

JERZY GOCKO SDB

WKŁAD MARIE-DOMINIQUE CHENU I PAULA RICŒURA
W ODNOWĘ NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA
W OKRESIE WCZESNEJ RECEPCJI SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO II

CONTRIBUTION OF MARIE-DOMINIQUE CHENU AND PAUL RICŒUR
IN THE RENEWAL OF THE SOCIAL DOCTRINE OF THE CHURCH
AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL

A b s t r a c t. The subject of the article is to show the contribution of the two thinkers of the time of the Second Vatican Council Marie-Dominique Chenu and Paul Ricœur in the debate concerning the methodological status and tasks of the social doctrine of the Church. The period of direct reception of Vatican II is seen as a time of disclosure to the crisis of the social doctrine of the Church and its setbacks. Presentation of the contribution of the above researchers of the social doctrine of the Church will be made on the background of the process of the development of new forms of presence and the relationship of the Church to the modern world.

Key words: social doctrine of the Church; Second Vatican Council; Marie-Dominique Chenu; Paul Ricœur.

Sobór Watykański II stał się ważną cezurą dla wielu istotnych zjawisk i nurtów dotyczących życia Kościoła. W pełni uzasadnione są opinie widzące w nim impuls do głębokich przemian, inspirację dla nowych idei, a także drogowskaz na przyszłość. Sobór w dalszym ciągu pozostaje nie do końca wyczerpanym źródłem oryginalnych ujęć teologicznych i pastoralnych. Z dru-

Prof. dr hab. JERZY GOCKO SDB – kierownik Katedry Teologii Moralnej Społecznej w Instytucie Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: ul. Kalinowszczyzna 3, 20-129 Lublin; e-mail: Jerzy@Gocko.pl

giej strony, nie brak interpretacji, że źródło to tak naprawdę nie zostało jeszcze do końca poznane i odkryte. Stąd nie dziwią pojawiające się co jakiś czas z różnych środowisk apele, jak to miało miejsce przy okazji niedawnego jubileuszu 50-lecia zamknięcia Soboru, by nie szczędzić trudu w zgłębianiu bogactwa myśli soborowej.

To wszystko sprawia, że pytanie o recepcję Soboru jest ciągle aktualne. Nie ulega wątpliwości, że proces ten mimo upływu lat i stopniowego odchodzenia bezpośrednich świadków tamtych wydarzeń wciąż trwa i Sobór nadal będzie przedmiotem krytycznych studiów i opracowań. Odwołanie się do czasów i klimatu wydarzeń sprzed ponad pięćdziesięciu lat jest ważne dla niezamkniętych wciąż dyskusji metodologicznych dotyczących wielu dyscyplin teologicznych. Ich przedstawiciele to właśnie z Soborem łączą nasilenie debat nad stanem własnej kondycji naukowej, specyfiki teoriopoznawczej i metodologicznej, przedmiotem badań i kierunków podjętej reorientacji.

Przedmiotem niniejszego studium jest ukazanie wkładu dwóch myślicieli doby Soboru Marie-Dominique Chenu oraz Paula Ricœura w debatę dotyczącą statusu metodologicznego i zadań nauki społecznej Kościoła. Trzeba już w tym miejscu dodać, że z perspektywy czasu okres bezpośredniej recepcji soborowej jawi się jako czas ujawnienia się kryzysu nauki społecznej Kościoła i jej regresu, który widoczny był przez okres przynajmniej jednej dekady. Prezentacja wkładu powyższych badaczy nauki społecznej Kościoła zostanie dokonana na tle procesu kształtowania się nowej formy obecności i relacji Kościoła do świata współczesnego, czego świadectwem są obie konstytucje eklezjologiczne.

1. CHLUBA I CHWAŁA KOŚCIOŁA

Dynamikę tego procesu ukazuje także droga, jaką w tym czasie przebyła nauka społeczna Kościoła. W wymiarze doktrynalnym apogeum jej rozwoju stała się opublikowana rok przed rozpoczęciem Soboru przez św. Jana XXIII encyklika *Mater et Magistra*. Wizja nauki społecznej w niej zawarta jawiła się jako zwarty system, o jasno zarysowanym przedmiocie oraz konturach metodologicznych, bazująca w aspekcie epistemologicznym na filozofii i prawie naturalnym. Encyklika potwierdziła także aktualność dotychczasowej nauki społecznej Kościoła: „jest zawsze aktualna” (*perpetua vi pollet*) oraz podejmuje próbę jej instytucjonalizacji poprzez wezwanie: „by była ona wykładana jako przedmiot obowiązkowy w szkołach katolickich wszelkiego rodzaju i stopnia, a najbardziej oczywiście w seminariach duchownych [...]”;

by ta nauka o sprawach społecznych była włączona w program nauki religii, prowadzonej w parafiach oraz w zrzeszeniach apostołstwa katolików świeckich” (nr 223).

Encyklika jest owocem prężnego rozkwitu inicjatyw i ruchów chrześcijańsko-społecznych, dzieł miłosierdzia oraz stowarzyszeń przykościelnych, sięgającego encykliki *Quadragesimo anno* Piusa XI. Kluczową rolę w tym względzie odegrała, powstała na początku XX wieku, Akcja Katolicka, w której wiele uwagi poświęcono problematyce chrześcijańsko-społecznej i to nie tylko w wymiarze konkretnego zaangażowania, ale także pod kątem formacyjnym. Nauka społeczna Kościoła była w tym czasie motywacją do działania i włączenia się w przekształcanie struktur społecznych, politycznych i gospodarczych również dla wielu polityków i działaczy społecznych, a także źródłem, do którego nawiązywały programy wielu pokoleń katolików, pragnących zaangażować się w życie polityczne i społeczne celem stworzenia ustroju bardziej sprawiedliwego i ludzkiego. Sukcesy odwołujących się bezpośrednio do niej stronnictw chadeckich zdawały się być sprawdzianem jej ważności i aktualności. Chrześcijańsko-demokratyczni mężowie stanu, tacy jak Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi czy Robert Schuman, stworzyli fundamenty współczesnej Europy, kierując się właśnie inspiracjami chrześcijańskimi płynącymi ze społecznego nauczania Kościoła. Wiara chrześcijańska oraz przesłanie Ewangelii były dla nich źródłem opcji intelektualnych i politycznych wyborów¹.

W książce *Pour l'Europe* Schuman pisał: „Demokracja zawdzięcza swoje istnienie chrześcijaństwu. Powstała ona wtedy, kiedy człowiek został wezwany do zrealizowania w swoim życiu doczesnym zasady godności osoby ludzkiej, w ramach wolności indywidualnej, poszanowania praw każdego i praktyki braterstwa wobec wszystkich [...]. Demokracja jest związana z chrześcijaństwem doktrynalnie i chronologicznie [...]. Chrześcijaństwo uczyło równości wszystkich ludzi, dzieci tego samego Boga, odkupionych przez Chrystusa, bez różnicy rasy, koloru skóry, klasy i zawodu. Przyniosło ono uznanie godności pracy i obowiązek jej uznania przez wszystkich. Przyniosło pierwszeństwo wartości wewnętrznych [...]”². Dla Adenauera, z kolei, uprawianie polityki nierozzerwalnie łączyło się z chrześcijańską odpowiedzialnością. „Polityka –

¹ Por. *Co dziś oznacza „nauka społeczna Kościoła”*. (Przedruk z „La Civiltà Cattolica”), tłum. H. Czepułkowski, „Chrześcijanin w Świecie” 12(1980), nr 1, s. 34.

² Cyt. za: J. ŁUKASZEWSKI, *Robert Schuman – Człowiek. Myśl. Dzieło*, w: „Ojcowie współczesnej Europy”. [Materiały z konferencji. Wydane staraniem Fundacji K. Adenauera i Fundacji R. Schumana], „Kontrast”. Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1993, s. 17.

precyzował to stanowisko w jednej ze swoich wypowiedzi – jest sztuką urzeczywistniania tego, co z punktu widzenia etyki jest prawidłowe”³.

Z drugiej strony jednak, ostatnie lata przed Soborem zapowiadały tendencje zupełnie przeciwne do wyżej opisanych, a nawet wzajemnie się wykluczające, które ostatecznie przyniosły całkowitą zmianę podejścia do nauki społecznej Kościoła. Okres swoistego apogeum rozwoju tej nauki, połączony z ukonstytuowaniem się jej tożsamości metodologicznej na danym etapie rozwoju oraz podjęciem wysiłku jej instytucjonalizacji w obszarze badań naukowych i dydaktyki, scalił się z czasem, w którym coraz mocniej odzywały się głosy kwestionujące sens i potrzebę dalszego istnienia katolickiej nauki społecznej, czy to z racji teoretycznych, czy też ze względu na jej mniemaną nieprzydatność i nieskuteczność. Stanowiska te przyjmowały bądź to postać wyraźnych stwierdzeń afirmujących, bądź to stawały się przedmiotem hipotez, które próbowano następnie weryfikować. Weryfikacja ta nie zawsze przyjmowała postać solidnych badań odwołujących się do osiągnięć współczesnej eklezjologii i specyfiki nauki społecznej Kościoła. Zarzucając jej ideologizację, sama niekiedy przyjmowała postać argumentacji o nastawieniu ideologicznym, będącej wyrazem tendencji sekularyzacyjnych i laicyzujących, odmawiających Kościołowi prawa do obecności w przestrzeni społecznej. Uważano tym samym, że Kościół w końcu uwolni się od swoistej kuli u nogi, jaką była chrześcijańska nauka społeczna, zredukowana do ideologii konserwatywnej, a więc pewnego systemu poglądów wyrażających polityczne interesy Kościoła. Symptomatyczny w tym kontekście stał się tytuł eseju Marie-Dominique Chenu opublikowany w języku francuskim w 1979 r.: *La doctrina sociale de l'Église? Ça n'existe pas*⁴.

2. PRZYCZYNY I PRZEJAWY REGRESU

Opracowanie Chenu jest zapewne najczęściej pojawiającym się tekstem w studiach traktujących o kryzysie nauki społecznej Kościoła począwszy od lat 60. ubiegłego wieku. Dzieje się tak być może dlatego, że trudno przejść obojętnie wobec tak kategorycznych stwierdzeń, jak zgon katolickiej nauki

³ Cyt. za: J. THESING, *Konrad Adenauer – życie i dzieło*, w: „*Ojcowie współczesnej Europy*”, s. 35-36.

⁴ Pierwotny tekst został opublikowany w 1977 r. w języku włoskim pod tytułem: *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo*, Queriniana, Brescia 1977. On też będzie punktem odniesienia w niniejszym studium.

społecznej po prawie ośmiu dekadach rozwoju czy przypisanie jej cech ideologii, gdy wychodzą one spod pióra jeśli nie jednego z głównych protagonistów eklezjologii soborowej, to przynajmniej jednego z najważniejszych twórców teologii rzeczywistości ziemskich, a zwłaszcza teologii pracy, i nowego ujęcia relacji Kościoła do świata.

Co ciekawe, w tym samym mniej więcej czasie, powstał inny tekst, który z perspektywy dalszych dziejów nauki społecznej Kościoła, a zwłaszcza w kontekście podejmowanych prób przezwyciężenia jej impasu w pierwszej fazie recepcji Soboru, należy uznać za profetyczny. Chodzi o długi wywiad, którego w okresie letnim 1978 r. udzielił kardynał Karol Wojtyła na pytania przygotowane przez ówczesnego młodego współpracownika Giuseppe Lazzatię, Rektora Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie, późniejszego profesora filozofii politycznej na Uniwersytecie Cà Foscari w Wenecji – Vittorio Possentiego⁵. Prawdopodobnie był to ostatni wywiad przygotowany na piśmie przez metropolitę krakowskiego przed jego wyborem na Stolicę Piotrową. Interesującą genezę powstania wywiadu i jego dalsze dzieje opisuje sam Possenti we wprowadzeniach zawartych w kolejnych polskich edycjach wywiadu⁶.

Sam fakt, że pierwsze konstatacje dotyczące kryzysu nauki społecznej Kościoła pojawiły się krótko po opublikowaniu encykliki *Mater et Magistra*, a więc w okresie jej szczytowego rozwoju, a moment ogłoszenia totalnej kapitulacji co do dalszych losów nauki społecznej Kościoła w postaci kategorycznych stwierdzeń Chenu pokrywa się z momentem powstania tekstu, który okazał się dojrzałą wizją jej odnowy, wydaje się potwierdzać charakteryzującą często różne procesy prawidłowość, że skrajne symptomy określonych zjawisk najczęściej znamionują fazy przesilenia, które są początkiem zaistnienia, a tym samym przezwyciężenia zjawisk im przeciwnych.

Dogłębna analiza wywiadu Karola Wojtyły, udzielonego Vittorio Possentiemu na temat nauki społecznej Kościoła, pozwala nie tylko lepiej zrozumieć

⁵ Po raz pierwszy tekst wywiadu został opublikowany w języku włoskim w czasopiśmie „Il Nuovo Areopago” (1991, nr 1, s. 8-61), natomiast w polskiej wersji przez Ośrodek Chrześcijańskiej Myśli Społecznej „Augustinum” w Warszawie, w ramach serii „Dokumenty” (nr 11), z dnia 15 stycznia 1992, s. 3-61 (tłum. T. Żeleźnik).

⁶ Por. Wywiad z Karolem Wojtyłą o nauce społecznej Kościoła (1978) – świadectwo, tłum. T. Żeleźnik, „Społeczeństwo” 13(2003), nr 5, s. 733-737; Wprowadzenie, w: „Rewolucja Ducha”. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły, Centrum Myśli Jana Pawła II i Fronda, Warszawa 2007, s. 13-19. Uwagi o charakterze wywiadu zawarte zostały również w wywiadzie z V. Possentim przeprowadzonym przez T. Stycznia i J. Mereckiego. Por. Między ludzką słabością i heroizmem. Z profesorem Vittorio Possentim rozmawiają Tadeusz Styczeń SDS i Jarosław Merecki SDS, „Ethos” 1998, nr 3, s. 277-297.

wydarzenia, które nastąpiły niebawem (przemówienie podczas Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej CELAM w Puebla w styczniu 1979 r., I pielgrzymka do Polski w czerwcu 1979 r.) lub w nieco dalszej przyszłości (trzy encykliki społeczne, opracowanie *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* w 2004 r.), a które z perspektywy późniejszych dziejów nauki społecznej Kościoła jawią się jako kamienie milowe jej rozwoju, ale także pozwala dostrzec wielką spójność w nauczaniu społecznym Karola Wojtyły i Jana Pawła II. Podejmując Urząd Następcy św. Piotra, kard. Wojtyła, pomimo bezmiaru krytyki i powszechnego uczucia nieufności, jakie towarzyszyło nauce społecznej Kościoła tamtego okresu, był świadom jej konieczności oraz jej siły profetycznej i ewangelizacyjnej.

Jak już wspomniano, ostatnie lata przed Soborem przyniosły zmianę podejścia do nauki społecznej Kościoła. Nie brakło głosów oznajmiających wyczerpanie się potencjału, jeśli nie kres katolickiej nauki społecznej. W wielu środowiskach katolickich, które doświadczyły bardzo negatywnych sądów, czy to z punktu widzenia historycznego czy teologicznego, odnośnie do chrześcijańskiej nauki społecznej rodziły się wątpliwości, czy zachowała ona jeszcze i w jakiej mierze swoją ważność, aktualność, atrakcyjność, czy raczej chodzi tu o sprawę, która przeżyła się i której należy poniechać⁷. Analiza literatury przedmiotu pozwala wydobyć bardzo szerokie *spectrum* możliwych przyczyn, które doprowadziły do tego stanu, począwszy od trudności teoretycznych i metodologicznych samej nauki społecznej, aż po różnie uzasadnianą jej nieprzydatność lub nieskuteczność⁸. Rodzące się pytania i wątpliwości były ważne, chodziło w nich niejednokrotnie o to, czy sama idea doktryny społecznej Kościoła jest do pogodzenia z Ewangelią i chrześcijańską wizją życia.

Pewną osobliwością, nie tylko natury językowej, na którą warto zwrócić uwagę, bo pozwala uchwycić atmosferę dokonujących się przeobrażeń w ramach nauk kościelnych, był fakt zmiany po Soborze Watykańskim II określenia tego, co dotąd oficjalne dokumenty Kościoła nazywały wprost nauką

⁷ Javier Querejazu w swoim podziale rozwoju katolickiej nauki społecznej określa dekadę lat siedemdziesiątych jako fazę kryzysu tej dyscypliny („Peñodo de crisis, che abarca la década de los años 70”). Por. *La teología moral social postvaticana*, s. 284-285.

⁸ Por. R.A. IANNARONE, *Si può ancora parlare di una „dottrina sociale” cattolica?* „Sapienza” 27(1974), s. 159-175; J.M. OSÉS, *La doctrina social de la Iglesia a la luz de la teología actual de la salvación*, Raycar, Madrid 1974; P. RICCEUR, *Le projet d'une morale sociale*, w: *Vivre et croire. Chemins de sérénité*, red. A. Dumas, R. Simon, Cerf-Desclée, Paris 1974, s. 101-113 (tłum. polskie: *Etyka społeczna na rozstajach*, tłum. H.B., „Znak” 19(1967), s. 920-925); M.D. CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo*, Queriniana, Brescia 1977; TENŽE, *La Chiesa ha ancora una dottrina sociale?* w: *L'uomo del settimo giorno*, red. G. Zizola, Borla, Roma 1977, s. 126-130.

społeczną Kościoła czy katolicką nauką społeczną. Wielu myślicieli katolickich krytykowało termin „nauka społeczna” (*dottrina sociale*), proponując w jego miejsce określenie „nauczanie społeczne” (*insegnamento sociale*) lub nawet bardziej ogólnie „wskazania społeczne” (*insegnamenti sociali*).

Nazwa „nauka społeczna Kościoła” zniknęła także na wiele lat z dokumentów społecznych Kościoła, począwszy od encykliki *Mater et Magistra*. Nie pojawiła się ani razu w drugiej encyklice Jana XXIII *Pacem in terris*. Brak jej także w dokumentach soborowych. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* jedynie w numerze 76. nawiązuje do nauki społecznej Kościoła, używając wprost sformułowania *doctrinam suam socialem docere*. Co ciekawe, zostało ono wprowadzone do *editio typica* dokumentów soborowych, pomimo uchwalenia na auli sformułowania *suam doctrina de societate docere*⁹. Powyższy proces był widoczny także w dwóch pierwszych dokumentach posoborowych społecznego Magisterium Kościoła: encyklice *Populorum progressio* i liście apostolskim *Octogesima adveniens*. Nie mówią one o nauce społecznej, lecz o nauczaniu społecznym¹⁰.

3. CHENU: DIAGNOZA I ODRZUCENIE PARADYGMATU TRZECIEJ DROGI

Z perspektywy czasu widać, że odmiennosc terminologii była czymś więcej niż tylko kwestią semantyki. Niektórzy fakt ten interpretowali wprost jako przerwanie ciągłości w nauczaniu społecznym Kościoła, które miało się dokonać na Soborze Watykańskim II. Marie-Dominique Chenu uważał, że naukę społeczną Kościoła, jako zespół pewnych wskazań przedłożonych przez Magisterium, należy odnieść do minionego okresu historycznego, a współczesne odwoływanie się do niej musi uwzględniać określony współczynnik względności¹¹.

⁹ Inne odniesienia do terminu *doctrina socialis Ecclesiae*, tym razem już jednak bez głębszych analiz merytorycznych, widoczne są także w dekrete *Inter mirifica* (nr 15) oraz *Apostolicam actuositatem* (nr 31). Sformułowanie *doctrina Ecclesiae in re sociali* widoczne jest w dekrete *Unitatis redintegratio* (nr 6), a *doctrina Ecclesiae in ordinanda societate* w deklaracji *Dignitas humanae* (nr 4).

¹⁰ Por. łacińskie określenie *socialis Ecclesiae doctrina* w liście apostolskim *Octogesima adveniens*, w oficjalnym tekście włoskim zostało przetłumaczone jako *insegnamento sociale della Chiesa* (nr 4, 42). Por. także: *La dottrina sociale della Chiesa oggi*, „La Civiltà cattolica” 139(1988), t. 1, s. 522.

¹¹ „Per altri, il rifiuto del termine di *dottrina sociale della Chiesa*, determinato dal fatto che esso significa un corpo di proposizioni e di direttive, il cui contenuto costituisce una

Przekonanie to Chenu uzasadniał doświadczeniami przy opracowaniu Konstytucji *Gaudium et spes* i jej dialogicznym charakterem. Wprowadzone nowe kategorie hermeneutyczne, takie jak „znaki czasu”, oraz uznanie wymiaru przestrzenno-czasowego jako miejsca poznania teologicznego kolidowały z dotychczasowym postrzeganiem nauki społecznej Kościoła jako wszechogarniającym i monolitycznym systemem filozoficzno-naukowym bazującym na prawie naturalnym i znajdującym swoją legitymizację w Urzędzie Nauczycielskim Kościoła. Stanowisko podtrzymujące wizję Kościoła jako *Mater et Magistra* w obszarze życia społecznego, wyrażające się w przedkładaniu gotowych recept, było dla francuskiego dominikanina na dłuższą metę nie do utrzymania. Przejście od nauki społecznej (*dottrina sociale*) do nauczania społecznego (*insegnamento sociale*) traktował nie jako zabieg stylistyczny, ale jako jeden z elementów „przewrotu kopernikańskiego” dokonanego przez Sobór: „Świat nie został uczyniony dla Kościoła po to, by ten mu w sposób doktrynalny i autorytarny dostarczał wzorce i prawa, w oparciu o które ma być konstruowany i przekształcany, lecz Kościół został uczyniony dla świata, który jest miejscem jego istnienia, i który, z uwzględnieniem własnej autonomii, dostarcza mu tworzywa dla jego dzieła przeobstwienia. Tak jak Chrystus wcielony zawarł w sobie pełny wymiar ludzki, tak Kościół, ciało Chrystusa, nie istnieje, nie posiada racji bycia, oprócz zaangażowania na rzecz świata. Skoro Bóg kiedyś objawił się poprzez historyczność człowieka, tak Kościół nie może nauczać nie wychodząc od rzeczywistości historycznej, uwzględniając przy tym specyfikę cywilizacji i kultur oraz prawideł rzeczywistości doczesnych”¹².

Równocześnie podkreślał on ciągłość wypowiedzi magisterialnych na temat sprawiedliwości, które doprowadziły do Synodu Biskupów w 1971 r., a samą troskę o sprawiedliwość i uczestnictwo w przekształcaniu świata postrzegał jako istotny wymiar przepowiadania Dobrej Nowiny. Wskazywał przy tym na szerszy

dottrina, più – o meno organica, in rapporto al tempo che va da Leone XIII a Giovanni XXIII, che nella mente di questi pontefici rappresentava una *terza via* tra il capitalismo e il collettivismo comunista, e conteneva *direttive* che i cattolici impegnati nella politica e nel sociale dovevano semplicemente applicare. Poiché il Concilio ha operato *una cesura di continuità* col passato, sia in campo ecclesiologico, dando spazio all’iniziativa propria dei laici in campo sociale e politico, sia nel campo dei rapporti della Chiesa col mondo, passando dal *magistero* al *dialogo*, la denominazione di *dottrina sociale*, recepita per settant’anni, si trova ormai legata a un periodo storico ben determinato, cosicché noi oggi non possiamo usarla senza questo coefficiente di relatività” (*La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo*, 1977, s. 9).

¹² Por. M-D. CHENU, *La „dottrina sociale” della Chiesa*, tłum. z franc. A. Alberigo, „Concilium” (it) 16(1980), s. 1752.

konsens wyżej wymienionego ujęcia. Było ono bowiem także podzielane przez Zgromadzenie Biskupów CELAM w Medellín oraz Światową Radę Kościołów w Genewie. Właśnie owemu konsensowi przeciwstawiał absencję Ewangelii w klasycznych encyklikach społecznych. W tych ostatnich dostrzegał elementy ideologii oraz sposób podtrzymania wpływu i roszczeń Kościoła¹³.

W krytyce Chenu dotychczasowego modelu nauki społecznej Kościoła wybrzmiewa także mocno odrzucenie postrzegania jej jako „trzeciej drogi” między kapitalizmem a socjalizmem. Stworzenie alternatywnej względem obu dominujących ideologii polegałoby na aplikacji niezmiennych (wiecznych) moralnych i społecznych zasad autorytatywnie wskazywanych przez Kościół instytucjonalny. Tego typu ujęcie, według Chenu, negowałoby własną specyfikę nauki społecznej Kościoła, która charakteryzuje się taką interpretacją Ewangelii, że staje się ona nośnikiem nie tyle gotowych modeli życia społecznego, co raczej rygorystycznych wymagań indywidualnych i społecznych, które chrześcijanie winni promować w stosunku do innych lub wspólnie z nimi. Polityczny wymiar Dobrej Nowiny jawi się w tym kontekście nie jako fundament jakiejś społeczno-politycznej ideologii, co w konstatacji Chenu ma miejsce w obecnym kształcie nauki społecznej, lecz jako żywy punkt odniesienia, który ma profetycznie przenikać wszystkie sytuacje i wszystkie opcje.

Czynnikiem, który – zdaniem Chenu – wywarł decydujący wpływ na nowy kształt obecności Kościoła w obszarze życia społecznego, była zmiana metody. Jej istotę upatrywał w zmianie podmiotu, będącego nośnikiem opcji i wskazań. Nie jest nim już nadrzędny autorytet obdarzony specjalnymi uprawnieniami, lecz lud chrześcijański w swoich konkretnych obowiązkach społecznych, politycznych czy w obszarze kultury. I właśnie to wspólnotowe doświadczenie całej wspólnoty hierarchicznej, którą jest Kościół, staje się miejscem rozeznania wartości ewangelicznych, niezbędnych do przekształcania społeczeństwa. Chenu nie odrzuca przy tym istnienia stałych wartości i norm (*intuizioni profondi*), które pełnią funkcje regulacyjne, kwestionuje tylko ich interpretację jako abstrakcyjnych zasad (pryncypiów), aplikowanych odgórnie. Kontestuje typowy dla teologii moralnej i społecznej schemat „zasada–aplikacja” na rzecz metody indukcyjnej: to w świecie i wydarzeniach

¹³ Szerszego omówienia poglądów M.-D. Chenu dokonuje Ludwig Kaufmann. Por. *Gott im Herzen der Geschichte*, w: M.-D. CHENU, *Kirchliche Soziallehre in Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Exodus, Freiburg–Luzern 1991, s. 101-121.

historii chrześcijanin i Kościoła odkrywa miejsce racjonalności wiary (*intelligenza della fede*) w przekształcaniu otaczającej go rzeczywistości¹⁴.

Opisaną zmianę perspektywy metodologicznej Chenu dostrzegł zarówno podczas obrad soborowych, zwłaszcza w redakcji części wprowadzającej do Konstytucji pastoralnej, w której nie zabrakło analiz społeczno-kulturowych, a także w pierwszym ważnym dokumencie społecznym po Soborze, jakim był list apostolski *Octogesima adveniens* Pawła VI z okazji 80. rocznicy encykliki *Rerum novarum*. Jest ona także związana z kategorią „znaków czasu”, przy czym dowartościowanie wymiaru historycznego dotyczy nie tylko sytuacji historycznych, ale także samego Słowa Bożego. I w tym przypadku dotychczasowe schematy typowe dla refleksji doktrynalnej, który sytuowały się poza historią, szczególnie te odniesione do prawa naturalnego, okazały się nieadekwatne, na co przyjdzie jeszcze zwrócić uwagę. U podstaw radykalnej odnowy teologii w ogólności, a zwłaszcza społecznej, stało przekonanie, że chrześcijaństwo to coś więcej niż doktryna, tym bardziej przesłanie ideologiczne; jego istotą jest *ekonomia*, to znaczy organiczna seria wydarzeń, poprzez które sam Bóg wkroczył w historię, poczynawszy od swego Wcielenia. Choć sama historia pozostaje autonomiczna w swej ludzkiej treści i uwarunkowaniach, to jednak jest nośnikiem *znaków*, możliwych do rozpoznania dzięki wierze. Jak zauważa Chenu, tego typu interpretacja historii wraca po trzech lub czterech wiekach zapomnienia¹⁵.

Uwypuklenie wymiaru historycznego w interpretacji rzeczywistości i związanej z nią analizy społeczeństwa znalazło swój wyraz także w subtelny rozróżnieniu między wydarzeniami dziejowymi a interpretującymi je ideologiami. Warto w tym miejscu przywołać słynne rozróżnienie św. Jana XXIII, podjęte następnie przez Pawła VI, aby potępiać błędne ideologie bez przekreślenia następstw z nimi związanych¹⁶. Dla Chenu był to przejaw nowego realizmu Kościoła w sprawach społecznych oraz porzucenie maniery apologet-

¹⁴ Por. M.-D. CHENU, *La Chiesa ha ancora una dottrina sociale?*, s. 127.

¹⁵ Por. tamże, s. 128-129.

¹⁶ „Jest więc czymś najzupełniej właściwym odróżnić wyraźnie od błędnych teorii filozoficznych na temat istoty, pochodzenia i celu świata czy człowieka, poczynania odnoszące się do spraw gospodarczych i społecznych, kulturalnych czy też ustrojowych, nawet jeśli tego rodzaju poczynania wywodzą się z tych teorii i z nich czerpią natchnienie. Gdy bowiem ostateczne sformułowania teoretyczne nie są już zmieniane, to poczynania te – właśnie dlatego, że dokonywane są w zmiennych warunkach – muszą być od tych warunków w dużym stopniu zależne. Któż zresztą będzie twierdził, że w tych poczynaniach, zwłaszcza jeśli są one zgodne z założeniami zdrowego rozumu i stanowią wyraz słusznych dążeń ludzkich, nie może tkwić nic dobrego i godnego uznania?” (MM 159).

tycznej charakteryzującej w niemałym stopniu nauczanie Kościoła na tematy społeczne. Z drugiej strony, rodziło to wezwanie do podejmowania trudu dochodzenia do prawdy także w tych miejscach, gdy była ona wymieszana z błędem. Francuski dominikanin w tym kontekście wskazuje na ideologię marksistowską¹⁷.

Przywołane, kluczowe dla Chenu, wyznaczniki nowej metody analizy społeczeństwa i rzeczywistości społecznej ze strony Kościoła były nie do pogodzenia z jego dotychczasową nauką społeczną. Dostrzegając jednak znaczenie używanych terminów dla przewyciężenia charakteryzującego tamten czas zamieszania, postulował zaniechanie dalszego posługiwania się pojęciem „nauka (doktryna) społeczna” i wyrażał swój sprzeciw wobec modyfikacji autentycznego tekstu soborowego w tym aspekcie.

4. RICŒUR: OD ANTYSYSTEMOWEJ DEKONSTRUKCJI DO DIALOGU CHRZEŚCIJAŃSTWA ZE ŚWIATEM I KULTURĄ

Jak już wskazano, krytyka nauki społecznej Kościoła autorstwa Chenu była symptomatyczna dla pierwszej dekady recepcji soborowej i pojawia się w najważniejszych opracowaniach dotyczących tamtego czasu. Nie był to jednak głos odosobniony. Wyrazicielem przekonania, że dawne tradycyjne ujęcie etyki społecznej opartej na stałych, jasno określonych zasadach i normach legło w gruzach, był także Paul Ricœur. W interpretacji francuskiego myśliciela, ewoluowanie teologii biblijnej w kierunku egzegezy czyniło coraz bardziej zbędnym szukanie w Biblii nieśmiertelnych zasad i wiecznych wartości, na rzecz analizowania praktycznych form postępowania, znaków i świadectw. Tendencja ta była wzmocniana także przez upadek ideologii i utopii oraz przez powszechnie dominujące podejście do świata, podejrzliwie nastawione wobec zasad, wartości i ideałów. Uważał, że w tym kontekście każda zwarta doktryna jest z góry skazana na niepowodzenie. Współczesna katolicka nauka społeczna, dążąca do scalenia przesłania społecznego Biblii z paranezą, filozofią społeczną oraz oceną zjawisk społecznych i ekonomicznych, stała się dla niego *de facto* zlepkiem elementów różnego pochodzenia. „Wewnętrzne sprzeczności – pisał – tonęły w powodzi formułek; myśl biblijna była przykrawana i formułowana zgodnie z aktualną ‘polityką’; ocena konkretnych sytuacji przybierała pobożną aureolę, która miała przesłonić jej rzeczywistość i ‘techniczną’ motywację. Pierwszym

¹⁷ Por. M.-D. CHENU, *La Chiesa ha ancora una dottrina sociale?*, s. 129.

pytaniem – konkluduje Ricœur – jakie musimy sobie postawić, jest, czy należy próbować naprawy i ulepszania tego typu teorii, czy też raczej należy ją całkowicie porzucić na rzecz czegoś całkowicie innego”¹⁸.

Ricœur odpowiedzialnymi za zaistniały stan rzeczy czyni obiektywne procesy związane z rozwojem nauki i życia społecznego, które siłą rzeczy musiały odbić swoje piętno na sytuacji etyki społecznej. Za istotny uznaje w pierwszej kolejności postęp egzegezy i teologii biblijnej, którego następstwem jest umiejscowienie kluczowych dla chrześcijańskiej myśli etycznospołecznej pojęć Królestwa, sprawiedliwości oraz wspólnoty w nowym kontekście, co sprawia, że coraz trudniej łączyć ze sobą kerygmę oraz nowoczesne pojęcia polityczno-filozoficzne. Nie bez znaczenia było także załamanie się systemów filozoficznych, które stanowiły podłoże dotychczasowego dialogu filozoficzno-teologicznego, a także ideologii, którym nadaje szerokie znaczenie zwartych systemów światopoglądowych, obejmujących także określony system norm i wartości. Nowoczesne społeczeństwo przemysłowe dalekie jest od postrzegania rzeczywistości poprzez pryzmat całościowych systemów aksjologicznych. Decydujące znaczenie odgrywa logiczny empiryzm oraz pragmatyzm, który zapewnia sprawne funkcjonowanie procesów społecznych. W takiej sytuacji wizja nauki społecznej (etyki społecznej), traktowana jako całościowa synteza, jest zbędna, czy wręcz staje się iluzją. Wobec możliwych obu skrajnych nurtów ewoluowania etyki społecznej, tj. bądź to w kierunku analizowania praktycznych form postępowania, znaków i świadectw w oparciu o wypracowane na kanwie teologii biblijnej, która właściwie przyjmuje postać egzegezy, stałych zasad i wartości, bądź to praktycznej jej eliminacji, co cechuje nastawienie techniczne (technologiczne) i związaną z nim podejrzliwość wobec wszelkich zasad, wartości i ideałów, Ricœur proponuje rozpocząć od poszukiwania punktów wspólnych między chrześcijaństwem i rzeczywistością społeczną. Byłyby one punktami zaczepienia, które w przyszłości mogłyby stworzyć płaszczyznę szerszego spotkania obu porządków. Powrót jednak do jakiegoś całościowego systemu jest już – jego zdaniem – niemożliwy. Pomijając w tym miejscu dalsze szczegółowe analizy propozycji Ricœura, trzeba nadmienić, że istniejące punkty zbieżności upatruje on z jednej strony w skupieniu się na ludzkich potrzebach, które winno dominować w każdym podejmowanym na płaszczyźnie społecznej przedsięwzięciu, z drugiej zaś, w dobru każdej osoby. Stąd ostatecznie, etyka społeczna nie opiera się na ja-

¹⁸ *Etyka społeczna na rozstajach*, s. 920. Por. także: J. QUEREJAZU, *La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la Teología moral social postvaticana*, Eset, Vitoria 1993, s. 440-445.

kimś systemie idei, lecz na swoistym paradoksie: troszczy się o dwie przeciwstawne sprawy: ludzkość i osobę, wspólnotę i osobę. I te dwie wartości: ludzkość jako całość i pojedyncza osoba winny być punktem odniesienia i celem wszelkich podejmowanych działań¹⁹.

*

Choć konkluzje, do których doszli zarówno Chenu, jak i Ricœur wydają się zbyt radykalne, zwracały jednak uwagę na istotny problem, z którym musiało się uporać nauczanie społeczne Kościoła. Chodzi tu o rozwój czy ewolucję samego nauczania z zachowaniem jednak własnej tożsamości i istoty, do czego niezbędna była pogłębiona świadomość metodologiczna. Z pewnością zachodzą głębokie różnice w metodzie i treści między nauką społeczną Kościoła, tak jak była pojmowana do czasów Soboru, a nauczaniem społecznym przekazywanym w okresie posoborowym, gdy do głosu doszły nowe paradygmaty opisane w pierwszej części studium. Nigdy jednak, w tym również w czasie Soboru, nie nastąpiło na tyle radykalne przecięcie linii ciągłości, by upoważniało do stwierdzenia rezygnacji z zasad nauki społecznej, co potwierdził Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* (por. nr 12). Wrażenie przelomu i zerwania ciągłości związane jest z tym, że dynamika przemian społecznych jest większa w stosunku do przemian osobowości człowieka, co rodzi większe przekształcenia moralności społecznej. Moralność życia społecznego jest tą częścią całego życia moralnego chrześcijanina, która podlega największym przeobrażeniom. Stosunki społeczne, gospodarcze, kulturalne są bowiem najbardziej dynamiczną dziedziną życia.

Wrażenie utraty jednorodnej ciągłości, pozornej *de facto*, związane było także – na co zwrócił uwagę Karol Wojtyła w wywiadzie z Victorio Possentim – z wyraźną zmianą akcentów. Choć Wojtyła skupia się głównie na rozszerzeniu perspektywy przedmiotowej nauki społecznej Kościoła (odejście od optyki „wewnątrzustrojowej”, a więc głównie „okcydentalnej”, związanej z krytyką istniejących ustrojów społeczno-gospodarczych), na rzecz kwestii ogólnościowych – optyka „światów”, co pozwoliło jej samej niejako „przekroczyć» samą siebie” i równocześnie stanąć „w samym środku istotnych napięć drugiej połowy XX stulecia”, nie pomija także przeobrażeń metodologicznych. Zwraca uwagę na zmianę charakteru samych dokumentów

¹⁹ Por. P. RICŒUR, *Etyka społeczna na rozstajach*, s. 921-924.

Kościół: „stał się poniekąd mniej dedukcyjny, skoncentrowany przede wszystkim na zasadach, a przybrał formy bardziej indukcyjne, opisowe, koncentrując się bardziej na faktach”²⁰. Kluczową rolę w tym zwrocie odegrają kwestie epistemologiczne, a zwłaszcza znaczenie prawa naturalnego dla nauki społecznej Kościoła.

BIBLIOGRAFIA (WYBÓR)

- CHENU MARIE-DOMINIQUE, La „dottrina sociale” della Chiesa, tłum. z franc. A. Alberigo, „Concilium” (it) 16(1980), s. 17-52.
- CHENU MARIE-DOMINIQUE, La Chiesa ha ancora una dottrina sociale? w: L'uomo del settimo giorno, red. G. Zizola, Borla, Roma 1977, s. 126-130.
- CHENU MARIE-DOMINIQUE, La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo, Queriniana, Brescia 1977.
- IANNARONE REGINALDO A., Si può ancora parlare di una „dottrina sociale” cattolica? „Sapientia” 27(1974), s. 159-175.
- KAUFMANN LUDWIG, Gott im Herzen der Geschichte, w: M.-D. CHENU, Kirchliche Soziallehre in Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, Exodus, Freiburg-Luzern 1991, s. 101-121.
- La dottrina sociale della Chiesa oggi, „La Civiltà Cattolica” 139(1988), t. 1, s. 521-534.
- ŁUKASZEWSKI JERZY, Robert Schuman – Człowiek. Myśl. Dzieło, w: „Ojcowie współczesnej Europy”, [Materiały z konferencji. Wydane staraniem Fundacji K. Adenauera i Fundacji R. Schumana], „Kontrast”. Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1993, s. 15-29.
- Między ludzką słabością i heroizmem. Z profesorem Vittorio Possentim rozmawiają Tadeusz Styczeń SDS i Jarosław Merecki SDS, „Ethos” (1998), nr 3, s. 277-297.
- OSÉS JOSÉ MARÍA, La doctrina social de la Iglesia a la luz de la teología actual de la salvación, Raycar, Madrid 1974.
- POSSENTI VITTORIO, Wprowadzenie, w: „Rewolucja Ducha”. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły, Centrum Myśli Jana Pawła II i Fronda, Warszawa 2007, s. 13-19.
- QUEREJAZU JAVIER, La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la Teología moral social postvaticana, Eset, Vitoria 1993.
- QUEREJAZU JAVIER, La teología moral social postvaticana. Génesis e instancias, „Moralia” 14(1992), s. 261-294.
- RICŒUR PAUL, Le projet d'une morale sociale, w: Vivre et croire. Chemins de sérénité, red. A. Dumas, R. Simon, Cerf-Desclée, Paris 1974, s. 101-113 (tłum. polskie: *Etyka społeczna na rozstajach*, tłum. H.B., „Znak” 19(1967), s. 920-925).

²⁰ Karol WOJTYŁA, *Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła* [Wywiad udzielony dr. Vittorio Possentimu dn. 21 czerwca 1978 r. w Mediolanie], w: „Rewolucja Ducha”. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły, Centrum Myśli Jana Pawła II i Fronda, Warszawa 2007, s. 57.

- THESING JOSEF, Konrad Adenauer – życie i dzieło, w: „Ojcowie współczesnej Europy”. [Materiały z konferencji. Wydane staraniem Fundacji K. Adenauera i Fundacji R. Schumana], „Kontrast”. Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1993, s. 30-42.
- WOJTYŁA KAROL, Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła. [Wywiad udzielony dr. Vittorio Possentiemu dn. 21 czerwca 1978 r. w Mediolanie], w: „Rewolucja Ducha”. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły, Centrum Myśli Jana Pawła II i Fronda, Warszawa 2007.
- Wywiad z Karolem Wojtyłą o nauce społecznej Kościoła (1978) – świadectwo, tłum. T. Żeleźnik, „Społeczeństwo” 13(2003), nr 5, s. 733-737.

WKŁAD MARIE-DOMINIQUE CHENU I PAULA RICŒURA
W ODNOWĘ NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA
W OKRESIE WCZESNEJ RECEPCJI SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

S t r e s z c z e n i e

Przedmiotem artykułu jest ukazanie wkładu dwóch myślicieli czasu Soboru Watykańskiego II Marie-Dominique Chenu oraz Paula Ricœura w debatę dotyczącą statusu metodologicznego i zadań nauki społecznej Kościoła. Okres bezpośredniej recepcji soborowej jawi się jako czas ujawnienia się kryzysu nauki społecznej Kościoła i jej regresu. Prezentacja wkładu powyższych badaczy nauki społecznej Kościoła została dokonana na tle procesu kształtowania się nowej formy obecności i relacji Kościoła do świata współczesnego.

Słowa kluczowe: nauka społeczna Kościoła; Sobór Watykański II; Marie-Dominique Chenu; Paul Ricœur.