

Cezary RITTER

WOBEC WYZWAŃ GLOBALNYCH Uwagi o nauczaniu społecznym Benedykta XVI

Ważnym aspektem rozważań Benedykta XVI na temat etycznego wymiaru funkcjonowania rynku są jego uwagi na temat dwóch rodzajów logiki funkcjonujących w życiu społecznym. Jest to z jednej strony logika wymiany rynkowej. Z drugiej zaś strony jest to logika bezinteresownego daru, kiedy ofiarowujemy coś drugiemu, nie oczekując z jego strony wzajemności. Dla prawidłowego funkcjonowania życia gospodarczego i szerzej: życia społecznego, ta pierwsza logika jest niezbędna, nie jest jednak wystarczająca.

„KRÓLEWSKA DROGA” NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA

Swoją pierwszą encyklikę papież Benedykt XVI zatytułował *Deus caritas est*. Tytuł ten nawiązuje do słów zaczerpniętych z Listu św. Jana Ewangelisty (por. 1 J 4, 16), który podkreślał, że Miłość jest pierwszym i najważniejszym imieniem Boga. Pierwsza encyklika nowego papieża traktowana jest zwykle jako program rozpoczynającego się pontyfikatu. Jeśli tak, to znaczy, że Benedykt XVI, w ślad za Apostołem, pragnie swoim nauczaniem odsłonić współczesnym ludziom to najważniejsze z imion Boga.

W kontekście nauczania społecznego uwagę w encyklice zwraca jej druga część: „Caritas – dzieło miłości dokonywane przez Kościół jako «wspólnotę miłości»”. Papież pisze w niej, że miłość-caritas jest równie ważnym aspektem życia i działania Kościoła, jak głoszenie Słowa i modlitwa (Eucharystia i Liturgia). W praktykowaniu miłości wyraża się istota wspólnoty – koinonia. To nie pojedynczy ludzie głoszą Ewangelię, ale głosi ją Kościół – wspólnota, poprzez miłość, którą żyje.

Trzecia z kolei encyklika Benedykta XVI, *Caritas in veritate*, ogłoszona w roku 2009 (druga to *Spe salvi* z 2007 roku), jest zarazem jego pierwszą encykliką społeczną. To trochę rutynowe określenie tego dokumentu nie do końca wydaje mi się słuszne. Przecież już pierwsza encyklika, a zwłaszcza jej druga część, miała wydźwięk społeczny. Co więcej: ukazanie przez Papieża miłości-caritas jako równie ważnego składnika misji Kościoła, co przepowiadanie Słowa, modlitwa i sprawowanie sakramentów, odsyła nas do źródeł apostołskiego nauczania i praktyki pierwotnego Kościoła. W Dziejach Apostolskich znajdziemy liczne fragmenty, ukazujące, iż wszystkie te aspekty życia chrześcijańskiego były równie ważne w Kościele pierwotnym.

Słowo „miłość” (łac. *caritas*) powraca w tytule nowej encykliki. Także w jej treści odnajdujemy wyraźne nawiązanie do pierwszego dokumentu. Benedykt XVI pisze: „Miłość (*caritas*) jest fundamentem nauki społecznej Kościoła. Na miłości, która zgodnie z nauczaniem Jezusa stanowi syntezę całego Prawa (por. Mt 22, 36-40), opiera się wszelka odpowiedzialność i powinność, wskazane przez tę naukę. Stanowi ona prawdziwą treść osobistej relacji z Bogiem i bliźnim; jest nie tylko zasadą relacji w skali mikro: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy, ale także w skali makro: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych. Dla Kościoła – pouczonego przez Ewangelię – miłość jest wszystkim, ponieważ jak naucza św. Jan (por. 1 J 4, 8. 16) i jak przypomniałem w mojej pierwszej Encyklice, «Bóg jest miłością» (*Deus caritas est*): «wszystko wywodzi się z miłości Bożej, dzięki niej wszystko przyjmuje kształt, do niej wszystko zmierza». Miłość jest największym darem, jaki Bóg przekazał ludziom, jest Jego obietnicą i naszą nadzieją” (*Caritas in veritate*, nr 2).

Przedmiotem nauczania społecznego Kościoła jest kwestia sprawiedliwości ujmowana w wymiarze społecznym. Benedykt XVI podkreśla jednak, że motywem zaangażowania na rzecz sprawiedliwości jest miłość: „Miłość – «*caritas*» – to nadzwyczajna siła, która każe osobom odważnie i ofiarnie angażować się w dziedzinie sprawiedliwości i pokoju. To siła, która pochodzi od Boga – odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdy” (tamże, nr 1). Ten sposób ujęcia kwestii społecznej był bliski Janowi Pawłowi II, a właściwie – już na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych minionego wieku – Karolowi Wojtyła. Jeśli przypomnimy sobie treść dramatu *Brat naszego Boga*, łatwo zauważymy, że dla jego głównego bohatera, Adama Chmielowskiego–Brata Alberta – *caritas*, miłość zakorzeniona w Bogu (jak powiedziałby Benedykt XVI: „w Odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdzie”) jest jedynym motywem i jedynym właściwym sposobem odniesienia się do ubogich mieszkańców Krakowa, do których brat Albert się zbliża. W jego przekonaniu reformy socjalne czy też społeczna rewolucja, o których w dramacie z takim przekonaniem mówią inni, nie stanowią klucza do rozwiązania kwestii społecznej. Charakterystyczne, że Karol Wojtyła, gdy wykładał na początku lat pięćdziesiątych krakowskim klerikom katolicką etykę społeczną, jeden z rozdziałów swojego skryptu zatytułował „Walka klas a przykazanie miłości bliźniego”¹.

Wróćmy do encykliki Benedykta XVI. Jej autor zwraca uwagę na nierozdzielalną więź miłości z prawdą: „Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w «ekonomii» miłości, a miłość z kolei musi być pojmowana, uwierzytelniana i wprowadzana w życie w świetle prawdy” (tamże, nr 2). I dalej: „Ze wzglę-

¹ K. W o j t y ł a, *Katolicka etyka społeczna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, w druku.

du na tę ścisłą więź z prawdą, można uznać miłość za autentyczny wyraz człowieczeństwa oraz za element o podstawowym znaczeniu w relacjach ludzkich, także natury publicznej” (tamże, nr 3). Dziś, w czasach rozpowszechnionego relatywizmu, łatwo godzimy się na postulat miłości, trudniej, gdy ktoś, jak Benedykt XVI, doda, że miłość winna być „oświecona prawdą”. Miłość jednak nie może być jedynie uczuciem (te z istoty swojej są zmienne) ani ogólnikowym filantropijnym nastawieniem do bliźnich. Jeśli ma się wyrażać w konkretnych czynach, musi zawierać w sobie rozpoznanie tego, kim jest człowiek-bliźni, jakie są jego autentyczne potrzeby. Dlatego, jak stwierdza Ojciec Święty: „Tylko w prawdzie miłość nabiera blasku i może być przeżywana autentycznie. Prawda jest światłem nadającym miłości sens i wartość” (tamże). Miłość czyniona w prawdzie i zarazem prawda czyniona w miłości to – w przekonaniu Papieża – „królewska droga” nauczania społecznego Kościoła i zaangażowania każdego chrześcijanina w życie świata.

EKONOMIA A ETYKA

Spośród dzieł Arystotelesa z zakresu etyki na pierwszym miejscu wymieniamy zwykle *Etykę nikomachejską* oraz tak zwaną *Etykę wielką*. To jednak nie wszystkie dzieła, które sam Arystoteles zaliczał do etyki. Jest wśród nich również *Polityka* poświęcona życiu człowieka w społeczności (państwie) oraz *Ekonomia* traktująca o zasadach funkcjonowania gospodarstwa domowego. Dziś zagadnienia dotyczące polityki i ekonomii ujmowane są oddzielnie, bez związku z filozofią, tym bardziej z etyką. W czasach Arystotelesa nie było jeszcze wyraźnego podziału na filozofię i nauki szczegółowe. Wyodrębnienie zaś z filozofii nauk społecznych – w tym nauk politycznych i ekonomii – dokonało się stosunkowo niedawno. Niezależnie jednak od tych podziałów związek polityki i ekonomii z etyką zachowuje sens także dziś. Nie przypadkiem w roku 1991 w encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II ostrzegł, że demokracja bez wartości łatwo może się przerodzić w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm (por. nr 46), a ilustracji tej tezy, jak zauważył Papież, dostarczyła nam sama historia.

Podobne ostrzeżenia można odnieść do drugiej wielkiej dziedziny wspólnego życia ludzi – do życia gospodarczego. Kryzys, który w ostatnich latach dotknął świat, na nowo otworzył nam oczy na etyczny wymiar ekonomii. Tym bardziej, że winą za niego obarczono menadżerów i graczy giełdowych, którzy właśnie w oparciu o operacje giełdowe kreowali – mówiąc eufemistycznie – nowe sposoby gromadzenia bogactwa. Okazało się rychło, że jest to bogactwo w znacznej mierze wirtualne i że spowodowało ono krach finansowy, a jego cenę płacić muszą zwykli ludzie. Nic dziwnego, że w publicznej debacie wrócił

temat moralnej odpowiedzialności tych, którzy zarządzają różnymi sektorami gospodarki, zwłaszcza finansami.

W takim to kontekście Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* pisał: „Jeśli istnieje wzajemne i ogólne zaufanie, rynek jest instytucją ekonomiczną, która umożliwia spotkanie osób jako podmiotów ekonomicznych, które regulują swoje relacje posługując się kontraktem i wymieniają zamienne dobra i usługi, by zaspokoić swoje potrzeby i pragnienia. Rynkiem kierują zasady tak zwanej sprawiedliwości wymiennej, regulującej ową relację, opartą na dawaniu i otrzymywaniu, między parytetowymi podmiotami. Jednakże nauka społeczna Kościoła zawsze nieustrudzenie podkreślała znaczenie sprawiedliwości rozdzielczej oraz sprawiedliwości społecznej dla gospodarki rynkowej, nie tylko ze względu na to, że jest ona włączona w szerszy kontekst społeczny i polityczny, ale również ze względu na powiązanie relacji, w których się urzeczywistnia. Rynek bowiem, kierowany jedynie przez zasadę równowartości wymienianych dóbr, nie jest w stanie wytworzyć spójnej tkanki społecznej, której sam potrzebuje, aby dobrze funkcjonować. Bez wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania, rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji. Dzisiaj tego zaufania zabrakło, a utrata zaufania jest poważną stratą” (nr 35).

SPRAWIEDLIWOŚĆ W ŻYCIU EKONOMICZNYM

Kiedy po roku 1989 Francis Fukuyama obwieścił „koniec historii”, uzasadniając to tym, że wraz z upadkiem komunizmu upadł ostatni wielki spór ideologiczny w dziejach, uznał, że może się teraz zająć opisywaniem mechanizmów funkcjonowania liberalnej demokracji i gospodarki rynkowej. W latach dziewięćdziesiątych opublikował książkę, w której porównywał społeczno-kulturowy kontekst funkcjonowania różnych gospodarek². Dowodził, że tam, gdzie wykształciły się duże, silne, ponadrodzinne korporacje gospodarcze, było to możliwe dzięki wysokiemu poziomowi zaufania między ludźmi w społeczeństwie; gdzie poziom zaufania jest niski, tam firmy nie rozrastają się ponad poziom niewielkich firm rodzinnych. Stąd zaufanie jest istotnym, może najważniejszym, czynnikiem budowania kapitału społecznego.

Tezy Fukuyamy winniśmy przyjmować z pewną ostrożnością (pisząc o „końcu historii”, jednak się mylił), ale jego uwagi na temat znaczenia zaufania dla gospodarki zbiegają się z tym, co w encyklice *Caritas in veritate* napisał Benedykt XVI. Papież idzie jednak dalej, dla niego zaufanie jest pochodną sprawiedliwości, ma więc mocne, obiektywne podstawy etyczne. „Sprawie-

² Zob. F. F u k u y a m a, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, tłum. L. Śliwa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

dliwość obejmuje wszystkie etapy działalności ekonomicznej, ponieważ ma ona zawsze do czynienia z człowiekiem i jego potrzebami. Pozyskiwanie zasobów, finansowanie, produkcja, konsumpcja i wszystkie pozostałe fazy cyklu ekonomicznego mają nieuchronne implikacje moralne. Tak więc każda decyzja ekonomiczna ma konsekwencje o charakterze moralnym” (tamże, nr 37). Pojęcie sprawiedliwości należy zatem wprowadzić w obieg zagadnień ekonomicznych i traktować je jako równie ważne, jak na przykład pojęcie zysku. „Kanony sprawiedliwości muszą być szanowane od samego początku, podczas trwania procesu ekonomicznego, a nie później lub ubocznie” (tamże).

Ważnym aspektem rozważań Benedykta XVI na temat etycznego wymiaru funkcjonowania rynku są jego uwagi – bliskie temu, co pisał w *Centesimus annus* Jan Paweł II – na temat dwóch rodzajów logiki funkcjonujących w życiu społecznym. Jest to z jednej strony logika wymiany rynkowej (wymiany ekwiwalentnych dóbr). Z drugiej zaś strony jest to logika bezinteresownego daru, kiedy ofiarujemy coś drugiemu, nie oczekując z jego strony wzajemności.

Dla prawidłowego funkcjonowania życia gospodarczego i szerzej: życia społecznego, ta pierwsza logika jest niezbędna, nie jest jednak wystarczająca. Istnieje wiele sytuacji, w których winniśmy dać coś drugiemu – także z obszaru tak zwanych dóbr gospodarczych – nawet jeśli nie jest on w stanie za to zapłacić. Nie oczekujemy od dziecka, że zapłaci rodzicom za wyżywienie, opiekę i utrzymanie. Oczekiwanie na zapłatę byłoby w tym przypadku niesprawiedliwe. Dostrzegamy, że dziecku należą się pewne dobra nie ze względu na to, że za nie zapłaci, ale ze względu na to, że jest człowiekiem. Podobną zasadę możemy odnieść do innych kategorii osób i grup społecznych, jak chorzy czy bezrobotni. Dlatego gospodarka rynkowa winna funkcjonować w otoczeniu innych instytucji, zwłaszcza politycznych. „Działalność ekonomiczna – pisze Benedykt XVI – nie może rozwiązać wszystkich problemów społecznych przez zwykłe rozszerzenie logiki rynkowej. Jej celem jest dążenie do dobra wspólnego, o które powinna także i przede wszystkim zabiegać wspólnota polityczna. Dlatego trzeba pamiętać, że przyczyną poważnego braku równowagi jest oddzielenie działalności ekonomicznej, która powinna obejmować tylko wytwarzanie bogactw, od działalności politycznej, która powinna wprowadzać sprawiedliwość przez redystrybucję dóbr” (tamże, nr 36).

Człowiek jest istotą wielowymiarową. Jego życie rozgrywa się na wielu płaszczyznach, obejmuje różne dziedziny. Zajmują nas polityka, gospodarka, różne dziedziny wiedzy, interesuje nas sport albo muzyka. Są jednak takie dziedziny ludzkiej egzystencji i ludzkiego działania, które, owszem, odróżniamy od innych, ale nie możemy ich od innych oddzielić, postawić „obok” innych. Taką dziedziną jest moralność. Przenika ona całe nasze życie. Różne aspekty ludzkiej aktywności mają wymiar moralny, bo i nasze czyny – jako obywatela, pracownika czy przedsiębiorcy, męża czy żony – podlegają ocenie

moralnej. Prawomocnie zatem Arystoteles kwestie z zakresu polityki i ekonomii ujmował w ich aspekcie etycznym. Wielu próbowało definitywnie oddzielić zasady ekonomiczne od etyki, nikomu się to jednak nie udało.

ROLA WŁADZY POLITYCZNEJ

Podobnie jak Jan Paweł II, Benedykt XVI uważa, że rynek jest odpowiednim narzędziem wytwarzania dóbr i usług gospodarczych i w ten sposób narzędziem zaspokajania ludzkich potrzeb. Nie może ono jednak być celem samym w sobie, ale ma służyć dobru wspólnemu poszczególnych społeczności, zwłaszcza zaś dobru wspólnemu narodowi. Stąd też mechanizmy rynkowe potrzebują stosownych działań politycznych.

Już starożytni myśliciele wiązali politykę z dobrem wspólnym. Dla Arystotelesa jedną z cech odróżniających ludzi od zwierząt było to, że człowiek jest istotą polityczną, zdolną do organizowania się z innymi do życia społecznego poddanego racjonalnym regułom. Od myślicieli starożytnych przejęliśmy też klasyczną definicję polityki jako roztropnej troski o dobro wspólne. Istnienie władzy politycznej jest zatem konieczne, racjonalne i dobre. To przekonanie jest również obecne w myśli chrześcijańskiej. W Liście do Rzymian znajdziemy nawet zdanie, iż nie ma władzy, która „nie pochodziłaby od Boga” (Rz 13, 1). Papież Paweł VI w Liście apostolskim *Octogesima adveniens* z roku 1971 pisał, że władza polityczna „jest jakby naturalną więzią w społeczeństwie, konieczną po to, by było ono zwarte – ma zmierzać do realizacji dobra wspólnego” (nr 46). Działalność polityczną postrzegał jako najszersze pole czynienia dobra.

Z drugiej strony mamy świadomość ograniczeń kompetencji władzy politycznej. W tradycji chrześcijańskiej najlepszym tego wyrazem są słowa samego Jezusa, iż cesarowi należy oddać, co cesarskie, a Bogu, co Boskie (por. Łk 20, 20-26). Skoro na denarze widnieje wizerunek cesarza, to denar należy do niego. Mówiąc inaczej: władza polityczna ma prawo bicia monet, wprowadzania ich w obieg i pobierania stosownych podatków. W stwierdzeniu Jezusa zawarte jest jednak niewypowiedziane pytanie: gdzie w świecie znajdziemy wizerunek Boga (by móc oddać Bogu, co Boskie)? Słuchacze Jezusa, wykształceni teologicznie faryzeusze, wiedzieli, że to człowiek nosi w sobie wizerunek samego Boga. Ponieważ człowiek należy do Boga, państwo nie może sprawować nad nim władzy absolutnej. Słowa Jezusa to najbardziej antytotalitarna wypowiedź, jaką możemy sobie wyobrazić.

Dziś żyjemy w społeczeństwie demokratycznym, może się więc wydawać, że wymowa tych słów nie jest dla nas tak ważna. Tak jednak nie jest. Nie tylko dlatego, że w świecie wciąż jeszcze są systemy totalitarne i dyktatury, ale

także z tego powodu, że w państwach demokratycznych również dochodzi do nadużywania kompetencji przez władze polityczne. Takie nieprawidłowości możemy zaobserwować na gruncie przenikania się ekonomii i polityki. Benedykt XVI pisze: „Trzeba pamiętać, że przyczyną poważnego braku równowagi jest oddzielenie działalności ekonomicznej, która powinna obejmować tylko wytwarzanie bogactw, od działalności politycznej, która powinna wprowadzać sprawiedliwość przez redystrybucję dóbr” (*Caritas in veritate*, nr 36). Działalność gospodarcza wymaga zatem pewnych regulacji, stanowienia prawa przez władzę polityczną, która ma na tym polu wyraźne zadanie moralne: wprowadzać sprawiedliwość. Ten moralnie dobry charakter władzy politycznej może zostać jednak zniekształcony. W jaki sposób? W encyklice *Caritas in veritate* czytamy: „Kiedy logika rynku oraz logika państwa znajdują porozumienie, by zachować monopol na obszarach swoich wpływów, z czasem w stosunkach między obywatelami zanika solidarność, współdziałanie i poczucie wspólnoty, bezinteresowne działanie, które są czymś innym niż «dać, aby mieć», znamionującym logikę wymiany, i «dać z obowiązku», należącym do logiki zachowań publicznych narzuconych przez prawo państwowe” (nr 39).

Działalność rynkowa polegająca na wytwarzaniu i wymianie dóbr gospodarczych na zasadzie ekwiwalentnej bywa przenoszona na inne dziedziny, zwłaszcza do polityki. Dobrze znamy określenie „kapitalizm polityczny”, stosowane na oznaczenie handlowego, komercyjnego traktowania działań politycznych i sprawowania urzędów, zabezpieczającego interesy poszczególnych partii (lub wręcz działaczy partyjnych). Procedury obowiązujące w demokracji są zachowane, jednak sens demokracji jako systemu promującego udział wszystkich obywateli w życiu publicznym jest poważnie nadwyrężony. Trudności te nie mogą jednak prowadzić do negowania potrzeby władzy politycznej, do postaw anarchistycznych. Należy raczej dążyć – ze świadomością, że nie uda się osiągnąć tego raz na zawsze – do zachowania właściwych proporcji między władzą polityczną, rynkiem i obszarem oddolnej aktywności obywatelskiej.

LUDZIE PRACY CZY KONSUMENTY?

Twórca współczesnej ekonomii Adam Smith uważał, że właściciel gospody chce go dobrze ugościć i nakarmić – tak, aby był zadowolony i do tej gospody wrócił – nie dlatego, że tak bardzo go miłuje i mu na nim zależy, lecz dlatego, że chce na nim zarobić. Gdy reguły rynkowe okazują się nie w pełni wystarczające z punktu widzenia tego, kto nabywa określony towar lub usługę, uzupełniają je organizacje reprezentujące konsumentów. Pierwsze z nich powstały już w dziewiętnastym wieku, a dziś odgrywają one istotną rolę

w życiu gospodarczym i obywatelskim (do tego stopnia, że stały się odskocznią dla karier politycznych ich działaczy).

Poświęca im uwagę także Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*. Pisze o nich w kontekście zjawiska, które określa mianem demokracji ekonomicznej: „Światowy układ połączeń doprowadził do powstania nowej władzy politycznej – władzy konsumentów oraz ich stowarzyszeń. Zjawisko to należy zgłębić, posiada bowiem elementy pozytywne, które należy dowartościować oraz nadużycia, których należy unikać” (nr 66).

Gdzie zatem należy szukać kryterium, według którego możemy odróżnić „elementy pozytywne” od „nadużyć”? Odpowiedź – jak zawsze w nauczaniu Kościoła – sprowadza się do moralnej wizji człowieka. „Dobrze, żeby ludzie zdawali sobie sprawę – pisze Papież – że kupno jest zawsze aktem moralnym, nie tylko ekonomicznym. Istnieje więc ścisła odpowiedzialność społeczna konsumenta, która idzie w parze z odpowiedzialnością społeczną świata biznesu. Konsumentów trzeba stale wychowywać do roli, którą codziennie odgrywają, powinni robić to z poszanowaniem zasad moralnych, co nie umniejsza racjonalności ekonomicznej aktu kupna” (tamże).

W innym miejscu encykliki Papież rozwija tę myśl, przywołując zdanie z encykliki *Centesimus annus*: „Potrzebna jest rzeczywista zmiana mentalności, która nas skłoni do przyjęcia nowych stylów życia, «w których szukanie prawdy, piękna i dobra, oraz wspólnota ludzi dążących do wspólnego rozwoju byłyby elementami decydującymi o wyborze jakości konsumpcji, oszczędności i inwestycji»” (nr 51, zob. *Centesimus annus*, nr 36).

Niektórzy myśliciele społeczni, jak zmarły niedawno socjolog i polityk Ralf Dahrendorf – porównują współczesny system społeczno-gospodarczy do wielkiego domu towarowego³. Dwie frakcje ludzi dbają o jego funkcjonowanie: jedni troszczą się o to, aby w domu towarowym było zawsze pod dostatkiem produktów; drudzy, aby wszyscy mieli do niego „bilety wstępu”. Pierwsi troszczą się o produkcję dóbr, drudzy o ich dystrybucję. Hasłem pierwszych jest wzrost gospodarczy, drugich – sprawiedliwość społeczna.

Do niedawna był to dylemat poszczególnych społeczeństw czy narodów, dziś ma on zasięg globalny. To nie poszczególni ludzie mają dostęp do dóbr konsumpcyjnych lub go nie mają, ale całe narody czy rejony świata bywają go pozbawione. A przecież można sądzić, że we współczesnej gospodarce nie jest już problemem wyprodukowanie takiej ilości podstawowych dóbr, by zaspokoić najważniejsze potrzeby wszystkich ludzi. Wskazania Benedykta XVI wychodzą naprzeciw tym problemom: „Również w dziedzinie zakupów, właśnie w chwilach takich jak obecna, gdy siła nabywcza może się zmniejszyć i potrzebny

³ Zob. R. D a h r e n d o r f, *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności*, tłum. S. Bratkowski, Czytelnik, Warszawa 1992.

będzie umiar w konsumpcji, trzeba szukać innych dróg, jak na przykład formy wspólnych zakupów, takie jak spółdzielnie konsumentów, działające od XIX wieku także dzięki inicjatywie katolików. Pożyteczne jest również wspomaganie nowych form wprowadzania na rynek produktów pochodzących z ubogich regionów planety, by zapewnić producentom godziwą zapłatę, pod warunkiem, że będzie to rynek działający w sposób przejrzysty, tak aby zapewnić producentom nie tylko większy zysk, ale także lepszą formację, doskonalenie zawodowe i technologię oraz że tego typu próby ekonomii na rzecz rozwoju nie będą łączone z partykularnymi wizjami ideologicznymi. Bardziej znacząca rola konsumentów jest pożądana, jako czynnik demokracji ekonomicznej, pod warunkiem, że nie będą oni manipulowani przez stowarzyszenia, które nie są dla nich naprawdę reprezentatywne” (nr 66).

Zauważmy, że Papież zachowuje trzeźwy realizm, gdy przestrzega przed możliwością manipulowania ludźmi przez organizacje konsumenckie. „Zawodowi” działacze partyjni, związkowi, konsumenci, często tak bardzo chcą uzasadnić potrzebę swej aktywności, że odbywa się to dosłownie kosztem tych, których mają reprezentować i bronić. Jest to stały problem wszelkich systemów przedstawicielskich. Nauczanie społeczne Kościoła zaleca zawsze szukanie konkretnych rozwiązań, a nie gotowych modeli i systemów.

Zaproponowana przez Benedykta XVI wizja funkcjonowania człowieka w dziedzinie gospodarczej nie ogranicza go do roli konsumenta. Konsumowanie dóbr nie może być celem ludzkiej aktywności nawet w tej dziedzinie. Już Paweł VI, jak podkreślają zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI, mówił w tym kontekście o konsumpcyjnym nadrozwroju (por. *Caritas in veritate*, nr 22), wskazując zarazem, że znacznie ważniejszym, wręcz podstawowym, aspektem ludzkiej aktywności gospodarczej jest praca.

Pamiętamy, że pierwsza społeczna encyklika Jana Pawła II, *Laborem exercens* z roku 1981, była w całości poświęcona zagadnieniu pracy ludzkiej i ukazywała jej właściwe rozumienie jako klucz do kwestii społecznej, i to nie tylko dlatego, że praca, wytwarzanie dóbr, jest warunkiem ich konsumowania, a wielkie kryzysy gospodarcze, ten z lat trzydziestych ubiegłego wieku i ten współczesny, z którym się jeszcze nie rozstaliśmy, w znacznej mierze wywołane były stopniowym zrywaniem związku między konsumpcją dóbr a ich wytwarzaniem. Spekulacje giełdowo-bankowe miały zapewnić – przynajmniej bogatym – dostęp do wysokiego poziomu konsumpcji. Na dłuższą metę jest to jednak niemożliwe i warto pamiętać, że encyklika Benedykta XVI jest właśnie odpowiedzią na tę kryzysową sytuację.

Praca stanowi zatem „powszechną potrzebę” człowieka nie tylko ze względu na zdobywanie potrzebnych dóbr i zaspokajanie ludzkich potrzeb. Jest ona działaniem specyficznie ludzkim, w niej wyraża się człowiek jako osoba, jego zdolność do bycia istotą twórczą. Praca, mając znaczenie gospodarcze, daleko

poza nie wykracza. Benedykt XVI wiąże przy tym pracę z przedsiębiorczością, odnosząc to ostatnie pojęcie nie tylko do działań pracodawcy, ale również pracownika w przedsiębiorstwie: „Przedsiębiorczość ma przede wszystkim znaczenie ludzkie, a dopiero potem zawodowe. Wpisana jest ona w każdą pracę, pojmowaną jako «actus personae», dlatego jest rzeczą słuszną, aby każdy pracownik miał możliwość wniesienia własnego wkładu, tak by on sam «miał poczucie, że pracuje ‘na swoim’». Nie bez powodu Paweł VI nauczał, że «każdy kto pracuje, w pewien sposób stwarza»” (*Caritas in veritate*, nr 41; por. Paweł VI, *Populorum progressio*, nr 27).

Rację miał zatem Jan Paweł II, gdy w pracy ludzkiej widział klucz do kwestii społecznej, a dziś po doświadczeniach zarówno z socjalizmem, jak i z kapitalizmem, należy przyznać, że nie ma sprzeczności – raczej konieczny jest sojusz – między zasadą wolnego rynku a ustrojem służącym ludziom pracy.

NA CZYM POLEGA PRAWDZIWIY ROZWÓJ?

Dzięki nowym wynalazkom i organizacji pracy człowiek zaczął być zdolny do wydatnego mnożenia dóbr gospodarczych. Od przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku datuje się nieznaný dotąd w dziejach proces wzrostu gospodarczego. Przedtem kolejne pokolenia społeczeństw europejskich były zdolne zaledwie odtwarzać dobra gospodarcze potrzebne do życia; warunki i poziom życia chłopa, czy to w Saksonii, czy w Bretanii, w wieku czternastym oraz w wieku siedemnastym były bardzo zbliżone. Od czasu oświecenia sytuacja ta zaczęła się stopniowo zmieniać⁴.

Może zatem nie ma nic dziwnego w tym, że myśliciele i uczeni w Europie szerzyli wiarę w postęp ludzkości, swoisty dziejowy optymizm. Rozwój nauk miał przynieść społeczeństwom uwolnienie od biedy, chorób, uchronić od klęsk żywiołowych. Rzeczywiście, w wielu dziedzinach nastąpił ogromny postęp. Powszechna opieka zdrowotna, szczepienia przeciw groźnym chorobom, właściwe wyżywienie, powszechna edukacja – to dobra, których dostępność uznajemy dziś za oczywistą. Oburzamy się na rząd, gdy coś w tych dziedzinach nie funkcjonuje tak, jak powinno. Równocześnie wiemy, że nie wszyscy ludzie na świecie – i nawet nie wszyscy w „społeczeństwach dobrobytu” – mogą cieszyć się owocami postępu. Słowa Jezusa: „Ubogich zawsze mieć będziecie” (por. Mk 14, 7) wciąż pozostają aktualne.

⁴ Na temat zdolności gromadzenia i pomnażania dóbr gospodarczych w dziejach ludzkości zob. F. B r a u d e l, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm. XV-XVIII wiek*, t. 1, *Struktury codzienności*, tłum. M. Ochab, P. Graff, PIW, Warszawa 1992.

Wiara w postęp przybierała czasem formy ideologii postępu. Jej przedstawiciele zdali się głosić: ubogich nie zawsze mieć będziemy. Dążenie to szlachetne, ale próby jego realizacji nie zawsze przynosiły dobre owoce. Dobrze pamiętamy ustrój, w którym partia i rząd – jak mawiano – heroicznie walczyły z nieznanymi gdzie indziej problemami. Okazało się, że w dziedzinie gospodarczej nie da się ominąć praw rynku, nawet jeśli mechanizmy rynkowe wydają się nam niedoskonałe. Znane jest powiedzenie: Kapitalizm często choruje, ale nie umiera.

Niezależnie od ideologii słowa Jezusa nie przestają bulwersować. To ponieważ one leżą u podstaw głoszonej przez Kościół tak zwanej preferencyjnej opcji na rzecz ubogich. Mówił o niej już Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* (z roku 1891); nawiązywali też do niej jego następcy. Szczególnie doszła ona do głosu w encyklice Pawła VI *Populorum progressio* [„Rozwój ludów”]. Od tej encykliki, ogłoszonej w roku 1967, wywodzi się nurt dokumentów poświęconych problematyce rozwoju i solidarności ludów i narodów. Zalicza się do nich encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987. Nawiązuje do nich także encyklika Benedykta XVI *Caritas in veritate*. Jej autor poświęcił wiele miejsca przypomnieniu treści obu dokumentów, a encyklice Pawła VI, jako dokumentowi „założycielskiemu”, poświęcony jest osobny rozdział („Przesłanie *Populorum progressio*”).

Jeśli powyżej mówiliśmy o idei postępu, związanej z oświeceniową wizją człowieka i świata, to wypada zauważyć, że Paweł VI i jego następcy posługują się pojęciem pokrewnym, lecz nietożsamym z pojęciem postępu, a mianowicie pojęciem rozwoju. W encyklice Benedykta XVI czytamy: „Paweł VI miał wyraźną wizję rozwoju. Przez pojęcie «rozwój» chciał wskazać jako cel uwolnienie narodów przede wszystkim od głodu, nędzy, chorób endemicznych i analfabetyzmu. Z punktu widzenia ekonomicznego oznaczało to ich uczestnictwo czynne i na równych warunkach w międzynarodowym procesie ekonomicznym; z punktu widzenia społecznego oznaczało to ich ewolucję w kierunku społeczeństw wykształconych i solidarnych; z punktu widzenia politycznego – umacnianie systemów demokratycznych mogących zapewnić wolność i pokój” (*Caritas in veritate*, nr 21).

Z tak opisanym pojęciem rozwoju zapewne zgodziliby się przedstawiciele oświeceniowej idei postępu. Również im chodziło o zniesienie głodu, nędzy, chorób, analfabetyzmu. Stanowisko Pawła VI, a w ślad za nim Benedykta XVI, charakteryzuje się jednak większym realizmem. Po pierwsze, nie tworzą oni żadnego ogólnego modelu walki z ubóstwem. Są świadomi, że przyczyny biedy w różnych rejonach świata są odmienne i dlatego za każdym razem trzeba znajdować odpowiednie środki zaradcze. Po drugie, idea postępu obejmuje wiarę w stały postęp moralny człowieka. Po doświadczeniach dwóch wojen światowych oraz straszliwych systemów totalitarnych trudno tę wiarę bez zastrze-

żeń utrzymać. Owe doświadczenia tragicznie potwierdziły to, co o człowieku chrześcijaństwo zawsze wiedziało, a co wyraża się w nauce o grzechu pierworodnym. Słowa „ubogich zawsze mieć będziecie” odnieść można także do moralnego stanu człowieka. Może on pozostawać ubogi nie tylko w aspekcie materialnym, ale również moralnym. W tym drugim sensie możemy być pewni, że ubogich zawsze mieć będziemy i że to my sami – każdy z nas – do nich się zaliczamy.

Ta realistyczna wizja człowieka decyduje o wizji ludzkiego rozwoju. Problemy takie, jak ubóstwo, choroby czy brak edukacji, ujmowane muszą być zawsze konkretnie, nie zaś w ramach jakiegoś z góry założonego modelu. Za czasów Pawła VI oraz Jana Pawła II (gdym ogłaszał on encyklikę *Sollicitudo rei socialis*) problem rozwoju ludów próbowały rozwiązać dwie wielkie ideologie: socjalizm i kapitalizm. Mówiono wówczas, że problem napięcia między bogatą Północą a ubogim Południem, w skali świata przekładał się na ideologiczny spór między socjalistycznym Wschodem a kapitalistycznym Zachodem.

Dzisiaj sytuacja jest inna. W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI pisze: „Dzisiaj obraz rozwoju jest policentryczny. Liczni są uczestnicy i przyczyny zarówno zapóźnienia w rozwoju, jak i rozwoju, a winy i zasługi są zróżnicowane. Ten fakt powinien skłonić do uwolnienia się od ideologii, które często w sposób sztuczny upraszczają rzeczywistość i do obiektywnego przyjrzenia się ludzkiemu wymiarowi problemów” (nr 22). Ta sytuacja sprzyja ujmowaniu problemów związanych z rozwojem poszczególnych społeczeństw w ich konkretnym, realnym wymiarze, a także tworzeniu programów i propozycji odpowiadających konkretnym potrzebom ludzkim.

TECHNIKA A ODPOWIEDZIALNOŚĆ MORALNA CZŁOWIEKA

Prymat etyki przed techniką – to jeden z elementów słynnego czwórmianu, w którym Paweł VI wyraził zasady głoszonej przez niego „cywilizacji miłości” (pozostałe trzy to prymat: osoby nad rzeczą, być nad mieć, miłosierdzia przed sprawiedliwością). Czy owa papieska wizja nie jest jeszcze jedną szlachetną utopią społeczną? (Co ze wspomnianym wcześniej realizmem w ujmowaniu problemów społecznych?) Jeden z komentatorów nauczania Pawła VI określił ją mianem błogosławionej prowokacji. Ktoś, kto prowokuje, zmusza otoczenie do myślenia, zadawania nowych pytań, kwestionowania utartych schematów i przyzwyczajęń myślowych. W tym sensie wizja „cywilizacji miłości” była prowokacją. „Prowokację” tę podtrzymał i rozwinął Jan Paweł II, gdy w licznych dokumentach i przemówieniach wzywał do budowania „cywilizacji miłości i życia”, przeciwstawiając ją „kulturze śmierci”. Promotorzy niczym nieskrępowanego postępu technologicznego do dziś nie mogą darować Papieżowi owego dychotomicznego podziału, a zwłaszcza określenia „kultura

śmierci” w odniesieniu do tych działań i zjawisk, w których życie pewnych kategorii ludzi poświęca się na przykład w imię postępu nauki.

Benedykt XVI podtrzymuje „prowokację” swych poprzedników. Czyni to zwłaszcza w szóstym rozdziale encykliki *Caritas in veritate*, zatytułowanym „Rozwój narodów a technika”. Pisze w nim między innymi, że nie można „bagatelizować niepokojących scenariuszy co do przyszłości człowieka oraz nowych potężnych narzędzi, którymi dysponuje «kultura śmierci»” (nr 75). Papież wskazuje zjawiska, które domagają się namysłu w aspekcie wspomnianego postulatu prymatu etyki nad techniką. „Problem rozwoju jest dzisiaj ściśle związany z postępem technologicznym, z jego zadziwiającymi zastosowaniami w dziedzinie biologicznej. Technika – warto to podkreślić – jest działalnością głęboko ludzką, związaną z autonomią i wolnością człowieka. W technice wyraża się i potwierdza panowanie ducha nad materią” (tamże, nr 69). U samych podstaw technika, rozwój technologiczny jest zatem zjawiskiem pozytywnym. Papież postrzega je jako przejaw ludzkiej pracy, umiejętnego pokonywania utrudnień, na jakie napotyka człowiek w dążeniu do zaspokojenia swoich potrzeb. W aspekcie teologicznym zaś technika jest konsekwencją realizacji Bożego nakazu „uprawiania i doglądania ziemi” (tamże).

Każdemu, kto nabył określone umiejętności i wyposażył się w dobre narzędzia do wykonania jakiejś pracy, nie jest obce doświadczenie: „No, teraz już sobie poradzę!”. W wersji skrajnej można je wyrazić słowami: „Teraz już sam sobie wystarczę!”. Na dwuznaczność takiego doświadczenia zwraca uwagę autor encykliki, pisząc o idei „samowystarczalności techniki” (tamże, nr 70). Pojawia się ona wtedy, gdy „człowiek stawia sobie tylko pytanie «jak», nie zastanawia się nad wieloma «dlaczego», które skłaniają go do działania” (tamże). Czesław Strzeszewski – nestor katolickiej nauki społecznej w Polsce – w swoim znakomitym dziele *Praca ludzka*⁵, zwracał uwagę, że nie każdy rodzaj działania człowieka, nawet jeśli przynosi wymierne korzyści, zasługuje na miano ludzkiej pracy. Praca wykonywana przez człowieka musi bowiem uwzględniać moralną strukturę istoty ludzkiej, musi odpowiadać celowości samego człowieka. Używając skomplikowanych narzędzi technicznych, musimy zastanowić się, czemu one służą, nie możemy posługiwać się nimi bezrefleksyjnie. Nie każde działanie technicznie wykonalne jest uzasadnione moralnie. Tymczasem dziś „mentalność technicystyczna staje się tak mocna, że dochodzi do utożsamienia prawdy z tym, co możliwe do urzeczywistnienia” (tamże, nr 70).

„Mentalność technicystyczną” w odniesieniu do ekonomii ujawnił niedawny kryzys finansowy. Pisze Benedykt XVI: „Często rozwój narodów uwa-

⁵ Por. C. S t r z e s z e w s k i, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978, s. 9-23.

żany jest za problem inżynierii finansowej, otwarcia rynków, zniesienia ceł, inwestycji produkcyjnych, reform instytucjonalnych, jednym słowem za problem jedynie techniczny” (tamże, nr 71). Papież nie neguje potrzeby owych działań, ale zadaje pytanie: co i dlaczego było „nie tak”, skoro te wszystkie narzędzia działają, a mimo to ujawnił się głęboki kryzys? Autor sam udziela odpowiedzi: „Pełnego rozwoju nie zapewnią nigdy siły w jakiejś mierze automatyczne i bezosobowe”. I dalej: „Rozwój nie jest możliwy bez ludzi prawych, bez fachowców w ekonomii oraz polityków, którzy w swoim sumieniu głęboko odczuwają wymóg dobra wspólnego” (tamże)⁶.

Kiedy dziś myślimy o problemach z pogranicza etyki i techniki, jako szczególnie ważne jawią nam się zagadnienia bioetyczne. Benedykt XVI stwierdza wręcz, że to na terenie bioetyki „rozgrywa się decydująco kwestia możliwości integralnego rozwoju ludzkiego” (tamże, nr 74). Rozwój nauk biologicznych, a w ślad za nim współczesna biotechnologia postawiły nas wobec takich zjawisk, jak zapłodnienie *in vitro*, badania na embrionach czy możliwość klonowania i hybrydyzacji istot ludzkich. Do tego dochodzi zjawisko aborcji i eutanazji, a zatem negacja wartości ludzkiego życia u jego początku i w fazie schyłkowej. Potrzebna jest zatem pogłębiona świadomość, że życie (istnienie) człowieka uczestniczy w jego osobowej godności. Nie można bowiem afirmować osoby ludzkiej, nie afirmując jej życia.

Możliwości, jakie daje współczesna biotechnologia – zwłaszcza, gdy chcemy uchwycić ich ostateczny sens – „skłaniają do wyboru między dwiema kategoriami racjonalności – rozumu otwartego na transcendencję [...] albo racjonalności rozumu zamkniętego w immanencji” (tamże). Papież dodaje, że ta alternatywa to rodzaj „decydującego «albo – albo»”. Należy tu podkreślić słowo „decydujący”; zamknięcie na wymiar transcendentny poważnie utrudnia, jeśli wręcz nie uniemożliwia dostrzeżenia głębszego sensu ludzkiego życia, którego nie można zamknąć i wyjaśnić w obszarze techniki. Jak pisze Benedykt XVI, „w obliczu tych dramatycznych problemów rozum i wiara nawzajem się wspierają”. I konkluduje: „Tylko razem zbawią człowieka” (tamże).

PRAWDZIWIE LUDZKA EKOLOGIA

Po ogłoszeniu przez Jana Pawła II w roku 1995 encykliki *Evangelium vitae* niektórzy komentatorzy wyrażali niedosyt, twierdząc, że Papież mało w niej pisał o ekologii, a przecież jest ona ważna, gdy podejmujemy problematykę

⁶ Obszerny katalog cech osobowo-moralnych, które winny być udziałem odpowiedzialnego przedsiębiorcy, oraz inspirującą wizję przedsiębiorczości jako chrześcijańskiego powołania znajdziemy w encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus* (zob. zwłaszcza rozdział 4, „Własność prywatna i powszechne przeznaczenie dóbr”).

życia. Tymczasem Papież w encyklice wcale nie pisze „niewiele” na temat ochrony środowiska; po prostu nic na ten temat nie pisze. Dlaczego autor encykliki o życiu prowadzi w niej refleksję wyłącznie na temat życia ludzkiego? Na długo przed ogłoszeniem tej encykliki Karol Wojtyła, biskup i etyk, napisał książkę *Miłość i odpowiedzialność*. Stwierdził w niej, że w całej rzeczywistości możemy rozróżnić niejako dwa światy: świat podmiotów i świat przedmiotów; osób i nie-osób⁷. Ten radykalny podział uświadamia nam wyróżnioną pozycję człowieka w świecie. Czy to znaczy, że otaczającym nas światem nie powinniśmy się interesować, a jego los nie musi nas obchodzić? Przeciwnie. Właśnie dlatego, że jesteśmy w tym świecie jedynymi istotami zdolnymi do racjonalnego i wolnego działania, spoczywa na nas odpowiedzialność za – ujmując to teologicznie – całe stworzenie. W gruncie rzeczy jest to odpowiedzialność za naszą przyszłość.

Wbrew obawom ekologów jednak Jan Paweł II poruszał problemy ochrony środowiska. W *Centesimus annus* pisał: „Oprócz irracjonalnego niszczenia środowiska naturalnego należy tu przypomnieć bardziej jeszcze niebezpieczne niszczenie środowiska ludzkiego, czemu zresztą bynajmniej nie poświęca się koniecznej uwagi. Podczas gdy słusznie, choć jeszcze nie w dostatecznej mierze okazuje się troskę o zachowanie naturalnego habitat różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej»” (nr 38). Jak widać, jego podejście do spraw ekologii różniło się od standardowego ich ujmowania. Na pierwszy plan wysuwał troskę o „środowisko ludzkie”, przez co rozumiał ochronę ludzkiego życia oraz promocję małżeństwa i rodziny. W tym sensie encyklika *Evangelium vitae* jest na wskroś ekologiczna. Jan Paweł II nie zapominał jednak o owym habitat środowiska naturalnego: „Nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony. W tym kontekście należy wspomnieć o poważnych problemach współczesnej urbanizacji, konieczności urbanistyki troszczącej się o życie osoby, jak również o należytych zwracaniu uwagi na «społeczną ekologię» pracy” (tamże).

To podejście do ekologii kontynuuje Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*. Jej czwarty rozdział, który w znacznej mierze poświęcony jest kwestii ochrony środowiska naturalnego, rozpoczyna się od rozważań na temat obowiązków człowieka: „Dzisiaj wiele osób skłonnych jest utrzymywać,

⁷ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 25-28.

że nie mają żadnych zobowiązań wobec nikogo oprócz samych siebie. Uważają, że posiadają tylko prawa i często mają poważne trudności w dojrzeniu do odpowiedzialności za integralny rozwój własny i drugiego człowieka” (nr 43).

Jan Paweł II był nazywany papieżem praw człowieka. Benedykt XVI przypomina, że człowiek ma również obowiązki, co nie jest przeciwne idei praw człowieka: „Prawa indywidualne oderwane od kontekstu obowiązków, nadające im pełny sens, wymykają się spod kontroli i wyzwalały praktycznie nieograniczoną i beładną spiralę roszczeń. Przesadne akcentowanie praw kończy się zapomnieniem o obowiązkach” (tamże).

Kwestia praw i obowiązków odnosi się przede wszystkim do relacji międzyludzkich, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Równocześnie ma ona istotne znaczenie dla stosunku człowieka do otaczającego go świata przyrody. Któż z nas nie oglądał filmów katastroficznych, w których niepohamowane żądze jakiegoś „czarnego charakteru”, bogatego i wpływowego, prowadziły do ekologicznej katastrofy? W filmie, zwłaszcza hollywoodzkim, zazwyczaj bohater szlachetny i zdeterminowany w ostatniej chwili ratuje świat przed katastrofą. W rzeczywistości bywa inaczej. Katastrofy zdarzają się naprawdę – wystarczy wspomnieć chociażby tragedię w Czarnobylu w roku 1986, której skutki do dziś nie są w pełni znane. Poza tym, sprawcą katastrof nie jest jeden niepohamowany w swoich żądzach człowiek, lecz wadliwy system polityczny i gospodarczy (tak było w Czarnobylu) lub po prostu konsumpcyjne zachowania wielu „zwykłych ludzi” (co jest poważnym problemem społeczeństw wysoko rozwiniętych). Nieprzypadkiem przed laty rosyjski pisarz-noblista, Aleksander Sołżenicyn, kierował do społeczeństw pławiących się w dobrobycie wezwanie do samoograniczenia. Wezwanie to współbrzmia z nauczaniem papieży, którzy co najmniej od czasów Pawła VI podkreślają, że „nadrozwój” jednych odbywa się kosztem niedorozwoju innych (często całych narodów) oraz kosztem postępującej dewastacji środowiska naturalnego.

Benedykt XVI zwraca w tym kontekście uwagę na problemy energetyczne: „Zawładnięcie nieodnawialnymi źródłami energii przez niektóre państwa, grupy władzy i przedsiębiorstw stanowi w istocie poważną przeszkodę dla rozwoju krajów ubogich” (tamże, nr 49). Ponieważ źródła energii często znajdują się na terenie krajów ubogich, a eksploatują je silne międzynarodowe korporacje z krajów bogatych, obowiązek sprawiedliwego rozwiązania problemu (obejmującego zarówno kwestie rozwoju narodów ubogich, jak i ochrony przed dewastacją środowiska, w którym żyją) spoczywa na wspólnocie międzynarodowej. „Odpowiedzialność ta ma charakter globalny, ponieważ nie dotyczy jedynie energii, ale całego stworzenia, którego nie powinniśmy zostawić nowym pokoleniom pozbawionego jego bogactw” (tamże, nr 50).

Rozwijając swoje stanowisko, Benedykt XVI zwraca uwagę na dwie skrajne postawy wobec środowiska naturalnego: całkowity brak ingerencji w śro-

dowisko lub jego nadużywanie. Obydwe one nie są zgodne z tym, co zostało nam objawione w Bożym wezwaniu, abyśmy czynili sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28). „Jeśli natura – pisze Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* – a przede wszystkim istota ludzka są uznawane za owoc przypadku lub determinizmu ewolucyjnego, świadomość odpowiedzialności słabnie w sumieniach. Wierzący dostrzega w przyrodzie cudowny owoc stwórczego działania Boga, z którego człowiek może korzystać w sposób odpowiedzialny, aby zaspokoić swe słuszne potrzeby – materialne i niematerialne – z poszanowaniem wewnętrznej równowagi samego stworzenia. Jeśli brak takiej wizji, człowiek traktuje naturę jak nietykalne tabu albo – przeciwnie – dopuszcza się wobec niej nadużyć. Obydwe te postawy nie są zgodne z chrześcijańską wizją natury, będącej owocem stworzenia Bożego” (nr 48). Swoje rozważania o ekologii Benedykt XVI podsumowuje następująco: „Natura jest wyrazem zamysłu miłości i prawdy. Ona jest poprzednia w stosunku do nas i została nam dana przez Boga jako środowisko życia. Mówi nam o Stwórcy (por. Rz 1, 20) i o Jego miłości do ludzkości” (tamże).

WSPÓLNE DOBRO LUDZKOŚCI

Każda społeczność powstaje i żyje wokół pewnych wartości, które są wspólnie realizowane przez wszystkich jej członków, a których nie mogą oni urzeczywistnić indywidualnie. Mówimy wówczas o dobru wspólnym danej społeczności. Na przykład społeczność szkolna powstaje i istnieje dlatego, żeby pewna grupa osób (uczniów) zdobyła potrzebną im do życia w społeczeństwie wiedzę. Temu celowi przyporządkowana jest cała organizacja szkolnej społeczności: uczniowie podzieleni na klasy, nauczyciele, dyrekcja, pracownicy administracji. Wszyscy oni wypełniają określone zadania i sprawują określone funkcje po to, aby w szkole realizował się jak najlepiej proces przekazywania wiedzy. Można sobie wyobrazić istnienie szkoły bez organizowania szkolnych wycieczek, a w skrajnych wypadkach nawet bez budynku szkoły (jako przykład mogą służyć tajne komplety w czasie okupacji), ale nie sposób jej sobie wyobrazić bez normalnych zajęć szkolnych, czyli lekcji, podczas których nauczyciel przekazuje wiedzę uczniom. Właśnie ów przekaz wiedzy stanowi dobro wspólne społeczności szkolnej. Wpisuje się ono w dobro wspólne szerszych społeczności: miasta, państwa, narodu.

Ważnym aspektem funkcjonowania społeczności jest istnienie usankcjonowanej władzy. Władza jest po to, aby kierować wszystkich ku realizowaniu dobra wspólnego. W szkole jest to dyrekcja szkoły, a w poszczególnych klasach – nauczyciel.

W encyklice Benedykta XVI *Caritas in veritate* pojęcie dobra wspólnego pojawia się w związku z kwestią globalizacji. „W społeczeństwie globalizują-

cym się, dobro wspólne i zaangażowanie na jego rzecz nie mogą nie odnosić się do całej rodziny ludzkiej, to znaczy wspólnoty ludów i narodów, aby zaprowadzić jedność i pokój «w mieście człowieka», kształtując je w pewnej mierze jako antycypację i zapowiedź miasta Bożego bez barier” (nr 7).

Jeżeli mówimy o społeczności ludzkiej w wymiarze globalnym, to winniśmy zastanowić się, czy istnieje dobro wspólne tej społeczności. Innymi słowy: czy istnieje taka wartość, która jest wspólna dla całej ludzkości, a której już nie tylko pojedynczy ludzie, ale i wspólnoty narodowe nie są w stanie zrealizować indywidualnie? Problem ten pojawił się po zakończeniu drugiej wojny światowej. Wtedy to powstała idea powołania światowej organizacji, znanej nam jako Organizacja Narodów Zjednoczonych. W Europie z kolei utworzono Europejską Wspólnotę Węgla i Stali, prekursorkę dzisiejszej Unii Europejskiej. Jakie były powody stworzenia tych organizacji? Zrodziły się one z doświadczenia wojny, a służyć miały zabezpieczeniu pokoju na świecie i w Europie. Pokój postrzegano jako to dobro, które jest wspólne wszystkim narodom, a które można osiągnąć tylko poprzez zorganizowaną międzynarodową współpracę.

Podobny pogląd wyraził papież Jan XXIII, gdy w roku 1961 ogłosił encyklikę *Pacem in terris* [„Pokój na ziemi”]. Była to pierwsza encyklika w całości poświęcona wspólnocie międzynarodowej, przedstawiająca obszerny katalog praw człowieka, odpowiednik Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych z 1948 roku. Zachowanie pokoju jest uwarunkowane przestrzeganiem praw człowieka – pisał Papież – to właśnie okrutne ich lekceważenie i łamanie było źródłem wojny.

Paweł VI dostrzegł nowy, ważny wymiar tego zagadnienia. W encyklice *Populorum progressio* stwierdził, że kwestia społeczna – a więc problemy ludzi pracy, bezrobocia, ubóstwa czy głodu – przybrała w połowie dwudziestego wieku wymiar ponadnarodowy, światowy. Paweł VI nie stosował jeszcze pojęcia „globalizacja” – nie używał go także dwadzieścia lat później Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Termin ten pojawił się wyraźnie w przemówieniach Jana Pawła II na początku dwudziestego pierwszego wieku⁸. Patrząc jednak z dzisiejszej perspektywy, encyklikę *Populorum progressio* można uznać za pierwszy dokument nauczania społecznego Kościoła poświęcony problemom związanym ze zjawiskiem globalizacji. Podkreślając światowy wymiar kwestii społecznej, Paweł VI wskazywał na drogę jego rozwiązywania: pracę na rzecz rozwoju ludów. Rozwój wszystkich narodów, szczególnie najuboższych, służy bowiem dobru wspólnemu ludzkości. W tym duchu Benedykt XVI pi-

⁸ Zob. J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka* (Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, Watykan, 27 IV 2001), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 6, s. 42n.; t e n ż e, *Wobec wyzwań globalizacji* (Przemówienie do członków Akademii Papieskich, Watykan, 8 XI 2001), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 23(2002) nr 3, s. 44n.

sze, że konieczne jest „zaplanowanie na nowo rozwoju w skali globalnej” (*Caritas in veritate*, nr 23), i dodaje: „Wyeliminowanie głodu w świecie stało się w epoce globalizacji celem, do którego trzeba dążyć, by ocalić pokój i stabilność planety” (tamże, nr 27).

Czy można dziś zorganizować społeczność światową w taki sposób, aby cele te osiągnąć? Wydaje się, że ludzkość, zwłaszcza społeczeństwa bogate, dysponuje wszystkimi niezbędnymi narzędziami, aby odpowiedź mogła być twierdząca. Stworzyliśmy przecież światowe instytucje służące dialogowi między narodami, mamy narzędzia szybkiej komunikacji, nie jest problemem produkcja dóbr gospodarczych, a raczej ich dystrybucja. Wszystko zdaje się sprzyjać temu, aby trwały pokój – dobro wspólne całej ludzkości – który jest równoznaczny ze sprawiedliwym, solidarnym rozwojem wszystkich ludów, był osiągalny. Wiemy jednak, że tak nie jest. Dlaczego? Warto zwrócić uwagę na słowa Benedykta XVI: „Społeczeństwo coraz bardziej zglobalizowane zbliża nas, ale nie czyni nas braćmi. Rozum sam potrafi pojąć, że ludzie są równi i dać podstawę ich obywatelskiemu współżyciu, ale nie potrafi zaprowadzić braterstwa. Ma ono początek w transcendentnym powołaniu Boga Ojca, który jako pierwszy nas umiłował, ucząc nas przez swego Syna, czym jest miłość braterska” (tamże, nr 19). Pokój i rozwój wszystkich ludów jest wspólnym dobrem ludzkości, ale nie da się go osiągnąć samym tylko bogactwem środków technicznych i instytucjonalnych, bez uwzględnienia tego, co dzieje się w sercu człowieka. Nie bez powodu pisał Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, że chrześcijańska nauka o grzechu pierworodnym pozwala głębiej zrozumieć ludzką rzeczywistość, to, że „człowiek dąży do dobra, ale jest również zdolny do zła” (nr 25). To właśnie dlatego, jak pisze Benedykt XVI, rozum ludzki potrafi „pojąć równość, że ludzie są równi [...] ale nie potrafi zaprowadzić braterstwa”.

OJCIEC ŚWIĘTY GLOBALISTĄ?

W encyklice Benedykta XVI *Caritas in veritate*, w części poświęconej problematyce ubóstwa, znajduje się zaskakujące z pozoru stwierdzenie: „Jedną z form najgłębszego ubóstwa, jakiego człowiek może doświadczyć, jest samotność” (nr 53). Nie zwykliśmy problemu samotności podejmować w kontekście ubóstwa. To ostatnie zjawisko przynależy przecież do dziedziny społeczno-gospodarczej. Samotność natomiast jest zjawiskiem społeczno-psychologicznym i egzystencjalnym.

Oto, co pisze autor, rozwijając tę myśl: „W gruncie rzeczy także inne rodzaje ubóstwa, łącznie z materialnymi, rodzą się z izolacji”. Wyjaśnienie to wydaje się nam zrozumiałe, żyjemy bowiem w czasach tak ścisłych zależności między narodami, że żaden z nich nie może rozwijać swojego potencjału

gospodarczego w izolacji od innych. To jednak nie koniec wyjaśnienia, a przytoczone zdanie kończy się następująco: „z tego, że nie jest się kochanym albo z trudności kochania” (tamże). Orientujemy się teraz, że zostaliśmy wprowadzeni na zupełnie inny tor myślenia. Papież, pisząc o ubóstwie, o rozwoju poszczególnych ludzi i całych narodów, nie ujmuje tych zagadnień wyłącznie w kategoriach ekonomicznych ani tym bardziej materialnych. Według niego źródłem ubóstwa może być nie tylko izolacja, brak otwarcia, brak miłości między ludźmi. „Ubóstwo często rodzi się z odrzucenia miłości Bożej, z pierwotnego tragicznego zasklepienia się w sobie człowieka, który uważa, że sam sobie wystarcza albo że jest tylko zjawiskiem nieistotnym i przejściowym, «obcym» we wszechświecie, powstałym z przypadku. Człowiek jest wyalienowany, kiedy jest sam albo jest oderwany od rzeczywistości, kiedy rezygnuje z myślenia i wiary w pewien Fundament” (tamże).

Powyższe słowa to swoiste teologiczno-egzystencjalne dopowiedzenie do encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio* z roku 1998. Traktuje ona o wierze szukającej zrozumienia, a zarazem o rozumie otwartym na dopełnienie przez wiarę. Jeśli ktoś sądził, że są to rozważania wyłącznie teoretyczne, przeznaczone dla wąskiego grona teologów i filozofów, był w błędzie. Benedykt XVI wskazuje na ich życiowe, praktyczne znaczenie dla poszczególnych ludzi i całych społeczeństw. Mają one również istotne znaczenie dla zjawiska, które opatrujemy dziś mianem globalizacji.

Globalizacja jest zjawiskiem, które budzi wiele ocen i emocji. Jedni uważają ją za proces nieunikniony. Opierając się na tym przekonaniu, tworzą mniej lub bardziej konkretne projekty społeczeństwa globalnego czy stają się promotarami ideologii globalizmu⁹. Inni przed tym właśnie ostrzegają, kreśląc wizję nowego totalitaryzmu, który w efekcie zagraża narodom.

Misja Kościoła, a więc i misja papieża skierowana jest do całego świata, do wszystkich narodów. Kto jak kto, ale papież nie może zapomnieć o misyjnym nakazie Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19), idźcie z Ewangelią „po krańce ziemi” (Dz 1, 8). Wszystko zatem, co owe krańce ziemi przybliży – nowoczesne narzędzia komunikacji, sposoby zbliżania do siebie nawzajem ludzi i narodów – mogą służyć wypełnianiu tego nakazu misyjnego. Czy zatem Kościół i Ojciec Święty nie powinien być zainteresowany pozytywnym rozwojem procesu globalizacji?

Po upadku socjalizmu pytano Jana Pawła II o jego ocenę kapitalizmu. W encyklice *Centesimus annus* napisał, że odpowiedź na to pytanie jest złożona: „Jeśli mianem kapitalizmu określa się system ekonomiczny, który uznaje zasa-

⁹ Przykładem ideologicznego podejścia do problemów globalnych jest traktowanie wzrostu liczby ludności w świecie jako przyczyny niedorozwoju w niektórych rejonach świata i tworzenie w związku z tym projektów kontroli liczby urodzin. Por. *Caritas in veritate*, nr 44.

dniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco [...]. Ale jeśli przez kapitalizm rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca” (nr 42).

Podobną postawę zachowuje Benedykt XVI w odniesieniu do zjawiska globalizacji. Jeśli globalizacja nie niweczy wspólnot naturalnych: rodziny i narodu, jeśli oznacza zbliżenie i współpracę między ludźmi jako wolnymi podmiotami, które współtworzą jedną ludzką rodzinę, wówczas Kościół jej sprzyja. Tak rozumiana globalizacja jest zbieżna z jego misją, każdy człowiek przynależy bowiem do rodziny ludzkiej, nie jest powołany do życia w samotności. Jeśli jednak globalizacja oznacza utopijny projekt lub – co gorsza – jakąś ideologię (zazwyczaj narzucaną przez nielicznych), do której poszczególne narody powinny się przystosować i której powinny się podporządkować, wówczas jej ocena jest negatywna. „Cała ludzkość jest wyalienowana wtedy, gdy powierza się tylko ludzkim projektom, fałszywym ideologiom i utopiom. Dziś ludzkość zdaje się wzajemnie na siebie oddziaływać o wiele bardziej niż wczoraj: ta większa bliskość powinna się przemienić w prawdziwą komunię. Rozwój narodów jest uzależniony przede wszystkim od uznania przez nie, że stanowią jedną rodzinę, współpracującą w prawdziwej komunii i złożoną z podmiotów, które nie żyją po prostu jeden obok drugiego” (*Caritas in veritate*, nr 53).

Nikt z nas nie zna przyszłości, a błędne prognozy ogłaszające, w jakim kierunku będzie zmierzał świat, powinny uczyć nas zarówno pokory wobec naszych możliwości, jak i zdrowego dystansu wobec wszelkich projektów nowego globalnego świata, których autorzy skłonni są zapominać, że ostatecznie Panem historii jest Bóg. Nie chodzi o to, abyśmy nie myśleli o wspólnej nam – wszystkim ludziom – przyszłości. Benedyktowi XVI zależy jedynie na tym, aby w każdym momencie historii człowiek pozostawał zdolny do udzielenia Bogu wolnej odpowiedzi na Jego wezwanie.