

KS. MICHAŁ RYCHERT SDB

W NURCIE TEOLOGII SEKULARYZACJI
– EGZYSTENCJALNE IMPLIKACJE BIBLIJNEJ DOKTRYNY
O STWORZENIU

UWAGI WSTĘPNE

Nauka biblijna o stworzeniu stojąca u podstaw religii judeochrześcijańskiej okazała się w zetknięciu ze światem rzymsko-hellenistycznym wręcz rewolucyjna. Przyniosła bowiem nowy obraz rzeczywistości, a więc nową koncepcję człowieka, świata, czasu i kosmosu, również władzy i państwa, religii, nauki i filozofii oraz wolności i wpływającej z niej moralności człowieka.

Proces przetwarzania mentalności w świecie chrześcijańskim był długotrwały, obejmował również samych chrześcijan. Obejmował właściwie wszystkie dziedziny życia, chociaż w niektórych kwestiach, proces przemian dokonywał się bardzo długo i dokonuje nadal.

Artykuł ten jest próbą ukazania przemian jakie dokonały się w rozumieniu świata, instytucji nim kierujących, a przede wszystkim sytuacji człowieka pod wpływem judeochrześcijańskiej doktryny o stworzeniu, która rozpoczęła proces sekularyzacji. W odróżnieniu od sekularyzmu, który pozbawia człowieka odniesienia do Boga i całą rzeczywistość tłumaczy w kategorii *profanum*, sekularyzację rozumiemy jako proces autonomizacji *profanum*, przy jednoczesnym zachowaniu wymiaru sakralnego. *Sacrum* zatem, nie tyle rozumiane jest jako oddzielona rzeczywistość, ale jako głębszy wymiar *profanum*.

Sobór Watykański II nie posługuje się pojęciem sekularyzacji. W odróżnieniu od teologii protestanckiej wypracował pojęcie autonomii rzeczywistości ziemskich. Samemu zaś pojęciu sakralizacji, przez które rozumie się wyłączenie ze świata, Sobór przeciwstawia proces uświęcania, który nie niszczy słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, przywraca Bogu należne mu miejsce oraz uznaje Go za cel wszystkich rzeczy.

Zauważamy, że teologia klasyczna posługuje się językiem abstrakcyjnym, który nie przylega do naszych codziennych doświadczeń. Zachodzi zatem potrzeba przełożenia stwierdzeń klasycznej teologii na język ludzkiej egzystencji, tak aby człowiek rozpoznał siebie, swój los i swoją pozycję w świecie jako konkretny kształt i ucieleśnienie – może jeszcze niedoskonałe – swojej nadprzyrodzonej wiary. Warto zatem się zastanowić, jakimi egzystencjalnymi skutkami zaowocował biblijny obraz stworzenia świata i powołanie człowieka do czynnej w nim obecności.

Pragniemy ukazać konsekwencje tej doktryny na różnych płaszczyznach, na których wydaje się, że przybrała konkretny kształt, oddziałując na ludzką egzystencję poprzez poszerzenie sfery wolności i właściwej autonomii człowieka.

OD WYZWOLENIA NATURY PO WYZWOLENIE Z FATUM

W nauce o stworzeniu teologia katolicka zawsze upatrywała głównych podstaw do mówienia o wolności człowieka. Pierwszym problemem, z jakim musiała się uporać było przełamanie pogańskiej doktryny, a co więcej również i mentalności o fatum rządzącym losem człowieka. Już tutaj zauważamy, że nie był to tylko problem teoretyczny, ale istotnie egzystencjalny.

Różnice w chrześcijańskim i pogańskim pojmowaniu wolności wynikały już z samego charakteru kosmogonii. W kosmogoniach pochodzenia pozabiblijnego cała natura jest ubóstwiona. W świadomości starożytnego Greka martwa natura nie istniała. Cała natura była życiem, cała duchem, cała bóstwem. Boskie są łąki, góry, lasy, źródła, boskie jest niebo, którego panem jest Zeus, boscy są mieszkańcy nieba: Helios i Selene¹. Nie tylko boski jest kosmos, ale bogowie obejmują również swój patronat i władzę nad sztuką, handlem, wojną, nad miastem, a więc nad całą rzeczywistością, w której porusza się człowiek. Bogowie są częścią rodziny, są w świecie, stanowią ten świat od wewnątrz, nie tylko jako jego zewnętrzni twórcy². We wszystkich religiach naturalnych niebo było archetypem powszechnego porządku. Porządek kosmiczny decydował o całym życiu człowieka, człowiek zaś czuł się jego integralną częścią³. Nic więc dziwnego, że człowiek, mając przed sobą taką wizję rzeczywistości, mógł się czuć niejako osaczony przez siły nadprzyrodzone, wobec których ostatecznie skapitulował, uznając, że jego los jest w rękach, może czasami kapryśnych i nie pozbawionych swoich słabości, ale za to boskich sił. Warto również zaznaczyć, że w systemach politeistycznych nie zachodzą zasadniczo między człowiekiem a poszczególnymi bóstwami relacje osobowe.

¹ Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991, s. 42–47.

² Por. A. H. Armstrong, R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964, s. 7.

³ Zob. T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993, s. 44–48.

Bogowie to raczej symbole, hipostazy lub personifikacje sił kosmosu, przed którymi człowiek staje w codziennej konfrontacji⁴.

Stąd właśnie człowiek o tak ukształtowanej mentalności we wszystkich dziedzinach swojego życia pyta o wyrocznie bogów, czy to wówczas, gdy chce uprawiać rolę, czy zająć się handlem, czy toczyć wojnę. W tym mitologicznym obrazie bogowie pogańscy nie pozostawiają człowiekowi właściwie żadnej przestrzeni, w której mógłby się czuć całkowicie niezależny i wolny w swoim działaniu. Artysta otrzymywał boskie kanony sztuki, pisarz był wtajemniczony w boską zdolność odczytywania i zapisywania słowa, wódz pytał bogów o zwycięstwo. Podmiotowość człowieka w tak rozumianej rzeczywistości ogranicza się do roli integracyjnej. Człowiek rozumie siebie jako mikrokosmos, a ideał moralny sprowadza się do naśladowania i uczestnictwa w kosmicznym porządku. To podstawowe odkrycie siebie w porządku kosmicznym jest tak silne, że stanowi siłę determinującą całą podświadomość człowieka, jak również najwznioślejsze wyrazy jego życia wewnętrznego⁵.

Możliwość interpretacji relacji człowieka do rzeczywistości mitologicznej w starożytności nie ogranicza się tylko do tego jednego wymiaru, celowo koncentrujemy się na tym jednym aspekcie dla jasności myśli. Taka interpretacja jest jednak uzasadniona z punktu widzenia naszych doświadczeń i wynika z możliwości porównywania dwóch obrazów rzeczywistości mitologicznej i zawartej w opisie biblijnym.

Na tym tle biblijny opis stworzenia zwraca uwagę nie tylko swoją prostotą – brakuje tu owego gąszczu imion bóstw – ale również całkowitym odejściem od kategorii mitologicznych.

Bóg stwarza świat z niczego, jawi się tym samym jako niczym nieograniczony władca, który w sposób absolutny czyni to, co zechce bez żadnych uprzednich i niezależnych od siebie założeń. Bóg w ten sposób nieograniczony powołuje wszystko do istnienia jako byty naturalne, słońce jako gwiazdę, która świeci w dzień, księżyc – aby świecił w nocy, ziemię – aby przynosiła o właściwej porze wszelakiego rodzaju owoce i wreszcie człowieka, który stworzony jest jako korona stworzeń (por. Rdz 1, 1–30). Nie ma tu miejsca na siły pośrednie. Wszystko się staje przez Słowo Boga. Wolny w działaniu Bóg, stwarza wolnego człowieka, któremu zostaje poddana ziemia jako dar i zadanie. Człowiek tak rozumiejący swoje istnienie nie musi już pytać Boga o sposób uprawy ziemi, budowania miast czy prowadzenia wojny. Człowiek jawi się jako pan stworzenia podbijający ziemię i kosmos, ale nie pozbawiony odpowiedzialności za dzieło przez siebie prowadzone.

Człowiek przeżywający swoją wolność musi się liczyć z wolnością całego świata, gdyż cała rzeczywistość została powołana do istnienia z łaski Boga, a więc

⁴ Tamże, s. 83.

⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 44.

cała rzeczywistość została wyzwolona przez miłość Boga⁶. Kosmos i człowiek został uwolniony tym samym od bóstw ich przypadłości i kaprysów. Świat biblijny jest zdemitologizowany. Jedyną nadprzyrodzonością jest sam Bóg, który stworzył świat, ale nie jest światem.

Dzieje człowieka, jego decyzje, umiejętności i prace nie zależą już od tajemnych mocy i bóstw, którym trzeba było przypisywać pomyślność, ale na których również można było zrzucić odpowiedzialność w razie niepowodzeń. To bowiem suponowało zwolnienie człowieka z odpowiedzialności skoro cała historia i los poszczególnego człowieka są zdeterminowane wolą nieba. Chrześcijaństwo naturalizuje świat i czyni zeń materiał ludzkiej podmiotowości⁷.

Świat, który w mitologicznych obrazach jawił się jako poligon doświadczalny bogów staje się w świetle biblijnego obrazu miejscem, w którym człowiek ma potwierdzać swoją podmiotowość poprzez decyzje rozumne, wolne i odpowiedzialne. Człowiek jest rzeczywistym „menedżerem” świata. Wolność, jaką człowiek otrzymał od Boga, ma w sobie nieustannie pomnażać, coraz głębiej rozpoznając swoją podmiotowość i zakres swojej wolności.

AUTONOMIA CZASU

Podstawowym elementem ładu kosmicznego jest czas. Rozumienie czasu, jakaś jego koncepcja nie jest czymś bezpośrednio danym, lecz jest podporządkowana dwóm różnym układom: kulturze i systemowi społecznemu. Czas zatem ma wymiar społeczny, wywodzi się bowiem z aktywności ludzkiej zdeterminowanej systemem społecznym oraz sferą kultury wyrażającą się w symbolach i pojęciach⁸. To wzajemne powiązanie oznacza, że skoro nie może się zmienić ład kosmiczny, to załamanie się lub zmiana ładu społecznego, musi zafunkcjonować nowym rozumieniem kosmosu i koncepcji czasu.

Tradycyjne koncepcje czasu związane z kulturami pierwotnymi i religiami kosmicznymi: cykliczna i wahadłowa są wyrazem pewnej konieczności, która najpierw odkrywana jest w kosmosie i stąd przenoszona na dzieje świata i historię ludzką jako na część kosmicznego porządku. W obu wariantach historia, tak jak się ją pojmuje w kulturze chrześcijaństwa nie istnieje. Dzieje człowieka i świata rozgrywają się poza czasem, a rządzi nimi rytm stwarzania i zniszczenia stanowiący odwzorowanie archetypicznego wzorca. Czas pierwotny służy jako model wszystkich czasów⁹. Nic ani nikt nie może przeciwdziałać, owej konieczności

⁶ Por. W. Kasper, *Chrześcijaństwo*, [w:] *Pięć wielkich religii świata*, red. E. Brunner–Traut, Warszawa 1986, s. 119.

⁷ Por. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, s. 55–56.

⁸ Por. A. Flis, S. Kaprański, *Czas społeczny: między zmianą a nieśmiertelnością*, „Studia Socjologiczne”, 2, 1988, 109, s. 63.

⁹ Por. M. Eliade, dz. cyt. s. 379–380.

dziejów. Zmiana zastałych struktur, tradycji, porządku społecznego, kształtowanie przyszłości według czysto racjonalnych przesłanek jest tu tak nie do pomyślenia jak to, że można uciec od czasu. Porządek kosmiczny rządzi światem i człowiekiem. Przeciwwstawienie się temu porządkowi jest równoznaczne z wyjściem poza ten porządek, a więc poza czas, a to oznacza śmierć. Człowiek nie może istnieć poza kosmosem, a więc poza ładem, który go określa. Tak wygląda sytuacja człowieka w koncepcji czasu kosmicznego.

Wydarzenie Jezusa Chrystusa rozumiane jako fakt jedyny i niepowtarzalny, nie mający swego archetypu w mitycznej przeszłości i niesprowadzalny do innego, obala ostatecznie koncepcję czasu opartą na stałych powrotach mitycznego wzorca. Transcendentność wydarzenia zbawczego wobec całej ludzkiej historii jest tak doniosła, że stała się probierzem czasu. Jego kryterium i punktem wyjścia jako autonomicznej, ale i nie określonej do końca przez siebie przestrzeni.

W judeochrześcijańskiej koncepcji czasu zasada przyczynowości została przeniesiona z nieuchwytniej mitycznej rzeczywistości w świat człowieka. Dopiero linearna koncepcja czasu pozwala na to, aby człowiek zauważył siebie jako podmiot umieszczony na linii czasu stojącego przed nim otworem, zapraszającego do twórczego, realnego udziału bez obawy pozorności działań w cyklicznej konieczności przyczyn i skutków sterowanych stałym prawem kosmosu. Czas uwolniony od konieczności cyklicznych powrotów nie tylko sam stał się autonomiczny, ale jako taki właśnie stał się podstawowym wymiarem realizacji wolności człowieka. Linearna koncepcja czasu, sprawia, że człowiek niejako staje przed przyszłością niezdefiniowaną do końca, stąd może dostrzec swoją rolę i miejsce w kształtowaniu biegu historii. Zmienność, która dla kultur posługujących się czasem cyklicznym, oznaczała chaos i wprowadzała lęk egzystencjalny, w kulturze chrześcijańskiej, posługującej się czasem linearnym, została usankcjonowana. Do tego co niezmiennie został włączony obszar zmian niepowtarzalnych i nieodwracalnych¹⁰. Oczywiście chrześcijaństwo, stojąc na zasadzie względnej autonomii nie uważa człowieka ani społeczność za absolutnego kreatora historii świata. Punkty A i W należą do prerogatyw samego Boga, a w gruncie rzeczy są Nim samym. Człowiek jednak między swoim punktem wyjścia i punktem dojścia, a więc w swojej historii, może czuć się wolny wobec absolutnych punktów odniesienia ustalonych przez Boga, wręcz punkty te są podstawą jego wolności i kreatywności.

Pełniejszy obraz wolności człowieka umieszczonego w porządku A i W ujawnia się, gdy uzmysłowimy sobie, że w tym porządku człowiek to nie tyle jednostka, przedstawiciel większej całości, to nie tylko punkt w bezkresie historii. Prymat osoby przed jednostką zabezpiecza niebagatelność historii tego, co jednostkowe i konkretne wobec tego, co ogólne i powszechne. Ponieważ człowiek jest osobą, stąd jego udział w historii jest niczym niezastępowalny, a więc konkretny i realny, a nie pozorny i jednostkowy. Wszystko wobec nieubłagalnego przemijania

¹⁰ Por. A. Flis, S. Karpalski, art. cyt, s. 73.

nabiera szczególnej wagi, ponieważ niczego nie można pozostawić na później, aby zachowało swoją jedyność, a każdy wybór wiąże się z rezygnacją z czegoś, co w takiej formie nigdy nie powróci¹¹. Jest to zasada rzeczywistości, która w sposób nieskończony dowartościowuje osobę i zapewnia jej pozycję w historii. Sama osoba zaś musi być rozumiana nie jako zastępowalny przez inny punkt, ale jako wolność realizującą się w czasie.

Cywilizacja chrześcijańska dała możliwość przeciwstawienia się zastanemu porządkowi i tworzenia go według nowych wzorców. Do natury chrześcijaństwa należy możliwość pojawienia się alternatywnego rozwiązania. Na przedłużeniu tak rozumianej wolności i wiary w zdolność współtworzenia historii mogły się pojawić ruchy ideowe i społeczne kwestionujące zastany porządek w imię ostatecznej ważności ludzkich rozwiązań. Reformy, schizmy, herezje i rewolucje, jako zjawiska kwestionujące istniejący ład w sposób istotny należą do swoistych zjawisk kultury europejskiej i zostały wyzwolone przez chrześcijańską koncepcję czasu, która odsłania wartość kreatywności ludzkiej tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym.

W obrębie samego Kościoła przejawem funkcjonowania linearnej koncepcji czasu jest potrzeba i zdolność ciągłego autoreformowania. *Ecclesia semper reformanda* zatem, to nie tylko pobożne życzenie, ale postulat bardzo mocno osadzony w realiach światopoglądu chrześcijańskiego. Hasło to bowiem oznacza, że historię można i należy poprawiać i kształtować, że nie tylko żyjemy między koniecznością przeszłości i przyszłości, ale jesteśmy wezwani do projektowania teraźniejszości. Nasz udział w historii nie jest tylko biernym przyjmowaniem zachodzących procesów, ale twórczą obecnością realizującego się podmiotu.

AUTONOMIA ŚWIATA

Analiza dokumentów Kościoła odpowiedzi na znaki czasu, szczególnie Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II wskazuje nie tylko na konkretne obszary występowania procesu autonomizacji człowieka, ale także ukazuje pozytywny wydźwięk tego procesu. Kościół nie tylko przestał gonić za uciekającą zdawałoby się historią, ale swoim pozytywnym nastawieniem do świata i procesów w nich zachodzących tę historię zaczął na nowo współtworzyć. Przyczynia się w ten sposób do podniesienia podmiotowości człowieka nie tylko na obszar techniki i panowania nad przyrodą, ale również – o czym człowiek mniej chętnie pamięta – nad samym sobą w wymiarze moralnym. Doskonałym tego przykładem jest nauka soborowa o względnej autonomii rzeczy doczesnych, która przysługuje rzeczywistościom ziemskim w tym sensie, że mają one własne prawa i wartości (KDK 36). W opisie stworzenia wartość świata stworzonego jest wyrażona powtarzanym rytmicznie stwierdzeniem „i widział Bóg, że

¹¹ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 221–223.

było dobre” (Rdz 1, 3.12.18.21.25.31). Bóg Księgi Rodzaju zawiera przymierze nie tylko z człowiekiem, ale również z całą przyrodą, rozciągając nad całym światem znak swego przymierza.

Świat ma swoją własną podmiotowość i swoje własne dobro niezależne od rzeczywistości sakralnych. W konsekwencji literatura, polityka, państwo, szkolnictwo, nauka nie są i nie mogą być ze swej istoty chrześcijańskie¹². Z istoty swojej chrześcijański jest i ma być jedynie Kościół. Rzeczywistości te mają swoją własną autonomię, a istotę swojej wartości czerpią nie z chrześcijaństwa, ale z natury ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boga.

Sobór Watykański II mówi także i ostrzega przed źle pojmowaną autonomią, polegającą na pozbawianiu wszystkich wymiarów życia ludzkiego wymiaru sakralnego i odniesienia do norm prawa Bożego (KDK 41). Nie można pozbawić człowieka wymiaru sakralnego w różnych przejawach życia, jest on bowiem zabezpieczeniem wszelkiej autonomii człowieka, ale również nie można zastępować *profanum* przez *sacrum*. Każdy totalitaryzm godzi pośrednio albo bezpośrednio w wolność człowieka.

Sacrum to nie jakaś odrębna rzeczywistość, ale głębszy wymiar świeckości wskazujący na Stwórcę¹³. Chodzi zatem o znalezienie i zabezpieczenie w *profanum* miejsca na *sacrum* – ów głębszy wymiar, na relację do Boga, który stworzył świat jako *profanum*. Dopiero świat pojęty w ten sposób może stać się twórczym twórczej działalności człowieka. Ten kierunek świadomości Kościoła wypływa z nowego odczytania Ewangelii w dialogu ze światem, który został potraktowany jako partner, a nie jako rywal. Stąd zwrócenie światu wolności w tym, co jest jego własne i co nie może być zarządzane przez Kościół jako instytucję, nie jest ani kapitulacją wobec autonomicznej wizji życia ludzkiego, nie oznacza zatem sekularyzmu, który pozbawiłby człowieka relacji do *sacrum*, ani wycofaniem się ze świata świeckiego w dziedzinę czysto sakralną. Taki ruch wprowadzałby sztuczny – nie stworzony przez Boga – podział całej rzeczywistości, a więc i samego człowieka na to co sakralne i profaniczne. Sam Kościół zaś, ograniczając się siłą rzeczy do sfery *sacrum*, zatraciłby znamię powszechności¹⁴.

Świat nie może być traktowany jako przedmiot oddziaływania Kościoła. Kościół nie może się traktować jako jedyna siła zdolna do tworzenia cywilizacji, nie może zająć miejsca bogów helleńskich, próbując podbijać świat i pozbawiać go jego własnej autonomii. Nie istnieje bowiem antynomia cywilizacji i religii przeciw światu. Świat ma swoją własną autonomię nadaną przez Boga, a nie przez Kościół, stąd powinien być traktowany jako podmiot dialogu z zachowaniem szacunku do jego własnej wartości i celu. Natomiast, jeśli mówimy o zjednoczeniu ostatecznym wszystkiego w Bogu, o wspólnym celu, to z uwzględnieniem, iż dokonuje się to na mocy własnego powołania każdej z tych rzeczywistości.

¹² Por. K. Rahner, *O możliwości...*, s. 187–191.

¹³ Por. J. Dalrymple, *Chrześcijańskie tak*, Kraków 1975, s. 83.

¹⁴ Por. T. Węclawski, *Kościół zamknięty – Kościół otwarty*, „Znak”, 8, 1993, s. 23.

AUTONOMIA NAUKI I TECHNIKI

Przełom ostatnich wieków jawi się jako wielkie upomnienie się człowieka o swoje miejsce w świecie i o swoją podmiotowość. Przejawem tego jest postęp techniczny, ruchy społeczne dostrzegające potrzeby pojedynczego, konkretnego człowieka, obudzenie świadomości praw i obowiązków. Przełom ten był tak ogromny, że wydawać się mogło, iż człowiek wypiera samego Boga z obszarów, które dotąd całkowicie do Niego należały, że wolność człowieka jest w zasadniczym konflikcie z panowaniem Boga. Jeszcze dzisiaj możemy się spotkać z pytaniami o zgodność wiary i nauki. Należy zauważyć, że wolność, którą człowiek nieustannie poszerza, poznając prawa rządzące przyrodą, kosmosem, światem fizyki, rzeczywiście mówi kim człowiek jest, jakie są jego naturalne zdolności i predyspozycje i czego może oczekiwać, a więc określa jego podmiotowość i odpowiedzialność nawet wówczas, gdy wkracza na teren dotychczas wydawałoby się zastrzeżony całkowicie Bogu.

Jeśli chcielibyśmy sięgnąć do podstaw tego zjawiska, należy zauważyć, iż najpierw teologia biblijna a następnie apologeta i Ojcowie Kościoła poddali krytyce podstawowe struktury myślowe, rdzeń mityczny kultury helleńsko-rzymskiej w świetle teologii judeochrześcijańskiej. W tym kontekście zrodziła się sekularyzacja – odbóstwienie kosmosu i „odczarowanie” (M. Weber) całej rzeczywistości. Krytyka mitologii nie przeszkodziła w tym, aby pewne struktury myślowe świata antycznego, mianowicie te, które znalazły choćby pozorne oparcie w Biblii, wytrzymały krytykę Ojców Kościoła i Tradycji. Nie spostrzeżono się jak struktury te, mimo tylko pozornej zgodności z Biblią, tworzyły pewne uwarunkowania kulturowe. W ten sposób przyjęto hipotezy astronomiczne, geograficzne, polityczne, fizyczne, medyczne, historyczne jako konieczne i jedyne, co więcej, z upływem czasu doszło do zatarcia źródła ich pochodzenia z innego pod względem mentalności świata. Przyjmując je jako oczywiste dane, połączono w jedną całość struktury przypadkowo należące do kultury śródziemnomorskiej ze strukturami koniecznymi dla świata wiary¹⁵. Do momentu wyodrębnienia się nauki jako dziedziny świeckiej dokonywało się niejednokrotnie absolutyzowanie twierdzeń naukowych i uświęcenie ich źródeł. Na tej zasadzie, np. dzieła Arystotelesa nazywano w średniowieczu księgami świętymi, a odrzucenie geocentrycznego obrazu świata uznano za herezję.

Pierwszym zwiastunem wyodrębnienia się nauki jako samodzielnej dziedziny życia niezależnej od wiary, było oddzielenie filozofii od teologii dokonane przez Akwinatę. Prawdziwy jednak proces autonomizacji nauki dokonywał się w starciu twierdzeń uznawanych za przejaw nieomylnej wiary z nowożytnymi odkryciami geograficznymi i astronomicznymi. W rezultacie, czas renesansu rozpoczyna niepostrzeżenie zjawisko sekularyzacji nauki i autonomizacji wiary.

¹⁵ Por. E. Dussel, *Od sekularyzacji do sekularyzmu*, „Concilium”, 1969, 6–10, s. 109–110.

Jednym z pierwszych, który musiał zmierzyć się z problemem pogodzenia twierdzeń biblijnych z danymi, jakie uzyskiwał w wyniku swoich badań był Galileusz. Miał on nie tylko wielką wiedzę przyrodniczą, ale również ogromne wyczuwanie teologiczne i filozoficzne. Sam stał na fundamentalnej zasadzie, że Pismo nie może wprowadzać w błąd, zawiera ono zasady wiary, które przekraczają naturalne pojmowanie człowieka i nauka nie ma nic w tych sprawach do powiedzenia. Ruch planet, budowa kosmosu nie jest sprawą wiary, ale nauki. Gdy zatem ujawni się jakaś oczywista sprzeczność między nauką a tekstami Pisma, należy uważnie i wnikliwie badać autentyczne znaczenie Pisma. Galileusz wskazywał również na fakt, że Ojcowie Kościoła, jeśli byli przeciwni zasadom astronomicznym, które on wyznaje, to dlatego, że nie zbadali problemu poważnie i naukowo¹⁶.

Sam Galileusz rozróżniał dwa porządki poznawcze, a więc porządek poznania naturalnego i porządek poznania nadprzyrodzonego. Już wcześniej pisali o tym Ojcowie Kościoła. Augustyn pouczał, że księgi święte mówią nie o tym jak idzie niebo, ale jak się idzie do nieba. Praktyczne rozróżnienie wprowadził św. Tomasz, który rozróżniał poznanie w świetle wiary (*lumen fidei*) i poznanie w świetle naturalnego rozumu (*lumen naturale*).

Sprawa Galileusza przyczyniła się zatem do przyspieszenia procesu autonomizacji nauk przyrodniczych oraz zainicjowała alienację techniki i nauki od humanizmu. Już w XVIII w. nie ma śladu w teologii lub filozofii próby dokonywania refleksji nad postępem nauk przyrodniczych¹⁷. Mimo jednak, że w teologii zanikła wrażliwość na efekty rozwoju nauki, to jednak problem ten nieustannie powracał w dziełach ludzi nauki. Znamy wielu naukowców: matematyków, fizyków, przyrodników, którzy swoje odkrycia łączyli z głęboką wiarą: Newton, Pascal oraz Darwin, który prawo ewolucji uważał za potwierdzenie biblijnej nauki o opatrności Bożej¹⁸. Aubrey Moore w 1889 r. na temat prawa ewolucji pisał, iż „jest nieskończenie bardziej chrześcijańska niż teoria »szczególnej kreacji«. Zakłada ona bowiem immanencję Boga w przyrodzie i wszechobecność Jego mocy stwórczej. Ci, którzy przeciwstawiają się doktrynie ewolucji, broniąc »ustawicznych interwencji« Boga, prawdopodobnie przeoczyli fakt, że ich teoria szczególnej interwencji Stwórcy zakłada jako dopełnienie teorii stałej nieobecności”¹⁹.

Próby łączenia wiary z nauką nie miały jednak większego wpływu na proces autonomizacji nauki, który w XIX w. przybierał coraz bardziej na sile. Proces ten był niejednokrotnie postrzegany jako „wypieranie” Boga ze świata człowieka mocą nauki i techniki.

¹⁶ Por. tamże, s. 117–118.

¹⁷ Por. J. Życiński, *Kontrowersje wokół Galileusza*, [w:] *Sprawa Galileusza*, red. J. Życiński, Kraków 1991, s. 15.

¹⁸ Por. S. Zięba, *Darwin Charles*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin, 1970, k. 1031.

¹⁹ A. L. Moore, *Science and Faith*, Kegan Paul, London 1889, s. 184, za: J. Życiński, dz. cyt. s. 18.

O ile Galileusz odróżniał dwa porządki poznawcze, powołując się na autorytet Kościoła, o tyle Laplace dokonał przeciwstawienia między porządkiem przyrodniczym a porządkiem religijnym. Jego błąd polegał na tym, że na tej samej płaszczyźnie stawiał dane nauk przyrodniczych z danymi nauk biblijnych.

Stanowiskiem radykalnym w procesie autonomizacji nauki był naturalizm, uznający przyrodę za jedyną rzeczywistość, a prawa przyrodnicze za jedyne prawa rządzące całą rzeczywistością. Faktyczne problemy zaczęły się wówczas, gdy dobre intencje łączyły się z ciasnotą umysłową. Samuel Clarke upraszcza newtonowską koncepcję związków kosmosu z Bogiem do nadzwyczajnych interwencji Boga. Interwencją Boga zaś nazywał to wszystko, czego wówczas nauki przyrodnicze nie były w stanie wyjaśnić. W efekcie Bóg w pojęciu Clarke'a funkcjonuje jako wypełnienie luk niewiedzy przyrodniczej²⁰. Pobożność zaś w zetknięciu się z takim obrazem rzeczywistości polegała na tym, aby dla Boga zarezerwować w przyrodzie i świecie jak najwięcej możliwości interwencji w świat.

W tym fermentie pojawia się filozoficzna forma supernaturalizmu jako sposób wyjaśnienia obecności Boga w świecie. Według tego kierunku, Bóg nie może posługiwać się czynnikami naturalnymi, ale rywalizuje z naturą poprzez cuda rozumiane jako zawieszenie praw natury. Tam, gdzie nie została wykryta przyczyna naturalna, np. chmura dla deszczu, tam sugerowano działanie Boga. Supernaturalizm, wypływający jednak z dualistycznej wizji świata, jest z gruntu niechrześcijański.

Wyraźnie takiej uproszczonej religijności i niebezpiecznej wizji Boga sprzeciwiał się Ditrich von Bonhoeffer w swoich listach do Eberharda Bethgego, gdy pisał: „Religijni mówią o Bogu wtedy, gdy ludzkie sumienie (bywa, że z lenistwa umysłowego) dobiega kresu lub wtedy, kiedy zawodzą ludzkie siły. Właściwie zawsze jest pojmowany jako *deus ex machina*, któremu każą wkraczać na scenę albo dla pozornego rozwiązania nierozwiązalnych problemów, albo jako mocy, gdy moc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości względnie na granicy ludzkiego poznania. Trwać to jednak może, siłą rzeczy, tylko tak długo, dopóki ludzie własnymi siłami nie przesuną tych granic nieco dalej i Bóg, jako *deus ex machina*, nie stanie się zbyteczny”²¹.

Przemiany zachodzące w relacji człowieka do nauki, zwłaszcza ubóstwienie nauki, rodziło pytanie: jak daleko będzie sięgał proces „wypierania” Boga i jakie ma to znaczenie dla religijności człowieka. Jak się wydaje granicą tego procesu jest prawda o człowieku i o Bogu. Bóg nie jest zazdrosnym bożkiem broniącym człowiekowi tego, co zostało mu udzielone. Dopóki zatem to „wypieranie” będzie nie tylko powiększaniem autonomii człowieka, ale przede wszystkim jego podmiotowości, dopóki Bóg będzie „pozbawiany” fałszywych tylko i ograniczonych pojęć i przymiotów.

Chrześcijański Bóg dzierży władzę nie tylko nad tą częścią świata, której jeszcze nie rozumiemy. Tak pojęty Bóg należy do przednaukowej przeszłości, taki bóg

²⁰ Zob. J. Życiński, dz. cyt., s. 19.

²¹ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, Warszawa 1980, s. 241.

umiera we współczesnym świecie. Bóg biblijny panuje niepodzielnie wszędzie, zarówno w tych dziedzinach, które człowiek opanował, jak i w tych, których nie opanował lub nigdy nie opanuje²². Proces „wypierania” Boga nie tyle dotyczy Boga co człowieka, jego pojęć o Bogu. W chrześcijaństwie mamy szukać Boga przede wszystkim w tym, co wiemy. Oznacza to, że człowiek im bardziej oczyszcza swoje pojęcie Boga, tym bardziej przybliża się do Niego i tym bardziej staje się prawdziwie wolnym i autonomicznym.

Ostatecznego rozwiązania kwestia stosunku nauki do wiary doczekała się w deklaracjach Soboru Watykańskiego I, głosi on, że „istnieje dwojaki, różny porządek poznania” wiary i rozumu, oraz uznaje „słuszną wolność” i prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk (*Dei Filius* IV). Również Sobór Watykański II potwierdza właściwą autonomię nauk: „badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, jeśli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga. [...] Dlatego niechaj wolno będzie wyrazić ubolewanie nad niektórymi postawami umysłowymi, jakich dawniej na skutek nie dość jasno rozumianej słusznej autonomii nauk nie brakowało także między samymi chrześcijanami, a które wywoławszy waśnie i spory doprowadziły umysły wielu do przeciwstawienia wiary i wiedzy” (KDK 36).

AUTONOMIA PAŃSTWA I WŁADZY

Odbóstwiony świat, jakim go ukazuje biblijny opis stworzenia, nie usprawiedliwiał pretensji do boskich prerogatyw władzy. W religiach pogańskich uzurpowanie sobie boskości przez władców było ściśle związana ze sposobem pojmowania sfery boskiej. Bóstwo było rozumiane przede wszystkim w kategoriach mocy i siły. Stąd król cieszący się władzą i płynącą stąd mocą, przyjmował prerogatywy boskie jako słusznie się mu należące. Takie jednak pojęcie tego co boskie zostało zakwestionowane w środowisku wiary Izraela i chrześcijan i należało do mitologicznej przeszłości.

H. Cox jeden z prekursorów teologii sekularyzacji, czynnika desakralizującego politykę i rolę władcy dopatruje się także w Exodusie. Był to fakt, przez który Żydzi zmanifestowali żądanie, aby władzy politycznej faraona nie poczytywano za władzę boską²³. Cała zaś historia Izraela potwierdza, że żaden władca tego narodu nie korzystał z władzy nieograniczonej. Próby zaś zajęcia miejsca Boga w stosunku do narodu, jak np. zliczenie ludności Izraela przez Dawida, były srogo karane (por. 2 Sm 24, 4 n).

²² Zob. J. Dalrymple, dz. cyt., s. 82.

²³ Por. H. Cox, *La cité séculière*, s. 54, za C. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975, s. 74.

U podstaw chrześcijańskiego pojmowania relacji państwa do Kościoła leży klasyczne w tym temacie stwierdzenie ewangeliczne: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12, 17 b). Tekst ten nie tylko potwierdza potrzebę istnienia tych dwóch rzeczywistości, a więc państwa i Kościoła, ale także określa, że ani samo państwo, ani sam Kościół nie wyczerpują całej rzeczywistości i nie zabezpieczają wszystkich potrzeb człowieka. To stwierdzenie ma także swoje bogate potwierdzenie w pozytywnych i negatywnych doświadczeniach odniesień państwa do Kościoła w historii Europy.

Na kształt obecnego oblicza Europy, miał istotny wpływ przełom, jaki dokonał się w historii Cesarstwa Rzymskiego pod wpływem ekspansji chrześcijaństwa. Jednym z elementów tego przełomu była utrata przez Cesarstwo atrybutów boskich. Był to przełom ważny nie tylko kulturowo, który możemy określić jako odmitologizowanie państwa, ale także istotny pod względem społecznym i politycznym. Proces ten w dużej mierze zawdzięczał swój efekt nieugiętej postawie chrześcijaństwa, które nie dało się zepchnąć do panteonu i zrównać do innych religii. Cesarstwo było przychylne i tolerancyjne wobec wszystkich religii, biorąc je pod dach opieki państwa. Tolerancja Cesarstwa, która była ofiarowana różnym religiom, dokonywała się jednak za cenę upaństwowienia, czyli wprowadzenia do panteonu. W ten sposób to, co cesarskie stawało się również boskie, na co oczywiście chrześcijaństwo przystać nie mogło za cenę zachowania swojej istoty i tożsamości.

W efekcie państwo, ubóstwiającej swoją władzę, upadło. Chrześcijaństwo jednak, uwikłane w pewien sposób w struktury myślowe tamtej epoki, nie było w stanie przeskoczyć automatycznie od doktryny religijnej, wyciągając wszystkie jej konsekwencje do praktyki politycznej. Proces sekularyzacji państwa nie dokonał się w przeciągu kilku czy kilkunastu lat, ale dojrzewał przez całe wieki w umysłach, aż ostatecznie znalazł swoje rozstrzygnięcie w czasach nowożytnych.

Należy mocno podkreślić, że ogromną pozytywną rolę w tym procesie odegrał sam Kościół. Teoria „dwóch władz” papieża Gelazego I (492–496) jest wybitnym tego wyrazem. Teoria ta na długo zaważyła na stanowisku Kościoła wobec władzy świeckiej, stąd warto tu przytoczyć istotne treści dokumentu papieskiego: „Wielki cesarzu, są dwie najwyższe władze rządzące światem: święta władza biskupów i władza cesarska. Z tych dwóch władz-czynników obowiązek kapłanów jest tym większy, że muszą oni zdawać sprawę, nawet i za ziemskich królów, przed trybunałem Boga. Wiesz bowiem, błogosławiony synu, że przewyższasz godnością cały rodzaj ziemski, a mimo to pokornie schylasz głowę przed sługami spraw Bożych, od których oczekujesz pomocy dla zbawienia swej duszy [...]. W tej dziedzinie zależny jesteś od kapłanów i nie możesz żądać, by w tym byli oni ulegli twojej woli. A jeżeli chodzi o kierowanie państwem, odpowiedzialni za sprawy religii dobrowolnie uznają, że posiadasz władzę cesarską z nakazu Bożego i w konsekwencji są posłuszni twoim prawom i nie przeciwstawiają się twej władzy, która

posiada jako jedyna moc prawa w porządku doczesnym [...]”²⁴. Wypowiedź ta powstała w kontekście stosunków Kościoła zachodniego do cesarstwa wschodniego, w którym cesarze z różną skutecznością uzurpowali sobie władzę do rozstrzygania wewnętrznych spraw Kościoła.

Inną formą potwierdzającą w praktyce naukę Kościoła o dychotomii władzy był fakt konsekrowania cesarzy i królów przez papieża potwierdzający dobitnie, że papież nigdy nie dążyli do uzyskania niepodzielnej władzy. Istnienie zaś Państwa Kościelnego potwierdza tylko dążenie papieża do uwolnienia się od wszelkich zależności od władzy świeckiej w kierowaniu Kościołem. I chociaż faktycznie mamy w tym przypadku do czynienia, z czymś co można nazwać papocezaryzmem, to jednak nie można tego przypadku rozumieć jako przykładu ogólnej zasady. Teoria dwóch państw św. Augustyna była zawsze dla Kościoła żelazną zasadą.

W średniowieczu doktryna polityczna św. Tomasza broniła autonomii życia politycznego, co wówczas jeszcze spotykało się z podejrzliwością Kościoła. To jednak pełniejsze przyjęcie i zrozumienie znalazła doktryna Roberta Belarmina, który nauczał, że władza kościelna jest całkowicie oparta na prawie Bożym i pochodzi od Boga. Natomiast władza świecka, będąc zgodna z wolą Bożą, urzeczywistnia się poprzez autonomiczną decyzję ludzką²⁵.

Co nowego wprowadziło chrześcijaństwo w ideę państwa i władzy? Chrześcijaństwo biblijną nauką o stworzeniu, odbóstwiającą świat, zdesakralizowało i odbóstiło państwo i władzę. Jest bowiem jedyna władza absolutna, władza Boga. To On powołał cały kosmos do istnienia z niczego, suwerennym aktem bez czyjejkolwiek pomocy. Natomiast władza ludzka jest względna. Biblijna wiara w jedynego Boga uzyskała swoje egzystencjalne urzeczywistnienie w odrzuceniu ubóstwiania władzy politycznej²⁶.

W cywilizacji chrześcijańskiej nie ma miejsca na boskich władców tak w znaczeniu religijnym, jak i w znaczeniu racjonalistycznym – władzę pojmowaną jako ostateczną instancję. Oryginalność chrześcijaństwa wobec nowożytnych doktryn polega na zachowaniu wymiaru sakralnego w sferze *profanum*, za które uchodzi polityka.

Oświecenie jako doktrynę religijną głosiło deizm, a więc nieobecność Boga w historii człowieka. Bóg zatem jako nieobecny, nie interweniujący w świat człowieka nie może legitymować i uzasadniać jakiegokolwiek władzy. Z pojawieniem się deizmu musiały więc pojawić się różne od Pawłowej („władza pochodzi od Boga”) doktryny uzasadniające istnienie państwa i władzy. Pojawiają się więc doktryny, których wspólnym mianownikiem było wskazanie, że lud jest jedynym podmiotem władzy. Okazuje się jednak, że państwo pozbawione fundamentu religijnego czyni

²⁴ Tekst dokumentu przytoczony za: ks. E. Przekop, *Rzym – Konstantynopol*, Olsztyn 1987, s. 26.

²⁵ Por. H. Bornewasser, *Państwo i polityka od Renesansu do rewolucji francuskiej*, „Concilium”, 1969, 6–10, s. 102.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 70.

z ludu przedmiot swojej władzy. Bez odniesienia do Boga jedyną relacją, jaka człowiekowi pozostaje, to relacja do drugiego człowieka, który wobec państwa uzurpującego sobie władzę absolutną jest całkowicie bezsilny. Państwo w tym układzie jawi się jako ostateczna instancja, a więc jako quasi-absolut. Zrozumiany staje się więc sekularyzm i ateizacja dokonująca się w państwach absolutystycznych i totalitarnych. Chodzi w nich o zastąpienie relacji do Boga relacją do władzy, która w ten sposób staje się ostateczną i wszechwładną.

Państwo jako całkowicie racjonalny twór pierwszy przedstawił filozof prawa natury – Christian Wolff. Teoria ta stała się podstawą oświeconego i absolutnego państwa czasu oświecenia. Według niej poszczególne jednostki miały odstąpić dobrowolnie swoje ludzkie prawa, którymi dla ich dobra ma się posługiwać w sposób racjonalny książę dla większego dobrobytu i większej kultury poddanych²⁷.

Racjonalne uzasadnienie pochodzenia władzy „odczarowało” dawną godność królewską „z Bożej łaski”. Władca stracił swe sakralne znaczenie wynikające z powiązania z elementem boskim i stał się pierwszym wśród równych. Nieufność, którą papieże darzyli liberalne rządy, wynikała jednak nie tylko z nowej filozofii władzy, ale również z faktu, że ze strony tych rządów Kościół spotykał się z niechęcią, a nawet wrogością. W imię nowoczesnych wolności kwestionowano suwerenność papieża nad jego poddanymi w sprawach świeckich. Rząd Piemoncki laicyzował te obszary życia politycznego, które od wieków były uważane za domenę Kościoła. Regalizm nawoływał do posłuszeństwa Stolicy Apostolskiej tylko w sprawach wiary. Wielu, zwłaszcza o przywiązaniach konserwatywnych, gubiło się w sprzecznych teoriach, z trudem odróżniając prawdy wieczne od czasowych struktur w porządku kościelnym i cywilnym²⁸.

Racjonalistyczna teoria państwa i władzy wcale jednak nie zakończyła dyskusji nad miejscem Kościoła i państwa w rzeczywistości ludzkiej, wręcz przeciwnie czysto racjonalistyczna teoria władzy stała się podstawą państwa absolutystycznego, a więc państwa, które pod płaszczykiem rozumu uzurpuje sobie w efekcie prawo do tego, co boskie. Zresztą w oświeceniowej teorii władzy miały swoje źródło wszystkie totalitaryzmy z faszyzmem i komunizmem na czele. W gruncie rzeczy były to formy sprawowania władzy ubóstwiającej państwo, a więc wymagające bezwzględnego posłuszeństwa w zamian za obietnicę przyniesionego zbawienia, oczywiście w świeckiej formie jako dobrobytu, sprawiedliwości społecznej itp.

Kościół ze swej strony nigdy w sposób absolutny nie potępił władzy jako sposobu urzędowania społeczności ludzkiej. Owszem, często wskazywał i wskazuje nadal na błędy i niebezpieczeństwa kryjące się w różnych formach sprawowania

²⁷ Por. H. Bornewasser, art. cyt, s. 105.

²⁸ Por. R. Aubert, *Wolność religijna w latach 1832–1864*, „Concilium”, 1965/6, 1–10, s. 547–548.

władzy²⁹. Tak czy inaczej Kościół, miał duży wpływ na budzenie szacunku dla władzy legalnej, od samego bowiem początku szerzył zasadę posłuszeństwa dla władzy, której istnienie i zasadność obwarowana jest najwyższym autorytetem Boga. Święty Paweł pisał w tej sprawie do Rzymian: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga [...]” (Rz 13, 1). Szacunek dla władzy, jaki budował Kościół, nie polegał na prostym aliansie państwa z Kościołem, aczkolwiek historia zna i takie układy, ale na budzeniu sumień, które mają być poddane władzy, jako pochodzącej od Boga. Państwo mogło się spodziewać od Kościoła uzasadnienia istnienia prawa i władzy, bez których państwo nie może istnieć. Kościół natomiast spodziewał się od państwa oficjalnego, prawem zagwarantowanego uznania i szacunku. W ten sposób zostały zagwarantowane: wolność wyznania i wolność państwa. Kościół bowiem mógł swobodnie działać jako społeczność wierzących i instytucja życia publicznego. Państwo zaś mogło suwerennie działać, mieć swoje prawo, wobec którego także Kościół, zgodnie z zasadą przez siebie głoszoną, zachowywał szacunek. Tym, co strzegło zarówno interesów państwa, jak i Kościoła, była tolerancja wyznaniowa, która nie tylko zabezpieczała prawa Kościoła, ale także strzegła obywateli państwa przed prześladowaniami.

Autonomia państwa i Kościoła, a więc uznanie odrębnych celów Kościoła jako troski o dobro wieczne wiernych i państwa, jako pracy nad pomyślnością i bezpieczeństwem doczesnym obywateli, jest jednocześnie zagwarantowaniem autonomii człowieka niestotalitaryzowanego przez żadną z tych rzeczywistości (por. KDK 76).

Zjawiskiem niepokojącym we współczesnym świecie, zwłaszcza w krajach wysoko rozwiniętych i będących na drodze rozwoju, jest tendencja do wyzbywania się swojej podmiotowości wobec państwa w zamian za ład i dobrobyt. Tworzy się wizja wszech opiekuńczego państwa, które w zamian za wolność będzie miało za zadanie stworzyć raj na ziemi³⁰. Jest w tej postawie jakaś forma kapitulacji wobec wezwania wolności, a także rezygnacja z odpowiedzialności, co jest przejawem niebezpiecznego zubożenia wobec zła, które dokonuje się w świecie. Źródła tej niewiary w człowieka należy chyba upatrywać nie tyle w sekularyzacji, co w całkowitej dechrystianizacji, który pozbawia człowieka wymiaru religijnego, ogranicza jego widzenie rzeczywistości tylko do tego, co świeckie tym samym ogranicza jego wolność. Tracąc z oczu rzeczywistość religijną, człowiek współczesny musi sobie stworzyć namiastki, szuka więc wybawienia w państwie, czy też w organizacjach międzynarodowych. Tam bowiem, gdzie rozpada się wiara chrześcijańska, gdzie człowiek traci nadprzyrodzoną nadzieję, tam ponownie pojawia się mit o boskim charakterze państwa, ponieważ człowiek nie może wyzbyć się totalnej na-

²⁹ Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”*, Watykan 1931; *Encyklika „Mit brennender Sorge”*, Watykan 1937; Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987.

³⁰ Por. L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 161.

dziei³¹. W ten sposób zasada pomocniczości przeradza się w zasadę świeckiej opatrności. A wolność otrzymana z łaski państwa, przeradza się łatwo w towar wymienny, za który można nabyć bez trudu spokój i dobrobyt.

CZY AUTONOMIA MORALNOŚCI?

Problemem człowieka współczesnego jest fakt, że na przestrzeni krótkiego stosunkowo czasu kształtowania się nowożytnej Europy, nastąpił tak gwałtowny rozwój nauk, powstało tyle nowych możliwości, tak bardzo poszerzyła się autonomia człowieka, że wolność zaczyna być przeżywana nie tyle jako dobro, które zobowiązuje, ile jako niespodzianka, na którą człowiek nie do końca jest przygotowany. Fizyka nuklearna czy inżynieria genetyczna są tego dobitnym przykładem. Człowiek nagle zaczyna się poruszać po obszarach dotąd niezdefiniowanych etycznie. Wolność zaś wyrwana prawu, czy też realizowana bez prawa może obrócić się i nierzadko obraca się przeciwko człowiekowi. Wolność bowiem jest przede wszystkim możliwością korzystania z prawa i dlatego potrzebuje prawa³².

Sobór Watykański II, mówiąc o słusznej autonomii rzeczy doczesnych dotyczącej człowieka, życia społecznego, nauki (KDK 36), wspólnoty politycznej (KDK 76), kultury (KDK 56) podkreśla jednocześnie jej słuszny zakres. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest absolutna. Musi ona realizować się z poszanowaniem norm moralnych (KDK 36), z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy (KDK 20), i przyjęciem normy prawa Bożego (KDK 41). Jednocześnie podkreśla się, że „słuszna autonomia stworzenia, a zwłaszcza człowieka, nie jest w tymże porządku Bożym przekreślona, lecz raczej przywracana do swojej godności i na niej ugruntowana” (KDK 41).

Sommario

Il cristianesimo con la sua dottrina sulla creazione del mondo ha fatto una rottura con il *fatum* pagano, rivelando all'uomo la sua libertà e la sua corresponsabilità. Ogni uomo non deve strappare da Dio la sua libertà, perché la riceve da Lui come un dono gratuito ed ha un compito di riconoscerlo ed accettarlo.

Varie correnti mentali sul continente europeo degli ultimi decenni di questo secolo e soprattutto lo sviluppo di scienza e di tecnica possono essere anche intese come un invito di Dio fatto all'uomo perché egli prenda la corresponsabilità per il mondo e per il suo avvenire. Una positiva risposta a quest'invito costituisce una più piena verità sul amore di Dio e sulla libertà dell'uomo.

La libertà dell'uomo finisce là dove la sua realtà viene ridotta o alla sola realtà *sacra* oppure quella *profana*. Per questo motivo non si può parlare di un'assoluta autonomia delle realtà terrestri, ma si deve prendere in considerazione anche le norme morali stabiliti da Dio.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Warszawa 1990, s. 197.

³² Por. tamże, s. 231.