

JERZY GOCKO SDB

PROBLEMATYKA MORALNA ZASADY AUTONOMII RZECZYWISTOŚCI ZIEMSKICH

Nowa historyczna sytuacja, która wytworzyła się na progu Nowożytności wraz z determinującą – przynajmniej od czasów Oświecenia – myśl europejską ideą *autonomii*, zawiera w sobie niezmiernie ważne wyzwanie dla Kościoła, aby na nowo odczytał swoje własne miejsce w dynamicznie kształtujących się nowych strukturach i uczynił je punktem odniesienia dla własnego posłannictwa. Właściwy dla poprzednich epok, a zwłaszcza dla Średniowiecza, całościowy i integralny horyzont, światopoglądowo i społecznie jednorodna koncepcja *Orbis christianum* oraz wpływ Kościoła na kształt szeregu instytucji i obszarów życia społecznego, takich jak kultura, polityka, gospodarka, szkolnictwo itp. uległ załamaniu bądź znacznemu ograniczeniu. Odtąd to właśnie zasada autonomii stała się paradygmatem opisującym zarówno nowożytny świat i jego historię, a także istniejący porządek i sposób ułożenia właściwie wszystkich obszarów życia człowieka, przybierających coraz częściej kształt autonomicznych struktur.

Sytuacja ta stała się swoistym *Sitz im Leben* dla „wydarzenia soborowego” wraz z Konstytucją duszpasterską *Gaudium et spes*, która z perspektywy czterdziestu lat od rozpoczęcia Soboru jawi się jako wyraźny przejaw gotowości i zarazem przykład konkretnego zaangażowania Kościoła w celu przezwyciężenia rozbicia współczesnego świata. W tym duchu przyjdzie odczytać zwłaszcza numer 36 Konstytucji, traktujący o właściwej autonomii spraw ziemskich i będący zarazem jednym z kluczowych paradygmatów opisujących relację Kościoła do współczesnego świata.

I. Z PERSPEKTYWY *VATICANUM II*

Zdefiniowana na Soborze Watykańskim II zasada autonomii rzeczywistości ziemskich pojawiała się już w różnego rodzaju publikacjach w okresie przed-soborowym zwłaszcza w kontekście debat dotyczących z jednej strony procesów sekularyzacyjnych, z drugiej zaś zjawiska integralizmu. Sam Sobór problematykę autonomii rzeczywistości ziemskich analizuje w podwójnej – niejako dialektycznej – perspektywie. W pierwszej kolejności zostaje potwierdzona raz jeszcze zdefiniowana na Soborze Watykańskim I „prawowita autonomia kultury ludzkiej”, uznająca podwójny porządek poznawczy: wiary i rozumu. Przyznaje ona nauce i sztuce prawo posługiwania się własnymi zasadami i metodami¹. W duchu tej autonomii „rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka”². Tak rozumiana autonomia jest nie tylko postulatem krytycznie myślącego rozumu, ale zgodna jest także z wolą Stwórcy. Jednocześnie Sobór odrzuca takie rozumienie autonomii rzeczywistości doczesnych, które by przekreślało jakiegokolwiek ich odniesienie do teologicznej kategorii stworzenia, a sam świat stworzony rozumiało jedynie jako dowolny i niczym nieograniczony „materiał” dla samorealizacji się człowieka³.

Takie ostrożne spojrzenie na autonomię rzeczywistości ziemskich jest ważne, bowiem w historii nie brakowało wzajemnych nieporozumień wynikających z nie dość jednoznacznej interpretacji autonomii rzeczywistości ziemskich, także ze strony Kościoła. Do dziś powodują one u wielu współczesnych nie w pełni uzasadnione obawy, że zbyt ściśle powiązanie ludzkiego działania z religią może okazać się zagrożeniem dla autonomii człowieka, życia społecznego czy nauki⁴. Sobór w jednym z przypisów przytacza w tym kontekście słynny przykład Galileusza. Jednak według Ojców Soboru właściwy potencjał konfliktu przypadku Galileusza znajduje się nie tyle w konkretnym teologiczno-przyrodniczym nieporozumieniu dotyczącym kształtu określonego astronomicznego obrazu świata lub w błędnym

¹ Por. Sobór Watykański I. Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* (rozdz. IV). Por. także KDK 59.

² KDK 36.

³ Por. tamże.

⁴ Por. A. A u e r. *Einleitung und Kommentar zum dritten Kapitel des Ersten Teils der Pastoralkonstitution*. LThK (2Vat). T. 3 s. 385.

rozwiązaniu konkretnego historycznego problemu związanego z osobą i koncepcjami Galileusza, co raczej w o wiele istotniejszych postawach intelektualnych, które „powodowały spory i kontrowersje i doprowadziły umysły wielu do wniosku, iż wiara i nauka są sobie wzajemnie przeciwstawne”⁵ Konstytucja wyrażając szczere ubolewanie przyznaje, że na przestrzeni historii ze strony Kościoła niekiedy w zbyt wąskim zakresie uznawano i respektowano zasadę właściwej autonomii nauki i spraw ziemskich. W tym samym akapicie zauważa jednak fundamentalną zgodność pomiędzy porządkiem nadprzyrodzonym i normami moralnymi a rzeczowym i opartym na prawidłach metodologii naukowym oglądem rzeczywistości.

Z perspektywy Soboru autonomia rzeczywistości ziemskich ujmowana jest w dwóch podstawowych aspektach: ontologicznym i normatywnym. Autonomia w aspekcie ontologicznym oznacza, że świat posiada swoją wartość, którą otrzymał od Boga w akcie stworzenia i odkupienia⁶ Najwyższą wartość wśród bytów stworzonych posiada człowiek, wyposażony w godność osoby, nadanej mu na obraz i podobieństwo Boże, i powołany do kontynuacji dzieła stwarzania świata i podporządkowywania go sobie z poszanowaniem prawa moralnego ustanowionego przez Stwórcę⁷ Dzięki temu cała doczesna rzeczywistość uzyskuje „właściwą jej trwałość, prawdziwość, dobro, a także własne prawa i porządek, które człowiek powinien szanować, uznawszy metody właściwe poszczególnym naukom albo sztukom”⁸ (autonomia normatywna). W stwierdzeniach tych zawarta jest dogłębna afirmacja świata ze strony Kościoła i otwarcie się na wszystko to, co jest w nim dobre i co może służyć pomnożeniu tego dobra. Warto podkreślić, że Sobór zwraca uwagę nie tylko na prawa i porządek rzeczywistości doczesnych, ale wprost odwołuje się do

⁵ KDK 36. Konstytucja *Gaudium et spes* w przypisie 62 do numeru 36 przytacza dosłownie pracę P. Paschiniego: *Vita e opere di Galileo Galilei*. T. 1-2. Watykan 1964.

⁶ Por. KDK 2.

⁷ Por. J. K r u k o w s k i. *Kościół w życiu publicznym*. Częstochowa 1996 s. 143.

⁸ KDK 36. Znaczenie i głębię teologicznego uzasadnienia autonomii w *S ł o w i e S t w o r z e n i a* podkreśla w sposób szczególny w swoim komentarzu do KDK Auer: „Weil die Welt durch da *Wort* erschaffen ist, sind alle Dinge mit eigener Seinsdichte, mit Wahrheit, mit Gutheit, mit Eigengesetzlichkeit und Ordnungsstrukturen (*propria firmitate, veritate, bonitate propriisque legibus ac ordine*) ausgestattet. Die Rationalität der ganzen Welt, d.h. alle Gesetzmäßigkeiten des physikalischen, biologischen, mathematischen und logischen Bereiches der Wirklichkeit sowie die der künstlerischen Sinnwelt, aber auch die der personalen Existenz und der sozialen Verbundenheiten des Menschen, stammt aus dem *Wort* der Schöpfung” (s. 385).

ich ontycznej i naturalnej prawdziwości i dobroci (por. Rdz 1, 31)⁹ Autonomia przysługuje więc rzeczywistościom stworzonym w tym sensie, że mają one własne prawa i wartości¹⁰

Konstytucja *Gaudium et spes* niemożliwość radykalnego rozłamu pomiędzy rzeczywistością stworzoną a Stwórcą uzasadnia poprzez odwołanie się do dwojakiego rodzaju stwórczego działania Słowa Bożego. W sensie ontologicznym właściwa postać wszelkiego stworzenia jest zakorzeniona w stwórczym dziele Boga i w Nim znajduje moc sprawczą swego urzeczywistnienia: „Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie” Z kolei na płaszczyźnie teoriopoznawczej odrzucenie Boga ze strony stworzenia znajduje swoje konsekwencje w zaciemnieniu natury i poznania własnej egzystencji: „[...] poprzez zapomnienie o Bogu samo stworzenie staje się niezrozumiałe”¹¹

Tak więc Sobór jednoznacznie czyni rozróżnienie między słuszną a fałszywą autonomią rzeczywistości ziemskich. Autonomia nie może być równoznaczna z niezależnością od Stwórcy i wyłamywaniem się spod wszelkiej normy prawa naturalnego i pozytywnego. Zakłada ona rozróżnienie między porządkiem religijnym czy kościelnym a wymiarem doczesnym, jednak bez jakiegoś radykalnego dualizmu. Byłby on nie do przyjęcia w świetle teologicznej wizji świata i historii włączającej obie rzeczywistości w nurt historii zbawienia¹².

⁹ Por. KDK 42. Por. także: F. F u r g e r. *Autonom und christlich? Das II. Vatikanische Konzil als Auslöser einer latenten Debatte*. SMor 24:1986 s. 75.

¹⁰ Por. S. K a m i ń s k i. *Autonomia*. EK. T. 1 kol. 1160.

¹¹ KDK 36. Por. także: A. L o s i n g e r. „*Iusta autonomia*” *Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*. Paderborn: Schöningh 1989 s. 86.

¹² Por. także KDK 20, 41. Na niebezpieczeństwo niewłaściwego ujęcia autonomii ludzkiej zwrócił także uwagę Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*. Jeśliby się absolutyzowało tę autonomię, wówczas normy moralne dotyczące życia „wewnątrzświatowego” miałyby wyłącznie charakter „ludzki”, a sam stosunek człowieka do świata i urządzenie tego świata nie miałyby żadnego bezpośredniego związku z Bogiem. Prowadzi to do zafalszowania prawdy o człowieku i świecie, a sama wiara przestaje być wówczas wyznacznikiem całego życia ludzkiego i nie przenika wszystkich wymiarów ludzkiego działania, zwłaszcza zaangażowania człowieka w świecie. Gdy tymczasem pełna afirmacja świata, otwarcie się nań i uznanie jego wartości oznacza równoczesne otwarcie się w pełni na Boga – Stwórcę świata. Nie można zaangażowania w przekształcanie rzeczywistości ziemskich przeciwstawiać potędze Boga, bo człowiek nie jest współzawodnikiem Stwórcy. W perspektywie chrześcijańskiej należy odrzucić mit prometejski, w myśl którego człowiek dla zapewnienia sobie pełnego rozwoju musi niejako przeciwstawić się bóstwu, które zazdrośnie strzeże swoich tajemnic. Por. VS 36-37, 75. Por. także: J. N a g ó r n y. *Postannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1: *Świat i wspólnota*. Lublin: RW KUL 1997 s. 59-60.

II. OBSZARY AUTONOMII

Przywołana przez Sobór z taką mocą kategoria autonomii rzeczywistości ziemskich rozważana była przez Ojców Soboru w wielu aspektach. W pierwszej kolejności dotyczy ona człowieka, który z racji wyjątkowego miejsca w hierarchii stworzeń wyposażony został w szczególne prawa i wartości (godność osoby ludzkiej). W tym kontekście szczególnie uwypuklone zostały dwa wymiary określające osobową naturę człowieka – wolność i odpowiedzialność. Autonomia człowieka domaga się prawa do ciągłego, harmonijnego i wszechstronnego rozwoju osobowości, a także zabezpieczenia tejże godności osobowej oraz ludzkiej wolności w wymiarze życia społecznego¹³

Autonomia człowieka daleka jest jednak od absolutyzacji. Z natury rzeczy musi być ona ograniczona zależnością od Stwórcy, a także od różnego rodzaju społeczności, w obrębie których żyje osoba ludzka (rodzina, państwo, Kościół, stowarzyszenia), którym przysługuje prawo podporządkowania interesów jednostki dobru wspólnemu¹⁴. Analogiczna autonomia dotyczy także tychże społeczności. Jest ona nieodzowna, aby mogły one w pełni osiągnąć właściwe im cele. W tym aspekcie niezwykle istotną kwestią jest niezależność i autonomiczność wspólnoty politycznej i Kościoła.

Niezwykle wyraźnie przywołana jest także w tekście soborowym autonomia nauki i kultury. Sobór – odnosząc kulturę do integralnego rozwoju osoby ludzkiej, dobra wspólnego i całego społeczeństwa oraz dostrzegając bezpośrednio jej źródło w racjonalnej i społecznej naturze człowieka – domaga się dla niej sprawiedliwej wolności oraz uprawnionej możliwości autonomicznego działania w zgodzie z własnymi zasadami. Równocześnie – ze względu na odrębność porządku nadprzyrodzonego i przyrodzonego, jak również różnicowanie w obrębie samego porządku przyrodzonego – uznaje autonomię dziedzin wiedzy i poznania zajmujących się tymi porządkami i zagadnieniami oraz właściwe im metody badań. Podkreśla także, że wszelkie badania mające na celu dociekanie prawdy, prowadzone metodycznie i z poszanowaniem norm moralnych, nie sprzeciwiają się nauce objawionej przez Stwórcę, lecz są udziałem – niekiedy nieświadomym – w realizowaniu Jego planów wobec świata stworzonego¹⁵.

¹³ Por. DA 7.

¹⁴ Por. J. H ö f f n e r. *Chrześcijańska nauka społeczna*. Tł. S. Pyszka. Kraków: Wyd. WAM [b.r.w.] s. 29-36; S. K o w a l c z y k. *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*. Lublin: RW KUL 1996 s. 234-239.

¹⁵ Por. KDK 59. Por. także: K a m i ń s k i, jw. kol. 1160.

To odwołanie się w Konstytucji *Gaudium et spes* do teologii stworzenia potwierdza wypracowaną na Soborze Watykańskim I zasadę *duplex ordo cogitionis* i w symboliczny sposób zamyka szczelinę dzielącą obszar wiary i porządku rzeczy (*fides et ratio*). Z drugiej strony Ojcowie Soboru są na tyle realistyczni, że nie wahają się przywołać konkretnego historycznego przypadku błędnego odczytania tej wzajemnej relacji. Istotne w tym wszystkim jest to, że możliwy konflikt między postulatami prawd wiary a sytuacją rzeczywistości ziemskich nie jest uwarunkowany systemowo, nie leży w naturze rzeczy, lecz jawi się jako niewłaściwe wykorzystanie ludzkiej wolności, a tym samym jest następstwem grzechu¹⁶. Potwierdzona przez Sobór autonomia rzeczywistości ziemskich uwzględnia fundamentalną prawdę, że zarówno człowiek, jak i cała rzeczywistość doczesna, w której żyje, są naznaczone grzechem. Oznacza to, że człowiek i cała rzeczywistość potrzebują zbawienia, potrzebują ładu, zniszczonego przez grzech, albowiem człowiek sam z siebie nie może zbudować tego ładu ani w sobie, ani wokół siebie. Stąd nie do przyjęcia pozostaje dla chrześcijan autonomia rzeczywistości ziemskich rozumiana jako wyłączenie jej z perspektywy historiozbawczej. W konsekwencji prowadzić to będzie do rezygnacji z poszukiwania właściwego znaczenia i wartości zarówno życia człowieka, jak i towarzyszących mu rzeczywistości ziemskich, a sam rozwój interpretowany będzie jedynie w kryteriach efektywności i korzyści jako pomnażanie rzeczy¹⁷

III. IMPLIKACJE NORMATYWNE

Kategoria właściwej autonomii rzeczywistości ziemskich, odniesiona do posłannictwa Kościoła, pozwala na sformułowanie istotnych postulatów o charakterze moralnym¹⁸. Wynikają one przede wszystkim z samej istoty Kościo-

¹⁶ Warto w tym miejscu przywołać komentarz K. Forstera: „Die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten steht in einer Gefährdung, deren Wurzel in der Sünde liegt, die nicht episodenhaft auf bestimmte Verhältnisse zu einer bestimmten Zeit oder in einer bestimmten Gesellschaft beschränkt ist, sondern zu Theologie dieser Welt gehört, vom Anfang ihrer Geschichte an” (*Zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten*. W: *Zum Verhältnis von Staat und Kirche*. Red. J. Sauer. Karlsruhe: Badenia Verlag 1976 s. 29).

¹⁷ Por. L o s i n g e r, jw. s. 87-89.

¹⁸ W sposób bardzo wymowny zwraca na nie uwagę nestor katolickiej nauki społecznej O. von Nell-Breuning: „Gleichviel ob es der Kirche gefällt oder nicht, als soziales Gebilde ist

ła oraz integralnego charakteru jego posłannictwa odczytanego jako służba zbawieniu i posługa względem świata. Ujmowane integralnie posłannictwo Kościoła dotyka także szeregu obszarów życia społecznego, jak również pomocy, jaką Kościół stara się nieść społeczeństwu, zakłada poszanowanie jego autonomii i praw mu właściwych.

Pierwszym wynikającym z zasady względnej autonomii rzeczywistości ziemskich postulatem dla chrześcijańskiego zaangażowania w świecie jest wymóg kompetencji i rzeczowości. Działać po chrześcijańsku oznacza działać kompetentnie, z poczuciem realizmu, ze świadomością ograniczonych możliwości interpretacji rzeczywistości wewnątrzświatowej ze strony Kościoła¹⁹. Zasada ta wydaje się być elementarną wartością zabezpieczającą przed zakusami nadmiernego rozciągania teologicznych kompetencji w kwestii rzeczywistości ziemskich. Realizm – jak zwykł twierdzić B. Häring – jest podstawowym warunkiem i pierwszym krokiem przy korzystaniu i aktualizacji ludzkiej odpowiedzialności²⁰.

Echem właściwej autonomii rzeczywistości ziemskich i zarazem rezultatem sporu o relację religii i nauk szczegółowych jest dyskusja dotycząca ważnej kwestii kompetencji nauczycielskiej Kościoła w różnych obszarach życia ludzkiego, np. w nauce, kulturze, w życiu społeczno-gospodarczym itp.²¹ Problematykę tę można sprowadzić zasadniczo do trzech podstawowych dychotomii w postaci pytań o stosunek pomiędzy wiarą a społecznym działa-

się im sozialen und politischen Bereich eine ins Gewicht fallende Realität, ein Soziologikum, ein Politikum, ja sogar ein Ökonomikum von erheblichem Gewicht. Dieses Gewicht ist der Kirche nicht wesenseigen; das Urchristentum hatte es nicht; heute aber besteht es und, wenn auch in verschiedenen Teilen der Welt in sehr unterschiedlichem Grade, weltweit. In all diesen Bereichen kann die Kirche, auch wenn sie es wollte, gar nicht vermeiden, daß sie sowohl im Tun als im Unerlassen gewichtigen Einfluß ausübt; daraus erwächst ihr eine Fülle von Pflichten; sie umfassen den ganzen Bereich der Interaktion zwischen Kirche und Welt" (*Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung*. Freiburg: Herder 1979 s. 202).

¹⁹ Na to istotne kryterium chrześcijańskiego zaangażowania w świecie zwraca uwagę w sposób bardzo jednoznaczny m.in. J. Ratzinger: „Christlich handeln heißt sachgerecht handeln, ohne falsche Direktheit kirchlicher Reglementierung, die dem Eigenanspruch der Dinge und der Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes widerspräche, aus der die Vorläufigkeit und die Begrenzung seiner innerweltlichen Kompetenz resultiert" (*Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*. Köln: Bachem 1966 s. 48).

²⁰ Por. *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*. T. 3 (Sonderausgabe). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989 s. 140.

²¹ Problematyka ta jest poruszana chociażby jako punkt wyjścia w szeregu opracowań dotyczących etyki życia gospodarczego. Por. F. K a m p k a. *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*. Lublin: RW KUL 1995 s. 19-43.

niem, logiką rzeczy a odniesieniem do wartości oraz o napięciu pomiędzy pluralistycznym charakterem współczesnego społeczeństwa a prerogatywą Kościoła do głoszenia absolutnych prawd i niezmiennych norm. Na każde z tych zapytań pod adresem kompetencji Kościoła jego nauczanie daje pozytywne, to znaczy nie wykluczające obu danych rzeczywistości, odpowiedzi. To, co w danych obszarach życia społecznego jawi się jako racjonalne, nie musi być moralnie zakazane, a co moralnie nakazane, nie musi prowadzić do sprzeczności z wymogiem racjonalności właściwej dla danej dziedziny. Także odpowiedzialne poszukiwanie rzeczowej logiki w życiu społecznym nie jest skazane na konflikt z wiarą i z opartym na niej porządkiem moralnym, a samemu przepowiadaniu wiary i niezmiennych norm nie można się sprzeciwić, powołując się na społeczną logikę rzeczy czy jakieś społeczne (np. gospodarcze) determinizmy²².

Kompetencja Kościoła w sprawach dotyczących rzeczywistości ziemskich jest także konsekwencją faktu, że chrześcijańskie orędzie zbawienia winno ogarnąć człowieka w całości kształcie jego istoty i działania. Gdziekolwiek więc jest człowiek, tam jest też miejsce dla Kościoła. Uprawnienie to zostaje dodatkowo wzmocnione przez wspomniany antropologiczny wymiar życia społecznego. Skoro zagadnienia społeczne dotyczą stosunków między ludźmi, to winny być one normowane prawami sprawiedliwości i miłości²³

Autonomia spraw ziemskich nie może oznaczać ich neutralności aksjologicznej²⁴ Zależność między sprawami ziemskimi i wartościami widoczna jest zwłaszcza w obszarze życia społecznego. Trudno sobie bowiem wyobra-

²² Por. J. H o m e y e r. *Szersze tworzenie majątku i inne oczekiwania Kościoła w stosunku do gospodarki*. W: *Drogi do gospodarki rynkowej i odpowiedzialności społecznej (V)*. Warszawa: Kontrast-Fundacja ATK 1994 s. 53.

²³ Por. *Czy uprawnione jest wkraczanie Kościoła w dziedzinę społeczną?* (Przedruk z „La Civiltà Cattolica”). Tł. H. Czepułkowski. ChS 12:1980 nr 6 s. 21-23.

²⁴ Utopijny postulat pozbawionej wartości (*rein wertfreien*) nauki i formalno-metodologiczne ograniczenie się do czystych danych jako przejaw skrajnie pozytywistycznego myślenia ostro krytykuje Ratzinger: „In Wahrheit ist mit einer solchen grundsätzlichen Abweisung metaphysischer Aussagen eine Gegenmetaphysik gesetzt, die den methodischen Wahrheitsverzicht der exakten Wissenschaften (die positivistisch, also auf das «richtige» beschränkt sein müssen) zum Prinzip erhebt und damit das unmenschlichste und zerstörerischste tut, was denkbar ist: Der Mensch wird grundsätzlich der Wahrheitsfähigkeit beraubt. Unser Text sieht demgegenüber das Ja zur Seele (d.h. zur Geistigkeit des Menschen) als Ja zur Metaphysik und so als das Ja zur Wahrheitsfähigkeit des Menschen als die Eröffnung des Menschen für die Wahrheit an, deren Berührung ihm als Mensch nicht nur möglich, sondern so nötig ist wie die Liebe – sie ist das Brot, ohne das der Geist nicht leben kann” (*Kommentar zum I. Kapitel des ersten Teils*. LThK (2Vat). T. 3 s. 325).

zić zawiązanie prawdziwej wspólnoty międzyludzkiej w sytuacji, gdy społeczeństwo uznaje za mało istotne pytania o prawdę, dobro, ład lub kiedy państwo rezygnuje z jakiegokolwiek ukierunkowania aksjologicznego, tłumacząc to sceptycyzmem epistemologicznym lub opatrnie interpretowaną zasadą tolerancji²⁵

Nie ulega przy tym wątpliwości, że aby nauczanie Kościoła w różnych obszarach życia społecznego było kompetentne i nie narażone na zarzut taniego moralizatorstwa, musi być ono na pewnym poziomie ogólności²⁶. Postulat ten jest konsekwencją właściwej autonomii spraw ziemskich. Kościół musi być też świadomy różnicy między poszczególnymi dyscyplinami, rzeczywistościami czy racjonalnościami, jakie tworzą etyka i nauki szczegółowe²⁷. Wiąże się to z niewystarczalnością kompetencji Kościoła w sprawach szczegółowych i wynika to ze słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, która jednak nie oznacza, że życie społeczne ma być poza całościowym, ostatecznym celem życia człowieka. Byłoby to sprzeczne z założeniami antropologii chrześcijańskiej²⁸.

Rozróżnienie dwóch płaszczyzn ludzkich działań w sprawach rzeczywistości ziemskich: technicznej i moralnej jest zasługą Piusa XI, który uznał tę

²⁵ Por. F o r s t e r, jw. s. 37.

²⁶ W odniesieniu do życia gospodarczo-społecznego stwierdzenie to A. Günthör komentuje następująco: „(Aus dem Gesagten) ergibt sich, daß das Lehramt der Kirche und die Moraltheologie nicht zuständig sind für die ins einzelne gehende, konkrete, technische, den jeweiligen Zeitbedürfnissen entsprechende Gestaltung des wirtschaftlichen Bereiches. Er hat seine Eigengesetzlichkeit. [...] Diese schließt jedoch nicht aus, daß die Wirtschaft zu tun hat mit der wesentlichen Gesamtbestimmung des Menschen und mit dem Glauben des Christen und diese zu tun haben mit der Wirtschaft. Daher sind das Lehramt und Moraltheologie berechtigt und verpflichtet, im Lichte des Humanum und des Glaubens, der menschlichen Selbstverwirklichung und des Allgemeinwohl, ökonomische Entwicklungen, Veränderungen, Prozesse und Systeme zu analysieren, zu prüfen, zu beurteilen, Richtlinien für die Lösung der Probleme aufzuzeigen” (*Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie*. Bd. 3. Vallendar–Schönstatt: Patris-Verlag 1994 s. 347-348).

²⁷ Por. L. L o r e n z e t t i. *Economia e etica*. RvTM 27:1995 s. 8-10.

²⁸ Dość ciekawe rozumienie wymagania ogólności w nauczaniu Kościoła zaproponował Ph. Herder-Dorneich. Według niego „Kościół na podstawie pojmowania wiary i opierając się na przesłaniu Pisma świętego, winien stale wykładać i konkretyzować, na różnych etapach rozwoju kultury, przykazanie miłości. Nie jest jego zadaniem wskazywanie określonego porządku gospodarczego, lecz badanie już istniejących systemów z udowodnionymi danymi antropologii teologicznej. W tym przejawiać się będzie kompetencja Kościoła przy formowaniu konkretnych planów dotyczących wewnętrznego porządku świata. Ostatecznym zaś kryterium w tym jest to wszystko, co Bóg dokonał dla ludzi w Jezusie Chrystusie” (*Jak Kościół może pomagać w rozwiązywaniu zagadnień społeczno-moralnych?* Tł. M. Starnawska. „Concilium” 4:1968 s. 262).

drugą za przynależącą do kompetencji Kościoła²⁹ Myśl tę rozwinął następnie Jan Paweł II, określając podstawowy cel i zakres katolickiej nauki społecznej i przyporządkowując ją do dziedziny teologii moralnej³⁰ Kościół bowiem, będąc odpowiedzialny wobec Boga za zbawienie ludzi, nie może milczeć, gdy jakiś wybór polityczny lub gospodarczy, bądź bardziej ogólnie, jakaś teoria polityczna lub system gospodarczy, zagraża zbawieniu dusz³¹

Z zasadą słusznej autonomii spraw ziemskich wiąże się również problem obowiązywalności formułowanych przez Kościół twierdzeń dotyczących zagadnień życia społecznego. W katolickiej nauce społecznej można w tym kontekście wyróżnić trzy rodzaje twierdzeń i odpowiadające im zakresy obowiązywalności, a mianowicie: twierdzenia empiryczne, filozoficzne i teologiczne. Charakter normatywny mają jedynie te ostatnie, jako odwołujące się do Objawienia. Twierdzenia empiryczne mają przede wszystkim charakter opisowy, zaś filozoficzne, odwołując się do prawa naturalnego, usiłują dotrzeć do istoty człowieka i społeczeństwa, jak również określić przyczyny badanych zjawisk, nadając im odpowiednią kwalifikację etyczną. Co do charakteru wypowiedzania się w sprawach społecznych podkreśla się, że Kościół interesuje się tymi zagadnieniami o tyle, o ile zahaczają one o problemy moralne i jeśli odnoszą się do zbawienia człowieka. Owe specyficzne treści moralne życia gospodarczo-społecznego, sformułowane w oparciu o Objawienie, stanowią dla tego przepowiadania swoistą perspektywę i motywację³² W związku z tym B. Häring zamiast o normach, czy autorytecie i władzy Kościoła nad światem polityki, mówi jedynie o pełnomocnictwie w zakresie przepowiadania Ewangelii i apelowaniu do sumień wszystkich ludzi, także tych będących uczestnikami życia gospodarczego czy politycznego. Rolę Kościoła ujmuje jako posługę wobec świata, by „radości i nadzieje, smutek i lęk człowieka umieścić w perspektywie niosącego wyzwolenie światła Ewangelii”³³

²⁹ „Z pewnością zadaniem Kościoła nie jest prowadzić ludzi do przemijającego i znikomego szczęścia, ale do wiecznego, a nawet uważa Kościół, że nie wolno mu się mieszać do tych ziemskich spraw bez powodu. Ale też Kościół w żaden sposób nie może zrezygnować z obowiązku, który nań Bóg nałożył, a który mu każe występować, wprawdzie nie w sprawach techniki życia społeczno-gospodarczego, bo do tego nie ma ani środków odpowiednich, ani powołania, ale w tych wszystkich sprawach, które mają związek z moralnością” (QA 41). Por. także: L o s i n g e r, jw. s. 153.

³⁰ Por. SRS 41.

³¹ Por. *Kościół i świat: stosunek nowego typu*. (Przedruk z „La Civiltà Cattolica”). Tł. B. Różycka. ChS 17:1985 nr 12 s. 29.

³² Por. P. G ó r a l c z y k. *Twierdzenia empiryczne, filozoficzne i teologiczne w katolickiej nauce społecznej*. STV 21:1983 nr 1 s. 75-92.

³³ *Frei in Christus*. T. 3 s. 285-286.

Na temat obowiązywalności norm społecznych wypowiadało się wielokrotnie Magisterium Kościoła³⁴. Na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat zauważa się nowe podejście do problemów moralności społecznej. Intencją Kościoła jest rozróżnianie wielu poziomów w nauczaniu społecznym, stąd w dokumentach tych mowa raczej o „zasadach refleksji”, „kryteriach osądu”, „ukierunkowaniu działania”, niż o konkretnych normach. Kościół przez swoje nauczanie chce prowadzić, a samemu wiernemu pozostawić podjęcie decyzji lub jej zaniechanie. Każdy winien dać odpowiedź, posługując się z jednej strony tym, co przedkłada mu Kościół, z drugiej zaś także innymi źródłami wiedzy, bądź to trwalszymi (refleksja rozumowa), bądź bardziej zmiennymi (nauki o człowieku)³⁵.

Kolejnym ważnym postulatem dla chrześcijańskiego zaangażowania w świecie, wynikającym z zasady względnej autonomii rzeczywistości ziemskich, jest wymóg autonomii i niezależności Kościoła od określonych form systemu politycznego i kultury. Uniwersalność zbawczego posłannictwa sprawia, że Kościół zwraca się z Dobrą Nowiną do wszystkich ludzi niezależnie od ich historycznych czy społecznych uwarunkowań. Dzięki temu staje się istotnym elementem dialogu i jedności w świecie³⁶.

Na ten integracyjny i wspólnototwórczy wymiar posłannictwa Kościoła, przekraczający swym zasięgiem indywidualność i odrębność ludzkich kultur, w sposób wyraźny zwraca uwagę Konstytucja *Gaudium et spes* w części dotyczącej zadań Kościoła w świecie współczesnym: „Nie będąc ponadto mocą swojej misji i natury związany z żadną formą kultury ludzkiej albo systemem politycznym, gospodarczym lub społecznym, ze względu na swoją uniwersalność Kościół może stanowić najściślejszą więź między różnymi społeczeństwami ludzkimi i narodami [...]”³⁷. Przejawem troski Kościoła w tej dziedzinie jest odważna konfrontacja z niezwykle złożonymi, wręcz epokowymi, spornymi kwestiami dotyczącymi takich problemów, jak inkulturacja, akomodacja czy kwestia autonomii rytów i obrządków, podjęta także w najnowszych dokumentach Kościoła³⁸.

Z kolei sformułowany wyraźnie podczas Soboru Watykańskiego II w Konstytucji *Gaudium et spes* postulat niezależności i autonomiczności wspólnoty

³⁴ Por. OA 4, IusM 40-41; ICHW 72; SRS 1, 41; CA 13.

³⁵ Por. SRS 1.

³⁶ Por. Y. C o n g a r. *Einleitung und Kommentar zum IV. Kapitel des ersten Teils.* LThK (2Vat). T. 3 s. 411.

³⁷ KDK 42.

³⁸ Por. J a n P a w e ł II. Adhortacja *Ecclesia in Africa*; t e n ż e. Adhortacja *Ecclesia in America*.

politycznej i Kościoła jest potwierdzeniem tradycyjnej zasady dualizmu religijno-politycznego, nawiązującej do nauczania Chrystusa³⁹ Należy zauważyć, że gdy w klasycznej nauce kościelnego prawa publicznego zasadę autonomii i niezależności Kościoła i państwa uzasadniano poprzez odwołanie się do faktu, że każda z tych społeczności jest prawnie doskonała, to Sobór wyjaśnia ją w szerszym kontekście obecności i posłannictwa Kościoła w świecie, którego państwo jest tylko jednym z istotnych elementów⁴⁰ Atrybuty autonomii i niezależności przysługują Kościołowi w pełnieniu właściwego mu posłannictwa wobec świata, które – jak już wskazano – nie ma wprost charakteru politycznego, gospodarczego i społecznego, lecz przede wszystkim religijno-moralny. Niezależność ta przejawia się przede wszystkim w nauczaniu prawd wiary i zasad moralności, do czego przynależy także podejmowanie interwencji mających na celu aplikację prawa naturalnego do bieżących wydarzeń społecznych. Od wydarzenia soborowego widać wyraźną zmianę tego rodzaju interwencji. Jeśli w okresie przedsoborowym miały one głównie charakter prawny, to obecnie mają przede wszystkim wymiar moralny i pastoralny, a swoje uzasadnienie znajdują w wolności należnej Kościołowi do realizacji własnego posłannictwa w świecie⁴¹.

³⁹ „Wspólnota polityczna i Kościół są, każde na własnym terenie, od siebie niezależne i autonomiczne” (KDK 76).

⁴⁰ Por. J. K r u k o w s k i. *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: RW KUL 1993 s. 82.

⁴¹ Por. t e n ż e. *Kościół w życiu publicznym* s. 145-149. Autonomia państwa i Kościoła oznacza, że spod kompetencji państwa zostają wyjęte sprawy duchowe. Państwo pozostaje religijnie ślepe, a zatem niekompetentne w sprawach religijnych. W zakres tych spraw wchodzi m.in. liturgia, rytuały itp. Należy jednak zauważyć, że rozróżnienie tego, co b o s k i e i co c e s a r s k i e dotyczy nie tyle zakresów rzeczowych, co raczej samych celów. Duchowe bowiem jest to wszystko, co dotyczy zbawienia człowieka, świeckie zaś to, co dotyczy zewnętrznego współżycia ludzi oraz ich doczesnej pomyślności. Gdy jednak weźmie się pod uwagę, że celem obu społeczności jest dobro człowieka rozumianego integralnie, zarówno w wymiarze duchowym jak i doczesnym, pozostaje wtedy szeroki zakres tzw. spraw mieszanych (*res mixtae*). Tu, z kolei, należy wymienić takie kwestie, jak: prawo małżeńskie, świętowanie niedziel czy szabat, dostęp do środków społecznego przekazu, prawo do zrzeczania się, opieka duchowa w zakładach zamkniętych, pełnienie lub odmowa służby wojskowej, duszpasterstwo służb mundurowych, działalność charytatywna, zasady nabywania, administrowania i alienacji dóbr doczesnych przez instytucje kościelne, tworzenie szkół wyznaniowych, nauczanie religii w szkołach publicznych, zwalczanie patologii społecznych, ochrona zabytków, administracja cmentarzy wyznaniowych itp. W takim przypadku porządek polityczny wymaga, aby państwo miało kompetencje do regulowania i ostatecznego rozstrzygnięcia o wszystkich sprawach świeckich, także wówczas, gdy mają one zarazem wymiar religijny. Zatem z zakresu zainteresowania władzy świeckiej nie zostaje *a priori* wykluczony żaden obszar życia społecznego ani żadna jego dziedzina, gdyż każda z nich może stać się przedmiotem sporu w społeczeństwie. Widać więc, że państwo jest niejako zmuszone do współpracy z Kościołem, nawet

W ścisłym związku z zasadą słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich pozostają jeszcze dwa ważne postulaty. Dotykają one swoim zasięgiem szerszych implikacji wynikających z obecności i posłannictwa Kościoła w świecie. Pierwszy, natury doktrynalnej, przejawia się w konieczności nowych ujęć w charakterze katolickiej nauki społecznej, a konkretnie w przesunięciu akcentów z filozoficzno-społecznego sposobu jej uprawiania w kierunku ukazywania jej teologicznego wymiaru. Celem społecznego nauczania Kościoła nie jest proponowanie żadnych gotowych systemów społeczno-ekonomicznych czy politycznych ani szukanie konkretnych szczegółowych rozwiązań szeregu nabrzmiałych problemów dotyczących zagadnień życia społecznego. Nie jest też ono kompetentne, aby dawać gotowe techniczne recepty urządzenia poszczególnych obszarów społecznego wymiaru życia człowieka. Winno raczej pełnić wobec różnych form organizacyjnych życia gospodarczego i społecznego funkcję krytyczną, oceniając każdy z tych systemów według zasad moralnych i etycznych.

Drugi ważny postulat, wypływający z zasady autonomii rzeczywistości ziemskich, dotyczy uznania kompetencji i samodzielności zaangażowania świeckich w sprawy tego świata. Wydaje się, że właśnie powiązanie zasady *autonomia iusta* z posłannictwem katolików świeckich jest szczególną cechą ujęcia soborowego. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* zauważa, że „specyficzną właściwością świeckich jest ich świecki charakter”⁴² oraz wskazuje w określeniu ich posłannictwa na kompetencję w dziedzinach świeckich (*in profanis disciplinis competentia*)⁴³ Jako prostą konsekwencję tych dogmatycznych założeń Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* zauważa związek między szczególnymi kompetencjami świeckich w sprawach doczesnych a poszanowaniem w tychże obszarach właściwej im specyfiki i autonomii. W wypełnieniu swoich powinności i zajęć świeckich winni oni zachowywać prawa właściwe każdej dziedzinie⁴⁴.

jeśli nie uznaje pozytywnej roli religii, a sama niezależność Kościoła i państwa nie ma charakteru absolutnego. Przysługuje ona obu podmiotom jedynie „w swoim zakresie” Ostatecznie państwo i Kościół, choć nie są sobie wzajemnie podporządkowane, nie pozostają też we wzajemnej izolacji, lecz się uzupełniają i dopełniają (*sana cooperatio*). Zawsze punktem odniesienia, wyznaczającym granice wzajemnej niezależności i równocześnie współpracy, są kategorie *d o b r a c z ł o w i e k a* oraz *d o b r a w s p ó l n e g o*. Por. KDK 76; R. S o b a ń s k i. *Autonomiczność i niezależność państwa i Kościoła*. „Przegląd Powszechny” 1994 nr 9 s. 178; P. M a z u r k i e w i c z. *Kościół i demokracja*. Warszawa: IW PAX 2001 s. 217.

⁴² KK 31.

⁴³ Por. KK 36.

⁴⁴ Por. KDK 36. Por. także: L o s i n g e r, jw. s. 159.

*

Przeprowadzone analizy potwierdzają, że tak głębokie teologicznie uzasadnienie kompetencji Kościoła w obszarze kultury, nauki i życia społecznego, poprzez odwołanie się do autonomii rzeczywistości ziemskich, jest słuszne. Złożonego problemu naruszającego własne kompetencje wkraczania Kościoła w sytuacje dotyczące rzeczywistości ziemskich nie rozwiąże jedynie złagodzenie nauki o *potestas directa ecclesiae in temporalia* w kierunku *potestas indirecta*, ponieważ byłoby to jedynie ilościowe, a nie jakościowe rozwiązanie problemu⁴⁵

Wydaje się, że dopiero zainspirowana przypadkiem Galileusza dyskusja na temat słusznej autonomii nauki (*legitimam scientiae autonomiam*⁴⁶) w Konstytucji *Gaudium et spes* na Soborze Watykańskim II uporządkowała złożoną relację kompetencji wiary i nauki, teologicznego i świeckiego opisu rzeczywistości. Kluczowym momentem – jak się wydaje – było umieszczenie całej kwestii w kontekście właściwej autonomii spraw ziemskich (*iusta rerum terrenarum autonomia*), znajdującej swoje uzasadnienie w teologii stworzenia. We współczesnym nauczaniu Kościoła problematykę tę podejmuje i dalej rozwija encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II. Nawiązuje do niej także wydana w 2002 r. przez Kongregację Nauki Wiary *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- Czy uprawnione jest wkraczanie Kościoła w dziedzinę społeczną? (przedruk z „La Civiltà Cattolica”). Tł. H. Czepułkowski. ChS 12:1980 nr 6 s. 21-23.
- F o r s t e r K.: Zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. W: Zum Verhältnis von Staat und Kirche. Red. J. Sauer. Karlsruhe: Badenia Verlag 1976 s. 25-40.
- F u r g e r F.: Autonom und christlich? Das II. Vatikanische Konzil als Auslöser einer latenten Debatte. SMor 24:1986 s. 71-92.
- H e r d e r D o r n e i c h Ph.: Jak Kościół może pomagać w rozwiązywaniu zagadnień społeczno-moralnych? Tł. M. Starnawska. „Concilium” (pol.) 4:1968 s. 259-267.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Fides et ratio*. Watykan 1998.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993.
- K a m i ń s k i S.: *Autonomia*. EK. T. 1 kol. 1159-1160.

⁴⁵ Por. A u e r, jw. s. 385.

⁴⁶ Por. KDK 36.

- Kongregacja Nauki Wiary. Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym Kongregacji Nauki Wiary (24 listopada 2002). Poznań 2003.
- Kościół i świat: stosunek nowego typu (przedruk z „La Civiltà Cattolica”). Tł. B. Różycka. ChS 17:1985 nr 12 s. 29.
- K r u k o w s k i J.: Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych. Lublin: RW KUL 1993.
- L o s i n g e r A.: „Iusta autonomia” Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils. Paderborn: Schöningh 1989.
- N a g ó r n y J.: Posłannictwo chrześcijan w świecie. T. 1: Świat i wspólnota. Lublin: RW KUL 1997.
- S o b a ń s k i R.: Autonomiczność i niezależność państwa i Kościoła. „Przegląd Powszechny” 1994 nr 9 s. 177-188.
- Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965). W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 526-606.

THE MORAL ISSUES IN THE AUTONOMY PRINCIPLE OF EARTHLY REALITIES

S u m m a r y

The aim of the present considerations was to show the most important moral aspects connected with the principle of the just autonomy of earthly realities defined at the Vatican Council II. The created realities should have autonomy in the sense that they have their own rights and values. They are not only postulates of a critically thinking mind, but they also agree with the Creator's will. Among the most important areas of autonomy special attention is paid to the autonomy of man and to the autonomy of science and culture.

The principle of just autonomy of earthly realities, when it is referred to the Church's mission, also allows formulating significant moral postulates. Among them one should mention the requirement of competence and objectiveness, of independence and autonomy of the political and Church communities, as well as recognition of competence and self-dependent involvement in the problems of this world on the part of lay Christians.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: autonomia rzeczywistości ziemskich, nauka a wiara, Sobór Watykański II.

Key words: autonomy of earthly realities, science and faith, Vatican Council II.