

Samuel GREGG

NAUCZANIE SPOŁECZNE KOŚCIOŁA POWRÓT DO ŹRÓDEŁ W DOBIE EKONOMII GLOBALNEJ

Poważne traktowanie prawdy ma istotną wagę dla wyborów dokonywanych w warunkach ekonomii globalnej przez producentów, konsumentów i przedsiębiorców. Jednocześnie Benedykt XVI zauważa, że każde społeczeństwo, które pragnie angażować się na rzecz integralnego rozwoju ludzkiego, powinno pozwalać na uzupełnianie i wzmacnianie (nie zaś zastępowanie) zorientowanych rynkowo relacji wymiany relacjami opartymi na miłości miłosiernej.

Począwszy od końca roku 2007, niektóre obszary gospodarki światowej zaczęły popadać w recesję najgłębszą od czasów wielkiego kryzysu. Owa „wielka recesja”, jak zaczęto ją nazywać, obejmująca zasadniczo kraje Ameryki Północnej i Europy Zachodniej, doprowadziła do zwiększenia skali bezrobocia, poważnie naruszyła wiarygodność sektora finansowego i zmusiła rządy na całym świecie do podjęcia wielorakich działań zaradczych. Wiele odbyło się w tym kontekście debat na temat technicznych przyczyn kryzysu. Na każdego ekonomistę, który za załamanie gospodarcze obwinił wolny rynek i jego niedostateczną regulację (przede wszystkim w sektorze bankowym i finansowym), przypadał inny, który dowodził, że winowajcami są przede wszystkim nadmierna interwencja państwa i nadmierna regulacja ekonomii.

Podobnie jak podczas innych kryzysów, ludzie na całym świecie zwrócili swoje nadzieje ku Kościołowi katolickiemu, w szczególności zaś ku jego nauczaniu społecznemu, poszukując w nim rady, jak rozumieć tę recesję i jakie działania podjąć wobec jej społecznych i politycznych implikacji. W roku 2009 papież Benedykt XVI ogłosił encyklikę społeczną *Caritas in veritate* i wielu spodziewało się, że będzie ona zawierała szczegółową analizę kryzysu oraz wskazanie, jak go rozwiązać. Uważni czytelnicy tego dokumentu szybko jednak spostrzegli, że na temat kryzysu finansowego jako takiego Papież mówi w encyklice raczej niewiele, skupia się natomiast w znacznie większym stopniu na kwestii przemian gospodarczych i społecznych, które zaszły od roku 1991, kiedy to Jan Paweł II ogłosił poprzednią encyklikę społeczną *Centesimus annus*. Jednocześnie dostrzeżono, że w *Caritas in veritate* Benedykt XVI poświęca wiele uwagi pogłębieniu teologicznego wymiaru nauczania społecznego Kościoła. Chociaż w tekście encykliki obecne są pewne zalecenia i sądy roztropnościowe (które jako takie nie są dla katolików wiążące), odnotowana została ona raczej ze względu na głębię zawartej w niej refleksji teologicznej niż na wskazówki dotyczące przyjmowania konkretnych strategii.

Było to całkowicie słuszne. W swoich encyklikach na tematy społeczne, podobnie jak w innych wypowiedziach magisterialnych, Kościół stara się bowiem unikać nadmiernej koncentracji na problemach politycznych i ekonomicznych danego czasu. Jeśli ogłaszane przezeń dokumenty mają mówić przez wieki, nie mogą powstawać wskutek skupienia uwagi na kwestiach doraźnych. Nawet w ogłoszonej w roku 1931 – w czasach wielkiego kryzysu gospodarczego – encyklice społecznej *Quadragesimo anno* Pius XI nie rozwodził się nad konkretnymi uwarunkowaniami ówczesnej depresji ekonomicznej. Nauczanie społeczne Kościoła musi bowiem zachowywać pewien dystans do kwestii dotyczących konkretnych strategii działania. W jego centrum znajdują się zasady: godności osoby ludzkiej, wolności, dobra wspólnego, solidarności i pomocniczości, oraz preferencyjna opcja na rzecz ubogich. Samo z a s t o s o w a n i e pryncypiów, z których wyrasta nauczanie społeczne Kościoła, jest już jednak w dużym stopniu sprawą ludzi świeckich. Ponadto w przypadku większości kwestii ekonomicznych (w przeciwieństwie na przykład do problemów łączących się z zagadnieniem świętości życia) jest również tak, że wybory, przed których dokonaniem stają katolicy, nie dotyczą wyłącznie opcji, jakie można by jednoznacznie określić mianem dobrych bądź złych, ale również szeregu opcji dobrych, które – by zacytować teologa Germaina Griseza – są „ze sobą nawzajem niezgodne, aczkolwiek pozostają zgodne z nauczaniem Kościoła”¹.

W wielu wypadkach, gdy rozpoznany zostaje jakiś cel dobry w sensie społecznym – chociażby powszechne ubezpieczenie zdrowotne – rozeznanie, jak powinno zrealizować go nowoczesne społeczeństwo w dobie ekonomii globalnej, może zależeć od empirycznych i roztropnościowych sądów, które w sposób zrozumiały pozostają kwestią sporu prowadzonego przez ludzi pragnących w równym stopniu realizować zasady nauczania społecznego Kościoła. I tak oto jakaś grupa katolików znających zasady, z których wyrasta nauczanie społeczne Kościoła, przeprowadziwszy stosowną ocenę dostępnych materiałów, może dojść do wniosku, że cel ten zostanie najlepiej zrealizowany w ramach systemu finansowanego zasadniczo przez państwo. Jednocześnie inna grupa katolików, również znających zasady, z których wyrasta nauczanie społeczne Kościoła, przeprowadziwszy stosowną ocenę tych samych materiałów, może uznać, że w sytuacji, gdy państwo zapewnia świadczenia minimalne, najbardziej roztropną spośród możliwych opcji będzie wprowadzenie ubezpieczeń prywatnych. Można się w każdym razie spodziewać, że katolik angażujący się w rozwiązywanie tego rodzaju problemów zgodzi się co do tego, że istnieje wiele strategii działania, które poszczególni ludzie mogą popierać, starając się zrealizować ten sam cel i pozostając zarazem w zgodności z nauczaniem Kościoła. Grisez

¹ G. G r i s e z, *The Way of the Lord Jesus*, t. 2, *Living a Christian Life*, Franciscan Press, Quincy 1993, s. 860 (tłum. fragm. – D.Ch.).

niewątpliwie ma rację, twierdząc również, że w wypadkach, gdy potrzebne są sądy roztropnościowe, ludzie nie powinni żądać, by ich konkretne przekonanie zostało uznane za nauczanie Kościoła².

Wszystkie te zastrzeżenia są niezmiernie ważne, tymczasem niejednokrotnie się o nich zapomina, a sami katolicy często je lekceważą, podejmując namysł nad kwestiami ekonomicznymi i decydując się na podjęcie określonych działań ich dotyczących. Zastrzeżenia te przypominają nam też, że nauczanie społeczne Kościoła nie jest programem politycznym, który służyłby zarządzaniu globalną ekonomią czy też jej projektowaniu. Nie jest ono również ideologią. W roku 1986 Kongregacja Nauki Wiary podkreśliła: „Nauczanie społeczne Kościoła zrodziło się ze spotkania orędzia ewangelicznego i jego wymogów, wyrażonych zwięźle w najwyższym przykazaniu miłości Boga i bliźniego oraz sprawiedliwości – z problemami wynikającymi z życia społeczeństwa”³.

Krótko mówiąc, cechą charakterystyczną nauczania społecznego Kościoła jest jego swoista, c h r z e ś c i j a ŋ s k a podstawa. Krytyka, która często pojawiała się przed Soborem Watykańskim II w odniesieniu do encyklik takich, jak *Rerum novarum* (z roku 1891), *Quadragesimo anno* (z 1931) czy *Mater et magistra* (z 1961), jak również wobec licznych orędzi i listów Piusa XII, w których nawiązywał on do różnych aspektów kwestii społecznej, dotyczyła tego, że dokumenty te w stopniu niewystarczającym odnosiły się do źródeł Objawienia, którymi są Pismo Święte, Tradycja i pisma Ojców Kościoła. Twierdzono, że nauczanie społeczne Kościoła znajduje nadmierną inspirację w tomizmie, a poza tym jest nazbyt zależne od myślenia w kategoriach prawa naturalnego i od płynącej z niego argumentacji. Krytyka ta nie wyrastała jednak z przekonania, iż w nauczaniu społecznym Kościoła nie powinno być miejsca dla prawa naturalnego, w jej sercu leżał natomiast niepokój, że nie przykładano ono wystarczającej wagi do Objawienia.

Chociaż nie miejsce tu, by analizować zasadność tej krytyki, rozsądne wydaje się podkreślić, że jeśli nauczanie społeczne Kościoła jest przynajmniej częściowo inspirowane Objawieniem Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła, to powinno ono pozostawać otwarte na źródła specyficznie chrześcijańskie – bez względu na to, czy jego tematyka dotyczy wojny i pokoju, biznesu, związków zawodowych, płacy, czy ekonomii globalnej. Podejście takie jest również całkowicie zgodne z pewnym zasadniczym wątkiem myślenia, który ukształtował rozważania i dokumenty Soboru Watykańskiego II. Realizacja postulatów formułowanych w ramach tego prądu myślowego, znanego jako powrót do źródeł (franc. *ressourcement*), była jednym z celów działań postaci takich, jak

² Por. tamże.

³ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertas Conscientia*, nr 72.

Henri de Lubac SJ, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar, Jean Danielou SJ i Jorge Medina Estévez, a polegała ona na próbie odnowy Kościoła i jego zdolności do podejmowania współczesnych problemów poprzez powrót do pierwotnych źródeł chrześcijańskiej inspiracji, szczególnie zaś do Pisma Świętego, Tradycji i pism Ojców Kościoła. Ów ruch p o w r o t u d o ź r ó d ł teologowie ci uznawali za niezbędny, jeśli „uaktualnienie” praktyk Kościoła (czasami określane za pomocą włoskiego słowa „aggiornamento”) ma pozostawać spójne z wiarą katolicką. Nie chcieli oni tworzyć katolickiego getta, nie chcieli powrotu do średniowiecza ani marginalizowania prawa naturalnego. Nie odnosili się też lekceważąco do odkryć dokonywanych w naukach przyrodniczych, na przykład w fizyce, ani do intuicji wyrażanych w naukach społecznych, chociażby w ekonomii. Jak jednak pisał, przywołując słowa Friedricha W. Forestera, teolog i późniejszy kardynał Yves Congar OP: „Tylko głębokie zrozumienie tradycji pozwoli rozeznąć we współczesnych zdobyczach elementy użyteczne, bezbłędnie je wybrać i z taktem zaadaptować”⁴. Teologowie głoszący powrót do źródeł byli również przekonani, że o ile Kościół katolicki nie będzie wypowiadał się w k a t e g o r i a c h j e d n o z n a c z n i e c h r z e ś c i j a ń s k i c h, osłabieniu nieuchronnie ulegną wyjątkowość Chrystusowego orędzia dla świata oraz konkretne wymogi, które stawia przed człowiekiem Ewangelia.

Po Soborze Watykańskim II dokumenty nauczania społecznego Kościoła zaczęły przejawiać coraz wyraźniej „chrześcijański” ton i charakter, a tendencję tę zwiastowała już soborowa Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* z roku 1965. Dobry przykład stanowi też pierwsza społeczna encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens* z roku 1981, której przesłanie, podobnie jak było w przypadku *Gaudium et spes*, opiera się na szeroko pojętej refleksji nad Księgą Rodzaju. Na tym właśnie podłożu Papież rozwija teologię pracy, w której centrum znajduje się osoba ludzka. Tę samą metodę zastosował następnie Jan Paweł II w swoich kolejnych encyklikach społecznych, *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987 i *Centesimus annus* z 1991, aby przeprowadzić głębszą teologiczną analizę działalności gospodarczej, wolności ekonomicznej i przedsiębiorczości.

W niniejszych rozważaniach zaś podejmiemy kwestę, w jaki sposób refleksja na temat ekonomii globalnej otrzymała jeszcze głębszą perspektywę teologiczną w duchu powrotu do źródeł wypracowanego w społecznym nauczaniu Kościoła. Analizując nauczanie społeczne Benedykta XVI – w szczególności jego encykliki *Caritas in veritate* (z roku 2009), *Deus caritas est* (z 2005) i *Spe salvi* (z 2007) – dostrzegamy bowiem, że podejście to pozwala na taki

⁴ Y. C o n g a r OP, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 345.

sposób podejmowania w nauczaniu społecznym Kościoła różnych aspektów życia w globalnej gospodarce rynkowej, który służy pogłębianiu chrześcijańskiego rozumienia sprawiedliwości i wskazuje na odnowiony sens implikacji chrześcijańskiej eschatologii dla życia społecznego i gospodarczego.

SPRAWIEDLIWOŚĆ – MIŁOŚĆ – PRAWDA

W nauczaniu społecznym Kościoła zasadnicze znaczenie zawsze miała troska o sprawiedliwość. Chociaż dzięki wzrastającej integracji ekonomicznej świat dysponuje w dzisiejszych czasach potencjałem pozwalającym rozwiązywać niektóre kwestie dotyczące sprawiedliwości (w tym kwestię niesprawiedliwości polegającej na ograniczaniu dostępu całych państw do rynku globalnego), pojawiają się również nowe problemy, związane na przykład z kształtowaniem się relacji międzyludzkich w rzeczywistości coraz bardziej naznaczonej kontraktowymi formami relacji społecznych.

Rozumienie sprawiedliwości w nauczaniu społecznym Kościoła w pewnym sensie odzwierciedla jego nieprzerwaną refleksję na temat przykazania miłości bliźniego, jak również obecnych w Piśmie Świętym zasad, choćby zakazu kradzieży. Do czasów średniowiecza katoliccy teologowie wyróżnili trzy kategorie sprawiedliwości: sprawiedliwość prawną (co obywatel winien sprawiedliwie oddać państwu), sprawiedliwość dystrybutywną (sposób rozdzielania dóbr i usług między jednostki i grupy na podstawie kryteriów takich, jak potrzeba, zasługi, funkcja, przywileje) i sprawiedliwość wyrównawczą (obejmującą surowe zasady dotrzymywania obietnic i kontraktów dobrowolnie zawieranych przez ludzi). W wieku dziewiętnastym w katolickiej etyce społecznej pojawił się termin „sprawiedliwość społeczna”. Jego zawartość treściowa jest jednak bardzo podobna do tego, co Kościół katolicki tradycyjnie łączy z dobrem wspólnym – jeśli przyjmiemy, że sprawiedliwość społeczna dotyczy urzeczywistniania, jak określa to Katechizm Kościoła katolickiego, „warunków pozwalających zrzeszeniom oraz każdemu z osobna na osiągnięcie tego, co im się należy, odpowiednio do ich natury i powołania” (nr 1928).

Myśliciele katoliccy poświęcali też w ciągu wieków wiele uwagi precyzyjnemu ustaleniu relacji łączącej poszczególne rodzaje sprawiedliwości, a od połowy dziewiętnastego wieku obserwujemy znaczne wzmocnienie zainteresowania tą kwestią. Było ono częściowo uwarunkowane dostrzeganiem różnic w dystrybucji bogactwa w społeczeństwach, a z czasem – różnic między państwami rozwiniętymi a rozwijającymi się. Wydaje się też, że po Soborze Watykańskim II wzrosło zaangażowanie katolików w ruch na rzecz sprawiedliwości. Zdarzało się nawet, że całe zakony swoją pierwszorzędną troską czyniły właśnie działanie na rzecz sprawiedliwości społecznej (która często bywała

definiowana niejasno i błędnie), uznając, że jest ono ważniejsze niż ewangelizacja. Można zasadnie twierdzić, że w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku dla znacznej liczby aktywistów działających na rzecz sprawiedliwości społecznej to właśnie troska o ten wymiar sprawiedliwości stanowiła samą istotę wiary katolickiej, podczas gdy centralne dogmaty katolicyzmu oraz doktrynę „relatywizowano” bądź całkowicie ignorowano. W wielu przypadkach sytuację pogarszał fakt, że rozumienie sprawiedliwości dominujące wśród pewnych grup katolików miało więcej wspólnego z poglądami lewicowego liberała Johna Rawlsa czy ze zdecydowanie materialistyczną wizją obecną w myśli Karola Marksa niż z poglądami na sprawiedliwość wyrażanymi przez św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.

Nie ma wątpliwości co do tego, że Benedykt XVI uważa, iż sprawiedliwość we wszystkich jej formach – prawna, dystrybutywna, wyrównawcza i społeczna – musi być i pozostaje zasadniczą troską dla wszystkich katolików żyjących w warunkach globalnej ekonomii. Obojętność wobec dawnych i nowych przejawów niesprawiedliwości po prostu nie stanowi opcji, jaką mogliby przyjąć chrześcijanie. Współzależność kwestii ekonomicznych, technologicznych i prawnych w dobie ekonomii globalnej umożliwia też bardziej dogłębną świadomość niesprawiedliwości dziejącej się poza naszym najbliższym środowiskiem. Benedykt XVI jest zarazem świadomy, że nie każde rozumienie sprawiedliwości daje się pogodzić z wiarą katolicką. Także samo rozpoznanie jakiejś konkretnej niesprawiedliwości, czy to relacyjnej, czy systemowej natury, nie wskazuje automatycznie, jak w najlepszy sposób starać się jej zaradzić w kontekście rosnącej globalnej integracji ekonomicznej.

Nie wchodząc jednak w szczegóły tych kwestii – z których wiele podpada pod dziedzinę sądu roztropnościowego – większa część nauczania społecznego Benedykta XVI dotyczy sposobów kształtowania troski katolików o sprawiedliwość w oparciu o specyficzne, chrześcijańskie intuicje. Na przykład w encyklice *Deus caritas est* Papież podkreśla granice skuteczności państwa w zajmowaniu się problemami dotyczącymi sprawiedliwości (por. nr 28). Częściowo jest to odzwierciedleniem typowo augustyńskiego uznania faktu, że państwo, jak wszystko inne, nosi na sobie znamię grzechu. Mimo to Benedykt XVI zdecydowanie przypomina chrześcijanom, że cnota miłości – która jest w sensie ostatecznym cnotą teologiczną – musi przenikać i pod wieloma względami poprzedzać dążenie do sprawiedliwości. Miłość bliźniego – podkreśla Benedykt XVI – popycha nas poza granice tego, co jesteśmy bezwzględnie winni innym. Skupienie uwagi na miłości przypomina nam, że wszyscy ludzie mają potrzeby, których nie da się zaspokoić na drodze rygorystycznego wypełniania warunków sprawiedliwości.

Temat ten zostaje pogłębiany w encyklice *Caritas in veritate*, Papież wydobywa bowiem jego głębszy sens teologiczny i wskazuje na szerszy horyzont, w którym należy go umieszczać. Na początku dokumentu Benedykt XVI

zauważa, że Pismo Święte, Tradycja i Ojcowie Kościoła mówią nam, że Jezus Chrystus objawia się jednocześnie jako Agape i Logos (por. *Caritas in veritate*, nr 3). „Miłość – «caritas» – to nadzwyczajna siła, która każe osobom odważnie i ofiarnie angażować się w dziedzinie sprawiedliwości i pokoju. To siła, która pochodzi od Boga – odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdy” (tamże, nr 1). Jak gdyby pilnując, aby jego czytelnicy nie przeoczyli ważności tego punktu, Papież dodaje: „Miłość (caritas) jest fundamentem nauki społecznej Kościoła. Na miłości, która zgodnie z nauczaniem Jezusa stanowi syntezę całego Prawa (por. Mt 22, 36-40), opiera się wszelka odpowiedzialność i powinność, wskazane przez tę naukę. Stanowi ona prawdziwą treść osobistej relacji z Bogiem i bliźnim; jest nie tylko zasadą relacji w skali mikro: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy, ale także w skali makro: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych. Dla Kościoła – pouczonego przez Ewangelię – miłość jest wszystkim, ponieważ jak naucza św. Jan (por. 1 J 4, 8.16) i jak przypomniałem w mojej pierwszej Encyklice, «Bóg jest miłością» (Deus caritas est): wszystko wywodzi się z miłości Bożej, dzięki niej wszystko przyjmuje kształt, do niej wszystko zmierza. Miłość jest największym darem, jaki Bóg przekazał ludziom, jest Jego obietnicą i naszą nadzieją” (tamże, nr 2).

Płyną stąd liczne konsekwencje dla ekonomii globalnej. Pierwsza z nich polega na tym, że rosnąca integracja gospodarcza, z którą mamy do czynienia w okresie ostatnich czterdziestu lat, nie może być powodem utraty z oczu wymogów miłości. W tych nowych warunkach pojawia się bowiem pokusa, by sądzić, że wymóg miłości dotyczy tylko poziomu rodziny, przyjaciół czy społeczności lokalnej. Chociaż Benedykt XVI nie wskazuje na żadne normy mówiące, jak logika miłości mogłaby na przykład wpływać na handel międzynarodowy czy na funkcjonowanie międzynarodowych korporacji, nie uważa on bynajmniej, że relacje międzyludzkie w skali makro można definiować wyłącznie w bezosobowy czy strukturalny sposób.

Drugą konsekwencją płynącą z myśli Benedykta XVI jest to, że miłości chrześcijańskiej nie należy mylić z sentymentalizmem ani z emocjonalnością. Objawia to Chrystus jako absolutna Prawda i Logos. Prawda stoi w centrum chrześcijańskiej wizji sprawiedliwości, a chrześcijanie uważają, że tym, co o niej decyduje, nie są ani uczucia, ani zgoda większości. Prawda – w tym prawda moralna – jest dostępna umysłowi ludzkiemu poprzez rozum naturalny, a całą jej pełnię uzyskujemy poprzez nadprzyrodzone objawienie Jezusa Chrystusa. W kategoriach praktycznych jest to przypomnieniem, że katolicy, którzy prowadzą namysł nad ekonomią globalną, nie mogą zamykać swoich umysłów na wymogi prawdy, czy to prawdy moralnej, którą objawiają wiara i rozum, czy to prawd odkrywanych w naukach przyrodniczych i społecznych.

Opierając się na dawnych i niezmiennie ważnych koncepcjach ukazujących, k i m jest Chrystus, Benedykt XVI buduje potężne ramy, w których chrześci-

anie mogą prowadzić refleksję nad sprawiedliwością w warunkach ekonomii globalnej. Ten szczególny obiekt można scharakteryzować w sposób następujący: Sprawiedliwość, która nie jest osadzona w prawdzie, staje się arbitralna, relatywistyczna i przeradza się w faktyczną niesprawiedliwość. Sprawiedliwość pozbawiona związku z prawdą staje się przedmiotem kaprysu mody i tyranii silnych. Podobnie sprawiedliwość, która zamyka się na horyzont ostateczny, jaki ukazuje miłość Boża, może łatwo ulec zwyrodnieniu i przekształcić się w surową formalność, dogłębnie zdepersonalizowaną i wykluczającą możliwość przebaczenia i odkupienia. Sprawiedliwość realizowana w odłączeniu od miłości zaciemnia również naszą zdolność do postrzegania tego, komu niesiemy pomoc, jako w istocie naszego bliźniego, jako człowieka z krwi i kości, słabego i omylnego jak my sami. Chociaż „sprawiedliwość jest «nieodłącznie związana z miłością» [...] «czynem i prawdą» (1 J 3, 18)” (tamże, nr 6), miłość chrześcijańska domaga się, byśmy wykraczali poza wymogi czystej sprawiedliwości. Mimo że – jak pisze Benedykt XVI – „miłość wymaga sprawiedliwości”, jest ona „doskonalsza niż sprawiedliwość i ją uzupełnia zgodnie z logiką daru i przebaczenia” (tamże).

Bóg chrześcijański jest oczywiście Bogiem *s p r a w i e d l i w y m*. Sam Chrystus zapewnia nas, że nadejdzie dzień ostatecznej zapłaty: wszyscy zostaniemy osądzeni. Nie wszyscy też wejdą do nieba (por. Mt 25, 31-46). Bóg chrześcijański, będąc Bogiem sprawiedliwym, jest jednak ponadto Bogiem *m i ł o s i e r d z i a*. Sam Chrystus przez swoją śmierć na krzyżu pojednał sprawiedliwość z miłosierdziem. Chociaż Jego egzekucja wyrażała sprawiedliwą pokutę za grzechy człowieka, była ona również wyrazem Bożego miłosierdzia, Chrystus zajął bowiem na krzyżu miejsce człowieka.

W pewnym sensie intuicje te nie są nowe w myśli chrześcijańskiej. Zawsze uważano, że teologiczne cnoty wiary, nadziei i miłości nadają nową głębię, nowy sens i nowy teologiczny cel klasycznym cnotom roztropności, sprawiedliwości, umiarkowania i męstwa, o których już myśliciele epoki antyku sądzili, że mają zasadnicze znaczenie dla dobrego życia. Sposób jednak, w jaki wyraża to Benedykt XVI, stanowi klasyczny przykład metody powrotu do źródeł. Przypomniawszy o wyjątkowej doniosłości akcentu, który chrześcijaństwo kładzie na miłość, Papież wykorzystuje następnie tę ideę, aby ukazywać, że dobre życie i wymogi moralności w warunkach ekonomii globalnej wykraczają poza ochronę praw (gdy tymczasem troska o tę właśnie sprawę zdominowała świecką debatę publiczną na temat sprawiedliwości) i wypełnianie obowiązków (o czym mówi się dziś zdecydowanie mniej, być może dlatego, że wielu z nas jest aż nazbyt zadowolonych, mogąc scedować na państwo swoje zobowiązania wobec innych ludzi i swoją za nich odpowiedzialność). Uprawnienia i obowiązki mają szczególne znaczenie, jeśli społeczeństwo pragnie zasługiwać na miano sprawiedliwego. Nie wystarczają one jednak, aby zapew-

nić to, co Benedykt XVI określa mianem „integralnego rozwoju ludzkiego” (tamże, nr 4), a co oznacza ni mniej, ni więcej tylko wszechstronny rozkwit każdej osoby, będący szczytem ludzkiej wolności, w sensie ostatecznym osiągnięty w królestwie niebieskim.

Początkowo mogłoby się wydawać, że dokonana przez Benedykta XVI analiza relacji między sprawiedliwością, prawdą i miłością jest przede wszystkim istotna dla zrozumienia pewnych zasadniczych debat filozoficznych, które zajmowały ludzkie umysły od początku cywilizacji. Jaki sens analiza ta ma jednak dla rozwiązania bardziej przyziemnych, a mimo to ważnych kwestii, takich jak pytanie, jak prowadzić dobre życie w warunkach zglobalizowanej gospodarki rynkowej?

Zapewne jednym z najważniejszych punktów pomijanych w praktycznie wszystkich komentarzach na temat istoty odniesienia do ekonomii globalnej w encyklice *Caritas in veritate* jest to, że Benedykt XVI zakłada, iż rynki są po prostu zastanym elementem pejzażu ekonomicznego, w którym w dającej się przewidzieć przyszłości zapewne żyć będzie większość ludzi. W encyklice nie ma najmniejszej sugestii, że pod uwagę należałoby brać alternatywne systemy ekonomiczne, jak socjalizm czy korporacjonizm. Nawet jednak, gdy Benedykt XVI analizuje różne formy związków ekonomicznych, różniące się w swoim podejściu do działalności gospodarczej nastawionej na zysk, nie sugeruje, że powinny one zastąpić bardziej tradycyjny model działalności gospodarczej, nie mówiąc o tym, aby twierdził, że należy w tym celu zaangażować potęgę państwa. Papież pomaga natomiast swoim czytelnikom zastanowić się, w jaki sposób życie w zglobalizowanym świecie może być bardziej zgodne z zasadami prawdy, sprawiedliwości i miłości.

Jeśli chodzi o żądania, jakie stawia prawda, Benedykt XVI nie jest gotów na żaden kompromis: ekonomia globalna po prostu *n i e m o ż e* opierać się na dowolnym systemie wartości: „Sfera ekonomiczna – przypomina Papież – nie jest ani etycznie neutralna, ani ze swej natury nieludzka i antyspołeczna. Należy ona do działalności człowieka, i właśnie dlatego, że jest ludzka, jako struktura i instytucja musi mieć charakter etyczny” (tamże, nr 36). Wbrew relatywistom wszelkiej politycznej proveniencji Benedykt XVI twierdzi, że jeśli rynek ma służyć dobru wspólnemu ludzkości, nie zaś je podkopywać, gospodarka rynkowa *m u s i* wspierać się na respekcie wobec konkretnych dóbr moralnych i na pewnej wizji osoby ludzkiej: „Ekonomia bowiem potrzebuje etyki dla swego poprawnego funkcjonowania; nie jakiegokolwiek etyki, lecz etyki przyjaznej osobie” (tamże, nr 45).

Widać zatem, że Benedykt XVI nie uznaje rynku ani wymiany rynkowej za z istoty wątpliwie w sensie moralnym. Papież odrzuca nawet wiele popularnych mitów na temat wolnego rynku, tak wewnątrz krajowego, jak i globalnego. Jako błędną określa koncepcję mówiącą, że bogactwo krajów rozwiniętych

opiera się na nędzy krajów ubogich (por. tamże, nr 35). W *Caritas in veritate* potępia również przypadki, w których pomoc międzynarodowa generuje sytuacje uzależnienia (por. nr 58) i podkreśla szkodę, jaką czyni protekcjonizm (por. tamże, nr 42). „Rynek nie jest i nie powinien się stawać miejscem dominacji silnego nad słabym. Społeczeństwo nie powinno się chronić przed rynkiem, tak jakby rozwój tego ostatniego pociągał za sobą ipso facto unicestwienie prawdziwie ludzkich stosunków” (tamże, nr 36) – stwierdza Benedykt XVI. Istotna jest natomiast, jego zdaniem, k u l t u r a m o r a l n a, w której funkcjonuje globalny rynek. W sercu ekonomii globalnej znajdują się bowiem osoby ludzkie. Ludzie, w których umysłach zwycięża prostacka kultura hedonistyczna, będą dokonywali prostackich hedonistycznych wyborów ekonomicznych. „Dlatego – dodaje Benedykt XVI – nie należy odwoływać się do narzędzia, lecz do człowieka, do jego sumienia moralnego oraz osobistej i społecznej odpowiedzialności” (por. tamże).

Poważne traktowanie prawdy ma zatem istotną wagę dla wyborów dokonywanych w warunkach ekonomii globalnej przez producentów, konsumentów i przedsiębiorców. Jednocześnie Benedykt XVI zauważa, że każde społeczeństwo, które pragnie angażować się na rzecz integralnego rozwoju ludzkiego, powinno pozwalać na uzupełnianie i wzmacnianie (nie zaś zastępowanie) zorientowanych rynkowo relacji wymiany relacjami opartymi na miłości miłosiernej. Chociaż o ocenie sprawiedliwości danej wymiany decyduje przede wszystkim sprawiedliwość wyrównawcza (por. tamże, nr 35), Benedykt XVI twierdzi, że pozostaje to w zgodzie z wymogami miłości. Według Papieża bowiem miłość i sprawiedliwość pochodzą ostatecznie w tego samego źródła, którym jest Jezus Chrystus. Kształtowane są jednak również przez nieco inne, jakkolwiek niesprzeczne ze sobą logiki. Sprawiedliwość, jak utrzymuje cała tradycja katolicka, dotyczy przede wszystkim oddawania innym tego, co im się należy, bez względu na to, czy dokonuje się to w sensie dystrybutywnym, wyrównawczym, prawnym czy społecznym. Wewnętrzna logika miłości jest tymczasem logiką daru. Jak stwierdza Benedykt XVI: „Miłość jest większa od sprawiedliwości, ponieważ kochać to znaczy dawać, ofiarować coś mojemu drugiemu” (tamże, nr 6). Innymi słowy mówiąc, wymogi sprawiedliwości wyrównawczej (a nawet wymogi sprawiedliwości dystrybutywnej, która może być realizowana nie tylko przez państwo, ale również przez organizacje funkcjonujące w społeczeństwie obywatelskim) nie wyczerpują treści relacji łączących nas z innymi ludźmi, których spotykamy w globalnej przestrzeni rynkowej. Ostatecznie, pisze Benedykt XVI, „w rozwoju ekonomicznym, społecznym i politycznym, który chce być autentycznie ludzki, musi być uwzględniona zasada darmowości jako wyraz braterstwa” (tamże, nr 34).

Co może to oznaczać w praktyce? Jako przykład rozważmy funkcjonowanie kontraktu. W całkowicie zglobalizowanej gospodarce umowy kontrakto-

we jako typ interakcji staną się jeszcze szerzej rozpowszechnione. W wielu wypadkach okażą się pierwszym (a czasami jedynym) sposobem, w jaki ludzie będą się w przestrzeni rynkowej spotykać z innymi. Wymogi sprawiedliwości wyrównawczej obejmują wypełnianie domniemanych, formalnych i uzasadnionych obietnic, które zostały dobrowolnie złożone przy zawieraniu kontraktu. Spełnianie wymogów sprawiedliwości wyrównawczej ma zasadniczy sens, jeśli kontrakty mają wypełniać swoją istotną, koordynującą czy też regulującą funkcję w ekonomii rynkowej. Wymogi kontraktu można jednak realizować w sposób legalistyczny, ograniczając się do absolutnie obowiązującego, „gołego” minimum. Jeśli jednak podejmujemy wysiłek wypełnienia przykazania miłości bliźniego, w wielu sytuacjach dostrzegamy sposobność wykroczenia poza te minimalne wymagania i ofiarowania osobom, z którymi zawieramy kontrakt, czegoś, co będzie czymś „od nas”, czasami nie płacąc za to żadnej dodatkowej ceny, a czasami dobrowolnie zakładając pewien koszt dodatkowy. Można się nawet posunąć do stwierdzenia, że w istocie dzieje się tak w wypadku wielu, jeśli nie większości umów kontraktowych, o ile tylko mimo nawet najbardziej szczegółowo spisanej umowy strony ją zawierające zakładają gotowość udzielenia partnerowi zaufania, którego w ramach sprawiedliwości wyrównawczej nie jest w stanie wytworzyć żaden poziom oczekiwań. Jak zauważa Papież: „Bez wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania, rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji” (tamże, nr 35).

Benedykt XVI nie podejmuje bynajmniej w ten sposób próby „prawnego zalegalizowania” logiki daru w globalnych transakcjach ekonomicznych. Strategie tego rodzaju z definicji zniszczyłyby samą istotę daru, ponieważ dar, aby był prawdziwy, nie może być wymuszony. Papież wzywa jednak do stworzenia w gospodarce światowej przestrzeni dla przedsięwzięć ekonomicznych, które opierają się na świadomym dążeniu do urzeczywistnienia logiki daru i (lub) do postawienia jej ponad zabieganiem o zysk (por. tamże, nr 46), takich jak przedsięwzięcia non-profit związane z ekonomią komunii. Przede wszystkim jednak zmierza on do tego, by pomóc w uczynieniu ekonomii globalnej areną, na której wraz z wymogami sprawiedliwości można praktykować cnoty i realizować postawy miłości bliźniego. Benedykt XVI – jak się wydaje – dostrzega silny związek między wszystkimi formami sprawiedliwości – w tym sprawiedliwością wyrównawczą – a miłością. Podkreśla na przykład: „Nie mogę drugiemu «dać» czegoś od siebie, jeżeli mu nie dam w pierwszym rzędzie tego, co mu się sprawiedliwie należy. Kto kocha z miłością bliźniego, jest przede wszystkim sprawiedliwy wobec innych” (tamże, nr 6). Z tej perspektywy można powiedzieć, że nawet największa wielkoduszność nie jest w stanie zrekompenzować szkód powstałych wskutek pogwałcenia sprawiedliwości wyrównawczej, takich jak niewypełnienie dobrowolnie przyjętych zobowiązań, w sytuacji, gdy dochodzi do tego bez uzasadnionej przyczyny. Jednocześnie Benedykt XVI

argumentuje: „Miasta człowieka nie umacniają tylko związki między prawami i obowiązkami, ale jeszcze bardziej i przede wszystkim relacje oparte na bezinteresowności, miłosierdziu i komunii. Miłość objawia zawsze także w relacjach ludzkich miłość Bożą, nadając wartość teologalną i zbawczą wszelkim wysiłkom na rzecz sprawiedliwości w świecie” (tamże).

NADZIEJA – UTOPIA – ESCHATOLOGIA

Podkreślanie przez Benedykta XVI potrzeby powrotu do źródeł, obok głębszej refleksji nad zagadnieniem miłości, obejmuje również namysł nad implikacjami chrześcijańskiej eschatologii dla globalizującej się gospodarki. Łączy się to ściśle z długotrwałym zainteresowaniem Benedykta XVI sensem chrześcijańskiej nadziei i jej relacji do idei utopii. Były to najważniejsze zagadnienia w dyskusjach, które kard. Joseph Ratzinger prowadził z teologami wyzwolenia w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku⁵. W okresie tym Ratzinger nie zgadzał się z rozumieniem eschatologii przez teologów wyzwolenia i z ich skłonnością, by redukować królestwo niebieskie do koncentrujących się na wymiarze ziemskim utopijnych programów społecznych. Większa część herezji teologii wyzwolenia leżała, według Ratzingera, w przyjęciu przez jej teoretyków takiej interpretacji nadziei, która była sprzeczna z klasycznym, chrześcijańskim rozumieniem tej cnoty teologicznej.

Istotny sens tego zagadnienia nie ogranicza się jednak do argumentów dotyczących w dużym stopniu dziś zdezaktualizowanej teologii wyzwolenia. Ma on bowiem bezpośrednie zastosowanie w świecie, który stoi przed pokusą, by postrzegać zglobalizowaną ekonomię jako przejaw „wiszącego nad nami” i dogłębnie świeckiego „końca historii”. Termin ten został spopularyzowany przez amerykańskiego socjologa Francisa Fukuyamę dzięki jego książce *Koniec historii*⁶ z roku 1992. Korzenie pojęcia końca historii sięgają jednak heglowskiej (a później marksistowskiej) koncepcji dialektyki historii, która miałaby doprowadzić do „punktu końcowego”, kiedy to ostatecznie zniesione zostaną sprzeczności porządku społecznego, politycznego i ekonomicznego.

W swoich pierwszych trzech encyklikach Benedykt XVI w sposób wyważony przypomina katolikom, że Kościół głosi, iż to Chrystus jest ostatecznym szafarzem sprawiedliwości, która prawdziwie wyrówna wszystkie rachunki. To zaś pozwala Papieżowi przedstawić wnikliwą krytykę aspiracji programów

⁵ Zob. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985.

⁶ Zob. F. F u k u y a m a, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996; zob. też: t e n ż e, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

utopijnych (bez względu na ich źródło), co uczynił on przede wszystkim w swojej drugiej encyklice *Spe salvi* z roku 2007. Jako chrześcijanin, Benedykt XVI rozumie, że ludzkość wskutek grzechu pierworodnego nie potrafi zrealizować na tym świecie doskonałej sprawiedliwości: „Możemy starać się ograniczyć cierpienie, walczyć z nim – pisze Papież – ale nie możemy go wyeliminować” (*Spe salvi*, nr 37). Ta chrześcijańska prawda pomaga nam, podobnie jak św. Augustynowi, zrozumieć, że to, co może osiągnąć upadła ludzka natura, „jest zawsze mniejsze od tego, czego gorąco pragniemy” (*Caritas in veritate*, nr 78). Można te słowa pojmować jako ostrzeżenie dla wszystkich, którzy pokładają absolutne zaufanie w ludzkich wyborach i instytucjach w przekonaniu, że rozwiążą one ostatecznie wszelkie problemy społeczne, ekonomiczne i polityczne.

Bardzo możliwe, że w mniejszym lub większym stopniu rynkowo zorientowana ekonomia globalna jest ekonomią najdokładniej odzwierciedlającą prawdę o osobie ludzkiej jako stworzeniu, które jest bytem jednostkowym, społecznym, wolnym, grzesznym i racjonalnym. W istocie trudno sobie wyobrazić jakąkolwiek jej rzeczywistą alternatywę, która mogłaby być dostatecznie trwała, a zarazem nie prowadzić do ubóstwa szerokich sektorów populacji świata. Konstatacja tego faktu, a nawet działanie zmierzające do urzeczywistnienia gospodarki rynkowej, jest jednak czymś zupełnie innym niż przyjęcie założenia, że całkowicie zglobalizowana ekonomia stanowi ostateczny horyzont ludzkiej egzystencji. Z tego punktu widzenia zaczynamy zatem rozumieć, dlaczego Kościół musi nieustannie przypominać, że horyzont ten ma w istocie wymiar transcendentny.

W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI twierdzi, że uporczywość, z jaką chrześcijaństwo głosi nadzieję i perspektywę życia wiecznego, fundamentalnie przekształciła historię ludzkości i ocaliła pogańską Europę przed przyjęciem wizji życia jako zasadniczo pozbawionego celu. Chrześcijaństwo zachęciło ludzi do takiego spojrzenia na świat, które ukazuje, że rzeczywistość ma sens (por. *Spe salvi*, nr 2). Ten sam Bóg, który daje nadzieję życia wiecznego, jest w nim bowiem rozumiany jako bóstwo absolutnie r a c j o n a l n e – jako L o g o s – nie zaś jako bóstwo uparte czy kapryśne. W ten sposób astrologia zaczęła ustępować miejsca astronomii, gdy ludzkie poszukiwanie prawdy uległo przyspieszeniu wraz z powstaniem przekonania, że istnienie ludzkości nie jest wynikiem czystego przypadku ani dziełem jakiegoś nadzwyczajnego zegarmistrza, lecz przyszło od Boga, który jest jednocześnie Caritas i Veritas.

Kolejne pytanie, które stawia Benedykt XVI, dotyczy jednak tego, co dzieje się, gdy chrześcijańska nadzieja zaczyna znikać z kulturowego horyzontu ludzkości. W *Spe salvi* wskazuje on, że coś takiego właśnie zdarzyło się, gdy pewni myśliciele oświeceniowi, których przykładem jest Francis Bacon, zaczęli uważać, że rozum ludzki potrafi ostatecznie rozwiązać wszystkie problemy ludzkości (por. tamże, nr 16-17). Owa ideologia postępu, twierdzi Papież,

doprowadziła do tego, że ludzie zaczęli sobie wyobrażać, iż ostateczna sprawiedliwość – Królestwo Boże – może zostać zrealizowana na ziemi. Benedykt XVI ostrzega: „Kto obiecuje lepszy świat, który miałby nieodwołalnie istnieć na zawsze, daje obietnicę fałszywą” (tamże, nr 24). Twierdzi, że pierwszą polityczną próbą wprowadzenia w życie tego rodzaju ideologii była rewolucja francuska, która zakończyła się przelewem krwi (por. tamże, nr 19). Ta sama logika znajdowała się również w centrum projektu marksistowskiego i – zdaniem Papieża – marksizm nie mógł nie pozostawić za sobą „pustoszących zniszczeń” (tamże, nr 21). Marks bowiem właściwie nie powiedział nic na temat docelowej charakterystyki owego raju na ziemi, który obiecywał, ponieważ „zapomniał o człowieku i o jego wolności” (tamże). Innymi słowy, jeśli przyjmujemy rzeczywistość ludzkiej wolności, natychmiast wiemy, że społeczeństwo i lokalna czy globalna ekonomia nigdy nie mogą być statyczne, nigdy nie będą doskonałe, nigdy nie staną się absolutnie sprawiedliwe. Nie ma takiego „końca historii”, który człowiek potrafiłby sam zaprojektować.

Ów związek między eschatologiczną nadzieją, ludzką sprawiedliwością i wolnością człowieka ma z punktu widzenia Benedykta XVI aspekty zarówno pozytywne, jak i negatywne. Efekt negatywny tego połączenia polega na tym, że w nasze myślenie o sprawiedliwości w porządku społecznym i ekonomicznym wkracza trzeźwy augustyński realizm. Chociaż chrześcijańska nadzieja na zbawienie, pokładana w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, dostarcza człowiekowi pewnej wizji, czym jest wieczna szczęśliwość niebiańska, którą proponuje mu Bóg, Benedykt XVI nawiązuje do św. Augustyna, wskazując: „W jakiś sposób pragniemy życia [wiecznego – S.G.], tego prawdziwego, którego potem śmierć nie tknie; równocześnie jednak nie znamy tego, ku czemu zmierzamy. Nie możemy zaprzestać dążenia do tego, a równocześnie wiemy, że to wszystko, czego możemy doświadczyć albo co zrealizować, nie jest tym, czego pragniemy” (tamże, nr 12). Oznacza to, że chociaż powinniśmy czynić wysiłek, by uczynić życie sprawiedliwszym, powinniśmy również zachować ostrożność wobec wszelkich skłonności, czy to naszych własnych, czy to innych ludzi, do podejmowania prób realizacji pełni sprawiedliwości tu i teraz. Utopia, co doskonale wiedział św. Tomasz Morus, nadając swojej książce ten tytuł, oznacza „nigdzie”. A tam właśnie prowadzi sprawiedliwość odewana od autentycznie chrześcijańskiego rozumienia nadziei: do „nigdzie” relatywizmu, rozpacz i tyranii.

Napięcie między tym, co możliwe do osiągnięcia przez ludzi, ich pragnieniem wiecznej szczęśliwości oraz ich niezdolnością do wyobrażenia sobie życia wiecznego w całej jego pełni nie przyczynia się zapewne do powstania najbardziej zadowalającej z sytuacji, w jakich mógłby się znaleźć człowiek. Stanowi ono jednak element kondycji ludzkiej w świecie, który będąc światem człowieka, może być jedynie prefiguracją królestwa niebieskiego. Dlate-

go mimo że umiędzynarodowiona gospodarka rynkowa stwarza liczne możliwości rozwoju ludzkiego, wszyscy, którzy postrzegają ją jako uniwersalne lekarstwo na problemy, przed jakimi staje człowiek, tkwią w nie mniejszym błędzie niż ci, którzy tęsknili niegdyś za komunistycznym rajem Marksa. Istnieje również jednak pewien pozytywny wymiar chrześcijańskiej koncepcji związku między porządkiem niebiańskim a porządkiem doczesnym. Dotyczy on ludzkiej wolności. Skierowana przeciwko ziemskim utopiom myśl Benedykta XVI przekłada się na głęboką troskę o ochronę i wspieranie ludzkiej wolności, którą trzeba brać pod uwagę przy wszelkim dążeniu do sprawiedliwości. Ludzie potrzebują przestrzeni, by dokonywać wolnych wyborów, również w warunkach ekonomii globalnej. Decyzje te, podkreśla Papież, „nie są [...] nigdy po prostu podejmowane za nas przez innych – w takim bowiem przypadku nie byłibyśmy już wolni” (tamże, nr 24). Oczywiście Papież nie utożsamia wolności z wolną wolą oderwaną od rozumu naturalnego i od prawdy (a zatem nie popiera koncepcji wolności, która przeważa dziś w myśli świeckiej i dominuje wśród tych, którzy sami określają się jako chrześcijanie „liberalni”). Benedykt XVI podkreśla jednak, że chociaż struktury stojące na straży sprawiedliwości są ważne i konieczne, „nie mogą [...] i nie powinny pozabawiać człowieka wolności” (tamże). I dodaje: „Jeśli istniałyby struktury, które nieodwołalnie ustanowiłyby jakiś określony – dobry – stan świata, zostałyby zanegowana wolność człowieka, a z tego powodu ostatecznie struktury takie nie byłyby wcale dobre” (tamże).

Paradoksalnie jednak te same okoliczności pozostawiają przestrzeń dla wielkiego rozwoju dóbr duchowych, moralnych, i materialnych, jakie można osiągnąć dzięki ludzkiej wolności. Pozwalają one na przykład „każdemu pokoleniu” na „wnoszenie wkładu w ustalenie przekonującego ładu wolności i dobra, który byłby pomocny dla przyszłego pokolenia jako wskazówka, jak właściwie korzystać z wolności ludzkiej, a w ten sposób dałby, oczywiście w granicach ludzkich możliwości, pewną gwarancję na przyszłość” (tamże, nr 25). Pozostawiają one również człowiekowi wolność do nawiązywania relacji opartych na miłości – w tym relacji z kochającym Bogiem – które z definicji wykraczają poza relacje oparte na sprawiedliwości i je dopełniają. I na koniec warto podkreślić za Benedyktem XVI, że struktury, które nie tłumią ludzkiej wolności, lecz ją szanują, otwierają drogę do autentycznego rozwoju człowieka, do którego wezwani są wszyscy ludzie, lecz każdy musi indywidualnie podjąć decyzję, czy go wybiera. „Integralny rozwój ludzki – przypomina Benedykt XVI – zakłada odpowiedzialną wolność osoby i ludów: żadna struktura nie może zagwarantować owego rozwoju niezależnie od odpowiedzialności ludzkiej i ponad nią” (*Caritas in veritate*, nr 17). Jeśli mówimy zatem o integralnym rozwoju ludzkim, musimy pamiętać, że żaden rodzaj strukturalnej zmiany dokonywanej w imię sprawiedliwości nie może zastąpić wolnego wy-

boru dobra, dokonywanego przez konkretnego człowieka. W tym też duchu Sobór Watykański II naucza, że kondycja ta jest okazją, by „krzewić [...] na ziemi [...] godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości”, które są antycypacją Królestwa niebieskiego i które będą tam oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświecone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu «wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju»⁷.

*

Podjęcie przez Benedykta XVI metody powrotu do źródeł w nauczaniu społecznym Kościoła i postawienie wyraźnego akcentu na klasyczne chrześcijańskie rozumienie idei takich, jak miłość, eschatologia i utopia, może budzić krytykę zasadzającą się na twierdzeniu, że myśl Papieża raczej podkreśla ograniczenia i kres niż przedstawia jakikolwiek pozytywny program. W pewnym sensie jest to prawda. Na innym poziomie jednak podejście to stanowi odzwierciedlenie faktu, że chociaż etyka katolicka jest bardzo stanowcza, jeśli chodzi o to, czego czynić człowiekowi *n i e w o l n o*, pozostawia ona również jednostkom i wspólnotom znaczną przestrzeń decyzji dotyczących konkretnych sposobów uczestnictwa w podstawowych dobrach moralnych, które stanowią istotę rozwoju ludzkiego i jego integralności. Z tego punktu widzenia ponowne skupienie uwagi na ortodoksyjnym chrześcijańskim rozumieniu miłości służy poszerzeniu i pogłębieniu naszego myślenia na temat tego, jak i dlaczego powinniśmy wybierać realizowanie dobra w złożonych i zmieniających się warunkach, jakich dostarcza nieustannie integrująca się gospodarka światowa. Chociaż sprawiedliwość jest ważna, Kościół od swoich początków zawsze postrzegał miłość jako jeszcze bardziej fundamentalną. Jeśli chrześcijanie będą ten aksjomat traktować poważnie, nie tylko nie pozwoli on, by ich poszukiwanie globalnej sprawiedliwości ekonomicznej uległo degeneracji i przekształciło się w kolejną świecką ideologię, ale również sprawi, że ich działania nabiorą zupełnie nowego charakteru.

Prawdą jest również to, że antyutopijne spojrzenie, do którego zachęca w swoim nauczaniu społecznym Benedykt XVI, nie zawsze w oczywisty sposób wskazuje, jak powinny kształtować się konkretne, roztropnościowe decyzje katolików, na przykład ich stosunek do roli państw narodowych w globalnym rynku. Zapewne jednak Benedykt XVI świadomie obrał tę właśnie drogę, aby przypomnieć i podkreślić, że w nauczaniu społecznym Kościoła zawsze obecny jest *p r y m a t p r z e m i a n y o s o b o w e j*, gdy celem jest wprowa-

⁷ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 39.

dzanie zmian, które będą zgodne z Ewangelią. Chrześcijanie stają dziś przed wielką pokusą nadmiernego skupienia się na kwestiach dotyczących przemiany strukturalnej. Tendencja ta zarysowała się już na początku epoki nowoczesności, kiedy to pojawiło się podzielane przez wielu przekonanie, że jeśli tylko potrafilibyśmy poprawnie zaprojektować świat, to wszelkie problemy ekonomiczne można by rozwiązać. Usunięcie niesprawiedliwych struktur, jak systemy celne i protekcjonizm czy aparat ręcznego sterowania gospodarką, jest oczywiście ważne, jeśli katolicy pragną wnieść swój wkład do bardziej sprawiedliwego globalnego porządku ekonomicznego. Problemy człowieka ostatecznie wymagają jednak czegoś więcej niż tylko rozwiązań strukturalnych. Nawet najbardziej sprawiedliwy ustrój świata – podkreśla Benedykt XVI – okazuje się bowiem niewystarczający do powstania wolnego ludzkiego społeczeństwa, które stara się antycypować królestwo niebieskie (nie próbując go natychmiast tu i teraz realizować). Jak przypomina Benedykt XVI: „Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. [...] Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego” (*Deus caritas est*, nr 28).

Ekonomista John M. Keynes znany jest między innymi dzięki powiedzeniu: „w długiej perspektywie wszyscy umrzemy”⁸. Horyzont postrzegania „długiej perspektywy” przez Benedykta XVI jest jednak całkiem inny. Jeśli chodzi o szersze pojmowanie ekonomii globalnej oraz kwestii społecznej, apeluje on do ludzi, aby przeżywali swoją polityczną i ekonomiczną egzystencję – tak w perspektywie krótkiej, średniej, jak i długiej – ze świadomością, że życie w prawdzie jest ważne w wymiarze *w i e c z n o ś c i*, i w taki sposób, jak gdyby na tym świecie możliwe było zrealizowanie chociażby *w z g l ę d n e j* sprawiedliwości, i aby poważnie traktowali przykazanie miłości, upatrując w nim coś, co dopełnia to, czego wypełnić nie potrafi sama sprawiedliwość. Trudno wyobrazić sobie przesłanie bardziej radykalne. Jest ono jednak integralnie związane z chrześcijańską Ewangelią, która leży u korzenia nauczania społecznego Kościoła.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

⁸ J.M. K e y n e s, *A Tract on Monetary Reform* (1923), Prometheus Books, New York 2000, s. 80 (przyp. tłum.).