

Dariusz Dańkowski
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-7668-8698>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.373>

Granice pluralizmu etycznego w ujęciu katolickiej nauki społecznej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Zagadnienie pluralizmu etycznego w rozumieniu katolickiej nauki społecznej (KNS) może być rozumiane dwojako: po pierwsze, może dotyczyć stanowiska KNS wobec mnogości systemów etycznych i światopoglądowych we współczesnym świecie (pluralizm zewnętrzny); po drugie – mnogości wartości, norm i ocen etycznych wyrażanych w tej samej sprawie przez różne podmioty w ramach aksjologii KNS. Oba rodzaje pluralizmu są istotne dla definiowania kwestii społecznej w nauczaniu społecznym Kościoła.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Analizie poddano dokumenty Magisterium Kościoła Katolickiego oraz subsydiarnie literaturę przedmiotu odnośnie do wolności religijnej, racjonalności etycznej oraz pluralizmu etycznego i światopoglądowego. O ile w dziedzinie pluralizmu zewnętrznego Sobór Watykański II miał wyraźne znaczenie przełomowe, o tyle w dziedzinie pluralizmu wewnętrznego doktryna katolicka zachowała w czasach soborowych i posoborowych zdecydowaną doktrynalną ciągłość. W ramach KNS rozwija się natomiast wieloaspektowa refleksja nad pluralizmem wartości deklarowanych w kontekście autonomii spraw świeckich.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Opracowanie koncentruje się głównie na kwestii pluralizmu wewnętrznego. Postawiono pytanie badawcze: czy KNS poszerza dopuszczalny zakres pluralizmu ocen moralnych w porównaniu z pluralizmem dopuszczalnym w teologii moralnej? Innymi słowy, czy deklarowana autonomia świata polityki, gospodarki i kultury oznacza, że w paradygmacie KNS dwie osoby mogą mieć odmienną ocenę

etyczną tej samej instytucji w tych samych okolicznościach? A jeżeli tak, to jakie są granice tego dopuszczalnego pluralizmu?

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Analiza źródeł oraz metody KNS pozwala wnioskować, że KNS zawiera szerszy zakres pluralizmu opinii i ocen niż tradycyjna teologia moralna z tego względu, iż bada instytucje i struktury społeczne, które w dużej mierze posiadają charakter moralnie indyferentny. Kryterium oceny tych instytucji jest roztropność w realizacji dobra wspólnego. Dalsze wnioski mogą być rezultatem badań nad przyjaźnią polityczną i kulturą spotkania, które postulował papież Franciszek. Badania naukowe tego typu mogą zapoczątkować systematyczną refleksję nad sprawiedliwością w dialogu kulturowym. Przedmiotowa ocena czynu ludzkiego byłaby dopełniana przez diagnozowanie komponentów wewnętrznie-dobrych bądź wewnętrznie-złych w samej kulturze. Badania te wymagają refleksji metateoretycznej i metaetycznej w jedności z Magisterium Kościoła.

Słowa kluczowe: katolicka nauka społeczna, pluralizm etyczny, prawo naturalne, kultura spotkania, autonomia spraw świeckich

Definicja pojęcia

Zagadnienie pluralizmu etycznego w rozumieniu katolickiej nauki społecznej (dalej jako: KNS) może być rozumiane dwojako: po pierwsze, może dotyczyć stanowiska KNS wobec mnogości systemów etycznych i światopoglądowych we współczesnym świecie (pluralizm zewnętrzny); po drugie – mnogości wartości, norm i ocen etycznych wyrażanych w tej samej sprawie przez różne podmioty w ramach aksjologii KNS. Oba rodzaje pluralizmu są istotne dla definiowania kwestii społecznej w ramach KNS i dla praktycznego rozwiązywania problemów społecznych. Opracowanie niniejsze skupia się głównie na analizie pluralizmu wewnętrznego, badając warunki konieczne i wystarczające dla dopuszczalnego pluralizmu w ocenie kwestii politycznych, gospodarczych czy kulturowych. Terminy: „katolicka nauka społeczna” (KNS), „nauczanie społeczne Kościoła” oraz „doktryna katolicka” są traktowane zamiennie. Celem artykułu jest przedstawienie stanowiska wobec pluralizmu społecznego w oficjalnym nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego.

O ile zasady etyczne są formułowane w sposób abstrakcyjny i uniwersalny, o tyle doktryna zakłada zawsze pewną ideę kierowniczą, która scala problemy i odnosi je do konkretnych warunków historycznych. W przypadku doktryny katolickiej taką ideą jest powszechne zbawienie ludzi i misja związana z proklamowaniem orędzia ewangelicznego w realnych warunkach społecznych. Sam termin „katolicka nauka społeczna” jest w artykule odnoszony do tez głoszonych przez Magisterium Kościoła, zgodnie z definicją przyjętą w *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* wydanym przez Papieską Radę *Iustitia et Pax*:

Nauka społeczna nie jest jedynie owocem myśli i działania osób wykwalifikowanych, ale jest myślą Kościoła, ponieważ jest dziełem Urzędu Nauczycielskiego, który naucza na podstawie autorytetu, jakiego Chrystus udzielił Apostołom i ich następcom. Urząd ten tworzą Papież oraz trwający z nim we wspólnocie biskupi (Kompendium, 2004, 79).

Ileokroć w szkicu pojawia się termin „Kościół”, oznacza on „Kościół rzymskokatolicki”.

Analiza historyczna pojęcia

Pluralizm zewnętrzny. Doktryna Kościoła przeszła widoczną ewolucję w swoim podejściu do pluralizmu światopoglądowego w otaczającym świecie. Papież Leon XIII sprzeciwiał się wprost wolności słowa i religii. W encyklice *Libertas Praestantissimum* (1888) głosił, że prawa cywilne winne być podległe „przepisom wiecznego prawa” (LP, 1888, 10), zaś rozdział Kościoła i państwa nazywał „zgubną maksymą” (LP, 1888, 18). Krytyka wolności religijnej opierała się na trzech przesłankach: pierwszą było uwłaczanie samemu Bogu poprzez „zepsowanie wolności” (LP, 1888, 20); drugą była sprzeczność logiczna i aksjologiczna („niedorzecznie byłoby utrzymywać, iż ją natura dała porównie i pospólnie tak prawdzie, jak kłamstwu, zacności i brzydocie” [LP, 1888, 23]); trzecią zaś miało być demoralizowanie społeczeństwa.

Nauczanie społeczne Kościoła reprezentowało przed Soborem Watykańskim II podwójne standardy: w krajach, gdzie katolicy stanowili mniejszość akcentowano potrzebę wolności religijnej w praktyce, zaś w krajach, gdzie katolicy stanowili większość, postulowano oparcie porządku prawnego na wartościach wynikających z Objawienia chrześcijańskiego. Uzasadnienie tego stanowiska Magisterium Kościoła wywodziło z prawa naturalnego:

Z tego zatem, co się powiedziało, wynika, że żadną miarą nie wolno żądać, bronić, użyczać wolności myślenia, pisania, nauczania, również i wolności wyznawania jakich bądź religii, jakby tyłuż praw, nadanych człowiekowi z natury. Gdyby je bowiem prawdziwie natura dała, uwłaczanie panowaniu Boga byłoby prawem, a żadna ustawa nie mogłaby umiarkować wolności ludzkiej (LP, 1888, 42).

Przełomem w kwestii stosunku do innych religii i światopoglądów był Sobór Watykański II. W *Deklaracji o Stosunku Kościoła do Religii Niechrześcijańskich – Nostra Aetate* Sobór wyraził szacunek dla religijnych wartości w tradycjach niechrześcijańskich, dostrzegając w nich „głęboki zmysł religijny” (NAE, 1965, 2). Odnosząc się do hinduizmu i buddyźmu, ojcowie soborowi, przyznali, że „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte” (NAE, 1965, 2). Przyznali też, że tradycje te „odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (NAE, 1965, 2). Afirmacja wartości

religijnych została jeszcze bardziej podkreślona w odniesieniu do tradycji muzułmańskiej, a zwłaszcza judaistycznej. Kościół wierny przekonaniu, że pełnia Bożego Objawienia dokonała się w Osobie Jezusa Chrystusa, wezwał do wspierania dóbr duchowych i moralnych w innych tradycjach religijnych.

Z kolei w *Deklaracji o wolności religijnej – Dignitatis humanae* ojcowie soborowi przyznali, że:

wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie (DH, 1965, 2).

Wolność religijna wynika z godności osobowej i można ją uzasadniać rozumowo (filozoficznie) albo religijnie (teologicznie) i oba uzasadnienia są względem siebie komplementarne. Soborowy *Dekret o ekumenizmie – Unitatis redintegratio* (1964) przyznał odnośnie do Kościołów Wschodu, że „odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajem uzupełniają niż przeciwstawiają” (UR, 1964, 17).

Zwrot, jaki się dokonał w ramach Soboru Watykańskiego II, ma ogromne znaczenie dla rozwijania dialogu i pokoju na świecie – by ograniczyć się w tym miejscu do podkreślenia ogromnej wagi spotkań Jana Pawła II z liderami religijnymi z całego świata, jakie odbyły się w Asyżu w 1986 i w 2002 roku. Papież Franciszek w swoim proklamowaniu powszechnego braterstwa, przebaczenia i pojednania odwołuje się wprost do różnych teologii. Powołuje się, między innymi, na swoje spotkania z Prawosławnym Patriarchą Konstantynopola – Bartłojem oraz Wielkim Imamek Meczetu i Uniwersytetu Al-Azhar w Kairze – Ahmadem Al-Tayyebem, by wspólnie z nimi, jednym głosem, mówić o równych prawach i godności wszystkich ludzi na świecie, o potrzebie pokoju: „w duchu akceptacji różnic i radości z tego, że jesteśmy braćmi jako dzieci jednego Boga” (FT, 2020, 195).

Pluralizm wewnętrzny. Artykuł niniejszy koncentruje się zasadniczo na kwestii dopuszczalnych granic pluralizmu wewnętrznego w KNS, tzn. granic sytuacji, gdzie dwie osoby oceniają tę samą kwestię z moralnego punktu widzenia w różny sposób i dokonują tego w zgodzie

z doktryną katolicką. Z jednej strony Kościół ma długą tradycję polemiki z poglądami relatywizmu czy subiektywizmu moralnego. Z drugiej strony – tezy o autonomii spraw świeckich oraz otwarciu się na rzeczy nowe (*res novae*), na znaki czasu, na dialog ze światem są w encyklikach społecznych sformułowane często bardzo ogólnie i wymagają dalszych badań i uszczegółowień. Wybitny teolog katolicki, Karl Rahner, podkreślał, że zagadnienie to jest niezwykle trudne, ale jest też kluczowe dla owocnej obecności Kościoła w świecie (Baniak, 2004, s. 11).

Fundamentalnym założeniem poglądów katolickich jest teza o rozstrzygalności sporów etycznych oraz oparcie porządku etycznego na Bożych przykazaniach, które są niezmiennie i uniwersalne. Św. Tomasz z Akwinu uporządkował konceptualnie kwestie rozwiązywania konfliktów moralnych i kwestie dóbr partykularnych w logice dobra wspólnego (*bonum commune*):

Jasne zaś, że wszyscy, którzy żyją w jakiejś społeczności, mają się do niej tak, jak części do całości. Część zaś przez wszystko czym nią jest przynależy do całości. Stąd wszelkie dobro części można podporządkować dobru całości. W tym więc znaczeniu dobro każdej cnoty, zarówno takiej, która wprowadza ład w stosunku człowieka do niego samego, jak i takiej, która ten ład wprowadza w jego stosunkach do innych pojedynczych osób, da się odnieść do dobra wspólnego, ku któremu zwraca nas sprawiedliwość (Tomasz z Akwinu, 1970, s. 35).

W czasach św. Tomasza można było uprawiać etykę społeczną bez odniesienia do złożonych struktur i instytucji społecznych. Wystarczyły proste starożytne kategorie: gospodarstwo domowe, rodzina, państwo, przynależność syna do ojca, sługi do pana itd. Nie było tam mowy ani o kapitalistycznym konflikcie interesów, ani o demokratycznym pluralizmie wartości i poglądów. W realiach rewolucji przemysłowej te starożytne i średniowieczne kategorie przestawały wystarczać do opisu i oceny ważnych zjawisk i procesów społecznych.

Historycznym początkiem KNS jako systematycznej nauki była encyklika Leona XIII *Rerum novarum* (1891). Rzeczy nowe – *res novae* – były to m.in. kwestia robotnicza, rewolucja przemysłowa, emancypacja upośledzonych warstw społecznych, zaangażowanie państwa w życie społeczne (prawna regulacja warunków pracy wszelkich zabezpieczeń społecznych, ingerencja w prawo do własności prywatnej). Nowe problemy spowodowały potrzebę „odnowionego rozeznania sytuacji” (Kompendium, 2004, 88). Nowość podejścia *Rerum novarum* polegała

przede wszystkim na wszechstronnym zbadaniu rozległych problemów społecznych, nie tyle na nowych kryteriach oceny moralnej – te pozostają niezmiennie – ile na nowych elementach analizy społecznej, która definiowała z kolei kwestię społeczną. Kościół długo dojrzewał, by spojrzeć w nowy sposób na kwestię związków zawodowych oraz na społeczny charakter własności prywatnej – przechodząc drogę od apełowania do sumień właścicieli do zaproponowania nowych rozwiązań strukturalnych.

Sobór Watykański II naucza o *autonomii* kwestii politycznych, ekonomicznych i kulturowych (niezależne od teologii oceny programów partii politycznych, systemów edukacyjnych, systemów ubezpieczeń społecznych itd.). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym – Gaudium et spes* odnosi się wprost do pluralizmu poglądów w sprawach społecznych i religijnych:

Tych, którzy w sprawach społecznych, politycznych lub nawet religijnych inaczej niż my myślą i postępują, należy również poważać i kochać; im bowiem bardziej dogłębnie w duchu uprzejmości i miłości pojmiemy ich sposób myślenia, tym łatwiej będziemy mogli z nimi nawiązać dialog (GS, 1965, 28).

Ten sam dokument idzie nawet dalej i mówi o pluralizmie słusznych opinii:

Niejednokrotnie sama chrześcijańska wizja spraw na świecie skłoni ich do jakiegoś określonego rozwiązania w pewnych okolicznościach. Zdarza się jednak często, i całkiem słusznie, że inni wierni powodowani nie mniejszą uczciwością, będą mieli w tej samej sprawie inne zdanie (GS, 1965, 43).

Spółczeństwo obywatelskie zostało uznane za przestrzeń wielości „słusznych, choć różniących się między sobą poglądów” (GS, 1965, 75). Autonomia spraw światowych jest tu rozumiana szeroko – termin świat obejmuje całość relacji i działań o charakterze interpersonalnym, nieodnoszących się bezpośrednio do aktywności religijnej, które są tu określane jako sprawy ziemskie, świeckie, życie codzienne, obowiązki doczesne itd. *Gaudium et spes* mówi o wielości kultur w znaczeniu socjologicznym i etnologicznym. Kościół jest otwarty na dorobek wielu różnych kultur i „nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym

zwyczajem” (GS, 1965, 58). Relacje państwo–Kościół zostały uregulowane na zasadzie niezależności i autonomii, co oznacza, że ten drugi „w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym” (GS, 1965, 76). Encyklika *Centesimus annus* precyzuje to w następujący sposób:

Kościół respektuje *śluszną autonomię porządku demokratycznego* i nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym lub konstytucyjnym (CA, 1991, 47).

Dotyczy to również kwestii ekonomicznych:

Kościół nie proponuje żadnych modeli. Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, zazębiających się ze sobą (CA, 1991, 43).

Uznanie omawianej autonomii nie oznacza, że demokracja czy gospodarka wolnorynkowa są wolne od ocen moralnych. Helmut Juros mówi o „względnej, ale słusznej autonomii różnych dziedzin: gospodarki, polityki, społeczeństwa” (Juros, 1998, s. 356). Kościół „uznaje pozytywny charakter rynku i przedsiębiorstwa, ale jednocześnie wskazuje, że muszą być one nastawione na dobro wspólne” (CA, 1991, 43). Zasada dobra wspólnego jest również podstawowym kryterium oceny partii politycznych i polityki państwa. Dobro wspólne jest „sumą warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość” (GS, 1965, 26). Roztropna realizacja tego dobra może przebiegać na wiele różnych sposobów, spośród których każdy będzie na swój sposób „dobry”, jednak mogą się one różnić między sobą stopniem stabilizowania społeczeństwa, stopniem zaufania społecznego, realnymi szansami na powodzenie, długoterminowymi skutkami itd. W ocenie tych czynników katolicy mogą różnić się między sobą: „działanie społeczne może zakładać wielość konkretnych dróg” (KKK, 1992, 2442).

Proklamowanie autonomii rzeczy świeckich uruchomiło narrację o katolickiej myśli społecznej jako o zbiorze zdań otwartych (Juros, 1998, s. 354). Podkreślano interdyscyplinarny charakter tego nauczania oraz otwarcie na dorobek nauk szczegółowych. Jednak ani

dokumenty soborowe, ani dokumenty późniejsze nie wniosły „przełomu” w kwestii racjonalizacji etycznej w doktrynie katolickiej. Dodatkowo, w wypowiedziach Magisterium Kościoła na przełomie XX i XXI wieku można zauważyć ożywienie tradycyjnego nauczania oraz intensywny nurt polemiczny z przejawami relatywizmu i pluralizmu etycznego w szeroko rozumianej kulturze chrześcijańskiej.

Wydana w roku 1993 encyklika *Veritatis splendor* przypomniła „tradycyjną doktrynę o prawie naturalnym, o powszechności i nieziennej ważności jej nakazów” (VS, 1993, 4) i została napisana w reakcji na spory, dylematy i wątpliwości „wewnątrz samej społeczności chrześcijańskiej” (VS, 1993, 4). Encyklika, nawiązując do soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*, naucza o obiektywnym charakterze porządku moralnego, który opiera się na powszechnych i niezmiennych normach prawa naturalnego (VS, 1993, 52–53). Innymi słowy, ocena moralna nie może być uzależniona wyłącznie od stanów psychicznych i intencji podmiotu poznającego i działającego. Normy moralne są zakorzenione w prawie pochodzącym od Boga, który jest twórcą i dawcą natury człowieka. Konsekwentnie – to struktury bytu wpływają na treść norm moralnych, w myśl klasycznej paremii: *agere sequitur esse*.

Doskonałość moralna domaga się radykalnego przyłgnięcia do osoby Jezusa Chrystusa zaś „*autentyczna interpretacja prawa Bożego*” jest dokonywana we współpracy z Duchem Świętym (VS, 1993, 27). Co istotne w kontekście naszych rozważań – prawda odkrywana pod działaniem Ducha Świętego odnosi się nie tylko do zbawienia człowieka, ale również do „porządku społecznego” i do „fundamentalnych praw osoby ludzkiej” (VS, 1993, 27).

Jan Paweł II w swoim nauczaniu dokonał swoistej teologizacji KNS, uznając ją za dziedzinę teologii moralnej (SRS, 1987, 41; CA, 1991, 55), i tym samym wskazał na teologiczną metodę uprawiania tej nauki, która odwołuje się do rozumu oświeconego przez wiarę. Teologiczny charakter KNS podkreśla również *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* i zwraca uwagę na inteligencję wiary, która „obejmuje rozum, dzięki któremu, w jakim stopniu to możliwe, wyjaśnia ona i pojmuje prawdę objawioną i integruje ją z prawdą ludzkiej natury, zaczerpniętą z Bożego zamysłu wyrażonego w stworzeniu” (Kompendium, 2004, 75). W ujęciu *Katechizmu* KNS to „zbiór zasad doktrynalnych, który kształtuje się w miarę, jak Kościół interpretuje wydarzenia historyczne w świetle

całości nauki objawionej przez Chrystusa Jezusa przy pomocy Ducha Świętego” (KKK, 1992, 2422). W tym sensie nauczanie to obowiązuje wiernych, którzy mają „obowiązek zachowywania norm i decyzji wydawanych przez prawowitą władzę Kościoła” (KKK, 1992, 2037).

Papież Benedykt XVI, polemizując z prądami myślowymi relatywizującymi prawdę, uznał miłość w prawdzie (*caritas in veritate*) za zasadę nauki społecznej Kościoła (CV, 2009, 6). Zasada ta ma pomóc w przewyciężaniu społecznego indywidualizmu i w działaniu w imię dobra wspólnego. Papież Franciszek, zachowując jedność nauczania ze swoimi poprzednikami, wprowadza nowe akcenty pastoralne. Podkreśla potrzebę dialogu i tolerancji w świecie wielości „przekonań lub uprawionych interesów” i zaznacza że „różnice są twórcze, tworzą napięcie a na rozwiązaniu napięcia polega postęp ludzkości” (FT, 2020, 203). Podobnie jak wielu teologów i filozofów o wrażliwości post-kolonialnej, autor *Laudato Si'* i *Fratelli tutti* stara się dopuścić do głosu perspektywy krajów peryferyjnych. W przypisach do swoich dokumentów, jak żaden inny papież, odwołuje się wielokrotnie do wypowiedzi lokalnych wspólnot Kościoła. Można odnieść wrażenie, że nowe spojrzenie na spotkanie i kultur i na kulturę spotkania jest dla Franciszka znakiem czasu.

Ujęcie problemowe pojęcia

Konsekwencją teologicznego ujęcia nauki społecznej jest przyjęcie określonej hierarchii porządku moralnego – porządek, zaproponowany przez ludzką społeczność nie może obalać porządku ustanowionego przez Stwórcę. W tym duchu Jan Paweł II potępia „pluralizm opinii i sposobów postępowania, uzależnionych od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia lub od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych” (VS, 1993, 4). Pluralizm poglądów, charakterystyczny dla instytucji demokratycznych oraz dla świata współczesnych mediów, nie może podważać porządku opartego na prawdzie objawionej, nie może przesłaniać „nieskażonej i integralnej doktryny katolickiej” (VS, 1993, 113). Wśród wartości absolutnych i uniwersalnych, z założenia, nie może być konfliktu, może natomiast wystąpić problem koordynacji – „ograniczenia ich aksjologicznych zakresów”, np. w przypadku agresji (Ślipko, 1984, s. 210–214).

Wśród zagrożeń dla integralności doktryny katolickiej Jan Paweł II wymienia absolutyzowanie wolności („sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego” [VS, 1993, 32]). Skrajny indywidualizm z kolei ma prowadzić do zaprzeczenia obiektywnej prawdy o transcendentalnej ludzkiej naturze nakierowanej na kontakt z Bogiem. Innym zagrożeniem jest „relatywistyczna koncepcja moralności” (VS, 1993, 33) oraz rozgraniczenie „między porządkiem etycznym, który miałby pochodzić od człowieka i odnosić się wyłącznie do świata, a porządkiem zbawienia, dla którego istotne byłyby pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego” (VS, 1993, 37). W dalszej kolejności *Veritatis splendor* przedstawia polemikę z teorią etyczną zwaną opcją fundamentalną (VS, 1993, 65–68), oraz z teoriami teleologicznymi – konsekwencjalizmem i proporcjonalizmem (VS, 1993, 90). Kwestia historycznej zmienności świadomości moralnej poszczególnych społeczeństw nie jest przedmiotem szczegółowych rozważań; w dokumencie pada lakoniczne stwierdzenie, iż normy moralne na przestrzeni historii są „uściślane i definiowane” (VS, 1993, 53). Jednocześnie encyklika w sposób bardzo ogólny mówi o konieczności poszukiwań rozwiązań moralnych w dialogu z „niekatolikami i niewierzącymi, zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych” (VS, 1993, 74).

Znamienne jest, że zarówno *Veritatis splendor*, jaki i *Katechizm* analizują problematykę społeczną w kategoriach tradycyjnej teologii moralnej nakierowanej na ocenę czynów jednostki. Rozważania są umieszczone w refleksji doktrynalnej na temat siódmego przykazania („Nie będziesz kradł” – Wj 20,15) i w tym kontekście encyklika podkreśla wagę tradycyjnych cnót – umiarkowania, sprawiedliwości czy solidarności (VS, 1993, 100). Jako przykłady sprzeciwiające się siódmemu przykazaniu wymienione są takie czyny, jak:

kradzież, umyślne przetrzymywanie rzeczy pożyczonych lub znalezionych, oszustwo w handlu, niesprawiedliwe wynagradzanie za pracę, podnoszenie cen, wykorzystując niewiedzę lub pilne potrzeby innych (VS, 1993, 100).

Dokument odwołuje się przy tym do starotestamentowej *Księgi Powtórzonego Prawa* i do *Księgi Proroka Amosa*. W grupie przytoczonych przykładów dominują czyny tradycyjnie rozważane w ramach wykładu z etyki szczegółowej (teologii moralnej szczegółowej), odnoszącej

się do postępowania jednostki. Nie ma tu etycznych ocen instytucji czy struktur społecznych, a więc tego, co jest głównym przedmiotem badawczym nauk społecznych. Tym samym nie ma analizy zagadnień współczesnego kapitalizmu czy też współczesnych systemów politycznych, tj. strukturalne wykluczanie, dyskryminacja, dominacja, funkcjonowanie dystrybucji dóbr materialnych, kulturowych, intelektualnych, politycznych, przynależność, tożsamość itd. W prezentowanym ujęciu ważne z moralnego punktu widzenia są tradycyjne cnoty jednostki, która powinna być uczciwa, bezstronna i nie sprowadzać człowieka „do roli przedmiotu użytkowego” (VS, 1993, 100). Nacisk położony jest na formację pojedynczego człowieka, który powinien opierać się pokusom i wystrzegać się grzechu, powinien się nawracać i współpracować z Duchem Świętym.

Również *Katechizm* w odniesieniu do siódmego przykazania dużą wagę skupia na cnotach jednostki i bardzo ostrożnie odnosi się do instytucji i struktur, głosząc, że w sprawach ekonomicznych Kościół odżegnuje się od systemów centralnie sterowanych, a z drugiej strony – od systemów promujących dominację ekonomii nad dobrem osoby ludzkiej i w efekcie proponuje „rozsądne zarządzanie rynkiem i przedsiębiorstwami gospodarczymi, zgodnie z właściwą hierarchią wartości i ze względu na dobro wspólne” (KKK, 1992, 2425). Niewątpliwie metodologia teologii moralnej wywarła istotny wpływ na redakcję obu tych dokumentów. W tym ujęciu grzech jest zawsze grzechem jednostki, zaś o grzechu społecznym możemy mówić jedynie przez analogię:

Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby. Sytuacja — a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo — nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych; dlatego nie może być sama w sobie dobra lub zła (RP, 1984, 16).

Autonomia czy pluralizm? Powściągliwość w formułowaniu kryteriów oceny instytucji i struktur społecznych może sugerować pogląd, że ich moralna wartość powinna być uzależniona wyłącznie od niesprzeczności z podstawowymi wartościami chrześcijańskimi; w szczególności zachowane powinny być normy moralne wyrażone negatywnie (nie zabijaj, nie kradnij, nie naruszaj godności człowieka) i w ramach tej niesprzeczności jednostki powinny działać roztropnie. Taki wniosek będzie jednak wypaczać przesłanie KNS, zwłaszcza w dobie globalizacji, w sytuacji gdzie wiele obszarów życia społecznego

pozostaje poza wszelkimi regulacjami prawnymi. Dodatkowo świat doświadcza dziś, jak nigdy dotąd, zjawiska pluralizmu kulturowego, co oznacza, że problemy pluralizmu zewnętrznego i wewnętrznego przenikają się wzajemnie i rodzą się nowe pytania dotyczące sprawiedliwości społecznej. Autonomia spraw świeckich nie jest autonomią absolutną. Jak wykazano powyżej, roztropne rozwiązywanie problemów społecznych zawsze powinno być nakierowane na realizację dobra wspólnego. Ponadto KNS formułuje normy bardziej szczegółowe. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* wydana przez Kongregację Nauki Wiary w roku 2002 przypomina, że:

nikomu z ludzi wierzących nie wolno powoływać się na zasadę pluralizmu i autonomii świeckich w dziedzinie polityki, aby popierać rozwiązania, które przekreślają lub podważają zasady etyczne o fundamentalnym znaczeniu dla dobra wspólnego społeczeństwa (Nota, 2002, 5).

Dokument ten formułuje pewne zasady szczegółowe regulujące obowiązki katolików zaangażowanych w działalność polityczną i zalicza do tych obowiązków: przeciwstawianie się wszelkim ustawom godzącym w ludzkie życie (aborcja, eutanazja), zabieganie o ochronę środowiska, uświadamianie wartości rodziny (opartej na małżeństwie pojmowanym monogamicznie, jako związek osób różnych płci), ochrona społeczna nieletnich, promocja prawa do wolności religijnej, troska o rozwój gospodarczy czy troska o pokój (Nota, 2002, 4).

Inny dokument Kongregacji Nauki Wiary – *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu – Libertatis conscientia* nazywa po imieniu niektóre przejawy zła w życiu społecznym i nakazuje potępić „przemoc właścicieli wobec ubogich, samowolę policji, podobnie jak wszystkie formy przemocy zinstytucjonalizowanej w postaci systemu administracyjnego” (LC, 1986, 76). W tym samym dokumencie – tortury, przemoc, terroryzm, kampanie oparte na nienawiści – są podane jako przykłady niedopuszczalnych metod wprowadzania zmian społecznych. Działanie etyczne wymaga uwzględnienia całości zasad KNS w sposób komplementarny i nietraktowania tego nauczania w sposób selektywny:

Jako że wiara stanowi niepodzielną jedność, jest logiczne, że skupianie się wyłącznie na jednej z zasad wiary, przyniosłoby szkodę całości katolickiego nauczania. Uwzględnianie w działalności politycznej jednego wybranego

aspektu nauki społecznej Kościoła nie wystarcza, aby wywiązać się w pełni z odpowiedzialności za dobro wspólne (Nota, 2002, 4).

Dyrektywa powyższa jest bardzo ważna dla praktyki stosowania zasad KNS, gdyż w realiach społecznych często dochodzi do manipulowania wartościami i symbolami religijnymi dla osiągnięcia doraźnych celów politycznych. Tymczasem realizowanie nauczania społecznego Kościoła wymaga z jednej strony bezstronności w sprawach politycznych czy ideologicznych; z drugiej zaś – uczciwego ważenia dóbr i wartości oraz szukania słusznej miary w realizacji konkurencyjnych roszczeń. Nie ma żadnej szczegółowej matrycy takiego ważenia, natomiast dokumenty Kościoła podkreślają aspekt personalistyczny w ocenie struktur społecznych. Praktyki demokratyczne podlegają ocenie moralnej pod kątem poszanowania podmiotowości całego społeczeństwa (nie tylko katolików) – rozwijania współuczestnictwa i współodpowiedzialności wszystkich członków społeczności (CA, 1991, 46).

Jednocześnie nie wszystkie tezy KNS obowiązują pod grzechem, gdyż wśród nich są również elementy przygodne i poszczególne wypowiedzi wymagają oceny „doktrynalnego ciężaru różnych rodzajów nauczania” (Kompendium, 2004, 80). Jak doprecyzowuje instrukcja *Libertatis conscientia*, KNS zawiera zarówno tezy uniwersalne jak i kontekstualne:

Zasadniczo ukierunkowane na działanie nauczanie to rozwija się w miarę zmieniających się okoliczności historycznych. Dlatego obok zasad zawsze obowiązujących zawiera także oceny okolicznościowe. Dalekie od tworzenia systemu zamkniętego, pozostaje stale otwarte na nowe zagadnienia, które nie przestają się wyłaniać; wymaga wkładu wszystkich charyzmatów, doświadczeń i kompetencji (LC, 1986, 72).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Dwie komplementarne tezy – o uniwersalnych normach moralnych i o autonomii spraw świeckich – wymagają uporządkowania. Czesław Strzeszewski pisze o dwóch charakterystycznych cechach KNS: niezmienności i rozwojowości. Biorą się one z dwóch rodzajów norm etycznych:

Normy ogólne są niezmiennie, wieczne, normy szczegółowe zaś są syntezą norm ogólnych i historycznych warunków życia, historycznych przemian stosunków społecznych i gospodarczych, i dlatego są zmienne (Strzeszewski, 1994, s. 169).

Powyższa teza dotyka tematyki żywo dyskutowanej i budzącej wiele kontrowersji – zarówno w świecie akademickim, w życiu publicznym, jak i w kręgach działaczy katolickich. W XX wieku tematem żywo dyskutowanym był dynamiczny charakter moralności i dynamiczny charakter norm prawa naturalnego, pojawił się termin „prawo naturalne o zmiennej treści” (Rudolf Stammler). W kręgu pisarzy katolickich pojawiły się też publikacje nie zawsze zgodne z nauczaniem Magisterium Kościoła. W ujęciu *Katechizmu* prawo naturalne jest uniwersalne, niezmiennie i trwałe, aczkolwiek jego stosowanie być dostosowane do warunków historycznych – „zależnie od miejsca, czasu i okoliczności” (KKK, 1992, 1954–1960).

Problem ten analizował na gruncie tradycji neotomistycznej amerykański uczony, jezuita, John Courtney Murray. Naturę ludzką ujmował dwustopniowo, twierdząc, że najbardziej podstawowe zasady prawa naturalnego są poznawczo dostępne dla wszystkich ludzi – np. przykazania Dekalogu czy też najbardziej podstawowe pojęcia jak „rodzice” czy „brak szacunku” (Murray, 1988, s. 110). Prawo naturalne jest łatwo poznawalne, gdyż jest uniwersalne i wspólne wszystkim ludziom, opiera się na wartościach powszechnych i niezmiennych. Jednak natura ludzka zawiera również drugi poziom, zmienny i uwarunkowany historycznie – wzrost i samodoskonalenie człowieka jest uzależnione od tego, w jakich warunkach człowiek funkcjonuje.

Murray powtarza za Akwinatą, że natura ludzka jest podatna na zmiany (*the nature of man is susceptible of change* [Murray, 1988, s. 113]). Niezmienny pozostaje aspekt formalny tej natury, zmienia się zaś jej aspekt materialny. W tym sensie te same rzeczy nie zawsze są dobre i sprawiedliwe – muszą być dookreślone przez prawo (Murray, 1988, s. 114). Komentując poglądy Murraya, Robert Cuervo wymienia relacje pomiędzy akcjonariuszami a zarządem korporacji jako przykład historycznie ukształtowanej zasady – która funkcjonuje jako odkryte i uszczegółowione prawo moralne (Cuervo, 1992, s. 86).

Tadeusz Ślipko, polski jezuita, etyk, mówi o swoistej „ewolucji” prawa naturalnego. W jego ujęciu normy tego prawa są powszechne i niezmiennie i określają czyny wewnętrznie dobre i wewnętrznie złe.

Jednocześnie przedstawia on kilka argumentów na rzecz *quasi*-ewolucji w przestrzeni moralnej. Wychodząc z założenia, że normy niezmiennego prawa naturalnego nie stanowią o całej moralności, zaznacza, że:

na założonym przez nie fundamencie i pod jego normatywnym wpływem formuje się konstrukcja norm zmiennych i zrelatywizowanych do warunków miejsca, czasu i osób w dziedzinie aktywności moralnie nieokreślonej (Ślipko, 1984, s. 262).

Akty moralnie indyferentne są nieokreślone w swej moralnej treści, w związku z czym nie są ani nakazane, ani zakazane przez normy prawa naturalnego, podlegają więc normom zmiennym właściwym danej społeczności. Dodatkowo normy prawa naturalnego nie od razu zostały odkryte i zastosowane, gdyż nie zawsze zachodziły odpowiednie warunki. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym i moralnym ludzkość uczyła się odkrywać szczegółowe wskazania prawa naturalnego, dokonywać swoistego uszczegóławiania. Przykładem takiego dopełniania jest rozwój idei prawa do własności prywatnej wzbogaconego na pewnym etapie rozwoju cywilizacyjnego o prawa własności intelektualnej. Kolejna zmienna to „dziedzina świadomości moralnej ludzkości” (Ślipko, 1984, s. 263). Ślipko w swojej analizie filozoficznej stwierdza:

Ludzkość poznaje naturalne prawo moralne dzięki poznawczym zdolnościom poszczególnych indywidualów, które jednak funkcjonują zawsze w określonych warunkach życia społecznego. Na tej drodze tworzy się system ocen, norm i wzorców moralnych, stanowiący część składową kultury duchowej określonej grupy społecznej, według której formuje się z kolei świadomość moralna poszczególnych osób ludzkich (Ślipko, 1984, s. 263).

Samo prawo moralne nie zmienia się, zmianom natomiast podlegają pojęcia i świadomość moralna zarówno grup społecznych, jak i jednostek. Zakładając, że ludzie różnią się w swoich zdolnościach poznawczych i w swoich ideałach postępowania moralnego, mogą się też różnić w dostrzeganiu wspomnianej *quasi*-ewolucji i wchodzić na tym tle w różne spory. Dopowiedzenia wymaga kwestia oceny struktur i instytucji, w których zachowania ludzkie same w sobie moralnie indyferentne wywołują brzemienne skutki z moralnego punktu widzenia.

Teologia moralna społeczna. W świetle powyższych rozważań możemy przyjąć, że pluralizm ocen etycznych w nauczaniu

społecznym Kościoła jest dopuszczalny, ale jest ograniczony. Wśród ograniczeń dopuszczalnego pluralizmu wartości moralnych KNS formułuje warunki brzegowe – normy moralne sformułowane negatywnie. Jednakże całość życia społecznego, obejmująca zarówno działania podpadające pod powszechne normy moralne, jak i działania moralnie indyferentne, musi być co najmniej niesprzeczna z podstawowymi zasadami KNS (dobra wspólnego, solidarności, pomocniczości, godności osobowej). Dodatkowo nauczanie społeczne Kościoła formułuje zasady szczegółowe (proekologiczność, prorodzinność, preferencyjna opcja na rzecz ubogich oraz inne, m.in. te powyżej przytoczone szczegółowe zasady zawarte w dokumentach Kongregacji Doktryny Wiary). Wymienione zasady muszą być stosowane integralnie, żadna z nich nie powinna pełnić roli „fetyszu” polityki społecznej. Ta integralność każe spojrzeć całościowo i zawsze szukać szerszego kontekstu dla oceny struktur i konkretnych instytucji. Nawet czyny moralnie indyferentnie mogą pośrednio sprzyjać bądź przeszkadzać realizacji wartości opartych na prawie naturalnym.

Podsumowując, możemy wymienić dwa rodzaje ograniczeń pluralizmu w ramach aksjologii KNS: pierwsze to ograniczenie twarde, które dotyczy zachowań jednoznacznie nieetycznych (grzesznych), np. praktyki rasistowskie czy akty ludobójstwa; drugie to ograniczenie miękkie, które dotyczy zachowań moralnie indyferentnych różniących się stopniem roztropności. Przykładem takich roztropnościowych sporów może być debata w gronie ekonomistów dotycząca różnych dróg prowadzących do rozwoju ekonomicznego danego kraju. Ekonomiści w przedmiotowym sporze zgadzają się, że wszechstronny, długoterminowy rozwój ekonomiczny kraju jest wspólnym dobrem, jednak mogą różnić się radykalnie w doborze środków prowadzących do tego celu. Niekiedy mogą też różnie definiować składowe owego dobrobytu ekonomicznego, przesuwając akcenty w różne strony. Dla jednych dobry rozwój społeczeństwa zakłada radykalną równość w dostępie do szerokiego pakietu dóbr ekonomicznych, kulturowych i politycznych. Dla innych z kolei dobry rozwój społeczny klóci się z radykalnym egalitaryzmem, gdyż właśnie państwowe gwarancje szerokiego pakietu usług i świadczeń socjalnych mogą ten rozwój hamować. Dodatkowo – również wśród tych, którzy preferują wiodące kryterium radykalnej równości, mogą pojawić się spory, o jaką równość chodzi w danym konkretnym wypadku.

Spory tego typu są nieodłącznym elementem funkcjonowania wolnych i demokratycznych społeczeństw. Jednak to nie eksperci formułują idee przewodnie doktryny katolickiej, choć mogą się przyczynić do wyostrenia podstawowych pojęć. Do filozofii należy wnikliwe i adekwatne wyjaśnienie pojęć, tj.: „osoba, społeczeństwo, wolność, świadomość, etyka, prawo, sprawiedliwość, dobro wspólne, solidarność, pomocniczość, państwo” (Kompendium, 2004, 77). Nauki szczegółowe dostarczają narzędzi do adekwatnego opisu złożonych problemów społecznych, jednak postawienie podstawowych pytań i ostateczna ocena ludzkich wyborów należy do tego obszaru refleksji, który traktuje o ludzkiej naturze zepsutej przez grzech i o powołaniu człowieka do moralnej doskonałości. W tradycji chrześcijańskiej ten obszar należy do teologii moralnej. Z kolei w refleksji na gruncie KNS może pojawić się ryzyko rozmycia związku pomiędzy metodą teologiczną a metodą zaproszonych do debaty nauk szczegółowych. W tym kontekście Tadeusz Żeleźnik przedstawia następujące stanowisko:

Interdyscyplinarność nie rozmywa samego teologiczno-etycznego albo teologiczno-moralnego rdzenia tej nauki i nie czyni jej syntezą tych różnych nauk. Nie uprawnia do zaniechania teologii, ani z drugiej strony do jakiegoś „teologicznego” uprawiania, np. ekonomii, powielania treści nieteologicznych w języku teologicznym (Żeleźnik, 2004, s. 102).

W nawiązaniu do interdyscyplinarności Jan Paweł II podkreślał, że teologia moralna powinna być nie tylko ściśle związana z teologią dogmatyczną, ale również na swój sposób niezależna od nauk szczegółowych humanistycznych i przyrodniczych: „nie może być podporządkowana bez reszty wynikom obserwacji naukowej lub analizy fenomenologicznej” (VS, 1993, 111). Do teologii moralnej należy ostateczne rozstrzygnięcie, co jest dobre i jak należy postępować: „co jest dobrem a co złem? Co czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” (VS, 1993, 111).

Należy więc przyjąć, że ostatecznej i każdorazowej odpowiedzi na pytanie o granice pluralizmu w ramach KNS należy szukać na gruncie teologii moralnej społecznej i należy tego dokonać pod natchnieniem Ewangelii (Kompendium, 2004, 86). Wśród pojęć teologiczno-moralnych, odnoszących się zarówno do postępowania jednostki, jak i grup społecznych, jest pojęcie sprawiedliwości. Zasady sprawiedliwości, z jej podziałem na sprawiedliwość wymienną, legalną, rozdzielczą oraz społeczną

(odnoszącą się do dobra wspólnego i poszanowania godności ludzkiej), są fundamentem moralnej oceny ładu społecznego, zaś prawa człowieka stanowią podstawę katolickiej koncepcji sprawiedliwości społecznej (RH, 1979, 17). Pewne doprecyzowanie wprowadza *Katechizm* utrzymując, iż „w sposób ścisły” obowiązuje sprawiedliwość tylko wymienna (KKK, 1992, 2411). Sprawiedliwość legalna i rozdzielcza, które w dużej mierze odnoszą się do struktur i instytucji (moralnie indyferentnych) nie mogą być nigdy w pełni zrealizowane i niejako z natury rzeczy zakładają pewną stopniowalność realizacji ideału ładu społecznego i słusznej równowagi roszczeń. Poszukiwanie słusznej miary będzie się dokonywać w odniesieniu do norm prawa naturalnego, jak i lokalnych praktyk i lokalnych dyskursów, w tym do standardów prawnych, w systemie, w którym władza stanowiąca prawo ma legitymację moralną.

Koncepcja sprawiedliwości społecznej rozwijana w paradygmacie KNS nie powinna się ograniczać do naszkicowania doskonałych moralnie instytucji i zasad. Realizowanie sprawiedliwości to proces ciągłego rozeznawania i poszukiwanie słusznej miary – zarówno na poziomie abstrakcyjnych zasad, jak i na poziomie uprawnień poszczególnych typów podmiotów czy osądzania konkretnych zachowań jednostki (Dańkowski, 2020, s. 113–144). Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej powołanej przez Stolicę Apostolską *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenia na prawo naturalne* (2009) wprowadza rozróżnienie pomiędzy prawem naturalnym a uprawnieniem naturalnym. To pierwsze zawiera normy uniwersalne i niezmiennie, to drugie zawiera normy, które są syntezą prawa naturalnego i zmiennych okoliczności historycznych i ostatecznie:

Uprawnienie naturalne, prawny wyraz prawa naturalnego w porządku politycznym, jawi się jako miara sprawiedliwych relacji pomiędzy członkami wspólnoty (MKT, 2009, 90).

Uprawnienie naturalne jest wynikiem osądu rozumu praktycznego w zmiennych okolicznościach historycznych.

Starożytna cnota *epieikeia* każe wznieść się ponad literę prawa i wybierać to, co jest słuszne z punktu widzenia ducha sprawiedliwości. Podejście takie rezonuje w prezentowanych tu encyklikach społecznych. W szukaniu dobrych rozwiązań ważne jest, by „usiąść i słuchać drugiego człowieka” (FT, 2020, 48), co współgra z nauczaniem Jana Pawła II, który głosił, że

Kościół uważa, że orędzie społeczne Ewangelii nie powinno być traktowane jako teoria, ale przede wszystkim jako podstawa działania i zachęta do niego (CA, 1991, 56).

Świadectwo działania zyskuje priorytet przed „wewnętrzną spójnością i logiką” (CA, 1991, 57). Całość orędzia doktryny katolickiej wymyka się podziałom i kategoriom naukowo-akademickim, zwłaszcza że ostatecznie chodzi zawsze o konkretnego, a nie abstrakcyjnego, człowieka.

Odpowiedzialna teologia moralna społeczna posiada narzędzia, by dokonać oceny nawet skomplikowanych instytucji i struktur społecznych oraz by słusznie rozgraniczyć pomiędzy uniwersalnymi normami prawa naturalnego a autonomią spraw świeckich. Zglobalizowany świat przynosi jednak cały szereg nowych problemów, by wymienić chociażby kwestie wojen kulturowych i napięć światopoglądowych, kwestie uznania, tożsamości i praw kulturowych różnych grup społecznych. Ocena pluralizmu w tych obszarach wymaga dalszych badań i refleksji. Pewną zachętę do tego typu poszukiwań możemy znaleźć w nauczaniu papieża Franciszka, który wzywa do powszechnego braterstwa, do przekraczania granic i do porzucenia „fałszywego uniwersalistycznego marzenia” (FT, 2020, 99). W encyklice *Fratelli tutti* dostrzega wagę problemów strukturalnych i wojen kulturowych współczesnego świata. Abstrakcyjny uniwersalizm może prowadzić do sztucznego czy fałszywego pokoju: „Rzeczywiste spotkanie społeczne wprowadza w prawdziwy dialog wielkie formy kulturowe, które reprezentują większość ludności” (FT, 2020, 219). W tym samym dokumencie czytamy:

Dlatego też realistyczny i integracyjny pakt społeczny musi być również „paktem kulturowym”, który szanowałby i podejmował różne światopoglądy, kultury czy style życia współistniejące w społeczeństwie (FT, 2020, 218).

Wielość kultur to coś więcej niż wielość w sensie socjologicznym czy etnograficznym, gdyż termin „kultura” nabiera u Franciszka specyficznego znaczenia:

Słowo „kultura” oznacza coś, co przeniknęło w lud, w jego najgłębsze przekonania i w jego styl życia. Jeśli mówimy o „kulturze” w ludzkiej, to jest to coś więcej niż idea czy abstrakcja. Obejmuje pragnienia, entuzjazm i w ostatecznym rachunku sposób życia, charakteryzujący tę ludzką grupę. Tak więc, mówienie o „kulturze spotkania” oznacza, że naszą pasją jako ludu jest pragnienie spotkania,

poszukiwanie punktów stycznych, budowanie mostów, projektowanie czegoś, co angażowałoby wszystkich. Stało się to aspiracją i stylem życia. Podmiotem tej kultury jest lud, a nie jakaś część społeczeństwa, która dąży do uspokojenia reszty za pomocą profesjonalnych metod i mediów (FT, 2020, 216).

Kultura, która wyklucza z uczestnictwa w życiu społecznym, zawiera w sobie elementy wewnętrznie-złe. Nie ma realizacji dobra wspólnego bez uczestnictwa:

Ludzkie uspołecznienie nie jest jednakowe, ale wyraża się w rozmaitych formach. Dobro wspólne zależy od zdrowego pluralizmu społecznego (Kompendium, 2004, 151).

Nie ma też dobra wspólnego bez pokoju – zewnętrznego i wewnętrznego:

Droga do pokoju nie wymaga homogenizacji społeczeństwa, ale z pewnością umożliwi nam wspólną pracę (FT, 2020, 228).

Wypowiedzi Franciszka mogą zainspirować dalszy rozwój badań nad granicami pluralizmu w ramach KNS. Przykładem nowych poszukiwań i kreatywnych badań wśród uczonych katolickich są publikacje amerykańskiego teologa, jezuitę, Davida Hollenbacha, który opracował termin „intelektualna solidarność”. W jego ujęciu jest to „wspólny wysiłek urzeczywistniania wspólnej wizji dobrego życia” (Hollenbach, 2003, s. 137). Sam fakt, że ludzie różnych kultur i światopoglądów mają dobre doświadczenie wspólnego życia, posiadają wiedzę o swoich przekonaniach i są zdolni do filozoficznej analizy dobra wspólnego daje nadzieję, że dobro wspólne w podzielonym społeczeństwie może być rozpoznane i realizowane. W ujęciu Hollenbacha wymaga to nieustannego procesu uczenia się od siebie nawzajem. Autor uzasadnia to teologiczne, rozwijając myśl św. Augustyna i św. Tomasza, jak również filozoficznie – analizując współczesnych klasyków demokracji deliberatywnej.

Określenie i uszczegółowienie relacji pomiędzy tym, co niezmiennie, a tym, co zmienne i zróżnicowane w naszym doświadczeniu moralnym to zadanie, które nigdy się nie kończy. To zadanie implikuje również potrzebę rozwoju teologii moralnej społecznej. Dalszych badań wymaga również metodologia oraz interdyscyplinarny charakter KNS. Refleksja ta spełni „funkcję teorio-krytyczną, lecz nie zastąpi samego jej uprawiania” (Juros, 1998, s. 371). Ostatecznie rozwijanie katolickiej nauki

społecznej musi się dokonać wspólnym wysiłkiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i tych, którzy w jedność z Kościołem rozwijają myśl społeczną. Łączenie rzeczy starych i rzeczy nowych wymaga otwartości na wyzwania naszych czasów oraz czerpania z całej tradycji Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła wraz z używanymi skrótami (wszystkie cytaty z powyższych dokumentów podane są z odniesieniem do akapitów w tych dokumentach):

LP – Encyklika *Libertas praestantissimus* (Leon, XIII, 20 czerwca 1888).

MM – Encyklika *Mater et magistra* (Jan XXIII, 15 maja 1961).

UR – Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (Sobór Watykański II, 21 listopada 1964).

NAE – Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (Sobór Watykański II, 28 października 1965).

DH – Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (Sobór Watykański II, 7 grudnia 1965).

GS – Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (Sobór Watykański II, 7 grudnia 1965).

RH – Encyklika *Redemptor hominis* (Jan Paweł II, 4 marca 1979)

RP – Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (Jan Paweł II, 2 grudnia 1984)

LC – Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia* (Kongregacja Nauki Wiary, 22 marca 1986).

SRS – Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (Jan Paweł II, 30 grudnia 1987).

CA – Encyklika *Centesimus annus* (Jan Paweł II, 1 maja 1991).

KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Jan Paweł II, 11 października 1992).

VS – Encyklika *Veritatis splendor* (Jan Paweł II, 6 sierpnia 1993)

Nota – Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym (Kongregacja Nauki Wiary, 24 listopada, 2002)

Kompendium – *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* (Papieska Rada Iustitia et Pax, 29 czerwca 2004).

CV – Encyklika *Caritas in veritate* (Benedykt XVI, 29 czerwca 2009).

MKT – Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej powołanej przez Stolicę Apostolską *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenia na prawo naturalne* (2009)

FT – Encyklika *Fratelli tutti* (Franciszek, 3 października 2020).

Literatura przedmiotu

- Baniak, J. (2004). Kierunki rozwoju katolickiej nauki społecznej. *Społeczeństwo i Kościół*, 1, 7–19.
- Cuervo, R.F. (1992). John Courtney Murray and the Public Philosophy. W: R.P. Hunt, & K.L. Grasso (red.), *John Courtney Murray and the American Civil Conversation*, (s. 67–88). Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Dańkowski, D. (2020). Sprawiedliwość rozeznawana – między prawem a słusnością. Perspektywa pastoralna, duchowa i pedagogiczna. *Studia Bobolanum*, 2, s. 113–144.
- Hollenbach D. (2003). *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juros, H. (1998). Spór o metodologię nauki społecznej Kościoła. W: F. Kampka, & C. Ritter (red.), *Jan Paweł II. Centesimus annus. Tekst i komentarze*, (s. 349–372). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Murray, J.C. (1988). *We Hold These Truths*. Kansas City: Sheed and Ward.
- Strzeszewski, Cz. (1994). *Katolicka nauka społeczna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ślipko, T. (1984). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tomasz z Akwinu. (1970). *Suma teologiczna* (II–II, qu. 57–80). London: Veritas Foundation Publication Centre.
- Żeleźnik, T. (2004). Pojęcie kwestii społecznej. Rozważania na tle publikacji w czasopiśmie włoskim „La Società”. *Społeczeństwo i Kościół*, 1, 89–103.