

Gerald J. BEYER

## PEJZAŻ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ETYKI SPOŁECZNEJ W STANACH ZJEDNOCZONYCH Przegląd problemów i stanowisk\*<sup>1</sup>

*Na poziomie podstawowym wszyscy współcześni teoretycy wojny sprawiedliwej zgadzają się, że wojnę należy rozpocząć, jeśli można w ten sposób powstrzymać zagrożenie dla pokoju i sprawiedliwości oraz chronić prawa człowieka. W przeciwieństwie do św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu większość dzisiejszych teoretyków twierdzi jednak, że wojna nie może być aktem odwetu ani też aktem imperialistycznej agresji. Różnica zdań ujawnia się natomiast, kiedy podejmujemy namysł nad tym, jakie rodzaje zagrożenia dla pokoju, sprawiedliwości i podstawowych praw człowieka uzasadniają rozpoczęcie wojny.*

W niniejszym artykule podejmuję zadanie onieśmielające – staram się zarysować pejzaż katolickiej etyki społecznej w Stanach Zjednoczonych oraz scharakteryzować pewne istotne kwestie podejmowane w jej ramach, a także kontrowersyjne debaty, które się na tym polu toczą. Obawiam się, że gdybym próbował przedstawić temat tak szczegółowo, jak na to zasługuje, zabrałoby to znacznie więcej miejsca niż to, które wyznaczają ramy artykułu. Nieuchronnie zatem wiele ważnych obszarów debaty i osiągnięć katolickiej etyki społecznej trzeba będzie pominąć<sup>2</sup>. Proponuję zatem, żebyśmy skupili się na kilku najbardziej interesujących i najistotniejszych kwestiach z obszaru współczesnej etyki społecznej w Stanach Zjednoczonych. Ponieważ jestem etykiem chrze-

\* Niewielkie fragmenty niniejszego tekstu pochodzą z artykułu Geralda J. Beyera *Jan XXIII i Jan Paweł II. Papieże praw człowieka* (tłum. D. Chabrajska), opublikowanego wcześniej w naszym kwartalniku („Ethos” 27(2014) nr 2(106), s. 92-137). Ich obecność w niniejszym tekście pozwala zachować integralność wykładu, którego jest on zapisem.

<sup>1</sup> Obecny artykuł stanowi zmienioną wersję wykładu gościnnego przedstawionego w ramach Konwersatorium Myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 28 kwietnia 2015 roku. Wyrażam ogromną wdzięczność za zaproszenie, które otrzymałem wówczas z Instytutu Jana Pawła II KUL, a także za możliwość opublikowania niniejszego tekstu w „Ethosie”. Składam również podziękowanie anonimowym recenzentom mojego artykułu za bardzo cenne uwagi, które od nich otrzymałem.

<sup>2</sup> Myślę tu na przykład o podejmowanej przez Lisę Sowle Cahill próbie łączenia bioetyki z chrześcijańską etyką społeczną (zob. L.S. Cahill, *Theological Bioethics: Participation, Justice, and Change*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2005), jak również o stanowisku Margaret Farley, która stara się łączyć etykę seksualną z chrześcijańską etyką społeczną (zob. M.A. Farley, *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics*, Continuum International Publishing Group, New York 2006).

ścijskim, omówię obszar chrześcijańskiej etyki społecznej, koncentrując się na tematach podejmowanych przez etyków katolickich i protestanckich, na marginesie pozostawiając ujęcia etyki społecznej proponowane przez filozofów oraz przez inne tradycje religijne. Nie chcę jednak w żadnym razie sugerować, że inne tradycje religijne czy filozoficzne nie poczyniły ważnych dokonań w obszarze etyki społecznej w Stanach Zjednoczonych.

Przedstawię najpierw kilka ogólnych uwag na temat historii i dróg rozwoju chrześcijańskiej etyki społecznej w Ameryce, a następnie bardziej szczegółowo podejmę następujące kwestie: (1) „etyki z perspektywy ludzi wykluczonych” (ang. ethics from the margins); (2) ubóstwa – ze szczególnym uwzględnieniem reakcji na inicjatywę papieża Franciszka; (3) związków zawodowych, nierówności dochodów, nierównych uprawnień oraz dobra wspólnego; (4) rzeczywistych czy też rzekomych zagrożeń dla wolności religijnej; (5) narastającego sprzeciwu wobec kary śmierci oraz (6) wojny i pokoju po zamachach z 11 września 2001 roku. Każda z tych kwestii zasługuje właściwie na odrębny wykład i w istocie wielu etyków chrześcijańskich poświęciło tym sprawom całe książki. Dlatego też moje uwagi co najwyżej musną powierzchnię złożonych problemów i debat trwających dziś w Ameryce. Mimo to jednak żywię nadzieję, że dostarczą one czytelnikom pewnych informacji na temat „pejzażu” społecznej etyki chrześcijańskiej w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych.

Gary Dorrien, wykładowca w Union Theological Seminary, prześledził historyczny rozwój etyki społecznej w Ameryce w swojej autorytatywnej pracy *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition* [„Etyka społeczna w toku rozwoju. Interpretacja tradycji amerykańskiej”]. Pisze on, że dyscyplina, jaką jest dziś etyka społeczna, rozwijała się jednocześnie z ruchem ewangelii społecznej (ang. Social Gospel movement), którego tak znakomici przedstawiciele, jak Washington Gladden czy Walter Rauschenbusch, na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia zwracali uwagę na trudną sytuację ludzi ubogich oraz klasy pracującej. W cieniu tych wielkich postaci swoją działalność prowadził również Francis Greenwood Peabody, mniej zany działacz na rzecz „ewangelii społecznej”. W roku 1880 dzięki wysiłkom Peabody’ego etyka społeczna stała się dyscypliną akademicką na Uniwersytecie Harvarda. Wkrótce za tym przykładem podążyli inni, którzy tą właśnie nową dyscypliną pragnęli zastąpić filozofię moralności jako przedmiot kształcenia w college’ach i seminariach duchownych. Twierdzili oni, że etyka musi przede wszystkim dokonywać wyraźnej refleksji nad „wymiarom etycznym” społeczeństwa<sup>3</sup>. Dorrien pisze: „Sprzeciwiali się oni rosnącemu wpływowi darwini-

<sup>3</sup> Por. G.J. Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, Wiley-Blackwell, Chichester, U.K.–Malden, Massachusetts, 2009), s. 6 (tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.). Szerzej na temat narodzin tej dyscypliny por. tamże, s. 15-51.

zmu w naukach społecznych oraz radykalizmowi, który w coraz większym stopniu cechował ruch socjalistyczny i związkowy. Byli też rzecznikami liberalnych reform, dobrego rządu, kooperacji, dobra wspólnego i społecznej ewangelii Jezusa<sup>74</sup>. W ten zatem sposób liberalno-postępowy nurt protestantyzmu dał początek etyce społecznej jako dyscyplinie, która powstała w reakcji na szkodliwe skutki polityki kapitalizmu leseferystowskiego, społecznego darwinizmu i wojującego socjalizmu. Impet tej nowej gałęzi teologii nadało przekonanie, że „chrześcijaństwo ma misję etyczną przekształcania struktur społecznych zgodnie z zasadą sprawiedliwości”<sup>75</sup>. Przez cały wiek dwudziesty różni myśliciele chrześcijańscy rozwijali swoje własne wątki etyki społecznej, między innymi: afroamerykański, rzymskokatolicki, równouprawnienia, feministyczny, kobiecy, teologii mujerista (w ramach ruchu na rzecz wyzwolenia kobiet o narodowości latynoamerykańskiej), ewangeliczny czy neokonserwatywny. Istnieje między nimi wiele podobieństw, ale też dzielą je niezliczone różnice – wszystkie one jednak wykazują pewną wspólną cechę, która charakteryzuje chrześcijańską etykę społeczną w Stanach Zjednoczonych jako taką, a mianowicie podejmują swoje dzieło, aby „zmienić świat”, nie zaś odnieść sukces na niwie akademickiej<sup>6</sup>.

#### NOWE WYZWANIE

#### „ETYKA Z PERSPEKTYWY LUDZI WYKLUCZONYCH”<sup>7</sup>

Mimo że chrześcijańska etyka społeczna zmierza przede wszystkim do zmiany niesprawiedliwych struktur społecznych, nie zaś do zdobywania przyczółków na uniwersytetach, jej próby podważenia status quo często wiązały się z niepowodzeniem. María Teresa Dávila, etyk chrześcijański o korzeniach latynoamerykańskich, pisze: „Największym wyzwaniem dla etyki chrześcijańskiej w jej konfrontacji z amerykańskim społeczeństwem jest fakt, że zasadnicze tematy, które podejmuje – miłość bliźniego, idolatria, grzech, wojna sprawiedliwa, opcja na rzecz ubogich, świętość życia, ostrzeżenie przed nadmiernym bogaceniem się – są ostatecznie przejmowane bądź przekształcane przez ideologię dominującą w Stanach Zjednoczonych”<sup>8</sup>. Dávila słusznie podkreśla,

<sup>4</sup> Tamże, s. 7.

<sup>5</sup> Tamże, s. 1.

<sup>6</sup> Por. tamże, 2.

<sup>7</sup> Termin ten (ang. ethics from the margins) zapożyczam od Miguela A. De La Torre, który posłużył się nim w tytule swojej książki *Doing Christian Ethics from the Margins* [„O uprawianiu etyki chrześcijańskiej z perspektywy ludzi wykluczonych”] (zob. M.A. De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2012).

<sup>8</sup> M.T. Dávila, *The Role of Latino/a Ethics in the Public Square: Upholding in Challenging the Good in a Pluralistic Society*, w: *Wading through Many Voices: Toward a Theology of Public Conversation*, red. H.J. Recinos, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2011, s. 83.

że etycy chrześcijańscy aż nazbyt często wykazują gotowość dostosowania swojego myślenia do ideologii militarystyki, neoliberalnego kapitalizmu, rasizmu i (lub) seksizmu, tak w swoim nauczaniu w kościołach, jak i w debacie publicznej, lub co najmniej wyrażają ciche przyzwolenie na różnego rodzaju niesprawiedliwość społeczną. Niektórzy chrześcijańscy teologowie i etycy utrzymują zatem, że wszelką etykę wyrastającą z dominującego w Ameryce paradygmatu eurocentrycznego należy określić jako podejrzaną, jeśli nie niewierną Ewangelię. Były przewodniczący Society of Christian Ethics Miguel A. De La Torre mówi wręcz, że „w niektórych wypadkach etyka uprawiana przez kulturę dominującą racjonalizuje obecne struktury władzy, chroniąc i maskując w ten sposób polityczne i ekonomiczne interesy tych, których owe struktury uprzywilejowują – w efekcie jest to etyka napędzana przez interes własny Euroamerykanów”<sup>9</sup>. Przedstawiciele kultury dominującej nie chcą utracić swojej władzy ani przywilejów, a zatem ich etyka nie przyniesie „wyzwalającej zmiany” ludziom wykluczonym i uciskanym. Podczas gdy posiadający władzę i przywileje pozostają ślepi na opresyjny charakter struktur społecznych wzmacniających ich pozycję lub też otwarcie wspomagają te struktury, ludzie doznający wykluczenia jako jedyni mogą w pełni struktury te zrozumieć i „z pewną uczciwością zaproponować zasady etyczne, które przyniosą wyzwolenie z obecnej sytuacji”<sup>10</sup>. De La Torre idzie w ten sposób w sukurs czarnoskóremu pionierowi teologii wyzwolenia Jamesowi H. Cone’owi oraz etykowi o korzeniach latynoamerykańskich Francisco Moreno Rejonowi. Twierdzą oni, że jedynie teologia i etyka mająca korzenie w społecznościach marginalizowanych jest w stanie głosić prawdziwe przesłanie Ewangelię o wyzwoleniu dla wszystkich ludzi<sup>11</sup>. Zdaniem De La Torrego etyka chrześcijańska musi „rozprawić się z władzą i przywilejami, których jest źródłem, dokonując ich eliminacji, tak aby zamiast nich mogły zapanować sprawiedliwość i miłość”<sup>12</sup>. Etyka chrześcijańska musi być zatem uprawiana „na społecznym marginesie”.

Sklonność chrześcijańskiej etyki społecznej, by wspierać status quo, ujawnia się w sposób najbardziej wyraźny w Stanach Zjednoczonych w odniesieniu do kwestii rasizmu. Jak wielokrotnie podkreślał Cone, chrześcijańscy teologowie i etycy, podobnie jak Kościoły chrześcijańskie, raczej zachowywali milczenie „w okresie dwustu czterdziestu czterech lat niewolnictwa oraz stu

<sup>9</sup> De La Torre, dz. cyt., s. 4.

<sup>10</sup> Tamże, s. 12.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 13; por. też: tamże, s. xii. De la Torre przedstawia podobną argumentację również w swojej pracy *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking* (zob. tenże, *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2010).

<sup>12</sup> Tenże, *Doing Christian Ethics from the Margins*, s. 11.

lat prawnie usankcjonowanej segregacji rasowej i pokazowych przypadków linczu<sup>13</sup>. Historia przyznaje Cone'owi rację. W latach 1877-1950 zlinczowano w Stanach Zjednoczonych około czterech tysięcy przedstawicieli ludności czarnoskórej. Prezydent Barack Obama przypomniał ostatnio, że w okresie tym biali chrześcijanie usprawiedliwiali niewolnictwo, segregację i makabryczne lincze dokonywane w imię Chrystusa<sup>14</sup>. Pomimo tej sytuacji przez prawie cały wiek dwudziesty znaczna większość chrześcijańskich etyków społecznych, w tym nestorzy tej dyscypliny: Walter Rauschenbusch, Reinhold Niebuhr, Msgr. John A. Ryan, John Courtney Murray SJ i Stanley Hauerwas, ani w swoich pracach, ani w swojej aktywności społecznej nie uznawała walki z rasizmem za priorytet<sup>15</sup>. Raczej nie kwestionowali oni tezy o wyższości białego człowieka ani rozwiązań rasistowskich.

Ta przykra sytuacja sprawiła, że w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku wśród chrześcijańskich etyków, którzy pojmowali nakaz Ewangelii jako konieczność przeciwstawienia się niesprawiedliwemu status quo i pragnęli przemawiać, czerpiąc ze swojego doświadczenia i w obronie swoich mniejszości – a zatem wśród etyków o korzeniach afroamerykańskich, latynoamerykańskich i azjatyckich, a także wśród białych feministek zajmujących się sprawami społecznymi – pojawiła się optyka działań na rzecz równouprawnienia<sup>16</sup>. Począwszy od lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku, Katie G. Cannon, która opublikowała wówczas swoją przełomową pracę na temat etyki kobiety, usiłowała „demaskować, obalać i demistyfikować historycznie ugruntowane sądy wartościujące i relacje władzy, które leżą u korzenia kon-

<sup>13</sup> J.H. Cone, *Black Liberation Theology and Black Catholics: A Critical Conversation*, „Theological Studies” 61(2000) nr 4, s. 732. Por. tenże, *God of the Oppressed*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1997, s. 46-53. Dorrien pisze jednak o pewnych odstępstwach od tej postawy (por. Dorrien, dz. cyt., s. 30). Jako wyjątek wśród etyków chrześcijańskich Charles E. Curran wymienia Daniela Maguire'a (por. Ch.E. Curran, *Catholic Moral Theology in the United States: A History*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2008, s. 269).

<sup>14</sup> Por. J. Bouie, *Christian Soldiers: The Lynching and Torture of Blacks in the Jim Crow South Weren't Just Acts of Racism. They Were Religious Rituals*, „Slate” z 10 II 2015 ([http://www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/politics/2015/02/jim\\_crow\\_south\\_s\\_lynching\\_of\\_blacks\\_and\\_christianity\\_the\\_terror\\_inflicted.html?wpsrc=sh\\_all\\_dt\\_em\\_bot](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/politics/2015/02/jim_crow_south_s_lynching_of_blacks_and_christianity_the_terror_inflicted.html?wpsrc=sh_all_dt_em_bot)).

<sup>15</sup> Na temat postawy Niebuhra i Ryana por. Dorrien, dz. cyt., s. 213n., 677. Na temat postawy Niebuhra por. też: De La Torre, *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*, s. 1-17; T.C. West, *Disruptive Christian Ethics: When Racism and Women's Lives Matter*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2006, s. 3-35. Na temat postawy Rauschenbuscha i Hauerwasa por. De La Torre, *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*, s. 7, 24-26. Ogólnie na temat postawy etyków katolickich zob. B.N. Massinga le, *The Systemic Erasure of the Black/Dark Skinned Body in Catholic Ethics*, w: *Catholic Theological Ethics, Past, Present, and Future: The Trento Conference*, Orbis Books, red. J.F. Keenan SJ, Maryknoll, New York, 2011. Ogólnie na temat postawy teologów chrześcijańskich por. Cone, *God of the Oppressed*, s. 43-56.

<sup>16</sup> Por. Dorrien, dz. cyt., s. 390-446.

kretnych przejawów przemocy na tle rasowym, płciowym czy klasowym<sup>17</sup>. Starła się ona wówczas obalać „wszechobecne uprzedzenia wobec ludzi innej rasy niż biała oraz dyskryminację kobiet, które to postawy są głęboko zakorzenione<sup>18</sup> w teologii oraz etyce chrześcijańskiej i lekceważą doświadczenie czarnych kobiet<sup>19</sup>. Czarnoskóry etyk katolicki Bryan Massingale pisał zaś niedawno: „Afroamerykańska ludność jest w Stanach Zjednoczonych zazwyczaj przedmiotem katolickiej debaty na temat moralności, ale rzadko może brać w niej udział. Jej głos i działanie są tłumione, nieobecne, wymazywane – a jednocześnie zaznaczają się wobec nich sprzeciw, strach i opór. Takie praktyki i postawy sprawiają jedynie, że katolicka refleksja dotycząca kwestii rasowych staje się nieadekwatna i zubożona, jeśli nie absolutnie błędna<sup>20</sup>. Massingale, katolicki kapłan i były przewodniczący Catholic Theological Society of America (katolickiego stowarzyszenia teologicznego w Ameryce), w swojej drobiazgowo udokumentowanej książce zauważył również, że nauczanie Kościoła katolickiego odnosi się do kwestii rasizmu co najwyżej sporadycznie i że brakuje w nim dokładnej analizy w rodzaju tej, jaką można znaleźć w nauczaniu Kościoła choćby na temat sprawiedliwości gospodarczej czy wojny i pokoju<sup>21</sup>.

Liczne wypowiedzi latynoamerykańskich etyków chrześcijańskich stanowią potwierdzenie krytyki obecnej w poglądach myślicieli afroamerykańskich i w podobny sposób przeciwstawiają się przejawom wykluczenia w życiu społecznym oraz akademickim. Mówiąc o zmaganiach ludności o korzeniach latynoskich w Stanach Zjednoczonych o pełną akceptację i równouprawnienie, Ismael García podkreślał, że zarówno mniejszości etniczne, jak i kultura dominująca muszą wystrzegać się kulturowego imperializmu, który każe postrzegać wartości, kulturę i sposoby życia innych grup „nie tylko jako inne, ale jako odbiegające od normy<sup>22</sup>. „Wykorzystując negatywne stereotypy, postawy i gesty – pisał – kultura dominująca wyraża wobec ludności latynoskiej swoistą podejrzliwość, która sprawia, że ludność ta zaczyna podawać w wątpliwość swoje zdolności i umiejętności<sup>23</sup>. Ada M. Isasi-Díaz, należąca do najwcześniejszych i cieszących się największym uznaniem teologów latynoamerykańskich

<sup>17</sup> K.G. Cannon, *Hitting a Straight Lick with a Crooked Stick: The Womanist Dilemma in the Development of a Black Liberation Ethic*, w: *Feminist Theological Ethics: A Reader*, red. Lois K. Daly, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1994, s. 33.

<sup>18</sup> Tamże, s. 35.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 33-35. Na temat myśli Cannon zob. Dorrén, dz. cyt., s. 584-592.

<sup>20</sup> Massingale, dz. cyt., s. 118.

<sup>21</sup> Por. tenże, *Racial Justice and the Catholic Church*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2010, s. 74.

<sup>22</sup> Por. I. García, *Dignidad: Ethics through Hispanic Eyes*, Abingdon Press, Nashville 1997, s. 25.

<sup>23</sup> Tamże, s. 26.



w Stanach Zjednoczonych, podkreśla w szczególności sposób kwestię ucisku kobiet latynoskich, potępiając również wszelkie przejawy rasizmu, seksizmu, niesprawiedliwości gospodarczej oraz skrajnego indywidualizmu cechującego społeczeństwo amerykańskie<sup>24</sup>. Zgadza się ona z innymi latynoamerykańskimi teologami w Ameryce podkreślającymi, że refleksja teologiczna i etyczna powinna odnosić się do „*lo cotidiano* – codziennego życia – Latynosów”, w które wpisane jest doznawanie „ucisku oraz niesprawiedliwości”<sup>25</sup>.

Nie ma wątpliwości, że etyka „z perspektywy ludzi wykluczonych” stawia białych etyków chrześcijańskich wobec proroczego wyzwania do przemyślenia istoty ich pracy. W etyce wyzwolenia, uprawianej tak przez Afroamerykanów, jak i przez Latynosów, podkreśla się, że punktem wyjścia refleksji etycznej musi być spotkanie z rzeczywistym, namacalnym cierpieniem konkretnych ludzi, powodowanym przez niesprawiedliwe struktury społeczne, a następnie refleksja nad tym cierpieniem<sup>26</sup>. Tymczasem, jak się wydaje, chrześcijańskich etyków w Ameryce Północnej nadal interesują raczej kwestie metaetyczne i metodologiczne, nie zaś paradygmaty etyczne nakierowane na praxis. De La Torre wskazuje, że wielu badaczy nadal zajmuje się raczej tym, „jak myśleć”, nie zaś tym, „co robić”<sup>27</sup>. Coraz bardziej istotna aktywność intelektualistów czarnoskórych i latynoskich przyczynia się jednak do tego, że chrześcijańscy etycy społeczni zwracają się ku dyskursowi na temat solidarności z ludźmi wykluczonymi, promują sprawiedliwość oraz podejmują kwestię rasizmu i przywilejów białej ludności<sup>28</sup>. Działalność takich przywódców, jak James

<sup>24</sup> Por. Dorrien, dz. cyt., s. 646-654.

<sup>25</sup> A.M. Isasi-Díaz, *En La Lucha-In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology*, Fortress Press, Minneapolis, Minnesota, 2004, s. xii. Por. też: M.T. Dávila, *The Role of Latino/a Ethics in the Public Square: Upholding in Challenging the Good in a Pluralistic Society*, s. 73.

<sup>26</sup> „Najbardziej obiecującym darem, który niesie w sobie teologia latynoamerykańska, jest skupienie uwagi na konkretnym doświadczeniu ludzi wykluczonych, cierpiących w wyniku różnych form ucisku oraz ofiar, wszyscy oni stają się bowiem ośrodkami refleksji teologicznej oraz praxis zmierzającej do wprowadzenia sprawiedliwości społecznej”. Dávila, dz. cyt., s. 84.

<sup>27</sup> Por. De La Torre, *Latina/o Social Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*, s. 4; por. też: tenże, *Doing Christian Ethics from the Margins*, s. xiii-iv. Również James H. Cone oskarżał w ostatnim okresie członków Society of Christian Ethics (stowarzyszenia etyków chrześcijańskich) o to, że zajmują się ezoterycznymi tematami oderwanymi od przykroj rzeczywistości, w której żyją ludzie cierpiący wskutek różnego rodzaju ucisku. Zob. G. Albrecht, *The Heresy of White Christianity*, „Cross Currents” 64(2014) nr 3, s. 346-352. Zgadzam się z poglądem, że przedmiotem etyki chrześcijańskiej powinna być kwestia praxis i sprawiedliwości (zob. G.J. Beyer, *Workers' Rights and Socially Responsible Investment in the Catholic Tradition: A Case Study*, „Journal of Catholic Social Thought” 10(2013) nr 1, s. 117-154).

<sup>28</sup> Zob. B.N. Massingale, *Has the Silence Been Broken? Catholic Theological Ethics and Racial Justice*, „Theological Studies” 75(2015) nr 1, s. 133-155; M.S. Copeland, *Revisiting Racism*, „America” z 7 VII 2014, <http://americamagazine.org/issue/revisiting-racism>; Ch. Steck, *Catholic Ethics as Seen from Padua*, „Journal of Religious Ethics” 39(2011) nr 2, s. 365-390. Por. Dávila, dz. cyt., s. 81-89; J.F. Keenan, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth*

Cone, Ada M. Isasi-Díaz, Bryan N. Massingale, M. Shawn Copeland czy Miguel A. De La Torre, zaczęła uzmysławiać chrześcijańskim etykom społecznym w Ameryce, że Jezus Chrystus to „ten spośród ciemżonych, którego zadaniem jest wyzwolenie ludzkości od wszystkiego, co nie-ludzkie”<sup>29</sup>. Dzieła teologów wyzwolenia i etyków uprawiających swoją dyscyplinę w tym właśnie duchu nie należy jednak postrzegać jako monolitu, trzeba w nim widzieć raczej różnorodność metod i treści<sup>30</sup>. Nie można jednak przy tym nie dodać, że wszyscy oni uwrażliwiają coraz większą grupę białych etyków na płynące z Ewangelii przesłanie o wyzwoleniu i na nadal utrzymujący się w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych systemowy – czasami jawny, ale często ukryty – ucisk rasowy i kulturowy<sup>31</sup>. Jak wskazuje tytuł pewnej ważnej książki na temat rasizmu i uprzywilejowania białej ludności, cisza została nareszcie przerwana<sup>32</sup>.

Nie chciałbym jednak sugerować, że wszystko jest w najlepszym porządku. Chociaż bowiem chrześcijańska etyka społeczna zaczęła podejmować bezpośrednie próby przeciwstawiania się prześladowaniom rasowym, uciskowi kulturowemu czy ekonomicznemu, ów bardziej „profetyczny” jej nurt nadal napotyka silny opór w środowiskach akademickich. Ponadto trzeba przyznać, że mimo niewątpliwych sukcesów, do których zaliczyć należy oddziaływanie Johna A. Ryana na politykę nowego ładu ekonomicznego czy kluczową rolę Martina Luthera Kinga w powstaniu ruchu na rzecz praw człowieka, działalność etyków chrześcijańskich jedynie z rzadka przekładała się na postęp społeczny na dużą skalę. Warto przywołać w tym miejscu słowa luteriańskiej etyk Cynthii Moe-Lobedy: „Etyka chrześcijańska uprawiana w krajach leżących nad pół-

---

*Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences*, Continuum, London–New York 2010, s. 211-216; C u r r a n, dz. cyt., s. 268n. Wśród najnowszych prac w konkretny sposób nawiązujących do „etyki zorientowanej na praxis” zob. np. C. M. S n a r r, *All You That Labor: Religion and Ethics in the Living Wage Movement*, New York University Press, New York 2011; D. H o l l e n b a c h, *Refugee Rights: Ethics, Advocacy, and Africa*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2008; K. E. H e y e r, *Kinship across Borders: A Christian Ethic of Immigration*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2012; A. M i k u l i c h, L. M. C a s s i d y, M. R. P f e i l, *The Scandal of White Complicity in US Hyper-Incarceration: A Nonviolent Spirituality of White Resistance*, Palgrave Macmillan, New York 2013.

<sup>29</sup> J. C o n e, *A Black Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1986, s. 117; zob. też: J. P h e l p s, *Communion Ecclesiology and Black Liberation Theology*, „Theological Studies” 61(2000) nr 4, s. 686.

<sup>30</sup> Por. G a r c í a, dz. cyt., s. 77; D o r r i e n, dz. cyt., s. 590-594, 646-656.

<sup>31</sup> Moje własne prace dotyczące kwestii rasizmu oraz uprzywilejowania białej ludności oparte są w dużym stopniu na pracach Bryana N. Massingale’a oraz Jamesa Cone’a (zob. G. J. B e y e r, *The Continuing Relevance of Brothers and Sisters to Us to Confronting Racism and White Privilege*, „Josephinum Journal of Theology” 19(2012) nr 2, s. 1-29; t e n ż e, *Why Race Still Matters: Catholics and the Rise of Obama*, „America” z 18 V 2009, <http://americamagazine.org/issue/698/article/why-race-still-matters>).

<sup>32</sup> Zob. L. M. C a s s i d y, A. M i k u l i c h, *Interrupting White Privilege: Catholic Theologians Break the Silence*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2007.



nocnym Atlantykiem nie niosła istotnej pomocy Kościołowi – czy też szerzej: społeczeństwu – w wypracowaniu dróg przeciwdziałania niszczeniu środowiska naturalnego i eliminowania przemocy ekonomicznej, które to problemy są znamiem dzisiejszych czasów”<sup>33</sup>. Oczywiście Martin Luther King Jr., teolog chrześcijański, którego działalność wywarła największy wpływ na Amerykę, pomógł społeczeństwu Stanów Zjednoczonych zbliżyć się do jego wizji umiłowanej wspólnoty<sup>34</sup>. Zabójstwa czarnoskórych mężczyzn, kobiet i dzieci dokonane w ostatnich latach przez białych policjantów w bolesny sposób przypominają jednak, że społeczeństwo amerykańskie pozostaje dziś dalekie od tej wizji – opinię taką wyraziło ponad czterystu teologów katolickich, podpisując się pod wspólnym oświadczeniem w tej sprawie<sup>35</sup>. Wobec utrzymywania się różnic między ludnością białą a mniejszościami etnicznymi, dotyczących wysokości dochodów, zamożności, dostępu do rynku pracy, dostępu do wykształcenia (wręcz dyskryminacji mniejszości na tym polu) czy warunków mieszkaniowych, oraz wobec prób odebrania mniejszościom ich prawa do głosowania w wyborach parlamentarnych, do wykonania pozostaje jeszcze wiele pracy<sup>36</sup>. Fakt, że w dziewiętnastu stanach Ameryki biała ludność wyznająca chrześcijaństwo stanowi dziś mniejszość, powinien umożliwić jej lepsze wsłuchanie się w głosy braci i siostr o innym kolorze skóry, a także pozwolić jej wyraźniej rozpoznawać ewangeliczny wymóg solidarności z uciskanymi<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> C.D. Moe-Lobeda, *Resisting Structural Evil: Love as Ecological-Economic Vocation*, Fortress Press, Minneapolis, Minnesota, 2013, s. 17. Moe-Lobeda opiera się w swojej pracy na książce Miguela A. De La Torrego *Doing Christian Ethics from the Margins*.

<sup>34</sup> Na temat Kinga jako teologa i etyka por. Dorrin, dz. cyt., s. 390-395; zob. też: R. Burrow, *God and Human Dignity: The Personalism, Theology, and Ethics of Martin Luther King, Junior*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2006.

<sup>35</sup> Zob. D. Cloutier, *Statement of Catholic Theologians on Racial Justice*, <http://catholic-moraltheology.com/statement-of-catholic-theologians-on-racial-justice/>.

<sup>36</sup> Zob. Catholic Charities USA, *Poverty and Racism: Overlapping Threats to the Common Good* (2008), <https://files.catholiccharitiesusa.org/files/publications/Policy-Paper-Poverty-and-Racism.pdf?mtime=20150819174643>; The Eisenhower Foundation, *What Together We Can Do: A Forty Year Update of the National Advisory Commission on Civil Disorders: Preliminary Findings* (2008), <http://eisenhowerfoundation.org/docs/Kerner%2040%20Year%20Update,%20Executive%20Summary.pdf>. Na temat kwestii głosowania zob. S. Overton, *Stealing Democracy: The New Politics of Voters Suppression*, W.W. Norton & Company, New York 2009. Na temat faktu, że ogromna liczba ludności czarnej w Stanach Zjednoczonych przebywa w więzieniach, zob. Mikulich, Cassidy, Pfeil, dz. cyt. Zagadnienia te omawiam szerzej w odrębnym artykule (zob. Beyer, *The Continuing Relevance of Brothers and Sisters to Us to Confronting Racism and White Privilege*).

<sup>37</sup> Zob. J. Merritt, *White Christians Are Now a Minority in 19 States*, „The National Catholic Reporter” z 6 III 2015, <http://ncronline.org/news/faith-parish/white-christians-are-now-minority-19-states>. Niektóre mniejszości nie chcą, by nazywano je uciskanymi, szczególnie w sytuacji, gdy udało się im zyskać siłę gospodarczą i (lub) polityczną. Rozkład mniejszości w warstwie ludzi ubogich w Ameryce jest jednak nieproporcjonalny. Dane opublikowane w ostatnim okresie przez

Powodem niepokoju niektórych etyków jest nie tylko kwestia utrzymywania się niesprawiedliwości na tle rasowym oraz dyskryminacji rasowej, ale również fakt, że sama etyka latynoska wystrzega się „rewolucyjnego wymiaru”, którym charakteryzowała się południowoamerykańska opcja na rzecz ubogich głoszona przez teologów wyzwolenia. Zastąpiło go bowiem dążenie do ukazania, że Latynosi i Latynoski zostali „wykluczeni” z amerykańskiego marzenia. Tymczasem zdaniem Dávila etyka wyzwolenia powinna przede wszystkim „radykalnie kwestionować samo to «marzenie»”<sup>38</sup>. M. Shawn Copeland twierdzi również, że teologia wyzwolenia i etyka uprawiane przez Afroamerykanów nie przeciwstawiają się dostatecznie systemowemu uciskowi, którego źródłem są „imperializm, neokolonializm, kapitalizm i praktyki demokratyczne Stanów Zjednoczonych”<sup>39</sup>. Mimo przynoszących owoce wysiłków etyków chrześcijańskich, którzy pragną uprawiać etykę „z perspektywy ludzi wykluczonych”, neoliberalny kapitalizm amerykański, konsumpcjonizm, skrajny indywidualizm, rasizm, seksizm, militarystyka i imperializm nieustannie zagrażają rozwodnieniem, zniekształceniem i zawłaszczeniem ewangelicznego wezwania do osobistej i społecznej przemiany<sup>40</sup>. Socjolog Alan Wolfe zauważa z kolei: „Od najwcześniejszych czasów

---

organizację Catholic Charities USA we wspomnianym już dokumencie *Poverty and Racism: Overlapping Threats to the Common Good* wskazują, że ubóstwo cierpi dziś w Ameryce 33% dzieci afroamerykańskich, 28% dzieci latynoskich, 27% dzieci indiańskich i jedynie 10% dzieci białej populacji (por. Catholic Charities USA, dz. cyt., s. 3). Statystyki te potwierdza dokument *What Together We Can Do*, zawierający aktualizację raportu Komisji Kerner’a dokonanej czterdzieści lat po powołaniu tej komisji przez prezydenta Lyndona B. Johnsona w roku 1968. Autorzy tego dokumentu stwierdzają również, że w przypadku ubogiej populacji afroamerykańskiej utrzymuje się trzykrotnie większe prawdopodobieństwo popadnięcia w skrajne ubóstwo niż w przypadku ubogiej populacji ludzi białych, a w przypadku ludności latynoskiej prawdopodobieństwo to jest dwukrotnie większe niż w przypadku białych (zob. The Eisenhower Foundation, dz. cyt., s. 21). Zagadnienie to omawiam bardziej szczegółowo w odrębnym artykule (zob. B e y e r, *The Continuing Relevance of Brothers and Sisters to Us to Confronting Racism and White Privilege*).

<sup>38</sup> Por. D á v i l a, dz. cyt., s. 80.

<sup>39</sup> Por. M.S. C o p e l a n d, *Black Political Theologies*, w: *The Blackwell Companion to Political Theology*, red. P. Scott, W.T. Cavanaugh, Blackwell Publishing, Malden, Massachusetts, 2004, s. 276, 283. Por. D á v i l a, dz. cyt., s. 82.

<sup>40</sup> Por. D á v i l a, dz. cyt., s. 83; R.D. P u t n a m, D.E. C a m p b e l l, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, Simon & Schuster, New York 2010, s. 315, 319, 443-471. Na temat negatywnych skutków skrajnego indywidualizmu w Ameryce zob. E.J. D i o n e, *Our Divided Political Heart: The Battle for the American Idea in an Age of Discontent*, Bloomsbury USA, New York, New York 2012). Na temat teologicznego spojrzenia na kwestię dostosowania się chrześcijaństwa do neoliberalnego kapitalizmu zob. np. J. R i e g e r, *No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future*, Fortress Press, Minneapolis, Minnesota, 2009; V.J. M i l l e r, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, Continuum, New York, 2004). W podobny sposób filozof Michael Sandel argumentuje na rzecz tezy, że Stany Zjednoczone nie mają już po prostu gospodarki rynkowej, ale stały się „społeczeństwem rynkowym”. Wartości charakterystyczne dla rynku, gdzie wszystko można kupić i sprzedać, zaczęły przenikać do wszystkich sfer życia w społeczeństwie

Amerykanie kształtowali religię w taki sposób, by mogli wytłumaczyć się ze swoich osobistych potrzeb<sup>41</sup>. Kultura amerykańska dokonała znacznego „przekształcenia Chrystusa, jak również innych religii tego kontynentu. We wszystkich aspektach życia religijnego wiara Amerykanów napotykała kulturę amerykańską – i kultura amerykańska triumfowała”<sup>42</sup>. Innymi słowy, etycy latynoamerykańscy i afroamerykańscy muszą zachowywać ostrożność, by móc oprzeć się potężnej w Stanach Zjednoczonych skłonności do wypaczania i przekształcania wartości religijnych w służbie celów sprzecznych z Ewangelią.

### UBÓSTWO, NIERÓWNOŚĆ I RYNEK

Chociaż w chrześcijańskiej etyce społecznej w Stanach Zjednoczonych przez długie lata utrzymywała się wyraźna nieciągłość powodowana brakiem bezpośrednich odniesień do kwestii ucisku rasowego i kulturowego, to jednak już od czasu wyłonienia się tej dyscypliny wielu jej przedstawicieli zajmowało się przede wszystkim właśnie kwestiami ubóstwa i sprawiedliwości gospodarczej<sup>43</sup>. Dzisiejsi chrześcijańscy etycy w Ameryce nadal starają się przyciągać społeczną uwagę do problemu globalnego i lokalnego ubóstwa oraz niesprawiedliwości gospodarczej. Ogólnie rzecz biorąc, można wskazać na pojawiające się wśród nich trzy różne „punkty widzenia”. Jedna grupa uważa, że głębokie i powszechne ubóstwo powinno wstrząsać ludzkim sumieniem, szczególnie ze względu na fakt koncentracji bogactwa, występujący tak w Stanach Zjednoczonych, jak i na całym świecie. Wielu tych etyków utrzymuje, że to właśnie kapitalizm ze swej istoty generuje w ten sposób ubóstwo i dlatego powinien zostać albo zdemontowany, albo poddany radykalnej transformacji<sup>44</sup>. Grupę tę można by nazwać krytykami rynku. Inna grupa częściowo zgadza się

---

amerykańskim, w tym również do życia religijnego (zob. M.J. Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2012).

<sup>41</sup> A. Wolfe, *The Transformation of American Religion: How We Actually Live Our Faith*, Free Press, New York 2003, s. 2n.

<sup>42</sup> Tamże. Por. Dávila, dz. cyt., s. 83, przypis 47.

<sup>43</sup> Por. Dorrien, dz. cyt., s. 674n.

<sup>44</sup> Dorrien odnosi się w tym kontekście do poglądów chrześcijańskich socjalistów, takich jak Beverly Wildung Harrison i Cornel West (por. G.J. Dorrien, *Economy, Difference, Empire: Social Ethics for Social Justice*, Columbia University Press, New York 2010, s. 133-142). Zob. też: M.E. Hobgood, *Poor Women, Work and the U.S. Catholic Bishops*, „The Journal of Religious Ethics” 25(1997) nr 2, s. 307-329; Rieger, dz. cyt. Do tej grupy myślicieli należą również David Schindler i William Cavanaugh, których Matthew Shadle nazywa komunitarianami (por. M. Shadle, *Twenty Years of Interpreting „Centesimus Annus” on the Economy*, „Journal of Catholic Social Thought” 9(2012) nr 1, s. 182-191).

z tą diagnozą, przyznając, że plaga ubóstwa jest faktem niedopuszczalnym. Ci etycy społeczni uważają jednak, że gospodarkę rynkową można w większym bądź mniejszym stopniu zreformować i że powinno się tego dokonać w celu umożliwienia powszechniejszego uczestnictwa w życiu gospodarczym i w materialnym dobrobycie<sup>45</sup>. Tę grupę można by nazwać reformatorami rynku. Trzecia grupa myślicieli chrześcijańskich podkreśla natomiast, że kapitalizm, szczególnie amerykański kapitalizm neoliberalny, nazywany również kapitalizmem anglosaskim, w znacznym stopniu przyczynił się do faktycznej redukcji ubóstwa<sup>46</sup>. Dalsza eliminacja biedy wymaga zatem jak najszerzej promocji gospodarki rynkowej i cnót kapitalizmu<sup>47</sup>. Grupa ta, którą nazywać będą obrońcami rynku, często obwinia „kulturę ubóstwa” oraz interwencję rządu w gospodarkę za utrudnianie jednostkom, społecznościom oraz narodom realizacji ich ekonomicznego potencjału podmiotów działających na rynku.

Wewnątrz wymienionych grup niewątpliwie zaznaczają się różnice między poglądami poszczególnych myślicieli<sup>48</sup>. Ponadto niektórzy etycy chrześcijań-

<sup>45</sup> Por. np. M o e - L o b e d a, dz. cyt., s. 41-44; zob. też: D. H o l l e n b a c h, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; T. M a s s a r o, *United States Welfare Policy: A Catholic Response*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2007; D.K. F i n n, *Christian Economic Ethics: History and Implications*, Fortress Press, Minneapolis, Minnesota, 2013; Ch. F i r e r H i n z e, *Economic Recession, Work, and Solidarity*, „Theological Studies” 72(2011) nr 1, s. 150-169; R.J. S i d e r, *Just Generosity: A New Vision for Overcoming Poverty in America*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 2007.

<sup>46</sup> Różne modele kapitalizmu, w tym również model neoliberalny, omawiam w odrębnej pracy (por. G.J. B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2010, s. 3, 32-36). Za Jerzym Szackim oraz innymi myślicielami podkreślam: „Jako szkoła myśli gospodarczej neoliberalizm zakłada trzy rzeczy. Po pierwsze, że sam rozwój ekonomiczny, najczęściej mierzony jako wysokość produktu krajowego brutto, sprzyja dobrostanowi człowieka i jego środowiska. Po drugie, że państwo powinno nieustannie wyzbywać się odpowiedzialności poprzez prywatyzację. Po trzecie, że wolny rynek zawsze prowadzi do najlepszych rezultatów. Na poziomie filozoficznym neoliberalizm postrzega ludzką wolność jako wolność od ograniczeń, przede wszystkim w dziedzinie gospodarki. W praktyce owo odrzucenie w strategii społeczno-ekonomicznej wolności pojmowanej jako wolność realizująca się w solidarności z innymi doprowadziło do alternatywy, którą można określić jako «utoń albo płyn»” (tamże, s. 3). Por. J. S z a c k i, *Liberalism after Communism*, tłum. Ch.A. Kisiel, Central European University Press, Budapest 1995, s. 137n.

<sup>47</sup> Zob. R. B e n n e, *The Ethic of Democratic Capitalism: A Moral Reassessment*, Fortress Press, Philadelphia 1981; M. N o v a k, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Simon and Schuster, New York 1982; S. G r e g g, *Tea Party Catholic: The Catholic Case for Limited Government, a Free Economy, and Human Flourishing*, Crossroad, New York 2013; R.A. S i r i c o, *Defending the Free Market: The Moral Case for a Free Economy*, Regnery Publishing, Washington, D.C., 2012.

<sup>48</sup> Na określenie każdej z tych grup wybrałem te konkretne pojęcia, ponieważ pozwalają one zwięźle ująć idee, za którą opowiadają się należący do każdej z nich myśliciele. Oczywiście podział ten być może nie ujmuje poglądów wszystkich badaczy. Sądzę jednak, że kategorie, którymi się posługuję, w sensie deskryptywnym generalnie są raczej adekwatne i pozwalają wyeliminować z dyskursu ideologicznie zabarwione określenia, jak „liberalny”, „postępowy” czy „neokonserwatywny”.

scy być może nie wpisują się wyraźnie w żadną z tych kategorii<sup>49</sup>, a bywa też, że etycy z jednego obozu w pewnych sprawach zgadzają się z etykami z innej grupy. Na przykład rosnąca liczba krytyków rynku i reformatorów jednogłośnie twierdzi, że obecny globalny system ekonomiczny nie może rozwijać się w sposób zrównoważony bez szkody dla środowiska<sup>50</sup>. W tym duchu wielu etyków chrześcijańskich kieruje swoją uwagę ku ruchowi na rzecz środowiska naturalnego czy też ku „trosce o stworzenie”, a niektórzy z nich stają się rzecznikami „biocentrycznego” czy „ekocentrycznego” podejścia do etyki jako alternatywy etyki „antropocentrycznej”<sup>51</sup>. Niektórzy myśliciele z obozu reformistycznego zgadzają się, że kapitalizm neoliberalny czyni więcej szkody niż dobra, ale w przeciwieństwie do myślicieli z pierwszej grupy wskazują oni na możliwość innych form tego ustroju, jak na przykład „gospodarki mieszane” modelu skandynawskiego bądź reńskiego, które ich zdaniem stanowią wyższą alternatywę dla socjalizmu (w swojej książce *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*<sup>52</sup> jestem rzecznikiem tego właśnie podejścia). Podobnie jak wszystkie typologie, ta również jest niedoskonała. Mimo to sądzę, że ukazuje ona ogólny zarys debaty na temat ubóstwa, jaka toczy się dziś wśród etyków chrześcijańskich w Stanach Zjednoczonych.

Różne interpretacje szeroko komentowanej encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*, pojawiające się w środowiskach katolickich, wskazują na różną ocenę gospodarki rynkowej na obecnym etapie historii<sup>53</sup>. Na przykład badacze katolicy Michael Budde i Robert Brimlow utrzymywali, że w encyklice tej Papież udziela błogosławieństwa kapitalizmowi i światowemu liberalizmowi, co zarazem stanowi zdradę Ewangelii. Budde pisał: „Tematy te w istocie zdominowały *Centesimus annus*. Kapitalizm rynkowy został uświęcony jako ustrój naturalny, a w istocie dany przez Boga; indywidualizm podniesiony do stanowiska teologicznego, a ewangeliczny wymóg ubóstwa, bezinteresowno-

<sup>49</sup> Por. np. De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins*, s. 59-92; Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, s. 683-688.

<sup>50</sup> Zob. np. Moe-Lobeda, dz. cyt.; por. też: Finn, dz. cyt., s. 203n., 340n.

<sup>51</sup> Zob. np. Moe-Lobeda, dz. cyt.; M.E. Graham, *Sustainable Agriculture: A Christian Ethic of Gratitude*, Pilgrim Press, Cleveland 2005; *Green Discipleship: Catholic Theological Ethics and the Environment*, red. T.L. Winright, Anselm Academic, Winona, Minnesota, 2011. Na temat ekocentrycznego i biocentrycznego podejścia do etyki zob. W. Jenkins, *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008; L.L. Rasmussen, *Earth Community, Earth Ethics*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1996. Jenkins opisuje ten podział, lecz słusznie wystrzega się jego przyjęcia.

<sup>52</sup> Zob. Beyer, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*. Zob. też: R. Todd Peters, *In Search of the Good Life: The Ethics of Globalization*, Continuum, New York 2004.

<sup>53</sup> Zob. Shadle, dz. cyt.; G. Darrin, *John Paul II. „Centesimus Annus”: A Bibliography*, [http://www.shc.edu/theolibrary/resources/bibliog\\_cent.htm](http://www.shc.edu/theolibrary/resources/bibliog_cent.htm).



ści, wspólnoty, wspólnej własności, ofiary, wyrzeczenia, miłości bliźniego, dobroczynności i tak dalej, zostaje odsunięty na bok i nie jest nawet wspomniany w encyklice. [...] Pod płaszczem światowego liberalizmu Ewangelia zostaje podporządkowana dominującym siłom i imperiom<sup>54</sup>. David Hollenbach SJ, przedstawiciel reformatorów rynku, utrzymywał natomiast: „Poważnym błędem byłoby sądzić, że Papież udzielił błogosławieństwa tej formie kapitalizmu, która utrzymuje się w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych. W istocie encyklika stanowi zasadnicze wyzwanie dla amerykańskiej polityki społeczno-gospodarczej ostatnich lat<sup>55</sup>. I przeciwnie, Michael Novak, dobrze znany jako zdecydowany obrońca gospodarki rynkowej, twierdził: „W *Centesimus annus* Rzym zasymilował amerykańskie idee wolności gospodarczej<sup>56</sup>”.

Z kolei w bliższych nam czasach odmienne reakcje chrześcijańskich etyków społecznych na nauczanie papieża Franciszka dotyczące kwestii gospodarczych stanowią odzwierciedlenie ich rozbieżnych poglądów na temat samego kapitalizmu<sup>57</sup>. Wielokrotnie formułowana przez Papieża krytyka gospodarki kapitalistycznej współbrzmi z opiniami tych Amerykanów, którzy są zdania, że w sposób niesprawiedliwy dokonuje ona podziału społeczeństwa na „zwycięzców” i „przegranych”. Nawet prezydent Obama w swoim przemówieniu na temat nierówności gospodarczej z aprobatą cytował słowa Papieża z adhortacji *Evangelii gaudium*<sup>58</sup>. W licznych głosach krytykowano jednak papieża Franciszka jako naiwnego utopistę, niedoinformowanego w sprawie wielkiej roli kapitalizmu w redukcji ubóstwa<sup>59</sup>. Wśród uczonych chrześcijańskich niewątpliwie wyzwanie rzucili Papieżowi obrońcy rynku. Ks. Robert A. Sirico na przykład zamieścił na stronie internetowej Instytutu Actona dziesięciominutowy film wideo, w którym tłumaczy, na jakiej podstawie można sądzić, że papież Franciszek nie dostrzega, iż wolny rynek ma ogromną moc wyzwania

<sup>54</sup> M. L. B u d d e, *Christianity Incorporated: How Big Business Is Buying the Church*, Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2007, s. 128.

<sup>55</sup> D. H o l l e n b a c h, *The Pope and Capitalism*, „America” z 1 V 1991, s. 591. Podobny pogląd formułują Daniel K. Finn (zob. D. K. F i n n, *Nine Libertarian Heresies Tempting Neoconservative Catholics to Stray from Catholic Social Thought*, „Journal of Markets and Morality” 14(2011) nr 2, s. 487-503, <http://www.marketsandmorality.com/index.php/mandm/article/viewFile/49/46>) i John T. Pawlikowski (zob. J. T. P a w l i k o w s k i, *Government and Economic Solidarity: The View from the Catholic Social Encyclicals*, „Bridges” 7(2000) nr 3-4, s. 281-295).

<sup>56</sup> M. N o v a k, *Tested by Our Ideals, w: A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom*, red. G. Weigel, Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C., 1992, s. 142.

<sup>57</sup> Niniejszy artykuł został napisany przed ogłoszeniem przez papieża Franciszka przełomowej encykliki *Laudato si* i dlatego nie obejmuje refleksji nad zawartą w niej krytyką kapitalizmu.

<sup>58</sup> Zob. B. O b a m a, *Remarks by the President on Economic Mobility*, <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/12/04/remarks-president-economic-mobility>.

<sup>59</sup> Zob. M. S. W i n t e r s, *Libertarians Become Vocal Critics of „Evangelii Gaudium”*, „National Catholic Reporter” z 30 I 2014, <http://ncronline.org/news/politics/libertarians-become-vocal-critics-exhortation>.

lania sił dobra i cnót<sup>60</sup>. Samuel Gregg twierdzi z kolei, że „do papieskiego dokumentu wdarło się nazbyt wiele niekontrolowanych założeń dotyczących gospodarki”<sup>61</sup>. Gregg boleje między innymi nad tym, że papież Franciszek nie dostrzega, iż „otwarcie się światowych rynków pomogło zmniejszyć ubóstwo w wielu krajach rozwijających się”<sup>62</sup>, przede wszystkim w Azji Wschodniej. Zauważa również, że strategie redystrybucji, które wydaje się zalecać papież Franciszek, na przykład pomoc zagraniczna, okazują się zdecydowanie nieskuteczne w zmniejszaniu ubóstwa. Kard. Timothy Dolan natomiast zamieścił w „The Wall Street Journal” kontrowersyjny komentarz, który kilku etyków chrześcijańskich określiło jako wyraz błędnego przekonania, jakoby papież Franciszek w istocie cenil „godziwy kapitalizm” Stanów Zjednoczonych, ale potępiał „służące wyzyskowi machinacje, niosące korzyść wąskiej, zamożnej grupie znajdującej się przy władzy”<sup>63</sup>, z jakimi często mamy do czynienia w krajach rozwijających się.

Z drugiej strony kilku etyków chrześcijańskich z kręgu reformatorów i krytyków rynku głosi pochwały pod adresem papieża Franciszka za jego profetyczną krytykę kapitalizmu<sup>64</sup>. Dávila zgadza się, że papieskie marzenia o źródłach sprawiedliwości gospodarczej stanowią przedmiot nieustającej debaty, której uczestnicy starają się wykazać, czy są one faktycznie sensowne w sensie ekonomicznym, czy też stanowią wyraz marksistowskich sympatii Papieża. Dostrzega jednak w jego nauczaniu „wyzwanie dla Kościoła, w szczególności dla Kościoła w Stanach Zjednoczonych, dla jego autentycznego przeżywania «opcji preferencyjnej na rzecz ubogich»”<sup>65</sup>. W podobnym duchu Meghan Clarke zauważa, że Papież miał rację, wzywając nas, żebyśmy w Stanach Zjednoczonych „spojrzeli w lustro”. Jeśli to uczynimy, dostrzeżemy, że wokół nas

<sup>60</sup> Zob. *Video: Rev. Robert A. Sirico comments on the Economic Views of Pope Francis in „Evangelii Gaudium”*, <http://blog.acton.org/archives/63186-video-rev-robert-sirico-responds-pope-francis-economic-views-evangelii-gaudium.html>.

<sup>61</sup> S. Gregg, *Pope Francis and Poverty*, „National Review” z 26 XI 2013, <http://www.nationalreview.com/corner/365004/pope-francis-and-poverty-samuel-gregg#>. Zob. też: R.R. Reno, *Pope Francis and the Market*, „First Things” 2014, nr 2, <http://www.firstthings.com/article/2014/02/francis-and-the-market>.

<sup>62</sup> Gregg, *Pope Francis and Poverty*.

<sup>63</sup> T. Dolan, *The Pope’s Case for Virtuous Capitalism*, „Wall Street Journal” z 23 V 2014. Zob. T. Reese, *Theologians Critique Cardinal Dolan’s Defense of Capitalism*, „National Catholic Reporter” z 6 VI 2014, <http://ncronline.org/blogs/faith-and-justice/theologians-critique-cardinal-dolans-defense-capitalism>.

<sup>64</sup> Zob. D. Cloutier, Ch.M.A. Clark, M. Hirschfeld, M.A. Shadle, *Theological Roundtable: Pope Francis and American Economics*, „Horizons” 42(2015) nr 1, s. 122-155.

<sup>65</sup> M.T. Dávila, *The Incarnational Principle of Divine Love: The Preferential Option for the Poor in the Francis Moment*, „Political Theology Today” z 13 XII 2013, <http://www.politicaltheology.com/blog/the-incarnational-principle-of-divine-love/>.

plenią się bieda, bezdomność i obojętność na los ubogich<sup>66</sup>. Z kolei arcybiskup San Diego Robert McElroy, który legitymuje się dwoma doktoratami: z zakresu politologii, uzyskanym na Uniwersytecie Stanforda, oraz z teologii moralnej, uzyskanym na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, sformułował gruntowną, pozytywną ocenę nauczania papieża Franciszka na temat kwestii gospodarczych. Popierając Papieża, McElroy mocno podkreślił, że zglobalizowana gospodarka przyczynia się do powstawania nierówności tak w kraju, jak i za granicą. Potępił międzynarodowe systemy handlu, ponieważ „w krajach cierpiących wskutek krańcowego ubóstwa ich ofiarą często padają dopiero rodzące się rynki”<sup>67</sup>. Strofował również Stany Zjednoczone i inne gospodarczo rozwinięte kraje, które wycofały się ze zobowiązania, że od roku 2015 zaczną przekazywać 7% swojego produktu krajowego brutto na cele związane z likwidacją ubóstwa. Podkreślał, że unik ten doprowadzi do śmierci milionów dzieci rocznie na całym globie. Ubolewał ponadto, że przywódcy polityczni w Stanach Zjednoczonych pozostają bezczynni wobec faktu „wielkich dysproporcji w dochodzie i zamożności oraz barier dla mobilności”<sup>68</sup>; krytycznie wypowiedział się przy tym na temat głębokich cięć w pomocy rządowej dla ubogich. W przeciwieństwie do obrońców rynku McElroy dowodzi, że rząd musi pełnić kluczową rolę w tworzeniu miejsc pracy, „godnego człowieka progu dochodu, opieki zdrowotnej i warunków mieszkaniowych”<sup>69</sup>. Wyraźnie napominając libertarian gospodarczych, twierdzi on, że papież Franciszek w sposób jednoznaczny głosi, iż „nauczanie Kościoła katolickiego na temat sprawiedliwości gospodarczej jest jasne i wiążące”<sup>70</sup>. Dlatego też – zdaniem McElroya – wszyscy, którzy są rzecznikami systemowych ograniczeń w rządowej pomocy dla ubogich, „wyraźnie odrzucają sam rdzeń nauczania Kościoła katolickiego na temat ubóstwa i sprawiedliwości gospodarczej”<sup>71</sup>.

Zgodnie z moim własnym osądem, większość wypowiedzi papieża Franciszka na temat sprawiedliwości gospodarczej jest echem nauczania papieży Benedykta XVI i Jana Pawła II. Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na wymienienie wszystkich odniesień do wyraźnej krytyki kapitalizmu, którą formułowali tak Benedykt XVI, jak i Jan Paweł II<sup>72</sup>. Próba przeciwstawienia

<sup>66</sup> Zob. M.J. Clark, *The Dignity of the Vulnerable*, „America” z 6 I 2014, <http://americamagazine.org/issue/joy-world>.

<sup>67</sup> R.W. McElroy, *A Church for the Poor*, „America” z 21 X 2013, <http://americamagazine.org/church-poor>.

<sup>68</sup> Tamże. Zob też: t e n ż e, *Market Assumptions*, „America” z 3 XI 2014, <http://www.americamagazine.org/issue/market-assumptions>.

<sup>69</sup> T e n ż e, *A Church for the Poor*.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Zob. np. J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 41-42, t e n ż e, *What Church Social Teaching Is and Is Not*, „Origins”, 23(1993) nr 15, s. 256-258; B e n e d y k t XVI, Encyklika

nauczania papieża Franciszka na tematy gospodarcze nauczaniu Jana Pawła II (który – jak twierdzi ks. Robert A. Sirico – był rzecznikiem wolności gospodarczej) jest nieprecyzyjna i niefortunna. Papież Franciszek dobiera jednak słowa i zwroty, które w epoce krótkich wypowiedzi przyciągają uwagę, i czyni to w sposób, jakiego poprzedni papieże nie wykorzystywali. Przykładem mogą być jego nawiązania do starożytnego kultu złotego cielca, bałwochwalczego stosunku do pieniądza czy dyktatury ekonomii pozbawionej prawdziwie ludzkiego oblicza i celu<sup>73</sup>. Dwaj poprzedni papieże – wcześniej uniwersyteccy profesorowie – wyrażali podobne opinie na temat kapitalizmu, czyniąc to w dużo bardziej akademickim tonie. Papież Franciszek mówi jednak w sposób, który nie pozostawia miejsca na samozadowolenie wobec faktu, że ponad miliard ludzi nadal żyje w skrajnym ubóstwie, i dzieje się tak, jeśli nawet kapitalizm wyprowadził setki milionów z gospodarczej nędzy: „Trzeba pochwalić sukcesy przyczyniające się do poprawy warunków życia, na przykład w zakresie zdrowia, edukacji i komunikacji. Nie możemy jednak zapominać, że większość mężczyzn i kobiet w naszych czasach żyje codziennie w niedostatku, rodzącym fatalne konsekwencje. Powiększają się niektóre patologie. Lęk i rozpacz opanowują serce wielu osób, nawet w tak zwanych krajach bogatych”<sup>74</sup>. Innymi słowy, orędzie, które przekazuje nam papież Franciszek, mówi, że to, co zostało uczynione w celu przeciwdziałania ubóstwu, było dobre, lecz nie wystarczająco dobre. Powiedziałbym, że za dotychczasowe osiągnięcia w eliminacji ubóstwa Papież wystawiłby globalnemu kapitalizmowi ocenę trzy plus. Uważa on, że można czynić w tym celu znacznie więcej. Ponadto, tak jak jego poprzednicy, wyraźnie odrzuca coś, co powszechnie określane jest jako kapitalizm neoliberalny (zwany też konsensusem waszyngtońskim): „W tym kontekście niektórzy bronią jeszcze «teorii skapywania», zakładającej, że każdy wzrost ekonomiczny, któremu sprzyja wolny rynek, jest zdolny sam w sobie stworzyć większą sprawiedliwość i uczestnictwo społeczne w świecie. Opinia ta, nigdy niepotwierdzona przez fakty, wyraża prostoduszną i naiwną ufność w dobroć tych, którzy mają władzę ekonomiczną, i w uświęcone mechanizmy panującego systemu ekonomicznego. Tymczasem wykluczeni nadal czekają”<sup>75</sup>.

Wobec prowadzonej przez papieża Franciszka krytyki globalnego kapitalizmu pojawia się kilka pytań. Czy jego ocena dziejów zmniejszania się bądź

---

*Caritas in veritate*, nry 36, 69. Na temat Jana Pawła II krytyki kapitalizmu zob. Beyer, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*. Na temat poglądów papieża Benedykta XVI zob. tenże, *Neither Socialist nor Libertarian: Pope Benedict's „Caritas in Veritate” on the Proper Role of Government in the Economy*, „Josephinum Journal of Theology” 17(2010) nr, 1, s. 157-67.

<sup>73</sup> Por. Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, nr 55.

<sup>74</sup> Tamże, nr 52.

<sup>75</sup> Tamże, nr 54; por. tamże, nr 204.

też potęgowania problemu ubóstwa i ludzkiej nędzy w wyniku kapitalizmu jest dokładna? Po drugie, czy Papież jest zdania, że kapitalizm to system wewnętrznie niesprawiedliwy, którego nie da się zreformować?

Zacznę od odpowiedzi na drugie z tych pytań. Szczerze mówiąc, czasami wydaje się, że w istocie uważa on kapitalizm za system wewnętrznie zły – innymi słowy, powtarza marksistowską czy też radykalną krytykę kapitalizmu. Zwróćmy uwagę na przykład na następujący fragment cytowanej już adhortacji: „Kult starożytnego złotego cielca (por. Wj 32,1-35) znalazł nową i okrutną wersję w bałwochwalstwie pieniądza i w dyktaturze ekonomii bez ludzkiej twarzy i bez naprawę ludzkiego celu. Światowy kryzys, dotyczący finansów i gospodarki, ujawnia własny brak równowagi, a przede wszystkim poważny brak ukierunkowania antropologicznego, sprowadzający człowieka tylko do jednej z jego potrzeb: do konsumpcji”<sup>76</sup>. Zdaniem katolickiego myśliciela Lew Daly’ego Papież słusznie dostrzega, że „kapitalizmu nie da się po prostu naprawić; fakt, iż w swojej późnej fazie rozwoju kapitalizm wymknął się spod kontroli, wynika z jego istoty, liberatariańskie credo z jego błędną nauką moralną o naturze ludzkiej zainfekowało bowiem instytucje polityczne, elity gospodarcze, a nawet Kościół”<sup>77</sup>.

Z drugiej strony można jednak powiedzieć, iż papież Franciszek zdaje się czasami wskazywać, że chociaż kapitalizm w jego obecnej formie jest niesprawiedliwy oraz nieskuteczny w rozwiązywaniu problemu ludzkiego ubóstwa i cierpienia, to można tchnąć w niego cnoty moralne, tak że przyczyni się on do stworzenia bardziej sprawiedliwego i bardziej pokojowego świata. Innymi słowy, wydaje się, że Papież czasami przyjmuje wobec kapitalizmu stanowisko reformistyczne. Wzywa do reform politycznych, do większej solidarności z ubogimi i do „przywrócenia ekonomii i finansów etyce sprzyjającej człowiekowi”<sup>78</sup>. Ta idea reformy kapitalizmu – czy też nadzieja na jej możliwość – spójna jest z historycznym stanowiskiem wyrażanym w społecznym nauczaniu Kościoła, które mówi, że „ekonomia ze wszystkimi swymi dziedzinami”<sup>79</sup> może być uprawiana z odpowiednim poszanowaniem dziedziny moralnej – i tak też powinna być uprawiana.

Bardziej złożona jest kwestia, czy zglobalizowana gospodarka – jak twierdzą ksiądz Sirico oraz inni myśliciele – odniosła sukces w redukcji światowego ubóstwa. A może należy zapytać odwrotnie: czy rzeczywiście tak bardzo zawiodła – jak wskazuje papież Franciszek? Odpowiedź brzmi: „To zależy”. Zależy od optyki i miary, jakie zastosujemy. Papież Franciszek słusznie potępia

<sup>76</sup> Tamże, nr 55.

<sup>77</sup> Cyt. za: Winters, dz. cyt.

<sup>78</sup> Franciszek, dz. cyt., nr 58.

<sup>79</sup> Benedykt XVI, dz. cyt., nr 45.



ogrom obecnego ubóstwa i cierpienia. Optyki, którą się posługuje, dostarczają Ewangelia i nauczanie społeczne Kościoła na tematy gospodarcze, którego zadaniem jest przekładanie nakazów ewangelicznych na konkrety. Spojrzenie Papieża pozostaje więc zwrócone ku światu przyszłości, który w lepszy sposób realizować będzie prawa wszystkich ludzi i dobro wspólne. Wyraża on to w sposób następujący: „Pragniemy jednak więcej, nasze marzenia wnoszą się wyżej. Nie mówimy tylko o zapewnieniu wszystkim pokarmu lub «godnego utrzymania», ale żeby mogli się cieszyć «dobrobytem, nie wyłączając żadnego dobra» [...]. Zakłada to edukację, dostęp do opieki zdrowotnej, a zwłaszcza pracę, ponieważ to w pracy wolnej, kreatywnej, zakładającej uczestnictwo i solidarnej, człowiek wyraża i powiększa godność swojego życia. Sprawiedliwy zarobek pozwala na odpowiedni dostęp do innych dóbr przeznaczonych do wspólnego użytku”<sup>80</sup>.

Tymczasem Marian Tupy z Cato Institute odrzuca krytykę kapitalizmu prowadzoną przez papieża Franciszka, twierdząc, że Papieżowi nie udało się przedstawić dowodów na swoje tezy, a „kapitalizm – w porównaniu do innych systemów ekonomicznych – bardzo dobrze sobie radzi z wyprowadzaniem ludzi z ubóstwa”<sup>81</sup>. Niektóre dane w istocie wydają się potwierdzać tę opinię. Zarówno Program Narodów Zjednoczonych do spraw Rozwoju oraz inne inicjatywy wskazują na bezprecedensową redukcję ubóstwa w okresie ostatniego dwudziestolecia. W dokumencie ogłoszonym w roku 2013 przez Program Narodów Zjednoczonych do spraw Rozwoju czytamy: „W okresie minionych trzydziestu lat liczba ludzi cierpiących na całym świecie wskutek skrajnego ubóstwa spadła o 650 milionów i jest to postęp, jakiego nigdy wcześniej ludzkość nie odnotowała”<sup>82</sup>. Oznacza to, że liczba ludzi żyjących w stanie skrajnego ubóstwa na całym globie zmniejszyła się z 43% w roku 1990 do 22% w 2008<sup>83</sup>.

Z drugiej strony znany ekonomista Jeffrey Sachs zaprezentował zdecydowaną, empirycznie ugruntowaną obronę stanowiska, jakie głosi papież Franciszek. Sachs wyraził wdzięczność wobec Papieża za potępienie zgubnych skutków „globalizacji obojętności”<sup>84</sup>, do których należą: najwyższy w historii poziom nierówności dochodów tak w Stanach Zjednoczonych, jak i w innych państwach, coroczna umieralność sześciu milionów dzieci w wieku poniżej pięciu lat, chociaż można by im uratować życie, oraz fakt, że na całym świecie

<sup>80</sup> Franciszek, dz. cyt., nr 192.

<sup>81</sup> Cyt. za: Winters, dz. cyt.

<sup>82</sup> United Nations Development Programme, *Poverty Reduction and UNDP*, [http://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/results/fast\\_facts/poverty-reduction/](http://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/results/fast_facts/poverty-reduction/).

<sup>83</sup> Zob. J.R. Rogers, *What's Behind the Stunning Decrease in Global Poverty* (26 XI 2013), <http://www.firstthings.com/onthesquare/2013/11/whats-behind-the-stunning-decrease-in-global-poverty>.

<sup>84</sup> Franciszek, dz. cyt., nr 54.

cie ogromnych cierpień doświadczają miliony ludzi, którzy pozbawieni są wszelkiej pomocy. Zdaniem Sachsa wszystko to ma miejsce „w okresie bezprecedensowej globalnej zamożności”<sup>85</sup>.

Światowemu funduszowi do walki z AIDS, gruźlicą i malarią brakuje jednego miliarda dolarów, by mógł skutecznie działać i zapobiegać „znacznej śmiertelności i cierpieniem”<sup>86</sup>. Tymczasem ową lukę finansową można by wypełnić, przeznaczając na ten cel roczne wypłaty, jakie pobiera kilku właścicieli funduszy hedgingowych, bądź sumę stanowiącą tylko jednodniowe wydatki Pentagonu. Można by tego również dokonać, gdyby każda osoba w gospodarczo rozwiniętych krajach przeznaczyła na ten cel jednego dolara rocznie. A jednak „globalizacja obojętności”, którą tak potępia papież Franciszek, nadal pozwala na szerzenie się chorób, którym można zapobiegać, cierpienia i śmierci.

Wiele jest dowodów wskazujących, że Sachs ma rację, uznając prowadzoną przez papieża Franciszka krytykę „globalizacji obojętności” za przekonującą. Według danych Banku Światowego około 900 milionów ludzi żyje w skrajnym ubóstwie, utrzymując się dziennie za sumę mniejszą niż 1,9 dolara<sup>87</sup>. W niedawno opublikowanym raporcie UNESCO czytamy z kolei, że „59 milionom dzieci w wieku szkolnym i 65 milionom dzieci w wieku gimnazjalnym”<sup>88</sup> na całym świecie odmawia się realizacji prawa do wykształcenia. Ponad 700 milionów dorosłych ludzi na całym świecie cierpi wskutek analfabetyzmu<sup>89</sup>. UNICEF donosi z kolei, że wskutek chorób, którym można zapobiegać, codziennie umiera 29 tysięcy dzieci<sup>90</sup>. W ciągu ostatnich kilkadziesiąt lat wskutek nieleczenia chorób kobiecych i niedożywienia, głównie w dzieciństwie, przedwcześnie zmarło około stu milionów kobiet<sup>91</sup>. Jednocześnie państwa całego świata wydają 1,604,3 miliarda dolarów rocznie na zbrojenia<sup>92</sup>. Organizacja Narodów Zjednoczonych szacuje, że zlikwidowanie głodu, z powodu którego cierpi 850 milionów ludzi na całym świecie, koszt-

<sup>85</sup> J.D. Sachs, *Market Reformer: An Economist considers Pope Francis's Critique of Capitalism*, „America” z 24 III 2014, <http://americamagazine.org/issue/market-reformer>.

<sup>86</sup> Tamże.

<sup>87</sup> Zob. M. Cruz, J. Foster, B. Quillin, P. Schellekens, *Ending Extreme Poverty and Sharing Prosperity: Progress and Policies*, (World Bank Group Policy Research Note, październik 2015), <http://pubdocs.worldbank.org/pubdocs/publicdoc/2015/10/109701443800596288/PRN03-Oct2015-TwinGoals.pdf>, s. 5.

<sup>88</sup> UNESCO, *Education 2030: Incheon Declaration towards Inclusive and Equitable Quality Education and Lifelong Learning for All*, [http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/ED/ED\\_new/pdf/FFA-ENG-27Oct15.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/ED/ED_new/pdf/FFA-ENG-27Oct15.pdf), s. 10.

<sup>89</sup> Por. tamże, s. 17.

<sup>90</sup> Zob. UNICEF, *Goal: Reduce Child Mortality*, <http://www.unicef.org/mdg/childmortality.html>.

<sup>91</sup> Por. A.K. Sen, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Zys i S-ka, Poznań 2002, s. 123-125.

<sup>92</sup> Zob. Project Plowshares, *Armed Conflicts Report 2015*, <http://plowshares.ca/wp-content/uploads/2012/08/FINAL-VERSION-2015-ARMED-CONFLICT-REPORT.pdf>.

wałoby 30 miliardów dolarów, i jest to kropla w morzu w porównaniu do sum przeznaczanych na zbrojenia<sup>93</sup>.

Filozof Thomas Pogge z Uniwersytetu Yale przekonująco dowodzi, że wysoki poziom trwałego ubóstwa na świecie jest faktem niewybaczalnym i że ubóstwo można by w znacznym stopniu wyeliminować, gdyby tylko zaistniała taka wola. Pogge wskazuje, że 868 milionów ludzi na całym świecie cierpi wskutek chronicznego głodu bądź niedożywienia; około 844 milionów ludzi nie ma dostępu do wody uzdatnionej do picia, a dwa i pół miliarda ludzi nie ma odpowiednich warunków sanitarnych. Ponadto „dwa miliardy ludzi nie mają dostępu do podstawowych lekarstw [...] jeden miliard nie ma dachu nad głową [...] 775 milionów ludzi jest analfabetami [...] 215 milionów dzieci zmuszonych jest świadczyć pracę”<sup>94</sup>. Przyczyną około jednej trzeciej wszystkich zgonów – osiemnastu milionów rocznie – są choroby, którym można zapobiegać. Ponadto „w okresie ostatnich dwudziestu dwóch lat 400 milionów ludzi zmarło z przyczyn łączących się z biedą”<sup>95</sup>. Pogge podkreśla również, że sposoby tworzenia statystyk dotyczących światowego ubóstwa umożliwiają znacznie zaniżanie faktycznej liczby ubogich<sup>96</sup>. Podobnie jak papież Franciszek, wskazuje on na potrzebę bardziej demokratycznej i bardziej sprawiedliwej architektury finansowej i politycznej (czyli demokratyzacji rządów światowych), co pozwoli na energiczniejszą i skuteczniejszą redukcję ubóstwa. Innymi słowy, podczas gdy obrońcy rynku podkreślają, iż globalny kapitalizm przyczynia się do redukcji ubóstwa, Pogge wzbogaca swoimi przenikliwymi uwagami krytykę „globalizacji obojętności” prowadzącej do nieustannego pogarszania się losu najbiedniejszych ludzi na świecie<sup>97</sup>.

W dużym stopniu podzielam diagnozę papieża Franciszka dotyczącą „nowej tyranii” globalnego kapitalizmu. Nie ma usprawiedliwienia dla świata, w którym mała mniejszość ma dostęp do nieprawdopodobnych zasobów, podczas gdy większość cierpi wskutek poważnych braków. Sądzę jednak, że argumentacja Papieża byłaby silniejsza, gdyby w większym stopniu potwierdził on istnienie postępu, który osiągnięto w kwestii redukcji ubóstwa, przynajmniej w niektórych częściach świata. Oczywiście, podobnie jak Pogge, powinniśmy

<sup>93</sup> Por. *The Price of Hunger*, „Los Angeles Times” z 23 VI 2008, <http://articles.latimes.com/2008/jun/23/opinion/ed-food23>.

<sup>94</sup> T. P o g g e, *Poverty and Violence*, „Law, Ethics and Philosophy” 1(2013) nr 1, s. 89. (zob. [www.raco.cat/index.php/LEAP/article/download/294762/383297](http://www.raco.cat/index.php/LEAP/article/download/294762/383297)).

<sup>95</sup> Tamże, s. 89. Zob też: *Philosopher Thomas Pogge: A Global Plan to End Poverty*, [http://fora.tv/2013/02/27/Philosopher\\_Thomas\\_Pogge\\_A\\_Global\\_Plan\\_to\\_End\\_Poverty](http://fora.tv/2013/02/27/Philosopher_Thomas_Pogge_A_Global_Plan_to_End_Poverty).

<sup>96</sup> Zob. T.W. P o g g e, S.G. R e d d y, *How Not to Count the Poor*, <http://www.columbia.edu/~sr793/count.pdf>; por. P o g g e, *Poverty and Violence*, s. 87-111.

<sup>97</sup> Zob. T. P o g g e, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity, Cambridge–Malden 2008; t e n z e, *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*, Polity, Cambridge–Malden 2010.

dokładnie zbadać, w jaki sposób ci, którzy podkreślają ten sukces globalnego kapitalizmu, mierzą ów postęp. Co więcej, można wskazać, że ogromna większość ludzi, którym udało się wyjść z ubóstwa (około 500 milionów), mieszka w Chinach. Mimo że potępiamy sytuacje trwałej, głębokiej nędzy, powinniśmy również potwierdzać sukcesy w jej eliminacji i wskazywać na sygnały nadziei, jeśli można je dostrzec. Dużą nadzieję łączę na przykład z ruchem na rzecz podniesienia płacy minimalnej w Stanach Zjednoczonych, jeśli nawet liczba ludzi, którzy pozostają w ubóstwie mimo świadczenia pracy, jest w moim kraju zawrotna<sup>98</sup>. Jak pisze chrześcijańska etyk C. Melissa Snarr, do sukcesu tego ruchu w znacznym stopniu przyczyniły się koalicje religijne<sup>99</sup>. Spółdzielnia Mondragón w Hiszpanii, a także wiele innych tego rodzaju przedsiębiorstw, świadczy o tym, że uczestnictwo oraz solidarność pracowników mogą mieć wpływ na do wprowadzenie takiego systemu pracy, który okaże się efektywny, a zarazem będzie respektować ich godność i prawa<sup>100</sup>. Spółdzielnie tego rodzaju przywołują na myśl wezwanie Jana Pawła II do stworzenia form zatrudnienia pozwalających, by „każdy na podstawie swej pracy [...] mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy, przy którym pracuje wraz ze wszystkimi”<sup>101</sup>.

W makroskali Brazylii na przykład udało się w latach 1981-2005 ograniczyć aż o połowę liczbę osób cierpiących w tym kraju wskutek ubóstwa, a stało się to dzięki zarzuceniu paradygmatu neoliberalnego oraz inwestycjom w edukację i opiekę społeczną<sup>102</sup>. Generalnie kluczem jest rozpoznanie, jakie środki okazały się skuteczne na obszarach, gdzie udało się zredukować ubóstwo. Podsumowując, trzeba stwierdzić, że papież Franciszek słusznie potępia naiwny optymizm charakteryzujący przekonanie, że rynek jako taki jest w stanie zmniejszyć ludzką nędzę. Globalna gospodarka rynkowa nie jest autonomicznym bytem, którego mechanizmy spontanicznie wytworzą dobro wspólne, jak często utrzymują neoliberalowie. Nie jest też ona jednak ślepą siłą

<sup>98</sup> Zob. The Working Poor Families Project, *About the Working Poor Families Project*, <http://www.workingpoorfamilies.org/about/>; Economic Policy Institute, *The Agenda to Raise America's Pay*, <http://www.epi.org/pay-agenda/>.

<sup>99</sup> Zob. S n a r r, dz. cyt.

<sup>100</sup> Na temat spółdzielni Mondragón por. W.T. C a v a n a u g h, *Being Consumed: Economics and Christian Desire*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2008, s. 27n. Szerzej na temat zalet projektów własności pracowniczej por. G. A l p e r o v i t z, *America Beyond Capitalism: Reclaiming Our Wealth, Our Liberty, and Our Democracy*, J. Wiley, Hoboken, New Jersey, 2005, s. 81-89; D o r r i e n, *Social Ethics in the Making*, s. 683-688.

<sup>101</sup> J a n P a w e ł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 14. Dalsze słowa w tym fragmencie brzmią: „Drogą do osiągnięcia takiego celu mogłaby być droga połączenia, o ile to jest możliwe, pracy z własnością kapitału”.

<sup>102</sup> Zob. *Fighting Poverty in Emerging Markets: The Gloves Go On, Lessons from Brazil, China and India*, „The Economist” z 26 XI 2009, <http://www.economist.com/node/14979330>.

niszczycielską, która w niekontrolowany sposób rujnuje los populacji świata. Wybory, których dokonuje człowiek – wybory moralne – zawsze określać będą sposób, w jaki funkcjonuje gospodarka rynkowa. Należy zatem wskazywać na te strategie i praktyki, które – podjęte przez rządy, organizacje pozarządowe, korporacje i liderów biznesu – doprowadziły do zwiększenia dobrostanu człowieka i jego środowiska naturalnego, należy je naśladować, dostosowywać do lokalnych warunków i bronić ich przed atakami „fundamentalistów rynku”<sup>103</sup>.

#### POJMOWANIE WOJNY I POKOJU PO 11 WRZEŚNIA 2001 ROKU

Obok kwestii sprawiedliwości gospodarczej chrześcijańska etyka społeczna podejmuje z coraz większą uwagą również problemy dotyczące wojny i pokoju. W pierwszej połowie dwudziestego wieku ważne teksty na temat wojny pisali wybitni etycy, jak John C. Ford SJ, H. Richard Niebuhr i Reinhold Niebuhr<sup>104</sup>. J. Bryan Hehir podkreśla, że w Stanach Zjednoczonych przez długie lata utrzymywał się brak zainteresowania kwestią wojny sprawiedliwej i teorii tej nie rozwijano. Odrodzenie tej tradycji myślenia i jej dogmatów nastąpiło dopiero w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku, a zainteresowanie amerykańskich środowisk akademickich tą tematyką ożywiły w dużym stopniu wydarzenia historyczne, które miały miejsce po roku 1950<sup>105</sup>. Wojna w Wietnamie, wyścig zbrojeń nuklearnych i wojna w Zatoce Perskiej skłoniły myślicieli takich, jak John Courtney Murray, Paul Ramsey i James Turner Johnson, do zrewidowania wyznawanych przez nich teorii wojny sprawiedliwej. Jak na początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku wskazywał Richard B. Miller, od tamtego czasu zaznaczają się też różnice zdań między poszczególnymi myślicielami co do zasad wojny sprawiedliwej, ich natury i stosowalności, a także co do samej użyteczności tej teorii etycznej

<sup>103</sup> Papieże mówią w tym kontekście o idolatrii rynku, równoznacznej z tym, co inni określają mianem rynkowego fundamentalizmu. Stan G. Duncan definiuje to ostatnie pojęcie jako „nie-wolnicze trzymanie się zasad wolnego rynku, jak gdyby były one nienaruszalnymi dogmatami” (S.G. Duncan, *The Greatest Story Oversold: Understanding Economic Globalization*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2010, s. 44), określając je zarazem jako rodzaj „nowej wiary religijnej” (tamże). Na temat fundamentalizmu rynkowego por. Rieger, dz. cyt., s. 14-24; zob. też: Sandel, dz. cyt.

<sup>104</sup> Szerzej na ten temat zob. *War and Christian Ethics: Classic and Contemporary Readings on the Morality of War*, red. A.F. Holmes, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2005; por. R.B. Miller, *Introduction*, w: *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, red. R.B. Miller, John Knox Press–Westminster, Louisville, Kentucky, 1992, s. xvii.

<sup>105</sup> Por. J.B. Hehir, *Just War Theory in a Post Cold-War World*, „Journal of Religious Ethics” 20(1992) nr 2, s. 239n.



oraz w kwestii dopuszczalności opowiadania się przez chrześcijan za tą teorią wobec najnowszych zmian w sposobie prowadzenia wojen<sup>106</sup>.

Na kwestiach tych etycy chrześcijańscy zaczęli się po raz kolejny koncentrować po 11 września 2001 roku. Niewątpliwie wykonali oni twórczą i ważną pracę nad etyką odrzucenia przemocy i budowy pokoju<sup>107</sup>. Ponadto wypowiadali się na temat nowych zagadnień, jak moralna niedopuszczalność torturowania domniemyanych terrorystów<sup>108</sup>, i debatowali nad dopuszczalnością moralną wykorzystywania dronów do zabijania wrogów z dużej odległości<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> Richard B. Miller, rzecznik teorii wojny sprawiedliwej, twierdzi, że mimo rosnącego zainteresowania tradycją wojny sprawiedliwej i coraz szerszej wiedzy na jej temat, konsens co do liczby, sensu i relatywnej wagi jej kryteriów nadal pozostaje iluzoryczny (por. Miller, dz. cyt., s. xvii). Miller popiera swoje stwierdzenie przykładami (por. tamże).

<sup>107</sup> Zob. np. E. S a s a r a n M c C a r t h y, *Becoming Nonviolent Peacemakers: A Virtue Ethic for Catholic Social Teaching and U.S. Policy*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon 2012; G. S c h l a b a c h, *Just Policing, Not War: An Alternative Response to World Violence*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2007; R.J. S c h r e i t e r, R.S. A p p l e b y, G.F. P o w e r s, *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2010; R.J. S i d e r, *Nonviolent Action: What Christian Ethics Demands but Most Christians Have Never Really Tried*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 2015; G.H. S t a s s e n, *Just Peacemaking: The New Paradigm for the Ethics of Peace and War*, Pilgrim Press, Cleveland 2008; J.H. Y o d e r, *The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking*, Brazos Press, Grand Rapids, Michigan, 2009; J.P. L e d e r a c h, *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2005. Na temat teorii sprawiedliwego pokoju por. M. A l l m a n, *Who Would Jesus Kill?: War, Peace, and the Christian Tradition*, Saint Mary's Press, Winona, Minnesota, 2008, s. 239-252.

<sup>108</sup> Na temat stosowania tortur zob. np. *Religious Faith, Torture, and Our National Soul*, red. D.P. Gushee, J. Hickman Zimmer, J.D. Zimmer, Mercer University Press, Macon, Georgia, 2010; Ch.E. G u d o r f, *Feminist Approaches to Religion and Torture*, „Journal of Religious Ethics” 39(2011) nr 4, s. 613-621; W.T. C a v a n a u g h, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Blackwell Publishers, Oxford–Malden 1998; J. P e r r y, *Torture: Religious Ethics and National Security*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2005; D. C o l e, *Torture and Just War*, „Journal of Religious Ethics” 40(2012) nr 1, s. 26-51; D.S. J e f f r e y s, *Spirituality and the Ethics of Torture*, Palgrave Macmillan, New York 2009; N.A. Z e h r, *Moral Landscapes and Ethical Vistas: American Responses to the War on Terror*, „Journal of Religious Ethics” 41(2013) nr 3, s. 514-539; K.R. H i m e s, *Why Is Torture Wrong?*, „Journal for Peace and Justice Studies” 21(2011) nr 2, s. 42-55. Zdziwienie może budzić fakt, że niektórzy katolicy usiłują uzasadnić dopuszczalność tortury nazywanej waterboarding (zob. Ch. B l o s s e r, *Catholic Advocacy of Torture: A Teaching Moment for Catholic Bishops?*, „First Things” z 2 XII 2010, <http://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2010/02/catholic-advocacy-of-torture-a-teaching-moment-for-the-catholic-bishops/>; M. O p p e n h e i m e r, *Defender of Waterboarding Hears from Critics*, „New York Times” z 26 II 2010, [http://www.nytimes.com/2010/02/27/us/27beliefs.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2010/02/27/us/27beliefs.html?_r=0)).

<sup>109</sup> Na temat wykorzystywania dronów zob. M.E. O' C o n n e l l, *Flying Blind: U.S. Combat Drones Operate Outside International Law*, „America” z 15 III 2010, <http://americamagazine.org/issue/729/article/flying-blind>; t a ż, *Unlawful Killing with Combat Drones: A Case Study of Pakistan, 2004-2009*, „Notre Dame Law School Legal Studies Research Paper” 2010, nr 09-43, [athttp://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1501144](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1501144); por. D e L a T o r r e, *Doing Christian Ethics from the Margins*, s. 103; zob. P.T. M c C o r m i c k, *Attack of the Drones*, „U.S. Catholic”

Skoncentruję się jednak na tylko jednym dotkliwym problemie, który pojawił się po 11 września 2001 roku, a mianowicie na kwestii, czy wojnę prewencyjną można uznać za wojnę sprawiedliwą.

Na poziomie podstawowym wszyscy współcześni teoretycy wojny sprawiedliwej zgadzają się, że wojnę należy rozpocząć, jeśli można w ten sposób powstrzymać zagrożenie dla pokoju i sprawiedliwości oraz chronić prawa człowieka. W przeciwieństwie do św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu<sup>110</sup> większość dzisiejszych teoretyków twierdzi jednak, że wojna nie może być aktem odwetu ani też aktem imperialistycznej agresji. Różnica zdań ujawnia się natomiast, kiedy podejmujemy namysł nad tym, jakie rodzaje zagrożenia dla pokoju, sprawiedliwości i podstawowych praw człowieka uzasadniają rozpoczęcie wojny. Teoretycy wojny sprawiedliwej spierają się w szczególności o to, czy sprawiedliwa jest wyłącznie wojna obronna, będąca odpowiedzią na akt agresji. Kilku opiniotwórczych teoretyków wojny sprawiedliwej stwierdza, że wojna uprzedzająca, a czasami nawet wojna prewencyjna mieści się w kategoriach wojny sprawiedliwej. Inni etycy chrześcijańscy oraz Konferencja Biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki odrzucają jednak tę interpretację wojny prewencyjnej i w większości przypadków kwestionują zasadność uprzedzających ataków<sup>111</sup>.

Zgodnie z przyjmowaną powszechnie typologią, którą wprowadził Michael Walzer, wojny uprzedzające prowadzone są w odpowiedzi na „dostatecznie wysokie” zagrożenie. Walzer określa poziom zagrożenia, wymieniając następujące warunki: (1) istniejąca w danej chwili jawna intencja wyrządzenia

70(2005) nr 8, s. 46-48; D. Swanson, *Drones for Christ*, „Sojourners Magazine” 2013, nr 7, s. 16-19; M.J. Allan, T.L. Wright, *Obama's Drone Wars: A Case to Answer*, „The Tablet” z 18 VIII 2012, s. 6n.; K.R. Himes OFM, *Targeted Killing and the Ethics of Drone Warfare*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 2015.

<sup>110</sup> Zob. Augustine, *Reply to Faustus the Manichean*, w: *War and Christian Ethics*, s. 64 (por. św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, w: tenże, „Przeciw Faustusowi”. „Przeciw Sekundynowi”, tłum. J. Sulowski, oprac. W. Myszor, ATK, Warszawa 1991, s. 153-160); św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 40, a. 1 (por. tenże, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch i in., t. 16, *Miłość*, tłum. ks. A. Głazewski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1967, s. 235-238).

<sup>111</sup> Konferencja Episkopatu Stanów Zjednoczonych posłużyła się tym sformułowaniem w głośnym liście pasterskim z roku 1983, zatytułowanym *The Challenge of Peace* [„Wyzwanie pokoju”] (zob. United States Catholic Conference of Bishops, *The Challenge of Peace*, w: *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, red. D.J. O'Brien, T.A. Shannon, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992, nr 120, s. 518). Na ten temat zob. też: H.D. Baer, J.E. Capizzi, *Just War Theories Reconsidered: Problems with Prima Facie Duties and the Need for a Political Ethic*, „Journal of Religious Ethics” 33(2005) nr 1, s. 119-137. Autorzy, którzy nie zgadzają się z tym poglądem, przywołują Jamesa Childressa, Lisę Sowle Cahill i Richarda Millera jako zwolenników „tezy o przypuszczalnej agresji” (zob. T.L. Wright, *The Liturgy as a Basis for Catholic Identity*, *Just War Theory, and the Presumption against War*, w: *Catholic Identity and the Laity*, red. T. Muldoon, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2009, s. 134-151).

krzywdy; (2) jawne, aktywne przygotowania do jej wyrządzenia; (3) sytuacja, w której oczekiwanie przyczyni się do znacznego wzrostu zagrożenia dla terytorialnej integralności i politycznej niezależności państwa<sup>112</sup>. Wojny prewencyjne mają natomiast na celu próbę rozwiania zagrożeń, które nie są nieuchronne, ale mogą negatywnie wpłynąć na bezpieczeństwo państwa w jakimś momencie w przyszłości<sup>113</sup>. Chociaż różne stanowiska myślicieli chrześcijańskich co do tych kwestii rysowały się wyraźnie jeszcze przed 11 września 2001 roku, wojna w Iraku rozbieżność tę ukazała szczególnie ostro<sup>114</sup>. Ciesząca się intelektualnym szacunkiem propagatorka teorii wojny sprawiedliwej Jean Bethke Elshtain twierdziła na przykład, że posiadanie przez Irak broni masowej zagłady przedstawiało „najwyższe ryzyko”. Chociaż wysuwała ona dowody na to, że Irak broń taką posiadał, nigdzie w swojej argumentacji nie wykazała nieuchronności wykorzystania owej broni przez to państwo. W kategoriach typologii wprowadzonej przez Walzera opisywała ona jednak wojnę prewencyjną w Iraku jako *casus belli*<sup>115</sup>. W podobny sposób Michael Novak orzekł, że wojna w Iraku nie miała charakteru prewencyjnego, Saddam Husajn stwarzał bowiem zagrożenie, które co prawda nie spełniało warunku jawności, ale było nieuchronne<sup>116</sup>. Możliwość, że Husajn współpracował z terrorystami w celu wykorzystania broni chemicznej i biologicznej do masowego zniszczenia głównych metropolii Zachodu, plasowała się – mówiąc słowami Novaka – „gdzieś między 0 a 10”<sup>117</sup>. Chociaż wskazywałoby to na rzeczywiste zagrożenie, ten rodzaj prawdopodobieństwa na pewno nie wpisuje się w definicję wojny uprzedzającej sformułowaną przez Walzera. A zatem również Novak usprawiedliwiał wojny prewencyjne, chociaż twierdził, że tego nie czyni. Co więcej, mówił, że w sytuacjach takich, jak ta dotycząca Iraku rządzonego przez Husajna, obalenie reżimu można interpretować jako przyczynę wojny sprawiedliwej<sup>118</sup>. George Weigel ze swojej strony twierdził zaś, że przyczyna wojny sprawiedliwej, jaką jest obrona przed agresją, musi obejmo-

<sup>112</sup> M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York 2006, s. 80n. Walzer usprawiedliwia wojnę uprzedzającą, ale nie usprawiedliwia wojny prewencyjnej.

<sup>113</sup> Por. tamże, s. 75-80.

<sup>114</sup> Helmut D. Baer i Joseph Capizzi piszą, że w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku James Turner Johnson odrzucał tezę o przypuszczalnej agresji jako uzasadnienie wojny sprawiedliwej (por. Baer, Capizzi, dz. cyt., s. 125).

<sup>115</sup> Por. J.B. Elshtain, *Just War against Terror: The Burden of American Power in a Violent World*, Basic Books, New York 2003, s. 185-90.

<sup>116</sup> Zob. M. Novak, „*Asymmetrical Warfare*” and *Just War*, „National Review” z 10 VII 2003, <http://www.nationalreview.com/article/205864/asymmetrical-warfare-just-war-michael-novak>.

<sup>117</sup> Tamże.

<sup>118</sup> Por. tamże.

wać „działania zbrojne w celu odebrania państwu bandyckim”<sup>119</sup> możliwości dokonywania zniszczenia za pomocą broni masowej zagłady. Weigel pragnie zatem wykluczyć możliwość takiego scenariusza, pozbawiając państwa bandyckie możliwości posługiwania się bronią masowej zagłady. Również on mówi o przyszłych, nie zaś aktualnych zagrożeniach, a więc zachęca do przyjęcia takiego rozumienia przyczyny wojny sprawiedliwej, które pozwoli objąć tym pojęciem wojny prewencyjne.

W roku 2003 ponad setka etyków chrześcijańskich, w tym Miguel De La Torre, Stanley Hauerwas i Shawn Casey, wyraziła we wspólnym oświadczeniu swoją niezgodę na wyprzedzającą wojnę przeciwko Irakowi, tym samym opowiadając się przeciwko Weiglowi, Novakowi, Elshtain oraz administracji Busha<sup>120</sup>. Przytaczając słowa Katechizmu Kościoła Katolickiego, bp Wilton D. Gregory zadeklarował wówczas, że aby usprawiedliwić wojnę, szkoda, której dopuszcza się agresor, musi być „długotrwała, poważna i niezaprzeczalna” (nr 2309)<sup>121</sup>. W przeciwieństwie do Elshtain, Novaka i Weigla biskupi twierdzili, że zagrożenie, które stwarzał Husajn, nie miało takiego charakteru<sup>122</sup>. Bezpośrednio sprzeciwiali się także tendencji do „dramatycznego rozszerzania” „tradycyjnego” pojmowania przyczyny wojny sprawiedliwej, zmierzającą do objęcia tym pojęciem również wojny wyprzedzającej i prewencyjnej, prowadzonej „w celu obalenia reżimów lub zapobieżenia rozprzestrzenianiu broni masowej zagłady”<sup>123</sup>. Również protestancki teolog George Hunsinger twierdził, że wojna w Iraku stanowi naruszenie zasad wojny sprawiedliwej, i dowodził, że „historycznie” przyczynę wojny sprawiedliwej ograniczano do przypadków: „(a) samoobrony, (b) przeciwdziałania agresji, (c) ostateczności”<sup>124</sup>. W przeciwieństwie do biskupa Gregory’ego jednak Hausinger wyraźnie stwierdza, że samoobrona może objąć uderzenia wyprzedzające, ale wyprzedzenie jest usprawiedliwione jedynie w reakcji na atak zaplanowany w najbliższej przyszłości<sup>125</sup>. Etyk katolicki Mark Allman przyznaje, że teoria wojny sprawiedliwej od dawna przyzwalała na prowadzenie wojny wyprze-

<sup>119</sup> G. Weigel, *Moral Clarity in a Time of War*, w: *War and Christian Ethics: Classic and Contemporary Readings on the Morality of War*, s. 385.

<sup>120</sup> Por. De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins*, s. 106.

<sup>121</sup> Zob. Bp W.D. Gregory, *Letter to President Bush on Iraq*, <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/global-issues/middle-east/iraq/letter-to-president-bush-from-bishop-gregory-on-iraq-2002-09-13.cfm>. Zob. też: Catholic Church. National Conference of Catholic Bishops, *The Challenge of Peace: God’s Promise and Our Response*, w: *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, red. D.J. O’Brien, T.A. Shannon, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1992, nr 86, s. 512.

<sup>122</sup> Por. Gregory, dz. cyt.

<sup>123</sup> Tamże.

<sup>124</sup> G. Hunsinger, *Iraq: Don’t Go There*, „Christian Century” z 14-27 VIII 2002, s. 10.

<sup>125</sup> Por. tamże.

dzającej, ale uznaje wojny prewencyjne za wynik „postawy politycznego realizmu, preferującej rozwiązania militarne, jakkolwiek przyobleczone w szatę samoobrony”<sup>126</sup>. Jego zdaniem administracja Busha zmierzała do usprawiedliwienia prewencyjnego użycia siły.

Jasne jest zatem, że nadal utrzymują się różnice zdań w kwestii tego, czy wojny prewencyjne i (lub) uprzedzające można uznać za wszczęte w sposób sprawiedliwy, i czy akt agresji może być przyczyną wojny sprawiedliwej. Obok tej debaty toczy się również inna, niektórzy twierdzą bowiem, że prowadzenie wojny sprawiedliwej nie jest wcale równoznaczne z walką z niesprawiedliwością<sup>127</sup>. Innymi słowy, angażowanie się w wojnę po prostu na zasadzie samoobrony, pozbawione troski o sprawiedliwy porządek po zakończeniu walki zbrojnej, nie mieści się ich zdaniem w granicach definicji wojny sprawiedliwej<sup>128</sup>. Inni etycy chrześcijańscy dodają, że właściwą odpowiedzią na akty terroryzmu, jak te dokonane 11 września 2001 roku, powinno być dochodzenie policyjne, nie zaś wojna. Podejście takie skutkowałoby współpracą Stanów Zjednoczonych z innymi państwami, zmierzającą do postawienia terrorystów przed wymiarem sprawiedliwości w sposób podobny do tego, w jaki policja doprowadza tam przestępców na terenie danego kraju<sup>129</sup>.

#### KILKA PILNYCH KWESTII WYMAGAJĄCYCH NIEUSTANNEJ UWAGI

Na zakończenie niniejszych rozważań chciałbym krótko wskazać na inne kwestie, które przyciągają uwagę chrześcijańskich etyków społecznych w Sta-

<sup>126</sup> A l l m a n, dz. cyt., s. 214n.

<sup>127</sup> Por. G.E.M. A n s c o m b e, *The Justice of the Present War Examined*, w: *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, s. 129.

<sup>128</sup> W tym duchu Michael Walzer domaga się poszerzenia teorii wojny sprawiedliwej, tak aby jej zakres obejmował ius post bellum czy też sprawiedliwość po wojnie. Utrzymuje on, że niedawne doświadczenia związane z powojennym chaosem w Kosowie, Timorze Wschodnim oraz Iraku dowodzą konieczności wprowadzenia tego rodzaju zmiany do teorii wojny sprawiedliwej (por. M. W a l z e r, *Arguing About War*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2005, s. xiii). Szerzej na temat ius post bellum w najnowszej myśli chrześcijańskiej zob. M. A l l m a n, T.L. W i n r i g h t, *After the Smoke Clears: The Just War Tradition and Post War Justice*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2010; A l l m a n, dz. cyt., K. H i m e s, *Intervention, Just War and U.S. National Security*, „Theological Studies” 65(2004) nr 1, s. 154-157. Na temat ius post bellum w przypadku Iraku zob. J.B. E l s h t a i n, *Tightly Tied to the New Iraq*, „Foreign Policy” z 21 X 2009, <http://foreignpolicy.com/2009/10/21/tightly-tied-to-the-new-iraq/>; G. W e i g e l, *Just War and Iraq Wars*, „First Things” 2007, nr 4, s. 14-20 (zob. <http://www.firstthings.com/article/2007/04/just-war-and-iraq-wars>).

<sup>129</sup> Zob. T.L. W i n r i g h t, *Just Cause and Preemptive Strikes in the War on Terrorism: Insights from a Just Policing Perspective*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 26(2006) nr 2, s. 157-181. Szerzej na temat tego podejścia zob. S c h l a b a c h, dz. cyt.



nach Zjednoczonych i domagają się dalszej refleksji. W istocie wiele jest ważnych problemów, nad którymi się dyskutuje i nad którymi trzeba dyskutować, tutaj jednak skupię się na dwóch spośród nich.

W okresie ostatnich kilku lat pojawiły się trudne pytania dotyczące sposobów ochrony prawa do wolności religijnej i wolności sumienia wszystkich obywateli w pluralistycznym państwie demokratycznym. Problem wolności religijnej pojawił się na przykład w związku z pytaniem, czy chrześcijańscy pracodawcy powinni spełniać wszystkie wymogi prawa federalnego, a konkretnie ustawy o dostępie do opieki zdrowotnej – Affordable Care Act, która nakazuje, by ubezpieczenie zdrowotne obejmowało finansowanie antykoncepcji. Niektóre Kościoły chrześcijańskie (a także część chrześcijańskich pracodawców indywidualnych) próbowały odwoływać się do sądów, broniąc swoich praw i domagając się, by chrześcijanie nie musieli współuczestniczyć w czymś, co uważają za moralnie niedopuszczalne. Administracja Obamy zaproponowała wówczas kompromis, który miał pozwolić na uniknięcie problemu, a polegał na tym, że koszt antykoncepcji, jeśli pracodawca odmówiłby jej sfinansowania, zostałby pokryty z funduszu ubezpieczyciela. Administracja Obamy twierdziła, że strategia ta pozwoli przeciwnikom pierwotnego rozwiązania uniknąć obowiązku finansowania świadczenia łączącego się ich zdaniem ze złem moralnym, a jednocześnie przyczyni się do wzrostu dobra wspólnego dzięki ograniczeniu chorób przekazywanych drogą płciową i zmniejszeniu liczby niechcianych ciąż. Krytycy tego rozwiązania nadal są jednak zdania, że nie eliminuje ono ich udziału w ułatwianiu dostępu do antykoncepcji, której pewne formy uważają oni nawet za działania poronne<sup>130</sup>.

Problem ten sprawił, że uznani etycy chrześcijańscy, jak Cathleen Kaveny, David Hollenbach SJ, Michael Moreland, David L. Schindler i David Gushee, ponownie włączyli się w debatę nad skomplikowanymi kwestiami dotyczącymi wolności religijnej w pluralistycznym państwie demokratycznym<sup>131</sup>. Ze względu na ramy niniejszych rozważań trudno obszernie zaprezentować ich argumentację, ale zwięźle można powiedzieć, że w debacie tej chodzi o to, czyją wolność religijną i czyją wolność sumienia należy chronić w sytuacji, gdy podnoszone są konkurujące ze sobą roszczenia wyrastające z różnych

<sup>130</sup> Zob. W.A. Galston i in., *The Bishops & Religious Liberty*, „Commonweal” z 30 V 2012, <https://www.commonwealmagazine.org/bishops-religious-liberty>.

<sup>131</sup> Zob. D. Hollenbach, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*, „Journal of Moral Theology” 1(2012) nr 1, s. 69-91; D. Hollenbach, T.A. Shannon, *A Balancing Act: Catholic Teaching on the Church's Rights and the Rights of All*, „America” z 5 III 2012, <http://americamagazine.org/issue/5131/article/balancing-act>; Galston i in. dz. cyt.; D.L. Schindler, *The Repressive Logic of Liberal Rights: Religious Freedom, Contraceptives, and the „Phony” Argument of the „New York Times”*, „Communio” 38(2011) nr 4, s. 523-547; D. Gushee, *Do For-Profit Corporations Have Religious Liberties?* (8 IV 2014), <http://baptistnews.com/news/item/28547-do-for-profit-corporations-have-religious-liberties>).

tradycji religijnych i (lub) z różnych sądów sumienia. W jakich okolicznościach prawo do swobodnego praktykowania religii może zostać ograniczone w celu ochrony praw innych ludzi? Czy szkoła katolicka w sposób właściwy skorzystała z prawa do wolności religijnej, zwalnając nauczycielkę, która zaszła w ciążę pozamałżeńską (co naruszyło klauzulę moralności obecną w jej umowie o pracę)?<sup>132</sup> Być może nie ma praw dla błędu, ale – jak twierdzi kardynał Angelo Scola – „osoba ma prawa, nawet jeśli tkwi w błędzie”<sup>133</sup>. Naruszeń praw pracowniczych, takich jak prawo, by nie zostać zwolnionym z pracy bez powodu, nie powinno się usprawiedliwiać wolnością religijną<sup>134</sup>.

Tradycja katolicka wypracowała zasady relacji między prawem moralnym a prawem cywilnym oraz zasady postępowania w przypadkach, w których artykuły wiary katolickiej wchodzą w konflikt z uprawnieniami obywateli. Zasady te nie określają, że każdy przypadek, w którym prawo stanowione stoi w sprzeczności z nauczaniem Kościoła, stwarza „bezpośrednie zagrożenie dla wolności religijnej katolików”<sup>135</sup>. Od czasów Augustyna, poprzez czasy Tomasza, a także później, w czasach Soboru Watykańskiego II, Kościół katolicki nigdy nie twierdził, że całość prawa moralnego (ujętego w jego nauczaniu moralnym) musi znaleźć odzwierciedlenie w prawie stanowionym, i o tym właśnie elemencie tradycji katolickiej w debatach nad wolnością religijną należy pamiętać. Deklaracja *Dignitatis humanae* stwierdza, że prawo może ograniczać wolność, kiedy zagrożony jest porządek publiczny, ale „należy zachować w społeczeństwie praktykę nieuszczerplonej wolności, według której wolność powinna być człowiekowi przyznana w możliwie największym zakresie, a ograniczana tylko wtedy, gdy i na ile jest to konieczne”<sup>136</sup>. Utrzymywanie równowagi między prawem do wolności religijnej a wymogami publicznego porządku (przy czym równowagę tę trzeba pojmować w odniesieniu do prawdy o osobie ludzkiej) wymaga cierpliwości, dialogu, dobrej woli i roztropnego myślenia ze strony wszystkich zainteresowanych. Pojęcie porządku publicznego obecne w *Dignitatis humanae* wyznacza sferę, w której ustawy muszą odzwierciedlać pełnię nauczania moralnego Kościoła. Jednakże określenie, co stanowi prawdziwe zagrożenie dla sprawiedliwości, spokoju społecznego

<sup>132</sup> Zob. M. Clark, *Truly Scandalous: Fired for Choosing Life*, „Millennial” z 6 II 2014, <http://millennialjournal.com/2014/02/06/truly-scandalous-fired-for-choosing-life/>.

<sup>133</sup> A. Scola, *The Nature and Scope of Religious Freedom in Our Contemporary Culture*, „Communio” 40(2013) nr 2-3, s. 321.

<sup>134</sup> Szerzej na ten temat zob. Zob. G.J. Bayer, *Strange Bedfellows: Religious Liberty and Neoliberalism*, „National Catholic Reporter” z 15 II 2012, <http://ncronline.org/news/politics/strange-bedfellows-religious-liberty-and-neoliberalism>.

<sup>135</sup> Hollenbach, Shannon, dz. cyt., s. 25.

<sup>136</sup> Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 7, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 415.

i moralności (a zatem domaga się całkowitego zakazu), łączy się z koniecznością wydania sądu roztropnościowego i często wywołuje kontrowersje<sup>137</sup>.

Na całym świecie istnieją dziś realne zagrożenia dla wolności religijnej<sup>138</sup>. Jak jednak w ostatnim czasie mówił arcybiskup Chicago Blase J. Cupich, „nie każde roszczenie do wolności religijnej jest prawomocne”<sup>139</sup>. Ci, którzy szczerze pragną ją chronić, muszą umieć rozpoznawać przypadki, w których wcale nie jest ona naruszana. W Stanach Zjednoczonych na przykład kilka uczelni katolickich, stowarzyszenie college’ów i uniwersytetów katolickich (ang. Association of Catholic Colleges and Universities) oraz stowarzyszenie jezuickich college’ów i uniwersytetów (ang. Association of Jesuit Colleges and Universities) twierdzi, że ich prawo do wolności religijnej wyjmuje je spod władzy krajowej rady do spraw relacji z pracownikami (ang. National Labor Relations Board – NLRB)<sup>140</sup>. Zgodnie z Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* „prawo do swobodnego zakładania stowarzyszeń na rzecz pracujących [...] bez narażania się na niebezpieczeństwo represji” należy do „fundamentalnych praw osoby”<sup>141</sup>. Trudno zatem wyobrazić sobie, dlaczego w świetle *Dignitatis humanae* uznanie związków zawodowych miałyby naruszać wolność religijną uczelni katolickich. Deklaracja słusznie upomina się o wolność głoszenia Ewangelii przez Kościół<sup>142</sup>. Zgodnie z jego nauczaniem społecznym jedną z ważnych składowych tej ewangelizacji jest krzewienie sprawiedliwości i praw człowieka przysługujących wszystkim ludziom<sup>143</sup>. Błędem logicznym byłoby zatem twierdzić, że państwo, które zobowiązuje katolicką instytucję do tego, by przestrzegała swojego własne-

<sup>137</sup> Por. B e y e r, *Freedom, Truth, and Law in the Mind and Homeland of John Paul II*, „Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy” 21(2007) nr 1, s. 41-46 (<http://scholarship.law.nd.edu/ndjlepp/vol21/iss1/2/>); H o l l e n b a c h, *Religious Freedom, Morality and Law: John Courtney Murray Today*, s. 89; zob. S c h i n d l e r, dz. cyt.

<sup>138</sup> Zob. S c o l a, dz. cyt.

<sup>139</sup> Abp B. J. C u p i c h, *Address to the Chicago Federation of Labor* (Chicago, 17 IX 2015), <http://www.archdioceseofchicago.org/person/cupich/pdf/LaborUnionAddress091715.pdf>, s. 7.

<sup>140</sup> Zob. S. S t a b i l e, *Blame It on Catholic Bishop: The Question of NLRB Jurisdiction over Religious Colleges and Universities*, „Pepperdine Law Review” 39(2013) nr 5, s. 1317-1345; M. R o h d e, *Labor Board: Adjunct Professors at Catholic University Can Form Union*, „National Catholic Reporter” z 25 IV 2014, <http://ncronline.org/news/faith-parish/labor-board-adjunct-professors-catholic-university-can-form-union>.

<sup>141</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 68, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 583.

<sup>142</sup> Zob. *Dignitatis humanae*, nr 13, s. 419.

<sup>143</sup> Zob. P a w e ł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, nry 13, 14, 27, 29, 31, 41; J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nry 5, 54; B e n e d y k t XVI, *Zglobalizowany świat pilnie potrzebuje ewangelizacji* (Oreędzie na Światowy Dzień Misyjny 2011, Watykan, 6 I 2011), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 32(2011) nr 3, s. 6-8; F r a n c i s z e k, dz. cyt., nr 176-187; *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 62-67, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html).

go nauczania, narusza jej wolność religijną. W istocie nadzór krajowej rady do spraw relacji z pracownikami, łączący się z orzeczeniem, czy uczelnia katolicka jest „instytucją religijną” zasługującą na wyłączenie z obowiązku przestrzegania prawa pracy, może stanowić nadmierną interwencję rządu. Problemu tego można jednak uniknąć, pozwalając na zorganizowanie wśród pracowników – bez interwencji krajowej rady do spraw relacji z pracownikami – wolnych i uczciwych wyborów w celu podjęcia decyzji, czy w zakładzie pracy powstanie związek zawodowy<sup>144</sup>. W przygotowywanej obecnie książce twierdzą, że generalnie rzecz biorąc, uczelnie katolickie muszą w znacznie większym stopniu włączać nauczanie społeczne Kościoła w sposób traktowania swoich pracowników oraz we wszelką instytucjonalną politykę i praktykę, którą stosują<sup>145</sup>.

Jeszcze inny pilny problem łączy się z prawem do życia i karą śmierci. Jan Paweł II potępiał „kulturę” śmierci i potwierdzał, że prawo do życia przysługuje wszystkim ludziom od poczęcia do naturalnej śmierci. Nawoływał również do zawieszenia kary ostatecznej za przestępstwa nią zagrożone<sup>146</sup>. Wielokrotnie wyrażana przez niego krytyka kary śmierci w znacznym stopniu przyczyniła się do wzrostu sprzeciwu wobec jej stosowania i zainspirowała ewolucję nauczania Kościoła katolickiego na ten temat<sup>147</sup>. Wydawałoby się, że Jan Paweł II w sposób wyraźny sformułował swój sprzeciw, mówiąc: „Raz jeszcze kieruję apel do wszystkich rządzących, aby dążyli do międzynarodowego porozumienia, które pozwoli znieść karę śmierci, jako że «przypadki, w których zabicie winowajcy jest absolutnie konieczne, są dziś bardzo rzadkie, a może nawet nie istnieją w praktyce» (Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2267)”<sup>148</sup>. Kard. Avery Dulles oraz inni interpretatorzy myśli papieskiej twierdzili jednak, że Papież zatrzymał się w pół drogi w obronie prawa do

<sup>144</sup> Zob. P. Schmidt, *Adjuncts Appeal to Higher Power in Debate over Unions at Religious Colleges*, „The Chronicle of Higher Education” z 9 XII 2013, <http://chronicle.com/article/Adjuncts-Test-Faith-of/143493/>; Stable, dz. cyt.

<sup>145</sup> Zob. G.J. Bayer, *Solidarity or Status Quo? Catholic Social Teaching and The Mission of Catholic Higher Education* (w przygotowaniu). Zob. też: tenże, *Labor Unions, Adjuncts, and the Mission and Identity of Catholic Universities*, „Horizons” 42(2015) nr 1, s. 1-37.

<sup>146</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nry 27, 40, 56.

<sup>147</sup> O ewolucji nauczania Kościoła katolickiego na temat kary śmierci zob. E.Ch. Brugger, *The Catholic Moral Tradition*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, red. V. Schieber, T. Conway, D. Matzko McCarthy, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2013, s. 113-125; tenże, *The Church and Capital Punishment in the Modern Period*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 126-136; Msgr. S.W. Swetland, *The Catechism in Historical Perspective*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 137-148; tenże, *The Death Penalty in the Catechetical Tradition*, w: *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*, s. 149-162.

<sup>148</sup> Jan Paweł II, *Przygotujmy mieszkanie dla Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą *Anioli Pański*, Watykan, 12 XII 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 2, s. 12.

życia zabójców, potwierdzając, że „w niektórych przypadkach”<sup>149</sup> państwo ma teoretycznie prawo dokonywać egzekucji przestępców. Katolicy politycy i sędziowie wykorzystują tę domniemaną „furtkę” w celu usprawiedliwiania swojej władzy pozwalającej im odbierać życie przestępcom<sup>150</sup>.

Etycy chrześcijańscy oraz abolicjoniści podjęli jednak wspólny wysiłek na rzecz wyeliminowania kary śmierci, a ich działalność prowadzona jest w formie tak analiz o charakterze intelektualnym, jak i akcji publicznej. Różne grupy, na przykład Murder Victims’ Families for Human Rights (rodziny ofiar morderców działające na rzecz praw człowieka), które opowiadają się za odejściem od stosowania kary głównej, dają wielkie świadectwo wyzwolenia, jakie przynosi ewangeliczne wezwanie do przebaczenia. The Catholic Mobilizing Network to End the Use of the Death Penalty (katolicka sieć na rzecz zniesienia kary śmierci) tworzy specjalne programy edukacyjne, prowadzi działalność publiczną i lobbuje polityków<sup>151</sup>. Świadomość społeczną dotyczącą potworności kary śmierci w największym zapewne stopniu podniosła osobista historia s. Helen Prejean, kapelana oczekujących na wykonanie tego wyroku, opowiedziana w filmie *Przed egzekucją*, a także w jej książkach, artykułach i wypowiedziach publicznych.

Również intelektualiści chrześcijańscy przyczyniają się do spadku poparcia dla kary głównej<sup>152</sup>. Etycy katolicy utrzymują, że Kościół nie akceptuje kary śmierci ani w teorii, ani w praktyce. Nawet na poziomie zasad zezwala bowiem jedynie na „uprawnioną obronę” (Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2263). Dlatego też przypadki, w których konieczna jest obrona publiczna przed niesprawiedliwym agresorem (zob. tamże, nr 2263-2267), omówione zostały w katechizmie w rozdziale zatytułowanym „Poszanowanie dla życia ludzkiego”. Kościół zezwala na tego rodzaju obronę przed niesprawiedliwym agresorem jedynie w ostateczności, to znaczy, gdy nie istnieją żadne inne środki<sup>153</sup>. Teolog moralny E. Christian Brugger skrupulatnie przeanalizował ewolucję nauczania Kościoła w tej kwestii, aż do jego obecnego stanowiska<sup>154</sup>.

<sup>149</sup> A. D u l l e s, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures, 1988-2007*, Fordham University Press, New York 2008, s. 369. Zob. też: T. Ś l i p k o SJ, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.

<sup>150</sup> Zob. G. J. B e y e r, *The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians*, „National Catholic Reporter” z 3 X 2011, <http://ncronline.org/news/peace-justice/capital-punishment-conundrum-catholic-politicians>.

<sup>151</sup> Zob. Catholic Mobilizing Network to End the Use of the Death Penalty, <http://catholicsmobilizing.org/>.

<sup>152</sup> Chociaż popiera ją nadal około 60% Amerykanów, od lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku zmniejszyło się ono o 20%. Zob. Death Penalty Information Center, <http://deathpenaltyinfo.org/national-polls-and-studies#gallup2014>.

<sup>153</sup> Zob. B e y e r, *The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians*.

<sup>154</sup> Zob. E. Ch. B r u g g e r, *Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 2014; t e n ż e, *Rejecting the Death Penalty: Continuity*



Mówiąc zwięźle, nauczanie Kościoła katolickiego zabrania stosowania kary śmierci w państwach takich, jak Stany Zjednoczone oraz w innych krajach, gdzie trudno sobie wyobrazić, by ktoś znajdujący się już w więzieniu mógł aż do czasu egzekucji i w jej chwili stać się niesprawiedliwym agresorem stwarzającym zagrożenie dla społeczeństwa<sup>155</sup>.

Inni myśliciele chrześcijańscy opowiadali się zdecydowanie przeciwko karze śmierci na gruncie teologicznym, socjologicznym i moralnym<sup>156</sup>. We wrześniu 2011 roku egzekucja Troya Davisa, który – zdaniem licznych ekspertów – został skazany niesłusznie, bez wystarczających dowodów, spowodowała, że niemal 400 katolickich uczonych wydało oświadczenie nawołujące do moratorium na wykonywanie wyroków śmierci<sup>157</sup>. Teologowie protestancy wydali podobne oświadczenie, które podpisało ponad 450 pracowników naukowych, kapłanów i biskupów<sup>158</sup>. W ostatnim czasie redakcje czterech głównych gazet katolickich: „America”, „National Catholic Register”, „National Catholic Reporter” i „Our Sunday Visitor”, wspólnie zaapelowały o zaprzestanie stosowania kary śmierci<sup>159</sup>. Podsumowując, można powiedzieć, że rosnąca liczba intelektualistów chrześcijańskich, działaczy i zwykłych obywateli stara się wspierać kulturę miłosierdzia, działając na rzecz zniesienia kary śmierci. Żywią oni nadzieję, że niedawny apel papieża Franciszka o zniesienie tej kary na całym świecie doprowadzi do zdecydowanej zmiany nauczania Kościoła katolickiego w tej kwestii oraz prawa na całym globie<sup>160</sup>. Mają też nadzieję, że więcej stanów w Ameryce dołączy wkrótce do tych osiemnastu, które już zakazały stosowania tej kary.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

---

*and Change in the Tradition*, „Heythrop Journal” 49(2008) nr 3, s. 388-404. Moje własne stanowisko w sprawie nauczania społecznego Kościoła na temat kary śmierci ukształtowało się w znacznym stopniu w oparciu o prace tego badacza.

<sup>155</sup> Zob. B e y e r, *The Capital Punishment Conundrum of Catholic Politicians*.

<sup>156</sup> Zob. *Where Justice and Mercy Meet: Catholic Opposition to the Death Penalty*; zob. też prace Tobiasa Winrighta.

<sup>157</sup> Zob. *A Catholic Call to Abolish the Death Penalty*, <http://catholicmoraltheology.com/a-catholic-call-to-abolish-the-death-penalty/>.

<sup>158</sup> Zob. *An Appeal to End the Death Penalty – Signed by Christian Theologians and Ethicists in the United States*, <http://www.gopetition.com/petitions/an-appeal-to-end-the-death-penalty-signed-by-christian.html>.

<sup>159</sup> *Editorial: Catholic Publications Call for End to Capital Punishment*, „National Catholic Reporter” z 5 III 2015, <http://ncronline.org/news/peace-justice/editorial-catholic-publications-call-end-capital-punishment>.

<sup>160</sup> Zob. L. I e r a c i, *Pope Francis Calls Death Penalty „Unacceptable,” Urges Abolition*, „National Catholic Reporter” z 20 III 2015, <http://ncronline.org/blogs/francis-chronicles/pope-francis-calls-death-penalty-unacceptable-urges-abolition>. Zob. też: F r a n c i s z e k, *Przemówienie podczas wspólnej sesji Kongresu Stanów Zjednoczonych* (Waszyngton, 24 IX 2015), [https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150924\\_usa-us-congress.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html)