

Katolicka nauka społeczna pod przewodnictwem Jana Pawła II i Benedykta XVI

Odbiór Soboru Watykańskiego II w czasach wyzwań¹

Przeszło ćwierćwiecze objęte pontyfikatami Jana Pawła II i Benedykta XVI ma dwie ważne cechy dla rozwoju katolickiej nauki społecznej. Po pierwsze, odznacza się trwającą recepcją Soboru Watykańskiego II, z jego ogromem entuzjazmu, oporów, napięć i różnorodności interpretacji. Po drugie, jest ono osadzone w ogólnym ruchu globalizacji świata nie tylko na poziomie ekonomicznym, ale także kulturowym i politycznym, z jego aspektami tak pozytywnymi, jak i negatywnymi. Jednak przez obu papieży niestrudzenie podkreślana jest teologiczna natura społecznego nauczania Kościoła: tym, co jest kluczowe w ich encyklikach, dyskursach czy orędziach, jest zawsze głoszenie Ewangelii dla zbawienia istot ludzkich. Szybka (i niekompletna) podróż, którą zamierzamy odbyć poprzez główne dokumenty sporządzone przez obu papieży podczas ich pontyfikatów, będzie świadectwem tej fundamentalnej misji Kościoła.

1 Jan Paweł II - 1978-2005

1.1 3 główne encykliki społeczne... i więcej!

Wkład Jana Pawła II w katolicką naukę społeczną jest ogromny. Podtrzymując podobne tempo jak w latach 60. i 70., kiedy to Jan XXIII, Paweł VI i Synod Biskupów wydali nie mniej niż 6 głównych dokumentów,² Jan Paweł II opublikował 3 encykliki społeczne w pierwszej dekadzie swojego pontyfikatu. Wydana w 1981 r. *Laborem exercens* (LE) upamiętnia 90. rocznicę *Rerum novarum* i proponuje dogłębną refleksję nad kwestią pracy. Pod koniec 1987 roku *Sollicitudo rei socialis* (SRS) uaktualnia nauczanie *Populorum progressio* (PP) o rozwoju, dwadzieścia lat po przełomowej encyklice Pawła VI. W 1991 r. setna rocznica *Rerum novarum* (RN) zostaje upamiętniona publikacją

¹ O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie wymienione dokumenty Magisterium są dostępne na stronie internetowej Watykanu: www.vatican.va. Tłumaczenia na j. polski zaczerpnięto z serwisu opoka.org.pl.

² Jan XXIII : *Mater et magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963) ; Paweł VI : *Populorum progressio* (1967), *Octogesima adveniens* (1971), *Evangeliis nuntiandi* (1975) ; Synod biskupów : *Justitia in mundo* (1971).

Centesimus annus (CA), która oferuje kluczowe spostrzeżenia z perspektywy transformacji świata, jaka nastąpiła wraz z upadkiem komunizmu w Europie Wschodniej w 1989 r.

Te trzy encykliki społeczne będą głównym przedmiotem naszego zainteresowania w dalszej części wykładu, ale powinniśmy pamiętać, że nie wyczerpują one społecznej nauki papieża Jana Pawła II. W swojej pierwszej i programowej encyklice *Redemptoris hominis* (1979) polski papież nadaje ton swemu pontyfikatowi. Zajmuje się szeroką gamą tematów połączonych w podejściu chrystologicznym i humanistycznym. Dwa zdania prawdopodobnie najlepiej podsumowują tę jednoczącą wizję: "W Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności" (*RH 11*; por. *RH 10*) i "Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka" (tytuł *RH 14*). Tajemnica Chrystusa stanowi centrum misji Kościoła, ale to prowadzi bezpośrednio do osoby ludzkiej. W myśli Jana Pawła II nie ma dualizmu między tym, co duchowe, a tym, co doczesne. Jego integralny humanizm "obejmuje wszystkie wymiary życia, w tym ekonomiczne, polityczne, kulturowe i religijne".³ Dlatego w tej pierwszej encyklice papież używa mocnych słów, aby potępić nowoczesny "tak zwany rozwój", który nie rozwiązuje problemów głodu i ubóstwa czy plagi bezrobocia oraz uszczupła zasoby ziemi (*RH 15-16*). Pisze on również o prawach człowieka, które uważa za prawdziwy sprawdzian tego, czy sprawiedliwość jest obecna (*RH 17*). Można powiedzieć, że zgodnie z pierwszą encykliką programową, główną cechą charakterystyczną nauczania społecznego Jana Pawła II jest personalizm. Nie próbuje on obnażyć systematycznego porządku społecznego, tak jak to próbował zrobić Pius XI w *Quadregesimo anno*, ale raczej proponuje antropologię, wizję człowieka, jako podstawę do rozeznania kwestii społecznych, ekonomicznych i politycznych. Istota ludzka jest osobą, co oznacza, że jej wymiar społeczny jest *niezbędny*. Nie jest to cecha dodana do samowystarczalnego, indywidualnego podmiotu. Personalizm jest dla Jana Pawła II konkretyzacją prawdziwie chrześcijańskiej antropologii zakorzenionej w Jezusie Chrystusie, wcielonym Bogu i realizacją ludzkiego powołania.

Jego liczne podróże po świecie były również ważnymi okazjami do nauczania o zagadnieniach społecznych. W wielu krajach nękanym przez dyktatorskie rządy nieustannie apelował na rzecz praw człowieka (np. w Ameryce Środkowej 1983 r., w Brazylii w 1980 r., na Filipinach w 1981 r., w Polsce w 1979 r., 1983 r., 1987 r.). Wypowiadał się również o prawach pracowników, w obronie ludności tubylczej (w Ameryce Łacińskiej, w Kanadzie, w Australii...), przeciwko karze śmierci (USA), itp.

Naturalnie w drugiej połowie pontyfikatu papież wyrażał się mniej na temat szczególnych kwestii społecznych. Po 1991 r. nie ukazał się żaden ważniejszy dokument w rodzaju encykliki społecznej. Niemniej jednak w 2004 r. Papieska Rada *Iustitia et Pax* opublikowała *Kompendium nauki*

³ Donal Dorr, *Option for the Poor and for the Earth [Opcja na rzecz ubogich i ziemi]*, 3. wydanie (Maryknoll, Nowy Jork: Orbis, 2012), 248.

społecznej Kościoła, które gromadzi i systematyzuje kluczowe elementy doktryny społecznej. Należy również zwrócić uwagę na znaczenie orędzi wydawanych corocznie przez papieża na szczególne okazje: Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia), Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Na przykład, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju z 1990 r., *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*, jest punktem zwrotnym w nauczaniu Kościoła o ekologii. Należy również zauważyć, że niektóre encykliki, które nie są całkowicie poświęcone tak zwanej "kwestii społecznej", mogą zawierać istotne nauczanie społeczne. Na przykład *Evangelium vitae* (1995), która zajmuje się kwestiami początku i końca życia, zawiera ważne refleksje na temat demokracji, wolności religijnej i relacji między Kościołem a państwem.

1.2 Kontekst świata i Kościoła

Katolicka nauka społeczna jest zawsze teologiczną i etyczną refleksją *w kontekście*. Aby uchwycić kontekst, z którego wyłoniło się nauczanie społeczne Jana Pawła II, przypomnijmy pokrótce sytuację na świecie w latach osiemdziesiątych, konfliktogenne pojawienie się teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej oraz osobowość papieża.

1.2.1 Sytuacja na świecie w latach osiemdziesiątych

Na poziomie gospodarczym świat w latach osiemdziesiątych zdecydowanie wyszedł z 30-letniego okresu powojennej koniunktury. I ogólnie rzecz biorąc, o wiele trudniej było być optymistą co do postępu ludzkości w kierunku bardziej sprawiedliwego świata (z mniejszym ubóstwem, większym poszanowaniem praw człowieka, większym pokojem) niż dwadzieścia lat wcześniej, w czasie wielkich procesów dekolonizacji. W 1987 r. *SRS* rozpoczęła się od dobitnego stwierdzenia: "nadzieje na rozwój, tak wówczas [w roku PP] żywe, wydają się dzisiaj bardzo dalekie od urzeczywistnienia" (*SRS* 12). Rzeczywiście, pomimo kilku oznak postępu w niektórych krajach Azji, takich jak Korea Południowa, Tajwan czy Singapur, ogólna sytuacja była raczej ponura. Ubóstwo, wojny, dezorganizacja i korupcja w strukturach państwowych, brak odpowiedniej opieki zdrowotnej i edukacji, eksplodujący dług międzynarodowy, zaprzeczanie prawom człowieka: lista plag dotyczących kraje "Trzeciego Świata" nie wydawała się znacząco skracać. Przepaść między krajami rozwiniętymi a krajami rozwijającymi się oraz między bogatymi a biednymi w obrębie jednego kraju wciąż się powiększały. Świat był także naznaczony recesją wywołaną przez dwa kryzysy naftowe lat siedemdziesiątych. Tak zwane "kraje rozwinięte" Północy musiały stawić czoła powtarzającemu się kryzysowi gospodarczemu z rosnącym poziomem bezrobocia. Warstwy ludności świata pozostawały w skrajnym ubóstwie. Tę rzeczywistość zaczęto nazywać "Czwartym Światem".

W latach osiemdziesiątych to, co *SRS* nazwała "logiką bloków", było nadal aktualne. Dwa supermocarstwa Zachodu i Wschodu (USA i ZSRR) nie były bezpośrednio w stanie wojny przeciwko

sobie, ale walczyły na odległość, na przykład w Ameryce Środkowej, w Angoli lub na Filipinach. Konkurencja między dwiema ideologiami (liberalny kapitalizm i kolektywistyczny komunizm) widoczna jest w dużym stopniu w tle niektórych dyskusji w encyklikach, jak konflikt między kapitałem a pracą w *LE*. W zgodzie ze swoimi poprzednikami Jan Paweł II potwierdził, że katolicka nauka społeczna nie promuje jedyne rozwiązanie w zakresie politycznej, społecznej i ekonomicznej organizacji społeczeństwa, nie jest „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem” (*SRS* 41). Po upadku komunizmu w Europie Wschodniej w 1989 roku i tym, co wydawało się być zwycięstwem zachodniego kapitalizmu, który stał się w przytłaczająco hegemoniczny, papież zmierzył się z ukrytym pytaniem: czy kapitalizm rzeczywiście jest rozwiązaniem dla dobra ludzkości? W *CA* odpowiedział dużą dozą krytyki nieokiełzanego liberalnego kapitalizmu.

1.2.2 Kościół

Patrząc na Kościół, proces recepcji Soboru nadal się toczył z pewnymi zawirowaniami. W 1985 r. na nadzwyczajnym synodzie biskupów obchodzono 20. rocznicę zakończenia obrad Soboru i próbowano wyjaśnić jego interpretację. Położono nacisk na to, aby nie oddzielać ducha, który wyłonił się z wydarzenia, od litery wypracowanych dokumentów. W pełni popierając Sobór i potwierdzając jego centralne miejsce w życiu Kościoła, wbrew tym, którzy zgromadzili się wokół arcybiskupa Lefebvre'a, którzy odrzucili Sobór i powoli odrywali się od podstawowego Kościoła katolickiego, papież Jan Paweł II potwierdził także bardziej odgórny sposób sprawowania władzy przez Magisterium Rzymskie, jako środek konieczny dla zachowania jedności. Mogłoby to wyjaśnić wagę, jaką przykładał czasami do promowania katolickiej nauki społecznej jako "doktryny społecznej Kościoła".

Kluczowym elementem kontekstu katolickiej nauki społecznej jest pojawienie się teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej. Idąc za wezwaniem Soboru do rozpoznawania znaków czasu, aby głosić orędzie Chrystusa o zbawieniu, biskupi latynoamerykańscy zebrali się w Medellinie w 1968 r. Uznali biednych i ubóstwo za fundamentalne doświadczenia przeżywane przez ludzi na swym kontynencie. Członkowie kościoła powinni świadczyć o miłości Boga, miłując ubogich, stając się siostrami i braćmi z nimi i wśród nich, i oddając się pracy na ich rzecz. Tak więc najlepszym sposobem wyrażenia chrześcijańskiej doktryny o zbawieniu dla cierpiących ludów Ameryki Łacińskiej stało się pojęcie wyzwolenia.

W 1971 r. peruwiański teolog Gustavo Gutiérrez wydał *Teologię wyzwolenia*, otwierając drogę dla wielu publikacji teologicznych, poczynawszy od egzegezy i systematyki biblijnej, a skończywszy na etyce i duchowości, z których wszystkie odnosiły się do tradycyjnych pytań i podejmowały nowe, zawsze z perspektywy ludzi ubogich w Ameryce Łacińskiej. W przeciwieństwie do Europy, gdzie misją

teologii po Soborze Watykańskim II była odpowiedź na wyzwanie ze strony niewierzących, w Ameryce Łacińskiej było nią raczej wyzwanie, jakim jest głoszenie nauki o Bogu jako Ojcu w kontekście dehumanizacji i niesprawiedliwości. Teologia wyzwolenia rzuciła wyzwanie nie tylko niesprawiedliwym strukturom społeczeństw Ameryki Południowej, ale także niektórym tradycyjnym stanowiskom kościoła, które historycznie były bliskie zamożnym elitom. Umieściło to także teologów w pobliżu różnych ruchów rewolucyjnych i nurtów myśli marksistowskiej. Wewnątrz kościoła latynoamerykańskiego, a także w Watykanie, sprzeciw wobec teologii wyzwolenia narastał równocześnie z jej rozkwitem.

W Puebla w 1979 r. biskupi potwierdzili orientację przyjętą w Medellinie i potwierdzili centralne miejsce "opcji na rzecz ubogich", mimo że w czasie przygotowań do konferencji były silne próby odejścia od tej linii. Co ważne, w przemówieniu otwierającym konferencję papież Jan Paweł II wydał ostrzeżenia, ale także wyraźnie potwierdził centralną troskę o sprawiedliwość społeczną i ludzi ubogich oraz zwrócił uwagę na rzeczywistość godności ludzkiej "deptanej" w tak wielu krajach Ameryki Łacińskiej.

W kolejnych latach po Puebli nasiliły się napięcia między Kongregacją Nauki Wiary (CDF) a teologami wyzwolenia z Ameryki Łacińskiej. W 1984 i 1986 r. Kongregacja wydała dwie instrukcje, pierwszą bardzo negatywną, a drugą bardziej pozytywną. Niektórzy teologowie, tacy jak Leonardo Boff, musieli opuścić swoje stanowiska wykładowców. Napięcie było również podsycane przez nominację nowego pokolenia biskupów niechętnie nastawionych do teologii wyzwolenia. Jednakże, w 1986 r. papież Jan Paweł II w liście do biskupów brazylijskich stwierdził, że teologia wyzwolenia jest "nie tylko aktualna, ale także użyteczna i konieczna".

1.2.3 Papież z Europy Wschodniej

Wybór Jana Pawła II na urząd papieża w 1978 r. był ważnym nowym krokiem w rozwoju kościoła światowego. On sam przyznał na balkonie bazyliki św. Piotra, że kardynałowie "wezwali go z dalekiego kraju". Polski papież przyniósł ze sobą inne spojrzenie na kościół i świat. To również zabarwiło jego encykliki społeczne.

Zarówno w czasach okupacji niemieckiej, jak i reżimu komunistycznego, wiara katolicka i kościół katolicki w Polsce były kluczowymi miejscami oporu i obrony polskiej tożsamości. W takim kontekście jedność i jawna wierność instytucji były sprawą podstawową. Była to zupełnie inna sytuacja dla artykulacji stosunków kościelno-państwowych od tej w Europie Zachodniej, gdzie postępująca sekularyzacja oznaczała, że kościół musiał walczyć o utrzymanie znaczenia w sferze publicznej. Zupełnie inne były zaś dyktatury wojskowe Ameryki Łacińskiej, gdzie ci, którzy sprawowali

opresyjną władzę, bardzo często nadal uczęszczali do kościoła, powodując polityczne podziały w całym kościele.

Paweł VI zainicjował papieskie podróże poza Włochy, ale w porównaniu z Janem Pawłem II nie zwiedził zbyt wiele świata. Jan Paweł odwiedził wszystkie kontynenty, a większość z nich kilkakrotnie. Niewątpliwie posiadanie takich doświadczeń świadomie wpływało na kształt części jego nauczania. Jak już wspomniano, niektóre z przemówień wygłoszonych przez niego podczas podróży oraz symboliczne spotkania z wieloma osobami reprezentującymi ludzi biednych, bezsilnych czy wykluczonych z naszych społeczeństw są kluczowymi elementami tego nauczania.

Niemniej jednak to właśnie jego polskie korzenie miały na niego największy wpływ w encyklikach społecznych. Jak zauważył Donal Dorr, w 1989 r. i na początku 1990 r., dwa obrazy wywarły duże wrażenie na całym świecie: demontaż muru berlińskiego i wyjście Nelsona Mandeli z więzienia. Dwa lata później *CA* przedstawiła niezwykle analizę stanu świata i wyzwań, z którymi należało się zmierzyć w świetle tego, co wydarzyło się w Europie Wschodniej⁴. Gdyby papież był Afrykańczykiem i za ramy przyjął wydarzenia w Republice Południowej Afryki, wynik byłby zupełnie inny. Jako Polak, Jan Paweł II bardzo uważnie śledził ewolucję swojej ojczyzny i brał czynny udział w procesie prowadzącym do demokratyzacji w 1989 r. Sercem polskiego ruchu opozycyjnego był związek zawodowy *Solidarność*, którego nazwa zarówno identyfikuje program, jak i rezonuje z głównym tematem nauczania społecznego Jana Pawła II.

1.3 Orientacje teologiczne

Katolicka nauka społeczna jest nauką teologiczną. Już od Soboru Watykańskiego II kluczowe dokumenty nauczania świadczą o jego teologicznym charakterze w sposób silniejszy niż pierwsze encykliki społeczne Leona XIII, Piusa XI czy Piusa XII, które czasami nazywano jedynie filozofią społeczną z prawem naturalnym jako swoją metodologią. Argumenty biblijne i teologiczne są częściej i lepiej wykorzystywane w okresie posoborowym. W 1971 roku biskupi stwierdzili, że "akcja na rzecz sprawiedliwości i udział w przekształcaniu świata ukazują się nam w pełni jako cecha zasadnicza głoszenia Ewangelii"⁵. To, co dotyczy pracy na rzecz sprawiedliwości społecznej i dobra wspólnego, jest istotne, konstytutywne dla wiary chrześcijańskiej, a głoszenie Ewangelii wyraźnie sytuuje katolicką naukę społeczną na polu *teo-logii*: mówienia o Bogu.

Katolicka nauka społeczna Jana Pawła II (a także Benedykta XVI) kładzie jeszcze większy nacisk na ten wymiar teologiczny, czyniąc go szczególnie wyraźnym w stylu dokumentów, których duże fragmenty stanowią refleksje oparte bezpośrednio na tekstach biblijnych (na przykład Rdz 1-3 w *LE*,

⁴ Dorr, *Opcja na rzecz ubogich*, 307.

⁵ Synod Biskupów, *Iustitia in mundo*, 6. www.osjspm.org/document.doc?id=69.

Listy Pawłowe w *SRS* itp.). Papież twierdzi, że "doktryna społeczna Kościoła... należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej" (*SRS* 41). "Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła." (tamże). Później, w *CA* dodaje: „Nowa ewangelizacja”, której współczesny świat pilnie potrzebuje i której konieczność wielokrotnie podkreślałem, musi uczynić *jednym ze swych istotnych elementów* głoszenie nauki społecznej Kościoła" (*CA* 5, moje wyróżnienie).

Karl Rahner mówi o teologii jako o "nauce o tajemnicy". W ten sposób podkreśla, że starając się wejść głębiej w zrozumienie zbawczej miłości Boga, nigdy nie wyczerpujemy tajemnicy. Istnieje wiele sposobów uchwycenia czegoś z tej tajemnicy i różne wizje teologiczne są dozwolone, o ile pomagają w tym przedsięwzięciu. W nauczaniu społecznym Jan Paweł II posługuje się różnymi ramami teologicznymi, czasem będącymi we wzajemnym napięciu. Ogólnie rzecz biorąc, wzbogaca tym nasze rozumienie tajemnicy zbawczej miłości Boga.

Pierwszą z tych ram jest dziedzictwo Soboru Watykańskiego II. Wcielony Bóg działa w historii i rozeznawanie znaków czasu jest zadaniem Kościoła, aby głosić Ewangelię. Droga otwarta przez *Gaudium et spes* w kierunku metody indukcyjnej i dialogicznej jest podejmowana w następnych dokumentach katolickiej nauki społecznej. Podejście Akcji Katolickiej, przyjrzeć się – ocenić – działać, staje się ulubionym sposobem refleksji Kościoła nad sprawami społecznymi. Jest on nadal mocno obecny w encyklikach Jana Pawła II, który zawsze poświęca na początku dużą ich część na analizę aktualnego stanu świata. Choć nie jest to wyrażone wprost w przypisach, uważna lektura pozwala jednak wykryć pewien wymiar dialogu z filozofią i naukami społecznymi.

Jednak w katolickiej nauce społecznej Jana Pawła II odnajdujemy również zastosowanie innej ramy teologicznej, która kładzie większy nacisk na pionowy wymiar relacji między Bogiem a ludźmi, z bardziej pesymistycznym spojrzeniem na świat naznaczony grzechem. Potrzeba potwierdzenia, czasami bardziej dedukcyjnym podejściem (od zasad teologicznych do ich konsekwencji dla kwestii moralnych i etycznych), prawdy wiary, której Kościół jest strażnikiem. Nacisk kładziony przez Jana Pawła II na rolę, jaką ma odgrywać Rzymskie Magisterium, zmierza w tym kierunku.

Wreszcie, nauczanie Jana Pawła II włączyło również pewne krytyczne niuanse, koncepcje i pojęcia wypracowane w kontekście Ameryki Łacińskiej i teologii wyzwolenia. Stąd "struktury grzechu" lub "opcja czy miłość preferencyjna na rzecz ubogich" w *SRS*. Odzwierciedla to wpływ trzeciej teologicznej struktury, która poświęca większą uwagę zbiorowemu wymiarowi wiary i zbawienia. Grzech jest nie tylko osobisty, ale i "społeczny". Zbawienie można rozumieć jako wyzwolenie od grzechu w konkretnym sensie wolności od wszelkiego rodzaju ucisku, w tym społecznego i zbiorowego.

Encykliki społeczne z okresu pontyfikatu Jana Pawła II są uderzającym przykładem teologicznej głębi, jaką stopniowo przybiera katolicka nauka społeczna, ale także, pomimo tendencji do homogenizacji w pracy w Kurii Rzymskiej, pewnego bogactwa podejść teologicznych.

1.4 Kilka ważnych spostrzeżeń

1.4.1 Praca

Laborem exercens, pierwsza encyklika społeczna Jana Pawła II, upamiętniająca 90. rocznicę *Rerum Novarum* w 1981 roku, oferuje niezwykłą refleksję na temat pracy ludzkiej. Oto kilka jej kluczowych elementów.

LE daje pozytywne podejście do pracy. Praca, w tym także, ale nie tylko praca fizyczna, nie jest jedynie konsekwencją grzechu. Praca jest dobra dla człowieka. Godność ludzka jest zaangażowana w pracę, ponieważ "stworzony na obraz Boży, [człowiek] przez swoją pracę uczestniczy dziele swego Stwórcy" (*LE* 25). Praca "humanizuje" ludzi: „Przez pracę człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także poniekąd bardziej "staje się człowiekiem"” (*LE* 9).

Personalistyczne podejście Jana Pawła II jest widoczne w jego rozróżnieniu między subiektywnym i obiektywnym sensem pracy. W sensie obiektywnym praca odnosi się do transformacji przedmiotów, wytwarzania. W sensie subiektywnym odnosi się do aktywności osoby, która pracuje i transformacji, która dokonującej się w jej wnętrzu. W katolickiej nauce społecznej, ten subiektywny sens powinien zawsze mieć pierwszeństwo przy rozważaniu kwestii etycznych lub praktycznych:

Ten [subiektywny] wymiar warunkuje sam etyczny charakter pracy. W rzeczywistości nie ma wątpliwości, że praca ludzka ma swoją własną wartość etyczną, która wyraźnie i bezpośrednio wiąże się z faktem, że ten, kto ją wykonuje, jest osobą, podmiotem świadomym i wolnym, to znaczy podmiotem, który decyduje o sobie. Ta prawda, która w pewnym sensie stanowi fundamentalne i odwieczne serce chrześcijańskiej nauki o pracy ludzkiej, miała i nadal ma podstawowe znaczenie dla formułowania ważnych problemów społecznych charakteryzujących całe wieki (*LE* 6).

W konsekwencji tego prymatu, *LE* potwierdza prymat pracy nad kapitałem. Oznacza to również, że własność środków produkcji powinna być zawsze skierowana na dobro wszystkich zaangażowanych osób, zwłaszcza pracowników:

[Środki produkcji] nie mogą być posiadane wbrew pracy, nie mogą też być posiadane dla posiadania, ponieważ jedynym prawowitym tytułem ich posiadania — i to zarówno w formie własności prywatnej, jak też publicznej czy kolektywnej — jest, ażeby służyły pracy. Dalej zaś: ażeby służąc pracy, umożliwiały realizację pierwszej zasady w tym porządku, jaką jest uniwersalne przeznaczenie dóbr i prawo powszechnego ich używania (*LE* 14).

Antropologiczna wizja pracy jest również podstawą obrony praw pracowników. *LE* wyjaśnia szczegółowo te prawa: prawo do sprawiedliwego wynagrodzenia (w tym świadczeń socjalnych), prawo do zrzeszania się, prawo do migracji, prawa osób niepełnosprawnych, prawa kobiet. *LE* nalega również na konieczność zapewnienia pracy dla wszystkich (w sensie bliskim "prawu do pracy") w kontekście wysokiej stopy bezrobocia w wielu krajach.

Aby uchwycić obowiązki dotyczące kwestii pracy, *LE* wprowadza pojęcie pośredniego pracodawcy.

Pojęcie *pośredniego pracodawcy* obejmuje zarówno osoby, jak też instytucje różnego typu, obejmuje również zbiorowe umowy o pracę, ustalane przez te osoby i instytucje zasady postępowania, określające cały ustrój społeczno-ekonomiczny oraz zasady z niego wynikające. [...] pracodawca pośredni określa w sposób zasadniczy taki lub inny aspekt stosunku pracy i warunkuje w ten sposób postępowanie pracodawcy bezpośredniego, gdy ten ustala określony kontrakt i stosunki pracy. Stwierdzenie takie nie ma na celu uwolnienia tego ostatniego od właściwej mu odpowiedzialności, ale tylko zwrócenie uwagi na cały splot uwarunkowań, które wywierają wpływ na jego postępowanie (*LE* 17).

Pojęcie pośredniego pracodawcy odnosi się zatem do państwa i związków zawodowych, ale także organizacji międzynarodowych i może obejmować również konsumentów. Chociaż pozostaje dość niejasne, jest to interesujące narzędzie do uchwycenia wymiaru strukturalnego oddziałującego na kwestię pracy. Sprawiedliwość w odniesieniu do pracy to nie tylko kwestia sprawiedliwej umowy między pracodawcą a pracownikiem. Wiele innych relacji i instytucji ma wpływ na tę umowę międzyludzką.

1.4.2 Struktury grzechu

W *SRS* Jan Paweł II wprowadza pojęcie "struktur grzechu", aby uchwycić teologicznie strukturalny wymiar niesprawiedliwości społecznej obecnej w świecie. Dlaczego całościowy rozwój postąpił naprzód tak niewiele od czasu *PP* w latach sześćdziesiątych? Odpowiedzialne są za to indywidualne zachowania, zwłaszcza wśród przywódców gospodarczych i politycznych. W języku religijnym trzeba mówić o grzechu. Ale nie jest to tylko kwestia osobista, istnieje również społeczny strukturalny wymiar grzechu:

należy koniecznie napiętnować istnienie mechanizmów ekonomicznych, finansowych i społecznych, które, chociaż są kierowane wolą ludzi, działają w sposób jakby automatyczny, umacniają stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich. Mechanizmy te, uruchomione — w sposób bezpośredni lub pośredni — przez kraje bardziej rozwinięte, sprzyjają — poprzez samo ich funkcjonowanie — interesom tych, którzy nimi manewrują, ale w końcu doprowadzają do zdławienia lub uzależnienia gospodarki krajów słabiej rozwiniętych (*SRS* 16).

Dlatego też Jan Paweł II, naśladując (i niuansując!) niektóre refleksje z Ameryki Łacińskiej, mówi o "strukturach grzechu":

Suma czynników negatywnych, których działanie zmierza w kierunku przeciwnym niż prawdziwe poczucie powszechnego dobra wspólnego i potrzeba popierania go, zdaje się stwarzać — dla osób i instytucji — przeszkodę trudną do przewyciężenia. Skoro dzisiejszą sytuację przypisać należy wielorakim trudnościom, uzasadnione jest mówienie o „strukturach grzechu”, które (...) są zakorzenione w grzechu osobistym i stąd są zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób, które je wprowadzają, umacniają i utrudniają ich usunięcie. W ten sposób wzmacniają się one, rozpowszechniają i stają się źródłem innych grzechów, uzależniając od siebie postępowanie ludzi (SRS 36).

Dziś możemy myśleć o niektórych aspektach systemu gospodarczego i finansowego, czy zinstytucjonalizowanych struktur, które utrwalają dyskryminację rasową jako o strukturach grzechu. Prawdopodobnie gospodarczą i społeczną organizację naszych społeczeństw, obsesyjnie nastawioną na wzrost gospodarczy powodujący nieodwracalne szkody dla środowiska można również odczytać przez pryzmat "struktury grzechu". Oczywiście u podstaw struktury grzechu zawsze znajdują się osobiste grzechy, które przyczyniły się do jej powstania. Kiedy jednak struktura już działa "niemal automatycznie", grzechy osobiste są obecne w jej wzmacnianiu, co utrudnia ich zniesienie lub zamaskowanie. SRS zwraca uwagę:

trzeba z goryczą powiedzieć, że tak jak można grzeszyć egoizmem, żądzą nadmiernego zysku i władzy, tak wobec pilnych potrzeb rzesz ludzkich pogrążonych w niedorozwoju można również uchybić przez lęk, niezdecydowanie, a w gruncie rzeczy przez tchórzostwo (SRS 47).

1.4.3 Solidarność

W nauczaniu społecznym Jana Pawła II zasada solidarności odgrywa centralną rolę. Solidarność „nie jest (...) tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich” (SRS 38). Dla papieża jest to pewna droga do przewyciężenia struktur grzechu. Jest cnotą chrześcijańską i papież łączy ją z miłością, "znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa" (SRS 40), a nawet z tajemnicą Trójcy Przenajświętszej, "najwyższym wzorem jedności", "z której *solidarność* winna w ostatecznym odniesieniu czerpać swoją inspirację" (SRS 40). Solidarność nie jest bezpośrednio pojęciem biblijnym, ale Jan Paweł II przyjął je jako adekwatnie odzwierciedlające w dzisiejszym świecie biblijne wezwania do "braterstwa" czy "komunii".

SRS wzywa do okazywania solidarności w społeczeństwie poprzez traktowanie wszystkich jego członków jako osoby uprawnione do korzystania z praw, a nie "jako narzędzie, którego zdolność do pracy czy odporność fizyczną można tanim kosztem wykorzystać, a potem, gdy przestaje być użyteczny, odrzucić" (SRS 39). Solidarność oznacza, że silniejsi lub bardziej wpływowi, ci, którzy posiadają większą część dóbr, powinni czuć się odpowiedzialni za słabszych, ale także, że ci ostatni "nie powinni przyjmować postawy czysto biernej" (tamże). Idea, że ludzie powinni być pierwszymi

aktorami własnego rozwoju, ale nie powinni być pozostawieni samym sobie, leży u podstaw zadania solidarności. To samo dotyczy stosunków międzynarodowych, gdzie "wszelkiego typu imperializm" lub "dążenia do utrzymania własnej hegemonii" wymagają przewyciężenia, a wręcz przeciwnie: można dążyć "do powstania prawdziwego systemu międzynarodowego, działającego na zasadzie równości wszystkich ludów i niezbędnego poszanowania właściwych im różnic" (tamże). Jest to szczególnie ważne w przypadku stosowania zasady powszechnego przeznaczenia stworzonych dóbr. Solidarność jest więc "drogą do pokoju, a zarazem do rozwoju" (tamże). Pokój zostanie osiągnięty "na drodze wprowadzania sprawiedliwości społecznej i międzynarodowej, a także poprzez praktykowanie cnót, które ułatwiają współzycie i uczą żyć w zjednoczeniu" (tamże). Przekształcenie współzależności w solidarność wymaga wspierania współpracy i porzucenia "polityki bloków" i "wszelkiej formy imperializmu ekonomicznego, militarne go czy politycznego" (tamże).

LE nalega na solidarność pracowników w celu doprowadzenia do głębokich zmian w zakresie pracy. W pewnym sensie solidarność jest alternatywą, jaką Jan Paweł II oferuje zamiast walki klasowej promowanej przez marksizm. Solidarność nie ignoruje wymiaru konfrontacji czy sprzeciwu wobec niesprawiedliwych systemów, ale nie niesie za sobą negatywnych konotacji słowa "walka". Istnieje jednoczący dynamizm w reakcji na niesprawiedliwy i eksploatacyjny system i w budowaniu dobra wspólnego (*LE 8*). Pojęcia solidarności, w tym rozumieniu, i uczestnictwa są silnie powiązane. Pracownicy nie powinni czuć się "trybami w wielkim mechanizmie, poruszonym odgórnie", ale raczej uczestnikami, pracującymi „na swoim” (*LE 15*)⁶.

Zasada solidarności jest ponownie bardzo często przywoływana w *CA*, gdzie na przykład została powiązana z zasadą pomocniczości by ukształtować rolę państwa wobec wyzwań związanych z pracą według uaktualnionego odczytania *RR*:

Do osiągnięcia tych celów Państwo winno się przyczyniać zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio. Pośrednio i zgodnie z zasadą pomocniczości, stwarzając warunki sprzyjające swobodnej działalności gospodarczej, która mogłaby zaofiarować wiele miejsc pracy i źródeł zamożności. Bezpośrednio i zgodnie z zasadą solidarności, ustalając w obronie słabszego pewne ograniczenia autonomii tych, którzy ustalają warunki pracy; a w każdym przypadku zapewniając minimum środków utrzymania pracownikowi bezrobotnemu (*CA 15*).

1.4.4 Kapitalizm

Po upadku komunizmu pod koniec lat 80-tych niektórym wydawało się, że kapitalizm pozostał jedyną możliwą drogą rozwoju społeczno-ekonomicznego państw. Jan Paweł II odniósł się wyraźnie do tej kwestii w *CA* i w rzeczy samej, w zgodzie ze swoimi poprzednikami, którzy zawsze krytykowali liberalny kapitalizm, nie zgodził się z tym wnioskiem:

⁶ Dorr, *Opcja na rzecz ubogich*, 272-278.

czy można powiedzieć, że klęska komunizmu oznacza zwycięstwo kapitalizmu jako systemu społecznego i że ku niemu winny zmierzać kraje, które podejmują dzieło przebudowy gospodarczej i społecznej? Czy to jest model, który należy proponować krajom Trzeciego Świata, szukającym właściwej drogi rozwoju gospodarczego i politycznego? Odpowiedź jest oczywiście złożona (CA 42).

Papież zaś wyjaśnia dalej:

Jeśli mianem „kapitalizmu” określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco, choć może trafniejsze byłoby tu wyrażenie „gospodarka przedsiębiorczości”, „gospodarka rynkowa” czy po prostu „wolna gospodarka”. Ale jeśli przez „kapitalizm” rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca (CA 42).

Oczywiste jest, że ten rodzaj neoliberalizmu (w USA określanego jako "neokonserwatyzm"), który rozprzestrzenił się na cały świat w ostatnich dekadach, promując absolutną władzę rynków w zakresie alokacji zasobów, kurczenie się państwa i deregulację, nie cieszy się przychylnością katolickiej nauki społecznej.

Niemniej jednak prawdą jest, że CA zawiera również elementy ostrej krytyki niektórych form państwa dobrobytu, które czasami określa się mianem "państwa opiekuńczego"(CA 48). CA sugeruje, że różnym kategoriom osób potrzebujących skuteczniej pomagałoby nie państwo, ale osoby im bliskie (CA 48). To, co wydaje się być silnym atakiem na zachodni model państwa dobrobytu, powinno być jednak prawdopodobnie interpretowane w sposób bardziej pozytywny. Nie jest to wezwanie, aby po prostu zrezygnować z państwa opiekuńczego i wrócić do sprywatyzowanej organizacji działalności charytatywnej, za którą niektórzy się opowiadają. Jest to raczej wezwanie do uwspółcześnienia i naprawy systemu. Według Currana:

Papieska krytyka państwa opiekuńczego opiera się na nacisku Jana Pawła II na wspólnotę uczestniczącą. Państwo ma do odegrania ważną rolę w tworzeniu takiej wspólnoty uczestniczącej, ale jego pomoc nie powinna mieć formy bezosobowej biurokracji, która sprzyja biernej zależności⁷.

Po raz kolejny możemy zobaczyć tutaj silnie personalistyczne podejście w nauczaniu Jana Pawła II. Jakakolwiek struktura, nawet dla pozornie dobrych celów, nigdy nie powinna zmniejszać wolności i odpowiedzialności osoby. Przeciwnie, powinna ona sprzyjać osobistej emancypacji.

⁷ Charles Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present : a Historical, Theological, and Ethical Analysis* [Katolicka Nauka Społeczna 1891-obecnie: analiza historyczna, teologiczna i etyczna] (Waszyngton DC: Georgetown University Press, 2002), 209.

1.4.5 Kultura

Personalizm Jana Pawła II jest również bardzo widoczny w jego ujęciu tematu kultury w *CA*:

Nie jest możliwe zrozumienie człowieka wyłącznie na podstawie ekonomii, ani zdefiniowanie go po prostu na podstawie przynależności klasowej. Zrozumienie człowieka jest bardziej wyczerpujące, gdy widzi się go w kontekście kultury, poprzez język, historię i postawy przyjmowane wobec podstawowych faktów egzystencjalnych, takich jak narodziny, miłość, praca, śmierć. Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji. Gdy to pytanie zostanie uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi. Dlatego walka w obronie pracy została spontanicznie połączona z walką o kulturę i prawa narodowe (*CA 24*).

Jest nierozzerwalny związek między osobą a społeczeństwem, które ją kształtuje i jest przez nią kształtowane. Dlatego też kierunek ludzkich działań, takich jak produkcja dóbr, konsumpcja, praca, interakcje społeczne zawsze wiąże się z kulturą. Na przykład Jan Paweł II ostatecznie przypisuje porażkę komunizmu w Europie Wschodniej jego ateistycznej kulturze (*CA 24*). Żadna kultura nie może pomijać wymiaru religijnego.

2 Benedykt XVI – 2005-2013

Pontyfikat Benedykta XVI był krótszy niż pontyfikat Jana Pawła II i miał znacznie mniejszy bezpośredni wkład w katolicką naukę społeczną. Niemniej jednak, w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est (DCE)* z 2005 r. Benedykt XVI zawarł ważne refleksje na temat Kościoła, sprawiedliwości społecznej i katolickich agencji, a także opublikował ważną encyklikę społeczną w 2009 r., *Caritas in veritate (CIV)*. Na uwagę zasługuje również jego przesłanie na Światowy Dzień Pokoju z 2010 r., dotyczące ochrony stworzenia, a także ważny dokument Papieskiej Rady *Iustitia et Pax* z 2011 r. dotyczący reformy międzynarodowego systemu finansowego i walutowego.

2.1 Kontekst świata i Kościoła

Kluczowe elementy kontekstu nauczania społecznego Benedykta obejmują globalizację, związaną z kilkoma kryzysami, oraz sekularyzację w wielu krajach, która dla niemieckiego papieża jest głównym problemem.

2.1.1 Globalizacja

Już Jan XXIII, Paweł VI i Sobór Watykański II podkreślali, że kwestia społeczna stała się problemem ogólnoswiatowym ze względu na trwający proces powstawania wzajemnych powiązań i "socjalizacji" sięgającej daleko ponad granicami państwowymi. Jednak pół wieku później to, co obecnie nazywa się "globalizacją", przybrało rozmiary niespodziewane w latach sześćdziesiątych. Jest to w dużej mierze efekt ogromnego postępu technicznego w dziedzinach komunikacji i transportu. W rezultacie coraz więcej ludzi na całym świecie, nawet jeśli są od siebie odseparowani

dużymi odległościami, jest w stanie komunikować się i współdziałać ze sobą, przez co stali się oni zależni od siebie nawzajem, niezależnie od tego, czy są tego świadomi, czy nie.

Wczesny pontyfikat Jana Pawła II naznaczony był zimną wojną i rywalizacją ideologiczną pomiędzy Wschodem i Zachodem. Określił on "logikę bloków" "strukturą grzechu" (SRS 36). Na początku XXI wieku wyzwanie i potencjalna lokalizacja struktury grzechu (nawet jeśli Benedykt XVI nie posługuje się tą terminologią) leży obecnie raczej w dominującej pozycji gigantycznych firm międzynarodowych. Globalizacja widoczna była najpierw w umiędzynarodowieniu handlu, a następnie produkcji dóbr, ale także w coraz szybszym przepływie kapitału, w większości w celach spekulacyjnych. Oznacza to rosnącą zdolność do unikania wszelkiego rodzaju przepisów lokalnych lub krajowych. Jak wyraził to były prezes dużej międzynarodowej firmy,

Dla firm z mojej grupy globalizacja oznacza wolność inwestowania kiedy i gdzie chcą, produkowania czegokolwiek chcą, kupowania i sprzedawania gdziekolwiek chcą oraz odczuwania najmniejszych możliwych ograniczeń w zakresie prawa pracy i umowy społecznej⁸.

W 2007 r. oszacowano, że 500 przedsiębiorstw wielonarodowych miało obrót przekraczający 10 miliardów dolarów rocznie, wyższy niż roczny produkt krajowy brutto PKB w dwóch trzecich krajów świata. Innymi słowy, każda z tych firm jest większa, z ekonomicznego punktu widzenia, niż większość krajów świata. Gospodarka jest nadrzędna wobec polityki.

Globalizacja ma miejsce w świecie, który w przeważającej mierze przyjął trend bardzo liberalnego kapitalizmu. Ostrzeżenia Jana Pawła II w CA przeciwko bezkrytycznemu poparciu liberalnego kapitalizmu jako drogi społeczno-gospodarczej organizacji społeczeństw nie przyniosły żadnych skutków. Gospodarka jest w coraz większym stopniu zdominowana przez finanse, a poważny kryzys jaki rozpoczął się w 2007 r. - który jest częścią kontekstu CiV - wymaga reform strukturalnych, które pojawiają się zbyt wolno. Obejmuje on nie tylko kryzys finansowy i gospodarczy (kryzys subprime w USA, następnie upadek Lehman Brothers i światowy kryzys finansowy i gospodarczy, który po nim nastąpił), ale również żywnościowy, z gwałtownym wzrostem światowych cen podstawowych produktów, który w latach 2005-2007 wywołał zamieszki żywnościowe w wielu krajach Południa, kryzys energetyczny i rosnącą świadomość kryzysu ekologicznego.

2.1.2 Sekularyzacja

Dla Benedykta XVI wielkim wyzwaniem dla Kościoła - "znakiem czasów" - jest sekularyzacja. Faktem jest, że w ostatnim półwieczu widoczne miejsce religii w społeczeństwach Europy Zachodniej dramatycznie się zmieniło. Udział w niedzielnej Mszy św. spadł, powołania do kapłaństwa i życia zakonnego znacznie się skurczyły, a sondaże potwierdziły słabnący wpływ kościołów na życie

⁸ Luis González-Carvajal, *La fuerza del amor inteligente. Un comentario a la encíclica Caritas in veritate, de Benedicto XVI* (Santander, Hiszpania: Sal Terrae, 2009), 70. Tłumaczenie własne.

większości ludzi. Dla kardynała Ratzingera, a potem papieża Benedykta, to wyzwanie sekularyzacji, którą kojarzył z relatywizmem i indywidualizmem, było głównym znakiem czasów, dla którego miał precyzyjną linię interpretacji.

W następstwie Soboru Watykańskiego II przyszedł papież przyłączył się do innych, takich jak von Balthasar i de Lubac, w pełni popierając program powrotu do źródeł (*ressourcement*) zapoczątkowany na Soborze, ale wyrażając więcej obaw co do zwrotu, w następstwie *GS*, w kierunku pozytywnego dialogu ze światem. Podczas gdy Chenu, który odegrał główną rolę w opracowaniu *GS*, podkreślał potrzeby zwrócenia uwagi na wyzwalającą obecność Boga w konkretnej historii ludzkości i uczenia się poprzez zaangażowanie w dialog ze świecką nauką i innymi religiami, Ratzinger podkreślał raczej wady ludzkiej myśli, na które wiara chrześcijańska powinna rzucić światło. Niepokoiło go zbyt szybkie utożsamianie "wartości królestwa" z wartościami postulowanymi przez współczesne społeczeństwa.

Ratzinger pozostał szczególnie krytyczny wobec formy radykalnego oświecenia i drogi obranej przez nowoczesność, którą widać zarówno w różnych formach liberalizmu, jak i marksizmu. Uważał, że prowadzi to do obecnej sytuacji w Europie. Połączenie kultury postępu technologicznego i afirmacji autonomicznego podmiotu doprowadziło do odrzucenia transcendencji:

Europa rozwinęła kulturę, która w sposób dotychczas nieznanym ludzkości wyklucza Boga ze świadomości publicznej, niezależnie od tego, czy jego istnieniu całkowicie się zaprzecza, czy też uznaje je za niemożliwe do dowiedzenia, niepewne i jako takie spycha na margines subiektywnych wyborów, jako coś w każdym razie nieistotnego dla życia publicznego⁹.

Niepokój o formy, jakie przybrała nowoczesność, nie ogranicza się do sekularyzacji europejskiej. W kontekście północnoamerykańskim uosabiają to lepiej dyskusje na temat indywidualizmu i relatywizmu moralnego. W wizji świata Ratzingera odpowiedzią Kościoła musi być afirmacja prawdy wiary. W obliczu "dyktatury relatywizmu, która niczego nie uznaje za ostateczne i której ostatecznym celem jest wyłącznie własne ego i pragnienia.... mamy inny cel: Syn Boży, prawdziwy człowiek. On jest miarą prawdziwego humanizmu"¹⁰. Ratzinger ponownie podkreślił, że "tym, czego najbardziej potrzebujemy w tym momencie historycznym, są ludzie, którzy czynią Boga widzialnym w tym świecie poprzez swoją oświeconą, żywą wiarę"¹¹. Zadanie to, tak dobrze zdefiniowane przez ówczesnego kardynała, pozostanie w centrum jego uwagi jako papieża. Zdecydowanie kształtuje ono ton i teologiczne argumenty jego nauki społecznej, nawet jeśli kierował je do szerszego grona odbiorców niż "świat zachodni". Ogólnie rzecz biorąc, nauczanie papieża na

⁹ Joseph Ratzinger, "Europe and the Crisis of Cultures" ["Europa a kryzys kultur"], *Communio* 32 (lato 2005): 345-356, cytata ze s.347.

¹⁰ Joseph Ratzinger, *Homily at Mass Pro Eligendo Romano Pontifice [Homilia w czasie mszy św. w intencji wyboru papieża]*, (18 kwietnia 2005). www.vatican.va.

¹¹ Joseph Ratzinger, "Europa a kryzys kultur", 355.

tematy społeczne jest w dużym stopniu kształtowane przez jego bycie zawodowym teologiem i pragnienie, aby dać solidną teologiczną podstawę katolickiej nauki społecznej jako odpowiedzi na postępujący w świecie proces sekularyzacji.

2.2 Deus Caritas Est

W *Deus caritas est*, pierwszej encyklice swojego pontyfikatu, Benedykt XVI zaproponował w pierwszej części finezyjną i głęboką prezentację swojej teologii miłości, a następnie, w drugiej części, bardziej konkretne wskazówki dla "dzieła miłości dokonywanego przez Kościół" (*DCE*, tytuł części II). Zajmował się w niej tematami bezpośrednio związanymi z katolicką nauką społeczną: artykulacją różnicy między miłosierdziem a sprawiedliwością, rolą Kościoła w odniesieniu do tych cnót, a co za tym idzie, naturą i celem katolickich organizacji charytatywnych - w szczególności organizacji związanych z Caritas - oraz rodzajem personelu, który powinien w nich pracować.

Benedykt XVI podkreślał, że dobroczynność jest częścią najgłębszej natury Kościoła:

Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie Sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone. Caritas nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty (*DCE* 25).

Nie ograniczając się do tego, papież kładzie szczególny nacisk na dobroczynność, ponieważ "jak pokazuje przykład dobrego Samarytanina z przypowieści, caritas chrześcijańska jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność: głodni muszą być nasyceni, nadzy odziani, chorzy leczeni z nadzieją na uzdrowienie, więźniowie odwiedzani itd." (*DCE* 31). Praca na rzecz sprawiedliwości, rozumianej jako sprawiedliwy porządek społeczny, jest również kluczowa, ale encyklika ostrożnie odróżnia te dwie rzeczy i przypomina, że sprawiedliwość nigdy nie wyczerpie obowiązku miłosierdzia:

Miłość — caritas — zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. 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 (*DCE* 28b).

Dla papieża sprawiedliwość jest przede wszystkim obowiązkiem polityki i państwa. Kościół musi odegrać swoją rolę. "Nie może też jednak i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość" (*DCE* 28). Ale podczas gdy dobroczynność jawi się jako *bezpośredni* obowiązek - "organizacje charytatywne Kościoła stanowią (...) opus proprium (właściwe zadanie)" (*DCE* 31) - sprawiedliwość wydaje się być obowiązkiem pośrednim (*DCE* 29). Encyklika wymienia dwa sposoby przyczyniania się do walki o sprawiedliwość. Najpierw Kościół "musi włączyć się w nią przez argumentację rozumową". W rzeczy samej, „wiara uwalnia rozum od martwych punktów i w ten

sposób pomaga mu być coraz pełniej sobą". Po drugie, misją Kościoła jest "obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać" (DCE 28). DCE dodaje kolejne rozróżnienie, stwierdzając, że bezpośrednia praca na rzecz sprawiedliwości jest "właściwa wiernym świeckim" w "ich własnych kompetencjach", bardziej niż Kościołowi instytucjonalnemu:

Jako obywatele państwa są powołani do osobistego uczestnictwa w życiu publicznym. Nie mogą zatem rezygnować z udziału „w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra”. Misją wiernych świeckich jest zatem kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię i współpracując z innymi obywatelami zgodnie z ich kompetencjami i wywiązując się z własnej odpowiedzialności (DCE 29).

Następnie encyklika potwierdza rolę katolickich agencji, które nazywa "organizacjami charytatywnymi" (wspominając w pierwszym rzędzie "organizacje Caritas"). Powinny one wypełniać właściwy Kościołowi obowiązek miłosierdzia, odpowiadając na najpilniejsze potrzeby. Nic nie mówi się tu o promowaniu rozwoju i działań na rzecz sprawiedliwości na poziomie bardziej politycznym podejmowanych przez większość tych organizacji (DCE 31). Mówiąc wprost, należy potwierdzić ich tożsamość katolicką, co oznacza, że ich pracownicy powinni dawać świadectwo tej tożsamości:

Jeśli chodzi o współpracowników, którzy praktycznie wykonują pracę charytatywną w Kościele, to, co istotne, zostało już powiedziane: (...) mają kierować się wiarą, która działa przez miłość (por. Ga 5, 6). W konsekwencji, bardziej niż cokolwiek innego, powinny to być osoby dotknięte przede wszystkim miłością Chrystusa, osoby, których serce zdobył Chrystus swą miłością, budząc w nich miłość bliźniego (DCE 33).

Wszystko to rodzi dyskusje na temat zmiany w katolickiej nauce społecznej, jeśli chodzi o zrozumienie zaangażowania Kościoła w walkę o sprawiedliwość jako elementu *istotnego* (JW 6) lub *niezbędnego* (Jan Paweł II, Puebla) w głoszeniu Ewangelii. Jak sugeruje Dorr, istnieją niejasności w sposobie, w jaki papież Benedykt używa słów "kościół" i "miłość (caritas)", niemniej jednak ogólne zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej i konieczność zmian na poziomie strukturalnym pozostają niewątpliwie częścią jego programu, co wykaże *Caritas in veritate*, a także inne, bardziej szczegółowe dokumenty związane z kryzysem gospodarczym i finansowym.

2.3 Caritas in Veritate

Caritas in veritate - miłość lub miłosierdzie w prawdzie - to nie są po prostu pierwsze trzy słowa łacińskiej wersji encykliki społecznej papieża Benedykta XVI z 2009 roku. Wyrażenie to jest kluczem interpretacyjnym i podstawą do refleksji papieża nad integralnym rozwojem człowieka w kontynuowaniu dzieła jego dwóch poprzedników, czterdzieści lat po PP Pawła VI i dwadzieścia lat po SRS Jana Pawła II. Miłość "stanowi zasadniczą siłę napędową prawdziwego rozwoju każdego człowieka i całej ludzkości" (CiV 1), ale "tylko w prawdzie miłość nabiera blasku i może być przeżywana autentycznie" (CiV 3). Dlatego właśnie, głosząc prawdę o miłości Boga i rzucając światło

Ewangelii na obecne położenie ludzi, Kościół wypełnia swoją misję w społeczeństwie. Doktryna społeczna Kościoła opiera się na zasadzie "miłości w prawdzie" (CIV 6).

Lista zagadnień społecznych, politycznych i gospodarczych poruszanych w encyklice jest obszerna: rynki, kryzysy finansowe i gospodarcze, przedsiębiorczość, zatrudnienie, prawa pracownicze, nierówności, rola państwa, instytucje międzynarodowe, migracje itp. Szeroko odnotowano poświęcenie obszerniejszych niż w poprzednich encyklikach fragmentów środowisku naturalnemu, a także włączenie tematów związanych z ochroną życia, takich jak aborcja, eutanazja i bioetyka, które nie były wcześniej rozwijane w encyklikach społecznych. Papież jednak, jak zawsze, koncentruje się na analizie korzeni problemów na poziomie antropologicznym, odwołując się do wspólnych zasobów wiary i rozumu, a dla niego ten antropologiczny poziom jest zawsze teologiczny. Wielką wartością *CiV* jest to, że oferuje bogatą teologię rozwoju człowieka i sprawiedliwości społecznej. Jak zauważa Dorr, "wyraźnie nowym elementem jest to, że umocowuje wprost zaangażowanie chrześcijanina w budowanie bardziej sprawiedliwego świata w miłości, którą Bóg, poprzez Ducha Świętego, wlał w nasze serca"¹².

Nie wyczerpując bogactwa tego (bardzo) długiego dokumentu, możemy wskazać na jego jedną cechę metodologiczną i dwa kluczowe spostrzeżenia.

Jeśli chodzi o metodologię, *CiV* odchodzi od kierunku wnioskowania indukcyjnego i dialogu ze światem, zapoczątkowanego w katolickiej nauce społecznej przez Jana XXIII, GS i Pawła VI, a nadal obowiązującego w encyklikach Jana Pawła II. W tym przypadku podejście do kwestii społecznych, gospodarczych i politycznych jest zasadniczo dedukcyjne. Szybkie spojrzenie na strukturę rozdziałów jest fascynujące, podejmują one bardziej konkretne kwestie, ale zawsze poprzez zastosowanie do nich podstawowej zasady "miłości w prawdzie". Drugi rozdział zawiera szeroką panoramę sytuacji na świecie w odniesieniu do rozwoju, ale analiza ta jest od razu ukształtowana w formie oceny zgodnie z kryterium, które zostało ujawnione we wstępie. Kolejne cztery rozdziały są skonstruowane w ten sam sposób. W pierwszej części obnaża się teologiczno-filozoficzny zestaw pojęć: dar i darmość; prawa i obowiązki; relacyjność; technika. Następnie pozostała część rozdziału przedstawia konsekwencje poszczególnych sytuacji. Co więcej, wymiar dialogu jest ukierunkowany przede wszystkim na przeciwstawienie wiary chrześcijańskiej myśleniu świeckiemu, a nie na rozeznawanie nasion prawdy w tym drugim. We wszystkim tym Benedykt XVI wyraźnie potwierdza swoją troskę o zsekularyzowany świat, w którym grzech zaciemnia rozum i w którym Kościół poprzez magisterium powinien ujawniać prawdę Ewangelii.

¹² Dorr, *Opcja na rzecz ubogich*, 369.

Jedno z innowacyjnych spostrzeżeń *CiV* to refleksja wokół pojęcia daru i darmowości w rozdziale 3. Miłość w prawdzie wyraża się namacalnie w wymiarach daru i darmowości w życiu osobistym i społecznym, które są przejawem autentycznego człowieczeństwa i braterstwa. Dla papieża ta logika daru nie jest substytutem sprawiedliwości, ale nie pojawia się również jako jej proste przeciwstawienie. Logika daru powinna inspirować ducha stosunków gospodarczych i społecznych (*CiV* 34). "Miasto człowieka nie wzrasta tylko dzięki odniesieniom do praw i obowiązków, ale jeszcze bardziej i w pierwszym rzędzie dzięki relacjom bezinteresowności, miłosierdzia i komunii" (*CiV* 6). Encyklika *CiV*, zainspirowana konkretnymi doświadczeniami, takimi jak ekonomia komunii ruchu Focolari, pokazuje, jak wymiary daru i darmowości są niezbędne dla dobrego funkcjonowania instytucji społecznych i gospodarczych. Jeśli instytucje te opierają się wyłącznie na postulacie człowieka rozumianego jedynie jako *homo economicus*, racjonalna i zorientowana na własny interes jednostka, pozostają one bardzo ograniczone:

Rynek bowiem, kierujący się jedynie zasadą równowartości zamienianych dóbr, nie potrafi doprowadzić do jedności społecznej, której zresztą potrzebuje, aby dobrze funkcjonować. Bez wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania, rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji (*CiV* 35).

W epoce globalizacji działalność ekonomiczna nie może abstrahować od bezinteresowności, która szerzy i ożywia solidarność oraz odpowiedzialność za sprawiedliwość i dobro wspólne w swoich różnych podmiotach i aktywnych uczestnikach. Jeśli wczoraj można było utrzymywać, że najpierw należy się starać o sprawiedliwość i że bezinteresowność wkroczy później jako uzupełnienie, dzisiaj trzeba powiedzieć, że bez bezinteresowności nie można realizować również sprawiedliwości (*CiV* 38).

Dlatego "rozwój ekonomiczny, społeczny i polityczny, jeśli chce być autentycznie ludzki, powinien uwzględniać zasadę bezinteresowności jako wyraz braterstwa" (*CiV* 34). Następnie rozdział ten zawiera bardziej szczegółowe refleksje na temat gospodarki rynkowej, finansów, roli państwa itp.

W następstwie kryzysu finansowego i gospodarczego, który rozpoczął się w roku 2007, warto również podkreślić spostrzeżenia *CiV* na ten temat. Papież nie potępił gospodarki, rynku czy zysku, ale wszystko to postawił w perspektywie osoby ludzkiej i jej integralnego rozwoju. Środków nie należy mylić z celami. Należy stale rozeznawać, a kryzys jest w tym sensie "okazją do rozeznania sytuacji i czynienia nowych projektów" (*CiV* 21). *CiV* przypomina nam, że sfera gospodarcza ma wymiar etyczny i moralny (*CiV* 36). Potępia radykalny liberalizm, który powierzyłby rynkom rozwiązywanie problemów społeczeństwa, a wręcz przeciwnie, opowiada się za gospodarką regulowaną przez politykę w ramach sprawiedliwego humanizmu:

W życiu ekonomicznym niewątpliwie potrzebny jest kontrakt, który reguluje stosunki wymiany między równoważnymi wartościami. Potrzebuje jednak również sprawiedliwych praw oraz form podziału dochodu kierowanych przez politykę, a także dzieł odzwierciedlających ducha daru (*CiV* 37).

CiV wzywa do znacznie większej regulacji w sektorze finansowym:

Zarówno prawna regulacja sektora, mająca na celu ochronę słabszych podmiotów i uniemożliwienie skandalicznych spekulacji, jak i wypróbowanie nowych form finansowania, przeznaczonych do wspierania projektów rozwoju, stanowią pozytywne doświadczenia, które należy pogłębiać i popierać (*CiV* 65).

Ten temat w 2011 r. został rozwinięty w dokumencie Papieskiej Rady *Iustitia et Pax*, która opowiedziała się za powstaniem jakiejś formy międzynarodowego organu regulacyjnego.

Również w tym zakresie bogactwo *CiV* wymagałoby znacznie więcej czasu na rozwinięcie tematu, niż pozwalają na to ramy tej prezentacji. Ale to nie koniec opowieści: Składając rezygnację w lutym 2013 r., Benedykt otworzył drzwi do nowego rozdziału w historii Kościoła, a także katolickiej nauki społecznej.