

## Crkva i »autonomija zemaljskih stvari« prema konstituciji »Gaudium et spes«

MILJENKO ANIČIĆ\*

UDK: 261.6:262.5

322:262.5

Pregledni rad

Primljeno:

7. listopada 2013.

Prihvaćeno:

28. listopada 2013.

\* Doc. dr. sc. Miljenko Aničić, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Hrvatska, miljenko.anicic@djkbf.hr

**Sažetak:** Suočena s mnogobrojnim i dubokim društvenim promjenama, Crkva si je na II. vatikanskom koncilu postavila zadatak da samoj sebi i suvremenom svijetu ponovno posvijesti i predoči bit kršćanske vjere. Pastoralna konstitucija »Gaudium et spes« ne samo što odbacuje dualističku suprotstavljenu Crkve i svijeta, nego jasno ističe koncilsko otvaranje Crkve svijetu. O tom svijetu Koncil nudi jednu diferenciranu sliku s njegovim pozitivnim, ali i negativnim aspektima i izazovima. Jedan od tih izazova »Gaudium et spes« naziva »autonomija zemaljskih stvari«. Ovaj članak nastoji se približiti toj, za modernoga čovjeka i današnji svijet, važnoj temi. Koncil razlikuje između relativne ili opravdane i apsolutne, odnosno neprihvatljive autonomije. Rasprava o toj temi puno je starija i seže u prva stoljeća kršćanstva, ali ju je zapravo tek II. vatikanski koncil na zadovoljavajući način definirao. Da bi se ova tema mogla ispravije situirati, potrebno je uzeti u obzir i sliku čovjeka i svijeta, što je Koncil nudi, te također razmotriti ambivalentnost odnosa vjere i svijeta, Crkve i društva. Autonomija zemaljskih stvari obuhvaća širok spektar ljudskoga djelovanja. Crkva je svojedobno imala posebne teškoće s autonomijom na području znanosti, jer je dolazila u pitanje religiozno utemeljena slika svijeta, ali i zbog izričito antiteističkih polazišta nekih znanstvenika. Međutim, zahtjev za autonomijom proteže se i na druga područja. U članku su posebno obrađena pitanja autonomije znanosti, kulture, društvenoga i političkoga djelovanja te uloga laika. Autonomija zemaljskih stvari u svojem prihvatljivom obliku pojavljuje se kao zahtjev kršćanske vjere. Time što razlikuje Stvoritelja od stvorenja kršćanska vjera tek omogućuje svjetovnost svijeta. Autonomija, koja prihvaća odnos s Bogom, pojavljuje se kao zaštita ljudske osobe i njezina dostojanstva, štiti ga od iluzije vlastite samousavršivosti. Ko-

*načno, autonomija omogućuje i Crkvi slobodu, ali i da bude mjesto slobode pred modernim oblicima ropstva.*

**Ključne riječi:** *Crkva, Gaudium et spes, autonomija zemaljskih stvari, znanost, kultura, politika, laik.*

## UVOD

Svaki je koncil u povijesti Crkve bio odraz aktualnih problema i izazova koji su se postavljali pred vjeru i zajednicu vjernika, te pokušaj odgovora na te izazove. Za razliku od pitanja, kojima su se koncili tijekom stoljeća bavili i koji su se najčešće ticali unutarcrkvenoga života, problemi s kojima se Crkva našla suočena u XX. stoljeću bili su daleko bremenitiji. U tom pogledu se II. vatikanski koncil s pravom može smatrati smjenom epoha u povijesti Crkve i svijeta. Ne radi se više samo o reformama unutarcrkvenoga života niti o pojedinim pitanjima, koja su bila aktualna posljednjih stoljeća, kao npr. pitanje odnosa države i Crkve ili odnosa prema drugim vjerskim zajednicama. Još uvijek se Crkva tada mogla osloniti na široke vjerničke mase. Sada je, međutim, bila suočena s daleko složenijom situacijom. Velika područja društvenoga, političkoga, ekonomskoga, znanstvenoga i kulturnoga života do te mjere su se osamostalila da u praksi nemaju skoro nikakve veze s religijom. Nema područja crkvenoga života, koje u međuvremenu nije bilo zahvaćeno tim velikim i do tada nepoznatim promjenama i izazovima.

Zato se kroz sve dokumente II. vatikanskog koncila, osim teme »Crkve«, provlači i druga ključna tema, a to je »svijet«. Osnovna se nakana Koncila može sažeti u pitanja: Na koji način Crkva može svijetu pokazati da je i danas znak i stvarnost spase-nja? Što Crkva treba činiti da u ovom vremenu dadne vjerodostojno svjedočanstvo evanđelja? Kako prezentirati crkveni nauk u novom izričaju, uz vjerno očuvanje onoga što spada u *depositum fidei*?

Suočavanje s aktualnim problemima svijeta nije bilo moguće bez obnove i produbljenja shvaćanja same Crkve. Iz toga je jasno, zašto su Dogmatska konstitucija o Crkvi »Lumen gentium«<sup>1</sup> i Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu »Gaudium et spes«<sup>2</sup> bile u fokusu koncilskih rasprava. Dok je, međutim, Dogmatska konstitucija o Crkvi imala dosta uzoraka u prošlosti, dotle je ona o Crkvi u suvremenom svijetu bila iskorak Crkve u do tada nepoznato područje. Zato ne iznenađuje činjenica da su se oko ovog dokumenta vodile mnoge i dugotrajne rasprave

<sup>1</sup> DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dogmatska konstitucija o Crkvi *Lumen gentium*, u: *Dokumenti, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb, 72008., str. 77.-199.

<sup>2</sup> DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes*, u: *Dokumenti*, str. 651.-816. (= GS)

te da se u njemu iznesene tvrdnje pozivaju na *Lumen gentium* češće, nego na bilo koji drugi koncilski dokument.<sup>3</sup>

Od najave Koncila u siječnju 1959. pa do njegova završetka u prosincu 1965. godine upravo je Konstitucija *Gaudium et spes* bila predmet mnogih komisija, verzija teksta, intervencija i zasjedanja. Započelo se s prijedlozima više dogmatskog karaktera, ali se zahvaljujući inicijativama papa Ivana XXIII. rad na izradi ovog dokumenta, usprkos nesnalaženju mnogih koncilskih otaca, ali i određenih otpora, sve više koncentrirao na probleme ljudi i svijeta. Kako je vrijeme proticalo i pokušaji se redali, sve se više osjećala »želja otaca da gledaju na stvari očima samih ljudi u svijetu, a u tome su im mnogo pomogli laici.«<sup>4</sup> Prevladala je svijest da današnji čovjek živi u vremenu koje je novo i drugačije do te mjere, da ga nije moguće shvatiti s pomoću tradicionalnih načina razmišljanja. Isto se može reći i za tradicionalne religiozne i teološke misaone kategorije. Potrebni su drugačiji pristup i kriteriji prosuđivanja.

Analizirajući i prosuđujući sveukupnu stvarnost i čovjekovo djelovanje u njoj, Konstitucija je tematizirala mnoga pitanja. Iz tog mnoštva izdvajamo jedno, koje samo za sebe ukazuje na novi način odnosa koji moderni čovjek ima prema svijetu koji ga okružuje i prema svojem vlastitom djelovanju u tom svijetu. Predmet naših razmišljanja je vrijednost i samostojnost te autonomija svjetovnih stvarnosti. Koju važnost to pitanje ima u svijesti današnjeg čovjeka, u kojem smislu možemo prihvatiti autonomiju ovozemnih stvarnosti, te kako se ona konkretno realizira npr. na području znanosti, kulture, društva i politike – to su pitanja kojima ćemo se baviti u ovom članku? Na koncu ćemo se osvrnuti na pitanje autonomije i uloge laika.

## 1. Važnost i sadržaj Konstitucije *Gaudium et spes*

Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* je prvi dokument takve vrste u povijesti koncila. Koncilski oci su i sami bili svjesni te posebnosti, pa su osjećali potrebu u posebnoj bilješci obrazložiti naziv »pastoralna« u nazivu same Konstitucije. Pre-

---

<sup>3</sup> Ima i mišljenja da je nakon prihvaćanja Konstitucije *Gaudium et spes* trebalo revidirati ranije prihvaćene dokumente, a posebno Dogmatsku konstituciju o Crkvi *Lumen gentium* – usp. N. METTE, *Gaudium et spes* – Pastoralna konstitucija pastoralnog koncila, u: N. A. ANČIĆ, T. MATULIĆ (priř.), *Svijetu ususret. Hrvatska katolička teologija i teološki dijalog u Europi*, Zbornik radova, Crkva u svijetu, Split, 2007., str. 39.-54., ovdje 53.

<sup>4</sup> Usp. o povijesti nastanka Konstitucije J. GRBAC, *Graditelji Kraljevstva. Teologija rada II. vaticanskog sabora*, Teologija u Rijeci, Rijeka, 1996., str. 33.-88.; J. GRBAC, *Iz povijesti nastanka »Gaudium et spes«*, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* (2005.)11, str. 873.-876.; J. GRBAC, *Povijesno-teološki hod prema Pastoralnoj konstituciji Gaudium et spes*, u: N. A. ANČIĆ, T. MATULIĆ (priř.), *Svijetu ususret*, str. 17.-38., ovdje 30.-38.; P. ARAČIĆ, *Kontekst nastanka i važnost Pastoralne konstitucije Gaudium et spes*, u: *Diacovensia* 21(2013.)1, str. 63.-84., ovdje 64.-68.

ma tom obrazloženju Koncil se bavi kontingentnim elementima svijeta i čovjeka u njemu, ali time ne odustaje od svojih doktrinalnih načela u čijem svjetlu promatra promjenjive okolnosti.<sup>5</sup> Imamo, dakle, »međusobno prožimanje dogmatskih principa i pastoralne dimenzije«, crkvenog nauka i pastoralne prakse.<sup>6</sup>

Komentatori Konstitucije sa svoje strane ističu da bi već sama za sebe bila dovoljna da II. vatikanskom koncilu, u odnosu na druge koncile, osigura posebno, istaknuto mjesto.<sup>7</sup> Ne radi se o najboljem,<sup>8</sup> ali sigurno »o najvažnijem dokumentu II. vatikanskog koncila. 'Nastao na putu' mora se i dalje dati na put... Najavljuje pitanja, koja su vremenom uvjetovana i podložna stalnom procesu sazrijevanja. Radi toga je to ton ispita savjesti; ne trijumfa, ali ni bijega.«<sup>9</sup>

Bez sumnje, ovaj dokument predstavlja pravi zaokret u crkvenom razmišljanju i ponašanju o svijetu i u svijetu. Naime, Crkva se do II. Vatikanskog koncila gledala prvenstveno kao suprotnost svijetu, a ne kao dio svijeta. Vjerovala je da svijetu ima što reći, ali ne i da od svijeta može učiti. Tako npr. u *Rerum novarum* nalazimo tvrdnju o Crkvi kao pokretaču obnove građanskoga društva i takvog napretka i razvitka naroda koji daleko nadvisuju sve oblike kulture u prošlosti, kao što će nadvisivati i one u budućnosti.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Usp. GS, posebna bilješka uz naslov. Nadalje, usp. opširnije o ovom pitanju E. BORGMAN, »Gaudium et spes«: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments, u: *Concilium* 41(2005.), str. 388.-397., ovdje 389s. Ovakav pristup nije u biti ništa novo u učenju Crkve. Još od enciklike *Rerum novarum* Lava XIII. katolički socijalni nauk postupa na isti način. Vidi također N. METTE, *Gaudium et spes – Pastoralna konstitucija pastoralnog koncila*, str. 44.

<sup>6</sup> N. A. ANČIĆ, Kako danas čitati i razumijevati Drugi vatikanski sabor, u: *Bogoslovska smotra* 75(2005.)3, str. 667.-686., ovdje 681.

<sup>7</sup> Usp. G. BARAUNA, Vorwort, u: G. BARAUNA (izd.), *Die Kirche in der Welt von heute – Kommentar zur Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes«*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1967., str. 9.-11., ovdje 9.

<sup>8</sup> Komentatori govore o »dokumentu prijelaza«, koji kao prvi takve vrste ima i svoje nedostatke – usp. N. METTE, *Gaudium et spes – Pastoralna konstitucija pastoralnog koncila*, str. 45.-47.; Đ. ZALAR, Dijaloški karakter antropologije Pastoralne *Gaudium et spes* Drugog vatikanskog koncila, u: N. A. ANČIĆ, T. MATULIĆ (prir.), *Svijetu ususret*, str. 55.-79., ovdje 77.

<sup>9</sup> V. SCHURR, Vorwort zur deutschen Ausgabe, u: G. BARAUNA, *Die Kirche in der Welt von heute – Kommentar zur Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes«*, str. 11.-12., ovdje 11.

<sup>10</sup> Usp. LAV XIII, *Rerum novarum*, 22, (= RN), u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991., str. 1.-30. Slično nalazimo i kod Pija XI. Razmišljanju o društvenim i ekonomskim pitanjima Papa kaže da su sva ona bez zadržke podložna »našem vrhovnom sudu« – *Quadragesimo anno*, 41, (= QA), u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, str. 31.-78., a Ivan XXIII. započinje još 1961. godine svoju encikliku riječima: »Majka i Učiteljica naroda, katolička Crkva ...« – *Mater et magistra*, I, u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkog socijalnog nauka*, str. 106.-162.

Nasuprot tomu *Gaudium et spes* započinje jednim sasvim drugačijim tonom: »Radost i nada, žalost i tjeskoba ljudi našeg vremena, osobito siromašnih i svih koji trpe, jesu radost i nada, žalost i tjeskoba također Kristovih učenika...« (GS 1,1) Crkva želi stupiti u dijalog s cijelim čovječanstvom, želi ponuditi svoju suradnju u izgradnji ljudskoga društva (GS 3,1). Svjesna je činjenice da je puno naučila od povijesti i razvitka čovječanstva te da se u traženju istine može okoristiti napretkom znanosti i različitim oblicima ljudske kulture (GS 44,1.2).<sup>11</sup> Ovaj promijenjeni stav koncilski teolog M.- D. Chenu naziva »Kopernikanskom revolucijom«. Nije svijet – piše Chenu – »stvoren za Crkvu, koja bi mu s katedre i autoritarno pružala modele i zakone njegove preobrazbe, nego je Crkva tu za svijet«. U zalaganju za svijet leži razlog njezina postojanja. Ona to vrši u skladu »s ritmom civilizacija i kultura, odmjereno i uz poštivanje same svjetovnosti«<sup>12</sup>.

Najprije želi upoznati situaciju današnjeg čovjeka. Ta je situacija – ističe se u uvodnim konstatacijama GS – obilježena dubokim promjenama. Sa statičkog shvaćanja stvarnosti čovječanstvo »prelazi na dinamičko i evolutivno« (GS 5). S napretkom znanosti čovjek širi svoju vlast nad svijetom, a to ima za posljedicu velike društvene, psihološke i vjerske promjene i neuravnoteženosti, koje su u konačnici ukorijenjene u ljudskom srcu i u temeljnom pitanju za smislom svega. Crkva je uvjerenjena da je »ključ, središte i cilj sve ljudske povijesti«, a time i čovjekova traganja za smislom u Isusu Kristu (GS 6-10).

U prvom dijelu Konstitucije s njegova četiri poglavlja govori se o dostojanstvu čovjeka, njegovoj veličini koja se ostvaruje u razumskom djelovanju, moralnoj savjesti, slobodi i mogućnosti da postigne zajedništvo s Bogom, ali i bijedi koja se očituje u grijehu i odbacivanju Boga u ateizmu (GS 12-22). Taj čovjek je svojom društvenom naravi duboko uronjen u razne vidove društvenih odnosa, uz pomoć kojih ostvaruje svoje sposobnosti, ali i doprinosi ostvarenju drugih i konačno ostvarenju općeg dobra. Za to je potrebno poštivanje čovjekova dostojanstva, jednakosti svih ljudi, pravednost i suradnja (GS 23-32). Bog je stvorio svijet i povjerio ga čovjeku da ga sam i u suradnji s drugima izgrađuje i razvija. Zato ljudska djelatnost, pojedinačna i kolektivna, »taj divovski napor kojim ljudi tokom vjekova nastoje da poboljšaju svoje životne uvjete, promatran sam u sebi, odgovara Božjoj zamisli« (GS 34,1). Koncil ide za isticanjem »objektivne, ne samo moralne vrijednosti svakog ljudskog napora«.<sup>13</sup> Bog nije stvorio statičan svijet, nego svijet koji se razvija

---

<sup>11</sup> Usp. N. METTE, *Gaudium et spes* – Pastoralna konstitucija pastoralnog koncila, str. 50.

<sup>12</sup> M.- D. CHENU, *Die »Soziallehre« der Kirche*, u: *Concilium* 16(1980.)12, str. 715.-718., ovdje 716.

<sup>13</sup> J. GRBAC, *Graditelji Kraljevstva*, str. 99. O ambivalentnosti ljudskog djelovanja, kako se ono u međuvremenu, od Koncila do danas pokazuje usp. J. GRBAC, »*Gaudium et spes*« i današnja globalizacija, u: *Riječki teološki časopis* 13(2005.)1, str. 3.-15., ovdje 7s.

djelovanjem čovjeka. Božja providnost i »stvaralačka moć čovjeka u kršćanskoj misli mogu i moraju stajati u uravnoteženom odnosu«. Budući da je čovjek biće koje je izloženo opasnosti grijeha, ni njegova stvaralačka moć nije na to imuna; i u nju se može »uvući osjećaj čovjekove samodostatnosti ili potpune autonomije«. <sup>14</sup> Koncil pojašnjava u kojem smislu se autonomija ovozemaljskih stvarnosti može prihvatiti, a u kojem ne (GS 36). Govori se i o pomoći koju Crkva može pružiti svijetu, ali i o onoj koju Crkva ima od svijeta (GS 40-45).

U drugom dijelu Konstitucije riječ je o nekim gorućim problemima modernog svijeta, kao što su brak i obitelj, o promicanju kulturnog napretka, o gospodarsko-socijalnom životu, o životu političke zajednice te o primicanju mira i izgradnji međunarodne zajednice (GS 46-90).

Tom i takvom svijetu Crkva želi biti bliza, želi mu pomoći u rješavanju njegovih problema. Radi toga Koncil ističe važnost dijaloga, kako s bližnjima, tako i s protivnicima, s onima koji su članovi Crkve, kao i s onima, koji to nisu; kako s kršćanima koji nisu u zajedništvu s Crkvom ili pripadaju nekršćanskim monoteističkim religijama, tako i s ateistima i agnosticima, kao i onima koji su protivnici Crkve i protiv nje se bore (GS 92). <sup>15</sup> Sjećajući se Gospodinove riječi o međusobnoj ljubavi, kršćani ne mogu »ništa žarče željeti nego da što širokogrudnije i uspješnije služe ljudima ovog vremena«. Radi toga su spremni prihvatiti se golemog posla »koji se ovdje na Zemlji treba obaviti a o kojem trebaju dati računa Onome koji će sve suditi u posljednji dan« (GS 93,1).

Želja za blizinom svemu što se tiče čovjeka, društva i svijeta, ne znači da Crkva želi svijet zarobiti i sebi ga podrediti. Ne smatra se nadležnom za sve u svijetu. Naprotiv, ona sa svom ozbiljnošću prihvaća njegovu opravdanu samostojnost i autonomiju. Svijet ostaje svijet.

## 2. Važnost autonomije za današnjega čovjeka

Kršćani – kaže se u 1. Petrovoj poslanici (3,15) – trebaju biti »spremni na odgovor svakomu« tko od njih »traži račun o nadi« koju nose u svojim srcima. Pitanje može biti motivirano neprijateljstvom, znatiželjom, istinoljubivošću ili čak spremnošću na obraćenje. <sup>16</sup> Kršćani su u svakom slučaju pozvani da životom i naukom pruže odgovor, a odgovor su u stanju dati. Moguće je, naime, pokazati da je »razumno kr-

<sup>14</sup> Isto, str. 106.

<sup>15</sup> O temi dijaloga usp. I. ŠARČEVIĆ, Crkva – promicateljica kulture dijaloga i zajedništva, u: *Diacovensia* 21(2013.)1, str. 11.-27., ovdje posebno 17.-21.

<sup>16</sup> Usp. K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, HthKNT XIII/2, Herder, Freiburg, <sup>3</sup>1970., str. 100s.

šćanski živjeti«<sup>17</sup>. U navedenim riječima Prve Petrove poslanice možemo vrlo lako prepoznati ulogu teologije. Ono jedinstveno što je Bog u Isusu Kristu izveo teologija nastoji razumskim putem, koji je zajednički svim ljudima, uobličiti u kršćansku poruku priopćivu svim ljudima. Budući da se ljudski razum realizira povijesno i u kontekstu određene kulture, i sama teologija određena je tim situacijama. Zato je svojevremeno Židovima evanđelje bilo naviješteno jezikom i načinom razmišljanja Židova, a poganima jezikom helenističke kulture (usp. 1 Kor 9,19-22).

Ako bismo htjeli opisati kontekst u kojemu se realizira današnja povijest, pa prema tomu i razum, onda bismo to mogli kratko artikulirati programatskom riječju: autonomija.<sup>18</sup> Ono što je različitim sadržajnim izražajima toga pojma zajedničko, jest princip samoodređenja volje. Čovjek uz pomoć svojega razuma postaje sam sebi zakon. Za vjeru takav stav predstavlja izazov na koji se ona ne može oglušiti. Zato je odnos kršćanske teonomije i novovjekovne autonomije jedno od urgentnih pitanja današnje teologije.

Važnost novovjekovnoga pitanja autonomije prepoznao je i II. vatikanski koncil. Koncil je prekinuo s restaurativnim mentalitetom onih očitovanja crkvenoga učiteljstva koja su bila uperena protiv težnji suvremenoga čovjeka za slobodom. U tom pogledu Koncil u Deklaraciji o slobodi vjerovanja »Dignitatis humanae«<sup>19</sup> priznaje dvije bitne činjenice: prvo, da u novije vrijeme sve više raste broj onih koji su svjesni svoje slobode i koji zahtijevaju pravo da u skladu s njom žive, i drugo, da je zahtjev modernoga čovjeka za autonomijom u skladu s istinom kršćanske poruke; on je štoviše na kršćanskoj poruci utemeljen (DH 1,1).

Ističući dostojanstvo ljudske osobe i njezine slobode Koncil naglašava i volju i dužnost Crkve da ih štite (GS 3; 12-17,1; 27). Teonomija i autonomija za Koncil nisu nikakve suprotnosti. Istovremeno Koncil izričito odbacuje ateistički humanizam i autonomizam (GS 21; 36,3).

Društvena područja, kao što su ekonomija i tehnika, umjetnost ili znanost razvila su vlastite kriterije. Ne samo da su se oslobodile neposrednoga crkvenog utjecaja, nego su postale neovisne i od religioznih motiva i mjerila. Kako bi predusreo bojazan suvremenika da bi uske veze religije i ljudske djelatnosti mogle sputavati autonomiju čovjeka,<sup>20</sup> Koncil donosi svoju definiciju opravdane autonomije zemaljskih

<sup>17</sup> B. SCHWANK, *Der erste Brief des Apostels Petrus*, Geistliche Schriftlesung 20, Patmos, Düsseldorf, <sup>3</sup>1982., str. 95.

<sup>18</sup> Usp. K. HILPERT, *Autonomie*, u: B. STOECKLE (izd.), *Wörterbuch christlicher Ethik*, Herder, Freiburg i. Br., 1975., str. 28.-34.

<sup>19</sup> DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Deklaracija o slobodi vjerovanja »Dignitatis humanae«, u: *Dokumenti*, str. 483.-506. (=DH)

<sup>20</sup> Usp. J. GRBAC, *Graditelji Kraljevstva*, str. 124s.

stvari, pa kaže: »Ako pod autonomijom zemaljskih stvari podrazumijevamo da stvorene stvari i sama društva imaju vlastite zakone i vrijednosti koje čovjek mora postupno otkrivati, primjenjivati i sređivati, onda je sasvim opravdano zahtijevati takvu autonomiju: to je ne samo zahtjev ljudi našega vremena, nego to odgovara i Stvoriteljevoj volji. Jer samim time što su stvorene, sve stvari imaju vlastitu postojanost, istinitost, dobrotu te vlastite zakone i poredak. Čovjek to mora poštovati tako da pojedinim znanostima i umijećima prizna njihove vlastite metode.« Ako se istraživanja provode znanstveno i uz poštivanje čudorednih načela, ona se ne protive vjeri, »jer profane stvari i stvari vjere imaju izvor u istomu Bogu«. Koncil izražava žaljenje zbog ponašanja onih kršćana koji nisu priznavali opravdanu autonomiju znanosti (GS 36,2).

Koncil dalje govori o neprihvatljivom obliku autonomije: »No ako se pod autonomijom vremenitih stvari podrazumijeva to da stvorene stvari ne ovise o Bogu te da se čovjek njima može tako koristiti da ih ne stavlja u odnos prema Stvoritelju, svatko tko priznaje Boga uviđa neispravnost takvih mišljenja. Stvorenje naime iščezava bez Stvoritelja.« (GS 36,3)

Riječi Konstitucije da »profane stvari i stvari vjere imaju isti izvor u Bogu« H. J. Sander tumači u smislu da u nastojanju za spoznajom vlastite vrijednosti svjetovnih stvari postoji čak »anonimna Božja prisutnost«. Postoji Božji jezik u stvarima. Konstitucija *Gaudium et spes* 36,3 izražava uvjerenje da vjernici u jeziku stvorenja čuju glas Božji. Upravo je taj jezični aspekt vrlo značajan. On ukazuje na jednu novu vrstu teologije: odnos Boga i svijeta ne odvija se na fizičko-materijalnoj razini, nego je riječ o veličini na jezično-semiotskoj razini. Pitanje autonomije zemaljskih stvarnosti ne znači nikakvo ograničavanje Božje stvarateljske moći, nego predstavlja izazov, da se izade iz starih novovjekih frontovskih sučeljavanja te da se moć jednog ojača moću drugog; znanost vjerom i obratno. U toj i takvoj konstelaciji autonomija je izraz za vrijednost stvorenoga i znači mogućnost da se o Bogu govori na jedan način, koji će promicati čovjeka u njegovu rastu kao čovjeka.<sup>21</sup>

U komentaru ovoga teksta moralni teolog A. Auer konstatira da članak 36 ne donosi ništa nova i dodaje da je Koncil zapravo još jednom »snažno istaknuo nauk o autonomiji zemaljskih područja, koja je već jedno stoljeće bila poznata, iako se još uvijek nije u cijeloj Crkvi afirmirala.«<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Usp. H. J. SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«, u: P. HÜNERMANN, B. J. HILBERATH (izd.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, sv. 4, Herder, Freiburg, 2005., str. 581.-886., ovdje 754.-756.

<sup>22</sup> A. AUER, *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zum III. Kapitel*, u: *Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, sv. 3, Herder, Freiburg, 1968., str. 377.-397., ovdje str. 385s.



Teološka rasprava o pitanju autonomije ovozemnih stvarnosti i područja s vlastitim zakonitostima zaista je puno starija i seže daleko dublje u povijest. Ono temeljno, što možemo reći, jest činjenica da ta pretpovijest ima »kršćansko korijenje«. Početke razmišljanja susrećemo u djelima crkvenih otaca. S početkom ranoga srednjeg vijeka nalazimo brojna mjesta koja ukazuju na sve intenzivniju raspravu teologa o tom pitanju. U teologiji stvaranja najvećega srednjovjekovnog teologa, Tome Akvinskoga, pitanje autonomije ovozemnih stvarnosti ima svoje čvrsto mjesto.<sup>23</sup> Motivi, impulsi, filozofska shvaćanja i događaji koji su doveli do novovjekoga sekularnog shvaćanja autonomije su mnogostruki, ponekad i proturječni. Najjači su svakako oni koji su došli od prosvjetiteljstva, u prvom redu iz filozofskih postavki R. Descartesa i I. Kanta, a kasnije F. Nietzschea i drugih. Zajednički cilj im je bio oslobađanje od tutorstva religije i Crkve te autonomija »koja više nije utemeljena teonomno, nego sama sebe autonomno konstituira«. <sup>24</sup> Među onima, koji su u novije vrijeme dali novi poticaj teološkoj refleksiji o autonomiji ovozemnih stvarnosti, moguće je navesti i klasika sociologije M. Webera, koji govori o nastanku novih vrijednosnih sfera u moderni, koje dovode u pitanje religiozno utemeljenu sliku svijeta i nadomještaju je novim samostojnim područjima s vlastitom racionalnošću i vlastitim zakonitostima. Upravo su ove tvrdnje M. Webera bile povod da se još dvadesetih godina, ali i narednih desetljeća prošloga stoljeća unutar katoličkih krugova pokrene još intenzivnija rasprava o ovoj temi.<sup>25</sup>

Neovisno od ove pretpovijesti diskusije o područjima s vlastitim zakonitostima, ostaje činjenica, da je II. vatikanski koncil svojim naukom o »autonomiji zemaljskih stvari« definirao jednu vrlo važnu ideju, čija duhovna, intelektualna i pragmatička realizacija još uvijek nije u dovoljnoj mjeri promotrena i usvojena. Temeljna je intencija koncilskoga teksta, kratko rečeno, uspostava dijaloga i nastojanje da u suvremenom čovjeku i svijetu pronade istinskog partnera za razgovor i zajedničko

---

<sup>23</sup> W. KASPER, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, u: *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig, 1982., str. 172.-192., ovdje 176s. Isti članak se nalazi i u: D. MIETH i dr. (izd.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Patmos, Düsseldorf, 1980., str. 17.-41. Usp. također A. AUER, *Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos*, Patmos, Düsseldorf, 1966., str. 217.; A. HOLDEREGGER, *Selbstbestimmung und Handeln aus dem Glauben. Eine Problem-skizze aus moraltheologischer Sicht*, u: R. BATTEGAY, U. RAUCHFLEISCH (izd.), *Menschliche Autonomie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990., str. 65.-78., ovdje 66.-70.

<sup>24</sup> Usp. W. KASPER, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, str. 178.-183.

<sup>25</sup> Usp. M. BREUER, *Die »Autonomie der irdischen Wirklichkeiten«*. Zu den soziologischen Quellen eines Konziltexes, u: KIRCHENGESCHICHTLICHES AUTORENKOLLEKTIV (izd.), *Kirchengeschichte – Landesgeschichte – Frömmigkeitsgeschichte. Eine Festschrift für Barbara Henze*, Re Di Roma – Verlag, Remscheid, 2008., str. 47.-64.

djelovanje. Za daljnje razmišljanje ovdje se svakako postavlja pitanje tko je čovjek i kakav je to svijet s kojim Crkva želi stupiti u dijalog i kakav treba biti odnos Crkve i svijeta, uvažavajući princip autonomije zemaljskih stvari.

## 2.1. SLIKA ČOVJEKA U *GAUDIUM ET SPES*

U želji da svijet u što većoj mjeri podvrgne čovjekovoj volji, suvremena znanost vodi u sve veću diferencijaciju i usitnjavanje pojedinih područja u autonomne jedinice. To ima za posljedicu da sve više područja života izmiče uzajamnom povezivanju. Posljedica toga je da se cjelina sve više rastače. Vanjski proces diferencijacije stvarnosti odgovara nutarnjem raspadu njegova transcendentnog jedinstva.

Nastojanja profane antropologije oko konstruiranja slike čovjeka na temelju takvih spoznaja najčešće završe gomilanjem partikularnih spoznaja u nepovezanu cjelinu. Za razliku od ovakvih pokušaja cilj je teološke antropologije da čovjeka promatra i prikaže u njegovu jedinstvu i cjelini. Pretpostavka takvoga pothvata jest spoznaja da se čovjeka može razumjeti samo u njegovoj teološki konstitutivnoj upućenosti na Boga. Ono »više«, što teološku antropologiju u odnosu na spoznaje profane antropologije i pojedinih humanih znanosti odlikuje, jest tematiziranje one otvorenosti čovjekova bića prema Bogu koja ga može utemeljiti u njegovu jedinstvu i cjelini. G. Greshake to pokušava definirati sljedećim riječima: »Teološki pogled na čovjeka ne stoji – bar ne načelno – ni u kakvoj konkurenciji s raznolikim pitanjima i traganjima čovjeka za samim sobom; naprotiv, on tematizira ono što kao skriveni uzrok i cilj nosi i omogućuje sve ljudsko: odnos čovjeka prema Bogu, njegovu upućenost na neraspoločivu i beskonačnu tajnu.«<sup>26</sup>

Pokušaj stvaranja teološke antropologije s autonomno-antropocentričkim polazištem mora računati s višestoljetnom i teškom hipotekom udaljavanja Boga iz života čovjeka i svijeta.<sup>27</sup>

Ta i takva situacija za teologa može i mora biti izazov. Iz analize suvremene povijesti slobode proizlazi, po riječima W. Kaspera, da je u novije vrijeme čovjek dose-

<sup>26</sup> G. GRESHAKE, *Mensch. I. Theologie des Menschen*, u: GÖRRES GESELLSCHAFT (izd.), *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, sv. 3, Herder, Freiburg, 1987., str. 1094.-1099., ovdje 1096.

<sup>27</sup> Novovjeko autonomno razmišljanje polazi od postavki Descartesa i Kanta: Bog više nije središte ljudskoga iskustva stvarnosti, nego poput trabanta ljudskoga samouvjerenog razmišljanja kruži oko čovjeka, kao novog autonomnoga središta. Problem se kod Feuerbacha, Marxa, Nietzschea i Freuda postavlja u još zaoštrenijem obliku; antropološka pitanja radi čovjekova dobra nužno vode u ateizam. Radi toga Marx govori o nužnoj destrukciji božanskoga koje čovjeka otuđuje. Nietzsche zahtijeva Božju smrt kao preduvjet nastanka nadčovjeka, za Feuerbacha je Bog samo konstrukcija »slike čovjeka«, a Freud govori o Bogu kao »bolesti« i opasnosti za zdravu strukturu ljudske duše.

gnuo nepovratnu etapu u kojoj je, više nego u ranijim etapama, naučio »uspravan hod«. <sup>28</sup> Ta ga svijest obilježava i s njom on pristupa svekolikom stvorenju. Teologija o toj samosvijesti modernoga čovjeka mora voditi računa; ona se danas – kako kaže K. Rahner – mora obraćati čovjeku »kojemu je stalo do njega samoga« <sup>29</sup>. Pred teologiju ova nova situacija postavlja kao jednu od najurgentnijih zadaća razjašnjenje odnosa kršćanske slobode i novovjeke autonomije. <sup>30</sup> Pri tomu je i ovdje važno povijesno promjenjive elemente i trajno važeće kriterije dovesti do sinteze.

Komentirajući članak 12 GS o dostojanstvu ljudske osobe J. Ratzinger kaže da se na Koncilu odustalo od filozofske antropologije u smislu neoskolastičke tradicije, da se ostavila po strani shema tijelo – duša i da se, bez pokušaja stvaranja cjelovite, sistemske antropologije, »postavilo mozaik elementarnih tvrdnji, koje zajedno tvore jednu dinamičku, povijesno utemeljenu i biblijski oblikovanu sliku čovjeka«. <sup>31</sup> U tom postupku dolazi do izražaja dijalektička dvoznačnost temeljnoga koncepta: »Više se jednostavno ne započinje ukazivanjem na bogolikost i iz toga izvedenu veličinu čovjeka, nego se jednim više fenomenološkim postupkom prikazuje silna napetost ljudskoga bića između veličine i niskosti, između visokoga zahtjeva i ponora, koji može značiti očaj« <sup>32</sup>, odnosno izraženo riječima GS: »uzvišeni poziv i duboka bijeda« (GS 13,3). Koncil započinje svoj antropološki koncept polazeći od konkretne životne realnosti, gledajući i prosuđujući je u svjetlu ideje bogolikosti. Drugim riječima, polazište nisu opći principi, koji bi se naknadno primjenjivali na konkretnoj stvarnosti, nego nastojanje da se najprije dođe do što je moguće realnije slike društvenoga stanja. Na taj način Crkva pokazuje da su joj važni ne samo apstraktni principi, nego i dodirne točke s realnošću i nutarnji odnos s današnjim dinamičko-evolutivnim društvom. <sup>33</sup> Sljedeći korak suočavanje je ljudske realnosti s teološki oblikovanim pojmom osobe, »u kojemu moderna kršćanska antropologi-

<sup>28</sup> Usp. W. KASPER, Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie, u: SALZBURGER HOCHSCHULWOCHEN (izd.), *Menschenwürdige Gesellschaft*, Verlag Styria, Graz, 1977., str. 73.-110., ovdje str. 84. R. Guardini govori o »punoljetnosti« – usp. A. AUER, Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses, u: J. B. METZ i dr. (izd.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, sv. 1, Herder, Freiburg, 1964., str. 333.-365., ovdje 344.

<sup>29</sup> K. RAHNER, Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, u: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, XII., Benziger, Zürich, 1975., str. 387.-406., ovdje 389.

<sup>30</sup> Usp. W. KASPER, Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie, str. 73.

<sup>31</sup> J. RATZINGER, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Erster Hauptteil. Kommentar zum I. Kapitel, u: *Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, sv. 3, Herder, Freiburg, 1968., str. 313.-355., ovdje 316s.

<sup>32</sup> Isto, str. 317.

<sup>33</sup> Usp. A. RAUSCHER, Die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens, u: G. BARAUNA (izd.), *Die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zur Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1967., str. 188.-200., ovdje 190.

ja vidi svoje središte i u kojemu istovremeno dolazi do stvarno kršćanskoga otkrića čovjeka«. <sup>34</sup> Pojam osobe – kaže Ratzinger – produkt je teologije, odnosno susreta biblijske vjere i grčke filozofije. Pojam osobe nastao je iz borbe za kršćansku sliku Boga (u nauku o Trojstvu i kristologiji); bez te veze on nije ni moguć ni razumljiv. <sup>35</sup> Upravo je pojam osobe »dodirna točka između nauka o Bogu i antropologije«, što po riječima J. Ratzingera pokazuje koliko je klasično polazište teološkoga promišljanja istovremeno i izvorno antropološko nastojanje, koje se pretvara u pitanje i brigu za istinski identitet čovjeka. Ratzinger piše: »Borba stare Crkve za kristologiju bila je isto toliko borba za Boga, kao i za čovjeka. Da se pitanje o Bogu sada može postaviti kao pitanje o čovjeku, kao što to Konstitucija čini, i da se obratno pitanje o čovjeku može do kraja promišljati kao teološko pitanje, postalo je jasno u tadašnjim raspravama.« <sup>36</sup>

## 2.2. SHVAĆANJE SVIJETA U *GAUDIUM ET SPES*

Sam pojam svijeta Koncil u svojim dokumentima ne definira precizno, nego ga upotrebljuje višeznačno. Koncil se ne priklanja ni biblijskom pojmu svijeta, koji se kod Pavla shvaća dijalektički između »njegova protubožanskog, grješnog karaktera« i »Božjega spasenjskog čina« <sup>37</sup>, niti filozofskom promišljanju pojma. Koncil upotrebljuje pojam prvenstveno u analognom smislu, primjenjujući ga na različite stvari, kao »pozornicu povijesti« (GS 2,2), kao svijet kulture, koji čovjek oblikuje (GS 53,2), kao »svijet ljudi« ili »ljudsku obitelj« (GS 2,2), kao »djelo stvoritelja« (GS 34,2), čiji je poredak grijehom narušen (GS 13,1).

Tamo gdje ciljano gleda na »značajke današnjega svijeta« (GS 4,1), Koncil navodi karakteristične osobine kao što su »duboke i brze promjene« (GS 4,2), »promjena u uvjetima življenja« (GS 5,1), napredak u matematičkim i prirodoslovnim znanostima, te u biologiji, psihologiji i društvenim znanostima (GS 5). Sve se ove osobine mogu pozitivno vrjednovati, iako se, u cjelini gledano, ne pojavljuju tako jednoznačno, nego su popraćene negativnim pojavama pa radi toga i sam napredak postaje ambivalentan (GS 4,3), tako da se u toj situaciji može govoriti o »krizi rasta« (GS 4,3).

Razmišljajući o tzv. shemi 13 Drugoga vatikanskog koncila i pitanjima što je svijet u kršćanskom shvaćanju i kakav treba biti odnos prema svijetu J. Ratzinger predlaže četiri moguće razine, na kojima je moguće približiti se ovim pitanjima.

<sup>34</sup> J. RATZINGER, *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Erster Hauptteil. Kommentar zum I. Kapitel*, str. 325.

<sup>35</sup> Isto.

<sup>36</sup> Isto.

<sup>37</sup> R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Echter Verlag, Würzburg, 1961., str. 297.

Na prvoj razini svijet se pojavljuje s jedne strane kao kozmos, a s druge kao Božje stvorenje. Za grčki način razmišljanja karakterističan je dualistički pristup svijetu; svijet je podijeljen u dvije suprotstavljene stvarnosti: duhovno i materijalno. Kozmos je doduše oblikovan idejom, ali je u svojoj biti ne-duhovan, duhu stran, zaporavo duhu protivan. Ne postoji stvoritelj svijeta, jer ne priliči božanstvu da se bavi materijom; postoji samo demiurg koji oblikuje već postojeću materijalnu stvarnost. Kozmos je pun božanstava; on je zapravo jedinstvo božanskoga, ljudskoga i svjetskoga. Nasuprot tomu, u kršćanskom načinu razmišljanja svijet je Božje stvorenje, uobličena Božja zamisao, čin radikalne Božje slobode i ljubavi. Bog stvara svojom riječju, iz ničega. Stvoritelj se razlikuje od svojega stvorenja. Njegova apsolutna transcendencija pokazuje se i u činjenici da se Bog uključuje u povijest čovjeka, ali se s njom nikada ne stapa.

Ova temeljna razlika u pristupu svijetu povlači za sobom daljnje razlike, posebice u pitanju odnosa prema svijetu. Grčki način razmišljanja na kozmos ne gleda kao na područje djelovanja i zadaću za čovjeka. Zato rad nije bio na osobitoj cijeni, posebice ne za slobodna čovjeka.<sup>38</sup> Kršćanska vjera u stvaranje svijeta uključuje istovremeno i nalog čovjeku da svijetom zagospodari i dalje ga oblikuje. Ratzinger piše: »Ono što je proizišlo iz svijesti i misli Božje, treba isto tako biti prožeto sviješću i mišlju čovjeka i tako dovedeno do svojega punog duhovnoga osmišljavanja.« Razumije se da je takvo što puno lakše ostvarivo u stvarnosti koja je, prema kršćanskom shvaćanju, proizišla iz logosa, pa je prema tomu »logička«, nego u shvaćanju, koje duhovno i materijalno promatra kao suprotnosti. Zato nije slučajno da se znanstveno-objektivni pristup svijetu mogao razviti upravo i prvenstveno u onim područjima svijeta, u kojima je kršćanstvo stoljećima prožimalo svijest i kulturu.<sup>39</sup>

Budući da se u kršćanskom shvaćanju stvoritelj promatra u njemu vlastitij božanstvenosti, moguće je i svijet shvatiti u njegovoj svjetovnosti. »Upravo ozbiljno shvaćanje Božjega božanstva ima za posljednicu demitologizaciju i denuminizaciju svijeta, a to vodi do dosljednoga shvaćanja svjetovnosti svijeta.«<sup>40</sup> Ova konstatacija ima veliko značenje za ispravno shvaćanje autonomije ovozemnih stvarnosti.

A. Auer dodaje da je upravo činjenica stvaranja najbolja zaštita od autonomističkih pretjerivanja: »Tko vjeruje u to da je svijet nastao po 'riječi', tomu nije teško shvatiti da u njemu, u cjelini i u pojedinosti, vladaju red, zakonitost, smisao. Štoviše,

---

<sup>38</sup> Usp. A. AUER, *Christsein im Beruf*, str. 235ss.

<sup>39</sup> Usp. J. RATZINGER, *Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum sogenannten Schema 13 des II. Vatikanischen Konzils*, u: J. B. METZ (izd.), *Weltverständnis im Glauben*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1966., str. 143.-160., ovdje 146s.

<sup>40</sup> W. KASPER, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, str. 175.

Bog postavlja svijet, koji o njemu ovisi, na vlastite noge, što ga dalje otpušta u njegovu bit, to božanstvenije izgleda njegovo djelo.«<sup>41</sup> Što svijet od svojih mogućnosti posjeduje, potječe od Boga. To je prva i odlučujuća činjenica, koju mora priznati i moderna profanost, koja razmišlja apsolutno sekularistički. Ne postoji nikakva imanentistička zatvorenost. Svijet nije morao biti, pa radi toga i ne postoji sam iz sebe, niti je sam sebi dostatan. Stvorenost je prema tomu prvi stupanj relativnosti autonomije svijeta.<sup>42</sup>

Činjenica stvaranja, sama za sebe promatrana, nosi u sebi nešto apstraktno. Zato je potrebno – što J. Ratzinger čini u sljedećem koraku – svijet promotriti kao stvarnost s kojom se čovjek suočava i koju čovjek oblikuje. Svijet koji čovjek susreće i na koji se njegovo ponašanje odnosi nije samo »puko stvorenje Božje, nego je uvijek već ljudski oblikovani i obilježeni svijet«. Čim je svijet proizišao iz Božjeg stvarateljskog čina, on ga odmah kao zadatak povjerava čovjekovoj kreativnoj inicijativi.<sup>43</sup> Radi toga je opravdano načelno govoriti o civiliziranom, kultiviranom, ljudski oblikovanom<sup>44</sup> ili hominiziranom<sup>45</sup> svijetu.

Zadaću oblikovanja svijeta i ljudsku aktivnost u tom smjeru Koncil gleda u njihovoj ambivalentnosti: »... današnji nam se svijet pokazuje ujedno i moćnim i slabim, sposobnim počinuti najbolja ili najgora djela, dok mu se otvara put u slobodu ili ropstvo, u napredak ili nazadak, u bratstvo ili mržnju. Osim toga, čovjek postaje svjesnim da je njegova dužnost pravilno upravljati silama koje je sam pokrenuo i koje ga mogu satrti ili mu služiti.« (GS 9,4) Ratzinger tu ambivalentnost u njezinu zaoštrenom obliku vidi u slici dvaju gradova. S jedne strane to je slika »svetoga grada« koji s neba silazi i koji označava bogatstvo konačnoga ispunjenja, koji Bog vodi do savršenstva, a kojemu čovjek u vjernosti Duhu Božjemu, svojim djelovanjem teži. S druge strane, to je slika grada Babilona, kao utjelovljenja svijeta, koji oblikuje čovjek, kao sažetak ukupne civilizatorske stvarnosti, proizišle iz protubožanskog stava i oslonjene jedino na tehničku izvedivost, ljudsku moć i oholost. Iz ovoga slijedi da ljudsko djelovanje u onomu što zovemo tehnika, kultura i civilizacija, ostaje otvoreno za dvije mogućnosti, za djelovanje u skladu s Božjom voljom ili protiv nje. S kršćanskoga stanovišta gledano, ne po-

<sup>41</sup> A. AUER, *Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses*, str. 350.

<sup>42</sup> Usp. isto, str. 355.

<sup>43</sup> Usp. J. RATZINGER, *Der Christ und die Welt von heute*, str. 148.

<sup>44</sup> Usp. CH. MOELLER, *Der Aufstieg der Kultur*, u: G. BARAUNA (izd.), *Die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zur Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1967., str. 271.-332., ovdje posebno 277s.

<sup>45</sup> Usp. J. B. METZ, *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, u: J. B. METZ (izd.), *Weltverständnis im Glauben*, str. 45.-62., ovdje posebno 48s.

stoji, prema tomu, nikakvo opravdanje ni za njihovo jednostrano demoniziranje, kao ni za jednostrano glorificiranje.<sup>46</sup>

Razmatranje svijeta, koji čovjek oblikuje, vodi Ratzingera do sljedeće, treće razine i konstatacije, a ona glasi, da se svijet može promišljati samo u jedinstvu s čovjekom. Naime, svijet nužno uključuje čovjeka. U tom smislu, svijet bismo mogli definirati »kao ukupnost onih ljudskih ponašanja, kojima je čovjek povezan s oblikovanjem svojih zemaljskih načina postojanja«. Ako se svijet ne može odvojiti od čovjeka, onda se ne može odvojiti ni od Crkve, kao ni od kršćana. Svijet postoji u njima; oni su dio onoga što zovemo svijet. Ta konstatacija vrlo je važna za pitanje odnosa kršćanina prema svijetu. Ona, naime, potvrđuje, da kršćansko nikad ne egzistira bez svijeta; naprotiv, ono se uvijek pojavljuje u odnosu sa svijetom. Na isti način se ni spasenjska briga Crkve za čovjeka ne može odvojiti od njezine odgovornosti za svijet toga istog čovjeka.<sup>47</sup>

Dosadašnja su nas razmišljanja od prilično apstraktnoga poimanja svijeta u početku sve više usmjeravala na konkretnu ljudsku stvarnost u svijetu. Time smo se približili antropološkim, a to znači i etičkim aspektima pitanja o svijetu i odnosu prema njemu. Kako bi zaokružio svoju definiciju svijeta, Ratzinger uvodi u igru i četvrti aspekt pa gleda na svijet iz jedne sužene perspektive. Više nije riječ samo općenito o ponašanjima čovjeka, koja imaju za predmet njegovu zemaljsku egzistenciju, nego se radi o onoj vrsti ponašanja po kojima se čovjek odlučuje isključivo za svjetsko, a protiv božanskoga i vječnoga. U tom smislu bi se svijet mogao definirati »kao svekoliki kompleks ljudskih ponašanja koja se protive vjeri«. Na tu stvarnost misli Pavao kad govori o bogu ovoga svijeta (2 Kor 4,4).

Takav svijet, premda je u suprotnosti s onim što Crkva jest i što treba biti, ne postoji negdje strogo odijeljen ili pored Crkve. Ukoliko takve protubožanske tendencije postoje i u nama, onda svijet egzistira u nama, u vjernicima i u zajednici Crkve. U tom slučaju možemo govoriti o negativnom pojmu svijeta.<sup>48</sup>

Stvarnost svijeta i njegove povijesti u stalnoj je opasnosti; obilježena je grijehom. U tom smislu Sv. pismo svijet gleda kao stvarnost, koja je suprotstavljena spasenju. Zato kršćanin – kako kaže apostol Ivan – »živi u 'kozmosu'..., ali po svom bitku ne pripada svijetu«. <sup>49</sup> Grijeh je izvorno i bitno osobna činjenica, ali se odnosi i odražava i na egzistenciju i povijest Crkve, koja nije samo sveta, nego je u svojoj povijesnoj realizaciji i u svojim udovima istovremeno i grješna Crkva.

---

<sup>46</sup> J. RATZINGER, *Der Christ und die Welt von heute*, str. 148s.

<sup>47</sup> Usp. isto, str. 149.

<sup>48</sup> Usp. isto, str. 150s.

<sup>49</sup> Usp. R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, str. 400. Slično i kod Pavla, str. 301.

Kolikogod realnost grijeha spadala u pojam svijeta, bilo bi pogrešno ovaj negativni aspekt uzeti kao polazište odgovornosti Crkve za svijet. Iz negativnoga pojma svijeta nije moguće izvući kršćanski ethos s obzirom na ovozemne stvarnosti. Umjesto toga potrebno je uključiti sve druge elemente, a oni pokazuju kompleksniju stvarnost. Kršćanski način gledanja na svijet uz stvarnost grijeha ističe i nužnost križa i otkupljenja.

### 3. Problematika odnosa vjere i svijeta, Crkve i društva

Kad govorimo o odnosu Crkve i svijeta, onda smo često pred kušnjom, da stvarnost podijelimo na dva dijela: s jedne strane svijet kao povijesno-društvenu stvarnost, a s druge strane Crkvu kao od svijeta odvojenu veličinu. Koncil skreće pozornost na činjenicu da Crkva posjeduje također društveno-povijesne elemente. Ona živi usred svijeta i obuhvaća ljude koji ne pripadaju isključivo Crkvi, nego istovremeno stoje u odnosu s raznim područjima u svijetu. Oba momenta, svjetovno u Crkvi i različitost od svijeta, određuju lik Crkve; oni tvore jednu i jedinu kompleksnu stvarnost, koja srasta iz ljudskoga i božanskoga elementa. Zato za Crkvu važe dva principa: princip dualiteta i integracije; dualitet jer je posrijedi samostojnost obaju veličina, pa prema tomu i različitost Crkve od svijeta, a s druge strane integracija, jer su oba područja upućena jedno na drugo.<sup>50</sup> Konkretni izazov, koji se u praktičnom životu kršćanina postavlja, glasi: »bijeg od svijeta«, što – kako B. Häring kaže – samo po sebi znači biti dio »grješnoga svijeta« ili »odgovorno sudjelovanje«.<sup>51</sup>

K. Rahner govori o dva temeljna načina pogrešnoga odnosa Crkve i svijeta.<sup>52</sup> Na jednoj je strani integralizam, za koji je svijet »puki materijal djelovanja i samoprezentacije Crkve i koji želi svijet integrirati u Crkvu«.<sup>53</sup> Polazi se od krive pretpostavke, da se iz naravnoga prava i evanđelja mogu izvesti konkretne norme djelovanja za konkretnu situaciju i konkretni trenutak. A. Rauscher upozorava da je u području katoličkoga socijalnog nauka ta napast integralizma izbjegnuta. Tako i II. vatikanski koncil, kad govori o okretanju Crkve svijetu, kaže da je bitno da se ne prihvaća nikakav integralizam ni prema ljevici ni prema desnici, nego da se poštuje »ispravna autonomija ovozemnih stvarnosti«. Prema tomu, za Crkvu nije prihvatljiva ni ra-

<sup>50</sup> Usp. J. OELINGER, *Christliche Weltverantwortung. Die Kirche in der Welt von heute*, Verlag J. P. Bachem, Köln, 1968., str. 58.

<sup>51</sup> B. HÄRING, *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*, sv. 3, Herder, Basel, 1981., str. 140.-143. Usp. također A. AUER, *Christsein in Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos*, Patmos, Düsseldorf, 1966., str. 227.

<sup>52</sup> K. RAHNER, *Kirche und Welt*, u: K. RAHNER i dr. (izd.), *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, sv. II, Herder, Freiburg, 1968., str. 1336.-1357., ovdje 1342.

<sup>53</sup> Isto, str. 1342.



dikalna sekularizacija društva, koje bi inzistiralo na apsolutnoj autonomiji, ni »pokršćanjenje« društva u smislu »kao da bi evanđelje i vjera bili neposredni temelj i norma društvenog djelovanja«<sup>54</sup>.

Drugi pogriješan odnos Crkve prema svijetu bio bi poricanje bilo kakve važnosti svjetovnoga za kršćanstvo. Prema tomu kršćanski stav bi bio bijeg iz svijeta, a to znači distanciranje od svijeta, njegove kulture, povijesti i razvoja te ravnodušnost prema socijalnim, političkim i kulturnim stvarnostima.<sup>55</sup> Ovo distanciranje od svijeta prema A. Rauscheru može se pokazati na dva načina: s jedne strane ograničenjima koja dolaze izvan Crkve i koja vjeru i Crkvu žele ograničiti na sakristiju,<sup>56</sup> a s druge strane ograničenjima unutar Crkve, shvaćanjima i inicijativama koje zagovaraju »čisto«, »duhovno« kršćanstvo, prema kojemu je evanđelje usmjereno na unutrašnjost čovjeka, na dušu, a ne na društvene odnose. Ljubav prema bližnjemu, u smislu čovjek – čovjek, prihvaća se, ali nikakav angažman koji želi utjecati na gospodarske, društvene i političke odnose, jer bi to vodilo razvodnjavanju evanđelja.<sup>57</sup>

Zastupajući legitimnu autonomiju ovozemnih stvarnosti, *Gaudium et spes* zagovara jednu diferenciranu sliku odnosa Crkva – društvo, vjera – svijet. Podsjećam na dva već spomenuta principa, a to su »dualitet« i »integracija«. S jedne strane imamo činjenicu elementarne različitosti Crkve i svijeta. GS kaže: »Crkva ima spasenjski i eshatološki cilj, koji se može potpuno postići samo u budućem vijeku« (40,2). S druge strane nastavlja se u GS, tu istu Crkvu Krist je »u ovom svijetu ustanovio i uredio kao društvo« (40,2). Ta dva momenta: Crkva kao »duhovna zajednica« i kao »zemaljska Crkva« (LG 8,1) nije moguće dijeliti. Oba ova momenta tvore lik Crkve, sastavljene od ljudskoga i božanskoga elementa (GS 8,1). U tom smislu govorimo o »zakonu integracije«. Kroz Crkvu postaje jasno da zemaljske stvarnosti i njihov poredak, ne mogu sami sebi biti dovoljni; da bi doživjeli svoje savršenstvo, moraju ostati na putu prema Kraljevstvu Božjemu.<sup>58</sup> Prema tomu, svako ekstremno dijeljenje profanoga i sakralnoga, svjetovnoga i crkvenoga, vremenitoga i vječnoga, stvorenja i otkupljenja, naravi i milosti ne odgovara naravi Crkve. Cijelo stvorenje uzdiše za spasenjem. Zato se služenje Crkve odnosi na sve ljudske probleme. Ta isprepletenost ljudske povijesti i povijesti spasenja ipak ne dokida poredak stvo-

<sup>54</sup> A. RAUSCHER, Christlich-soziale Bewegung, u: GÖRRES-GESELLSCHAFT (izd.), *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, sv. 1, Herder, Freiburg, <sup>7</sup>1985., str. 1138.-1141., ovdje 1139.

<sup>55</sup> K. RAHNER, Kirche und Welt, str. 1344s.

<sup>56</sup> A. RAUSCHER, Christlich-soziale Bewegung, st. 1138.

<sup>57</sup> Isto, str. 1138.

<sup>58</sup> Usp. A. AUER, Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses, str. 228.

renoga, nego ga čuva i uzdiže u njegovu dostojanstvu.<sup>59</sup> Iz ove međusobne upućenosti i ovisnosti Crkve i društvene stvarnosti proizlazi prema K. Forsteru da je nemoguće strogo razgraničiti isključive nadležnosti Crkve i države.<sup>60</sup> Crkva se osjeća pozvanom da zajedno s društvom radi na razjašnjavanju odnosa, pitanja i problema vremena, odnosno na njihovu rješavanju.

#### **4. Posebna područja realizacije principa »relativne autonomije zemaljskih stvari«**

Za socijalnoga etičara L. Roosa ne postoji nikakva sumnja da između religioznoga poslanja kršćanina i Crkve s jedne i njihove socijalne odgovornosti, s druge strane, postoji neraskidiva veza.<sup>61</sup> U *Gaudium et spes* kaže se: »Osebužno poslanje koje je Krist povjerio svojoj Crkvi nije, doduše, ni političkoga, ni gospodarskoga, ni društvenoga reda: svrha koju joj je odredio, religioznoga je reda. Ali upravo iz samoga toga religioznoga poslanja izvire zadaća, svjetlo i sile koje mogu poslužiti izgradnji i učvršćivanju ljudske zajednice u skladu s božanskim zakonom« (GS 42,2). Za Crkvu je neizbježno da se posveti i društvenim pitanjima. Sama Crkva voljom je svojega utemeljitelja socijalna tvorevina, kaže O. von Nell-Breuning i nastavlja: »Svejedno sviđalo li se to Crkvi ili ne, kao socijalna tvorevina ona je u socijalnom i političkom području realnost koja ima svoju težinu, ona je sociološki, politički, pa čak i ekonomski čimbenik, i to znatne težine. Ta težina nije Crkvi prirodjena, prvo je kršćanstvo nije imalo; danas, međutim, postoji širom kugle zemaljske, iako u različitim dijelovima svijeta u različitim stupnjevima. U svim tim područjima Crkva ne bi mogla, kad bi i htjela, spriječiti, da vrši utjecaj, kako svojim djelovanjem, tako i svojim propustima. Iz toga joj izrasta mnoštvo obveza; one obuhvaćaju cijelo područje interakcije između Crkve i svijeta.«<sup>62</sup> U sljedećih ćemo nekoliko točaka nešto opširnije pogledati kako se princip »relativne autonomije zemaljskih stvari« realizira u nekim važnim područjima, kako osobnoga tako i društvenoga života.

<sup>59</sup> Usp. opširnije M.- D. CHENU, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, u: G. BARAUNA (izd.), *Die Kirche in der Welt von heute – Kommentar zur Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes«*, str. 227.-247, ovdje 229ss.

<sup>60</sup> Usp. K. FORSTER, Kirche und Öffentlichkeit, u: K. FORSTER, *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute*, sv. 2: *Kirche und Welt*, Echter Verlag, Würzburg, 1982., str. 9.-22., ovdje 9.-11.

<sup>61</sup> L. ROOS, Dimensionen christlicher Weltverantwortung, u: *Lebendige Seelsorge* 35(1984.)2, str. 97.-106., ovdje 104.-106.

<sup>62</sup> O. v. NELL-BREUNING, *Soziale Sicherheit? Zur Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung*, Herder, Freiburg, 1979., str. 202.

a. »Relativna autonomija zemaljskih stvari« i odnos prema znanosti

Osnovni problem zadiranja teologije u svjetovna pitanja, koja kao takva nisu i ne mogu biti u njezinoj nadležnosti, bio je, kako smo već vidjeli, unutar Crkve tematiziran i ranije.<sup>63</sup> Međutim, tek je diskusija pokrenuta na Koncilu dovela do novoga i prihvatljivoga pozicioniranja teologije i Crkve. Ako se okrenemo pojedinim područjima, kao što je pitanje odnosa vjere i znanosti, koje Koncil izričito i u kontekstu »slučaja Galilej«<sup>64</sup> spominje, onda i za to područje vrijedi isto; Koncil, naime, govori o »opravdanoj autonomiji znanosti« (GS 36,2). *Gaudium et spes* postavlja i rješava pitanje svrstavanja i kompetencija između vjere i znanosti, teološkoga i svjetovnoga predstavljanja stvarnosti. S jedne strane vrijedi princip vlastitih zakonitosti zemaljskih područja, koje se kao takve u svojoj vrijednosti i svojem redu mogu smatrati autonomnima. To omogućuje prikladno postupanje sa stvarima i realnu slobodu znanosti u istraživanju i tretiranju stvari ovoga svijeta. Ono na što izraz »opravdana autonomija znanosti« ovdje cilja, jest takav pristup objektivnoj stvarnosti, koji je otvoren i za ljudske vrijednosti, smisao i cjelinu čovjekove stvarnosti. Filozof W. Oelmüller u takve znanstvenike ubraja one koji »u svojim planiranjima i odlukama (...) ne uzimaju u obzir samo ono što je tehnički moguće, nego moraju također uvažavati i predvidive odnosno moguće posljedice svojih odluka za subjektivnost, odnosno personalni identitet čovjeka.«<sup>65</sup>

S druge strane, Koncil odbacuje autonomizam na području znanosti, odnosno svako apsolutiziranje njezine autonomije. Nepriznavanje ili razaranje odnosa između objektivne stvarnosti i vrijednosti, stvorenja i stvoritelja, čini znanost jednostra-

<sup>63</sup> Npr. PIO XI., *Quadragesimo anno*, br. 41, govori o »čisto tehničkim stvarima« za koje Crkva nema ni prikladna sredstva ni nadležnost i pitanju koje »se tiče moralnoga zakona«. Dok se u prvom slučaju kaže da je uplitanje Crkve u ovozemne poslove »nedolično«, u drugom slučaju, kad se radi o tumačenju moralnoga zakona, kojemu je podvrgnut i društveni i ekonomski red, Crkva ima dužnost tumačiti ga i tražiti njegovo obdržavanje.

<sup>64</sup> Premda Koncil ovdje u bilješci izričito ukazuje na »slučaj Galilej«, a u tekstu Konstitucije izražava žaljenje zbog postupaka nekih kršćana, ipak nije, po mišljenju T. Matulića, samo riječ o ovom slučaju, nego i o drugim kasnijim znanstvenim i društvenim događajima, na koje je Crkva negativno reagirala, kao npr. ideja svjetovne države i demokracija, teorija evolucije, ljudska prava i dr. – usp. T. MATULIĆ, *Evangelizacijski izazov moderne kulture i promicanje kulturnog napretka. Pokušaj sustavnog teološkog vrednovanja kulture u »Gaudium et spes« (53-62)*, u: N. A. ANČIĆ, T. MATULIĆ (prir.), *Svjetu ususret*, str. 81.-127., ovdje 113. U koncilskoj bilješci se u vezi slučaja Galilej ukazuje na djelo Pija Paschinija o životu Galileja, koje je napisano još 1941., ali se u popravljenom obliku pojavilo tek dvadesetak godina kasnije. Javna isprika zbog ovog »bolnog nesporazuma« došla je od Pape Ivana Pavla II. u Govoru Papinskoj Akademiji znanosti 31. listopada 1992. godine – Usp. H. J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«*, str. 755.

<sup>65</sup> Citirano prema L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und das Ethos der Wissenschaften*, u: *Münchener theologische Zeitschrift* 25(1974.), str. 336.-358., ovdje 342.

nom, a stvorenje nerazumljivim. U biti, bez te povezanosti stvorenje iščezava. Sam društveni život dopijeva u opasnost. Jer, pita se dogmatičar i dugogodišnji voditelj Katoličke akademije Bavarske, K. Forster, »što se može misliti o autonomiji zemaljskih stvari, ako se u društvu više ne osjećaju važnima pitanja istine, dobrote i reda, ako država odustaje od vlastite vrijednosne orijentacije, (...) zato što se manje-više ograničava na registriranje subjektivnih i grupnih potreba i interesa ...«<sup>66</sup> Glasovi koji upozoravaju na pogubnost takve znanosti čuju se ne samo od strane teologa, nego i od nekih predstavnika znanosti. Tako fizičar i filozof W. Heisenberg u svojoj knjizi »Dio i cjelina« prenosi riječi fizičara W. Paulija, koji mu je još 1927. godine izrazio svoju bojazan da će nakon propasti religioznih uvjerenja brzo doći i do propasti dosadašnje etike, a tada »će se dogoditi stvari tako strahovite da ih si sada uopće ne možemo zamisliti«.<sup>67</sup> Ove riječi nemaju za cilj omalovažiti rezultate moderne znanosti, koja je na dosad neslućeni način produbila i proširila razumijevanje svijeta i ljudskoga života, nego signalizirati ograničenja jedne metode koja je za duboko ljudska pitanja vrijednosti, smisla i transcendentnoga ne samo neprikladna, nego ih potpuno onemogućuje.

*Gaudium et spes* uvjerenja je da je zahtjeve autonomije znanosti moguće spojiti sa zahtjevima religije. Svojevremeno je I. vatikanski koncil govorio o legitimnoj koegzistenciji dvostrukoga »reda spoznaje«<sup>68</sup>, a analogno tomu Pio XI. u *Quadragesimo anno* (41s.) potvrdio da su ekonomija i moral ovisni o vlastitom redu i o svojim vlastitim zakonima. *Gaudium et spes* potvrđuje načelnu i opravdanu vlastitu zakonitost kulture i znanosti: »Sveti se sabor poziva na ono što je naučavao Prvi vatikanski koncil te izjavljuje da 'postoji dvostruki red spoznaje', koji je različit, tj. red vjere i red razuma, te da Crkva nipošto ne zabranjuje da se 'kulture ljudskih umjetnosti i znanosti (...), svaka u svojem djelokrugu, služe svojim načelima i svojom metodom'. Stoga, 'priznavajući tu opravdanu slobodu' Crkva potvrđuje zakonitu autonomiju ljudske kulture i osobito znanosti« (GS 59,3). Između vjere u Boga i znanja o vlastitim zakonitostima svijeta može doći do suprotnosti samo onda, kad se Božja stvarnost pokuša ograničiti samo na nadnaravno ili kad se ljudsko znanje apsolutizira.<sup>69</sup> Granica autonomije – piše J. Grbac – »ne potječe iz samih stvari već iz odnosa čovjeka s njima. One dobivaju na vrijednosti tek ako ih čovjek usmjeri na neku vrijednost koja njega samoga nadmašuje, tj. ako s njima raspolaže imajući

<sup>66</sup> K. FORSTER, *Zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten*, str. 37.

<sup>67</sup> Citirano prema isti, str. 38.

<sup>68</sup> I. VATIKANSKI KONCIL, *Dogmatska konstitucija »Dei Filius« o katoličkoj vjeri*, pogl. IV, u: H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, 3015., 3019., Karitativni fond UPT, Đakovo, 2002., str. 555s.

<sup>69</sup> Usp. H. J. SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«*, str. 755.

u vidu volju Boga stvoritelja. Tako ta autonomija nije potpuna nezavisnost od transcendentnih vrijednosti.«<sup>70</sup>

b. »*Relativna autonomija zemaljskih stvari*« na području kulture, društva i politike

Susret s različitim kulturama nije nikakva nova pojava, bar ne za kršćanstvo. Zbog povećane mobilnosti i sve veće razmjene informacija i međusobnoga upoznavanja ta pojava danas je sve očitija i postala je jedno od temeljnih obilježja modernoga svijeta. Ono što je novo jest sve jača svijest o kulturnoj uvjetovanosti i o vrijednosti svake kulture. Sama je Crkva, uza sve pozitivne impulse koje je na tom području i sama dala, prošla zanimljiv put učenja i promjena od srednjovjekovnoga shvaćanja kulture na kršćanskom Zapadu kao jedne i jedine moguće do etnocentričkoga precjenjivanja vlastite kulture kao superiornije u odnosu na druge u 19. stoljeću i konačno do prihvaćanja različitosti kultura i njihova adekvatnog vrjednovanja.<sup>71</sup> Tako Crkva u *Gaudium et spes* izražava poštovanje prema svim kulturama (GS 42,5). U njima vidi bogato naslijeđe, koje može otvoriti nove putove prema punijem razumijevanju Kristove poruke (GS 58,2). Sama Crkva ima što ponuditi raznim kulturama, ali isto tako može od njih i učiti (GS 44,3). Da bi se mogla razvijati kultura treba pravu slobodu i »zakonitu mogućnost da samostalno djeluje prema vlastitim načelima« (GS 59,2).<sup>72</sup> Crkva priznaje »tu opravdanu slobodu« te potvrđuje »zakonitu autonomiju ljudske kulture« (GS 59,3). Nije ovdje riječ, kaže T. Matulić, o »kršćanskoj kulturi«. Koncilu je puno više stalo do toga da istakne »antropološke implikacije kulture, tj. kulture kao čovjekova proizvoda«. Da se na tom području dogodio značajan napredak, za Koncil je neosporna činjenica, kao što je i činjenica da se taj napredak često događao bez, mimo, a nerijetko i protiv crkvenog i kršćanskog svjedočanstva i utjecaja...«<sup>73</sup>

Kao što se Crkva ne veže »ni uz koji posebni oblik ljudske kulture« (GS 42,4), nego te razlike nadilazi, s ciljem da bude element jedinstva, isto tako se ne veže »ni uz bilo koji politički, gospodarski ili društveni sustav«. Zbog svojega univerzalnog karkatera Crkva je u stanju nadići razlike među pojedinim političkim sustavima i biti »vezom između različitih ljudskih zajednica i država« (GS 42,4).

---

<sup>70</sup> J. GRBAC, *Graditelji Kraljevstva*, str. 128.

<sup>71</sup> Usp. E. CHIAVACCI, *Teologia morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi, 2007., str. 303.-311.

<sup>72</sup> Bez zakonite slobode, ne samo da se ne bi mogla razvijati kultura, nego »se ne bi mogao razvijati čovjek kao stvaralac kulture, budući da kultura uopće ne bi mogla postojati bez čovjeka kao subjekta kulture.« – T. MATULIĆ, *Evangelizacijski izazov moderne kulture i promicanje kulturnog napretka. Pokušaj sustavnog teološkog vrednovanja kulture u »Gaudium et spes«*, str. 110.

<sup>73</sup> Isto, str. 111s.

Jedna od temeljnih karakteristika današnjega društva i države jest pluralizam. Pluralizam je »indeks stvorenosti: samo je u Bogu sve jedno; u konačnom je antagonizam stvarnosti neotklonjiv« – kaže K. Rahner. Takav pluralizam postoji u svim dimenzijama ljudskoga postojanja, pa tako i u društvenom području. Radi toga ne postoji niti smije postojati neka konkretna i isključiva vlast, koja bi mogla autonomno i istovremeno prikladno upravljati svim društvenim ili ljudskim procesima. To nije u stanju ni država, ni Crkva, ni bilo koja druga instancija. U tom smislu Bog u svojoj apsolutnoj i univerzalnoj moći na zemlji nema predstavnika. Sve su zemaljske vlasti partikularne vlasti.<sup>74</sup>

Društveni pluralizam izraz je bogatstva osobe jer širinu ljudskoga duha, interesa i sposobnosti, kao i potrebu za udruživanjem, nije moguće svesti na jednoobraznost mase. Zato su potrebni diferencijacija društvenih područja i socijalnih tvorevina, podjela rada i specijalizacija, stalna razmjena, međusobni utjecaji, konkurencija i mogućnost izbora. Na taj način moguće je za pojedince i za manje socijalne tvorevine osigurati nužni prostor slobode, odnosno ograničiti centralističke težnje i prekomjerno gomilanje moći države. Tradicija društvenoga nauka Crkve poznaje, priznaje i zagovara postojanje socijalnih tvorevina kao posrednika između pojedinca i države. Posebice to dolazi do izražaja u crkvenom stavu prema individualističkom liberalizmu, kolektivizmu i drugim totalitarnim oblicima vlasti 19. i 20. stoljeća. Ono što Crkvi daje temelj za prihvaćanje društvenoga pluralizma jest kršćanska slika čovjeka i njegova dostojanstva, ideja samostojnosti raznih društvenih područja te principi solidarnosti i supsidijarnosti.<sup>75</sup>

Sam odnos Crkve prema državi prošao je u povijesti različite faze, od prividno neproblematične blizine, pa čak i poistovjećivanja, do suparništva te do neprijateljskog razdvajanja dviju veličina. Jedan od razloga napetosti leži i u naravi same Crkve. Po svom porijeklu i cilju Crkva pripada religioznom redu. Istovremeno, kao zajednica ljudi ona je i socijalna tvorevina i živi u svijetu u kojem se stalno susreće s profanim društvom i državom kao čuvarom reda. Isti čovjek, koji pripada Crkvi, pripada istovremeno i državi i predmet je skrbi i jedne i druge institucije.<sup>76</sup>

Uređenje toga odnosa proteklo je u različitim državama različito. Sa svoje strane Crkva je još na početku izrade svojega socijalnog nauka naglašavala neovisnost jedne i druge vlasti, kao i nužnost suradnje.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Usp. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, Pluralismus, u: K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg, 1961., str. 290.

<sup>75</sup> Usp. J. OELINGER, *Christliche Weltverantwortung. Die Kirche in der Welt von heute*, str. 134s.

<sup>76</sup> Usp. isto, str. 160s.

<sup>77</sup> Usp. LAV XIII., *Immortale Dei*, u: H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, br. 3168, str. 581.

Isto tako je za II. vatikanski koncil bilo važno u situaciji pluralističkoga društva potvrditi uzajamnu neovisnost političke zajednice i Crkve: »Politička zajednica i Crkva, svaka na svojem osebujnom području, jedna o drugoj neovisne su i autonomne. Obje su, iako s različitog naslova, u službi osobnoga i društvenoga poziva istih ljudi.« (GS 76,3) Samo tako će, čuvajući svoju neovisnost, Crkva moći biti znak i »ujedno i zaštita transcendentnosti ljudske osobe« (GS 76,2). To ne znači da je Crkva indiferentna prema političkoj stvarnosti. Naprotiv, Crkva smatra svojom zadaćom i odgovornošću svojega socijalnog nauka da političko područje podvrgne etičkoj prosudbi, ako su temeljna prava ljudske osobe, spasenje čovjeka ili društvena pravda u opasnosti: »Uvijek, međutim, i posvuda ona treba imati pravo da s istinskom slobodom propovijeda vjeru, naučava svoj društveni nauk, neometano vrši svoju službu među ljudima te da donosi ćudorednu prosudbu također u onim stvarima koje se tiču političkoga poretka, kada to zahtijevaju temeljna prava osobe ili spas duša« (GS 76,5). U principijelnom pitanju »relativne autonomije zemaljskih stvari«, kad je u pitanju odnos Crkve i države, imamo opet dijalektičku situaciju. S jedne strane potvrđena je materijalna samobitnost zadaće države u njezinoj vlastitoj zakonitosti i neovisnosti od crkvenih utjecaja. S druge strane odlučno se odbacuje identifikacija političke autonomije i etičke indiferentnosti. K. Forster sažima ambivalentnost odnosa između Crkve i države u tvrdnji: »Primijenjeno na odnos Crkve i države teza o autonomiji znači odustajanje od pomoći sa strane državne prisile u ispunjavanju crkvene zadaće, gdje god bi ta zadaća po takvoj vrsti suradnje mogla biti ugrožena u svojoj čistoći, ali ne i neutralnost Crkve u pitanjima političkoga uređenja.«<sup>78</sup>

c. »Relativna autonomija zemaljskih stvari« i uloga laika

U uskoj vezi s principom »relativne autonomije zemaljskih stvari« stoji i shvaćanje o službi i poslanju laika, kojima je »svjetovni značaj svojstven i vlastit« (LG 31,2) i koji se odlikuju »mjerodavnošću u svjetovnim strukama« (LG 36,2), držeći se »zakona koji su vlastiti svakoj pojedinoj struci« (GS 43,2). Laik predstavlja »čvorište« u odnosima Crkve i svijeta i obavlja vlastitu, ne samo pomoćnu, nego neotuđivu zadaću. Dugo vremena laik je živio na rubu crkvenoga života. Razlog tomu R. Bultot vidi u »nijekanju profanih vrijednosti, u podcjenjivanju više aspekata zemaljskoga života« od strane teologije i Crkve.<sup>79</sup> Da profano nije moglo vječno osta-

<sup>78</sup> K. FORSTER, Zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, u: J. SAUER (izd.), *Zum Verhältnis von Staat und Kirche*, Bademia Verlag, Karlsruhe, 1976., str. 25.-40., ovdje 31.

<sup>79</sup> R. BULTOT, Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes, u: *Concilium* 2(1966.)9, str. 674.-681., ovdje 674. J. OELINGER sa svoje strane primjećuje: »...dugo vremena se nijekanje vlastite vrijednosti svijeta podudaralo s faktičkim podcjenjivanjem laika.« – J. OELINGER, *Christliche Weltverantwortung. Die Kirche in der Welt von heute*, str. 71.

ti u toj nametnutoj beznačajnosti, postalo je jasno još od srednjega vijeka; poredak profanoga tada se počeo postupno organizirati i poprimati svoje konture, a s tim je rasla i potreba za legitimnom autonomijom, ali i otpor prema crkvenim utjecajima. Proces sazrijevanja religiozne svijesti, potican impulsima milosti, ali i pritiscima profanoga i njegovih postignuća, glasovima izvana, ali i iz crkvenih redova, doveo je na II. vatikanskom koncilu do nove definicije odnosa Crkve i svijeta, »prihvatanja samostojnosti, nutarnjega smisla i specifične vrijednosti stvorenja«<sup>80</sup>, kao i konkretne realizacije povijesti spasenja unutar profane povijesti. Da bi se ova »nova vrsta teologije« mogla realizirati, potreban je dijalog, potrebna je razmjena istina, kako onih na naravnoj razini, tako i onih na razini milosti. Toj zadaći više ne može udovoljiti jednostrana refleksija klerika; ona mora biti predmet interesa i rezultat djelovanja klerika i laika, cijeloga Božjeg naroda. Upravo je laik neposrednim sudjelovanjem u stvorenju u stanju raditi na otkrivanju i tumačenju naravnih istina. Na taj način laik za Crkvu vrši jednu bitnu funkciju. Zato ne čudi – zaključuje Bultot – da Crkva ponovno postaje svjesna važnosti laika u istom povijesnom trenutku, u kojem postaje svjesna autonomije ovozemnih stvarnosti.<sup>81</sup>

Da bi laici bili u stanju odgovoriti svojemu poslanju u svijetu, potrebno je da pravilno oblikuju svoju kršćansku savjest i da se drže vjerskih istina i načela društvenoga nauka Crkve (usp. LG 36,4; GS 16; DH 14,3)<sup>82</sup> te da se trude oko stjecanja prave stručnosti na područjima na kojima djeluju kao građani svijeta (usp. GS 43,2).<sup>83</sup> Budući da laici nisu pasivni članovi Crkve, nisu – kako je još Pio XII. primijetio – samo u Crkvi, nego su Crkva<sup>84</sup>. Oni trebaju, vođeni svojom kršćanskom mudrošću i smjernicama crkvenoga učiteljstva, vršiti svoju vlastitu zadaću. Pritom imaju pravo od svećenika očekivati »svjetlo i duhovnu snagu«, ali »neka ne misle da su njihovi pastiri uvijek tako stručni da mogu imati spremno konkretno rješenje za svako pa i najteže pitanje koje iskrсне ili da su oni za to poslani« (GS 43,2). Ovim riječima se s jedne strane želi ukazati na dualitet zadaća, kad je u pitanju djelovanje na razini profane stvarnosti i razini spasenja, a s druge strane želi se izbjeći opasnost dualističkoga zastranjenja. Kao što dvije razine, svjetska i spasenjska, jedna drugu ne

<sup>80</sup> R. BULTOT, *Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes*, str. 674.

<sup>81</sup> Usp. isto, posebno str. 674 i 680.

<sup>82</sup> Usp. također DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dekret o apostolatu laika »Apostolicam actuositatem«, 31, 4, u: *Dokumenti*, str. 429.-481., ovdje 478.

<sup>83</sup> Usp. također J. OELINGER, *Christliche Weltverantwortung. Die Kirche in der Welt von heute*, str. 72s.

<sup>84</sup> Usp. PIUS XII., *Die völkerumspannende Einheit der Kirche, ihr Einfluss auf die Grundlagen der Gesellschaft*, Ansprache am 20. Februar 1946., u: A.- F. UTZ / J.- F. GRONER (izd.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, sv. 2., Pulusverlag, Freiburg Schweiz, 1954., br. 4106, str. 2106.-2120., ovdje 2117.



isključuju, tako ni djelovanje na te dvije razine ne isključuju jedno drugo. Naprotiv, djelovanje u svijetu uključuje i spasenjsku dimenziju i obratno. Isto tako, navedene riječi u *Gaudium et spes* žele s jedne strane spriječiti odluke laika, koje se ne bi obazirale na učenje crkvenoga učiteljstva, a s druge strane žele se izbjeći klerikalne tendencije odlučivanja o svemu i svačemu ili – kako kaže K. Forster – »klerikalistički monizam«. <sup>85</sup>

Angažman laika polazi i od svijesti o realnoj kompleksnosti i slojevitosti svjetovnih problema, koji u konkretnim slučajevima mogu voditi »mogućem pluralizmu rješenja«. <sup>86</sup> Koncil kaže: »Više će ih puta u nekim prilikama sam kršćanski pogled na stvari prikloniti nekom određenom rješenju. Drugi će, pak, vjernici, vođeni ne manjom iskrenošću, kao što se to češće i opravdano događa, drukčije suditi o istoj stvari.« (GS 43,3) Taj pluralitet situacija odlučivanja, koji je utemeljen na kompleksnosti i mnoštvu područja zemaljske stvarnosti, znači jasno odbacivanje određenoga kršćanskog monizma i zahtijeva otvorenost, koja je spremna stalno promatrati stvarnost i tražiti rješenja koja su primjerena današnjim problemima.

Specifični angažman laika znači i priznanje stvarne autonomije svjetovnih područja i svijest da ni Crkva, pa ni u svom vlastitom području, nije uvijek i *a priori* u posjedu jasnih i jednoznačnih odgovora, nego je isto tako u potrazi i borbi za spoznajom istine. <sup>87</sup> U tom smislu kaže K. Rahner, ne postoji samo profana povijest, u kojoj svijet postaje svjestan sebe, svojih postignuća i svojih mogućnosti, nego i Crkva dolazi do punine istine u povijesnom procesu i pod vodstvom Duha Svetoga. Premda Crkva ponekad dobiva povod i poticaje za vlastiti rast u istini i promjene iz profanoga područja, ipak se taj rast u istini događa po mjeri njezina vlastitog Duha i njezine stare istine. Naime, kaže Rahner, značajne promjene zapadnjačkoga duha u novije vrijeme proizišle su iz duha kršćanstva, koji se često »okrenuo i protiv konkretne Crkve i prisilio je, da postupno ponovno uči, ono što je zapravo oduvijek znala.« <sup>88</sup>

## Zaključak

Naša razmišljanja dotakla su se nekih pitanja o važnosti i razumijevanju suvremene tematike autonomije te posebno pitanja relativne autonomije na područjima znanosti, kulture, društvenoga i političkoga života te uloge laika. Neki drugi važni aspekti nisu ovdje mogli biti tematizirani.

---

<sup>85</sup> K. FORSTER, Zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, 29s.

<sup>86</sup> Isto, str. 30.

<sup>87</sup> Isto, str. 34.

<sup>88</sup> Usp. K. RAHNER, Kirche und Welt, str. 1340s.

Pitanja koja si je II. vatikanski koncil postavio i na koja se u Pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes* odgovorilo glasi: Koje mjesto ima Crkva u sekulariziranom svijetu? Kako se Crkva i teologija odnose prema činjenici da neka područja imaju svoje vlastite zakone i vrijednosti i da su radi toga neovisna od religije i Crkve? Odgovor bi se mogao sažeti u sljedeću konstataciju: obje veličine, svijet sa svojim znanstveno-tehničkim, društveno-političkom, gospodarskom i kulturnom realnošću i Crkva kao znak Božjega spasenja u svijetu, više ne trebaju stajati kao zatvorene veličine jedna nasuprot drugoj, nego trebaju surađivati i zajedničkim dijalogom doprinijeti izgradnji humanijega društva i svijeta.

Koncilsko priznanje područja s vlastitim zakonitostima i zakonitom autonomijom nisu samo zahtjev našeg vremena, nego proizlaze iz naravi kršćanskoga poimanja Boga, čovjeka i svijeta. Budući da kršćanin zna da je Bog jedini Bog, on mora svijet razlikovati od Boga, mora ga gledati i tretirati u njegovoj svjetovnosti i relativnoj samostojnosti. Za onoga koji Boga ne poznaje, čovjek i svijet postaju jedino i posljednje; on je sklon, a često i prisiljen čovjeka i svijet nanovo ideologizirati i mitologizirati.

Odnos prema Bogu kao početku i cilju čovjeka ni u kojem slučaju ne isključuje autonomiju ovozemaljskih stvari, nego je u punom smislu omogućuje. Iz te perspektive možemo još u punijem smislu govoriti o ljudskim slobodama i pravima koja su s tim povezana. Upravo odnos prema Bogu nudi toj autonomiji, koja je sama za sebe neodređena i otvorena, sadržajno određenje. Suvremena znanost, ali i drugi čimbenici modernoga svijeta, skloni su u pristupu stvarnosti i čovjeka tretirati isključivo kao jedan od predmeta svijeta. Time se gubi posebnost čovjeka. Prihvatanjem »relativne autonomije zemaljskih stvari«, a time i teološke istine o čovjeku kao duhovnoj i slobodnoj osobi, kao Božjemu partneru, štiti se transcendentnost ljudske osobe, a time i od iluzije o vlastitoj samousavršivosti.

Priznanje »relativne autonomije zemaljskih stvari« znači s jedne strane oslobođenje svijeta od tutorstva Crkve, ali znači istovremeno i oslobođenje Crkve iz zagrljaja svijeta, rasterećenje Crkve od sekundarnih zadaća i njezinu veću raspoloživost za vlastito poslanje. Kao slobodna Crkva ona može biti institucija slobode. Neosporna je činjenica da su moderno apsolutiziranje slobode ili apsolutna autonomija u znanosti, tehnici, gospodarstvu, kulturi i politici stvorili nove oblike ovisnosti. To vrijedi i za razvijeni svijet s njegovim mnogobrojnim oblicima ovisnosti, manipulacija i ropstva, a posebice u područjima svijeta i među narodima, koji su zbog svoje nesretne prošlosti, vlastite ili tuđe krivnje u potpunosti ovisni od većih i moćnijih država i naroda. Biti na strani takvih i u solidarnosti djelovati na ostvarenju konkretne slobode dragocjena je prilika koja se kršćanima i Crkvi nudi na svim stranama i koju ne smiju propustiti.

## **THE CHURCH AND »THE AUTONOMY OF EARTHLY AFFAIRS« ACCORDING TO THE CONSTITUTION »GAUDIUM ET SPES«**

**Miljenko Aničić\***

### **Summary**

*Faced with numerous and profound social changes, in the Second Vatican Council the Church set for itself a task to once again raise awareness and show its members and the modern world the essence of Christian faith. The Pastoral Constitution »Gaudium et Spes« not only rejects the dualistic opposition of the Church and the world, but clearly highlights the Council's opening of the Church to the world. Regarding the world, the Council offers a differentiated image with its positive and negative aspects and challenges. Gaudium et Spes calls one of these challenges »the autonomy of earthly affairs«. This article seeks to explore this for the modern man and the world important topic. The Council distinguishes between relative or legitimate and absolute or illegitimate autonomy. The discussion on this topic is much older and it goes back to the early centuries of Christianity, but it was not until the Second Vatican Council that it was adequately defined. To position this topic correctly it is necessary to consider both the Council's image of man and of the world, and also to examine the ambivalence of the relationship between religion and the world, the Church and society. The autonomy of earthly affairs encompasses a wide range of human activities. The Church once had particular difficulties with autonomy in the area of science, because the religiously formed image of the world was brought into question, but also because of the explicitly antitheistic viewpoints of some scientists. However, the demand for autonomy extends to other areas as well. The article particularly deals with issues of autonomy of science, culture, social and political activity, and the role of the laity. The autonomy of earthly affairs in its legitimate form appears as a requirement of the Christian faith. Because it distinguishes between the creator and the creation, it is Christian faith that allows the worldliness of the world. The autonomy that accepts a relationship with God appears as a protector of human person and its dignity, protecting it from illusions of its own self-perfectibility. Finally, autonomy also gives freedom to the Church, allowing it to be a place of freedom against modern forms of slavery.*

**Keywords:** Church, Gaudium et Spes, the autonomy of earthly affairs, science, culture, politics, lay person.

---

\* Doc. dr. sc. Miljenko Aničić, J. J. Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology in Đakovo, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Croatia, miljenko.anicic@djkbf.hr