

PRAWO NATURALNE: EWANGELIA I IDEOLOGIA

NATURAL LAW: GOSPEL AND IDEOLOGY

Abstract

The article discusses the position of Cardinal Joseph Ratzinger, continued by Pope Benedict XVI, on the sources and essence of natural law in a view of currently in force, dominant positivist approach to the legislative order. Pope Benedict XVI answers the following questions: upon what internal authority the catholic teaching can be based? Where does the spiritual content of this doctrine on natural law come from? What sources is it actually derived from? The intellectual debate on the sources and the essence of law known from the times of Greek antiquity, enriched with the achievements of the Middle Ages and the Renaissance, gained a special resonance during the 17th century period of prosperity of the so-called nature law school. The Pope recognizes the source of universally binding law as a rational and free-will human nature, open to its divine origin. Only such a morally conditioned human existence guarantees that human dignity and subjective rights are treated as inalienable and unquestionable against the claims of other individuals, as well as the socio-political communities established by them.

Keywords: Law, nature, theology, Church, Ratzinger, free will, human nature

Streszczenie

Artykuł omawia stanowisko kardynała Josepha Ratzingera, kontynuowane przez papieża Benedykta XVI, w kwestii źródeł i istoty prawa naturalnego na tle obecnie obowiązującego, dominującego pozytywistycznego ujmowania porządku prawodawczego. Papież Benedykt XVI udzie-

la odpowiedzi na następujące pytania: na jakim wewnętrznym autorytecie może się opierać katolicka nauka? Skąd pochodzą duchowe treści tej nauki o prawie naturalnym? Z jakich źródeł jest ona właściwie czerpana? Intelktualna debata na temat źródeł oraz istoty prawa znana od czasów greckiego antyku, wzbogacona dorobkiem średniowiecza i renesansu, nabrała szczególnego wydzźwięku w okresie rozkwitu w XVII w. tzw. szkoły prawa natury. Źródłem powszechnie obowiązującego prawa uznaje Papież rozumną i obdarzoną wolną wolą naturę ludzką, która jest otwarta na swoje boskie pochodzenie. Tylko tak moralnie uwarunkowana ludzka egzystencja gwarantuje potraktowanie godności i praw podmiotowych człowieka jako niezbywalnych oraz niepodważalnych wobec roszczeń innych jednostek, a także ustanowionych przez nich wspólnot społeczno-politycznych.

Słowa kluczowe: Prawo, natura, teologia, Kościół, Ratzinger, wolna wola, natura ludzka

Tak zwana katolicka nauka społeczna znajduje swoją rację bytu w autorytecie Kościoła. Tym samym powstaje jednak pytanie, na jakim wewnętrznym autorytecie może się ona opierać, jakim prawem może być określona jako „katolicka” albo „chrześcijańska”, dlaczego przypada Kościołowi przedstawiać ją jako *swoją* naukę. Doprowadza to do kolejnego pytania: skąd pochodzą duchowe treści tej nauki, z jakich źródeł jest ona właściwie czerpana? Na to można powiedzieć, że przez nią samą są wciąż wyraźnie wymieniane dwa różne elementy, z których ona – jak wyjaśnia – się składa: z elementu naturalno-prawnego i biblijnego.

Ponadto obserwatorowi nasuwa się przypuszczenie, że istnieje w niej chyba także coś takiego jak elementy „ideologiczne”, czyli procesy myślowe, które tylko z pozoru są naturalnoprawne lub teologiczne, w rzeczywistości zaś pochodzą z jednej odczuwanej jako „naturalna” *historycznej* struktury społecznej, którą niezauważalnie wyjaśnia się jako normatywną. Stwierdzając te trzy płaszczyzny, z których ostatnią tymczasem chcemy postrzegać jeszcze tylko jako przypuszczenie, nakreślona została jednocześnie droga dalszej analizy: chcemy zapytać, czy te trzy płaszczyzny istnieją, co one bliżej oznaczają i w jakim stosunku są one pomieszane, że tak powiem, podane. Z tego samoistnie wynikną krytyczne kryteria i odpowiedź na początkowo postawione pytanie o wewnętrzny autorytet katolickiej nauki społecznej.

Zacznijmy więc od uporządkowania tych trzech elementów strukturalnych, które właśnie poznaliśmy i zapytajmy najpierw, jaką naturę ma ten element naturalnoprawny, który z powodu braku biblijnego uzasadnienia poszczególnych tez katolickiej nauki społecznej stoi bardzo mocno na pierwszym planie i po wielekroć jest odbierany jako jej właściwa legitymacja. Pojęcie wydaje się proste, w rzeczywistości jednak ma długą historię rozwoju i nosi na sobie znamiona tej historii. Jeśli chcemy go pojąć w sposobie jego obowiązywalności, niezbędne jest przywołanie najważniejszych etapów jego stawania się.

Najpierw grecki punkt wyjścia rozważań pytania o *φύσει δίκαιον* – o „właściwe z natury”, jaki został zatwierdzony przede wszystkim w sokratejskim (zasadniczo jednak już w sofistycznym) pytaniu jako poszukiwanie właściwego prawa leżącego poza przepisami państwa. Kryzys pozytywnego prawa z jego przeciwieństwami i jego cały czas obecnymi możliwościami wymknięcia się w bezprawie, wywołał to pytanie o właściwe prawo, o właściwą sprawiedliwość. Platona poszukiwanie trwałych istotowości poza tym, co pojawia się pierwszoplanowo, nadało tej metodzie jej historycznie imponującą formę. Z niej wywodzi się metoda konstrukcji spekulatywnej, która wychodząc od kilku ogólnie zrozumiałych zasad, próbuje w dedukcyjnej metodzie, krok za krokiem, rozwinąć zamknięty system ponadczasowo obowiązujących poglądów na istotę.

Nie wolno jednak przeoczyć, że ten grecki punkt wyjścia w średniowiecznej scholastyce łacińskiej nie został jedynie przyjęty, lecz transferowany z chrześcijańskimi procesami myślowymi. Aby to rozpoznać, trzeba sobie tylko przypomnieć różne definicje prawa naturalnego, które daje *Decretum Gratiani* – podstawowe dzieło średniowiecznej kanonistyki. Mówi ono na pierwszym miejscu, że prawo naturalne jest tym, co w prawie i w Ewangeliu zawarte jest jako złota reguła, że należy bliźniemu czynić to, czego się życzy samemu sobie, ażeby on to uczynił innemu.

Przed wszystkim jednak pojęcie „natury”, jak się go teraz używa, jest wynikiem teologicznego procesu abstrakcji. Wyrósł on z sytuacji, w której chrześcijaństwo żyje z jednej strony niejako całkowicie w przestrzeni pozytywności Kościoła, określającego mu prawo jego istnienia jako *respublica Christiana* i daje mu w „Ewangelii” obowiązującą normę, która jej, jak powiedziano,

doświadcza jednocześnie jako prawdziwe prawo natury. Jednocześnie coraz bardziej nieuniknione stało się jednak zadanie znalezienia wspólnej bazy prawnej w stosunkach z innymi narodami, które nie uznają *lex evangelii*, zwłaszcza że wyprawy krzyżowe i wieloraka styczność ze światem niechrześcijańskim, którą one spowodowały, spowodowały nieuniknione pojawienie się czegoś takiego jak „prawo międzynarodowe”. Ponowne sięgnięcie do specyficznie chrześcijańskich norm okazało się koniecznością w konkretnym współegzystowaniu narodów, ponieważ pozycja ekstremalnych kurialistów, którzy za bezprawne uważali narody stojące poza *respublica Christiana*, była praktycznie nie do przeforsowania. Z tego ponownego sięgnięcia do pozytywności kościelnie rozumianego *lex evangelii* wynikła koncepcja „czystej natury”, która obejmuje wszystkich i stąd też umożliwia wspólne dla wszystkich ramy prawne. Idea prawa naturalnego w chrześcijaństwie została zatem nieprzypadkowo sformułowana w styczności z Arabami i w przejściu w znacznym stopniu przez nich rozpowszechnianej filozofii greckiej. Dla naszego sformułowania problemu szczególnie ważny jest przy tym stan faktyczny: to, że grecka filozofia została przyjęta przez filtr konkretnej sytuacji historycznej i jej wymogu, a tym samym do znaczenia doszła narzucona przez nią koncepcja tego, co naturalnie prawne w formie historycznej w pełni określonej.

Opisany w ten sposób duchowy kompleks zyskał w nowożytności mocno na znaczeniu. Po pierwsze – przez poszerzenie przestrzeni poza kultury katolickie, z którymi miało się teraz do czynienia i trzeba się było w nie angażować. Po drugie – przez postępującą erozję wewnętrzną obszaru obowiązywalności *lex evangelii*, mocą której pozytywne prawo wzorców wiary w mgnieniu oka straciło skuteczność na korzyść tego, co jawiło się jako zrozumiałe, jako „naturalne”. Proces umysłu przeciwko historii, jak kiedyś Wilhelm Windelband zdefiniował oświecenie, staje się od początku nowożytności obowiązujący w kwestiach wiary jako proces tego, co naturalnie zrozumiałe przeciwko pozytywnemu porządkowi wiary, tak że nauczający Kościół, jak również interpretująca go teologia, aby w dalszym ciągu zapewnić skuteczność istniejących postulatów, zawsze coraz bardziej szukał ucieczki ku naturalnoprawnym kategoriom lub starał się przedstawiać coraz większe części przedkładanej nauki jako naturalnoprawnie obo-

wiązujące. W taki sposób uwarunkowane postępujące rozpowszechnianie „naturalnoprawnego” myślenia spowodowało jednocześnie, na nieszczęście od jego na początku naszkicowanej teorii, spotęgowanie metody czysto dedukcyjnej. Rezultatem był swoisty rodzaj pozytywizmu. Ale ponieważ takie dedukcje nie są w żaden sposób dla każdego obowiązujące, zostały utworzone z zamiarem, aby nauki wiary także z punktu widzenia samego rozumu pokazać jako wiążące, został teraz dla rozumowego charakteru tych wniosków końcowych wykorzystany autorytet Kościoła, tak że z jednej strony potwierdzenie rozumności powinno wspierać chwiejną wiarę, z drugiej zaś strony – autorytet wiary powinien uzupełniać wątpliwą pewność rozumu. A mówiąc inaczej: „prawo naturalne” powinno potwierdzać pozytywne prawo Kościoła, zaczęło być jednak podtrzymywane przez pozytywne prawo Kościoła. W tym osobliwym skrzywieniu prawa naturalnego i pozytywnego prawa wiary skupia się problematyka sytuacji Kościoła w nowożytności, w czasie zmiany społeczeństwa od czysto kościelnego na światopoglądowo zróżnicowane. Aby całość uczynić bardziej zrozumiałą w jej przyczynach i skutkach, byłoby oczywiście konieczne bliższe naświetlenie intencji teologicznych, o które w tej kwestii chodziło. Wtedy łatwo można pokazać, że pojęcie czystej natury, tego, co tylko naturalne, wyrosło dopiero z problemu teologicznego: z dyskusji o usprawiedliwienie, grzech i łaskę, jaka była prowadzona najpierw przez scholastyczną teologię z reformatorami, później szczególnie przez jezuitów z Bajusem, Janseniuszem i jansenistami. Faktem jest, że w ten sposób – w związku z wcześniej naszkicowanymi celami kościelno-politycznymi – nastąpiła coraz większa koncentracja teologii na tak zwanym obszarze natury przy wycofaniu chrześcijańskiej „pozytywności” i w ten sposób nastąpił intelektualny proces o ważnym znaczeniu. Tym samym antycypowano istotne motywy oświecenia, jednocześnie zostały jednak otwarte tylne drzwi, przez które myślenie oświeceniowe, kiedy nabrało mocy, mogło mniej lub bardziej niezauważenie szerokim strumieniem wpłynąć do teologii, a tym samym stać się skuteczne aż do zabarwienia wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego.

W ten sposób pojawia się bezpośrednio przejście od elementu naturalnoprawnego do wcześniej próbnie nazwanego „ideologicznym” W rzekomo pierwotnym wyjaśnieniu istoty dedukcyjnej

systematyki prawa naturalnego tkwi, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy, duża doza wyobrażeń zdeterminowanych czasowo: procesy myślowe oświecenia i wczesnego kapitalizmu, a do tego osobliwy świat średniowiecza, który w niemałej części opiera się na odnowieniu Starego Testamentu, który postrzegano jako księgę prawa świata chrześcijańskiego, nie przedstawił dla Nowego Testamentu dostatecznie klarownych norm. Wszystko to, po prostu cała ta konkretnie historycznie wyrosła sytuacja ukształtowała w nieunikniony sposób także z pozoru czysto racjonalne wnioski końcowe, których nie można było oderwać od świata historycznego, w którym się one dokonały.

Jak się to teraz ma do trzeciego komponentu katolickiej nauki społecznej, który, patrząc po chrześcijańsku, jest jej pierwszym, do udziału w Ewangelii? Należy chyba bez trudu przyznać, że nie jest ona bez problemów ze strony katolickiej nauki społecznej „zasadą konstytutywną”, nie może nią być, ponieważ po prostu nie zawiera materialnych zasad nauki społecznej. Można by ją raczej nazwać „idea regulującą”, która pokazuje, w jakim kierunku leży *φύσει δίκαιον*, to, co z natury właściwe, co należy urzeczywistnić w konkretnych strukturach społecznych. Spróbujmy nieco bardziej zgłębić tę myśl przez rzeczowe przemyślenia. Na początku musimy stwierdzić, że tego, „co z natury właściwe”, prawdziwego humanitaryzmu, jeśli chcemy tak powiedzieć, dla człowieka, jakim on rzeczywiście w swojej egzystencji jest, nigdy nie da się wykryć na drodze czysto spekulacyjnej, *geométrico*. Historyczna zmienność wyobrażeń o tym, czego domaga się godność człowieka, pokazuje to wystarczająco wyraźnie. Zjawiska społeczne nie zawierają przy tym w sobie jako takie żadnego kryterium wartości, lecz indeks wartości, według którego zjawiska są klasyfikowane i porządkowane, i którego w jakiś sposób potrzebuje każda „socjologia”, chcąc wyjść poza czysty rejestr. To kryterium wartości może wynikać jedynie z „wcześniejszego rozstrzygnięcia”, które jako takie leży poza i ponad faktami. Chrześcijańskiej i odpowiednio katolickiej nauki społecznej nie można rozumieć tak, jakoby rozwinęła się bezpośrednio na fundamencie teologicznym. Jako nauka społeczna nie posiada ona żadnych innych faktów do dyspozycji niż jakakolwiek inna nauka społeczna. O tyle podobna jest ona pod względem wszelkich materialnych zasad do każdej innej nauki społecznej. Jej wyjątko-

wość polega mniej na ekstensywnym, a bardziej na intensywnie doniosłym czynniku: na tym, że próbuje ona uporządkować całość zjawisk społecznych pod hasłem „usystematyzowanej myśli” Ewangelii lub odnieść tę całość do najważniejszych myśli Ewangelii w przekonaniu, że jest to jednocześnie prawdziwie „myśl społeczna” Mówiąc to raz jeszcze inaczej: właściwie nie istnieje coś takiego jak teologiczna nauka społeczna, istnieje jednak każdorazowo próba nowej „ewangelizacji” nauki społecznej, i przeciwnie – za każdym razem nowej „realizacji” Ewangelii w konkretnej historii społecznej ludzi.

Z tego wynika, że chrześcijańskiej nauki społecznej nie da się rozwinąć ani na podstawie samych faktów, ani z Ewangelii lub z samego przekazu wiary, lecz jako taka opiera się ona na relacji ukierunkowania Ewangelii na każdorazowe fakty społeczne. Nauką społeczną staje się ona tylko przez to, że jest wykoncy-powana od strony faktów; chrześcijańska staje się przez to, że odnosi ona do faktów kryterium Ewangelii. Jeśli chrześcijańska nauka społeczna opiera się na relacji, to oznacza, że mogą w niej wystąpić dwa źródła błędów: albo fakty mogą być niewystarczająco ocenione, albo też Ewangelia może być traktowana za mało poważnie. Tym samym dotarliśmy samoistnie do drugiej części naszych starań, do próby uzyskania krytycznych kryteriów osądu.

Po powyższych rozważaniach o nauce społecznej – jak została ona rozwinięta od Leona XIII – nie można robić zarzutu z tego, że „Ewangelia” faktycznie nie jest jej materialną zasadą. Decydujące pytania raczej brzmią: czy rzeczywiście pouczenia *Ewangelii* uczciwie i trzeźwo odniesiono do konkretnych faktów społecznych, czy też zadowolono się kryteriami „naturalno-prawnymi”, które zostały potajemnie pomieszane z elementami heterogennymi. A następnie: czy podjęto wystarczające starania, aby istniejące *fakty społeczne* jako takie pojmować, aby poddać je pod chrześcijańskie kryterium wartości lub czy raczej nie pracowano od strony powziętych z góry powinnościowych faktów, nie analizując dokładnie w wystarczający sposób rzeczywistości.

Tym samym zostały poruszone bardzo kompleksowe kwestie, które w ramach takiej próby z pewnością nie mogą prowadzić do rozwiązania. Być może da się na postawiony problem – zaznaczony w tezach – ogólnie odpowiedzieć w następujący sposób.

To, że Ewangelia nie stanowi jedyne „komponentu” katolickiej nauki społecznej, jest – powtórzmy to raz jeszcze – rzeczowo jasne i inaczej wcale niemożliwe. Na odwrót – nie da się zakwestionować, że w katolickiej nauce społecznej ma miejsce rzeczywiście próba uporządkowania istniejących faktów społecznych, odniesienia ich do Ewangelii jako kryterium wartości według chrześcijańskiego kryterium wartości. Oczywiście słuszne jest także, że obok tego na pierwszym planie mocno stoją naturalnoprawne kryteria wartości, zajmują chyba zbyt wiele miejsca, co, jak pokazano, można zrozumieć w oparciu o historyczne procesy rozwoju. Przy tym będzie można znów oczywiście powiedzieć, że kryterium „naturalnoprawne” jest w bardzo tajemniczy sposób zabarwione i ukształtowane przez chrześcijańskie idee i bez nich byłoby nie do pomyślenia.

Z drugiej strony, idea prawa naturalnego jest zabarwiona nie tylko przez chrześcijańskie idee, lecz także przez konkretne fakty historii, ukrywa więc niejako podwójne *incognito*: to Biblii i to idei tych minionych stuleci. Także to nie musi samo w sobie być koniecznie negatywne. Istnieją prawa obejmujące wszystkich ludzi, ale nie ma *φύσει δίκαιον* w czystej formie, lecz tylko w konkretnych realizacjach zmieniających się czasów. Wyrażając to inaczej, w każdorazowych systemach porządku istnieje podtrzymujące się prawo, które nie może być jednak przedestylowane w sensie ponadczasowej formuły, lecz żyje tylko w różnych historycznych dookreśleniach i za każdym razem trzeba je na nowo znaleźć w nowych faktach.

W tym miejscu jasna stała się teraz oczywiście także właściwa słabość dotychczasowej katolickiej nauki społecznej. Uniknęła ona w znacznym stopniu tego faktu historyczności i w abstrakcyjnych formułach próbuje ująć ponadczasową dogmatykę społeczną, która jako taka nie może istnieć. Nie to, że wpływ miałyby tu szczególne fakty stulecia, lecz że jedno i drugie – kryterium wartości Ewangelii i istniejące fakty społeczne – zsumowano razem pod pseudonimem prawa naturalnego i przez to powstało pomieszanie samych w sobie uzasadnionych elementów, które już nie pozwalało poszczególnym kompleksom zostawić należnego im miejsca.

Stosownie do tego zaniedbanie historyczności na korzyść spekulatywności i mocne przywiązanie do hierarchiczno-stanowego

świata średniowiecza jako idealnej podstawy, z której czerpano idee prawa naturalnego, można określić jako właściwie problematyczne tendencje w konkretnej postaci dotychczasowej katolickiej nauki społecznej. Jedno i drugie implikuje mocno opcję w kierunku tego, co konserwatywne, i jedno i drugie skutkuje chyba także tym, że nauka społeczna papieży – abstrahując od *Mater et magistra*, gdzie wydaje się rysować wyraźny zwrot koncepcji – mimo wielu dobrych rad pozostała obca mentalności technicznie uprzemysłowionego świata i w swojej koncepcji i strukturze językowej oraz myślowej prawie nie mogła przemówić do ludzi technicznego środowiska. Z drugiej strony – powtórzmy to raz jeszcze – pozostaje zasługą, że podjęto próbę postawienia nowych faktów pod przedchrześcijańskie kryteria wartości i że przynajmniej w tym względzie podjęto zadanie, które na tym polu należy podejmować w każdym czasie wciąż na nowo.

Nota o Autorze: Jofeph Aloisius Ratzinger, ur. 16 kwietnia 1927 roku z niemieckim Marktl. Święcenia prezbiteratu przyjął 29 czerwca 1951 roku. W 1953 roku zdobył stopień doktora na podstawie dysertacji *Ludzie i Dom Boży w doktrynie kościelnej św. Augustyna*. W 1957 habilitował się rozprawą o św. Bonawenturze pt. *Teologia dziejów u św. Bonawentury*. W 1958 został profesorem we Fryzyndze. A w roku 1969 na Uniwersytecie w Ratybonie. W 1972 założył wraz z Hansem Ursem von Balthasarem i Henrim de Lubac Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio”, publikowane teraz w 16 wydaniach (niemieckim, angielskim, hiszpańskim, polskim i innych), stał się wybitnym dziennikiem współczesnej, katolickiej myśli teologicznej. Do czasu wyboru na papieża, jak i również później Joseph Ratzinger pozostał aktywnym publicystą tego czasopisma. W latach 1977-1982 był arcybiskupem metropolitą w Monachium. Św. Jana Paweł II powołał go w roku 1981 na Prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W latach 2002 – 2005 był Dziekanem Kolegium Kardynałskiego a od 19 kwietnia 2005 roku do 28 lutego 2013 roku 265. Papieżem Kościoła Katolickiego.