

Michael NOVAK

JAN PAWEŁ II: Papież wolności, Papież tworzenia

Wizja świata, jaką Papież bierze z Księgi Rodzaju, wprowadza Kościół katolicki w świat postępu i rozwoju – przy ostrym poczuciu grzechu, ułomności ludzkiej i potrzeby miłosierdzia.

Żadna encyklika Jana Pawła II nie wzbudziła tylu międzynarodowych kontrowersji jak *Sollicitudo rei socialis*. Choć tekst ukazał się dopiero pod koniec lutego 1988 roku, data jego publikacji została przesunięta wstecz o 51 dni do 1987 r. (30 grudnia), aby upamiętnić rok wydania encykliki Pawła VI *Populorum progressio* (26 marca 1967). W opóźnionej o prawie rok encyklice Jana Pawła II widoczne są ślady różnych „opcji” wpływających na ostateczny jej kształt. Wykazuje ona również wiele śladów osobistych doświadczeń Papieża w reżimie marksistowskim i jego własnej frazeologii.

„Teologia tworzenia”, tak wspaniale wyłożona w *Laborem exercens* Jana Pawła II (15 września 1981), ponownie nadaje podstawową konstrukcję nowemu listowi. To osadzenie w dynamice *Księgi Rodzaju* wyraźnie umieszcza myśl społeczną Papieża w linii narracyjnej angielsko-amerykańskiego eksperymentu w ekonomii politycznej. W tej tradycji po raz pierwszy weszły do historii nowoczesne instytucje rozwoju gospodarczego, politycznego i kulturalnego.

Szczególnie eksperyment amerykański wywodzi się z dwóch ksiąg biblijnych, *Księgi Rodzaju* i *Księgi Wyjścia*¹, i jest niezrozumiały w oderwaniu od nich. Modelu porządku amerykańskiego nie można zrozumieć w oderwaniu od praktycznej akceptacji doktryny judeo-chrześcijańskiej, że z grzesznych osób wywodzą się grzeszne struktury. Dlatego każdy sprawny porządek musi obejmować systemy zabezpieczeń przed grzesznymi skłonnościami człowieka. Wizerunek piramidy w pieczęci Stanów Zjednoczonych przypomina Amerykanom, którzy przepłynęli pustkę oceanu od wygod Europy do Nowego Raju, że byli oni poprzedzani przez lud Izraela, który wędrował przez pustynię od dostatków Egiptu do Ziemi Obiecanej. Nad tym symbolem znajduje się inwokacja Stwórcy, który troszczy się o szczegóły i drobiazgi:

¹ R. Kirk, *The Roots of American Order*, La Salle 1974, rozdz 2. *The Law and the Prophets*.

„Annuit Coeptis: (Opatrzność) uśmiechnęła się u naszych początków”. Nowy porządek jest pomyślany jako „system naturalnej wolności”, dopasowany do natury wolnych osób zdolnych do samodzielnego rządzenia się poprzez refleksję i wybór².

Thomas Jefferson, odwołując się do *Księgi Rodzaju*, napisał: „Bóg, który dał nam życie, dał nam wolność”³. A w Deklaracji Niepodległości z 4 lipca 1776 r. rewolucyjny Kongres Kontynentalny ogłosił: „Uważamy za zrozumiałe same przez się te prawdy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równi, że zostali wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa, między innymi: życie, wolność i dążenie do szczęścia. Że dla zabezpieczenia tych praw ustanowione zostały wśród ludzi rządy wywodzące swoją słuszną władzę z przyzwolenia rządzonych”.

George Weigel, którego analiza długiej katolickiej tradycji myśli politycznej w *Tranquillitas Ordinis* została już uznana za klasyczną w naszych czasach, zajął się w innej publikacji znaczącymi krokami, jakie Jan Paweł II poczynił w *Sollicitudo rei socialis*, kiedy podjął problem znaczenia liberalnych instytucji demokratycznych dla spełnienia wymogów katolickiej teologii moralnej⁴. Ja zamierzam przeanalizować nowe kroki, jakie *Sollicitudo rei socialis* poczyniła w identyfikowaniu instytucji gospodarczych koniecznych dla takiego dokonania.

CZTERY KLASYCZNE ZASADY

Cztery klasyczne zasady katolickiej nauki o dobrym i realistycznym społeczeństwie, z których czerpie *Sollicitudo rei socialis*, można sformułować następująco:

1. Dobrze i możliwe do zrealizowania społeczeństwo ludzkie musi uwzględniać rolę grzechu pierworodnego oraz powtarzających się grzechów uczynków i zaniedbania, którymi są naznaczone wszystkie etapy rozwoju ludzkości, aż do powtórnego nadejścia Pana. Ponieważ grzeszni ludzie nie mogą stworzyć bezgrzesznych struktur, realizm wyklucza sny o utopii. Każda konkretna instytucja ludzka jest naznaczona piętnem grzechów wywodzących się z ludzkiego serca.

2. Tak jak korzenie grzechu tkwią w wolności człowieka, tak również z ludzkiej wolności wywodzi się godność mężczyzn i kobiet. Godność wywo-

² U.S. Department of State, *The Seal of the United States: How It Was Developed and Adopted*, Washington 1982, s. 5-6; R. S. Patterson, R. Douglas, *The Eagle and the Shield: A History of the Great Seal of the United States*, Washington 1976; L. Wilson, *The Coat of Arms, Crest and Great Seal of the United States of America*, San Diego 1928.

³ T. Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America, 1774*, w: *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, red. A. Koch, W. Peden, New York 1972, s. 311.

⁴ G. Weigel, *Tranquillitas Ordinis: The President Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace*, New York 1987; oraz jego esej w: *Aspiring to Freedom*, red. K. Myers, Grand Rapids 1988.

dzi się z wolności. Wypływa ona ze zdolności człowieka do refleksji i wyboru, zdolności, która w każdej istocie ludzkiej jest odbiciem Boga-Stwórcy i wyposaża każdą osobę w niezbywalne prawa właściwe takiej wolności⁵.

3. Tak jak Bóg-Stwórca jest jeden, tak jedna jest ludzkość. Gatunek ludzki jest społeczny, a nawet rodzinny (jedna rodzina jednego Boga). Każda osoba jest z powołania zaangażowana we wspieranie wspólnego dobra wszystkich. Dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich, a praca wszystkich jest konieczna, aby tworzenie zaowocowało.

4. W celu zabezpieczenia praw ludzkich z konieczności tworzone są rządy. Muszą one być oparte na udziale i przyzwoleniu wszystkich ludzi, gdyż to ludzie są suwerenami. Następstwem tej wizji jest „zasada pomocniczości”⁶. Rządy są niezbędne zarówno w celu zabezpieczenia praw człowieka (ograniczenia grzeszności osoby w stosunku do innych), jak i osiągnięcia wspólnego dobra poprzez poszanowanie godności osoby ludzkiej. Jednakże nie będąc w stanie uciec przed uniwersalnym faktem grzechu, rząd jest zarazem rzecznikiem wspólnego dobra, jak i jego zagrożeniem. Dlatego rząd musi być ograniczony w swych prawach. Państwo jest subsidium, pomocą, a nie celem samym w sobie. W celu ochrony godności osoby i wolnych stowarzyszeń, poprzez które wyraża się zazwyczaj społeczna natura istot ludzkich, państw wyraźnie zabrania się robienia tego, co może być wykonane przez osoby i ich wolne stowarzyszenia. Jest ono władne do przyjęcia im z pomocą (subsidium) tylko w tych sprawach, w których jego władze są konieczne dla dobra wspólnego. W nauczaniu katolickim państwo jest państwem ograniczonym. Traci ono legitymizację, jeśli narusza wolność człowieka i godność, dla których ochrony zostało utworzone. Osoby ludzkie nie są stworzone dla państwa, lecz państwo jest tworzone dla osób.

Każda z tych fundamentalnych zasad katolickiej nauki społecznej jest zawarta w takich podstawowych dokumentach Stanów Zjednoczonych, jak Deklaracja Niepodległości, Konstytucja, Federalista i innych klasycznych świadectwach tradycji amerykańskiej. Podobnie jak twórcy amerykańscy, Jan Paweł II – i ogólnie katolicka tradycja prawa naturalnego popierana przez współczesnych papieży, poczynając od Leona XIII – odwołuje się do *Księgi Rodzaju* i jej uniwersalnej wizji człowieczeństwa jako całości. Twórcy amerykańscy odwoływali się nie do szczególnych amerykańskich praw, lecz do praw człowieka, przysługujących każdemu człowiekowi w każdym miejscu. Właśnie dlatego mówili oni o Nowym Porządku Wieków, pisali o systemie wolności naturalnej (a nie po prostu o amerykańskiej wolności), strzegli

⁵ W pierwszym paragrafie „The Federalist” Alexander Hamilton pisze: „Wydaje się być zastrzeżone dla ludzi tego kraju, z tytułu ich zachowania i przykładu, decydowanie w ważnej sprawie, czy społeczności ludzi są zdolne, czy też nie, do tworzenia dobrego rządu w drodze refleksji i wyboru, czy też są one zawsze skazane na uzależnienie swoich konstytucji politycznych od przypadku i siły”.

⁶ *Quadragesimo anno*, 79-80.

niezbywalnych praw, w jakie Stwórca wyposażył ludzi, i odważyli się powierzyć swój los opiece Opatrzności. Ich eksperyment sprawdzał pewne propozycje dla całego rodzaju ludzkiego, a nie tylko dla nich.

Ponadto, odwołując się do wolności, twórcy amerykańscy nie mieli na myśli wszelkiej wolności, takiej jak egoizm czy rozwiązłość⁷, lecz raczej, podobnie jak to stwierdził Jan Paweł II w Miami jesienią 1987 r., uporządkowaną wolność⁸. Klasyczny hymn amerykański określa taką uporządkowaną wolność w prosty sposób: „Utwierdź swą duszę w samokontroli, a swą wolność w prawie”. Statua wolności, dar francuskiej partii liberalnej dla Ameryki z 1886 r., przywołuje podobną lekcję: dama w jednej ręce trzyma pochodnię rozsądku wzniesioną naprzeciw ciemności, a w drugiej trzyma tablicę praw (oznaczoną MDCCLXXVI, jak gdyby dla przypomnienia Deklaracji Niepodległości).

Wiele fragmentów *Sollicitudo rei socialis* jest bliższe tej wizji – cennej zarówno dla katolickiej nauki społecznej, jak i dla klasycznej tradycji amerykańskiej – cenniejszej niż jakikolwiek wcześniejszy dokument papieski. Jedynie w *Postaniu bożonarodzeniowym* Piusa XII, podczas ponurych dni walki z totalitaryzmem nazistowskim⁹, i w *Pacem in terris* Jana XXIII znaleźć można zapowiedź optyki *Sollicitudo rei socialis*¹⁰. Jan Paweł II zdefiniował wyraźniej niż jego poprzednicy instytucjonalne struktury, które najlepiej zabezpieczają judeo-chrześcijańską wizję praw człowieka i godności osoby. Podsumowując, pierwszym ważnym elementem nauczania Jana Pawła II w *Sollicitudo rei socialis* jest jego ostre wyczucie roli pewnych specyficznych instytucji w ochronie podstawowych praw człowieka. Drugim zaś jest nadanie centralnej pozycji w jego myśli najbardziej uniwersalnemu punktowi wyjścia – historii stworzenia zawartej w *Księdze Rodzaju*.

POSTĘP PO POPULORUM PROGRESSIO

W celu lepszego wyjaśnienia teoretycznych i instytucjonalnych propozycji Jana Pawła II spójrzmy na encyklikę, której rocznicę Jan Paweł II uczcił. *Populorum progressio* została ogłoszona piętnaście miesięcy po zakończeniu II Soboru Watykańskiego: W czasie Soboru wielka panorama katolickich biskupów wszystkich ras, pochodzących z tego rejonu, który wówczas zaczęto nazywać Trzecim Światem, po raz pierwszy ukazała się tak licznie zafascynowanemu ludowi. (Porównajmy 700 biskupów w czasie I Soboru Watykańskiego w 1870 r. z około 2500 biskupami na II Soborze Watykańskim w 1962 r.). W przeszłości „katolicka nauka społeczna” była głównie skon-

⁷ *Documents of American Catholic History*, red. J. T. Ellis, Milwaukee 1956, s. 338-339.

⁸ Jan Paweł II, *The Miami Meeting with President Reagan*, „Origins”, 24 IX 1987, s. 238.

⁹ G. Gonella, *The Papacy and World Peace*, London 1945.

¹⁰ *Pacem in terris*, 8-26.

centrowana na problemach uprzemysłowienia, a szczególnie na problemach robotników Europy¹¹. Kościół i jego terminologia były eurocentryczne, Ameryka zaś jawiła się nieostro, niewyraźnie na peryferiach. Taki termin jak „liberalny” był używany w znaczeniu, jakie nabył na kontynencie europejskim: antykatolicki, radykalnie antyreligijny, ateistyczny i materialistyczny. Chociaż czasami wspominało „liberałów z Manchesteru” (np. Pius XI), wydaje się, że to określenie było zapożyczone od grupy ekonomistów niemieckich, którzy go używali¹².

Pomiędzy rokiem 1947 a Soborem Watykańskim II Europa doświadczyła już „europejskiego cudu” szybkiego odrodzenia politycznego i gospodarczego poprzez połączenie demokratycznych instytucji ze zmodyfikowanym kapitalizmem, który Niemcy nazywają „społeczną gospodarką rynkową”. Jednak podczas Soboru uwaga Kościoła została zatrzymana na względnej stagnacji gospodarczej Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji. Jest to problem, którym Paweł VI zajął się w *Populorum progressio*. Stał się on pierwszym „Papieżem pielgrzymem” i, jak stwierdził, to, co widział w czasie swoich podróży po świecie, wywarło na nim głębokie wrażenie¹³.

Rozważmy sytuację świata w czasie, gdy Paweł VI pisał swoją encyklikę w 1967 r. Zasoby kapitałowe Japonii zostały niemal całkowicie zniszczone w czasie II wojny światowej, niepotrzebnej wojny, w którą ten wielki naród został wciągnięty przez nieposkromionych militarystów. Do 1967 r. Japonia zdążyła już odzyskać siły, ale była ciągle daleko od stania się gigantem gospodarczym, którym miała zostać w ciągu następnych dwudziestu lat. W 1967 r. Korea Południowa była o wiele biedniejsza niż którykolwiek z krajów Ameryki Łacińskiej, a Taiwan, Hongkong i Singapur ciągle należały do grupy bardzo biednych krajów rozwijających się. W 1965 r. przewidywana długość życia w całej Ameryce Łacińskiej wynosiła 57 lat, w Afryce 42 lata, a w Azji 44 lata (Do 1985 r. te ważne wskaźniki podniosą się odpowiednio do 64, 51 i 52 lat)¹⁴. Widząc tę biedę, mimo że narody zaczęły doświadczać poprawy stanu higieny i zdrowia, Paweł VI rozpoczął od lapidarnego sformułowania. Dla Niego „podstawowym faktem” roku 1967 było to, że „kwestia społeczna jest teraz sprawą całej ludzkości” (nr 3).

W ten sposób Papież Paweł VI skonfrontował Kościół katolicki z tą rzeczywistością, którą Adam Smith jako pierwszy zdefiniował w roku 1776: możliwością, i tym samym obowiązkiem moralnym wydobycia wszystkich narodów świata z odwiecznego więzienia, które ubóstwo nałożyło na rodzaj

¹¹ J. Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching Since Pope John*, New York 1976, s. 35.

¹² Patrz: M. Novak, *Catholic Social Thought and Liberal Institutions Freedom with Justice*, New Brunswick 1984, s. 71-87.

¹³ *Populorum progressio*, 4.

¹⁴ U.N. Department of International Economic and Social Affairs, *Demographic Indicators of Countries*, New York 1982.

ludzki, dzięki systematycznemu dociekaniu nad naturą i przyczynami bogactwa narodów (Leon XIII czynił już aluzje do „dobrobytu powszechnego narodu” w encyklice *Rerum novarum* w 1891 r.)¹⁵. W przeciwieństwie do Niego, niemal trzydzieści lat wcześniej, Papież Pius IX ogłosił swój *Syllabus błędów*, rzucając na kontynentalny liberalizm takie anatemy, jak: „Rzymski Papież może i powinien pogodzić się i zgodzić na postęp, liberalizm i ostatnie postępy cywilizacji”¹⁶. Wydawało się, że Kościół zatrzasnął wówczas swoje drzwi przed rozwojem. Leon XIII uchylił je dość mocno. Z kolei Paweł VI, idąc śladami II Soboru Watykańskiego, był teraz skłonny przejść przez nie, stwierdzając w jednym ze słynnych zdań *Populorum progressio*: „rozwój oznacza to samo, co pokój” (nr 87).

W sensie dosłownym to stwierdzenie nie jest oczywiście prawdziwe. Dążenie do sprawiedliwości jest najczęściej jak płonący miecz. Nowe poziomy zdrowotności i medycyny oznaczają pęczniejące populacje. Przeważające instytucje są przeciążone współczesną dynamiką. Rozwój gospodarczy, polityczny i kulturalny narzuca nowy zestaw obowiązków moralnych. Przede wszystkim kiedy tajemnice systematycznego tworzenia bogactwa zostały już odkryte, bieda nie jest już dłużej moralnie do zaakceptowania. Wobec cierpienia narzuczonego przez stare więzienie ubóstwa, nowym obowiązkiem moralnym jest rozwój. Z moralnego punktu widzenia, jeśli możemy usunąć obciążenie odwiecznej biedy poprzez tworzenie nowego bogactwa na skalę ogólnoswiatową, wśród wszystkich ludów, to musimy to zrobić. Żaden przywódca narodowy nie może już powiedzieć: „Mój lud jest biednym ludem i zamierzamy utrzymać go w tym stanie”. Ogólnie zatem rozwój jest nowym obowiązkiem moralnym. Zamieszanie, niepokój jest pierwszym efektem, chociaż nie jest rezultatem zamierzonym ani ostatecznym.

Tak więc Adam Smith rozpoczął proces, który miał natchnąć świat do podjęcia trzystuletniej podróży ku rozwojowi bogactwa każdego narodu. Wyraźnie nie wszyscy ludzie zdecydowali się posuwać w tym samym tempie. Prawdę powiedziawszy, punktem ciężkości argumentu Smitha było to, że wiele eksperymentów w „koloniach” (które wkrótce miały się stać Stanami Zjednoczonymi) było bardziej zaawansowane niż w Wielkiej Brytanii. Dowodził, że Wielka Brytania powinna uczyć się na tych eksperymentach, wyrwać ze szpon państwowego merkantylizmu, który sprawiał że Brytyjczycy byli biedniejsi, niż powinni być. Uważał on, że w tym długim procesie historycznym jeden naród powinien uczyć się od drugiego. Nowa sztuka „ekonomii politycznej”, za której twórcę słusznie uważa się Smitha, była w jego zamysle empiryczna, zakorzeniona w doświadczeniu, sprawdzalna metodą prób

¹⁵ *Rerum novarum*, 26. Por.: O. von Nell-Breuning, *Reorganization of the Social Economy: The Social Encyclical Developed and Explained*, New York 1936, s. 13.

¹⁶ Cytowane w: N. C. Eberhardt, *A Summary of Catholic History*, Saint Louis 1962, t. 2, s. 467.

i błędów. On sam przetrząsał świat (znaczna część jego książki dotyczy doświadczeń z obszarów, które dzisiaj nazwalibyśmy Trzecim Światem) w poszukiwaniu przykładów i doświadczeń. Sam stanowczo nie uważał, że rozwój powinien być wyłącznie gospodarczy. Z wykształcenia był filozofem moralnym o niezwykłym nachyleniu empirycznym i podzielał protestancko-chrześcijańskie poczucie „sentymentów moralnych” i wartości wspólnotowe¹⁷.

Ten wątek myśli anglo-amerykańskiej jest uwypuklony przez Pawła VI: „Rozwój, o którym mówimy, nie ogranicza się jedynie do postępu gospodarczego” (nr 14). Papież Paweł VI przytacza *The Conditions of Economic Progress* katolickiego ekonomisty Colina Clarka z Australii (kraju Południa, który wcześniej wyszedł z kręgu Trzeciego Świata) i cytuje słowa ojca Lebreta o dynamice rozwoju ludzkiego: „Nie godzimy się na oddzielenie spraw ekonomicznych od tego, co ludzkie, ani też na rozważanie ich odrębnie od cywilizacji, do której należą. Naszym zdaniem wielce trzeba cenić człowieka, każdego człowieka, wszelką ludzką społeczność i całą ludzkość”. O to właśnie chodziło Adamowi Smithowi, kiedy zwracał się do wszystkich narodów.

„Ani narody zatem, ani poszczególni ludzie nie mogą uważać wzrastającego ciągle dobrobytu za cel najwyższy. Każdy bowiem postęp niesie podwójną możliwość”¹⁸ – pisze Paweł VI (nr 19). Adam Smith i inni pionierzy nowej nauki ekonomii politycznej mieli nadzieję dostarczyć nowe sposoby rozpoznawania, z wyprzedzeniem pewnych konsekwencji różnych sposobów działania. Przyznawali oni, że uprawiali „ekonomię polityczną” środków i prawdopodobnych konsekwencji. Musiałaby ona być stosowana przy przyjęciu kryteriów moralnych pochodzących ze źródeł znajdujących się poza nimi. Pierwsi ekonomiści polityczni pochodzenia anglo-amerykańskiego dość nieśmiało wyobrażali sobie swoją naukę jako służebnicę moralności i etyki¹⁹.

„Każda zaś działalność społeczna wiąże się z jakąś doktryną” – pisze Paweł VI. Nie mówi tego jedynie w celu oddzielenia swojej własnej wizji rozwoju od wizji opartej „na filozofii materialistycznej i ateistycznej, która nie respektuje [...] ani wolności, ani godności ludzkiej” (nr 39). Mówi to w celu poparcia „nowego humanizmu”. W tym miejscu Paweł VI wyraźnie odwołuje się do pracy J. Maritaina *Humanizm integralny*. W późniejszej pracy Maritain napisał, że jego wizja humanistycznej przyszłości ucieleśnia

¹⁷ R. N. Bellah, *The Economics Pastoral, A Year Later*, „Commonweal”, 18 XII 1987; G. Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*, New York 1984, s. 63.

¹⁸ *Populorum progressio*, 14; cytat z L. Lebrét, *Dynamique concrète du développement*, Paris 1961, s. 28.

¹⁹ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis 1981, s. 428; J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, London 1909, s. 199-200.

się najlepiej na przykładzie Stanów Zjednoczonych – kraju, którego instytucje nauczył się kochać w czasie i po swoim wojennym uchodźstwie²⁰.

Niektórzy komentatorzy uważają, że Paweł VI mówi o ubóstwie słowami, które dla liberałów są trudne do przyjęcia. Na przykład: „własność prywatna nie daje nikomu takiego prawa, które byłoby najwyższe i nie podlegałoby żadnym ograniczeniom”; a także: „Nikommu nie wolno dóbr zbywających zatrzymywać jedynie dla prywatnej korzyści, podczas gdy innym brakuje tego, co konieczne do życia” (nr 23). Porównajmy jednak te zdania ze stwierdzeniem Johna Locke’a: „ponieważ praca jest bezsprzecznie własnością pracownika, nikt inny jak tylko on może mieć prawo do tego, co dzięki niej powstało, przynajmniej gdy wystarczająco pozostaje do podziału dla innych”²¹. Porównajmy także ze stwierdzeniami Johna Stuarta Milla: „Z ekonomicznego punktu widzenia, posiadanie ziemi jest usprawiedliwione jedynie o tyle, o ile właściciel ziemi udoskonala ją. Kiedykolwiek, w którymkolwiek kraju, właściciel przestaje być człowiekiem udoskonalającym, ekonomia polityczna nie ma nic do powiedzenia w obronie takiej własności ziemskiej. [...] Kiedy mówi się o «świętości własności», należy zawsze pamiętać, że żaden atrybut świętości nie przynależy w takim samym stopniu do własności ziemskiej. Człowiek nie stworzył ziemi. Jest ona pierwotnym dziedzictwem całego gatunku. Jej zawłaszczenie jest całkowicie sprawą powszechnej konieczności. Kiedy prywatna własność ziemi nie jest konieczna, jest ona nieusprawiedliwiona”²².

Dla Adama Smitha przyczyną bogactwa narodów jest inteligencja, badania, odkrycia, połączone są z wolą badania nowych horyzontów i podejmowania ryzyka. Źródłem bogactwa jest, krótko mówiąc, ludzka twórczość. Paweł VI rozumie to, ponieważ pisze: „Przez wysiłek swego umysłu i wytężoną pracę człowiek stopniowo odkrywa utajone prawa natury, a jej zasoby wykorzystuje coraz użyteczniej. Dlatego człowiek, kształtując swój sposób życia, nabiera równocześnie coraz to większej ochoty do nowych badań i wynalazków, do podejmowania w działaniu rozsądnego ryzyka, do śmiałości w przedsięwzięciach, do wielkodusznej inicjatywy i do wzmożonego poczucia odpowiedzialności”(nr 25).

Następnie jednak w słynnym paragrafie 26 Paweł VI określa, co rozumie przez „nieposkromiony liberalizm”, potępiony przez Piusa XI w 1931 r. jako „międzynarodowy imperializm pieniądza”. W tym roku Wielki Kryzys osiągnął dno, a Hitler znajdował się w drodze do przejęcia władzy w Niemczech. Wiele „liberalnych” narodów miało się wkrótce znaleźć pod kontrolą Osi, a inne, szczególnie Wielka Brytania, zostały śmiertelnie zagrożone. Pomimo

²⁰ Patrz: *Populorum progressio*, 44; J. Maritain, *Reflections on America*, New York 1958, s. 174-175.

²¹ J. Locke, *Second Treatise*, 26.

²² Mill, dz. cyt., s. 231, 233.

późniejszego wyzwolenia Europy i jej „cudownego” rozwoju po II wojnie światowej, Paweł VI opisuje „nieposkromiony liberalizm” w sposób, w jaki żadne liberalne społeczeństwo w 1967 r. w rzeczywistości nie wyglądało. Przez „nieposkromiony liberalizm” rozumie On system, w którym „głównym bodźcem postępu ekonomicznego jest zysk, naczelną normą działalności gospodarczej – wolna konkurencja, prywatna zaś własność środków produkcji to prawo absolutne, nie znające ograniczeń i nie wiążące się z żadnymi zobowiązaniami społecznymi”(nr 26).

Rok przed napisaniem przez Leona XIII *Rerum novarum*, historyk gospodarczy, Stephen T. Worland, stwierdził, że Anty-trustowa Ustawa Shermana (nie mówiąc już o późniejszych regulacjach społecznych) sprawiła, że ta definicja nie przystawała do rzeczywistości Stanów Zjednoczonych²³. Wobec powszechności grzechu, liberalizm, jak wszystko inne, jest dobrze kontrolowany.

Inne słynne zdanie otwiera paragraf 66: „Społeczność ludzka jest poważnie chora”. Jej chorobą jest, zdaniem Papieża, przede wszystkim „rozluźnienie braterskich powiązań tak między ludźmi, jak między narodami”. Nieco dalej odwołuje się On do zachodnich przemysłowców, kupców, przywódców i przedstawicieli wielkich przedsiębiorstw. Najpierw pochwała ich zalety w domu, a później gani ich występki za granicą: „Zdarza się, że wykazują oni w swej ojczyźnie zmysł społeczny: dlaczego więc teraz, gdy dla działalności przemysłowej udają się do narodów o mniejszym stopniu rozwoju, mieliby zniżać się do okrutnej zasady służenia własnym tylko korzyściom?” (nr 70). W tym, a także w wielu innych fragmentach, encyklika nie dostrzega różnicy między systemami krajów rozwiniętych a systemami krajów słabo rozwiniętych. Cnota bez instytucji rzadko wystarcza. Aby wspierać cnotę i hamować występki, konieczne są dobrze zaprojektowane systemy zabezpieczeń. Jednostki rzadko mogą funkcjonować w taki sam sposób w różnych zestawach instytucji.

Źle zaprojektowane systemy dość często niszczą prawa osoby, podczas gdy dobrze zaprojektowane instytucje sprawiają, że nawet mniej prawa osoby działają lepiej, niż mogłyby w innych warunkach. Ksiądz Józef Tischner podaje przykłady frustracji polskich rybaków, którzy pracują narażając się na śmierć lub kalectwo, a dowiadują się, że ich połowy często psują się w źle działających chłodniach, kierowanych przez niekompetentne władze²⁴. Świadczący publiczne usługi transportowe w Limie pracownicy, z których 95% pracuje „na czarno”, nie mogą zdobyć dokumentów rejestracyjnych, otrzymać legalnego kredytu ani ubiegać się o ubezpieczenie; muszą pracować w warunkach niepewności, poza prawem²⁵.

²³ S. T. Worland, *The Preferential Option for the Poor: An Economist's Perspective*, wykład inauguracyjny w Saint John's University, Collegeville, 23 X 1987.

²⁴ J. Tischner, *The Spirit of Solidarity*, New York 1984, s. 86.

²⁵ H. de Soto, *El Otro Sendero: La Revolucion Informal*, 1987, s. 4-5.

Weźmy też przykład uczciwej rodziny w Argentynie, która próbuje zaoszczędzić na kształcenie dzieci, podczas gdy inflacja osiągnęła w 1985 r. poziom przekraczający 100% miesięcznie. Z moralnego punktu widzenia nasuwa się pytanie, czy taka rodzina powinna oszczędzać swoje pieniądze? Jeśli to zrobi, to przy takiej stopie inflacji jej dzieci nie będą mogły sobie pozwolić na wyższe studia. Jeśli rodziny przestaną oszczędzać, Argentyna utraci wewnętrzne źródła swoich inwestycji i nie będzie się w stanie rozwijać. Jednostki nie mogą uniknąć realiów instytucji, w których muszą żyć i pracować.

Spójrzmy teraz na kroki, jakie po Pawle VI poczynił, szczególnie w odniesieniu do sfery gospodarczej, Jan Paweł II.

TEOLOGIA TWORZENIA

Sollicitudo rei socialis jest podzielona na siedem części. Zwróćmy uwagę na ważne punkty w każdej z nich po kolei. W większości przypadków cytowane niżej fragmenty są umieszczone w kolejności, w jakiej znajdują się w encyklice. Cyfry w nawiasach wskazują akapity, z których pochodzą cytaty.

Wprowadzeniem papież Jan Paweł II uprzedza nas, że zachowując ciągłość z przeszłością, zamierza powiedzieć coś nowego. Przyznaje On, że *Populorum progressio* zachowuje swą moc jako „wyzwanie dla sumień”, ale Jan Paweł II pragnie rozszerzyć wpływ tej encykliki i sprawić, aby odnosiła się nie tylko do 1967 r., ale również do 1987 r. Ponieważ obecnie czas płynie coraz szybciej, „układ świata w ciągu ostatnich dwudziestu lat [...] uległ znacznym zmianom i ukazuje całkiem nowe aspekty”. Jan Paweł II kładzie nacisk na to, co nowe. *Progressio*, jego zdaniem, ma swój czas. Co więcej: „Celem tego rozważania jest podkreślenie, poprzez refleksję teologiczną nad współczesną rzeczywistością, konieczności bogatszej i bardziej zróżnicowanej koncepcji rozwoju” (4). Bogatszej i bardziej zróżnicowanej koncepcji – to znaczy jego celu.

W części II Jan Paweł II wskazuje na trzy oryginalne punkty w encyklice Pawła VI. Po pierwsze, Paweł VI potraktował problemy gospodarcze i społeczne w teologiczny, papieski sposób. Jak jednak zauważa Jan Paweł II, Leon XIII uczynił to już w 1891 r. Po drugie, Paweł VI dowodził że „kwestia społeczna ma wymiar ogólnoswiatowy”, jednak w rzeczywistości, stwierdza Papież w encyklice *Sollicitudo rei socialis*: „już encyklika *Mater et Magistra* papieża Jana XXIII ukazała ten szerszy horyzont” (9) sześć lat wcześniej. Jest to słaba pochwała.

Trzecim oryginalnym punktem jest ten, który rozwija Jan Paweł II. Jako podsumowanie *Populorum progressio* wybiera on zdanie: „Rozwój jest nowym imieniem pokoju” i stwierdza, że jeśli jest to prawdą, to „wojna i przygotowania militarne są największym wrogiem integralnego rozwoju ludów” (10). Nie wydaje się to być twierdzeniem empirycznym. Nie jest przedsta-

wiony żaden dowód na to ani też nie ustosunkowano się do różnych, wyraźnie sprzecznych dowodów. Te słowa wymagają zatem dokładnego zbadania.

Na przykład wojna między Iranem i Irakiem przerwała rozwój. Zaś w ciągu dwóch dekad między latami 1947 a 1967 Europa Zachodnia i Japonia dzięki politycznemu, gospodarczemu i kulturalnemu „cudowi” daleko odeszły od ubóstwa i nędzy, do jakiej doprowadziła je II wojna światowa. Gdyby jednak nie oparły się ekspansji sowieckiej, czy byłyby w stanie to osiągnąć? Pomimo ciężaru przygotowań militarnych rozwinęły się one niezwykle silnie w porównaniu ze stanem, jaki prezentowały przed wojną. Rozwinęły się też o wiele bardziej niż opóźnione kraje Trzeciego Świata, z których wiele całkowicie uniknęło zniszczeń II wojny światowej. Posłużmy się innym przykładem. Pomimo wielkiego ciężaru przygotowań militarnych narzuconych Korei Południowej przez nieubłaganą wojowniczość jej komunistycznego sąsiada z Północy (którego rząd nie wahał się doprowadzić do wybuchu bomby w Birmie, aby zabić tylu członków rządu Korei Południowej), Korea Południowa rozwijała się w niezwykłym tempie w latach 1967-1987.

Zamiarem Jana Pawła II wyraźnie nie jest empiryczne przytaczanie dowodów pokazujących związek między „wojną i przygotowaniem militarnym” a „rozwojem”, dowodów, które są niemal tak zróżnicowane jak narody. Jego argument jest bardziej zdroworozsądkowy. Czy nie byłoby moralnie lepszym, gdyby zasoby wykorzystywane obecnie na zbrojenia zostały użyte do usunięcia ubóstwa na świecie? Gdyby żadna broń nie była potrzebna? Gdyby wszyscy obywatele mogli być zaangażowani w pokojowy handel i wymianę kulturalną? Gdyby nie było muru berlińskiego oddzielającego dwie części Europy! Nie ulega też wątpliwości, że Papież ma nadzieję na przyspieszenie „liberalizacji” ZSRR, co doprowadziłoby do runięcia muru. (Warto zwrócić uwagę, że w Chinach, ZSRR i niemal we wszystkich innych krajach, „liberalny” stało się określeniem pozytywnym inaczej niż w dokumentach papieskich. Historia terminu „liberalny” we Włoszech może przynieść wyjaśnienie jego szczególnego znaczenia w Watykanie)²⁶.

W części III Jan Paweł II przedstawia swą „panoramę świata współczesnego”. Zauważa, że „pierwszym faktem [...] jest to, że nadzieje na rozwój, tak wówczas żywe [1967 – przyp. M.N.], wydają się dzisiaj bardzo dalekie od urzeczywistnienia” (12). Jan Paweł II pisze, że „encyklika *Populorum progressio* nie dawała żadnych złudzeń”. W innym miejscu zaś pisze, że „istniał pewien optymizm” co do możliwości rozwoju. Jeśli Paweł VI nie miał złudzeń, to Jan Paweł II przyznaje, że „obecna sytuacja świata z punktu widzenia rozwoju daje wrażenie raczej negatywne”. Pisze: „Nie wchodząc w analizę cyfr i statystyk” wystarczy wskazać rozmiary cierpienia spo-

²⁶ E. E. Y. Hales, *Pio Nono*, Garden City 1962; tenże, *The Church in the Modern World: A Survey from the French Revolution to the Present*, Garden City 1960.

wodowanego „nieznośnym ciężarem nędzy” (13). Jego intencją nie jest analiza, a nawet empiria, lecz raczej dojście do twierdzeń moralnych.

„Pierwsze stwierdzenie negatywne” Papieża dotyczy „utrzymywania się, a często powiększania przedziału” między krajami rozwiniętymi a rozwijającymi się. Stwierdza On, że „przedział” „może nie jest to słowo najodpowiedniejsze”, ponieważ rzeczywistość nie jest niezmienna, lecz jest dotknięta „różnym stopniem przyspieszenia”. (W rzeczywistości, tempo wzrostu gospodarczego jest często wyższe w krajach Trzeciego Świata. Jednak nawet jeśli niektóre z tych krajów osiągają roczną stopę wzrostu 10%, przy stopie 1% w krajach rozwiniętych, arytmetycznie rzecz ujmując powoduje to poszerzanie rozpiętości)²⁷. Papież uznaje niewłaściwość słowa „przedział”. Teza, jaką pragnie sformułować, nie ma charakteru arytmetycznego: jego tezą jest przewlekłe cierpienie ubogich. Dlaczego tak się dzieje? Szybko zwraca uwagę na „różnice pod względem kulturowym” i systemów wartości między różnymi grupami ludów, które „nie zawsze odpowiadają stopniowi rozwoju gospodarczego i przyczyniają się do powstawania dystansu” (14). Jest to ważny punkt ekonomiczny. Przyzwyczajenia ludzi różnią się, powodując olbrzymie konsekwencje gospodarcze. Spójrzmy na Chińczyków, którzy gdziekolwiek pójdą, tworzą efektywną subkulturę. Spójrzmy na procent światowego produktu brutto, jaki wytwarzało w 1980 r. około 120 mln Japończyków, i porównajmy z częścią tego produktu wytwarzanego przez około 120 mln Brazylijczyków²⁸. Różnice systemów kulturowych i systemów wartości prowadzą rzeczywiście do różnic gospodarczych.

W dalszej części pojawiają się dwa fragmenty tekstu o wyjątkowej oryginalności w nauczaniu papieskim. Jan Paweł II najpierw pisze o prawie „do inicjatywy gospodarczej, które jest ważne nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego”. Jednakże w dzisiejszym świecie prawo to jest często ograniczane. To prawo do inicjatywy prywatnej staje się centralnym dla pozostałej części dokumentu zwornikiem Jana Pawła II teologicznej wizji dobrego ładu gospodarczego. Opiera On duch inicjatywy na twórczej podmiotowości obywatela (każdy człowiek jest ukształtowany na podobieństwo Stwórcy). Ponadto Papież dostrzega, że to prawo służy zarówno dobru wspólnemu, jak i duchowi ludzkiemu. Podstawowym uzasadnieniem tego jest argument dobra wspólnego. Przeciwwstawia przestrzeganie dobra wspólnego jego ograniczaniu, a swoją argumentację opiera na doświadczeniu.

„Doświadczenie wykazuje, że negowanie tego prawa, jego ograniczanie w imię rzekomej «równości» wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli twórczą podmiotowość obywatela. W rezultacie kształtuje się w ten sposób nie tyle równość, ile «równanie

²⁷ M. Plattner, *Thinking about the North-South Gap*, „This World”, Winter 1984, s. 26.

²⁸ U.S. Central Intelligence Agency, National Foreign Assessment Center, *Handbook of Economic Statistics*, Washington 1981, tab. 1.

w dół». Zamiast twórczej inicjatywy, rodzi się bierność, zależność i podporządkowanie wobec biurokratycznego aparatu, który jako jedyny «dysponent» i «decydent», jeśli nie wręcz «posiadacz» ogółu dóbr wytwórczych, stawia wszystkich w pozycji mniej lub bardziej totalnej zależności, jakże podobnej do tradycyjnej zależności pracownika-proletariusza w kapitalizmie. Stąd rodzi się poczucie frustracji lub beznadziejności, brak zaangażowania w życie narodowe, skłonność do emigracji, choćby tak zwanej emigracji wewnętrznej” (15). Ten fragment jest jak kołek wbity w serce marksizmu-leninizmu.

Druga ważna teza, jaką Jan Paweł II formułuje w tej części encykliki, przeddefiniowuje ubóstwo. Brak dóbr materialnych jest zły, ale „w dzisiejszym świecie istnieją liczne inne formy ubóstwa”. W pewnym stopniu pozbawienie praw ducha jest gorszą formą ubóstwa niż braki materialne. „Czyż negowanie lub ograniczanie praw ludzkich – na przykład prawa do wolności religijnej, prawa do udziału w budowaniu społeczeństwa, swobody zrzeszania się czy tworzenia związków zawodowych, a także podejmowania inicjatyw w sprawach ekonomicznych – nie zubożają osoby ludzkiej tak samo, jeśli nie bardziej, niż pozbawienie dóbr materialnych? A czy rozwój, który nie bierze pod uwagę pełnego potwierdzenia tych praw, jest naprawdę rozwojem na miarę człowieka?” (15). Jest to następny cios uderzający w doktrynę marksistowską.

Jan Paweł II ocenia, że od 1967 r. „warunki uległy znacznemu pogorszeniu”. W tej krótkiej ocenie Papież wyraźnie nie bierze pod uwagę pewnych osiągnięć, chociaż w innym miejscu wspomina, że niektóre kraje rozwijające się (m. in. Indie) stały się „samowystarczalne w produkcji żywności”. Mógł wspomnieć, ale nie uczynił tego, że poziomy dożywalności i oświaty szybko się podnoszą i że poprawa zdrowotności i długości życia są lepszymi wskaźnikami rozwoju niż wiele innych²⁹. Szereg krajów, które w 1967 r. należały do biednych, obecnie zalicza się do grupy krajów rozwiniętych (wśród nich wiele krajów wschodniej Azji). Dostrzega jednak „różne przyczyny” obserwowanego przez siebie „pogorszenia”. Pierwszą są „niewątpliwie poważne zaniedbania ze strony samych narodów będących na drodze rozwoju”. Drugą jest to, że kraje rozwinięte „nie zawsze, a przynajmniej nie w należytej mierze poczuwały się do obowiązku” pomagania biedniejszym krajom (16).

W szczególności wyróżnia On – bez konkretów i bez przedstawiania dowodów – gospodarcze, finansowe i społeczne mechanizmy „które, chociaż są kierowane wolą ludzi, działają w sposób jakby automatyczny i umacniają stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich” (16).

Papież przechodzi następnie do trzech specyficznych oznak „niedorozwoju”, z których dwie występują nawet w krajach rozwiniętych: braki mieszka-

²⁹ *Modern Capitalism*, red. P. L. Berger, t. 2: *Capitalism and Equality in the Third World*. Lanham 1987.

niowe, „kurczenie się” możliwości zatrudnienia oraz kryzys zadłużenia Trzeciego Świata (17-19). W odniesieniu do tego ostatniego, komentatorzy w „Wall Street Journal” wysoko oceniali dokument opracowany przez Papieską Komisję „Justitia et Pax” (27 XII 1986)³⁰, a cytowany przez Papieża. Problem przeoczony w tym dokumencie dotyczy wielu krajów, które pożyczły olbrzymie sumy (50 mld dol. w przypadku Korei Południowej), lecz wykorzystały one ten kapitał tak twórczo, że nie tylko spłaciły odsetki i zwróciły przed terminem większość samego długu, ale jeszcze zarobiły na tym. Kraje te nie tylko nie popadły w stagnację czy zastój, lecz wykorzystały długi dla dokonania skoku do przodu. Oczywiście, inne kraje też pożyczły kapitał, ale wykorzystały go w tak nietwórczy sposób, że teraz nie są w stanie go spłacić. Jest to tragedia, w której rozwiązaniu (jak słusznie stwierdziła Komisja „Justitia et Pax”) muszą uczestniczyć wszyscy. Wierzyiele przygotowują się do poniesienia znacznych strat. Rzeczywiście, kapitał ulokowany w ryzykowny sposób często zostaje utracony.

W odniesieniu do bezdomnych Papież formułuje tezę, która jest szeroko akceptowana. Jeśli idzie o bezrobocie w krajach rozwiniętych, nie dostrzega jednak, że od 1970 r. Europa Zachodnia utraciła 2 mln miejsc pracy netto, podczas gdy w USA w tym samym okresie zostało stworzone 35 mln nowych miejsc pracy (w samym lutym 1988 r., kiedy ukazała się encyklika, w USA liczba ta zwiększyła się o 500 000). Obecnie w USA wskaźnik zatrudnionych osób w wieku powyżej 15 lat (62%) jest wyższy niż kiedykolwiek w przeszłości³¹. W tym kraju „źródła pracy” wyraźnie nie kurczą się. Większość z 35 mln miejsc pracy zostało stworzone w małych przedsiębiorstwach. Rzeczywiście, w 1985 r. każdego tygodnia powstawało około 12 000 nowych przedsiębiorstw, a w okresie całego roku stworzono ich około 650 000³². Źródła tego zjawiska tkwią w często powtarzanej przez Papieża zasadzie: prawo do prywatnej inicjatywy gospodarczej. Z drugiej jednak strony, w Europie młodzi ludzie próbujący tworzyć nowe przedsiębiorstwa natrafiają na znaczne przeszkody. Rządy krajów europejskich preferują bezpieczeństwo osób już zatrudnionych i skutkiem tego gospodarki tych krajów znalazły się w zastoju³³. Stany Zjednoczone wybrały prawo do prywatnej inicjatywy gospodarczej i przez to doświadczyły najdłuższego okresu stałego wzrostu gospodarczego w swojej historii.

W punktach 20-23 encyklika dowodzi, że inną przyczyną pogorszenia sytuacji krajów rozwijających się jest rywalizacja wojskowa między dwoma

³⁰ Patrz: Papieska Komisja „Justitia et Pax”, *At the Service of the Human Community: An Ethical Approach to the International Debt Question*, Vatican City 1986.

³¹ Obliczenia za: „Economic Indicators”, I 1988, s. 11.

³² National Commission on Jobs and Small Business, *Summary of Meeting of September 10-11, 1985*, Washington (maszynopis).

³³ P. Drucker, *Why America's Got So Many Jobs*, „Wall Street Journal”, 24 I 1984; A. F. Burns, *The Conditions of the World Economy*, The AEI Economist”, VI 1986, s. 3-4.

blokami. (Peter Berger przedstawia ten problem w swojej pracy z empirycznego punktu widzenia)³⁴. Papież uważa, że przedstawia opartą na faktach „Panoramę świata współczesnego”. Rzeczywista waga takiego przeglądu nie jest większa, niż to gwarantują same fakty. Co do paralelizmu między Wschodem i Zachodem, który Papież – o dziwo – sugeruje, mogę sformułować następujący krótki komentarz:

1. Te paragrafy powinny być odczytywane w kontekście całej wcześniejszej twórczości Papieża.

2. Rzeczywista praxis Wschodu i Zachodu musi być oceniana przez pryzmat moralnych kryteriów dobrego społeczeństwa, proponowanych przez Papieża. Każde z tych kryteriów odzwierciedla podstawowe zasady zachodnich, a nie wschodnich społeczeństw.

3. Dwadzieścia pięć milionów Amerykanów (co dziesiąty) wywodzi się z krajów znajdujących się obecnie pod dominacją ZSRR. Wiedzą oni doskonale, że ich kraje pochodzenia nie łączą z Paktem Warszawskim takie dobrowolne stosunki jak te, które łączą kraje zachodnie z NATO. Z doświadczeń rodzinnych znają oni moralne i empiryczne różnice między życiem na Wschodzie i na Zachodzie.

4. „Moralna równowaga” (termin nie użyty przez Papieża) jest stanowczo odrzucana zarówno przez lewicę, jak i prawicę w Stanach Zjednoczonych³⁵. Powszechną praktyką na Zachodzie jest krytyka zarówno Zachodu, jak i Wschodu, chociaż każdy wie, że akt krytyki ma zdecydowanie odmienne konsekwencje po obydwu stronach.

5. Dowody na poparcie twierdzeń zawartych w paragrafach 20-23 są niewystarczające. Nieobecność w tych fragmentach szczegółów intryguje zwolenników Papieża, a raduje wielu z tych, którzy byli do niego nastawieni wrogo.

Wydaje się, że Papież tak bardzo pragnie doprowadzić do obalenia muru oddzielającego Wschód od Zachodu i usunięcia duszącej żelaznej kurtyny, że pozwala sobie na pewną retoryczną przesadę w celu osiągnięcia bardziej liberalnej, otwartej i wolnej społeczności międzynarodowej, kształtowanej przez zachodnie idee szacunku do takich podstawowych praw, jak swoboda religijna i prawo do prywatnej inicjatywy gospodarczej. Jego cel jest szlachetny. Te fragmenty rzeczywiście przypominają harwardzkie przemówienie Aleksandra Solżenicyna „Podzielony świat”, w którym jednak proroczy pisarz, krytykując obie strony bardziej niż to czyni encyklika, uważał, aby uniknąć twierdzenia o moralnym paralelizmie³⁶.

Papież zauważa, że „problem demograficzny” jest obosieczny. Niektóre kraje rzeczywiście cierpią trudności związane ze wzrostem ludnościowym.

³⁴ Patrz: *Empirical Testing*, w: *Aspiring to Freedom*.

³⁵ M. Kinsley, *Dining on Red Herrings*, New York 1987.

³⁶ A. Solzhenitsyn, *A World Split Apart*, w: *Solzhenitsyn at Harvard*, red. R. Berman, Washington 1980, s. 13-14.

Jednak „półkula północna” cierpi wskutek „spadku przyrostu urodzeń”, który już wywołuje poważne reperkusje dla starzejącej się ludności (25). W tym miejscu Papież mógł zacytować potężne studium Bena Wattenberga *The British Dearth*³⁷. Mógł też Papież, ale tego nie zrobił, silniej powiązać nacisk położony przez siebie na „wizerunek Boga” odbity w ludziach przez ich Stwórcę, z prawem do wspierania inicjatywy gospodarczej. Każde nowe dziecko jest nie tylko konsumentem (obniżającym dochód narodowy per capita poprzez zwiększenie rozmiarów populacji), lecz jest wyposażone w mózg, ręce i serce zdolne wynajdować i tworzyć o wiele więcej, niż skonsumentuje w całym swoim życiu. Ten fakt stanowi samą podstawę rozwoju. Przyczyną bogactwa narodów jest rozum (łaciński „caput”) każdego obywatela. Wiele spośród najsilniej rozwiniętych krajów (Japonia, Hongkong, Holandia) jest zaliczanych do najbardziej zagęszczonych miejsc na ziemi; wiele spośród słabiej rozwiniętych krajów (np. Brazylia) należy do najslabiej zaludnionych.

Następnie Papież zwraca się ku „pozytywnym aspektom” współczesnego świata, akcentując szczególnie „troskę o poszanowanie ludzkich praw” (26). Jest to triumf zachodnich koncepcji praw człowieka jako naturalnych, uniwersalnych i będących poza zasięgiem oddziaływania państw. Wspomina także „troskę ekologiczną”³⁸. Pochodząc z jednego z najbardziej zanieczyszczonych miejsc na ziemi, spod zatrutego nieba regionu Krakowa, Papież dobrze zna silne zanieczyszczenie, jakie może przynieść środowisku i rodzajowi ludzkiemu nie zważające na nic i nieostrożne uprzemysłowienie.

Wreszcie Papież przyznaje także, że „niektóre kraje Trzeciego Świata, mimo obciążenia przez liczne negatywne uwarunkowania, zdołały osiągnąć pewną samowystarczalność w zakresie wyżywienia lub pewien stopień uprzemysłowienia, który pozwala im żyć w sposób godny oraz zapewnić zatrudnienie czynnej zawodowo ludności”(26). Ponieważ te osiągnięcia wyływają z wyrażonych przez Papieża zasad moralnych – szczególnie z poszanowania prawa do prywatnej inicjatywy gospodarczej – możemy mieć nadzieję, że w późniejszej encyklice Papież przedstawi naturę i przyczyny sukcesów, oprócz swoich ogólnych negatywnych impresji na temat bieżącej sytuacji.

HISTORIA WOLNOŚCI

Z filozoficznego i teologicznego punktu widzenia część IV, zatytułowana *Prawdziwy rozwój ludzki*, jest centralną częścią encykliki. Papież zwraca się w niej do teologii jako opisu. Zakotwicza ten opis w historii stworzenia z *Księgi Rodzaju*. Stwierdza: „W ten Boży plan [...] wpisuje się nasza histo-

³⁷ B. J. Wattenberg, *The Birth Dearth: What Happens When People in Free Countries Don't Have Enough Babies?*, New York 1987.

³⁸ Por. też: *Sollicitudo rei socialis*, 34.

ria, naznaczona naszym wysiłkiem osobistym i zbiorowym dla polepszenia położenia człowieka”. W tej wielkiej historii Kościół odgrywa swoją rolę, uznaje za swój „obowiązek [...] pobudzanie wszystkich do refleksji nad naturą i charakterem autentycznego rozwoju człowieka” (31). To ostatnie stwierdzenie wyznacza obszerny program na przyszłość.

Papież rozpoczyna od stwierdzenia, że „rozwój nie jest procesem przebiegającym po liniach prostych, jakby automatycznym i z natury swej nieograniczonym” (27). Wyraźnie „samo nagromadzenie dóbr i usług, nawet z korzyścią dla większości, nie wystarcza dla urzeczywistnienia ludzkiego szczęścia”. W tym świetle krytykuje nadrozwój, „który także jest niedopuszczalny”, ponieważ polega „na nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi [...], łatwo przemienia ludzi w niewolników «posiadania» i natychmiastowego zadowolenia”. Jest to wątek mile widziany przez wielu Amerykanów. Wielu z nas lubi krytykować naszą własną cywilizację spożycia czy konsumizm, który niesie z sobą tyle „odpadków” i „rzeczy do wyrzucenia”. Jak stwierdza Papież, ci którzy żyją w ten sposób, cierpią „radikalne nienasycenie” (28). Materializm nie zaspokaja. Ludziom nie wystarczają jedynie rzeczy materialne.

Jan Paweł II wskazuje, że „posiadanie” jest konieczne dla „bycia”. Jest rzeczą złą, że niektórzy są pozbawieni dóbr podstawowych i w ten sposób „nie są w stanie realizować swego zasadniczego ludzkiego powołania”. Inni, którzy mają wiele, owładnięci „kultem posiadania” „nie potrafią prawdziwie być”. Musimy patrzeć na dobra materialne jako na „dar Boży”. Co więcej, „niebezpieczeństwo nadużyć o charakterze konsumistycznym oraz zjawisko sztucznych potrzeb nie powinny bynajmniej przeszkadzać w uznaniu i użytkowaniu nowych dóbr oraz zasobów będących do naszej dyspozycji”. Stworzeni na podobieństwo Boże, zachowujemy szczególną więź z ziemią, „z której Bóg ukształtował fizyczną naturę człowieka i «tchnienia życia», które tchnął w jego nozdrza” (por. Rdz 2,7). Dlatego rozwój gospodarczy jest konieczny, ale niewystarczający. Jest konieczny, ponieważ musi „udostępnić możliwie największej liczbie mieszkańców świata korzystanie z dóbr niezbędnych do bycia”. Jest to zgrabne przeformułowanie benthamowskiego: „największe dobro dla największej liczby (ludzi)”. Pojęcie rozwoju zatem „nie jest jedynie pojęciem laickim, świeckim, ale jawi się [...] jako współczesny wyraz zasadniczego wymiaru powołania człowieka” (28-30).

„Człowiek bowiem, jeśli można tak powiedzieć, nie został stworzony jako byt nieruchomy i statyczny” (30). Ludzie są powołani do pogoni za rozwojem. Jak zwykł mówić Romano Guardini, liturgia jest „wszelkie tworzenie dokonywane w modlitwie”. Powołaniem ludzkim jest doprowadzenie tworzenia do zaprojektowanego już urzeczywistnienia, odkrycie, stwarzanie. Wizja świata, jaką Papież bierze z *Księgi Rodzaju*, wprowadza Kościół katolicki w świat postępu i rozwoju – przy ostrym poczuciu grzechu, ułomności ludzkiej i potrzeby miłosierdzia (przedmiot drugiej encykliki Papieża)³⁹.

Papież jest daleki od pesymizmu. „Opisane w Piśmie Świętym dzieje ludzkiego rodzaju również po upadku grzechowym są historią nieustannych realizacji”, wśród których także „współczesny rozwój należy widzieć jako etap historii zapoczątkowanej w dziele Stworzenia i ciągle zagrożonej z powodu niewierności wobec woli Stwórcy, zwłaszcza pokusą bałwochwalstwa”. Rozwój jest „trudnym, ale wzniosłym zadaniem”, w którym „właśnie człowiek jest zawsze protagonistą rozwoju” (30). Można mieć nadzieję, że w późniejszej encyklice Papież z pokorą przyzna, że wielu z tych, którzy jako pierwsi marzyli o rozwoju, natrafiło na raczej niesympatyczną i nierozważną postawę Kościoła katolickiego (i innych kościołów ich czasów). Jan Paweł II przyznaje się wyraźnie do przejęcia ich marzenia, ale tym razem w nowych ramach: „Tutaj perspektywy się rozszerzają. Marzenie o nieograniczonym postępie powraca, gruntownie przemienione dzięki nowej optyce otwartej przez wiarę chrześcijańską” (31).

W „The Federalist” Madison i Hamilton tak często pisali w nastroju pesymistycznym o grzeszności ludzi na przestrzeni całej historii, że w końcu w nr 76 Hamilton czuł się zobowiązany zrównoważyć tę opinię, wykazując że, mimo wszystko, ludzie często wznoszą się ponad swoje słabości, aby zachowywać się szlachetnie i zabezpieczać wspólne dobro⁴⁰. Podobnie Jan Paweł II przyznaje, że po wysondowaniu wielu „pesymistycznych” aspektów zamierza przywrócić równowagę opinii na temat współczesnego rozwoju, podkreślając „optymistyczną wizję dziejów i pracy ludzkiej, to znaczy wieczystej wartości prawdziwych ludzkich dokonań”, którą można często znaleźć u Ojców Kościoła. Wyraźnie odwołuje się do Św. Bazylego Wielkiego, Teodoretę z Cyru i Św. Augustyna (31 i przypis 58).

Papież nawiązuje ponownie do wolności, podkreślając, że rozwój ludów i narodów „winien także uwzględniać ich tożsamość kulturową i otwarcie się na rzeczywistość transcendentną. Nie można też traktować potrzeby rozwoju jako pretekstu do narzucania innym własnego sposobu życia czy własnej wiary religijnej” (32). Ten fragment daje silne wsparcie dla systemów pluralizmu i wolności sumienia. Dalej Jan Paweł II podkreśla, że „Wewnętrzny związek pomiędzy prawdziwym rozwojem i poszanowaniem praw człowieka raz jeszcze ujawnia jego charakter moralny”, odnoszący się do każdej jednostki. Linię rozwoju, która nie respektuje wymogów duchowych, uznać trzeba za „niezadowalającą, a na długą metę za rzecz nie do przyjęcia” (33).

Pod koniec rozdziału Papież wiąże w bardzo istotny sposób „solidarność” z „wolnością”. (Podkreślałem, że „wolność” jest istotna dla katolickiej koncepcji sprawiedliwości społecznej; że „sprawiedliwość” i „pokój” same nie są wystarczające. Świecka Komisja do Spraw Katolickiej Nauki Społecznej i Gospodarki Amerykańskiej wskazywała też, że bez „wolności”

³⁹ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, „Origins”, 11 XII 1980.

⁴⁰ „Federalist”, nr 76.

pojęcie „solidarności” może sugerować tłumienie odmiennych opinii, brak swobód, itp.)⁴¹. Píše On: „Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistniać się w ramach solidarności i wolności, bez poświęcania pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej” (33).

Wreszcie w punkcie 34 Papież nawiązuje ponownie do ekonologii, formułując trzy uwagi: Po pierwsze, trzeba „brać pod uwagę naturę każdego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system”. Po drugie, zasoby naturalne są ograniczone: część z nich „– jak się zwykło mówić – nie odnawia się”. Po trzecie, efektem uprzemysłowienia nie może być zatrucie środowiska (34). Wszystkie one są obecnie częściami świeckiej potocznej mądrości na Zachodzie. Miasto Pittsburgh, kiedy się w nim wychowywałem, było jednym z najbardziej zanieczyszczonych miast w kraju, a obecnie jest jednym z najczystszych.

Z tych trzech punktów Papież jest nieściśły tylko w tym, który dotyczy „granic” zasobów naturalnych. Podstawowym zasobem naturalnym jest umysł ludzki⁴². „Zasoby” ciągle się zmieniają, w miarę jak umysły wynajdują nowe substytuty dla starych materiałów. Światłowody zastępują miedź w liniach telekomunikacyjnych; plastik i ceramika zastępują stal w wielu częściach samochodowych; energia elektryczna zastępuje energię mechaniczną. Przez tysiące lat ropa naftowa nie była zasobem użytecznym dla ludzkości; poczynając od 1853 r. jest użyteczna, a obecnie poszukuje się jej nowych substytutów, i tak dalej. Twierdzenie Papieża o moralnym i duchowym wymiarze postępu wskazuje w rzeczywistości na twórczą siłę ludzkiego umysłu, stworzonego na podobieństwo Boże. Ludzki umysł został stworzony w taki sposób, aby mógł dostrzegać coraz to nowsze zasoby i wydobywać je z obfitego skarbcza, który Stwórca powierzył rodzajowi ludzkiemu. W obrębie tej biosfery leżą niewyobrażalne, jeszcze nie odkryte zasoby, przydatne dla każdej odmiennej epoki.

Część V encykliki Jana Pawła II, zatytułowana *Odczytywanie aktualnych problemów w świetle teologii*, wyraźnie wykracza poza „analizę ograniczoną wyłącznie do gospodarczych i politycznych przyczyn niedorozwoju”. Poszukuje On „przyczyn porządku moralnego”. Patrzy na „zachowania ludzi jako osób odpowiedzialnych”. Podkreśla, że mówi w kontekście politycznych decyzji i woli politycznej (35). Daje to Papieżowi sposobność do powtórzenia sprzeciwu wobec niefrasobliwego używania wyrażenia „struktury grzechu” (tak jak to uczynił w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia*)⁴³.

⁴¹ Lay Commission on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy, *Toward the Future*, Lanham 1984, oraz *Liberty and Justice for All: Report on the Final Draft of the U. S. Catholic Bishops Pastoral Letter*, Notre Dame 1986.

⁴² J. L. Simon, *The Ultimate Resource*, Princeton 1981; *The Resourceful Earth: A Response to Global 2000*, red. J. L. Simon, H. Kahn, London 1984; M. Singer, *Passage to a Human World*, Indianapolis 1987.

⁴³ Jan Paweł II, *Apostolic Exhortation on Reconciliation and Penance*, „Origins”, 2 XII 1984.

Struktury grzechu „są zakorzenione w grzechu osobistym i stąd są zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób”. Powtarza w formie przypisu (przyp. 65) centralny fragment adhortacji: „Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby. Sytuacja – a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo – nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych”. Innymi słowy, nikt nie może uniknąć osobistej odpowiedzialności, oskarżając „instytucje” czy „strukturę”. Mówienie o grzesznych strukturach oznacza posługiwanie się skrótem dla nagromadzenia i zbioru wielu grzechów osobistych, (36).

Twórcy Konstytucji USA uznawali tę właśnie koncepcję. Ponieważ ludzie nie są aniołami, jak pisał Madison w nr 51 „The Federalist”, konieczny jest rząd; ponieważ jednak urzędnicy publiczni nie są wolni od ciężaru grzechu, konieczna jest także kontrola, jeśli strażnicy mają także być strzeżeni. Skoro instytucje wypełnione grzesznikami nigdy nie mogą być bezgrzeszne, skoro struktury są zawsze grzeszne, ponieważ jednostki, które nimi kierują, są grzeszne, toteż „ambicja musi przeciwdziałać ambicji”: „Tę politykę stwarzania, poprzez przeciwstawne i rywalizujące interesy, mankamentu lepszych motywów można wyśledzić w całym systemie ludzkich spraw, zarówno prywatnych jak publicznych. Jest ona szczególnie uwidoczniła we wszystkich wtórnych podziałach władzy, gdzie stałym celem jest dzielenie i sytuowanie kilku biur w taki sposób, aby każde z nich mogło pełnić kontrolę nad innymi – aby prywatny interes każdej jednostki mógł być strażnikiem nad prawami publicznymi”. Jest jednak również prawdą coś wręcz przeciwnego. Przy właściwej kontroli obywatele mogą być zachęceni do prawego działania z troską zarówno o dobro wspólne, jak i swoje własne. Cnota jest niezbędna. Koncepcja, że instytucje mogą działać bez cnoty, jest „chimeryczna”.

Papież wymienia dwie „bardzo typowe” struktury sprzeczne z wolą Bożą: „z jednej strony wyłączna żądza zysku, a z drugiej pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli. Do każdej z tych postaw można dodać dla lepszego ich scharakteryzowania wyrażenie: «za wszelką cenę». Innymi słowy, stoimy wobec absolutyzacji postaw ludzkich ze wszystkimi możliwymi następstwami” (37).

Myślę, że nikt nie może zaprzeczyć, iż takie postawy kiedykolwiek się pojawiają, są sprzeczne z wolą Bożą. W społeczeństwach, w których systemy i władze są podzielone, akty tego rodzaju są również sprzeczne z prawem cywilnym. W takich społeczeństwach moralne i polityczne instytucje kontrolują działania gospodarcze. Podobnie podział władzy i bardzo wiele metod kontroli wewnątrz konstytucyjnych rządów silnie ograniczają „apetyt na władzę”. W rzeczywistości, obecnie w krajach zachodnich ważniejszym problemem jest, czy władza polityczna nie jest zbyt słaba, zbyt podzielona przez systemy kontroli, zbyt podatna na zmiany w elektoracie. Stany Zjednoczone są, na przykład, często oskarżane przez przyjaciół i przeciwników o zmianę kierunku po każdych wyborach. Nikt nie pragnie pozbywać się systemów kontroli. Wielu zastanawia się jednak, jak demokratyczne syste-

my mogą przetrwać wobec bieżących zagrożeń, o czym pisał Jean-François Revel w *Dlaczego giną demokracje*⁴⁴.

Powodem, dla którego Papież wprowadza te rozważania, wydaje się być chęć pokazania, że parafrazując Charlesa Péguy, „rozwój albo jest moralny, albo go w ogóle nie ma”. Droga do niego jest „długa i złożona”. Dzieje się tak, ponieważ „przeszkody stojące na drodze pełnego rozwoju [to sformułowanie przypomina *Humanizm integralny* Maritaina – przyp. M. N.] nie są przeszkodami jedynie porządku ekonomicznego, lecz zależą od najgłębszych postaw, które dla ludzkiej osoby przedstawiają wartość absolutną” (38). Dlatego Papież apeluje do odpowiedzialnych osób, aby wykorzystywały swoją wolność w sposób prawy. Jego określeniem dla sumy wymaganych cnót jest „solidarność”, w której każdy jest odpowiedzialny za wszystkich, troszczy się o dobro wspólne wszystkich. „Pokój światowy bowiem nie jest do pomyślenia, jeżeli ludzie zań odpowiedzialni nie uznają, że współzależność sama w sobie wymaga przewyciężenia polityki bloków, porzucenia wszelkiej formy imperializmu ekonomicznego, militarnego czy politycznego, a także przekształcenia wzajemnej nieufności we współpracę. Współpraca jest aktem właściwym solidarności między jednostkami i narodami” (39).

Dla Papieża „solidarność jest niewątpliwie cnotą chrześcijańską” (40), nawet jeśli inni mogą ją rozumieć w odmienny sposób. Chrześcijanie winni temu dawać świadectwo przed światem. Nie ulega wątpliwości, że dlatego właśnie miliony ludzi mają nadzieję, że czynione obecnie małe kroki w kierunku „liberalizacji” w ZSRR nie są chimerą. Przecież nie tak dawno największymi wrogami sojuszników zachodnich były Japonia i Niemcy. Mając zliberalizowane rządy, obydwa byłe państwa Osi skierowały swoją energię na pokojowe dążenia i obydwa przyłączyły się do innych liberalnych społeczeństw Zachodu w zgodzie i przyjaźni. Wszyscy mają nadzieję, że zliberalizowany Związek Radziecki, zarzuciwszy swoje szaleńcze dążenie do dominacji nad światem, również wybierze drogę rozwoju i pokoju, zarówno w stosunkach zewnętrznych, jak i wewnętrznych. W takich warunkach narody Zachodu chętnie współdziałałyby z ZSRR, tak jak w naszych czasach uczyniły to z Niemcami i Japonią. To wcześniejsze nawrócenie jest zadatkami na poczet nawrócenia, które jeszcze mogłoby nastąpić. Nie tak dawno, po każdej Mszy Świętej, katolicy zwykli modlić się o „nawrócenie Rosji”, tak jak o to prosiła Pani z Fatimy (której szczególnym wielbiciele jest Papież).

Część VI jest zatytułowana *Niektóre wskazania szczegółowe*. „Kościół nie może zaofiarować technicznych rozwiązań – pisze Jan Paweł II – Nie proponuje bowiem systemów czy programów gospodarczych i politycznych”. Potem następuje wyrażenie, mogące wywołać grymas u nie-katolików: Kościół ma „ogromne doświadczenie w sprawach ludzkich” (41). Większość wa-

⁴⁴ J-F. Revel, *Why Democracies Perish*, Garden City 1984.

żnych „wskazówek” praktycznych, wspomnianych krótko przez Jana Pawła II, podkreśla znaczenie wolności.

Najpierw jednak następuje bardzo ważne wyjaśnienie fałszywej interpretacji, która prześladowała katolicką naukę społeczną przez co najmniej sześćdziesiąt lat, fałszywego pojęcia, na które zwracałem uwagę w pracy *Duch demokratycznego kapitalizmu*⁴⁵. Papież pisze: „Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś «trzecią drogą» między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej” (41).

Następnie Papież podkreśla „miłość preferencyjną na rzecz ubogich” i potrzebę „perspektywy międzynarodowej” w obejmowaniu wielkich rzesz potrzebujących (42). Jako szczególną wskazówkę Papież ponownie potwierdza, że „prawo do własności prywatnej jest słuszne i konieczne”, ale ciąży na nim „hipoteka społeczna” i poddanie się zasadzie (wspólnej dla Johna Locke’a i Johna Stuarta Milla), że dobra tego świata zostały pierwotnie przeznaczone dla wszystkich. Dla Locke’a i Milla kwestią praktyczną jest to, który system społeczny najlepiej rozwinie ludzi twórczych dla dobra wspólnego. Na to pytanie, jak widzimy, Jan Paweł II już odpowiedział: system respektujący „prawo do inicjatywy gospodarczej”. Zatem jego odpowiedź jest praktycznie taka sama jak Locke’a i Milla. Jan Paweł II wykracza jednak daleko poza problem ubóstwa materialnego: „Nie można też w zaangażowaniu na rzecz ubogich pomijać owej szczególnej formy ubóstwa, jaką jest pozbawienie osoby ludzkiej podstawowych praw, w szczególności prawa do wolności religijnej, a także prawa do inicjatywy gospodarczej” (42).

„Wall Street Journal” szczególnie docenił papieskie wezwanie do reformy „międzynarodowego systemu handlowego [...] i dokonania rewizji struktur istniejących organizacji międzynarodowych” (43).

W punkcie 44 Papież powraca do jednego ze swoich centralnych i często powtarzanych wątków: „Rozwój domaga się nade wszystko ducha inicjatywy od samych zainteresowanych krajów. Każdy z nich winien działać według własnej odpowiedzialności, bez oczekiwania wszystkiego od krajów bardziej uprzywilejowanych, i współpracując z innymi krajami znajdującymi się w

⁴⁵ M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York 1982.

takiej samej jak one sytuacji. Każdy kraj winien odkryć i jak najlepiej wykorzystać przestrzeń własnej wolności [...] Ważne jest więc, aby narody na drodze rozwoju popierały samopotwierdzenie się każdego obywatela poprzez dostęp do wyższej kultury i swobodnego przepływu informacji” (44). Ponownie wskazuje na narody, które „potrafiły osiągnąć samowystarczalność w zakresie wyżywienia”, jako na model dla innych.

Później następują dwa kluczowe wyjaśnienia kryteriów moralnych, jakie Papież przyjmuje dla dobrego społeczeństwa: demokratyczne instytucje polityczne stanowią „konieczny warunek i pewną gwarancję rozwoju całego człowieka i wszystkich ludzi”. Innym „koniecznym warunkiem powszechnej solidarności jest autonomia i swobodne dysponowanie sobą”, także w obrębie takich stowarzyszeń, jak „nowe regionalne organizacje oparte na kryteriach równości, wolności i uczestnictwa” (44-45).

WRESZCIE WOLNOŚĆ

Ostatni rozdział encykliki Papież otwiera zdaniem: „Ludy i jednostki dążą do własnego wyzwolenia”. Przytaczając przykład Ameryki Łacińskiej, dodaje, iż to podejście z wyzwolenia czyni podstawową kategorię i pierwszą zasadę działania (46). Wreszcie Kościół troszczący się o Sprawiedliwość i Pokój dodaje „Wolność” jako swoją „podstawową kategorię” i „pierwszą zasadę”. To, że czyni się to w odniesieniu do Ameryki Łacińskiej, a nie Ameryki Północnej, podkreśla spóźnione uznanie przez Watykan „uporządkowanej wolności” w doświadczeniu północnoamerykańskim.

„Wobec smutnych doświadczeń ostatnich lat i obrazu w przeważającej mierze negatywnego chwili obecnej”, Papież przypomina, że „Kościół pokłada ufność również w człowieku, mimo że zna niegodziwość, do jakiej jest on zdolny”. W tym punkcie (47) jest wiele zbieżności z „The Federalist”. Tutaj, tak jak i gdzie indziej, północnoamerykańskie sformułowania, wywiedzione od Cyserona, Arystotelesa i z innych klasycznych źródeł oraz sprawdzone we współczesnych warunkach, stanowiłyby wsparcie dla wiary Papieża w demokrację i rozwój.

W zakończeniu Papież pisze: „pragnę z prostotą i pokorą zwrócić się do wszystkich, mężczyzn i kobiet bez wyjątku”. Dodaje, że „Należy podkreślić przeważającą rolę, jaką mają w tej dziedzinie świeccy” (47). W tych sprawach laikat musi przewodzić. Świeccy muszą sprawdzać ostrość hipotez, zdobywać samokorygujące doświadczenia i myśleć o naturze i specyfice autentycznego rozwoju ludzkiego. Krótko mówiąc, muszą powtórzyć wysiłek Adama Smitha, ale w kontekście katolickim. Muszą przeprowadzać stałe „Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów”, gdzie bogactwo nie oznacza jedynie bogactwa materialnego, ale również bezpieczeństwo praw, szczególnie praw do wolności religijnej i pluralizmu, oraz poczucie

wspólnoty międzynarodowej (solidarności) opartej na poszanowaniu autonomii i wolności stowarzyszania się.

Papież konkluduje, że „żadne doczesne dokonania nie utożsamiają się z Królestwem Bożym”! Wszystkie te dokonania są jedynie częściowe, antycypacyjne, „niedoskonałe i tymczasowe”. Papież zawiera Maryi, Matce Bożej, swoją troskę o wszystkie dzieci, w tym „trudnym momencie współczesnego świata” (48-49).

PARALELIZM MORALNY

Powróćmy teraz do pełniejszej dyskusji nad najbardziej kontrowersyjnym spośród empirycznych twierdzeń Papieża o współczesnym świecie. Jest dziewięć takich fragmentów, do których dziennikarze stosowali określenia: „paralelizm moralny”, „równoległość” czy „moralna równoważność”. Sześć z nich znajduje się w części III (*Panorama świata współczesnego*), a trzy są powtórzone w materiałach opisowych części V (*Odczytywanie aktualnych problemów w świetle teologii*). Pierwsze sześć fragmentów znajduje się w punktach 20-23, a pozostałe trzy w paragrafach 36, 37 i 39.

Zdaniem Papieża, do tych tekstów pasowałby tytuł „polityczne przyczyny dzisiejszej sytuacji”. Papież wyróżnia jeden ogólny fakt: „Stając wobec całokształtu czynników niewątpliwie złożonych, nie można tutaj dokonać pełnej analizy. Trudno jednak pominąć milczeniem ważny fakt występujący w obrazie politycznym, znamieny dla okresu historycznego po drugiej wojnie światowej”. Wierzy, że ten fakt ma znaczny wpływ na rozwój. „Mamy na myśli istnienie dwóch przeciwstawnych bloków, powszechnie określanymi umownymi nazwami Wschód i Zachód”. Po czym dodaje ogólny eufemizm: „Każdy z tych bloków zmierza do asymilacji lub skupienia wokół siebie innych krajów lub grupy krajów, przy różnym stopniu ich przynależności czy uczestnictwa” (20). Jest jasne, że Papież nie zamierza wyrażać się bardziej konkretnie. Kardynał Lustiger zauważył wszakże niedawno, że obecnie więcej biskupów obrządku ukraińskiego znajduje się w USA niż na Ukrainie⁴⁶. Większość członków bloku sowieckiego nie „skupia się” wokół ZSRR; Estonia, Łotwa, Litwa, Polska, Węgry, Czechosłowacja i wiele innych krajów zostało podbite. Były one siłą utrzymywane w bloku wschodnim na wyraźnych warunkach doktryny Breżniewa.

Papież ocenia, że przeciwstawność między blokami jest z natury ideologiczna, odwołująca się „do dwóch odmiennych wizji człowieka, jego wolności i roli społecznej”. W tym punkcie Papież nie ocenia, którą wizję wolności popiera, chociaż pozostała część encykliki wyraźnie to wyjaśnia. Ocenia, że ta „przeciwstawność ideologiczna doprowadziła nieuchronnie do rosnącej przeciwstawności militarnej”. Nie jest jasne, jaki rodzaj nieuchronności ma

⁴⁶ J-M. Lustiger, *Les Defis du catholicisme americain*, „Le Monde” 5 VII 1986.

na myśli. Próbując jednak za pomocą perswazji doprowadzić do zmiany, prawdopodobnie sugeruje, że taka przeciwstawność została wybrana dobrowolnie i może zostać dobrowolnie zmieniona. Być może jednak obawia się, że w okresie następnych dwóch, trzech dekad Wschód może zdobyć przewagę. W takim przypadku nie miałyby zbytniego sensu udzielanie przez Papieża poparcia Zachodowi. Może On jedynie próbować ożywiać pewne wartości i podtrzymywać pewne instytucje (demokrację, prawo do wolności religijnej, prawo do prywatnej inicjatywy, itp.) jako „długookresowe” ideały. Albo też widzi obie strony jako zdolne do szybkiej ewolucji i pragnie wspierać tę możliwość: „trudno nie postawić pytania, jak i na ile oba systemy są zdolne do przemian i odnowy, tak by ułatwić i popierać prawdziwy i integralny rozwój człowieka i ludów we współczesnym świecie?” (21). Uważa, że obecnie niebezpieczeństwo otwartej i totalnej wojny jest „jak się zdaje, bardziej odległe, chociaż nie w pełni zażegnane”.

Papież ocenia, że „napięcie między Wschodem i Zachodem” dotyczy „dwu koncepcji samego rozwoju ludzi i ludów”. Obydwie koncepcje określa jako „niedoskonałe i wymagające gruntownej korekty”. Dalej pisze, że Kościół nie oferuje „trzeciej drogi” między tymi dwiema koncepcjami. Oferuje natomiast „wskazania”, które pomagają kształtować sumienia. „Kryteria moralne”, które w rzeczywistości proponuje, nie wydają się wymagać równie „radikalnej” zmiany tak na Zachodzie, jak na Wschodzie. Zakładany paralelizm załamuje się.

Tym, co go szczególnie niepokoi, są wewnętrzne podziały, jakie wywołuje w krajach rozwijających się ta ideologiczna przeciwstawność, „kończące się w pewnych przypadkach prawdziwą wojną”. Ponadto „inwestycje i pomoc w rozwoju bywają często odrywane od właściwego im celu i wykorzystywane do podsycania kontrastów, nie uwzględniając lub godząc w interesy krajów, którym miały przynieść korzyść”. Wywołuje to w niektórych krajach obawę przed „staniem się ofiarą neokolonializmu”. W efekcie kraje niezaangażowane potwierdzają „prawo każdego ludu do własnej tożsamości, własnej niepodległości i bezpieczeństwa, jak również do uczestnictwa na gruncie równości i solidarności w korzystaniu z dóbr, które są przeznaczone dla wszystkich ludzi” (21).

To, jak stwierdza Papież, jest „jaśniejszym obrazem ostatnich dwudziestu lat”. Pokazuje, że konflikt między Wschodem i Zachodem na Północy jest „w znacznym stopniu przyczyną zacofania czy zastoju Południa”. Zamiast być autonomicznymi narodami, narody Południa „stają się raczej elementami mechanizmu, trybami wielkiej maszyny”. Przykładem przytoczonym przez Papieża jest to, że „ośrodki komunikacji” na Północy „nierzadko narzucają spaczony obraz życia i człowieka” (22). Amerykanie oglądając filmy *Dynastię* i *Dallas* w zagranicznej telewizji podzielały to zdanie. Jednak z pewnością takie wypaczenia – w programach telewizyjnych produkowanych z wyraźnie lewicowej i antyeconomicznej perspektywy⁴⁷ – szkodzą w

większym stopniu reputacji Stanów Zjednoczonych, niż wywołują „zacofanie” i „zastój” na Południu. Choć może takie karmienie lewicowymi uprzedzeniami przyczynia się do zacofania gospodarczego.

Słowa Papieża w tych fragmentach są bardzo ogólnikowe. Zróżnicowanie krajów rozwijających się jest oszalałymi. Brazylia nie jest podobna do Bangladeszu, Zair do Argentyny, Korea Południowa do Korei Północnej ani Afganistan do Nikaragui. Nie można być pewnym, które kraje i które okoliczności ma On na myśli. Jan Paweł II opisuje bardzo obszerny obraz, ale bez szczegółów. Nawet kiedy opisuje obydwa bloki, nie wspomina oczywistych różnic. Píše: „Każdy z tych bloków kryje w sobie, jak się powszechnie mówi, swoistą skłonność do imperializmu czy jakiejś formy neokolonializmu: jest to łatwa pokusa, której jak uczy historia, również najnowsza, często się ulega” (22). „Każdy swoistą” – różnice nie zostają ukazane. Założeniem jest, że droga Wschodu nie jest identyczna jak droga Zachodu. Czy jest moralna różnica między tymi dwiema odmiennymi drogami? Tego Papież nie rozważa.

Natomiast potępia „wyolbrzymiony niepokój o własne bezpieczeństwo”. Ocenia, że „te same potrzeby gospodarki przytłoczonej wydatkami militarnymi, biurokracją i wewnętrzną nieudolnością, zdają się obecnie sprzyjać procesom, które mogłyby złagodzić przeciwności oraz ułatwić podjęcie korzystnego dialogu i prawdziwej współpracy dla pokoju” (22).

Papież wydaje się czynić aluzję do wyrażonych przez Gorbaczowa ostatnich napięć w ZSRR, gdzie wydatki wojskowe wyczerpują niemal 20% produktu narodowego brutto. Na Zachodzie, np. w USA; wydatki obronne obniżyły się w stosunku do produktu narodowego i budżetu federalnego od 1960 r. W 1988 r. ich udział wynosił 6,1%⁴⁸. Papież powtarza stwierdzenie Pawła VI, „że zasoby i inwestycje przeznaczone do produkcji broni winny być użyte do zmniejszenia nędzy ludów głodujących” (23). Napływ nowych pieniędzy nie mógł jednak tego zapewnić, ponieważ jak wskazuje Papież, gdzie indziej inwestowanie w pomoc zagraniczną jest często wykorzystywane w skorumpowany sposób i trwonione. Niektóre systemy dławia rozwój. Pomoc przechodząca przez takie systemy nie może wcale dotrzeć do głodujących.

Jan Paweł II wprowadza jedno rozróżnienie między błędami Zachodu i Wschodu. Sugeruje, że „Zachód zdaje się popadać w formę wzrastającej i egoistycznej izolacji, a Wschód ze swej strony wydaje się, dla wątpliwych powodów, zaniedbywać obowiązek współpracy w ulżeniu nędzy ludów” (23). Czy ta krótka krytyka błędów jest adekwatna do rzeczywistości?

⁴⁷ S. R. Lichter, *The Media Elite: America's New Power Brokers*, Bethesda 1986; B. Stein, *The View from Sunset Boulevard: America as Brought to You by the People Who Make Television*, New York 1979.

⁴⁸ CIA od dawna szacowała sowieckie wydatki obronne na 14% produktu narodowego brutto; w 1988 r. te szacunki musiały zostać podwyższone do 20%, kiedy Rosjanie przyznali, że stopa wzrostu w ich gospodarce była znacznie niższa niż wcześniej zakładano.

Papież opisuje „miliony uchodźców” jako jedną z konsekwencji tego podziału świata i jako jego ropiejącą ranę (24). Wie On tak samo jak my, że kierunek, w jakim płyną uchodźcy, jest jeden.

Trzy fragmenty odnoszące się do obu systemów występują w części V w punkcie opisującym „struktury grzechu”. W systemie wschodnim sama idea grzechu osobistego (źródła całego grzechu strukturalnego) jest odrzucona. Na Zachodzie ta idea stanowi podstawę systemu społecznego. Grzech jest uzasadnieniem dla ograniczonego rządu z podzieloną władzą; dla gospodarki z prywatną inicjatywą i jej zróżnicowania oraz dla wolności religii i wolności sumienia w warunkach otwartego pluralizmu. W świetle analizy Papieża, „za określonymi decyzjami, pozornie dyktowanymi jedynie przez racje gospodarcze lub polityczne, kryją się prawdziwe formy bałwochwalczego kultu: pieniądza, ideologii, klasy, technologii” (37). Podobne stwierdzenia znajdują się w głównym nurcie literatury zachodniej, w której „idole myśli” Franciszka Bacona są tradycyjnym wątkiem. Tacy klasyczni pisarze, jak Madison w polityce czy Smith w ekonomii, czynią z tego wątku podstawę swoich idei. Demokratyczne i kapitalistyczne instytucje są zakorzenione w uznaniu tej zdolności do samookłamywania się. Dlatego właśnie niezbędne są systemy kontroli.

Pozornie te dziewięć fragmentów rozreklamowało w prasie zachodniej moralną pozycję Wschodu, a obniżyło pozycję Zachodu. W tym sensie ich bezpośrednie oddziaływanie na świat nie wspiera teologii moralnej, co jest ostatecznym celem Papieża. W odpowiedzi niektórzy krytycy obwiniają prasę. Jest prawdą, że uważne czytanie tekstu nie potwierdza przesadnego zogniskowania, jakie wystąpiło we wczesnych raportach z Rzymu. Jednakże te relacje skupiały się, jak to dziennikarze czynią zawodowo, na najbardziej zaskakujących i sensacyjnych fragmentach nowej encykliki.

Kiedy przegląda się wypowiedzi Jana Pawła II jako całość – np. Jego częstą pochwałę instytucji amerykańskich – oraz kiedy zapoznaje się z teologią moralną leżącą u podstaw tej encykliki, nawet najbardziej wyraźne fragmenty Jego analizy są bardziej ostrożne, niż to sugerowały pierwsze opinie.

System utworzony przez demokrację, przez korzystanie z prywatnej inicjatywy w sferze gospodarczej oraz przez swobodę religijną jest jednak świadomie wystawiony na nieubłaganą krytykę. Jest to zasada jego rozwoju. Ożywiony umysł jest przyczyną nie tylko bogactwa gospodarczego, lecz również ludzkiego postępu we wszystkich wymiarach. Jan Paweł II stwierdził, że główną myślą Jego pontyfikatu jest „prymat ludzkiego ducha”. Ta myśl ożywia encyklikę.

KONKLUZJA: SPOŁECZEŃSTWO LIBERALNE

Jan Paweł II jest nastawiony bardziej pesymistycznie i zarazem bardziej zainspirowany ludzkimi możliwościami niż Paweł VI. Obydwaj nie przestu-

diowali „cudów gospodarczych” obydwu dekad poprzedzających ich encykliki – Paweł VI „europejskiego cudu” lat 1945 i 1967, zaś Jan Paweł II „wschodnioazjatyckiego cudu” lat 1967 i 1987. Nacisk położony przez Jana Pawła II na „prawo do inicjatywy gospodarczej” przybliżył jednak wyjaśnienie tych cudów. Obydwaj papieże, z nie wyjaśnionych powodów, nie zbadali dokładnie źródeł przypadków sukcesu.

Paweł VI nie docenił wewnętrznych zdolności twórczych w krajach biednych, z których kilka miało zadziwić świat swoim wzrostem po 1967 r. Prosząc kraje bogate o podzielenie się ich „nadmiernym” bogactwem⁴⁹, Paweł VI wydawał się przesądzać kilka kluczowych spraw. Czy takie podzielone bogactwo nie zostanie wykorzystane na niewłaściwe cele, nieskutecznie oraz w systemach, których wewnętrzna struktura z pewnością zdusi rozwój w zarodku? Czy nastąpią systematyczne reformy wewnętrzne? Jan Paweł II zwraca znacznie większą uwagę na te pytania, jednak bez wystarczającego uwzględnienia szczegółów, na co pozwalałaby współczesna wiedza.

W następujących pięciu istotnych sprawach idzie On dalej niż Paweł VI: w swoim nacisku na demokrację jako podstawowy warunek autentycznego rozwoju; w nacisku kładzionym na „prawo do inicjatywy gospodarczej” jako podstawowy warunek zarówno realizacji dobra wspólnego, jak i poszanowania twórczej podmiotowości osoby; oraz w swoim nacisku na wolność religijną, której likwidacja, jak mówi, jest gorszym zubożeniem niż ubóstwo materialne. Po czwarte, papieska deklaracja, że katolicka nauka społeczna nie proponuje „trzeciej drogi”, wyjaśnia wieloletnie nieporozumienie. Jego nacisk na wolność jako „fundamentalną kategorię” i „pierwszą zasadę działania” w katolickiej nauce społecznej dodaje do „sprawiedliwości” i „pokoju” wartość nieodłączną dla swobodnie obranej wiary, „uporządkowaną wolność”.

Za pontyfikatu Jana Pawła II katolicka nauka społeczna rozwija się systematycznie. Nie tylko że dwa listy kardynała Ratzingera, szczególnie drugi z nich, dały Kościołowi poręczną definicję „wolności” chrześcijańskiej⁵⁰, ale w *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II mówi o „wolności” jako „fundamentalnej kategorii” i „pierwszej zasadzie działania”. Niezależnie od tego, czy mowa o porządku politycznym, gospodarczym czy kulturalnym – trzech porządkach, które znalazły odbicie w strukturze *Gaudium et spes* – Jan Paweł II staje po stronie uporządkowanej wolności. Jak to określiliby Amerykanie, ukazuje się zasadniczo jako „liberał”, przynajmniej w trzech wymiarach.

W odniesieniu do porządku politycznego Jan Paweł II dowodzi, że demokracja, rządy prawa, ograniczony rząd oraz poszanowanie praw człowieka są „zasadniczymi warunkami” porządku społecznego zgodnego z wolą

⁴⁹ *Populorum progressio*, 49.

⁵⁰ Patrz: *Instrucjon on Certain Aspects of the Theology of Liberation*, „Origins”, 13 IX 1984; *Instruction on Christian Freedom and Liberation*, Vatican City 1986.

Boga. W odniesieniu do porządku gospodarczego Papież podkreśla w nowy sposób, że „prawo do inicjatywy prywatnej” jest fundamentalną zasadą autentycznego rozwoju. To prawo wypływa z wizji Boga, który inspiruje ludzką twórczość. Poprzez nie ludzie są wyposażeni przez Boga w niezwykłą kreatywność, która służy dobru wspólnemu wszystkich. Doświadczenie pokazało, że systemy własności prywatnej i inicjatywy prywatnej lepiej rozwijają zasoby przyrody, niż systemy kolektywistyczne, które są etatystyczne w różny sposób i w różnym stopniu⁵¹. Prawo do inicjatywy prywatnej, jako ograniczenie władzy państwa, jest konieczne zarówno dla osobistej twórczości, jak i dla dobra wspólnego.

W odniesieniu do porządku moralnego Papież czyni wolność religijną, pluralizm i transcendentale prawa sumienia centralnymi dla autentycznego rozwoju. Pozbawienie takich praw jest gorsze niż zubożenie materialne. Stwierdza, że żaden schemat rozwoju nie może usprawiedliwić narzucania własnej wiary czy religii innym ludziom. Tam, gdzie kryteria moralne proponowane przez Jana Pawła II znajdują wyraz w instytucjach społecznych, tam społeczeństwo należałoby określić mianem „wolnego społeczeństwa”, w dodatnim znaczeniu tego słowa.

Tak więc, pomimo wyraźnych oznak, że jest to dzieło zbiorowe, że zostało ono opóźnione przez wewnętrzne dysputy, że wykazuje nieoczekiwane wtręty i nie wyjaśnione zmiany argumentacji, że odnajdujemy w nim wielość stylów literackich oraz że jest ułożone z żelazną logiką, *Sollicitudo rei socialis* udaje się wyprowadzić naukę społeczną Kościoła poza *Populorum progressio* Pawła VI, a nawet poza *Laborem exercens*. Jako badanie nad naturą i cechami autentycznego rozwoju ludzkiego, oświetla wyraźną drogę ku przyszłości. Późniejsze dociekania na pewno jeszcze bardziej wyostrzą jej zasady i ułożą je bardziej systematycznie. W jakimś punkcie w dokumentach papieskich zostaną wyciągnięte też wnioski z „przypadków sukcesu”, ponieważ cały świat pragnie nauczyć się jak budować skutecznie instytucje wolności politycznej, twórczości gospodarczej i żywotności kulturalnej.

Niełatwo być papieżem Kościoła powszechnego. Poszczególne stronnictwa w obrębie Kościoła postrzegają rzeczywistość na wiele odmiennych sposobów. Takie stronnictwa, podejmujące ze sobą uprzejmy, ale rzetelny dialog i odnoszące się z właściwym szacunkiem do wniosków płynących z doświadczenia, mogą wzajemnie pobudzić się do osiągnięcia ostatecznego celu wszystkich. Konkurencja idei jest równie konieczna dla nauki społecznej Kościoła, jak i dla wolnego społeczeństwa. Ci, którzy cenią liberalne społeczeństwo, mogą cieszyć się, że tak wiele centralnych idei liberalnych stopniowo, jedna po drugiej, znajduje akceptację w ciągłej refleksji Kościoła.

⁵¹ I. M. Kirzner, *Discovery and the Capitalist Process*, Chicago 1985; M. Novak, *Will It Liberate? Questions About Liberation Theology*, Mahwah 1986, rozdz. 10.

Wreszcie prawdziwym wyzwaniem dla Kościoła byłoby przeprowadzenie badań nad konkretnymi niepowodzeniami gospodarczymi krajów katolickich, takich jak kraje Ameryki Południowej i, otoczone przez prosperujących konfucjańskich sąsiadów, Filipiny. Czy są znaczące luki w myśli i tradycji katolickiej? Dlaczego niektóre kraje katolickie rozwijają się tak wolno? Dlaczego ludy katolickie są o wiele bardziej wystawione na działanie partii komunistycznych niż ludy protestanckie?⁵² W następnych dekadach prawdziwym wyzwaniem dla Kościoła byłoby skoncentrowanie się konkretnie na rozwoju gospodarczym krajów katolickich. Sprawdziłoby to metody katolickie w zetknięciu z metodami alternatywnymi. Zostałaby także wówczas spełniona zasada: dobroczynność zaczyna się we własnym domu. Gdyby kraje katolickie stały się szybko liderami w ludzkim rozwoju – a także w wynalazczości w każdym wymiarze – wiarygodność myśli społecznej Kościoła byłaby większa.

⁵² J. Billington, *Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith*, New York 1980, s. 203-204.