

Wolfgang Ockenfels

**ZARYS KATOLICKIEJ  
NAUKI SPOŁECZNEJ**

**Wprowadzenie**

**Ordo socialis**

Książka wydana staraniem Fundacji Konrada Adenauera

**Original** (published in German):

Wolfgang Ockenfels, OP

**KLEINE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE: EINE EINFÜHRUNG**

Editor: Bund Katholischer Unternehmer in Zusammenarbeit ORDO SOCIALIS

Publishing Company: Paulinus-Verlag Trier, 1992<sup>4</sup>

ISBN: 3-7902-5204-2

**Translation and digitalization sponsored and organized by:**

ORDO SOCIALIS

Academic Association for the Promotion of Christian Social Teaching

Wissenschaftliche Vereinigung zur Förderung der Christlichen Gesellschaftslehre e.V.

The members of the committee are published on the impressum of [www.ordosocialis.de](http://www.ordosocialis.de)

Head Office: Georgstr. 18 • 50676 Köln (Cologne) • Germany

Tel: 0049 (0)221-27237-0

Fax: 0049 (0)221-27237-27

E-mail: [gf@ordosocialis.de](mailto:gf@ordosocialis.de) • Internet: [www.ordosocialis.de](http://www.ordosocialis.de)

**Polish Edition:**

Translation: dr Aniela Dylus, Warszawa

© ORDO SOCIALIS, Cologne, Germany and

Fundacja Akademii Teologii Katolickiej

01-815 Warszawa • ul. Dewajtis 5 • tel./fax: (22) 39 82 05

Odpowiedzialni: Bogusław Spurgjasz

ISBN 83-85737-45-6

Digitalization by Jarosław Piwowarski, 2008

**The rights of publication and translation are reserved and can be granted upon request.  
Please contact ORDO SOCIALIS.**

## SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA .....	6
1. NIEPOROZUMIENIA.....	7
O napięciu między Kościołem a gospodarką.....	7
Szukanie kozłów ofiarnych? .....	7
Wiarygodność moralna .....	7
Kościół a moralność.....	8
Dystans wobec Kościoła? .....	9
2. STARE I NOWE PROBLEMY SPOŁECZNE .....	11
O historii katolickiej nauki społecznej.....	11
Chrześcijański komunizm pierwotny? .....	11
Pomoc ubogim .....	12
Etyka kolonialna .....	12
Kwestia robotnicza.....	13
Obiektywne doświadczenia wartości.....	14
Kościół a socjalizm .....	15
Nowe problemy społeczne.....	16
3. KONIECZNOŚCI .....	18
O prawomocności katolickiej nauki społecznej.....	18
Lepsze warunki .....	18
Niemożność samoodkupienia .....	19
Dwa królestwa .....	20
Sprawdziany.....	20
4. KOMPETENCJE .....	22
O granicach kompetencji kościelnej .....	22
Wypożyczona kompetencja? .....	22
Wartości i hipotezy .....	23
Podział kompetencji.....	24
5. WIĄŻĄCE WYPOWIEDZI I DZIAŁANIE .....	26
O autorach, podmiotach i adresatach katolickiej nauki społecznej .....	26
Podział pracy.....	26
Katolicka nauka społeczna – „made in USA” .....	27
Polityczny klerykalizm?.....	28
Wezwanie do wszystkich.....	29

6. ZASADNICZE ORIENTACJE .....	31
O normatywnych treściach katolickiej nauki społecznej.....	31
Tajemnice wiary.....	31
Kazanie na Górze jako norma? .....	31
Z wiary i rozumu.....	32
Obraz człowieka.....	32
Prawa człowieka .....	34
Wartości podstawowe jako wartości pokojowe .....	34
Zasady społeczne .....	36
Solidarność.....	36
Pomocniczość .....	37
Dobro wspólne i sprawiedliwość .....	38
7. DZIAŁALNOŚĆ GOSPODARCZA .....	40
O kształtowaniu porządku gospodarczego.....	40
Określenie granic .....	40
Idee trzeciej drogi .....	40
Inicjatywa prywatna i własność .....	41
Konieczność i granice rynku.....	43
Płaca i zysk .....	46
Praca i bezrobocie .....	47
8. WERYFIKACJA W PRAKTYCE.....	49
Między nauczaniem a życiem .....	49
Wiara, rozum i praktyka .....	49
Prawda i skuteczność .....	49
Widzieć, ocenić, działać .....	50
Problemy z przekazywaniem .....	51
9. KATOLICYZM SPOŁECZNY .....	53
W nurcie przemian wartości i struktur .....	53
Katolicyzm społeczny i polityczny .....	53
Odbudowa w powojennych Niemczech.....	54
Słabnący wpływ .....	54
Nowe ruchy społeczne .....	55
Dyskusja o wartościach podstawowych i przemiany wartości .....	55
10. PROBLEMY PRZYSZŁOŚCI.....	58
O odpowiedzialności za postęp techniczny .....	58

Lęk jako fenomen społeczny .....	58
Technika w służbie człowieka .....	58
Zasadnicze orientacje.....	59
Rachunek dóbr i szkód.....	60
Przyszłość świata pracy .....	61
Związki zawodowe i autonomia partnerów umów zbiorowych .....	62
Etyczna akceptacja.....	63
Bibliografia.....	64

## PRZEDMOWA

W gospodarce i polityce istotne stają się dziś dyskusje o problemach moralnych. Wskazuje to na coraz większą rozbieżność zdań w kwestii podstawowych wartości i na deficyt wiarygodności. Osoby odpowiedzialne pozostają często bezradne wobec wyboru kierunku etycznego i jego realizacji w życiu publicznym.

Jakimi kryteriami wartości można się jeszcze kierować w czasach „przewartościowania wszelkich wartości”, kiedy podaż różnorodnych koncepcji moralnych rośnie równo z popytem? Czy dochodzimy do dowolności w dziedzinie moralnej? Byłaby to sprzeczność sama w sobie.

Chrześcijanom – i nie tylko im – katolicka nauka społeczna proponuje sprawdzony kierunek. Wielu powołuje się na nią, nie znając jej źródeł, ani drogi rozwoju. Barokowy styl niektórych dokumentów papieskich sporządzonych przez kurię utrudnia ich zrozumienie. Dokumenty katolickiej nauki społecznej i uczone rozprawy na ich temat są bardzo rozgałęzione i wypełniają biblioteki. Wprawdzie zaleca się, tzw. „redukcję kompleksowości”, grozi to jednak szeregiem uproszczeń. Katolickiej nauki społecznej nie da się zredukować do jej znanych zasad życia społecznego – solidarności, pomocniczości, dobra wspólnego.

Do napisania tej książeczki zostałem zachęcony przez Corneliusa G. Fetscha, przewodniczącego Związku Przedsiębiorców Katolickich w Niemczech (BKU). Ma ona dostarczyć skrótowego przeglądu najważniejszych założeń katolickiej nauki społecznej, naświetlić ich historyczne i gospodarcze tło oraz ułatwić ich praktyczną realizację. Nie prezentuje ona zbioru cytatów, lecz interpretuje współzależności. Książka nie jest zbiorem cytatów, lecz próbą interpretacji ogółu zagadnień. Nie dostarcza nieomylnych recept, a jedynie wskazówki, jak można ocenić i odpowiedzialnie rozstrzygnąć problemy społeczne. Jest ona dedykowana szczególnie tym przedsiębiorcom, którzy mają jeszcze czas na przemyślenia, jak również tym wszystkim, którzy są na nich zdani.

Wolfgang Ockenfels

# 1. NIEPOROZUMIENIA

## O napięciu między Kościołem a gospodarką

Według pewnego głęboko zakorzonego przesądu nie tylko politycy, ale także przedsiębiorcy zajmują się „brudnymi sprawami”. Mówi się, że moralny przedsiębiorca jest czymś w rodzaju „drewnianego miecza”. Od ludzi zajmujących się gospodarką oczekuje się raczej krzepkiej i pozbawionej skrupułów natury wilka, sprawdzającej się w walce konkurencyjnej, w której obowiązują prawa dżungli. W karykaturze przedsiębiorcy pojawiają się lokieć jako jego dominujący element, albo obraz rozpartego na sofie grubasa, palącego cygaro i obcinającego kupony.

### Szukanie kozłów ofiarnych?

Ci, którzy kształtują opinię publiczną „krytycznie”, a przede wszystkim z przyjemnością, donoszą o kryminalnych skandalach gospodarczych. Grożąc palcem wskazują na „typowe wady” przedsiębiorcy. Mowa jest wówczas o chciwości, żądzy zysku i wykorzystywaniu pracowników. Również żądzę władzy uważa się jako szczególną wadę przedsiębiorców, którzy dążą do opanowania rynku i których bezwzględność niszczy solidarność. Nie pracobiorcom i ich związkowi zawodowemu, ale przede wszystkim przedsiębiorcom podsuwa się dewizę moralną: bardziej być niż mieć! U przedstawicieli pracobiorców zakłada się większe zrozumienie dla sprawiedliwości społecznej i dobra wspólnego, podczas gdy właściciele kapitału i managerowie rzekomo mają na oku wyłącznie swoje własne interesy.

Przedmiotem moralizującej krytyki jest tutaj przede wszystkim zachowanie jednostkowego decydenta w gospodarce, podczas gdy w dużej mierze nie uwzględnia się danego stanu rzeczy i uwarunkowań, w których przedsiębiorca musi podejmować decyzje i działać. Do oderwanego od rzeczywistości moralizowania czują się powołani przede wszystkim ci, którzy rygorystycznie odwołują się do uzasadnionej religijnie moralności indywidualnej lub grupowej. Właśnie pewnym kręgom kościelnym owa krytyka służy jako pretekst do podtrzymywania swego wyobcowania z życia i swej niechęci wobec gospodarki. Bywa także wygodną wymówką od przyjmowania na siebie odpowiedzialności związanej z funkcją przedsiębiorcy.

Ponadto przedsiębiorcy doskonale nadają się do roli kozła ofiarnego. Czyni się ich odpowiedzialnymi za wszelkie niedomogi strukturalne: bezrobocie, zanieczyszczenie środowiska, nędzę Trzeciego Świata. Za tymi zarzutami kryje się przeważnie krytyka struktur, która w przedsiębiorcach nie dostrzega odpowiedzialnie działających podmiotów, a jedynie reprezentantów pewnego systemu, symboli „technokracji” albo „kapitalizmu”. Moralne rozróżnienie między dobrem a złem nie odnosi się tutaj do osób oraz ich działań, ale zostaje bezpośrednio przeniesione na określone struktury, które są złe – „kapitalizm” lub dobre – „socjalizm”. Grupy z obrzeża Kościoła, które powołują się na pewne, zabarwione marksistowsko, warianty „teologii wyzwolenia” i jednocześnie przenoszą na ziemię religijny dualizm między niebem i piekłem, są – jak się wydaje – szczególnie podatne na to ideologiczne uproszczenie.

### Wiarygodność moralna

Choć owa moralizująca krytyka sprawia czasem wrażenie niezwykle faryzejskiej i obcej rzeczywistości, ci, których ona dotyczy, mogą ją też czasem odebrać jako pozytywne

wyzwanie. Mianowicie jako szansę, aby w interesie swego własnego ukierunkowania na wartości oraz własnej wiarygodności zastanowić się, na czym polega sens i cel ich działania. Gruboskórni, skupieni jedynie na efekcie swej działalności pragmatycy niestety zbyt często reagują dopiero na dramatyczne oskarżenia ze strony reszty społeczeństwa. Dopiero na skutek prowokacji można ich skłonić do tego, aby publicznie rozliczyli się z moralnej wartości swej pracy.

Innym natomiast początkowo odejmuje mowę, kiedy zostają skonfrontowani z brutalnymi pytaniami i obraźliwymi pomówieniami. Czują się niezrozumiani, zamykają się w sobie i czekają na lepsze czasy.

Albo reagują tak: mimo wszystko „robię dalej swoje !” i ufają, że sukces będzie świadczył o ich racji. Ale w ten sposób przegrywa się walkę o publiczną wiarygodność i moralną akceptację. Samo odwołanie się do sukcesu nie zawiera jeszcze usprawiedliwienia moralnego.

Przedsiębiorcy, którzy odnieśli sukces, nie mają zwyczaju roztrząsania problemów sensu gospodarowania, gdyż po prostu nie znajdują na to czasu. Nawet na studiach nie wpajano im zaufania do własnego wycucia wartości. W międzyczasie jednak również w szkołach managerskich oraz na uniwersytetach rozpowszechniło się mniemanie o potrzebie systematycznego zajmowania się „business ethics”. Tu i ówdzie wprowadzono już do programu studiów przedmioty etyki gospodarczej. Moralność jako temat w naukach ekonomicznych przestał być tabu, od kiedy uświadomiono sobie, że także nauki rzekomo wolne od założeń i wartości oparte są na przesłankach aksjologicznych. Są one zazwyczaj przejmowane przez te nauki w sposób niekontrolowany; nie da się ich uzasadnić w oparciu o stosowane przez nie metody.

Gospodarka nie jest obszarem wolnym od moralności, ale podlega, tak jak każdy inny obszar życia ludzkiego, wartościowaniu etycznemu. Również działanie gospodarcze jest odpowiedzialnym działaniem ludzkim. Nie wypływa ono z jakiegoś mechanizmu kierowanych popędami automatów. Nawet jeśli empirycznie można wykazać zachodzenie pewnych regularności w faktycznym zachowaniu, to i tak pytań etycznych nie rozwiąże się przez odwołanie się do badań opinii publicznej i statystyk. Nie chodzi tu o możliwość liczbowego ujęcia banalnych faktów, ale o normatywne roszczenie i legitymację tego, co być powinno.

W ten sposób postawiono więc pytanie o kryteria, w oparciu o które mamy oceniać i kształtować rzeczywistość. Owe etyczne układy wartości, które muszą być pozbawione arbitralnej dowolności, mają również wpływ na porządek społeczny i gospodarczy, który znowu ze swej strony kształtuje zachowanie jednostek. Tak więc również nasza ustawa zasadnicza oraz program społecznej gospodarki rynkowej bazują na pewnym fundamencie wartości, który chce być normatywny dla konkretnej rzeczywistości.

### **Kościół a moralność**

Przy uzasadnieniu i krzewieniu moralności, ciągle jeszcze kompetentny jest przede wszystkim Kościół. Nawet dziś, kiedy w toku nowożytnej sekularyzacji media, jako „producenci sensu” (Schelsky) i „instytuty moralne” coraz bardziej stawiają siebie na miejscu Kościoła. Niezależnie od tego, co i jak kształtuje normatywnie faktyczne zachowanie, nie można odmówić Kościołowi szczególnej kompetencji w kwestiach moralnych.

Uczestnik lub obserwator publicznych dyskusji odnosi dziś wrażenie, jakoby moralność seksualna była centralnym punktem zainteresowania Kościoła. W tym wyeksponowanym ponad miarę szczegółowym problemie moralnym poszczególni wierni chętniej i łatwiej

powołują się jednak na swoje własne, osobiste sumienie. Norma kościelna uchodzi dziś za sporną. Jest przedmiotem sporu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z niektórymi profesorami teologii moralnej, posiadającymi misję kanoniczną. Nie przyczynia się to do wiarygodności stanowiska kościelnego.

Inaczej jednak wygląda sprawa z katolicką nauką społeczną, która cieszy się dużym międzynarodowym powodzeniem. Także u nas stała się ona politycznie skuteczna. Przy formułowaniu ustawy zasadniczej, w budowaniu koncepcji społecznej gospodarki rynkowej oraz w licznych społeczno-politycznych przedsięwzięciach ustawodawczych przyjęły się społeczno-etyczne zasady katolickiej nauki społecznej. A politycy przeróżnych partii do dziś chętnie powołują się na ukierunkowania katolickiej nauki społecznej, czasem też mając nadzieję na kościelne błogosławieństwo.

Oczywiście, zachodnioniemieccy przedsiębiorcy z pewnym trudem znaleźli dostęp do kościelnego nauczania społecznego. Powody tego są wielorakie i mają one swoje historyczne uzasadnienie. Z jednej strony elity gospodarcze w przeważającej mierze ciągle jeszcze należą do kościołów ewangelickich, których tradycja społeczno-etyczna jest relatywnie młoda oraz mniej lub bardziej skłania się do radykalizmu. Z drugiej strony wielu przedsiębiorców ocenia kościelne wymogi jako przytłaczające i przekraczające ich możliwości. Ludzie zajmujący się gospodarką czują się oskarżeni i opuszczeni przez swój Kościół.

### **Dystans wobec Kościoła?**

Również katolicy przedsiębiorcy nierzadko mają utrudniony dostęp do „swej” katolickiej nauki społecznej. Odstraszająco oddziałują tutaj – podobnie jak w Kościele ewangelickim – nie tyle „urzędowi” przedstawiciele Kościoła i ich „oficjalne” stanowiska, ale poszczególni teologowie – interpretatorzy oraz grupy kościelne, które zawłaszczają sobie autorytet Kościoła dla partykularnych interesów i deformują go ideologicznie.

Oczywiście, właściciele kapitału, pracodawcy i managerowie nie należą akurat do „ubogich” w społeczeństwie, za którymi Kościół szczególnie ma się wstawiać. W przeciwieństwie do wyzyskiwanych proletariuszy XIX wieku, nie można ich też uważać jako klasę pozbawioną praw społecznych. Dotyczy to pracobiorców, którzy w międzyczasie dorobili się i których chronią ich związki zawodowe. Potrafią oni sami skutecznie reprezentować swoje interesy i nie potrzebują w tym celu pomocy kościelnej. Przedsiębiorcy też nie oczekują, że Kościół będzie się szczególnie o nich troszczył i byłoby im bardzo przykro, gdyby jako „biedni grzesznicy” zostali zdegradowani do przedmiotu opieki kościelnej. Żyją oni bowiem raczej zgodnie z dewizą: pomóż sobie sam, to i Bóg tobie dopomoże!

Ciągle jeszcze w kręgach „lewicy” kościelnej znajduje odzew rzekoma wypowiedź wielkiego duszpasterza robotników Józefa Cardijn, jakoby Kościół miał „utracić klasę robotniczą”. Ma to być, jak się prostodusznie zapewnia, „trwający dalej skandal”. Pośpiesznie wyrównuje sił szkody i w uniżonej postawie pokory zwraca się ku „klasie robotniczej”. Wyznanie win co do zawodności Kościoła w kwestii społecznej weszło w modę. Jednocześnie zdystansowano się od „tych u góry”, od przedsiębiorców, których obwinia się za wszystkie możliwe negatywne skutki rozwoju. Natomiast związki zawodowe, nawet jeśli jedynie wysuwały żądania „więcej”, zostały opatrzone znamieniem sprawiedliwości społecznej. Czy ta zmiana pozycji, która nastąpiła szczególnie w Kościele ewangelickim, opłaciła się? Czy też po robotnikach, których nie udało się już odzyskać, utraci się jeszcze przedsiębiorców?

A oto pewne zbyt uproszczone pytanie, które nasuwa pospieszną odpowiedź wówczas, kiedy nie wyjaśni się założeń. Kto właściwie jeszcze dzisiaj jest „robotnikiem”? Proletariat

cierpiący biedę, z zapadłymi policzkami, jest w tym kraju jedynie reliktem muzealnym. Na czym polega różnica między pracodawcą a pracobiorcą? Obaj zazwyczaj są zatrudnieni, obaj pracują, choć pełnią różne funkcje i biorą na siebie różną odpowiedzialność, tylko że jedni muszą coraz więcej, drudzy zaś chcą coraz mniej pracować. I jedni, i drudzy nie mogą biernie zakładać, że kapitał, którym dysponują, będzie sam przez się na nich „zarabiał”. Ale czym się oni różnią, jeśli chodzi o ich bliskość i dystans wobec Kościoła? Czy w ogóle pozwalają „strategicznie” wiązać siebie z Kościołem – i co cechuje tę więź? Czy nie skazujemy się z góry na niepowodzenie, jeśli pragniemy statystycznie mierzyć postawy religijne i wywoływać je dla celów społeczno-strategicznych?

Niezależnie od tego, jak należałoby ocenić stwierdzone badaniami opinii publicznej zmiany w dziedzinie wartości, według nowszych badań, znacząco zmniejszyło się powiązanie przedsiębiorców z Kościołem, moralna kompetencja Kościoła nie znaczy u nich wiele. Większość przedsiębiorców podaje wprawdzie, że kształtują swoje sumienie i działanie w zgodzie z „etyką chrześcijańską”, jednak nauka społeczna Kościoła nie jest im znana.

Nie można twierdzić, że oziębienie stosunków między Kościołem a gospodarką dałoby się sprowadzić do braku zainteresowania lub wiedzy przedsiębiorców. Ten brak łatwo można by przezwyciężyć przez kształcenie. Parafie zbyt często nadużywały swego autorytetu w kwestiach społeczno-ekonomicznych i braki kompetencji rzeczowej próbowały kompensować postawami oburzenia emocjonalnego. Grupy kościelne dość często niepotrzebnie zaostrzały spory polityczno-ekonomiczne wokół bezrobocia, ochrony środowiska i Trzeciego Świata, zabarwiając je religijnie, czyniąc z nich problem wiary i element nabożeństw. Raczej blokowały w ten sposób wspólne, rzeczowe i odpowiedzialne poszukiwanie możliwych do przyjęcia rozwiązań.

Czasem na forum publicznym powstaje wrażenie, jakoby „ten” Kościół był jedynie pewną społeczną instancją do naprawy świata, w którym zaginął wymiar wieczności. To wrażenie wprowadza jednak w błąd i nie odpowiada całej rzeczywistości Kościoła oraz jego roszczeniom społeczno-etycznym. Kiedy przedsiębiorcy dystansują się od swego Kościoła, nie stają się przez to ani pobożniejsi, ani mądrzejsi, a raczej bardziej obojętni. Zaprzepaszczają przez to szansę, aby uczestniczyć w tradycyjnym dziedzictwie wiary i skarbie doświadczenia. Ponadto marnują okazję, aby aktywnie brać udział w bieżącym życiu danej parafii i wzbogacać ją swą wiedzą rzeczową. W każdym razie ani z zewnątrz, ani od wewnątrz nie potrafią sprowadzić Kościoła katolickiego oraz jego nauczania społecznego na „właściwą” drogę. Z drugiej strony dotyczy to również „lewicowych” przedstawicieli związków zawodowych. W ogóle polityczne rozróżnienie na „prawicę” i „lewicę”, „przyjaciela” i „wroga”, „konserwatywne” i „progresywne” nie jest dla Kościoła miarodajne i nie stanowi jakiegś prawomocnej kategorii katolickiej nauki społecznej.

Etyczne roszczenie Kościoła do prawdy w kwestiach społecznych wykracza poza interesy materialne oraz ideologię grup politycznych dążących do władzy. Kościół nie jest tu nieomylny, lecz zdany na znajomość danego stanu rzeczy tych grup. Realizacja tego, co pożądane etycznie i społecznie, zawsze ograniczona jest realnymi możliwościami gospodarczymi. Już chociażby dlatego udział przedsiębiorczości w kompetentnym rozwiązywaniu problemów przez katolicką naukę społeczną jest nie do przecenienia.

## 2. STARE I NOWE PROBLEMY SPOŁECZNE

### O historii katolickiej nauki społecznej

Chrześcijaństwu i Kościołowi ciągle stawia się zarzut nienadążania za dziejowymi przemianami społecznymi. I tak na przykład uważa się, że Kościół zawsze trzymał z bogatymi i możnymi, a ubogich zdradził. Zrozumiałe, że przede wszystkim marksiści mieli interes w reprodukcji tej stereotypowej kliszy, gdyż rościli sobie wyłączne prawo do rozwiązywania problemów społecznych. Jednak również wewnątrz Kościoła znajdują się grupy inspirowane teologią wyzwolenia, które zwalczają społeczną przeszłość „Kościła instytucjonalnego” w tym sensie, że przypisują mu pewien rodzaj kolektywnej winy. Najślabszy zarzut, jaki wysuwa się tu przeciwko Kościołowi brzmi następująco: jego nauczanie społeczne pozostało politycznie bezskuteczne. Dlatego Kościół musi swoje nauczanie społeczne zbudować od nowa, „od dołu”, „od podstaw” oraz zawrzeć historyczny sojusz z ruchami socjalistycznymi.

Znany przedstawiciel katolickiej nauki społecznej Oswald von Nell-Breuning, którego trudno posądzać o skłonność do tryumfalizmu kościelnego, powiedział swego czasu: „Generacja, która dziś jest w pełni sił życiowych wie o wielkich osiągnięciach katolicyzmu społecznego tyle, co nic.” Ten istotny brak był powodem rezygnacji i sparaliżował aktywność kościelnego ruchu społecznego: od tego, kto zawiódł w przeszłości, nie można również w przyszłości niczego oczekiwać. Kościół we własnym interesie musiałby więcej uczynić dla sprawiedliwego opracowania swojej historii społecznej. Historia i tradycja mają bowiem istotne znaczenie dla zrozumienia terażniejszości i stawienia czoła przeszłości.

Katolicka nauka społeczna nie spadła nagle z nieba jako gotowy system, ale rozwijała się historycznie. Znajomość historii jej powstawania i oddziaływania jest niezbędna dla jej właściwego zrozumienia. Kościół zawsze reaguje na konkretne sytuacje historyczne, kiedy udziela odpowiedzi wskazujących kierunek rozwiązania danej kwestii społecznej. Przez „kwestię społeczną” rozumie się nie tylko te problemy strukturalne społeczeństwa, które pojawiły się w ubiegłym wieku w związku z industrializacją. „Kwestie społeczne” wyłaniają się zawsze i wszędzie wówczas, kiedy w obszarze stosunków międzyludzkich powstaje nędza duchowa i materialna. Dopóki istnieje Kościół – poświęca się on kwestiom społecznym.

Historia katolickiej nauki społecznej nie rozpoczyna się więc dopiero wraz z „kwestią robotniczą” XIX wieku, na którą encyklika „Rerum novarum” (1891 r.) udzieliła odpowiedzi, ale Kościół od początku w nauczaniu i praktyce troszczył się o moralny kształt życia społecznego. Zajmowała go „społeczna” kwestia własności, procentu i lichwy, zagadnienia wojny i pokoju, czy stosunki Kościół – państwo. Problemy te wraz z próbą ich rozwiązania odnajdujemy już w Piśmie świętym Starego i Nowego Testamentu; przede wszystkim na te źródła powołuje się Urząd Nauczycielski Kościoła.

### Chrześcijański komunizm pierwotny?

Na przykład w Dziejach Apostolskich można przeczytać, że niektóre tak zwane „wspólnoty pierwotne” chciały urzeczywistnić pewien rodzaj ideału „komunistycznego”. Żyły one we wspólnocie dóbr, nie znały zatem żadnej własności prywatnej i stanowiły „jedno serce i jedną duszę”. Ten ideał szczególnie radykalnego naśladowania Jezusa jest zrozumiały jedynie w kontekście panującego wówczas oczekiwania bliskiego powtórnego przyjścia Chrystusa. Temu, kto oczekuje końca świata nie jest ciężko rozstać się ze swą posiadłością, która staje się w tej sytuacji balastem, i wszystko ofiarować ubogim.

Później ten ideał został przejęty przez wspólnoty zakonne, które praktykują go do dziś. Ten model komunistycznego porządku gospodarczego może sprawdzić się zupełnie dobrze w małych, aktywnych religijnie wspólnotach, których członkowie przyjęli go dobrowolnie. Kościół nigdy jednak nie przeniósł go do społeczeństwa jako całości.

Kościół poznawał raczej coraz wyraźniej, że własność pozostająca w prywatnej dyspozycji stanowi niezbędny czynnik ładu w życiu gospodarczym danego społeczeństwa. Własność prywatną uznawano nie tylko dlatego, że należało uwzględnić wynikającą z grzechu pierwotnego chciwość człowieka, a także nie tylko dlatego, że siódme i dziesiąte spośród Dziesięciu Przykazań ze względów moralnych zabrania kradzieży, a nawet pożądania cudzej własności, ale przede wszystkim dlatego, że odkryto pozytywne znaczenie porządku własności dla odpowiedzialnego i wolnościowego prowadzenia gospodarki. W przeciwieństwie do marksizmu, który całą nędzę tego świata, każde wyobcowanie ludzkie przypisuje własności prywatnej, Kościół zwracał uwagę na społeczne obowiązki ciążące na własności. Wraz ze zniesieniem własności prywatnej wcale nie zniknęły bowiem jednocześnie ubóstwo i nędza, ale zostały one jedynie przez komunizm równomiernie rozdzielone.

### **Pomoc ubogim**

Aż do XVIII wieku Kościół miał do czynienia ze społeczeństwem statycznie uporządkowanym, określonym przez rolnictwo i rzemiosło. W obrębie owego stabilnego, socjalnie zabezpieczonego porządku stanowego, który jako taki nie był kwestionowany, chodziło Kościołowi najpierw o to, aby zabezpieczyć odpowiedzialne etycznie warunki życiowe. Temu służył również tak zwany „zakaz pobierania procentu”, który miał ukrócić lichwę przy pożyczkach na zakup artykułów żywnościowych. W nowożytnych warunkach dynamicznej gospodarki narodowej i gospodarki pieniężnej ten zakaz utracił swój sens.

Jednak bieda, która występowała poza tym stałym i oczywistym porządkiem, była przedmiotem chrześcijańskiej caritas oraz chrześcijańskiej opieki. Tutaj Kościół był instytucją, która zatroszczyła się o ubogich i nędzarzy. Zakładanie zgromadzeń charytatywnych, szpitali, przytułków etc. następowało w czasie, kiedy nie było jeszcze żadnego państwa socjalnego z uprawnieniami do zaopatrzenia emerytalnego. Wówczas chrześcijańska miłość bliźniego uzyskała szczególnie wiarygodną formę instytucjonalną. Kościół troszczył się przede wszystkim o „tradycyjny typ” ubogich: o głodujących i chorych, o bezdomnych i uciekinierów, o ofiary wojen, głodu i epidemii, o wdowy i sieroty. Te „grupy marginesu” stanowiły aż do XIX wieku priorytetową kwestię społeczną.

Wraz z zanikiem porządku średniowiecznego doszło do pierwszych wielkich kryzysów strukturalnych: w obszarze religijnym – reformacja, w obszarze gospodarczym i społecznym – wojny chłopskie. Te powstania pokazały następnie, że nie chodzi o to, aby wobec jednostek świadczyć pomoc charytatywną, ale o to, aby dostatecznie wcześniej rozpoznać i usunąć przyczyny masowej nędzy. Ten znany nam dziś strukturalny punkt widzenia problemów społecznych był wówczas w znacznym stopniu niedostrzegany, nie tylko zresztą przez Kościół.

### **Etyka kolonialna**

XV wiek, czas odkryć i kolonizacji zrodził wiele palących kwestii społecznych, jak niewolnictwo i „godność ludzka pogan”. W bulli „Dudum nostras” z 1430 roku papież

Eugeniusz IV potępił niewolnictwo i obłożył je karą ekskomuniki. Zabronił wysiedlania tubylców i proklamował przez to po raz pierwszy prawo do ojczyzny. Papież Paweł III wyjaśnia w swej bulli „Veritas ipsa” z 1537 roku, „że Indianom i wszystkim pozostałym ludom, które później jeszcze zostaną poznane przez chrześcijan, nawet jeśli żyją one poza wiarą, nie wolno zabierać ich wolności i prawa dysponowania swoimi dobrami, że przeciwnie – prawowicie i bezspornie korzystają one z wolności i posiadania, nabywają je i wolno im z tego powodu się radować, i że nie wolno ich czynić niewolnikami oraz że wszystko, co tylko mogłoby się zdarzyć przeciwnego temu, co tu powiedziano, jest nieważne i niebyłe”.

To jednak, co potem rzeczywiście się zdarzyło, mimo wszystkich zaklinających napomnień i zarządzeń Kościoła, trudno przewyższyć w okrucieństwie i niesprawiedliwości. Zagłada Indian w Ameryce, zniewolenie Murzynów oraz cała historia kolonii należą do najciemniejszych kart historii świata. Działalność kolonizatorów nie może jednak obciążać ani tzw. „Kościoła urzędowego”, ani wspólnot rzeczywiście wierzących. Kościół nie miał też żadnej władzy, aby zapobiec samemu procesowi kolonizacji, którego następstwa widoczne są jeszcze dzisiaj. Na tym tle można też wyjaśnić pewne radykalne i rewolucyjne żądania „teologii wyzwolenia”.

### **Kwestia robotnicza**

Oczywiście, rozwiązanie XIX-wiecznej kwestii socjalnej nie nastąpiło rewolucyjnie, pospiesznie, ale na drodze reform, w których Kościół miał znaczący udział. Ówczesna sytuacja społeczna w Europie niewątpliwie wykazuje podobieństwa do współczesnej problematyki rozwoju w Ameryce Łacińskiej: następująca nagle industrializacja i związany z nią czysto kapitalistyczny sposób gospodarowania prowadziły do skrajnego podziału pracy, do ścisłego rozdziału między kapitałem a pracą, a także do traktowania czynnika pracy wyłącznie jako towaru, z którym obchodzono się według prawa podaży i popytu. Wiązała się z tym także wędrowność ludów ze wsi do miasta oraz ogromny wzrost liczby ludności. Skutkiem tego było duchowe, społeczne i ekonomiczne wykorzenienie szerokich rzesz ludności, rozpad wielkiej rodziny jako „systemu socjalnego”, a także zubożenie i proletaryzacja mas w miastach.

Pierwszymi, którzy dostrzegli ten proces na początku XIX wieku w Niemczech i krytykowali go na długo przed Karolem Marksem byli trzej katolicy intelektualiści: Joseph Görres, Adam Müller i Franz von Baader. Ludzie ci byli zdecydowanymi przeciwnikami liberalnego kapitalizmu i wzorując się na średniowieczu reprezentowali romantyczny ideał porządku stanowo-zawodowego. Jednak nie to nawiązujące do przeszłości rozwiązanie zostało przyjęte, ale reforma społeczno-polityczna. Za linią reform stoją takie nazwiska jak: Franz Josef Ritter von Buß, Adolf Kolping, a przede wszystkim biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Te postacie w obszarze chrześcijańsko-społecznym nie były wcale zjawiskami wyjątkowymi, czymś w rodzaju „społecznego listka figowego” Kościoła. Uznaje się je jako pionierów masowego ruchu chrześcijańsko-społecznego, który poprzez partię Centrum posiadał też skuteczność polityczną i okazał się rzeczywistą awangardą.

Owemu ruchowi nie chodziło o to, aby usunąć niewątpliwie bardzo produktywny kapitalizm, ale aby wyrwać mu jadowite zęby i nałożyć społeczno-polityczne więzy. Wyobrażenia społeczno-polityczne, szczególnie te sformułowane przez biskupa von Kettelera, zostały następnie podjęte przez papieski Urząd Nauczycielski. W pierwszej encyklice społecznej „Rerum novarum” z 1891 roku Leon XIII uroczyście potwierdził to, czego niemiecki katolicyzm społeczny żądał już dziesiątki lat wcześniej i co częściowo także już przeprowadził: po pierwsze konieczność państwowej polityki społecznej, po drugie

zagwarantowanie prawa do zrzeszania się (związki zawodowe) i po trzecie społeczne obowiązki własności prywatnej.

Ten, oczywisty dzisiaj program, był realizowany krok po kroku i na przekór wszelkim oporom. Został jednak przeprowadzony szybciej, a przede wszystkim sprawdził się lepiej niż wszelkie próby rewolucyjne. Nie rewolucja marksistowska, ale reforma społeczno-polityczna w dużej mierze rozwiązała kwestię społeczną XIX wieku. Tę prawdę musieli sobie przyswoić przede wszystkim socjaldemokraci. Rewolucja marksistowska nastąpiła też nie w XIX, ale w XX wieku w nieuprzemysłowionym kraju rolniczym, jakim była Rosja. Rewolucja z 1917 roku nie była też powstaniem mas proletariackich, ale puczem zbuntowanych żołnierzy, dowodzonych przez intelektualistów.

### **Obiektywne doświadczenia wartości**

Czy nie byłoby czymś zrozumiałym, gdyby Kościół w Ameryce Łacińskiej czerpał naukę z tych doświadczeń historycznych, które poczyniła Europa, stykając się z podobnymi problemami? Być może łatwiej dałoby się wówczas uniknąć okrężnych dróg zaniedbań historycznych oraz gwałtownych przełomów. Trzeciemu Światu nie można trwale pomóc przez jałmużny i pożyczki, które uzależniają. Bardziej pomocny jest system „know-how” podpowiadający, jak rozwiązywać problemy polityczne i społeczno-etyczne i pokazujący, jak dane społeczeństwo winno dochodzić do niezależności prawnej i ekonomicznej.

Niestety, katolicka nauka społeczna jest jeszcze w dużej mierze nieznana w Ameryce łacińskiej, tak, że pewne ruchy teologiczne o etosie rewolucyjnym potrafią wdrzeć się w tę programową próżnię. Z kolei „teologia wyzwolenia”, która sama nie potrafi wyprzeć się swej marksistowsko-europejskiej genezy, zarzuca katolickiej nauce społecznej nastawienie jednostronnie „europocentryczne”, co powoduje iż nie nadaje się ona jakoby do rozwiązania problemów Ameryki Łacińskiej.

Katolicka nauka społeczna nie jest przy tym niczym więcej, jak kontynuacją wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego w kwestiach społecznych, które wszędzie w świecie mogą się pojawić. Jest ona w swej istocie skondensowanym doświadczeniem wartości Kościoła wybiegającym poza granice narodowe, jest pewną społeczną orientacją na wartości, powołującą się na Pismo święte i ogólnie dostępną ludzkiemu rozumowi. Wydobyć tego rdzenia katolickiej nauki społecznej, obowiązującego we wszystkich kulturach i epokach historycznych, nie jest łatwe dla teologii.

Niewątpliwie kwestie społeczne, podobnie jak odpowiedzi Kościoła, zmieniały się wraz z upływem czasu. Katolicka nauka społeczna nie jest pewną zamkniętą całością o niezmiennej ważności, ale stanowi raczej pewien proces nauczania, ciągle korygowany i uzupełniany. Zmiany dotyczyły chociażby stanowiska wobec wolności religii i prasy, wobec kwestii procentu i własności oraz wobec demokratycznego państwa. Dokumenty papieskie w kwestiach społecznych nie mogą być odczytywane tak jak definicje dogmatyczne. Zawarte tam sformułowania można pojąć jedynie w ich kontekście historycznym, co jednak wcale nie oznacza relatywizacji. Z uwarunkowanej historycznie formy tego nauczania, zależnej także od ducha epoki, w jakiej powstała, można bowiem wyłuskać wewnętrzny, niezmienny rdzeń.

Sprawą rozstrzygającą przy interpretacji i zastosowaniu wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego jest rozpoznanie ich substancji, istoty oraz odróżnienie ich od kontekstu historycznego, od kolorytu ducha czasu. Okazuje się mianowicie, że Urząd Nauczycielski Kościoła w kwestiach społecznych zwykle oddnosi się wobec określonych problemów danego czasu z uwzględnieniem konkretnego poziomu rozwoju. Twardy sąd Kościoła

przeciwko liberalizmowi w ubiegłym stuleciu dotyczył dominującego jeszcze wówczas quasi dogmatycznego charakteru światopoglądowego, od którego dzisiejsze prądy liberalne w dużym stopniu się dystansują. Innym przykładem jest kwestia własności. W tym przypadku papieże preferowali na przestrzeni wieków różne formy własności. Jako zasada utrzymało się prawo do własności prywatnej, posiadającej zobowiązania społeczne.

No cóż, powiada się, że Kościół w historii zawiódł moralnie. Czy zarzut ten z założenia nie byłby bezsensowny, gdyby nie istniało przekraczające historię i kulturę kryterium prawdy? Ponadto łatwo w sposób przemądrzały i poniewczasie wytykać, czego nie dopatrzone – i co powinno być zrobione. Poniewczasie zawsze jesteśmy mądrzejsi i szybko mamy pod ręką propozycje rozwiązań.

## **Kościół a socjalizm**

Wobec socjalizmu, który jako światopogląd i ruch w różny sposób rozwijał się od ubiegłego stulecia, Kościół od początku zachowywał daleko idącą rezerwę, aż do jego odrzucenia. W czasie, gdy na całym świecie następuje upadek tak zwanego „realnego” socjalizmu, warto krótko spojrzeć wstecz na krytykę socjalizmu ze strony katolickiej nauki społecznej. Ta wręcz profetyczna krytyka kieruje się już przeciw wczesnemu socjalizmowi utopijnemu, dotyczy następnie przede wszystkim socjalizmu marksistowskiego – i słabnie od lat dwudziestych tego stulecia wobec ruchów socjaldemokratycznych, po tym, jak dokonały one znacznych rewizji.

Przeciwko ówczesnemu duchowi czasu wystąpił w 1864 r. Urząd Nauczycielski Kościoła z „Syllabusem”, w którym Pius IX wyliczył nie mniej niż 80 błędów, wśród nich w § 4 „socjalizm, komunizm, tajemne społeczności”. Odrzucał też taki socjalizm, który jest zbudowany na podstawie racjonalistycznej i kieruje się przeciwko rodzinie i własności prywatnej.

Wyraźniej linia przeciwko socjalizmowi została wytyczona w encyklice „Quod Apostolici muneris” (1878 r.) Leona XIII, który oczywiście nie miał jeszcze na uwadze marksizmu, ale anarchizyczny, negujący moralność i małżeństwo, lekceważący prawo własności, żądający radykalnej równości wczesny socjalizm, określony przez niego jako „zaraza przynosząca śmierć” i jako „trująca roślina”, którą trzeba wyplenić. Papież kierował się także przeciwko „chrześcijańskiemu” socjalizmowi: „Jednak jeśli socjaliści nadużywają Ewangelii i aby łatwiej oszukać nierozważnych, starają się wyrażać w jej duchu, to jednak trudno o większą różnicę jak między złymi zasadami socjalistów a tak bardzo czystą nauką Chrystusa.” Programowa konkretyzacja, tzn. doktrynalno-marksistowskie określenie się socjaldemokracji pozwoliło dokładniej ustawić przeciwnika „na celowniku”. W „Rerum novarum” Leon XIII w dłuższych pasażach odrzucał różne odmiany socjalizmu, jak chociażby marksistowską tezę o historycznie koniecznym prawie przeciwieństw klasowych, podobnie jak tezy socjalizmu państwowego i socjalizmu agrarnego. W przeciwieństwie do tego podkreśla naturalne prawo własności prywatnej oraz wolność stowarzyszania się, uprawnienie do zawierania umowy o pracę i płacę oraz konieczność państwowej polityki społecznej.

Podczas gdy bolszewicko-ateistyczny komunizm spotkał się z ostrą odprawą Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, umiarkowany socjalizm świata zachodniego został znacznie łagodniej oceniony. I tak encyklika „Quadragesimo anno” (1931 r.) wykazywała, że „złagodzenie walki klas i wrogości wobec własności” jest w przypadku tego socjalizmu łatwe do rozpoznania, tak, że można by sądzić, iż kieruje „się on znowu ku prawdom, które są pierwotną mądrością chrześcijańską, albo w każdym razie czyni pewne kroki ku temu”. Niemniej Pius XI wyjaśnia, że również ten socjalizm, „wszystko jedno czy jako nauka,

zjawisko historyczne czy jako ruch”, pozostaje „zawsze nie do pogodzenia” z katolicką nauką społeczną. Widzi on bowiem w społeczeństwie „jedynie urządzenie użytecznościowe” i obojętnie przeciwstawia się zamierzonemu przez Boga „wzniesłemu przeznaczeniu zarówno człowieka jak i społeczeństwa”, zupełnie pomijając to, że jako „ruch kształcący i wychowujący” jawnie zaprzecza zasadom chrześcijańskim.

Takie ujęcie zostało potwierdzone przez Jana XXIII w „Mater et Magistra” (1961 r.). Oczywiście, nie potępiono przez to w czambuł wszystkiego, co określało się jako „socjalizm”, ale jedynie ten socjalizm, który spełniał wymienione kryteria. Na konieczność rozróżniania między poszczególnymi typami i elementami socjalizmu zwrócił uwagę Paweł VI w „Octogesima adveniens” (1971 r.).

Przede wszystkim w socjalizmie marksistowskim występowało pseudoreligijne roszczenie, aby wybawić ludzkość z nędzy społecznej. „Realnie” jednak ustrój ten więcej problemów społecznych stworzył, niż rozwiązał.

### **Nowe problemy społeczne**

Jak bardzo przesunęły się pola problemowe w naszym stuleciu, świetnie pokazuje rozwój papieskich encyklik społecznych. „Quadragesimo anno” postuluje lepszą integrację i współdziałanie robotników w życiu gospodarczym; w przeciwieństwie do tendencji centralistycznych i monopoli została uwydatniona pomocnicza struktura społeczeństwa. „Mater et Magistra” podkreśla pierwszeństwo inicjatywy prywatnej w gospodarce i przesuwa na pierwszy plan międzynarodowy wymiar kwestii społecznej. „Pacem in terris” (1963 r.) wyjaśnia wartości, na których opiera się pokojowy porządek społeczny i polityczny. „Populorum progressio” (1967 r.) przedstawia warunki konieczne dla postępu w krajach rozwijających się i opowiada się za solidarnością międzynarodową.

Nowym problemom społecznym została poświęcona „Octogesima adveniens” (1971 r.). W encyklice tej Papież przemawia na rzecz tych, którzy zostali odsunięci na margines społeczeństwa dobrobytu, gdyż nie mają za sobą żadnych potężnych związków interesu. Ten „list apostolski” wskazuje też już na ekologiczne granice wzrostu; temat ten zostanie pogłębiony w „Redemptor hominis” (1979 r.).

Wraz z „Laborem exercens” (1981 r.) zostaje przypieczętowane przejście od starej kwestii robotniczej do nowej kwestii pracy. Pojęcie pracy zostaje „pozbawione granic”, uwydatniona zostaje jego społeczno-etyczna i religijna wartość. Podkreślony zostaje też przez to twórczy oraz innowacyjny charakter pracy. Ta linia jest kontynuowana w encyklice „Sollicitudo rei socialis” (1988 r.), w której znowu podjęto międzynarodowy problem rozwoju i potraktowano go także w aspekcie pracy oraz samopomocy. W tym kontekście – po raz pierwszy tak wyczerpująco – wyrażono przekonanie o niezbędności i konieczności pracy oraz inicjatywy przedsiębiorcy.

W stulecie „Rerum novarum” Jan Paweł II ogłosił encyklikę „Centesimus annus” (1991 r.). Podsumowuje ona i wyraża uznanie dla nauki „Rerum novarum”, która również w ciągu dziejów doświadczyła imponującego potwierdzenia. Rok 1989 oznacza globalne fiasko „realnego” socjalizmu; przyczynom i konsekwencjom tego procesu jest poświęcony oddzielny rozdział. Na nowo zostało potwierdzone prawo do własności prywatnej, posiadającej zobowiązania społeczne. Podkreślone zostały zalety społecznie uporządkowanej, konkurencyjnej gospodarki rynkowej, zwłaszcza wobec konieczności zbudowania nowego porządku w zniszczonych przez socjalizm krajach Wschodu oraz w rozwijających się krajach Południa. Wschód i Południe – te dwa obszary koncentrują dziś najwięcej uwagi teoretyków

społecznej nauki Kościoła.

Kiedy zbyt pośpiesznie mówi się, że wcześniejsze pokolenia zawiodły, dobrze byłoby wiedzieć, co będzie się mówiło sto lat później. Jak poradzimy sobie ze współczesnymi problemami społecznymi? Czy w ogóle je dostrzegamy? A jak chrześcijanie uzasadniają swój obowiązek ich należytego rozwiązania?

### 3. KONIECZNOŚCI

#### O prawomocności katolickiej nauki społecznej

Co chrześcijaństwo ma w ogóle wspólnego z problemami społecznymi? Czy Kościół nie powinien raczej unikać wikłania się w problemy społeczne, ekonomiczne i polityczne? Do dziś słyszy się – szczególnie wśród liberałów – głosy, kwestionujące uprawnienie Kościoła do zajmowania publicznego stanowiska wobec tych problemów. Chcą oni odsunąć Kościół od życia publicznego. Kościół, jak się to zwykło określać, ma się zamknąć w zakrystii, jego zadanie jest rzeczą czysto prywatną. Z drugiej strony zarzuca się Kościołowi – czynią to zwłaszcza socjaliści – że zawiódł jakoby wobec problemów społecznych w historii. Dopiero wówczas zostanie rzekomo potraktowany poważnie, kiedy przekształci się w jakiś społeczny ruch emancypacyjny.

Im silniej Kościół miesza się w sprawy „światowe”, tym bardziej naraża się na niebezpieczeństwo włączenia się w walkę o władzę i w konflikty interesów. Często w ogóle nie da się tego uniknąć. Także wówczas, kiedy Kościół zachowuje się „neutralnie”, może zostać wciągnięty w takie spory. Rodzi się pytanie: Czy Kościół w ogóle powinien uczestniczyć w zwyczajnej rozgrywce, przebiegającej w społeczeństwie między zorganizowanymi grupami interesów a partiami politycznymi – w rozgrywce, w której nie wie, kto rozdziela role i jaka sztuka ma być grana? Czy nie powinien on raczej wypełniać swojego właściwego zadania, niezależnie od tego, czy jest mu to na rękę, narażając się na zarzut, że psuje zabawę?

Pawłowe „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu” wskazuje raczej na tę drugą możliwość. Mianowicie na zadania Kościoła, aby „znaki czasu” nie tylko w oparciu o wiarę objaśniać, ale także aktywnie je ustanawiać. Kościół musiałby zatem być sam znakiem czasu dla ogółu i znakiem dla danego czasu, którego duch nie obiecuje zbawionego świata, ale zbawienie świata.

#### Lepsze warunki

Kościół nie ma legitymacji społecznej lub demokratycznej, ale religijną. Jako wspólnota wierzących ma Kościół publicznie oznajmiać i prezentować w społeczeństwie – chociażby najbardziej zsekularyzowanym – Ewangelię o Królestwie Bożym. To pierwotne zadanie może on jednak wypełnić tylko wówczas, jeśli żaden totalitarny reżim, wysuwający roszczenia w kwestii zapewnienia ostatecznego zbawienia ludzkości, nie będzie mu przeszkadzał. W warunkach politycznych, które nie dopuszczają wolnego i publicznego uprawiania kultu religijnego musi Kościół, aby wypełnić swe własne zadanie, poprawić również warunki polityczne, umożliwiające skuteczność jego misji. Jednak również warunki ekonomiczne mogą utrudniać kościelne przepowiadanie radosnej nowiny. W szczytowym momencie światowego kryzysu gospodarczego (1931 r.) papież Pius XI pisał w swej encyklice „Quadragesimo anno”: „obecny ustrój społeczny i gospodarczy stanowi dla ogromnej liczby ludzi niezmiernie wielką przeszkodę w trosce o to jedno, co jest konieczne, o zbawienie.” Jeśli więc niesprzyjające warunki mogą odwozić ludzi od wiary i demoralizować, wówczas dogodne warunki, w których godność człowieka jest szanowana, mogą też ułatwiać życie wiarą. Nie znaczy to jednak, jakoby poprawa struktur społecznych była konieczna do zbawienia. W przeciwnym wypadku nie można by wytłumaczyć faktu, że również w czasach prześladowań Kościoła i wielkiej nędzy wielu ludzi znajduje drogę do wiary.

Skoro struktury społeczne, ekonomiczne i polityczne są ważne dla zbawienia, a więc nie są obojętne dla działania zbawczego, to Kościół nie może się wycofać do prywatnego obszaru

osobowego wnętrza oraz moralności i wolno mu widzieć swoje zadanie nie tylko w pielęgnowaniu liturgii, modlitwy i medytacji. Prywatność i pietystyczne odizolowanie się jest też nie do pogodzenia z misyjnym posłaniem chrześcijan do pójścia na cały świat.

Społeczne zaangażowanie Kościoła może jednak niekiedy przybrać też formy i rozmiary, które mogą sprawiać wrażenie, jakoby chodziło tu o namiastkę partii lub związku zawodowego i jakoby Kościół był tylko po to, aby popierać dobro wspólne społeczeństwa. Wprawdzie są możliwe sytuacje (przede wszystkim w Ameryce Łacińskiej), w których Kościół, właśnie ze względu na brak zorientowanych społecznie partii oraz wolnych związków zawodowych, musi je „zastępować”, aby ograniczyć masową nędzę oraz stworzyć do pewnego stopnia ludzkie i sprawiedliwe stosunki. Stojąc bowiem wobec umierającego z głodu, nie można wyłącznie głosić dobrej nowiny, a pocieszenie go nadzieją lepszego życia po śmierci byłoby czymś cynicznym. Równie nieludzko postępowałibyśmy mówiąc: bieda uczy modlitwy, a więc nie róbmy niczego przeciw biedzie.

Jeśli dobrą nowinę należy głosić zwłaszcza ubogim, może trzeba najpierw energicznie poprawić ich sytuację. Domaga się już zresztą tego chrześcijańskie przykazanie miłości. Przykazania miłości Boga i bliźniego są nierozdzielne i wiara bez „dobrych uczynków”, a więc bez żywej moralności, jest martwa. Wiara nie wyczerpuje się co prawda w sprawiedliwości czynów. Treść chrześcijańskiej nowiny sięga nieskończenie dalej, niż potrafi to pojąć i „praktykować” człowiek wierzący.

### **Niemówność samoodkupienia**

Obiecane nam Królestwo Boże wcale nie jest wewnątrzświatowym królestwem przyszłości, które mogłoby być ustanowione, względnie udaremnione przy pomocy polityki i reformy społecznej. Ono nie jest „z tego świata”. Panowanie Boże, które rozpoczęło się wraz z Jezusem Chrystusem i zostanie dopełnione wraz z Jego powtórным przyjściem, jest raczej darem łaski, którym nie da się rozporządzać politycznie. Wierzący chrześcijanin może współdziałać w tej tajemniczej rzeczywistości zbawczej, kiedy sprawdza się w „dobrych czynach” miłości i sprawiedliwości. Nie może on jednak uzyskać Królestwa Bożego przez sprawiedliwą „orto-praxis”.

Katolicka nauka społeczna wyklucza możliwość stworzenia „nowego człowieka” oraz konstrukcję ziemskiego raju. Posługuje się realistycznym wglądem w niedoskonałość konkretnego człowieka i tymczasowość jego działania. Z chrześcijańskiego punktu widzenia człowiek jest omylną, niedoskonałą istotą, która – obciążona uwikłaniami grzechu pierworodnego – nie jest w stanie realizować na ziemi absolutnej sprawiedliwości i doskonałego szczęścia. Katolicka nauka społeczna nie cierpi więc na kompleks Münchhausena o samoodkupieniu, według którego z bagna można się za włosy wyciągnąć samemu. Nie popiera ona totalnej jedności między teorią a praktyką, między roszczeniem a rzeczywistością, ale godzi się na sytuację ciągłego niespełnienia. Wytrzymuje ona „eschatologiczne” rozróżnienie między „już” otrzymanym i „jeszcze nie” całkowitym odkupieniem, a z napięcia między boską obietnicą a jej ostatecznym wypełnieniem nie wyprowadza żadnego rewolucyjnego polecenia wyzwolenczego.

Przedstawiciele politycznej „teologii wyzwolenia” mają skłonność doprowadzania tego napięcia do rewolucyjnego rozładowania, w nadziei, że można przez to przyspieszyć nadejście Królestwa Bożego. W historii znane były próby podejmowane w tym kierunku; świadczą o tym Joachim von Fiore oraz zwolennicy powtórnego chrztu z Münster. Również współczesność zna pokusy „teologii wyzwolenia”, aby ostateczny porządek zbawczy osiągnąć rewolucyjnie. Niecierplivi fundamentalistyczni rewolucjoniści chcą wprawdzie

zawsze jak najlepiej dla ludzkości, ale idą przy tym zwykle po trupach. Przypomina się tutaj uwaga Karla R. Poppera: „każda próba, aby urzeczywistnić niebo na ziemi, stale kończyła się piekłem”.

## **Dwa królestwa**

Konstytutywne dla katolickiej nauki społecznej, a także dla zachodniego pojęcia polityki, nacechowanego przez chrześcijaństwo, jest rozróżnienie (nie rozdział) „dwóch królestw”, boskiego i ziemskiego, jak też ograniczenie elementu politycznego do obszaru ziemskiego, który zawsze pozostaje tylko pewnym niedoskonałym prowizorium. Właśnie dlatego, że nadzieja chrześcijańska nie odnosi się do osiągalnego przy pomocy polityki wiecznego „zbawienia świata” i nie pozwala się także zamienić na ekologiczno-pacyfistyczną wizję „zbawionego świata”, polityka motywowana chrześcijańsko może się koncentrować na odpowiedzialnym kształtowaniu (państwowego) porządku dobra wspólnego.

Zadanie katolickiej nauki społecznej nie polega jednak na tym, aby dogmatycznie legitymować jakiegokolwiek społeczne status quo, albo jakiś proces rewolucyjny. Chociaż Kościół jest bardziej kompetentny w kwestii wiecznego zbawienia, niż doczesnego dobrobytu, nie znaczy to, że obydwa wymiary dadzą się zupełnie oddzielić. Jako stworzenie Boże jest człowiek jednością ducha, nieśmiertelnej duszy i ciała. Kościół nie może tej jedności rozdzielić – i troszczyć się tylko o „dusze” w nadziei na Królestwo Boże. Tej nadziei nie da się zresztą pogodzić z rezygnacją, która toleruje każdą niesprawiedliwość i beczynnie czeka na przyjście Królestwa Bożego.

## **Sprawdziany**

Do kościelnej misji głoszenia i zbawienia należy więc także konieczny, choć niewystarczający aspekt sprawdzianu etycznego, przede wszystkim na rzecz ubogich. Wejście do Królestwa Bożego jest, jak wiadomo, związane z określonymi warunkami etycznymi. Na przykład „bogaci”, którzy zupełnie zdają się na swoje bogactwo i myślą tylko o swoim własnym dobru, z wielkim trudem wejdą do królestwa niebieskiego. Kościelna „opcja na rzecz ubogich” jest dla chrześcijan silnym motywem, aby współdziałać także w obszarze społecznym i politycznym dla zmniejszenia cierpienia. Musimy co prawda przyznać, że jako chrześcijanie nie posiadamy żadnej szczególnej recepty na strukturalne rozwiązanie problemu ubóstwa i cierpienia. Nie mamy też żadnej podstawy, aby przypuszczać, że w ogóle da się osiągnąć taki stan społeczny, w którym nie byłoby więcej żadnego ubóstwa i żadnego niedostatku.

Właśnie w zachodnich społeczeństwach obfitości pojawiają się ciągle nowe formy ubóstwa i nędzy. Są one związane przede wszystkim z lękiem, utratą poczucia sensu i pozbawieniem orientacji, co może łączy się także z niezdolnością zsekularyzowanego społeczeństwa do uzasadnienia zobowiązań moralnych dających poczucie sensu oraz z nieumiejętnością stworzenia klimatu zaufania i nadziei. Również w mitycznym państwie dobrobytu i państwie społecznym, zbawienie dusz nie jest wpisane w jego struktury. Wiary, nadziei i miłości nie da się społecznie zinstytucjonalizować, nawet w jakimś „państwie chrześcijańskim”, ale można je doświadczyć wyłącznie na płaszczyźnie osobowej. Na tej płaszczyźnie znajduje się też zapewne główny obszar misji Kościoła, któremu musi zależeć w pierwszym rzędzie na „nawróceniu serc”. Wiara przekazana przez Kościół i odpowiadające jej zachowanie moralne są w pierwszym rzędzie sprawą osobową. Zakładają one łaskę, wolność i sumienie jednostki i dlatego nie mogą być wymuszone społecznie, chociażby przez decyzje polityczne, albo przez struktury prawne. Jako istota społeczna człowiek jest jednak również w sposób naturalny

zdany na spłot stosunków między ludźmi. Jego ustosunkowanie się do wartości oraz jego działania wywierają wpływ na struktury i instytucje społeczne, których on jest podmiotem – i które go też podtrzymują i wpływają na niego.

Ewangelia nie zawiera jednak żadnych politycznych wskazówek, jak zbudować specyficznie „chrześcijański” porządek gospodarczy i społeczny. Za pomocą Kazania na Górze nie da się, jak powiedział Bismarck, „stworzyć żadnego państwa”. Jego obszarem obowiązywania jest Kościół, który wprawdzie może być uznawany jako „społeczeństwo kontrastowe” i oddziaływać jak „zaczyn”, nie może jednak postawić się na miejscu całego społeczeństwa.

Dlatego też Kościół w swym nauczaniu społecznym rozwinął zasady porządku oraz kryteria wartości, które dają się pogodzić zarówno z wiarą, jak też są rozumowo powszechnie przystępne. Na ten temat będzie jeszcze mowa. Katolicka nauka społeczna zwraca się do wszystkich ludzi dobrej woli i nie bazuje tylko na posłuszeństwie płynącym z wiary chrześcijan związanych z Kościołem. Kościół ma prawo, a nawet obowiązek, wypowiadać się krytycznie i konstruktywnie w kwestii podstawowych problemów dotyczących wartości porządku gospodarczego i społecznego, bez dogmatycznego zalecania jakiegoś konkretnego modelu. W ten sposób tylko postawiono pytanie o granice kompetencji Kościoła, nie udzielono jednak na nie odpowiedzi.

## **4. KOMPETENCJE**

### **O granicach kompetencji kościelnej**

Urząd Nauczycielski Kościoła nie tylko ma prawo, ale jest też kompetentny, aby poddać ocenie, z punktu widzenia wiary i etyki, aktualne problemy społeczne. Katolicka nauka społeczna Urzędu Nauczycielskiego ma służyć ukierunkowaniu odpowiedzialnego działania wierzących w obrębie danego porządku społecznego i gospodarczego, a także ma pobudzać do aktywnego kształtowania i ulepszania tego porządku. Katolicka nauka społeczna nie ogranicza się przy tym do uwrażliwiania sumienia, albo do wyostrażania abstrakcyjnych zasad i norm, które należałoby tylko stale powtarzać.

W swym istotnym rdzeniu katolicka nauka społeczna stanowi zasadnicze rozwinięcie chrześcijańskiego obrazu człowieka. Jej trwałą substancję, jej podstawowe zasady można łatwonazwać: solidarność, pomocniczość, dobro wspólne. Jak zauważył kiedyś Oswald von Nell-Breuning, można je zmieścić na paznokciu. Ale co praktycznie oznaczają te abstrakcje? Jak można je odnieść i zastosować do życia społecznego? Jakie konkretne doświadczenia i instytucje trzeba przy tym uwzględnić? Jakie motywacje oraz kryteria działania można czerpać z wiary?

Na te pytania katolicka nauka społeczna szuka odpowiedzi, które są dostosowane do aktualnych wyzwań społecznych. W encyklikach chodzi o odniesienie do praktyki ramowych orientacji wskazujących kierunek, w którym należy szukać konkretnych rozwiązań. Techniczno-instrumentalne rozwiązania poszczególnych problemów rzeczowych nie leżą jednak w kompetencji kościelnego Urzędu, dlatego Kościół pozostawia te problemy świeckim i fachowcom, którzy mogą znaleźć różne środki i drogi wiodące do tego samego celu. Jak wiadomo, wiele dróg prowadzi do Rzymu.

Między ogólnymi zasadami a konkretnymi rozwiązaniami leży obszar, który musi przebyć katolicka nauka społeczna poprzez realistyczne rozpoznanie i etyczną ocenę rzeczywistości. Większość dokumentów katolickiej nauki społecznej rozpoczyna się – przynajmniej szkicowo – opisem i oceną sytuacji, o której w danym wypadku mówią. Pytają o działanie struktur socjoekonomicznych i przystają na możliwość, względnie konieczność zmian społecznych.

### **Wypożyczona kompetencja?**

Chcąc być skutecznym, Kościół jest zdany na trafną analizę aktualnej sytuacji. Dokumenty kościelne nie przypisują sobie jakiejś szczególnej kompetencji, właściwej dla analiz naukowych, lecz są w tym względzie zdane na wyniki odpowiedniej dziedziny nauki, aby móc wpływać na konkretne sytuacje, na przesłanki materialne i warunki społeczne ludzkiej egzystencji.

Dla rzeczowego zrozumienia problemów społecznych i politycznych niezbędne jest uwzględnienie wyników badań naukowych. Problem, jak dalece konkretnie i trafnie Urząd Nauczycielski Kościoła jest w stanie wypowiedzieć się w kwestiach społecznych, zależy też oczywiście od tego, jak pewne i wierne rzeczywistości mogą być wypowiedzi nauk społecznych. Moralna wiarygodność jakiegoś Kościoła, który zdałby się zupełnie na wypożyczoną kompetencję naukową, byłaby jednak w tym stopniu narażona na uszczerbek, w jakim te nauki podlegają błędowi.

Socjologowie i ekonomiści coraz częściej przyznają, jak niedoskonałe i prowizoryczne są ich analizy i propozycje terapeutyczne, jak nietrafne mogą być przede wszystkim ich prognozy. Blask obietnicy przyświecający badaniom nad przyszłością i pokojem wygasł. Ich bezradność w przewidywaniu przyszłych wydarzeń i podatność na błędy bezwzględnie potwierdziły przemiany w Europie Środkowej i Wschodniej. Prawie żaden przedstawiciel nauk społecznych lub ekonomista nie był w stanie obliczyć zarysowującego się załamania systemów socjalistycznych, ani wyraźnie zaplanować koniecznego przejścia do wydolnej gospodarki rynkowej. Także w dyskusji wokół energii jądrowej i ochrony środowiska istnieją wśród przedstawicieli nauk przyrodniczych znaczące różnice poglądów, co doprowadziło do dużej utraty zaufania. Ciągłe wyraźniej zaznacza się hipotetyczny charakter wypowiedzi naukowych; są one narażone na fałsz i obowiązują dopóty, dopóki nie zawiodą w praktyce.

Właśnie w naukach społecznych ukształtowały się różne szkoły, które wzajemnie sobie zaprzeczają i zwalczają się. Coraz częściej kwestionuje się ich przydatność dla praktyki politycznej. Przed bezkrytycznym przejmowaniem teorii socjologicznych przez Kościół i teologię przestrzegał przede wszystkim etyk społeczny Wilhelm Weber. Wykazywał on, że u podstaw wielkich teorii socjologicznych leżą koncepcje światopoglądowe, stanowiące w gruncie rzeczy pewną namiastkę religii. Kościół zaś, według Webera, nie powinien dodatkowo uczestniczyć w dziedzictwie swej własnej namiastki.

### **Wartości i hipotezy**

Często można więc także w naukach społecznych, które uważają się za „czysto analityczne” i „pozbawione uprzedzeń”, wykazać istnienie określonych założeń co do wartości. Również tak zwane „pozytywistyczne” lub empiryczne teorie społeczne nie są wolne od tego typu przesłanek i zawiera się w nich na przykład dążenie do utrzymania danego status quo. U podstaw zaś analizy marksistowskiej leży interes rewolucyjnej przemiany; zawiera ona nie tylko ocenę przyczyn (własność i kapitał jako najgorsze zło), ale ponadto jest nierozdzielnie związana z określoną terapią (rewolucyjna walka klas) i zmierza do pewnej prognozy procesu historii (socjalizm, komunizm, społeczeństwo bezklasowe).

W krytycznej dyspucie katolickiej nauki społecznej z „teologią wyzwolenia” dużą rolę odgrywają zastrzeżenia wobec tego rodzaju „analizy”. Podczas gdy fachowcy na Zachodzie, a ostatnio również na Wschodzie, coraz częściej dementują i demontują światopogląd i naukowy charakter marksizmu, ciągle jeszcze spotyka się spóźnionych „postępowych” teologów, którzy to nieprzydatne instrumentarium włączają do swej „teologii politycznej”. Instrukcja rzymskiej „Kongregacji Doktryny Wiary” z 6 sierpnia 1984 roku wymienia trzy kryteria selekcji, według których może nastąpić zastosowanie jakiejś metody w obszarze kościelno-teologicznym:

1. musi ona zostać poddana krytycznemu sprawdzeniu o charakterze teoretyczno-poznawczym;
2. dla teologii ma ona wyłącznie wartość instrumentalną i musi zostać sprawdzona według teologicznych kryteriów prawdy;
3. przede wszystkim musi ją cechować „otwartość na rzeczywistość, którą zamierza się opisać, pomijając z góry powzięte idee”. Musi przy tym pozostać świadoma swej ograniczoności, gdyż ujmuje tylko pewne aspekty rzeczywistości i ma hipotetyczny charakter.

Poza tym w dziedzinie przepowiadania kościelnego obowiązuje zasada: im więcej przejmuje się analiz naukowych, tym bardziej głos Kościoła uzyskuje charakter hipotetyczno-falsyfikowalny, co sygnalizuje zanik obowiązywalności, gdyż opiera się on na wypożyczonej, nierzadko kwestionowanej kompetencji rzeczowej. Wypowiedzi warunkowe o strukturze „jeśli – to” w rezultacie nie są zobowiązujące, jeśli już dane założenie jest kwestionowane.

Z drugiej strony – i tu pojawia się prawdziwy dylemat – Kościół traci poważną część swych możliwości oddziaływania, jeśli zrezygnuje z możliwości dotarcia do konkretnej rzeczywistości przy pomocy nauk społecznych, a także nauk przyrodniczych. Dla rozwiązania tego dylematu nasuwa się pewna pragmatyczna droga pośrednia polegająca na tym, że Kościół, poprzez swą naukę teologiczną, uczestniczy w powszechnym dialogu naukowym. Krótko mówiąc, w tym dialogu chodzi o to, aby Kościół z jednej strony wprowadził swoje kryteria wartości do dyskursu naukowego oraz – z drugiej strony – ostrożnie posługiwał się tymi naukami empirycznymi, których rezultaty są sprawdzalne i okazały się właściwe, przez co dowiodły swej bezsporności i mogą zostać uznane jako poniekąd pewne.

Wprawdzie Kościół nie może jeszcze teraz ulegać nowożytnemu mitowi postępu, jakoby dzięki nowoczesnym naukom z biegiem czasu wszystkie problemy były rozwiązywalne, wszystkie zamiary na przyszłość – możliwe do zaplanowania, a dzięki technice – możliwe do zrealizowania. Na przykładzie technologii genetycznej widać dziś szczególnie wyraźnie, że nauki szczegółowe nie tylko rozwiązują stare problemy, ale też mogą wywoływać doniosłe nowe problemy. Już w trakcie eksperymentów naukowych niektóre techniki w swym zastosowaniu mogą być nieludzkie, niezależnie od ich dalszych skutków (na przykład eksperymenty z ludzkimi embrionami). Dotyczy to również eksperymentów w naukach społecznych z grupami społecznymi, które, poddane działaniu określonych socjotechnik, mogą ulegać manipulacji i depersonalizacji. Właśnie tutaj okazuje się, że empiryczne nauki społeczne są zdane na normy etyczne, których nie są one w stanie uzasadnić w oparciu o własne metody. Problem ten daje także możliwość zrozumienia etycznej kompetencji Kościoła w kwestii wartości.

## **Podział kompetencji**

Ciągle jeszcze istnieją wierzący, którzy podchodzą do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła ze zbyt wielkimi oczekiwaniami i upatrują w nim pewną uniwersalną społeczną instancję do rozwiązywania problemów. Tak, jakby Urząd Nauczycielski był w stanie z Rzymu ogarnąć i rozwiązać wszystkie problemy całego świata. Wymagano by od niego zbyt wiele, gdyby chciano, aby uchwycił kompleksowe, międzynarodowe współzależności i konkretnie określił, jak można w szczegółach uporać się z ubóstwem w Brazylii, zredukować bezrobocie w państwach uprzemysłowionych i w jaki sposób wszędzie zinstytucjonalizować ochronę środowiska. A jeśli nawet proponowano by konkretne środki, nie byłyby one jeszcze gwarancją realizacji konkretnych celów.

Z tych powodów także w Kościele istnieje pewien podział kompetencji, zgodnie z zasadą pomocniczości. Biskupi kościołów lokalnych i narodowe konferencje biskupów znajdują się o wiele bliżej danych punktów zapalnych i są w stanie przemawiać o wiele bardziej kompetentnie i wyraźnie. W swych „słowach pasterskich” łatwiej też mogą odważyć się na wysunięcie szczegółowych propozycji, niż czynią to ostrożnie formułowane encykliki papieskie.

Jednak również na tym szczeblu kościelnego przepowiadania społecznego należy rezygnować z autorytatywnego narzucania konkretnych rozwiązań i modeli. W ten sposób Kościół uwzględnia relatywną autonomię dziedziny społecznej, posiadającej swój własny system

reguł. Akceptuje pluralizm społeczeństwa, którego grupy w różny sposób mogą urzeczywistniać swoje wartości. Respektuje też świeckość państwa, które nie może służyć jednej określonej religii, ale ma obowiązki względem wartości etycznych, co do których osiągalna jest ogólnospołeczna zgoda.

Kościół nie będzie traktowany poważnie przez społeczeństwo, jeśli będzie się powoływał tylko na sentymentalną „kompetencję wrażliwości”, która wzmacnia inflację deklaracji solidarnościowych i naśladuje protesty ruchów młodzieżowych. Katolicka nauka społeczna nie wyczerpuje się w retorycznej krytyce i nie obstaje uparcie przy postawie obronnej, która przez samo odrzucanie tego, co negatywne, pobożnie oczekuje poprawy sytuacji. Jej „kompetencja odpowiedzialności” o wiele bardziej sprawdza się przede wszystkim w tym, że konstruktywnie i ze świadomością wartości bierze udział w kształtowaniu społeczeństwa. Poszukiwana jest przy tym możliwość praktycznego powiązania kompetencji aksjologicznych i rzeczowych, którą można osiągnąć tylko dzięki zharmonizowaniu Urzędu Kościoła, nauki i weryfikacji praktycznej.

## 5. WIĄŻĄCE WYPOWIEDZI I DZIAŁANIE

### O autorach, podmiotach i adresatach katolickiej nauki społecznej

Pojęcie katolickiej nauki społecznej jest wielowarstwowe. Jej właściwe rozumienie zależy od autentycznego samorozumienia Kościoła katolickiego. Kościół pojmuje siebie jako hierarchicznie uporządkowany Lud Boży, jako mistyczną wspólnotę wiary, porządkowaną przez Urząd Kościoła. Jako podmioty Urzędu Nauczycielskiego i wiążących autorów katolickiej nauki społecznej można więc uznać papieża i biskupów. „Zwyczajny” Urząd Nauczycielski definiuje zatem treść i granice katolickiej nauki społecznej. Nie rości sobie jednak przy tym prawa do nieomyślności. Kościół nie zna żadnych dogmatów społecznych, politycznych lub ekonomicznych. Problemy społeczne nie dają się wyjaśnić dogmatycznie i ustalić raz na zawsze.

#### Podział pracy

Urząd Nauczycielski, jeśli szuka dojścia do rzeczywistości społecznej, jest raczej zdany na praktyczną i teoretyczną wiedzę świeckich oraz kapłanów. Papieże i biskupi zazwyczaj korzystają z fachowej porady, zanim ogłoszą dokumenty społeczne. Tak więc można przypuszczać, że za encyklikami społecznymi kryje się jakiś sztab „Ghostwriters”. Już pierwsza encyklika społeczna „Rerum novarum” w dużej mierze powstała dzięki wynikom prac „Unii Fryburskiej” – zrzeszenia uczonych i praktyków. O „Quadragesimo anno” wiadomo, że w znacznym stopniu została zredagowana przez przedstawicieli nauk społecznych – Gustava Gundlacha i Oswalda von Nell-Breuninga. Do autorów i podmiotów katolickiej nauki społecznej należą więc także przedstawiciele teologicznych dyscyplin szczegółowych, którzy starają się nie tylko o następującą potem systematyzację i refleksję krytyczną, ale też często posiadają miarodajny udział w treściowym rozwoju przepowiadania Urzędu Nauczycielskiego.

Owe płaszczyzny Urzędu Nauczycielskiego i nauki są zwykle bardzo ściśle powiązane z trzecią płaszczyzną, mianowicie z katolickim ruchem społecznym. W Republice Federalnej Niemiec zalicza się do niego przede wszystkim Ruch Pracobiorców Katolickich (KAB), Dzieło Kolpinga, Katolicy w Gospodarce i Administracji (KKV), a także Związek Przedsiębiorców Katolickich (BKU). Na tych kościelnych związkach społecznych i grupach spoczywa raczej zadanie praktycznego przekazu katolickiej nauki społecznej w dziedzinie społecznej, gospodarczej i politycznej. W żadnym przypadku nie są przy tym wyłącznie organami wykonawczymi, które miałyby przekładać „teorię” na „praktykę”. Na tej płaszczyźnie zaznacza się szeroki pluralizm inicjatyw, charakteryzujących się różnorodnością stanowisk, interesów i kompetencji rzeczowej. Te wielorakie akcje wymagają obiektywizującego filtra płaszczyzny naukowej, aby móc wpływać na rozwój nauczania na płaszczyźnie Urzędu.

Taki podział pracy między Urzędem, nauką i ruchem nie oznacza jakiejś drogi jednokierunkowej z „góry na dół”, albo z „dołu do góry”. Te trzy płaszczyzny tworzą raczej pewien dynamiczny związek, są od siebie zależne i przenikają się wzajemnie. Ich granice są ruchome, na co najlepiej wskazuje historia powstania i oddziaływania takiej encykliki, jak „Rerum novarum”. Jednak według samorozumienia Kościoła sam papież i kolegium biskupów są uprawnieni do tego, aby wypowiadać się wiążąco w imieniu Kościoła powszechnego i to nie tylko w kwestiach dogmatycznych, ale także społecznych, które dotyczą wiary i obyczajów.

Ani poszczególni naukowcy czy określone związki, ani poszczególni biskupi czy księża nie reprezentują całej katolickiej nauki społecznej.

Moc obowiązująca katolickiej nauki społecznej ma więc pewne stopnie, różne u przedstawicieli Kościoła urzędowego i laikatu, różne w Kościele powszechnym i w Kościele lokalnym. W ten sposób rdzeń katolickiej nauki społecznej łatwiej można uchronić od ideologicznych jednostronności i partykularnych interesów. Oczywiście, każda zorientowana społecznie grupa w obrębie Kościoła dąży do tego, aby sobie przypisać autorytet katolickiej nauki społecznej. Z drugiej strony katolicka nauka społeczna jest zdana na wiedzę fachową tych grup. Naturalnie, w praktyce nie chodzi tu tylko o autorytatywne roszczenie katolickiej nauki społecznej do ważności oraz o posłuszeństwo wiernych, ale przede wszystkim o przekonujące argumenty katolickiej nauki społecznej i gotowość jej adresatów do współdziałania.

### **Katolicka nauka społeczna – „made in USA”**

W Republice Federalnej Niemiec i w większości innych kościołów lokalnych listy pasterskie uchodzą przede wszystkim za pastoralne napomnienia biskupów (jako autorów) kierowane do wiernych Kościoła i do opinii publicznej (jako adresatów). Doradcy lub stowarzyszenia wywierające wpływ pozostają zwykle ukryci. Dyskusja wokół opublikowanego stanowiska ogranicza się zwykle do wewnątrzkościelnej opinii publicznej.

Zupełnie inaczej postępują od paru lat biskupi ze Stanów Zjednoczonych. Uchwalony przez nich w 1986 r. dokument „Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich – List pasterski o katolickiej nauce społecznej i gospodarce amerykańskiej” spotkał się z większym międzynarodowym zainteresowaniem, niż jakikolwiek inny dokument biskupów. Oryginalne jest przy tym nie tyle ujęcie katolickiej nauki społecznej z perspektywy amerykańskiej, ale niezwykle sposób postępowania biskupów amerykańskich. Przypomina on mądrze wymyśloną strategię marketingową: tutaj „konsumenci” mogą współokreślać „produkt”, będący przedmiotem popytu. Adresaci są jednocześnie współautorami programu, który mają realizować.

Omawianie listu pasterskiego przerodziło się w szeroko zakrojony dialog między laikatem a hierarchią, między Kościołem a opinią publiczną. Dokładnie przedyskutowano trzy projekty. W licznych przesłuchaniach (hearings), sympozjach i recenzjach publicznie artykułowano różnorodne propozycje i stanowiska. Rezultaty tej dyskusji, która wykroczyła daleko poza granice kraju, zostały uwzględnione w projektach, a wreszcie w ujęciu końcowym dokumentu.

A rezultat? Kompendium katolickiej etyki gospodarczej, ze szczególnym uwzględnieniem aktualnej amerykańskiej polityki gospodarczej. Bezsporne wydają się tu proponowane zasady etyczne; można je wszystkie odnaleźć w katolickiej tradycji nauczania: godność człowieka, solidarność, dobro wspólne, prawa człowieka, opcja na rzecz ubogich, pomocniczość. Te podstawowe wymagania znajdują zrozumienie i akceptację, nie tylko wśród katolików.

Inaczej rzecz się ma z niektórymi konkretnymi środkami, których domagali się biskupi razem z przeciwnikami ówczesnej „Reaganomii”. Chodzi np. o programy rządowe dla tworzenia nowych miejsc pracy. Ten katalog wymogów zdradza wielkie zaufanie do państwa, co znowu jest zrozumiałe, jeśli założy się potrzebę nadrobienia przez system amerykański zaległości w dziedzinie państwa społecznego. Zachęty biskupów zmierzały do rozszerzenia zakresu społecznej gospodarki rynkowej, a więc także do modelu niemieckiego z jego cechami

społeczno-politycznymi.

O celowości konkretnych wymogów można się spierać do dziś, co zresztą przyznają też sami biskupi: „Wiemy, że niektóre nasze szczególne zalecenia są sporne. Jako biskupi nie twierdzimy, że owe wyważone sądy przedkładamy z tym samym autorytetem, co nasze fundamentalne wypowiedzi. Czujemy się jednak zobowiązani, aby podać przykład, jak chrześcijanie mogą konkretnie analizować sytuację gospodarczą i wydawać o niej sądy.”

To zadanie konkretnej analizy oraz kształtowania rzeczywistości społecznej w świetle katolickiej nauki społecznej Urzędu Nauczycielskiego wypełniają w naszym kraju głównie katolickie związki społeczne. Takich związków brakuje jednak w Stanach Zjednoczonych. Kościół nie stworzył tam do dziś żadnego społecznego katolicyzmu związkowego, który udowodniłby jego publiczną skuteczność i przyniósłby mu uznanie. Katolicka nauka społeczna została zapomniana. Mogło to skłonić biskupów, aby poprzez długotrwały proces konsultacji i dyskusji uzyskać wiedzę fachową. W ten sposób są oni Kościołem uczącym się, który, bez klerykalnego ubezwłasnowolnienia laikatu, jest gotowy korzystać z jego wiedzy fachowej.

Ale czy nie traci on przez to jednak charakteru Kościoła nauczającego? Czy nauczycielski autorytet biskupów nie cierpi, kiedy wyznaczają oni nie tylko ogólny kierunek, ale też podają konkretne, polityczne wskazówki działania, które szybko mogą okazać się fałszywe? Biskupi amerykańscy nie tylko zainicjowali i protokołowali dyskusję, ale rozstrzygali jakiego rzeczoznawcę należy wysłuchać i czyją propozycję przyjąć – w zgodzie z katolicką nauką społeczną. Zakłada to naturalnie kompetencję nie tylko etyczną, ale też ekonomiczno-polityczną. Można wówczas zapytać: czy biskupi nie przekroczyli nieco swoich kompetencji? Metody amerykańskiej, którą w międzyczasie skutecznie naśladowano w Austrii, raczej nie da się przenieść na wszystkie kościoły lokalne, nie wspominając już o Kościele powszechnym.

### **Polityczny klerykalizm?**

Biskupom amerykańskim i niemieckim nie można czynić zarzutu, że dążą do integralistycznego podporządkowania sobie gospodarki lub do jakiejś klerykalizacji polityki. Hierarchia kościelna raczej wyraźnie opowiada się za respektowaniem odpowiedzialnej samodzielności poszczególnych obszarów społecznych.

Uznaje ona „prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk” („Gaudium et spes” nr 59). Nie narzuca ona pluralistycznemu społeczeństwu jednej i jedynie słusznej drogi osiągnięcia wymaganych celów-wartości. Zależy jej na tym, aby państwo pozostało „świeckie” i nie uzurpowało sobie prawa do politycznego realizowania religijnych oczekiwań zbawczych.

Powrót do fundamentalizmu, który jednak nie może się powoływać na katolicką naukę społeczną, a który odnajdujemy raczej w „teologii wyzwolenia”, zaznacza się w pewnych ruchach na marginesie Kościoła. Charakteryzuje się on tym, że problemy ekonomiczne i polityczne zostają wystylizowane na dogmatyczne kwestie wiary i włączone do nabożeństw. Przy różnych okazjach odbywają się, z korzyścią dla pewnej grupy interesu albo ruchu politycznego, demonstracyjne pielgrzymki, Msze święte oraz inne modlitewne uroczystości. Duchowni w strojach urzędowych używają swego autorytetu religijnego dla celów i metod wątpliwych politycznie – a przez to narażają go też na szwank. Jeśli jednak liturgia zostanie jednostronnie upolityczniona, ryzykuje się, że to, co miało przyczyniać się do tworzenia jedności Kościoła, stanie się układem wybuchowym, zagrażającym pokojowi wewnątrz

Kościół.

„Politurgia” jest niebezpieczeństwem dla wiary i dla polityki. Kontrowersje polityczno-ekonomiczne, konieczne i uprawnione również w Kościele, zostają przeniesione z płaszczyzny racjonalnej argumentacji do obszaru wyznania religijnego. Jeśli liturgia stanie się miejscem sporu politycznego, może on zostać naładowany religijnie i przyjąć formy wojny religijnej. Zgodnie z logiką takiego myślenia polityczni i ekonomiczni przeciwnicy organizują następnie swoje własne nabożeństwa. Zaprezentowane modlitwy, teksty i prośby potwierdzają wówczas już tylko własny, partykularny pogląd, albo stają się manipulacyjną agitacją.

Praktykowane i uprawnione jest podejmowanie w czasie nabożeństw tematów polityczno-moralnych, na przykład jeśli wspólnotom chodzi o zabezpieczenie pokoju, ochronę stworzenia i o miejsca pracy. Dla tych celów warto się modlić i pracować. Ale czy da się je osiągnąć na drodze jednostronnego rozbrojenia, wyłączenia elektrowni atomowej i przeciwstawienia się zamknięciu zakładu pracy? Skąd można wiedzieć, że Bóg jest za 35-godzinnym tygodniem pracy?

Liturgia, centrum życia Kościoła, jest nadużywana wówczas, jeśli służy takim jednostronnym ideologiom i koncepcjom, które mogą zostać podporządkowane określonej poglądowi partyjnemu, albo jakiemś partykularnemu interesowi władzy. W kontekście nabożeństw tego typu partykularyzmy tracą racjonalną podstawę, zyskują zaś wymiar „odgórnego namaszczenia”. Krytyce religii łatwo zdemaskować ideologiczny charakter takiego wyrazu wiary. Słuszność i siła przekonania jakiegoś konkretnego argumentu rzeczowego musi opierać się na realiach i w żadnym wypadku nie może wypożyczać autorytetu od religii lub od instytucji kościelnej, które danego problemu rzeczowego nie rozstrzygają jednoznacznie.

### **Wezwanie do wszystkich**

W trakcie niektórych politycznych nabożeństw słyszy się wprawdzie liturgiczny ton najgłębszego przekonania i wiary. Wyraźnie wyczuwa się jednak, że brak racjonalnych argumentów ma zostać skompensowany wielkim nakładem pobożności, prawości usposobienia i bojaźliwej wrażliwości. Na takiej płaszczyźnie Kościół naturalnie nie może podjąć owocnej i przekonującej rozmowy ze społeczeństwem. Z tym społeczeństwem, które w imię swej wolności odrzuca totalitarną jedność wiary i polityki, Kościół i państwa, które jednak jest zdane na orientację Kościoła dającą sens i przynoszącą pokój.

Adresatami katolickiej nauki społecznej nie są już tylko ludzie związani z Kościołem, ale w coraz większej mierze członkowie innych wyznań, niewierzący i ateści. Pisma papieskie, kierowane poprzednio prawie wyłącznie do biskupów i królów, związanych ze stolicą świętą, od Leona XIII rozszerzają krąg swych adresatów i w końcu kierują się „do wszystkich ludzi dobrej woli”. Już dlatego katolicka nauka społeczna nakłaniające apeluje do moralnego rozumienia wszystkich ludzi, a nie tylko do posłuszeństwa wiary chrześcijan związanych z Kościołem.

Przedmiotem katolickiej nauki społecznej jest nie tylko modelowa budowa i religijne nastawienie wspólnot kościelnych, które jako „wspólnoty podstawowe” lub „społeczności kontrastowe” mają powodować strukturalne przekształcenie społeczeństwa „mieszczańskiego”. Kościół jako „zaczyn”, jako „światło świata” i „miasto na górze” ma dawać wszystkim ludziom wiarygodne świadectwo. Ta wielka misja, która i tak jest niedostatecznie wypełniona, nie może jednak uzasadnić roszczenia, aby struktury i ramy wewnątrzkościelne przenosić na całe społeczeństwo. Katolicka nauka społeczna wcale nie ma na celu jakiegoś

integralistycznego ukościenienia społeczeństwa, ale chce wspólnie z innymi siłami współdziałać przy kształtowaniu społecznej sprawiedliwości.

## 6. ZASADNICZE ORIENTACJE

### O normatywnych treściach katolickiej nauki społecznej

Najpierw rodzi się pytanie: czy prawdy Kościoła są w stanie wnieść jakiś nowy wkład w rozwiązywanie problemów społecznych? Czy dogmatyczne ustalenia dotyczące Boga w Trójcy świętej i wcielenia, zmartwychwstania, odkupienia i Królestwa Bożego dostarczają pozytywnych informacji o ludzkiej odpowiedzialności za kształt świata? Czy zawierają się w nich jednoznaczne wypowiedzi dotyczące problemów zabezpieczenia pokoju, bezrobocia i zanieczyszczenia środowiska, lub ubóstwa w Trzecim świecie? Ani pojawiające się tematy, ani rozwiązania problemów, które podejmuje katolicka nauka społeczna, nie są wzięte z chrześcijańskiego credo.

#### Tajemnice wiary

Podobnie niepewnie wygląda sprawa tzw. „eschatologicznych” obietnic, a więc dotyczących czasów ostatecznych. Skoro obiecano nam Królestwo sprawiedliwości, pojednania i pokoju, rozumie się samo przez się, że wierzący są ogarnięci tym, czego z tęsknotą wolno im oczekiwać, a nawet co „już teraz” jest tajemniczą rzeczywistością. Często sami zabierają się do jego realizacji. Jakie są jednak kryteria ostatecznego królowania Bożego, czy w ogóle można je poznać i jako normy społeczno-etyczne zrealizować w społeczeństwie?

Na przykład stale zagrożony na ziemi pokój jest czymś więcej, niż tylko brakiem wojny. Jakie treści wartości podstawowych należy spełnić, aby móc go na trwałe zagwarantować? Co w tym kontekście znaczy ostateczna sprawiedliwość Boża? Wykracza ona daleko poza ludzkie pojmowanie. Nie ma nic wspólnego ze zwykłą sprawiedliwością proporcjonalną do wniesionego wkładu czy ze sprawiedliwością wymienną, gdyż przecież ów robotnik w winnicy, który o wiele mniej pracował niż inni, otrzymał to samo wynagrodzenie. Powodowani naszym „naturalnym” odczuciem wartości, wzdragamy się przeciwko temu i nikt nie wpadłby na pomysł, aby ten sposób ustalania płacy przenosić do życia gospodarczego, gdyż każdy leniuch domagałby się wówczas „najwyższego wynagrodzenia”.

Nie mniej zagadkowe jest też wyobrażenie sprawiedliwości w Magnifikat: „Stracił władców z tronu, a wywyższył pokornych”. Gdyby tę wypowiedź o ostatecznej sprawiedliwości Bożej uczynić zasadą ludzkiego uprawiania polityki (jak to czynią niektórzy przedstawiciele „teologii wyzwolenia”), niechybnie doszłoby do permanentnej rewolucji. Jeśli bowiem wszyscy, którzy „u góry” dzierżą władzę, zostaną strąceni, aby w drodze wymiany pokorni mogli zostać wywyższeni, nowa elita musi znów natychmiast zostać przesunięta „w dół”. Nie byłoby już wówczas żadnego niezawodnego porządku, a ten chaos dotknąłby przede wszystkim ubogich.

#### Kazanie na Górze jako norma?

W Ewangelii znajdują się pewne radykalne i brzmiące bezwzględnie żądania Jezusa, których nie da się rozumieć jako etyki społecznej lub etyki politycznej i które też nie chcą być powszechnie obowiązującą etyką prawa. Do takiej etyki „eschatologicznej” zalicza się na przykład „rady ewangeliczne”, a więc rezygnację z małżeństwa, posiadania i władzy. Potrafią je odnieść do siebie ci, gotowi do naśladowania Jezusa, uczniowie, którzy są do tego powołani. „Kto może pojąć, niech pojmuje!” W podobny sposób dotyczy to tych wymagań, które wyrażają radykalną dobroć Bożą. A mianowicie, zarówno przykazań miłości

nieprzyjaciół, darowania win i bezgranicznej gotowości przebaczenia, jak i wyrażonych w Kazaniu na Górze zakazów: gniewu, pożądlwego spojrzenia, przysięgi, stawiania oporu i rozvodu.

Wymogów tych nie da się uogólnić do norm społeczno-etycznych, ani tym bardziej wprowadzić w życie przy pomocy władzy politycznej czy środków przymusu prawnego. Zastosowanie takich środków godziłoby ponadto w wolność religijną. Wymagania te skierowane są bowiem do pojedynczych wierzących uczniów, którzy jedynie wówczas potrafią im sprostać, kiedy działają pod wpływem łaski. Niewykluczone, że polityczne i ekonomiczne działanie porządkujące, opierające się na wierze i łasce, jest możliwe w jakimś klasztorze. Dalece zeświecczone i pluralistyczne społeczeństwo masowe nie może jednak swego wzorca społeczno-etycznego opierać na Kazaniu na Górze.

Znamienne, że zwolennicy „polityki Kazania na Górze” powołują się selektywnie tylko na te przykazania i zakazy, które pasują do ich koncepcji politycznej. Na przykład pacyfiści, którzy chcą nadstawiać nie tylko swój własny policzek, ale także policzek innych. W świętej niekonsekwencji nie żądają jednak równocześnie prawnego zakazu powtórnego małżeństwa, albo „pożądlwego spojrzenia” etc. Jak szkodliwy dla polityki i jak dyskredytujący dla wiary może być wpływ polityczno-fundamentalistycznej etyki wiary widać od pewnego czasu w niektórych państwach islamskich.

## **Z wiary i rozumu**

Sporna do dziś kwestia zasadnicza sprowadza się do alternatywy: Czy chrześcijanin powinien kierować się moralnością uzasadnioną religijnie, która obowiązuje wyłącznie wierzących, ale jednak powinna być skuteczna społecznie? Czy też powinien kierować się obowiązującym powszechnie prawem moralnym, zakorzenionym w rozumie praktycznym, względnie w sumieniu? Katolicka nauka społeczna jest próbą prezentacji wartości i zasad, które nie tylko zostały objawione wierze, ale które także są możliwe do przyjęcia przez rozum. Względnie bezproblemowe, gdyż zarówno poświadczone biblijnie, jak i poznawalne rozumowo, jest działanie według złotej reguły: nie czyn nikomu, co tobie niemiłe! Również Dziesięć Przykazań spotyka się z szeroką zgodą społeczną i nie są one wyłącznie chrześcijańskie, ale, poświadczone kulturowo, stanowią coś w rodzaju „zakrzepłego ludzkiego doświadczenia”. W oparciu o znajomość granic etyki społecznej bazującej na wierze oraz w oparciu o poświadczoną już biblijnie możliwość rozpoznania z porządku stworzenia ogólnych struktur sensu i celów etycznych, katolicka nauka społeczna ufa sile poznawczej rozumu ludzkiego. Tak więc rozum naturalny, mimo jego osłabienia przez grzech pierworodny, zasadniczo jest w stanie dotrzeć do ustanowionego w nim przez stworzenie prawa moralnego.

A zatem ludziom została uprzednio dana ich własna godność, ich prawa i obowiązki. Nie są one rezultatem komunikacji społecznej, nie uzyskały legitymacji wskutek jakiegoś działania politycznego, chociażby dzięki demokratycznej zasadzie większości. W związku z tym katolicka nauka społeczna w dużej mierze stosuje argumentację prawno-naturalną, ufając w oczywistość naturalnych praw człowieka i odpowiadających im obowiązków, które w końcu znajdują uzasadnienie w Bogu. Albowiem natura w ogóle, szczególnie jednak natura ludzka, jest rozumiana jako uporządkowane dzieło Boże, a więc jako stworzenie, w którym można jeszcze odkryć ślady Stwórcy.

## **Obraz człowieka**

Centralna wypowiedź katolickiej nauki społecznej (według „Gaudium et spes” nr 25) brzmi:

„Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych”. Ale kim jest człowiek? Gdyby człowiek był tylko kolektywną istotą gatunkową, zaprogramowaną biologicznie, sterowaną instynktami i określoną przez środowisko, nie miałyby sensu mówienie o wolności. Wolność byłaby wówczas tylko poznana koniecznością. Według tradycji chrześcijańskiego Zachodu człowiek jest osobą, tzn. istotą samoistną i odpowiedzialną, która w wolnym wyborze sumienia jest w stanie opowiedzieć się za dobrem.

Godność człowieka polega na tym, że jako osobowy obraz Boga posiada on własną i niepowtarzalną wartość, której żadna instancja nie jest go w stanie pozbawić. Każdy pojedynczy człowiek jest celem samym w sobie, a nie środkiem do jakiegokolwiek celu społecznego. Jest on substancją, podczas gdy społeczeństwo stanowi jedynie pewną relację, pewną sumę stosunków między jednostkami ludzkimi. Społeczeństwo jest tym, co międzyludzkie, nie jest ono natomiast tym, co ludzkie jako takie.

Jako indywiduum jest jednak człowiek istotą niedoskonałą, nie potrafi żyć samodzielnie dla siebie. W swej egzystencji jest zdany na innych, bez nich nie potrafi rozpoznać, ani urzeczywistnić żadnych wartości. Człowiek jest więc ze swej natury istotą społeczną. Nie oznacza to jednak, iż jego wolne decyzje sumienia zostały wyparte przez interes i sąd wspólnoty. Jego samostanowienie nie może jednak oznaczać bezgranicznej samowoli, ani nieodpowiedzialnego braku więzów. Takie nadużycie wolności nie prowadzi do „samourzeczywistnienia”, ale do szkodzenia innym, od których dobra zależy moje własne szczęście. Subiektywne sumienie i działanie zostają podporządkowane obiektywnym wartościom, które mogą dotyczyć wszystkich.

„Chrześcijański obraz człowieka” jako normatywną podstawę katolickiej nauki społecznej można w skrócie sprowadzić (według Johanna Messnera) do siedmiu podstawowych cech:

1. Człowiek jako obraz Boga jest podmiotem, twórcą i celem wszystkich urządzeń społecznych.
2. Sumienie jako naturalny organ zdolny do poznania zasad moralnych jest w stanie w konkretnych sytuacjach oceniać dobro lub zło danego postępowania.
3. Człowiek ma naturę społeczną, jest istotą społeczną.
4. Człowiek jest istotą historyczną i w związku z tym jest odpowiedzialny za postęp kulturowy.
5. Natura ludzka została naruszona przez grzech pierworodny.
6. Człowiek otrzymał od Boga polecenie, aby, rozmnażając się i pracując, kontynuował dzieło stwórcze Boga.
7. Człowiek jest powołany przez Boga do wiecznego szczęścia polegającego na uczestnictwie w istocie i życiu Boga.

## **Prawa człowieka**

Prawa człowieka są konkretyzacją godności ludzkiej. W nowszej katolickiej nauce społecznej (od „Rerum novarum”) normy etyczne, które wypływają ze stworzonej przez Boga natury człowieka, wielokrotnie formułuje się jako prawa człowieka. Chrześcijaństwo wniosło istotny wkład do ich historycznego rozwoju. Jeśli np. w nauczaniu papieskim XV wieku sformułowano zakaz zniewalania, wywłaszczania, wysiedlania etc. mieszkańców nowoodkrytych kontynentów, to oznaczało to implicite proklamację praw człowieka: prawa do życia, do wolności, do własności, do ojczyzny.

Zastrzeżenia, które w ostatnich dwustu latach wysuwał Kościół wobec oświeceniowego rozumienia praw człowieka, kierowały się głównie przeciw wyłączeniu praw człowieka z porządku stworzenia, a więc z ich uzasadnienia w Bogu. Kościół krytykował też liberalistyczne sprowadzenie praw człowieka do wyłącznie indywidualnych praw wolnościowych, przeciwstawianych państwu. Z drugiej strony odrzucał rozumienie socjalistyczne, które bazowało na równości w ujmowaniu praw „społecznych”. Prawa te miały być konstytuowane i kontrolowane przez społeczeństwo. W przeciwieństwie do tego w encyklikach prawa człowieka, jako prawa naturalne, zostały odniesione do ich boskiej, absolutnie zobowiązującej podstawy – oraz zostały powiązane z odpowiadającymi im obowiązkami: to, do czego jest się zobowiązanym, do tego musi się mieć także prawo, na przykład do życia i do pracy.

Pius XI w swej encyklice „Divini redemptoris” (1937 r.) ujął po raz pierwszy prawa człowieka w pewien „katalog”: prawo do życia, do nienaruszalności ciała i do środków niezbędnych do życia, prawo do wyznawania religii, do zrzeszania się, do własności i do korzystania z własności. W „Pacem in terris” (1963 r.) podkreślono konieczność wzajemnego uznania i wypełnienia praw i obowiązków oraz uzasadniono je społeczną naturą człowieka. Z tego punktu widzenia np. „prawo do pracy” byłoby otoczone dwoma kręgami obowiązków: najpierw własnym obowiązkiem, aby samemu pracować, następnie obowiązkiem społeczeństwa, aby moje „prawo” było respektowane i popierane.

W konkretnej sytuacji okazuje się, że niektóre prawa człowieka wcale nie mają absolutnego znaczenia, kolidują z innymi prawami, albo mogą z nimi konkurować. I tak korzystanie z prawa do wolnego głoszenia opinii może godzić w prawo do dobrego imienia. Współcześnie przede wszystkim prawo do dysponowania własnym ciałem (kobiety) wygrywa się przeciwko prawu do życia (nienarodzonych). W takich przypadkach prawa człowieka muszą zostać podporządkowane jakiemuś wcześniejszemu wyborowi wartości. W swym wzajemnym przyporządkowaniu są one ograniczone ze strony państwa w tym stopniu, w jakim państwo, jako stróż dobra wspólnego, posiada szczególny obowiązek gwarancji sprawiedliwości (społecznej).

Prawa człowieka i odpowiadające im obowiązki tworzą trzon treściowy sprawiedliwości, która, obok innych wartości podstawowych, stanowi fundament całego pokojowego porządku społecznego.

## **Wartości podstawowe jako wartości pokojowe**

Katolicka nauka społeczna przypomina określone wartości podstawowe, które odpowiadają naturze człowieka i których nie można dowolnie zmieniać. Są one społeczeństwu dane, są więc przesłankami, a nie dopiero skutkami komunikacji i ugody społecznej. Na przykład nie można się z innymi porozumieć co do prawdy jako wartości podstawowej, jeśli już w trakcie procesu komunikacji nie przestrzega się prawdy. Z notorycznymi kłamcami porozumienie jest

niemożliwe. To samo dotyczy też podstawowych wartości sprawiedliwości, miłości i wolności. Jakaś konkretna ugoda w tym zakresie jest możliwa tylko wówczas, gdy już istnieją sprawiedliwe i wolne warunki ramowe i gdy partnerzy rozmowy traktują się z życzliwością.

Wymienione wartości podstawowe są ujmowane w katolickiej nauce społecznej jako pozytywne wartości pokojowe. Bez ich przestrzegania nie jest możliwy żaden consensus, żadne sensowne i uporządkowane współżycie w obrębie społeczeństwa i między państwami. To, co one znaczą treściowo, najlepiej doświadczają się i rozpatruje przy okazji podejmowania konkretnych decyzji.

O tym, jak trudne jest pokojowe zachowanie, nawet w małym, przejrzystym obszarze stosunków osobowych, świadczy niezgoda, w jakiej żyje wielu ludzi – niezgoda z Bogiem, ze sobą samym, z rodzinami i sąsiadami. Niezdolność do zachowania międzyosobowego pokoju odbija się następnie na takich obszarach życia społecznego, jak polityka i gospodarka, gdzie często zainteresowanie władzą i zyskiem jest najsilniejszym motywem działania. Niepokój społeczny i trudności w polityce wewnętrznej mogą się niekiedy rozładować w polityce zewnętrznej oraz prowadzić do wojen. Istnieje więc współzależność między osobowym, społecznym i międzynarodowym obszarem pokoju.

Pokój jest czymś więcej niż brakiem wojny i konfliktu, a polityka pokojowa czymś więcej niż tylko rozbrojeniem. W oświadczeniach kościelnych pokój ujmowany jest pozytywnie i owo pozytywne pojęcie pokoju dotyczy wszystkich wymienionych obszarów. Augustyn zdefiniował pokój formalnie jako „spokój (w) porządku”, czego w żadnym wypadku nie można utożsamiać ze spokojem i porządkiem państwa policyjnego, albo z polityką „law and order”. Spokój nie jest jakimś spokojem cmentarnym, a porządek nie jest statycznym porządkiem przymusowym.

Pokój jest raczej porządkiem dynamicznym, jest uporządkowanym rozwojem, ukierunkowanym na pomnożenie prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności.

Lekceważenie tych wartości podstawowych – to właściwa przyczyna niepokoju. Strajk i konflikt, zbrojenie się i wojna – to jedynie skutki i symptomy tego lekceważenia. Jeśli nawet nie jest łatwo pozytywnie zdefiniować wymienione wartości podstawowe oraz rozstrzygnąć, jakie konkretne środki odpowiadają tym kryteriom, to jednak naszemu powszechnemu doświadczeniu towarzyszy świadomość, jakie działania sprzeciwiają się pokojowi.

Na przykład kwestia prawdy, a raczej: prawdziwości. Można łatwo stwierdzić, że poprzez ideologie zniekształcające rzeczywistość, poprzez wybiegi, złamane umowy i niedotrzymane obietnice zagrożony jest pokój. Pokojowi szkodzi też naruszenie sprawiedliwości, kiedy jednostkom, albo całemu narodowi odmawia się istotnych praw podstawowych. Jako zagrażający pokojowi okazuje się zawsze brak miłości i solidarności – chociażby kultywowanie walki klas i nienawiści rasowej. A wreszcie pokój bez wolności nie jest żadnym rzeczywistym pokojem, a tylko przymusowym panowaniem, które ogranicza rozwój moralny ludzi i narodów. Dlatego też wrogi pokojowi, totalitarne ideologie, np. komunizm, nacjonalizm i imperializm postrzegane są przez Kościół jako zagrożenie dla pokoju.

Również mimo powszechnego pluralizmu aksjologicznego, w kwestii wartości podstawowych panuje szeroki consensus. Zgadza się w odniesieniu do prawd zasadniczych, choć różni się co do sposobu ich konkretyzacji. Oczywiście, konflikt nie powinien być naszym ostatnim słowem. Trwałość „otwartego”, pluralistycznego społeczeństwa typu zachodniego utrzymuje się bowiem tylko na podstawie wspólnych wartości pokojowych, które uniemożliwiają, albo przynajmniej ograniczają wojnę wszystkich przeciw wszystkim. Wraz z

upadkiem ideologii komunistycznej również między Wschodem a Zachodem możliwe stało się porozumienie w kwestii wartości podstawowych, przez co utrzymanie trwałego pokoju wydaje się bardzo prawdopodobne.

Katolickiej nauce społecznej nie chodzi jednak tylko o to, aby w oparciu o głoszone wartości kształtować sumienia pojedynczych decydentów i rozwijać ich cnoty społeczne. O wiele bardziej wartości te powinny wnikać w struktury społeczeństwa. W tym celu katolicka nauka społeczna wypracowała trzy zasady, które mają znaczenie dla budowy i współdziałania instytucji społecznych. I tak miłość można rozpoznać w zasadzie solidarności, wolność w zasadzie pomocniczości, a sprawiedliwość przede wszystkim w zasadzie dobra wspólnego.

## **Zasady społeczne**

Podczas gdy etyka indywidualna rozpatruje działanie moralne jednostki, w etyce społecznej na plan pierwszy wysuwa się społeczny wymiar działania ludzkiego. Człowiek w swym bycie osobowym jest nie tylko jednostką, ale jednocześnie też istotą społeczną, która tylko we wspólnocie potrafi zrealizować wspólne wartości.

Katolicka nauka społeczna jest w pierwszym rzędzie etyką struktur społecznych, tzn. zajmuje się zachowaniem moralnym jednostki w obrębie (danych, albo wymagających jeszcze zmiany) społecznych instytucji, stosunków i uwarunkowań. Pyta o miejsce wartości w porządku społecznym, który wpływa na zachowanie jednostek i jednocześnie jest przez nie kształtowany. Pyta ponadto o te możliwe skutki społeczne i ekologiczne danego działania, które muszą zostać uwzględnione przed podjęciem decyzji moralnej, aby można było wziąć za nie odpowiedzialność.

Etyka społeczna (jako etyka odpowiedzialności) jest przy tym zdana na zasady społeczne, według których będzie można oceniać i podejmować działania społeczne oraz tworzyć struktury, a więc na zasadnicze kryteria, które ukierunkowują i kształtują różnego rodzaju odpowiedzialność. Zasady społeczne solidarności, pomocniczości i dobra wspólnego są wewnątrznie współzależne i nie można ich rozpatrywać, ani nadawać im znaczenia w izolacji od siebie.

## **Solidarność**

Oczywiście, trudno jest zinstytucjonalizować osobową miłość (być może za wyjątkiem małżeństwa i rodziny), tym bardziej nie da się jej wymusić. Inaczej rzecz się ma ze społeczną zasadą solidarności, która reguluje wzajemne stosunki poszczególnych członków społeczeństwa. Dzieje się to mianowicie w ten sposób, że każdy jest odpowiedzialny za dobro innego – i odwrotnie. Wyrażając się obrazowo: siedzimy wszyscy w jednej łodzi, a zatem jeden za wszystkich, wszyscy za jednego. Solidarne zjednoczenie i współdziałanie opierają się na takich wspólnych celach-wartościach oraz interesach, które mogą zostać zrealizowane tylko we wspólnocie. W ten sposób powstaje mnóstwo grup i związków, które często zaczynają ze sobą konkurować.

Solidarność grupowa jest ważną rzeczą, ale nie wyczerpuje całości, gdyż odnosi się zaledwie do jednego, częściowego aspektu. Musi ona wyjść poza siebie i kierować się ku dobru wszystkich (dobru wspólnemu). Jeśli solidarność znajduje uzasadnienie w istocie człowieka, wówczas rozciąga się zasadniczo na wszystkich ludzi, niezależnie od ich rasy, narodowości lub klasy. Dlatego rasizm, nacjonalizm i walka klas muszą uchodzić za zjawiska społeczne sprzeciwiające się solidarności. Również wyznawcy kolektywistycznego umasowienia i

ujednoczenia nie mogą się powoływać na tę zasadę, która tkwi u podstaw państwa społecznego.

Solidarność najlepiej się praktykuje i urzeczywistnia w „naturalnej” wspólnotie rodziny. Powinna się ona jednak także sprawdzić w państwie oraz między państwami (wspólnota państw). Jest ona przy tym czymś więcej niż tylko postawą człowieka lub cnotą chrześcijańską. Solidarność wewnątrzpaństwową można wymusić prawem. W przeciwnym wypadku nie dałoby się utrzymać solidarnej wspólnoty państwa społecznego, w którym każdego dotyczą obowiązkowe świadczenia.

## **Pomocniczość**

Drugim kryterium etyki społecznej jest zasada pomocniczości. Porządkuje ona stosunek społeczeństwa do jednostki lub do poszczególnych grup. Klasyczną definicję tej zasady podał Pius XI w encyklice „Quadragesimo anno” (nr 79): „Co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego jej nie wolno wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna z uwagi na cel i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać.”

W zasadzie pomocniczości zawiera się zatem podwójna treść:

1. Zasada osiągnięć własnych. Oznacza to prawo i obowiązek osoby oraz mniejszej wspólnoty do samodzielnego, odpowiedzialnego działania i do przewidującej troski.
2. Zasada okazywania pomocy, (tzn. pomocy dla samopomocy). Oznacza to prawo i obowiązek większej wspólnoty (a w końcu państwa) świadczenia pomocy tam, gdzie samopomoc nie wystarcza.

W zgodzie z tą zasadą inicjatywie „zainteresowanych” jednostek lub grup przysługuje pierwszeństwo wśród innych działań społecznych. Powinny się one móc rozwijać w sposób możliwie wolny. Jeśli zaś jest to konieczne, powinny uzyskać pomoc dla samopomocy ze strony odpowiedniej większej całości społecznej, a dopiero na koniec ze strony państwa. Tylko uwzględniając kierunek od dołu do góry naprawdę poważnie traktuje się tzw. „bazę” oraz jej obowiązki.

Oczywiście, zasada pomocniczości funkcjonuje dopiero wówczas, kiedy ma się do czynienia z osobami dojrzałymi, odpowiedzialnymi i gotowymi do odnoszenia sukcesów. Wtedy działa ona także przeciw „prawu wzrastającej aktywności państwa”. Przytłaczająca wielość urzędzeń państwowych paraliżuje naszą wolę pomagania sobie samemu lub zjednoczenia z innymi dla solidarnej pomocy. Słabnie skłonność do natychmiastowego domagania się subwencji państwowych. W zgodzie z zasadą pomocniczości pozostaje tworzenie organizacji samopomocowych, które godzą roszczenia indywidualne i społeczne oraz instytucji „pośrednich”, które pośredniczą między jednostką a państwem.

Czy w państwie dobrobytu zostaniemy zaopatrzeni aż do ubezwłasnowolnienia? Ukryta tendencja, aby przesunąć odpowiedzialność „do góry”, musi też mieć negatywne konsekwencje dla trwałości demokracji, która jest zdana na aktywne współdziałanie wszystkich. Krytyczna funkcja zasady pomocniczości polega na tym, że pyta ona, jakiego rodzaju pomoc rzeczywiście jest niezbędna. Czy poprzez subwencjonowanie zamierających

dziedzin gospodarczych nie pozbawia się branż żywotnych środków do rozwoju? Które obszary życiowe w ogóle nadają się do politycznej i prawnej regulacji, a które należy pozostawić jednostce i jej grupie do wolnego kształtowania? Regulacje państwowe zwykle są związane z ograniczeniami wolności, których konieczność trzeba dopiero wykazać.

Praktyczna trudność przy stosowaniu tej zasady polega na tym, że instancja wyższa zazwyczaj przyznaje sobie wyłączną kompetencję a także posiada moc rozstrzygania o tym, kto jest zdolny rozwiązywać dany problem. Któż zaś chętnie się zrzeka swych kompetencji na rzecz niższych instancji, skoro wiąże się to z utratą władzy, a nie tylko z uwolnieniem od odpowiedzialności?

Zasada ta potrzebuje do swej realizacji ludzi samodzielnych i zdolnych do podjęcia ryzyka. W przeciwnym wypadku pozostanie ona jedynie postulatem moralnym, który się nie realizuje w praktyce za pośrednictwem odpowiednich instytucji. Obszarami, w których „pomoc dla samopomocy” podlega szczególnej weryfikacji są: polityka socjalna (jako polityka rodzinna), polityka gospodarcza (popieranie klasy średniej) oraz polityka rozwoju.

### **Dobro wspólne i sprawiedliwość**

W deklaracji soborowej „Dignitatis humanae” (nr 6) odnośnie do dobra wspólnego czytamy: „Wspólne dobro społeczeństwa, będące ogółem takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość, polega głównie na przestrzeganiu praw i obowiązków osoby ludzkiej.” Zasada dobra wspólnego obejmuje zatem zarówno treściowy wymiar wartości (prawa i obowiązki osoby), jak również aspekt instytucjonalny (ogół warunków), który uprawnia i zobowiązuje przede wszystkim państwo, ale który także ogranicza jego kompetencje.

Last but not least, zgodnie z zasadą dobra wspólnego, państwu przysługuje w końcu decydująca kompetencja autorytetu, aby tak koordynować przeróżne interesy i aktywności, by służyły dobru wszystkich. Dobro jednostki wcale nie jest jakąś wyizolowaną wielkością, przeciwnie – zależy od ogólnego dobra danej społeczności. Ponieważ dobro wspólne nie powstaje poprzez zwykle sumowanie realizowanych interesów jednostkowych, chodzi o porządek dobra wspólnego, który integruje jednostkowe dokonania i wymagania oraz sprawiedliwie je reguluje. Istnieją mianowicie uprawnione interesy, które nie są w stanie skutecznie się zorganizować, ani zrealizować. „Prawo silniejszego” nie stoi po stronie rodzin wielodzietnych, bezrobotnych czy dzieci nienarodzonych. Państwo w służbie dobra wspólnego pozostaje przede wszystkim do dyspozycji słabych, którzy nie dysponują żadnym potencjałem osiągnięć, a wskutek tego nie dysponują też żadnym potencjałem odmowy ich dokonywania.

Podczas gdy grupy i związki przeważnie odpowiadają tylko za swoich członków, państwo może się powołać na dobro wszystkich. Służy ono dobru wspólnemu wówczas, kiedy podejmuje środki organizacyjne oraz kiedy ustanawia prawne warunki ładu, w ramach którego wszystkie jednostki i grupy mogą w sposób pokojowy urzeczywistniać swoje wartości i dochodzić swoich praw.

Sprawiedliwość w tym kontekście znaczy więcej niż tylko sprawiedliwe świadczenie za wykonanie pewnej pracy czy np. sprawiedliwość wymienna. Istnieją bowiem ludzie, którzy jeszcze lub już nie potrafią niczego wykonać, i którzy nie mają także niczego na wymianę. Właśnie im, zgodnie z zasadą „każdemu to, co mu się należy” (nie to samo), trzeba oddać sprawiedliwość, gdyż również oni są podmiotami elementarnych praw człowieka. Chociaż ludzie zasadniczo są równi w swej godności i przysługujących im prawach podstawowych, to

jednak nie wynika z tego, że w każdej dziedzinie życia muszą mieć konkretnie te same szanse. Ponieważ ludzie zawsze już różnili się między sobą swymi zainteresowaniami i zdolnościami, także ich „szanse życiowe” są podzielone nierówno. Również przy korzystaniu z równych szans, wciąż uzyskuje się zróżnicowane wyniki.

Doświadczenie uczy, że motywem konkretnego działania jednostki, podobnie jak jakiegoś związku, nie jest w pierwszym rzędzie dobro wspólne, ale interes własny. Wymóg etyczny i faktyczne zachowanie zwykle zupełnie się rozchodzą, gdyż etyka wymaga rezygnacji. Nawet przy pomocy dyktatury wychowawczej nie da się zaprogramować człowieka tak, aby kierował się w pierwszym rzędzie dobrem wspólnym. Motyw interesu własnego sam w sobie nie jest też zły. Wiadomo z doświadczenia, że jednostka potrafi lepiej realizować wartości na własną odpowiedzialność i że władza zewnętrzna raczej paraliżuje niż wyzwala jej chęć działania. Nie chodzi przy tym również tak bardzo o motyw i intencje jednostek oraz ich związków, ale o efekt ich działań. Chodzi więc o to, aby tak skoordynować ze sobą interesy jednostkowe, by powstał w rezultacie pozytywny efekt dobra wspólnego.

Podobnie też w ustanowionym przez państwo porządku gospodarczym nie chodzi jedynie o sprawiedliwy podział dóbr i usług. Pula do podziału musi zostać najpierw wyprodukowana. Zaś świadczenia społeczne na rzecz słabszych zakładają zdecydowanie i produktywność strony silniejszej.

## **7. DZIAŁALNOŚĆ GOSPODARCZA**

### **O kształtowaniu porządku gospodarczego**

W oficjalnych dokumentach katolickiej nauki społecznej nie spotyka się pojęcia „społeczna gospodarka rynkowa”. Kościół nie rozwinął żadnego konkretnego modelu lub systemu porządku gospodarczego. Zwraca się raczej ku ogólnym kwestiom sensu gospodarki, pyta o pozycję człowieka w procesie gospodarki, a dla porządku gospodarki ukierunkowanego na dobro wspólne ustanawia społeczno-etyczne wartości podstawowe i zasady. Szeroko ujęte, często dość abstrakcyjne sformułowania mają umożliwić istnienie wystarczającej przestrzeni dla konkretyzacji odpowiedniej dla danego miejsca i czasu. Katolicka nauka społeczna w żadnym wypadku nie składa się przy tym z pustych treściowo słów i z pobożnych frazesów, które każdy może dowolnie wykorzystać dla potwierdzenia własnych tez. Przeciwnie, stawia ona stanowcze granice, określa wyraźne cele i wyznacza warunki ramowe, w obrębie których może mieć miejsce dana konieczna realizacja.

Gospodarkę uważa się – jak każdy inny obszar życia społecznego – za miejsce moralnie odpowiedzialnego samorozwoju osoby ludzkiej. Działanie ekonomiczne służy efektywnemu przygotowaniu ważnych życiowo dóbr i usług oraz ma na celu zapewnienie wszystkim właściwego utrzymania. Jak każde działanie ludzkie – musi być ono odpowiedzialne. „Prawidłowości” gospodarcze nie są zupełnie dowolne i neutralne etycznie. Przeciwnie, muszą zostać tak ustanowione, aby pozostawały w służbie tego porządku. W podobny sposób dotyczy to również praw ekologicznych; człowiek nie pozostaje wobec nich bezsilny, ale ma je sobie podporządkować.

### **Określenie granic**

Rodzi się pytanie: jaki porządek społeczny gwarantuje działania gospodarcze czyniące zadość wartościom i zasadom, lub przynajmniej im sprzyja? Przede wszystkim należy stwierdzić, że katolicka nauka społeczna generalnie, aż do najnowszej encykliki społecznej, dystansuje się od dwóch kierunków ideologicznych: od marksistowskiego socjalizmu i od indywidualistycznego liberalizmu. Wyraźnie odrzuca też dwa odpowiadające im typy idealne form gospodarowania: kolektywistyczną gospodarkę administrowaną centralnie, gdyż niszczy ona wolność osoby oraz liberalistyczny kapitalizm, gdyż izoluje i absolutyzuje on wolność jednostki.

Wyraźne odmienności ujawniają się przede wszystkim w różnych pojęciach dobra wspólnego. To, że gospodarka ma służyć dobru wspólnemu, a nie stanowić celu sama dla siebie, przyznaje każdy system gospodarczy. W komunizmie dobro wspólne zostaje ustanowione z góry, ponieważ konieczności produkcyjne i potrzeby konsumpcyjne są planowane centralnie. Interesy i dobro jednostek zostają przy tym zniwelowane. Natomiast według „klasycznego” liberalizmu gospodarczego dobro wspólne zjawia się automatycznie, kiedy każda jednostka troszczy się o swoje dobro, kiedy dostarcza na rynek produkty i usługi oraz zgłasza na nie popyt. Dobro wspólne jest wtedy tylko sumą tych interesów jednostkowych, które zostały zrealizowane na rynku. Wiele innych uprawnionych wartości i interesów, które nie bez trudności znajdują popyt na rynku, nie zostaje uwzględnionych.

### **Idee trzeciej drogi**

Próba katolickiej nauki społecznej, aby na płaszczyźnie wartości szkicować „trzecią drogę”

mieści się poza tymi krańcami. Zarys wartości tej drogi wskazuje zresztą na kierunek społecznej gospodarki rynkowej, a mianowicie na porządek polityczny będący syntezą wolności osobowej i sprawiedliwości społecznej. Uprawnione interesy jednostkowe muszą zostać włączone w porządek dobra wspólnego, w zgodzie z zasadą solidarności i pomocniczości.

Również w obszarze ekonomicznym solidarność oznacza, że człowiek zdany jest na wspólne wartości, które może urzeczywistnić tylko w społecznym powiązaniu i kooperacji. Solidarność przekracza wąskie granice klas, ras i narodów. Oznacza odrzucenie myślenia w kategoriach czystej konkurencji i konfliktów, według których społeczeństwo i gospodarka stanowią miejsce walki wszystkich z wszystkimi dla zrealizowania partykularnych interesów. Uzasadnia ona ideę partnerstwa społecznego, a także konieczność współpracy gospodarczej z krajami rozwijającymi się. Pozostaje aktualna także w kwestiach ochrony środowiska. Niestety, solidarystyczna świadomość, że siedzimy w jednej łodzi (lub w „statku międzyplanetarnym o nazwie Ziemia”), wzmogła się dopiero wraz z kryzysem ekologicznym.

Podobnie znacząca dla sensownego, uporządkowanego życia gospodarczego jest zasada pomocniczości, która popiera pierwszeństwo mniejszych jednostek przed wielkimi strukturami. Przy pomocy tej zasady można zakwestionować wszystkie gospodarcze procesy koncentracji i centralizacji, tworzenie się wszelkich monopolu i karteli. Oznacza ona obronę mniejszych, możliwych do ogarnięcia jednostek oraz poparcie dla silnego stanu średniego. Trwałe subwencjonowanie wielkich przedsiębiorstw kosztem małych i średnich zakładów rzeczywiście popada w konflikt z zasadą „pomocy dla samopomocy”.

Rzecz jasna kryterium „większe” i „mniejsze” jest relatywne i zależy przede wszystkim od technicznego procesu produkcji, a także od wielkości przestrzeni gospodarczej, w której jakieś przedsiębiorstwo musi okazać swą konkurencyjność i rentowność. Alternatywne hasło „small is beautiful”, które nie jest identyczne z zasadą pomocniczości, nie uwzględnia konieczności istnienia większych jednostek, chociażby w przemyśle lotniczym i kosmicznym oraz na rynku europejskim i światowym, które ze swej strony umożliwiają też istnienie wielu małych zakładów dostawczych.

Zasada ta reguluje także politykę umów zbiorowych w skali zakładu pracy. Zarządzenia dotyczące czasu pracy i wynagrodzenia odpowiadają pomocniczej giętkości i podziałowi kompetencji pewnej struktury umów zbiorowych; nie może ona być tak globalna i scentralizowana, aby nie uwzględniała różnic regionalnych i międzysektorowych.

### **Inicjatywa prywatna i własność**

Ze względu na osobową godność człowieka katolicka nauka społeczna opowiada się za takim porządkiem gospodarczym, który zasadza się na inicjatywie prywatnej. W swej encyklice „Mater et Magistra” (1961 r.) Jan XXIII pisze: „W dziedzinie życia gospodarczego należy uznać pierwszeństwo prywatnej inicjatywy poszczególnych ludzi, działających jednostkowo, bądź też w różnego rodzaju zrzeszeniach tworzonych dla osiągnięcia wspólnych korzyści”. Mając wyraźnie na uwadze socjalizm bloku wschodniego, papież kontynuuje: „Tam, gdzie brak prywatnej inicjatywy jednostek, władza państwowa przekształca się w tyranie; ponadto zamiera tam aktywność w dziedzinie życia gospodarczego oraz dostrzega się braki w zakresie dóbr konsumpcyjnych oraz tych, które służą zaspokojeniu nie tyle materialnych, co duchowych potrzeb. Inicjatywa i zapobiegliwość jednostek sprzyja bowiem w szczególny sposób wytworzeniu tych dóbr i usług” (nr 57).

Encyklika „Sollicitudo rei socialis” (1987 r.), którą niesłusznie pomówiono o „jednakowe dystansowanie się” od „wschodniej” i „zachodniej” formy gospodarowania, postuluje nawet „prawo do inicjatywy gospodarczej”<sup>1</sup>. Prawo to „jest ważne nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego. Doświadczenie wykazuje, że jego negowanie i ograniczanie w imię rzekomej ‚równości’ wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli twórczą podmiotowość obywatela. W rezultacie zamiast równouprawnienia następuje ‚zrównanie w dół’. Zamiast twórczej inicjatywy, rodzi się bierność, zależność i podporządkowanie wobec biurokratycznego aparatu, który jako jedyny ‚dysponent’ i ‚decydent’, jeśli nie wręcz ‚posiadacz’ ogółu dóbr wytwórczych, stawia wszystkich w pozycji mniej lub bardziej totalnej zależności, jakże podobnej do tradycyjnej zależności pracownik-proletariusz w kapitalizmie. Stąd rodzi się poczucie frustracji lub beznadziejności, brak zaangażowania w życie narodowe, skłonność do emigracji, choćby tak zwanej ‚emigracji wewnętrznej’” (nr 15). Jako fundamentalny środek do zabezpieczenia wolnego i odpowiedzialnego kształtu gospodarki musi służyć prywatna własność. Encyklika „Mater et Magistra” stwierdza lapidarnie: „Prawo prywatnej własności, także odnośnie środków produkcji, obowiązuje zawsze” (nr 109). Tego prawa, potwierdzonego również przez „Laborem exercens” (1981 r.), „tradycja chrześcijańska nigdy nie podtrzymywała [...] jako absolutnej i nienaruszalnej zasady. Zawsze rozumiała je natomiast w najszerszym kontekście powszechnego prawa wszystkich do korzystania z dóbr całego stworzenia” (nr 14). Dobro wspólne jest zatem celem, któremu ma służyć własność w swych zobowiązaniach społecznych.

Tomasz z Akwinu, cytowany w „Laborem exercens” jako chrześcijańsko-społeczny autorytet nauczycielski, wymienia trzy ciągle jeszcze ważne powody, ze względu na które porządek oparty na własności prywatnej najlepiej służy dobru wspólnemu:

1. Własność powoduje samodzielność i odpowiedzialność osobistą człowieka. Stymuluje go do osiągnięć i sukcesu.
2. Gwarantuje ona podział i określenie kompetencji. Dzięki własności człowiek kieruje swą odpowiedzialnością ku powierzonym mu dobrom, lepiej obchodzi się z nimi i lepiej ich używa. Natomiast własność kolektywna prowadzi do nieporządku i niepokoju, gdyż nikt nie czuje się naprawdę za nią odpowiedzialny, lecz każdy chce z niej korzystać.
3. Prywatna własność zabezpiecza godność i wolność człowieka przed zależnością od kolektywu.

Granice porządku własności można wyjaśnić na przykładzie problemu ekologicznego. Najważniejsze dobra ekologiczne – chociażby powietrze i woda – są publiczną własnością wspólną i nie mogą zostać sprywatyzowane. Jeśli jednak każdy, jak można by sobie fikcyjnie spekulować, byłby odpowiedzialny za swoje powietrze i swą wodę pitną, obchodzono by się troskliwiej z tymi dobrami. Nieodpowiedzialne obchodzenie się z własnością musiałoby bezpośrednio uderzać we właściciela.

Na płaszczyźnie gospodarczej tę bezpośrednio skuteczną sankcję, która za błędne decyzje karze właściciela stratą, za słuszne – nagradza zyskiem, trudno czymkolwiek zastąpić. Według „laborem exercens” również pracobiorca winien móc mieć „poczucie”, że „pracuje na swoim” (nr 15), a także współdecydować w tym obszarze. Wiele przemawia za tym, że to

---

<sup>1</sup> Takie określenie zastosowano w polskim tekście encykliki. Natomiast w oparciu o tekst niemiecki należałoby raczej mówić o „prawie do przedsiębiorczości” względnie o „prawie do przedsiębiorczej inicjatywy”. (przyp. tłum.)

poczucie kształtuje się dopiero wówczas, kiedy pracobiorcy faktycznie zostają współwłaścicielami, chociaż niekoniecznie tylko we „własnym” zakładzie pracy (z powodu rozrzutu ryzyka). Możliwie szerokie upowszechnienie własności, a przez to również odpowiedzialności, jest starym postulatem katolickiej nauki społecznej, który nie został jeszcze zrealizowany.

### **Konieczność i granice rynku**

Jak bardzo porządek gospodarczy, nawet w skali światowej, musi zostać określony wymogami dobra wspólnego, widać dziś wyraźnie na przykładzie międzynarodowego kryzysu ekologicznego. Odpowiedzialnego ekologicznie gospodarowania nie można pozostawiać wyłącznie inicjatywie prywatnej, nie może też ono opierać się tylko na prywatnej własności. Wprawdzie przez zanieczyszczenie środowiska zostają poszkodowani również jego sprawcy, ale spadek „jakości życia” rozkłada się na wielu i w ten sposób nie stanowi on jakichś określonych i skutecznych sankcji. Wydaje się, że jakość środowiska nie jest towarem, którym w zgodzie z popytem i podażą można by handlować na wolnym rynku. Należałoby przy tym życzyć sobie, aby z inicjatywy prywatnych przedsiębiorców istniał większy popyt i większa podaż na te sposoby produkcji i te produkty, które chronią środowisko.

Odpowiedzialności za środowisko w żadnym wypadku nie wolno przerzucać na państwo, tak jak definicja społecznych obowiązków ciążyących na własności nie może być tylko sprawą państwa. Dotychczasowa praktyka wykazała jednak, że państwo rozporządza skutecznymi środkami, aby w sposób wiążący regulować odpowiedzialność za środowisko. Ma to następować poprzez tworzenie pewnych warunków ramowych, przez podatki oraz pomoc – zgodnie z duchem pomocniczości. Jeśli uznaje się prawomocność i konieczność inicjatywy i własności prywatnej w ich granicach społecznych, wtedy jest czymś oczywistym, że wymiana dóbr i usług następuje przede wszystkim na rynku z wykorzystaniem zasad konkurencji. W związku z tym katolicka nauka społeczna uznaje konkurencję jako niezbędną regułę organizacyjną kierowania gospodarką. Konieczność kształtowania gospodarki jako porządku rynkowego i porządku konkurencyjnego stanowi już konsekwencję wyżej wymienionych praw i zasad. Wartość rynku i konkurencji da się uzasadnić np. w oparciu o wartość wolności i o zasadę pomocniczości, które wykluczają gospodarkę dyrygowaną oraz gospodarkę zarządzaną centralnie. Z kolei fakt, że rynkowe prawa podaży i popytu przez swój mechanizm cenowy są w stanie przeszkodzić lichwie, rozpoznali i docenili już teologowie moralności późnego średniowiecza.

Socjalizm upadł przede wszystkim z powodu swego nierealistycznego obrazu człowieka. Zakłada on mianowicie egzystencję ludzi, którzy są niby aniołami, albo których można tak wychować. W przeciwieństwie do tego chrześcijański obraz człowieka okazuje się bardziej realistyczny. Kiedy bierze się pod uwagę spowodowane grzechem pierwotnym osłabienie ludzkiej natury, kiedy widzi się pożądlivość i egoizm, nie można wymagać od ludzi zbyt wiele. W odniesieniu do porządku gospodarczego nie można zakładać jakichś przeanielenych podmiotów gospodarczych, które zupełnie rezygnują z interesu własnego i żyją całkowicie cnotliwie. Przeciwnie, dany porządek gospodarczy musi jeszcze funkcjonować także wówczas, gdyby ludzie w większości byli egoistami.

Z czysto formalnego punktu widzenia rynek i konkurencja faktycznie funkcjonują również w obrębie band gangsterskich i między nimi. Jednak porządek gospodarczy musi również brać pod uwagę wartości osobowe i prawa człowieka, a więc wychodzić poza samą skuteczność działania.

W niemieckim katolicyzmie już od czasów biskupa Kettelera zyskało uznanie stanowisko, zgodnie z którym nie chodzi o to, aby odrzucić „kapitalizm” jako taki – albo mówiąc wyraźniej: intensywną kapitałowo gospodarkę rynkową, ale o to, aby budując na niej zabiegać o nowy porządek, który będzie neutralizował negatywne skutki starego systemu. W tym względzie „Rerum novarum” ustawiła odpowiednie zwrotnice dla rozbudowy państwa prawa i państwa społecznego w celu zdyscyplinowania kapitalizmu liberalnego. Z punktu widzenia polityki społecznej państwo miało się zajmować przesłankami i porządkiem ramowym zjawiska rynku, a z punktu widzenia polityki socjalnej – miało po prostu chronić słabych.

W ten sposób została uitorowana droga do społecznej gospodarki rynkowej. Nie da się jednak zaprzeczyć, że katolicka nauka społeczna bardziej zajęła się istotną treścią elementu społecznego, niż sposobem działania rynku. Wprawdzie gospodarka konkurencyjna zasadniczo została zaakceptowana, ale jej konkretne wypaczone formy mocno, a nierzadko w sposób przesadny krytykowano. Nie jest przecież tak, że przy funkcjonującej konkurencji wygrywają tylko nieliczni, a przegrywa wielu. Konkurencyjność dokonania czyni z gospodarki rynkowej najbardziej produktywną formę gospodarowania, w której wygrywającymi są przede wszystkim konsumenci.

Pozytywną funkcję rynku i konkurencji jasno podkreśla najnowsza encyklika społeczna „Centesimus annus” (1991 r.). Jan Paweł II wyraźnie akceptuje gospodarkę rynkową i poleca ją nawet krajom Trzeciego Świata, jako system gospodarczy, „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” (nr 42). Wyrażone w encyklice punkty widzenia, zasady i wnioski praktyczne nie pozostawiają już żadnej wątpliwości, że katolicka nauka społeczna w dużej mierze zgadza się z wymogami społecznej gospodarki rynkowej.

Słabo uzasadnione byłoby jednak mówienie o jakiejś „przemianie” albo „nawróceniu” katolickiej nauki społecznej. Zwolennicy społecznej gospodarki rynkowej mogli zgodzić się z encykliką w jej odcieciu się z jednej strony od liberalistycznego kapitalizmu, a z drugiej strony – od państwa dobrobytu i państwa opiekuńczego. Papiaska krytyka nastawionego materialistycznie społeczeństwa dobrobytu i społeczeństwa konsumpcyjnego również nie dotyczy głównych zasad społecznej gospodarki rynkowej, w której postawy ascetyczne i rezygnacja z konsumpcji jak najbardziej znajdują swe miejsce. Prócz tego nie da się zaprzeczyć, że przeniesienie społecznej gospodarki rynkowej na cały świat zakłada, że kraje Trzeciego Świata uzyskają dostęp do rynków i że będzie się popierała ich konkurencyjność.

Nowy Testament nie zawiera ani krytyki gospodarki rynkowej, ani propozycji co do specyficznie „chrześcijańskiego” porządku gospodarczego. Obrona ubogich, jak też krytyczne mowy przeciwko „bogactwu” oraz przeciw „niesprawiedliwej mamonie” nie dotyczą porządku gospodarczego, nawołują raczej do cnotliwego postępowania. Cnota rezygnacji i ascezy nie da się socjalistycznie wymusić; przeciwnie, są one czymś dobrowolnym, co z kolei w gospodarce rynkowej osiąga się przez niezależność konsumentów.

Konkurencja z reguły wiąże się z interesownym dążeniem do zysku oraz do zarobku, czego nie można z góry oceniać jako „egoistyczne”. Jest zrozumiałym życzeniem każdego, aby jego wkład produkcyjny został wynagrodzony dochodem, który przekracza poniesione koszty i wysiłki. Dotyczy to w równej mierze przedsiębiorcy i jego zysku, jak też pracobiorcy i jego dochodu.

Stanowisko katolickiej nauki społecznej wobec konkurencji charakteryzuje dążenie, aby

nadać jej umiar, uwypuklić instrumentalny charakter oraz zaakceptować przyporządkowanie do celu nadrzędnego. Niczym nie ograniczony system konkurencyjny nie może być najwyższym prawem gospodarki. W tej kwestii zgłasza się głównie dwa zastrzeżenia. Pierwsze kieruje się przeciw nadmiernym i niszczącym skutkom konkurencji pozostawionej samej sobie, która sprzyja niepohamowanemu dążeniu do władzy i zarobku, a ponadto pozbawia mocy zdrową strukturę konkurencyjną. Z doświadczenia wiadomo, że konkurencja nie jest w stanie utrzymać się sama z siebie. Nosi ona w sobie elementy samoniszące i dlatego potrzebuje jakiegoś państwowego porządku ramowego. Przepisy prawne przeciw nieuczciwej konkurencji oraz przeciw jej ograniczeniom odpowiadają tej sytuacji.

Drugie zastrzeżenie przeciwko nieskrępowanej konkurencji polega na tym, że jej mechanizm pozostaje „ślepy” wobec wymogów sprawiedliwości i godności człowieka. Przeczy się starej liberalistycznej tezie, jakoby już sam fakt, że coś zostało zrealizowane w trakcie wolnej konkurencji, był jej usprawiedliwieniem. W trakcie konkurencji każdorazowo „lepsze” osiągnięcie winno się przebić na rynku. Co jest jednak jakościowo „lepsze”? Czy tylko to, co posiada jakąś cenę na rynku? W tym miejscu katolicka nauka społeczna stawia kilka niewygodnych pytań czystej gospodarce rynkowej, która posługuje się częściowo wątpliwymi metodami reklamy, wywołuje ciągle nowe, także zbędne i szkodliwe życzenia i zalewa rynek ciągle nowymi produktami. Krytyczne pytania są skierowane do nieumiarkowanych konsumentów społeczeństwa rozrzutnego i społeczeństwa obfitości, którzy nie biorą wystarczająco poważnie swej odpowiedzialności za coraz bardziej ograniczone surowce i za obciążone odpadkami środowisko. Przedsiębiorstwo, które wyrządza środowisku uciążliwe szkody, może wprawdzie pracować rentownie i dostarczać wartościowych dóbr; pochodzące od niego obciążenia zmniejszają jednak ogólnogospodarcze korzyści, gdyż naruszają zdrowotność narodu.

Celem gospodarki, jak mówi Sobór Watykański Drugi (w „Gaudium et spes” nr 64), „nie jest tylko wzrost masy towarowej ani zysk lub zdobycie wpływów, ale służenie człowiekowi, z uwzględnieniem porządku jego potrzeb materialnych i wymogów jego życia umysłowego, moralnego, duchowego i religijnego”. Kto ma jednak pierwszeństwo w określaniu wartości? Należy tu wymienić w pierwszym rzędzie konsumentów jako podmioty popytu na „wartości”, niezależnie od wpływu, jaki można wywierać na ich wyobrażenia o dobrobycie i standardzie konsumpcji. Reklama nie jest przecież wyłącznie sprawą gospodarki prywatnej, ale – w sensie „uświadczenia konsumentów” – również zadaniem tak publicznego, jak i prywatnego systemu kształcenia oraz mass-mediów.

Oczywiście, również produkcja i handel są w równej mierze odpowiedzialne za to, co produkują i sprzedają (oraz jak to czynią) – i coraz częściej bywają też pociągane do odpowiedzialności (np. w oparciu o zasady sprawstwa). Ostatnią normatywną instancją w określaniu wartości gospodarczych jest państwo, które bierze odpowiedzialność za dobro wspólne, najpierw poprzez ogólne prawodawstwo, a następnie poprzez politykę gospodarczą, finansową i podatkową. Oznacza to silne współuczestnictwo w stanowieniu priorytetów wartości w procesie gospodarczym. Przykładowo, również państwowe subwencje dla budowy mieszkań, rolnictwa i określonych gałęzi przemysłu są korygującymi ingerencjami w wolny rynek, co jest politycznym stanowieniem priorytetów wartości. Państwo stoi tutaj w obliczu trudnego wyboru, na przykład czy należy przyznać pierwszeństwo pełnemu zatrudnieniu czy ochronie środowiska.

Oczywiście, te formy państwowego prawodawstwa i polityki, globalnego kierowania oraz indykatywnego planowania inwestycji znacznie zawężają wolną konkurencję. Niektórzy stawiają już sobie pytanie, czy współcześnie w Republice Federalnej można jeszcze mówić o jakiejś społecznej gospodarce rynkowej, albo czy to, co społeczne nie stało się już

określeniem obowiązującym wszystkich. Wprawdzie również katolicka nauka społeczna nie może w sposób konkretny rozstrzygać, na ile wolności można sobie pozwolić w danej określonej sytuacji, a ile społecznych więzów okaże się koniecznych. Dyskusja w tej kwestii zależy za każdym razem od tego, czy i jak dalece wolne inicjatywy w gospodarce faktycznie odpowiadają na wyzwania socjalne i ekologiczne – i jak też potrafią uporać się z nimi. W porządku kompetencyjnym zasady pomocniczości państwo jest tylko ostateczną instancją rozwiązującą problemy i bardzo często wysuwa się wątpliwości co do nieomyślności jego wglądu w dziedzinę wartości.

## **Płaca i zysk**

Na przykład autonomia partnerów umów zbiorowych oznacza gospodarcze odciążenie państwa, z czym wiąże się niemożliwość ustalania centralnie „słusznej płacy”. Konsekwencją autonomii partnerów jest również wolność zrzeszania się, czyli prawo wolnościowe pracobiorców i pracodawców do łączenia się w związki zawodowe lub w związki pracodawców dla zabezpieczenia obopólnych interesów. Katolicka nauka społeczna w „Rerum novarum” określiła nawet to prawo jako „prawo naturalne”, mając na uwadze przede wszystkim robotników, którzy ze swej strony, każdy osobno, oferowali na rynku pracy swą siłę roboczą jako „towar”. Dopiero wraz z utworzeniem kartelu na rynku pracy w postaci związków zawodowych udało się połączyć podaż pracy oraz wynegocjować dla pracy nie tylko bardziej sprawiedliwą cenę, ale także bardziej humanitarne warunki. Nie udało się tego wprawdzie osiągnąć bez strajku, który został zaaprobowany przez katolicką naukę społeczną jako prawo do obrony koniecznej i jako „ultima ratio”.

Uwzględniając warunki współczesne, można z perspektywy katolickiej nauki społecznej postawić parę krytycznych pytań: czy płace oraz koszty uboczne związane z płacami nie wzrosły w międzyczasie do tego stopnia, że pewnych prac, które jako takie są konieczne i poszukiwane, nie da się już opłacić? Czy wynegocjowana w umowach zbiorowych płaca nie powinna również w sposób sprawiedliwy uwzględniać rentowności danego przedsiębiorstwa? Czy bezrobocie nie jest także skutkiem błędnej autonomii partnerów umów zbiorowych, w ramach której płace negocjuje się jako „ceny polityczne”, które przedsiębiorca gotowy jest zapłacić za „pokój społeczny”? Dlatego katolicka nauka społeczna częściej wypowiadała się przeciwko strajkowi dla celów politycznych i wzywała partnerów społecznych do uwzględniania dobra wspólnego.

Dobro wspólne, względnie „dobrobyt ogólny” (również na poziomie gospodarki światowej), podobnie jak zdolność do istnienia danego przedsiębiorstwa, stanowią dla katolickiej nauki społecznej („Rerum novarum”, „Quadragesimo anno”, „Mater et Magistra”) ogólne kryteria „słusznej płacy”, której dolną granicą jest utrzymanie pracobiorcy i jego rodziny. Nie da się co prawda zrealizować „płacy rodzinnej” tak, by liczba dzieci była brana pod uwagę w trakcie „wrotnego podziału dochodu”, dokonywanego z punktu widzenia polityki rodzinnej.

Pracobiorcy tylko wtedy mogą zrealizować swój interes, tj. wynegocjować wyższe płace, kiedy przedsiębiorstwa uzyskują odpowiednie zyski. Jeśli jakiś przedsiębiorca jest ukierunkowany na osiągnięcie zysku, to nie jest to naga żądza zysku. Zysk pełni ważną funkcję, także w sensie społeczno-etycznym, kiedy np. silniej pobudza poczucie odpowiedzialności i gotowość do działania. Zyski są zacyznem gospodarki, nowe inwestycje są zdane na zyski i na planowane osiągnięcia. Nie można po prostu żądać większej ilości miejsc pracy, trzeba natomiast tworzyć przesłanki ku temu, aby przedsiębiorstwa pracowały rentownie, tzn. osiągając zyski. „Quadragesimo anno” domagała się, aby dla zwalczania bezrobocia inwestować zyski. Stąd zysk uzyskuje uzasadnienie społeczno-etyczne.

Poza tym zdrowy interes własny, aby czerpać korzyści ze swoich talentów, nie jest czymś obcym chrześcijaństwu. Już w ewangelii miłość własna jest określona jako miara dla miłości bliźniego: będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego. Ewangelia zakłada więc, że każdy bardzo dobrze wie, co jest dla niego dobre i że najpierw według własnych sił musi czynić wszystko, aby sobie samemu pomóc. Oczywiście, chrześcijan nie dotyczy zdanie: „Kiedy myśli się o sobie, myśli się również o wszystkich”. Odpowiada to raczej społeczno-politycznej regule czystego liberalizmu. Należałoby raczej przy pomocy środków porządku politycznego tak ukierunkować przesadny egoizm, aby był on owocny dla wszystkich ludzi.

## **Praca i bezrobocie**

Encyklika „*Laborem exercens*” stawia pracę w centrum całej kwestii społecznej. Praca oznacza jednak więcej niż tylko pewien ekonomiczny czynnik produkcji. Encyklika ma na uwadze i wyraża uznanie dla pracy fizycznej i duchowej, tak samo dla kierowniczej pracy przedsiębiorcy, jak i dla pracy w gospodarstwie domowym i wychowawczej. Czynnik pracy reprezentują nie tylko pracownicy pozostający w systemie pracy zależnej. W tym szerokim sensie praca jawi się jako podstawowy, naturalny wymiar ludzkiej egzystencji. Teologicznie ten wymiar jest zakotwiczony w Bożym stworzeniu: człowiek jest obrazem nader kreatywnego Stwórcy. Ponadto otrzymując polecenie stwórcze uzyskał on wyraźne uprawnienie, aby poprzez pracę czynić sobie Ziemię poddaną i odpowiedzialnie kształtować przyrodę. Właśnie dlatego podkreśla się szczególnie mocno twórczy oraz innowacyjny charakter pracy.

Praca jest środkiem do celu, a nie celem samym w sobie. Ogólnie rzecz biorąc służy ona samorozwojowi ludzi, którzy również poprzez pracę realizują swoje wartości życiowe i określone cele. W obszarze gospodarczym praca służy przede wszystkim zarabianiu na utrzymanie, a więc stanowi materialną podstawę „samourzeczywistnienia”. Stąd też za „wykonaną pracę” należy płacić „słuszną płacę”. Zarobkowanie zmierza więc do osiągnięcia produkcyjnych, do pewnego pożytecznego celu.

Pracy nie wolno odrywać od jej podmiotu. Człowieka jako podmiotu pracy nie można traktować jako czynnika produkcji. Należy mu raczej stworzyć warunki pracy odpowiadające jego godności. Zaleca się środki dla „humanizacji pracy” i przedsięwzięcia ochronne w dziedzinie prawa pracy. Mimo to praca pozostaje związana z cierniami i ostami, z wysiłkiem i ciężarem.

Człowiek otrzymał od Boga polecenie pracowania i ze swej natury jest etycznie zobowiązany do pracy. Nie może jednak zostać prawnie zmuszony do pracy (praca przymusowa). Moralnemu poleceniu i obowiązku pracy odpowiada moralne prawo do pracy. Według „*Octogesima adveniens*” (nr 14) każdy „ma prawo do pracy, do rozwoju własnej osobowości i własnych zdolności w wykonywaniu zawodu”. Wprawdzie katolicka nauka społeczna nie rozumie przez to prawa do określonego miejsca pracy, które może podlegać zaskarżeniu przez dany podmiot, ale prawo wolnościowe; społeczeństwu nie wolno niepotrzebnie utrudniać realizacji tego prawa. Państwo nie jest przez to zobowiązane samo inicjować środki gwarantujące pracę, ale najpierw ma jedynie zaniechać względnie ograniczyć to wszystko, co utrudnia pełne zatrudnienie.

Bez wątplenia bezrobocie (w sensie braku możliwości działalności zarobkowej) jest pewnym, nie rozwiązaniem jeszcze problemem społecznym. Zgodnie z zasadą pomocniczości za jego rozwiązanie w pierwszym rzędzie nie jest odpowiedzialne państwo, ale poszczególni pracownicy i pracodawcy, a następnie partie stojące za stronami umów zbiorowych.

Katolicka nauka społeczna nie jest nauką zajmującą się wyłącznie sprawiedliwym podziałem istniejących miejsc pracy oraz wytwarzanego bogactwa. Charakterystyczne dla chrześcijańskiego realizmu katolickiej nauki społecznej jest to, iż nie oczekuje się, że humanistyczne wartości i zasady można urzeczywistnić bez sprawnie funkcjonującej i produktywnej gospodarki rynkowej. Katolicka nauka społeczna jest jednak wystarczająco optymistyczna, aby przyjąć, że na dłuższą metę humanizm i rentowność nie wykluczają się, ale wzajemnie się warunkują.

## **8. WERYFIKACJA W PRAKTYCE**

### **Między nauczaniem a życiem**

Aby nie popaść w melancholię ciągłego powtarzania „wiecznych prawd”, projekt katolickiej nauki społecznej łączy pozbawioną dowolności abstrakcyjną orientację na wartości z konkretnymi problemami społecznymi i danym stanem rzeczy. Problem strategiczny brzmi: jak można nauczanie wcielić w praktykę społeczną, jak można zweryfikować jego roszczenia do prawdy?

### **Wiara, rozum i praktyka**

Od dawna dla teologii katolickiej, tym bardziej dla społecznego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest czymś oczywistym, że nie chodzi tu o wiedzę teologiczną, ale przede wszystkim o życiową praktykę wierzących. Chodzi tu o żywą wiarę, która musi się sprawdzać w działaniu. Działanie z wiary pozwala też głębiej rozpoznać treść nauczania wiary – i w ten sposób na powrót oddziałuje na teologię jako refleksję wiary.

W tekstach kościelnego nauczania społecznego zakłada się, że istnieje odrębna praktyka wiary, chociażby w modlitwie, mistyce, medytacji i liturgii, jak również w sakramentach. Ta praktyka wiary, która wyróżnia „praktykujących chrześcijan”, nie polega jeszcze na aktywności charytatywnej, społecznej i politycznej, musi jednak do niej prowadzić, jeśli traktuje się na serio łączność miłości Boga i bliźniego. Związek między odkupieńczym działaniem zbawczym miłości Boga i wyzwalającym społecznie działaniem ludzi wynika również ze wspomnianej na Soborze Trydenckim (1545–1563) „cooperatio”, czyli z ludzkiego współdziałania z łaską Boga.

Jak podkreśla „Gaudium et spes” (nr 21) wiara winna „ujawniać swą płodność, przenikając całe życie wiernych, także i życie świeckie, i pobudzając ich do sprawiedliwości i miłości, zwłaszcza wobec cierpiących niedostatek”. Encyklika „Pacem in terris” (część 5) domaga się „współzależności” wiary i działania oraz „jedności” ducha i życia, aby działaniem wierzących „kierowało zarazem światło wiary i siła miłości”. Wiara okazuje się więc dla praktyki przede wszystkim siłą motywującą do działania, która przynagla do miłości i do sprawiedliwości, ale nie jest ona jeszcze społeczno-etyczną normą dla kształtowania struktur społecznych.

„Prawda chrześcijańska”, o której tu wspomniano, zawiera w sobie nie tylko dogmatyczne prawdy wiary. Właściwie mogą one tylko w tym sensie zostać „przeżyte” i „zastosowane”, że zainspirują one wierzących do konsekwentnej miłości i sprawiedliwości. To nauczanie nie zawiera też tylko jakiejś specyficznie chrześcijańskiej moralności wiary, która obowiązuje wyłącznie wierzących i która jest możliwa dzięki łasce. Zawiera ono natomiast przede wszystkim prawdy rozumu prawa naturalnego, którego treści o wiele łatwiej mogą zostać uznane jako ewidentne, i w oparciu o które można budować ogólne porozumienie ludzi wierzących i niewierzących. Mają one większą społeczną operatywność, przy czym zawsze się zakłada, że obie „prawdy” (tzn. sposoby poznania) ze względu na swój wspólny początek w Bogu mają ten sam kierunek i wolne są od sprzeczności.

### **Prawda i skuteczność**

Na takiej koncepcji opiera się rdzeń katolickiej nauki społecznej; w oparciu o jej skuteczność mierzy się zdolność Kościoła do działania społecznego. Katolicka nauka społeczna nie uznaje

jednak swej skuteczności jako wewnętrznego kryterium prawdy: nie jest ona prawdziwa dlatego, że jest skuteczna, ale ma być skuteczna, ponieważ jest prawdziwa. Albo mówiąc inaczej: nie na tym jej zależy, co właśnie zachodzi, ale to, na czym jej zależy, ma zachodzić.

Oczywiście, to roszczenie do prawdy nie rozciąga się na wszystkie wypowiedzi w encyklikach, a jedynie na ich istotny rdzeń. Wydobycie go i odpowiednie sformułowanie jest zasadniczym problemem tego nauczania, rzadko wprawdzie podejmowanym w urzędowych tekstach. Znajdują się w nich rozmaite określenia nieszczęśliwe, przestarzałe i za bardzo związane z czasem, np. „porządek stanowo-zawodowy”, które to określenie w latach trzydziestych wskutek nieudanych prób jego realizacji (np. w Austrii i Hiszpanii przez „państwo stanowe”) przyczyniło się do dyskredytacji katolickiej nauki społecznej. Jak szybko właśnie wypowiedzi konkretno-analityczne mogą zostać wyprzedzone przez historię, pokazuje encyklika „Sollicitudo rei socialis” (1988 r.), która dopatrzyła się jeszcze istotnej przyczyny nędzy w krajach rozwijających się w konflikcie Wschód-Zachód. Już w momencie ogłoszenia tej encykliki można było mieć wątpliwości co do słuszności jej analizy sytuacji w skali światowej.

Mając na uwadze właśnie zdolność do działania, „Mater et Magistra” (część IV) stawia pewne kroki, które są ważne przy przechodzeniu od „teorii” do „praktyki” (a *ratione ad usum*). Encyklika nie dostarcza ku temu żadnej recepty. Zasady katolickiej nauki społecznej są raczej podobne do reguł życiowych, których nie da się ująć wyłącznie intelektualnie, ale w oparciu o które trzeba też wychowywać, a więc które muszą zostać wdrożone praktycznie: „tylko rzeczywiście działając wedle tej nauki” człowiek zdobywa umiejętności konsekwentnego realizowania jej założeń.

Jan XIII wymienia trzy przyczyny, które utrudniają przełożenie nauczania społecznego „w czyn” (*in opere*): po pierwsze – zachłanność ludzka, która utrudnia samo rozpoznanie zasad nauczania. Jako warunek możliwości realizacji katolickiej nauki społecznej wymaga się ascezy, aby przez to doprowadzić do „opanowywania namiętności oraz znoszenia trudności życiowych ze szczególną cierpliwością”. Drugi powód utrudniający tkwi w światopoglądzie materialistycznym, a trzeci w tym, że „trudno nieraz określić, co w danej sytuacji nakazuje sprawiedliwość”.

### **Widzieć, ocenić, działać**

Jan XIII wyobraża sobie realizację katolickiej nauki społecznej w trzech etapach, które zaproponował już Joseph Cardijn: widzieć, ocenić, działać. A zatem po pierwsze: prawdziwy stan rzeczy prawdziwie zobaczyć; po drugie: dany stan rzeczy na podstawie zasad ocenić; po trzecie: „ustala się, co można i należy czynić, by podane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do okoliczności miejsca i czasu”. „Mater et Magistra” przyznaje, że jeśli chodzi o wprowadzenie w życie tych zasad, także wśród katolików mogą wystąpić różnice poglądów, dlatego zastrzega się, że Urząd Nauczycielski ma kompetencje nie tylko strzeżenia zasad wiary i moralności, ale także wypowiedzania się w kwestiach wiążących decyzji, gdy chodzi o realizację tych zasad. Różnice poglądów występują jednak nawet w kwestii „właściwego obrazu” prawdziwego stanu rzeczy, a w analizach rzeczowych pretendujących do obiektywności nieradko mieszczą się ukryte sądy wartościujące.

Nie można oczekiwać, by Urząd Nauczycielski nakreślił jakąś szczegółową strategię działania. To zadanie spada raczej na chrześcijańskie nauki społeczne, których metodologia jest jednak jeszcze w powijakach. Wiąże się to z jednej strony z relatywnie młodym wiekiem tej dyscypliny, a z drugiej strony z tematycznym przeładowaniem i nadmiarem materiałowym, które problem przekazywania i nauczania czynią szczególnie widocznym.

## Problemy z przekazywaniem

Sporządzając listę tego, co podlega przekazowi, można wyszczególnić: wiarę i rozum, Objawienie i prawo naturalne, teologię i filozofię, dogmat i normę działania, naukę moralną i etykę społeczną, historię społeczną i współczesność – za każdym razem biorąc pod uwagę antropologię, prawo, socjologię, politologię i ekonomię, przy czym należałoby tu za każdym razem uwzględnić pluralizm o różnym charakterze. Ale który z nich nadaje się do przekazywania społecznego posłannictwa Kościoła?

Całą sprawę utrudnia jeszcze zajmowanie się naukami przyrodniczymi i techniką, które w coraz większym stopniu należą do obszaru katolickiej nauki społecznej, kiedy wypowiada się ona o palących problemach ekologicznych i o aktualnych kwestiach odpowiedzialności związanej z techniką (por. rozdział 10). Uwzględnienie poszczególnych dyscyplin naukowych jest już dlatego niezbędne, że wymagane przez Sobór respektowanie praw właściwych danej dziedzinie oraz (relatywnej) „autonomii rzeczywistości ziemskich” zakłada dokładną ich znajomość.

Zajmowanie się naukami przyrodniczymi i społecznymi pozwala łatwiej rozpoznać granicę między tym, co moralnie pożądane, a tym, co politycznie da się zrealizować. Należy koniecznie rozpatrzeć relację: cel – środki, gdyż łatwiej można w ten sposób oszacować możliwe skutki jakiegoś działania podjętego z dobrym zamiarem oraz sposoby przeprowadzania zmian strukturalnych – jak to czyni etyka odpowiedzialności, która bierze pod uwagę i ocenia skutki działania. Zapobiega się w ten sposób wypływającemu jedynie z wzniesłego usposobienia, dalekiemu od rzeczywistości moralizowaniu, podobnie jak bezowocnym troskom i protestom, które często spotyka się w kręgach kościelnych.

Przekazywanie katolickiej nauki społecznej oznacza coś więcej, niż tylko jej szerzenie, więcej niż jednostronne propagowanie jej założeń. Nie chodzi tylko o to, aby daną uprzednio naukę zastosować, albo przełożyć na praktykę, niczym instrukcję użycia. Przekazywanie oznacza zawsze także uwyrażnienie, interpretację i selekcję. Zrozumienie katolickiej nauki społecznej i uczynienie jej zrozumiałą nie jest przy tym jakimś procesem czysto poznawczym, ale łączy się także z praktycznymi doświadczeniami i przekonaniem. Przekazywanie wiąże się z komunikacją, z dwustronnym dialogiem między Kościołem a społeczeństwem. W dialogu poszukuje się jakiejś wspólnej podstawy sensu, bez pochopnej rezygnacji ze swoich przekonań o prawdzie; przekonaniem tymi nie można jednak posługiwać się jako elementem bezkompromisowej gry prowadzonej z pozycji posiadacza jedynej prawdy. Udane porozumienie się w konkretnych problemach zakłada nie tylko brak panowania jednych nad drugimi, ale zgodność co do znaczenia określonych wartości podstawowych.

Krytykowana często za swą niedostateczność praktyka społeczna Kościoła, oparta głównie na zarzucie, jakoby Kościół zawiódł w historii, niekoniecznie wywodzi się z błędnej teoretycznie konstrukcji jego nauczania społecznego. Sprawdzian tego nauczania zależy bowiem często od działania potężnych sił oraz od imponderabiliów, które w dużej mierze wymykają się ujęciu teoretyczno-pojęciowemu, jak również praktyce. Nieobliczalna często wolność człowieka prowadzi w końcu do tego, że nie da się ocenić procesu ewolucyjnego historii.

W tym aspekcie należałoby bliżej przebadać historię powstania i oddziaływania katolickiej nauki społecznej. Tutaj otwiera się szerokie, niezbadane dotąd pole. I tak na przykładzie społecznej gospodarki rynkowej można wykazać, że do historii jej powstania katolicka nauka społeczna i jej przedstawiciele wnieśli istotny wkład. Przede wszystkim element społeczny w gospodarce rynkowej może zostać przypisany historii oddziaływania kościelnego nauczania społecznego. Nie istnieje co prawda żaden model społeczny, ekonomiczny lub polityczny, ani

żadna „realna utopia”, która byłaby ostateczną i wszystko obejmującą realizacją katolickiej nauki Społecznej. Właśnie dlatego cechuje ją pewien trwały, mniej lub bardziej krytyczny dystans wobec jakiegokolwiek status quo. Jej zasady społeczne nie są jednak tylko kryteriami krytyki, ale przynoszą również nie pozbawioną podstaw zachętę do udanej praktyki.

Do oczywistości chrześcijańskiej etyki społecznej należy dziś to, że jej zasady społeczne, jako nadające kierunek wartości-cele, nie mogą bez przygotowania zostać zastosowane do rzeczywistości społecznej. Niedopuszczalne jest bezpośrednie przejście od abstrakcji do konkretności. Takie uproszczone wnioski spotykało się jeszcze w czasach powojennych, kiedy to również znani etycy społeczni z zasady dobra wspólnego wnioskowali o upaństwowieniu określonych gałęzi przemysłu – lub, co od czasu do czasu zdarza się także dziś, z zasady „praca przed kapitałem” wyprowadzali parytetowe współstanowienie (paritätische Mitbestimmung). W międzyczasie zyskała jednak uznanie etyka odpowiedzialności, z rachunkiem dobra i zła, która rezygnuje z czystego i bezkonfliktowego przedstawiania moralności i zmierza do praktycznych kompromisów. Tę większą ostrożność i rozwagę można też tłumaczyć jako rezultat bardziej intensywnego uwzględniania nauk empirycznych.

Problemy przekazywania są więc dość skomplikowane, co uzasadnia najpierw sama katolicka nauka społeczna, konieczność współdziałania jej autorów, podmiotów i tych, którzy ją przekazują. Problemy te należy następnie rozpoznać w złożonym układzie stosunków społecznych i procesów zmian historycznych.

## 9. KATOLICYZM SPOŁECZNY

### W nurcie przemian wartości i struktur

Rzekoma „władza” Kościoła katolickiego ciągle jeszcze należy do pielęgnowanych publicznie mitów i drażniących tematów współczesności. Krytyczni współcześni przypuszczają, że Kościół chce odzyskać swą średniowieczną pozycję, która została utracona za sprawą reformacji i sekularyzacji. Przypatrując się bliżej, ta obawa okazuje się bezpodstawną. W odróżnieniu od islamu, który również politycznie na całym świecie znajduje się w ofensywie, chrześcijaństwo i Kościół znajdują się raczej w defensywie. Pokusy fundamentalistyczne, aby przy pomocy władzy politycznej chcieć przeforsować normy specyficznie chrześcijańskie, albo typowo kościelne, mają niewielką szansę, również w obszarze wewnątrzkościelnym.

Kościół, jak się wydaje, nie tylko pogodził się ze społeczeństwem zsekularyzowanym oraz z pluralizmem światopoglądów i grup, ale stał się tą częścią wolnościowego systemu, na której pluralizm ów się opiera. A jeśli współczesny Kościół troszczy się dziś szczególnie o społeczną i prawną ochronę życia nienarodzonego, nie można mu z tego powodu insynuować jakiejś politycznej żądzy władzy. Powołuje się bowiem przy tym nie tylko na zasady, które obowiązują wyłącznie wierzących, ale na prawa podstawowe, które mają dotyczyć wszystkich i które są też zakotwiczone w naszej konstytucji.

Jak każda duża grupa społeczna – chociażby związki zawodowe – również Kościół ma oczywiste prawo, aby publicznie głosić swoje ujęcie wartości. Dopóki nie narusza konstytucji, wolno mu także mieć udział w kształtowaniu woli politycznej, co bynajmniej nie jest wyłącznie sprawą partii politycznych. Ponadto coraz wyraźniej okazuje się, że bardzo wiele problemów polityki i gospodarki ma wymiar moralny. Któż zaś chciałby odmówić Kościołowi prawa i kompetencji zajmowania się religijnym i moralnym przekazywaniem wartości? Rzecz jasna w tych kwestiach nie może przypisywać sobie jakiegoś monopolu, zwłaszcza że ma on do czynienia z licznymi konkurentami działającymi w mediach, którzy mają większy wpływ na kształtowanie opinii publicznej.

### Katolicyzm społeczny i polityczny

Tymczasem katolicyzm znalazł się na drugim planie. Przez to również cały Kościół stracił na znaczeniu w życiu publicznym. Katolicyzm nie jest identyczny z Kościołem katolickim (jako instytucją), ale stanowi niejako jego stronę zewnętrzną i pewien sposób społecznego i politycznego przekazywania wartości. Katolicyzm obejmuje dużą grupę społeczną katolików, którzy od początku ubiegłego wieku organizowali się w licznych zrzeszeniach oraz związkach i utworzyli potężny ruch. Z niego wyrosła i rozwinęła się katolicka nauka społeczna, która następnie została sformułowana wiążąco przez papieski Urząd Nauczycielski. Katolicyzm społeczny i polityczny osiągnął w Niemczech niezwykle sukcesy, przede wszystkim jako ruch „świeckich”, którzy okazywali się naprawdę kompetentni i którzy także kierownictwu Kościoła stwarzali niezbędny dostęp do kształtowania rzeczywistości społecznej i politycznej.

Chodzi przy tym o pewien ruch masowy, który w swym okresie świetności organizował w różnych związkach jedną trzecią katolików, a docierał do znacznie większej liczby, wywierając na nich wpływ. Przez umiejętne inicjowanie współpracy różnych formacji zdobył on znaczenie publiczne i osiągnął liczące się efekty polityczne.

Katolicyzm społeczny i polityczny można uważać za właściwą społeczno-polityczną

awangardę w Niemczech. Właśnie ten katolicyzm za czasów cesarstwa zaproponował i posunął naprzód pierwsze ustawy dla ochrony pracy oraz dalsze reformy społeczno-polityczne. Opierając się na nim ksiądz Heinrich Brauns mógł w Republice Weimarskiej przez 8 lat jako minister pracy ustawiać społeczno-polityczne zwrotnice, co po II wojnie światowej otworzyło w Republice Federalnej drogę do społecznego państwa prawa i do społecznej gospodarki rynkowej. Rozwiązanie kwestii społecznej XIX wieku (jako kwestii robotniczej) torowało sobie drogę, jak wiadomo, nie przez krańcowy kapitalizm i socjalizm, ale przez społeczno-polityczną drogę reform z obszaru środka. Wraz z upadkiem ugrupowań ekstremalnych, strategiczna sytuacja katolicyzmu społecznego w tym kraju stała się trudniejsza; nie można już było bowiem ograniczać się do krytyki obcych programów.

## **Odbudowa w powojennych Niemczech**

Wraz z objęciem władzy w 1933 roku przez narodowych socjalistów, katolicyzm społeczny i polityczny był uciskany i prześladowany. Po II wojnie światowej jedynie katolicyzm społeczny okazał się zdolny do przetrwania. Katolicyzm polityczny partii Centrum został pochłonięty przez nowo założone, nastawione ekumenicznie partie „C”<sup>2</sup>, mógł jednak tam, w zmienionej formie, przez dłuższy czas pozostać dominujący. I tak stworzone przez dominikanina Eberharda Welty projekty porządku służyły jako podstawa programu dla CDU, której był on współzałożycielem.

Projekt Welty`ego, wypracowany przez niego w Kolońskim Kręgu Oporu przeciw reżimowi Hitlera, potrafił się utrzymać w CDU aż do zastąpienia go programem Ahlenowskim (1947 r.). Pierwsze programy CDU czyta się jak skoncentrowane zasady katolickiej nauki społecznej, jednak w interpretacji uwarunkowanej czasowo. Welty, Oswald von Nell-Breuning i katolickie związki społeczne, również w liberalizującej się coraz bardziej CDU, wywierali decydujący wpływ na politykę socjalną i na budowę państwa społecznego. I tak chociażby koncepcja „dynamicznej renty” została opracowana przez Wilfrieda Schreiber a i Josepha Höffnera, ówczesnych doradców BKU. Niestety, nie została jednak w pełni zrealizowana przez tzw. „włączenie trzeciego pokolenia”.

Poprzez CDU i jej deputowanych katolicy mogli wywierać silny wpływ na kształt ustawy zasadniczej, na umieszczony tam zapis inwokacji Bożej, na powiązanie wartości podstawowych i praw podstawowych z prawem naturalnym, na odrzucenie pozytywizmu prawnego, na instytucję i późniejsze orzecznictwo Federalnego Sądu Pracy.

## **Słabnący wpływ**

Pod koniec lat sześćdziesiątych z wielu względów odczuwalnie osłabło publiczne i polityczne znaczenie katolicyzmu społecznego. „Stare” kwestie społeczne uchodziły za w większości rozwiązane. Dalsza rozbudowa państwa społecznego napotykała na granice finansowe. Na dodatek wraz z przejściem rządów przez socjaldemokrację (od 1969 do 1982 r.) możliwość wywierania wpływu przez katolików na politykę państwa została znacznie zredukowana. Poza tym katolicyzm społeczny partycypował w narastającym kryzysie wewnętrznym i zewnętrznym oraz w problemach związanych z przekazem, których doświadczał cały posoborowy katolicyzm.

W międzyczasie także ze strony katolickiej osłabło nieco zainteresowanie dystansowaniem się od rządów lewicy, rozlegające się tu i ówdzie głosy krytyczne stały się rzadsze i bardziej

---

<sup>2</sup> Chodzi tu o partie, określające się jako „chrześcijańskie”: CDU, CSU (przyp. tłum.)

powściągliwe. Powszechna tendencja do pluralizacji i sekularyzacji osłabiła również katolicki ruch społeczny. Kontrowersje ustąpiły miejsca dialogowi, a więc poszukiwaniu jakiegoś wspólnego trwałego sensu.

Wydawało się, że dawne konflikty ożywiające katolicyzm są w ten sposób przewyciężone. Jego ogromne osiągnięcia społeczne zostały zapomniane, albo nawet niekiedy fałszywie uznawano, że „zawiódł” on w historii. Osiągnięcia przeszłości prawie się nie liczą w zapominającej o tradycji terażniejszości, która każdą mozolnie wywalczoną zdobycz uznaje za oczywistość. W każdym razie duża część istniejącego jeszcze katolicyzmu społecznego pogrzyżyła się w samozadowoleniu i rezygnacji. Czy w ten sposób katolicyzm społeczny zwyciężając nie poniósł klęski? Czy raczej, jak zauważył Oswald von Nell-Breuning, „umarł śmiercią łagodną”? W każdym razie coraz bardziej gubił on swój reformatorski rozmach.

### **Nowe ruchy społeczne**

Niemieckiemu katolicyzmowi związkowemu nie udało się w porę zauważyć i samodzielnie podjąć nowych problemów społecznych, na które wskazał Paweł VI w „Octogesima adveniens” (1971 r.). Wręcz profetycznie antycypowany przez papieża „zwrot” katolickiej nauki społecznej ku nowym problemom, nie został niestety, podjęty przez katolicki ruch społeczny. Niekiedy Urząd Nauczycielski okazuje się awangardą, za którą nie nadążają jednak oddziały. Nowo ujawniające się problemy pokoju czy feminizmu wpływały na tworzenie się nowych ruchów społecznych, które jednak w dużym stopniu były obce Kościołowi i mijały się z nim. Ich dogonienie może się okazać trudnym przedsięwzięciem.

Zmiana problemów i ruchów społecznych doprowadziła do tego, że zagadnienia związane ze światem pracy zostały oddramatyzowane i zbagatelizowane. Utrzymujące się, a w nowych krajach związkowych obecnie jeszcze rosnące bezrobocie, pokazuje, że „stare” problemy mogą się znów wyłonić i że muszą one zostać rozwiązane również wówczas, kiedy nie uformował się jeszcze w oparciu o „egzystencjalną wrażliwość” żaden „nowy” masowy ruch społeczny. Tak więc praca na tym polu jeszcze długo nie zostanie ukończona i katolickie związki społeczne, w nawiązaniu do swych tradycyjnych zadań, na nowo mogłyby się sprawdzić. Ponadto katolicka nauka społeczna obejmuje jeszcze wiele nie zrealizowanych dotąd postulatów, jak np. większy udział pracobiorców w kapitale produkcyjnym i w podejmowaniu decyzji gospodarczych.

### **Dyskusja o wartościach podstawowych i przemiany wartości**

Rozpoczęta w połowie lat siedemdziesiątych „dyskusja o wartościach podstawowych” stanowiła dla grup kościelnych dobrą okazję, aby umocnić konieczny w pluralizmie wspólny sens wartości podstawowych oraz zaakceptować ich zawartość treściową w prawach podstawowych. Niemniej wydaje się, że dla osłabionego organizacyjnie i zróżnicowanego programowo katolicyzmu możliwości publicznej prezentacji oraz wywierania wpływu politycznego są coraz mniejsze. Dotyczy to zwłaszcza kwestii, które dla Kościoła są szczególnie ważne. We współczesnej dyskusji wokół ochrony życia nienarodzonych okazuje się, w jakim stopniu została zachwiana pierwotna zgoda co do wartości ustawy zasadniczej. Obowiązujące społecznie wartości podstawowe i naturalne prawa nie mają widocznie żadnej wiecznej gwarancji, ale określoną datę ważności, która upływa w tym momencie, kiedy osłabi się zakotwiczenie w wierze oraz zaniknie stabilizujący wpływ kościelno-religijny.

Od kilku lat dalszym ciągiem dyskusji o wartościach jest temat tak zwanej „przemiany wartości”, którą można zauważyć w świadomości i stylu życia ludności. Chodzi o przejście

od tzw. „wartości-obowiązków” do „postmaterialnych wartości samorozwoju”, także w obrębie świata pracy. Takie pojęcia jak dyscyplina, posłuszeństwo i pilność utraciły swą siłę oddziaływania, podczas gdy zyskały ją inicjatywa własna, twórczość i samodzielność, wiążąc się z postawami hedonistycznymi. Faworyzuje się mniejsze środowiska życiowe, które gwarantują przejrzystość i bezpieczeństwo. W czasach nie tylko technicznie uwarunkowanej indywidualizacji i zróżnicowania epoka wielkich masowych organizacji i superstruktur wydaje się mieć ku końcowi. Decentralizacja jest magicznym hasłem teraźniejszości. Rzeczywiście, można w tym dostrzec tendencję wychodzącą naprzeciw zasadzie pomocniczości.

Natomiast w toku indywidualizacji solidarność mogłaby stać się towarem deficytowym. We wszystkich obszarach życia społecznego zmniejszyła się stabilność stosunków społecznych. Mówi się o kryzysie wszystkich więzów społecznych oraz instytucji, również w związku z Kościołem ludowym. Wydaje się, że w „społeczeństwie otwartym” kruszą się układy systemów światopoglądowych, co doprowadziło do znacznej pluralizacji wyobrażeń o wartościach i do rosnącego zróżnicowania w obrębie grup. Taki rozwój byłby raczej niemożliwy bez wyzwalającego postępu techniki, a także bez powszechnego dobrobytu i skrócenia czasu pracy, co prowadzi nas jednocześnie do tzw. „społeczeństwa wolnego czasu”.

### **Nowe zadania**

Naszkiecowa przemiana wartości i struktur, którą można udowodnić na podstawie obserwacji oraz badań opinii publicznej, wymaga legitymacji i kontroli poprzez ocenę społeczno-etyczną według kryteriów, które poniekąd nie podlegają historycznym przemianom. Na chaotycznym jarmarku wartości, którymi dowolnie się handluje zgodnie z prawem podaży i popytu, również katolicka nauka społeczna musi stać się przekonująca i stanąć do wyborów, zwłaszcza że przy pomocy argumentów odwołujących się do tradycji i do autorytetu niczego się już nie osiągnie.

Cokolwiek rozumieć pod modnym dziś terminem „postmodernistyczna zmiana epoki”, przybiera na sile wyczucie „całościowej” orientacji oraz poszukiwanie normatywnych danych i zespołu reguł. Świadczy o tym choćby dyskusja wokół ekologicznego pojęcia natury. To nowe „zielone” myślenie w kategoriach prawa naturalnego, względnie odczuwanego lęku wydaje się problematyczne, a zarazem interesujące, zwłaszcza kiedy deterministycznie grozi zniszczeniem podstawy ludzkiej racjonalności i wolności. Z drugiej strony zaś jest interesującym wyzwaniem dla prawnonaturalnej tradycji katolickiej nauki społecznej, która mogłaby aspekt ekologiczny silniej uwydatnić, wpisując go w teologię stworzenia. Dla podejmowania tego typu problemów moralnych i społeczno-etycznych panuje dziś nader sprzyjający klimat.

Nawet jeśli ilościowe granice osiągnięć państwa społecznego mogły zostać osiągnięte, to jednak jego jakościowa przebudowa w znaczeniu pomocniczego rozluźnienia jest w pełnym toku. Również tutaj otwierają się nowe zadania, na których może się sprawdzić socjalna i charytatywna kompetencja Kościoła.

Na całym świecie eksperymenty realnego socjalizmu poniosły klęskę i pozostawiły za sobą potężne gruzowisko. Marksizm w swych wariantach: filozoficznym, ekonomicznym i politycznym stracił na znaczeniu. Właśnie w czasach upadku, przemian, przełomów, w których istniało zapotrzebowanie na powszechne i jasne kryteria wartości, Kościół najlepiej spełniał swoją misję. Kiedy kończy się pozytywistyczny, niesprawiedliwy, porządek prawny, prawo naturalne przeżywa renesans. Wydaje się też, że religijne i socjalne zaangażowanie

Kościół potrzebny będzie szczególnie tam, gdzie poprzednio był on uciskany. Dotyczy to między innymi dawnej NRD, gdzie katolicka nauka społeczna spotyka się z wielkim zainteresowaniem i gdzie może wypełnić próżnię w dziedzinie wartości. Ponadto w obliczu zjednoczenia zabieganie o sprawiedliwość społeczną stało się palącym zadaniem, którego nie można pozostawić samym politykom. Należy on przecież do klasycznych zadań Kościoła.

## 10. PROBLEMY PRZYSZŁOŚCI

### O odpowiedzialności za postęp techniczny

Jedną z cech współczesności jest niechęć do scjentyistycznego i zbyt technicyzowanego świata. Wielu ludzi nie wierzy już w błogosławieństwa postępu technicznego, obawia się wręcz techniki, która zagraża naturze i człowiekowi. Wiara w postęp oparta na „zasadzie nadziei” (Ernst Bloch), wyczerpała się, a wraz z nią iluzje co do możliwości rozwiązania wszystkich problemów i zrealizowania przyszłych projektów.

### Lęk jako fenomen społeczny

Nauki przyrodnicze utraciły swój „blask obietnicy” (H. Lübbe), a technika swoją moralną niewinność. „Cuda” techniki w coraz większym stopniu zostają odmitologizowane i w „postmodernistycznej przemianie epok” zastąpione nowymi mitami. Euforyczna, quasireligijna nadzieja na techniczne ulepszenie świata grozi teraz przekształceniem się w inną krańcowość, a mianowicie w apokaliptyczny lęk przed procesami modernizacji technicznej. Jako szczególnie groźne uchodzą dziś przede wszystkim energia jądrowa i technika genetyczna. Postępując w sposób odpowiedzialny, winniśmy szukać dowodów na to, iż lęk ten jest relatywnie nieuzasadniony i bezpodstawny oraz próbować minimalizować jego przyczyny, a więc możliwe niebezpieczeństwa i szkody. Takie oswajanie lęku nie oznacza co prawda utopii stanu zupełnej szczęśliwości. Lęk trzeba ocenić także jako pozytywny sygnał alarmowy i pamiętać, że dopóki istnieją „resztki ryzyka”, dopóty pozostaje też „resztką lęku”.

### Technika w służbie człowieka

Troski i obawy sygnalizują istnienie nie tylko problemu społeczno-psychologicznego, ale przede wszystkim społeczno-etycznego. Racjonalne i praktyczne przewyciężenie tych obaw w istotny sposób zależy bowiem od tego, czy istnieją rozsądne i przekonujące kryteria społeczno-etyczne oraz reguły porządku politycznego i instytucje, które nadają sens i cel rozwojowi technicznemu.

Od czasu Leona XIII Kościół wciąż na nowo wymagał, aby zdobycze techniczne mierzyć według kryteriów moralnych. W związku z tym często zarzucano mu, że jest on elementem hamującym postęp. Katolicką naukę społeczną obowiązuje zasada, że technika ma służyć człowiekowi, a nie człowiek technice. Ta wypowiedź o służebnej wartości postępu technicznego może wprawdzie brzmieć trywialnie, jednak prowokuje nas ona do pytań samokrytycznych: czy nie mamy świadomości, że tylko „usługujemy” technice? Albo czy rzeczywiście ona nam służy? Czy służy ona wszystkim, czy tylko nielicznym? Czy technikę, z którą mamy do czynienia w ogóle jesteśmy jeszcze w stanie kontrolować? Czy potrafimy jeszcze wziąć za nią odpowiedzialność? Czy nie popadamy w coraz większą zależność od techniki i techników – nie tylko w świecie pracy, ale też w całym życiu?

To, że świat pracy i zakłócenia w jego obrębie stoją w centrum kwestii społecznej, którą ma się zajmować Kościół, stało się jasne przede wszystkim od „Laborem exercens”. Jednak podczas gdy świat pracy (tak jak cała ekonomia) stanowi pewną społeczną, tzn. międzyludzką uporządkowaną jedność, która posiada sens społeczno-etyczny, to ekologia odnosi się do danego uprzednio człowiekowi naturalnego porządku, który sam w sobie nie posiada jeszcze jakości społeczno-etycznej. Dopiero w przypadku spowodowanego przez człowieka i jego technikę długotrwałego zakłócenia naturalnego porządku środowiska, które z kolei oddziałuje

negatywnie na ludzi i ich porządek społeczny, problem ekologiczny staje się kwestią najwyższej rangi. Obie kwestie społeczne: pracy i środowiska bardzo ściśle łączą się ze sobą, ponieważ obie w dużej mierze są uwarunkowane technicznie. Problem środowiska powstał wskutek specyficznym technicznej formy pracy i prawdopodobnie też w ten sposób może zostać rozwiązany.

### **Zasadnicze orientacje**

Zanim przystąpi się do rozwiązania danego konkretnego problemu, istnieje zapotrzebowanie na ogólne orientacje co do wartości, które są do przyjęcia w ramach rozsądnego dialogu i konsensu społecznego. Dla oceny i kształtowania stale zmieniającej się techniki można z katolickiej nauki społecznej wyczytać i odnieść do współczesności cztery następujące twierdzenia:

Pierwsze twierdzenie: Stworzenie jest powierzone wszystkim ludziom i ludom do technicznego wykorzystania i opieki. Są oni przy tym zobowiązani do uniwersalnej solidarności.

Obecnie twierdzenie to najsilniej dotyczy nędzy i cierpienia w „Trzecim Świecie”. Im więcej ludzi mieszka na Ziemi, tym bardziej są zdani na postęp techniczny. Jak zauważył Wilhelm Korff, dla pięciu miliardów ludzi nie ma żadnych „nisz ekologicznych”. Problemów Trzeciego Świata nie da się rozwiązać bez wzmożonego wkładu technicznego. Z drugiej strony chodzi o moralny wymiar (pomocy dla) rozwoju. Najważniejsze pytanie brzmi: czy ludzie potrafią dotrzymać kroku postępowi techniki i czy jednocześnie czynią też postępy pod względem moralnym w drodze ku większej solidarności i sprawiedliwości. Pomoc dla rozwoju nie jest przy tym wyłącznie kwestią ilościowego transferu technologii, nie dotyczy zwłaszcza projektów czysto prestiżowych. Jest kwestią właściwego kształcenia i dostosowania techniki do sytuacji danego regionu.

Również wtedy jesteśmy zobowiązani do uniwersalnej odpowiedzialności, kiedy pewne ingerencje techniczne (na przykład wyrąb lasów dziewiczych) mogą wywołać globalnie negatywne skutki (na przykład zmiany klimatu). Nie możemy jednak skarżyć się na wyrąb lasów w Brazylii, jeśli nie jesteśmy gotowi płacić pewnej ceny za darmowe dotąd korzyści ekologiczne. W takim przypadku niezbędne jest światowe porozumienie co do sposobów wykorzystywania bogactw naturalnych.

Drugie twierdzenie: Stworzenie jest powierzone ludziom wszystkich czasów, a więc również przyszłe pokolenia powinny nim dysponować.

Jesteśmy więc zobowiązani do solidarności z tymi, którzy przyjdą po nas. Ta odpowiedzialność za przyszłość nie pozwala współczesnym pokoleniom na techniczną gospodarkę rabunkową ograniczoną w sposób naturalny źródłami surowcowymi i energetycznymi. Uporanie się ze szkodami i likwidacja odpadów nie może obciążać naszych dzieci i wnuków.

Trzecie twierdzenie: Biblijne zadanie, aby czynić sobie Ziemię „poddaną” wcale nie jest zezwoleniem na samowolne wykorzystywanie i zanieczyszczanie natury. „Panowanie” nad naturą przez pracę i technikę oznacza raczej troskliwe użytkowanie, utrzymanie i przywracanie dawnego stanu naturalnego środowiska życiowego oraz jego zasobów.

Takie rozumienie panowania nie jest całkowicie „autonomiczne”, ale pozostaje związane z wolą Bożą. Ciągłe jeszcze można w nim rozpoznać pewien głęboki szacunek dla śladów Boga

w stworzeniu i to bez ubóstwiania natury i bez uznawania jej jako przedmiotu własnych praw.

O ile przestarzała technika i jej skutki uboczne przyczyniły się do zniszczenia środowiska, to odczytane na nowo zezwolenie na panowanie człowieka ma w konsekwencji prowadzić do tego, aby ulepszona technika usuwała szkody i zapobiegała im. Aby odwrócić negatywne skutki techniki, znowu potrzeba techniki.

Czwarte twierdzenie: Granice postępu technicznego znajdują się tam, gdzie jest zagrożone życie ludzi, ich godność i prawa. Każdy człowiek, także nienarodzony, ma prawo do życia i do nienaruszalności.

### **Rachunek dóbr i szkód**

To prawo ma też pierwszeństwo przed prawem do pracy i do własności. Konflikt między tymi prawami wystąpiłby wówczas, gdyby jakaś polityka zatrudnienia i polityka wzrostu prowadziły do tego rodzaju zanieczyszczenia i ograniczenia zasobów naturalnych, że pojawiłby się problem przeżycia. Z drugiej strony nie jest też wykluczony przypadek, że poprzez zbyt rygorystyczne ograniczenia techniki zostanie naruszone prawo do godnego życia, podobnie jak prawo do pracy i do własności.

W takich przypadkach, szczególnie ważnych dla gospodarki, chodzi konkretnie o problemy rachunku dóbr oraz społecznej etyki odpowiedzialności, która bierze pod uwagę możliwe i prawdopodobne skutki podjęcia jakiejś innowacji technicznej, względnie jej zaniechania. Nie wystarczy powszechne pragnienie czystego środowiska i pełnego zatrudnienia. Któż tego nie pragnie? Wszyscy chcą optymalizacji dóbr—celów, nawet jeśli przyjmują różne priorytety. Nie można przypisywać osobom odpowiedzialnym, że rozmyślnie spowodowały zanieczyszczenie powietrza i bezrobocie. Większość szkód – to niezamierzone skutki uboczne.

Konieczność etyki odpowiedzialności, która przewiduje i ocenia skutki danego działania, wynika z ogólnego doświadczenia, że także działania podjęte w najlepszej intencji mogą niekiedy przynieść złe skutki. Problem etyki odpowiedzialności polega nie tylko na tym, aby usunąć negatywne skutki, które faktycznie już wystąpiły. Po fakcie jesteśmy przynajmniej mądrzejsi i nauczyliśmy się niejednego z błędów przeszłości. Główny problem polega na tym, aby przedtem, przed podjęciem jakiejś innowacji technicznej, oszacować jej możliwe i prawdopodobne skutki dla człowieka i środowiska. Odpowiednia reguła decyzyjna ustala (według Korffa), że mamy się decydować na mniejsze zło odnośnie do skutków, a mianowicie mamy odpowiedzieć na pytanie: czy oczekiwane złe skutki uboczne podjęcia jakiejś innowacji technicznej są mniej uciążliwe, niż skutki jej zaniechania?

Ta reguła wyważania dóbr brzmi prościej, niż jej wypełnienie w rzeczywistości. Zakłada ona mianowicie pewne spojrzenie w przyszłość. Nigdy nie jesteśmy jednak w stanie dokładnie wiedzieć, co przyniesie przyszłość – choćby w dziedzinie dalszych odkryć technicznych, w sferze społecznych i naturalnych przemian itd. Są możliwe kombinacje, o których teraz nie mamy jeszcze żadnego pojęcia, imponderabilia, które wymykają się naszym rachubom. Ponieważ wszystko jakoś wiąże się z wszystkim, a kompleksowość stosunków raczej wzrasta, przewidywalność jest ograniczona i musimy się też liczyć z możliwością wystąpienia nie dających się uchwycić skutków ubocznych; największa niewiadoma tkwi jednak w błędnym zachowaniu człowieka – istoty ograniczonej.

Dochodzi do tego trudność ilościowego określenia rzeczywistych, możliwych i prawdopodobnych szkód oraz ich kwalifikacji, w celu wzajemnego porównania. Dlatego też tak sporne jest na przykład porównanie między energią jądrową a spalaniem materiałów

kopalnych. Należy jeszcze zapytać, ile ofiar kosztowały i przypuszczalnie będą jeszcze kosztować człowieka i środowisko wydobywanie, transport zużycie oraz „zagospodarowanie odpadów” węgla i ropy. Niestety o tych szkodach uzyskuje się niewiele informacji, dlatego bardzo utrudnione jest ich porównanie ze szkodami energii jądrowej.

Jakościowa ocena skutków często zależy od interesów oceniającego. Podczas gdy związki zawodowe skłaniają się do spoglądania na postęp techniczny z punktu widzenia wyizolowanego celu – pełnego zatrudnienia, przedsiębiorcy często ogniczają się do jego oceny z punktu widzenia rentowności, a „zieloni” stosują jedynie kryteria ekologiczne. Do tego dochodzą jeszcze dalsze dezyderaty: czy modernizacje techniczne dają mniejsze czy większe szanse na nowy wzrost jakościowy? Utrudniają albo umożliwiają ulepszenie metod produkcji, produktów i usług? Czy służą oszczędności i zastępowaniu kosztownych surowców? Hamują, czy też propagują humanizację pracy?

Chociaż wszystkie te priorytety interesów i wartości z osobna są jak najbardziej uprawnione, wymagają one jednak integracji z pewnym porządkiem dobra wspólnego, który ma na uwadze całą rzeczywistość społeczną i który uwzględnia sprawiedliwe wyrównanie roszczeń. W ten sposób zasygnalizowano już konieczność instytucjonalnej regulacji tego problemu społeczno-etycznego, a mianowicie powołanie kompetentnych i odpowiedzialnych gremiów, zdolnych do podejmowania decyzji oraz sprawnego działania.

### **Przyszłość świata pracy**

W obrębie takiej społeczności pracobiorców jak nasza, w obliczu gwałtownych zmian technicznych, pojawia się pytanie o przyszłość świata pracy. Świat pracy stanowi nadal dużą, choć kurczącą się część otaczającej nas rzeczywistości – i ciągle jeszcze zawiera główny materiał zapalny kwestii społecznej, którą ma się zajmować Kościół. Wśród polityków społecznych za bezsporne uznaje się zasługi, jakie położył Kościół dla rozwiązania „starej” kwestii społecznej XIX wieku. „Kwestia robotnicza” jako walka klas między pracą i kapitałem w tym stuleciu w dużej mierze mogła zostać społecznie rozbrojona. Katolicka nauka społeczna i powiązany z nią ruch miały w tym istotny udział, nawet jeśli nie wszystkie ich żądania zostały zrealizowane. Teraz chodzi o to, aby wystarczająco wcześniej rozpoznać i praktycznie uporały się z nowymi problemami społecznymi, wywołanymi zmianami technicznymi. W przyszłości narzucają się tu przede wszystkim następujące wyzwania, w których musi się sprawdzić społeczno-etyczna kompetencja Kościoła.

Przede wszystkim jest to najpierw problem utrzymującego się bezrobocia. Nie można jeszcze z pewnością orzec, czy nowe techniki per saldo stworzą więcej miejsc pracy, niż ich zlikwidują. Można jednak już przewidzieć, że chociażby z powodu uzależnienia niemieckiej gospodarki od eksportu oraz jej zdolności konkurencyjnej, jednostronna rezygnacja z modernizacji technicznej powoduje jeszcze większe bezrobocie, a nawet wywołuje niebezpieczeństwo nowego ubóstwa. Okazuje się, że przynajmniej częściowa likwidacja starych miejsc pracy w przemyśle może zostać skompensowana ich wzrostem w dziedzinie usług. Tacy socjologowie jak Daniel Bell twierdzą nawet, iż już nadciąga postindustrialne społeczeństwo usług, w którym praca będzie całkiem inaczej rozdzielona.

Jednak również w dziedzinie usług postęp techniczny czyni zbędnymi właśnie owe proste i stereotypowe prace, które często uchodzą za przestarzałe i wstydlive. Z kolei skomplikowane i wyspecjalizowane zajęcia przekraczają możliwości wielu pracowników. Przede wszystkim ludzie starsi zostają prześcignięci przez postęp i jako „maruderzy” pozostają w tyle. Raz zdobyta wiedza zawodowa szybko staje się dobrem nietrwałym, przez co istnieje zapotrzebowanie na gotowość do permanentnego studiowania, do duchowej i przestrzennej

mobilności. Stechnicyzowanie całego życia nie jest ani pożądanym, ani możliwym, gdyż nie da się zastąpić relacji osobowych i gotowości do pomocy. Pojawia się jednak coraz bardziej istotne pytanie: czy dla technicznych legastników istnieje jeszcze praca wystarczająco sensowna i odpowiednio płatna?

### **Związki zawodowe i autonomia partnerów umów zbiorowych**

Druga grupa problemów dotyczy struktury społecznej świata pracy i jego przedstawicielstwa związkowego. Związki zawodowe reprezentują dotąd przede wszystkim pewien typ robotnika przemysłowego, nazywanego w Zagłębiu Ruhry „robolem”, o którym się mówi: „Wszystkie koła zatrzymują się, gdy jego silne ramiona tak nakazują”. Jednak w przyszłości więcej będzie zależało od wykwalifikowanych głów, niż od wielu silnych ramion. Inteligencja techniczna, opanowująca w coraz większym stopniu dziedzinę pracy, dysponuje ogromnym potencjałem produkcyjnym, a przez to specyficznym potencjałem odmowy produkowania. Strajk małej liczby specjalistów może sparaliżować całe gałęzie przemysłu, a jego koszty spadną także na pracobiorców.

W tym kontekście należałoby zapytać, czy stosowane jeszcze obecnie formy walki w dziedzinie pracy – strajk i lokaut – w ogóle mają sens. Te brutalne i wyniszczające metody walki dadzą się uzasadnić wyłącznie jako „ultima ratio”, jako ostateczna możliwość, niejako ze względu na obronę konieczną dla zachowania samego siebie. Jednak w kraju dobrobytu i wysokich płac inteligentni partnerzy umów zbiorowych winni wymyśleć inne, humanitarne sposoby rozwiązywania konfliktów.

W czasach uwarunkowanej technicznie indywidualizacji, zróżnicowania i zmienności wielkie organizacje masowe i superstruktury zostały ogarnięte kryzysem. Decentralizacja jest magicznym hasłem współczesności, co odpowiada też zasadzie pomocniczości, zgodnie z którą mniejsze całości mają pierwszeństwo przed większymi, a więc powinny uzyskać szansę, aby w sposób odpowiedzialny regulować swoje sprawy. Oczywiście, dotyczy to również struktury związków zawodowych i autonomii partnerów umów zbiorowych.

Nowo formujące się grupy pracobiorców, o których wydajność chodzi, stają się coraz bardziej wymagające i nie pozwolą zbyt łatwo wpisać się w dotychczasową strukturę związków zawodowych, które występują jako globalny obrońca interesów „społeczności pracobiorców”. Mogą powstać i uzyskać znaczenie nowe formacje związków zawodowych, które legitymując się nawet niewielką liczbą członków, będą dysponowały wielkim potencjałem produkcyjnym i będą zdolne do strajku. Z tego też powodu zasadę „potęgi” jakiegoś związku zawodowego, tzn. jego zdolność do gwarantowania walki i pokoju w obrębie świata pracy, trzeba zdefiniować na nowo. Pluralistyczna sygnatura współczesności dosięgnie również płaszczyzny związków zawodowych i wyrze na nie silniejsze piętno.

Rzeczywiście, w toku powszechnej indywidualizacji i zmienności solidarność związkowa może stać się towarem deficytowym, co postawiłoby pod znakiem zapytania istnienie obowiązującego systemu umów zbiorowych. Być może pracobiorców, którzy nie są już dziś związani ze sztywno określonymi miejscami pracy, trudniej skłonić do solidarności i do organizowania się. Jednak związki zawodowe nie mają reprezentować głównie interesów organizacji i jej funkcjonariuszy, ale rzeczywiste interesy swych członków. Tylko wówczas mogą one apelować do solidarności. Muszą one też dążyć do uzgodnienia interesów pracobiorców z prawami pracodawców i z rentownością przedsiębiorstwa, od czego z kolei zależy skala bezrobocia.

Nowe techniki umożliwiają i wymagają dokonania innych form regulacji czasu pracy w umowach zbiorowych. Rosnąca zmienność i zróżnicowanie prowadzi do ograniczenia kompetencji ponadzakładowych central na korzyść rad zakładowych, które uzyskują większą samoświadomość. Wielkie centrale związków zawodowych przekazują swoje funkcje mniejszym strukturom związkowym, co może też objąć pertraktacje w sprawie płac i wynagrodzeń. Autonomia partnerów umów zbiorowych może się rozwinąć w kierunku autonomii zakładowej. Również w tym procesie można by dostrzec pewną tendencję pomocniczości. Pomocniczość nie oznacza jednak egoistycznego odizolowania się, ale pozostaje ukierunkowana na solidarność. Stanowi to wyzwanie dla związków zawodowych, aby nie dopuścić do ukształtowania się nowych klas, a poprzez uzgodnienie zróżnicowanych interesów doprowadzić do integracji nowych elit produkcyjnych.

Dwa dalsze pola problemowe, z którymi się jeszcze nie uporano, są także następstwem postępu technicznego. Mowa o coraz częstszej pracy w niedzielę, a także przyroście czasu wolnego. W obu tych punktach, o których tu tylko krótko wspomniano, społeczeństwo udziela i przyznaje Kościołowi pewną szczególną kompetencję religijną i moralną. Stąd też, jak się wydaje, szanse ponownego wywarcia kościelnego piętna na religijnej kulturze niedzieli i na „etyce czasu wolnego” przedstawiają się nieźle i właśnie kościelne związki społeczne, zamiast narzekać na spadek swego oddziaływania publicznego, mogłyby tu wytyczać nowe ścieżki.

### **Etyczna akceptacja**

Problemu akceptacji techniki nie da się rozwiązać wyłącznie poprzez naukowo-techniczne uświadomienie ludności; jest to w pierwszym rzędzie społeczno-etyczny problem odpowiedzialności. Technika musi być akceptowana przez możliwie wszystkich obywateli, których dotyczą jej skutki. Postęp techniczny stał się również zagadnieniem politycznym; obywatele mogą w tej kwestii demokratycznie współdecydować, np. w sprawie polityki energetycznej. Właśnie dlatego politycy, naukowcy, technicy i przedsiębiorcy winni przekonująco uzasadniać swoje decyzje wobec opinii publicznej. Nie może być żadnej sprzeczności między ich kompetencją rzeczową a etyczną odpowiedzialnością.

Przy zawrotnym postępie techniki, który nie czyni ludzkiego życia lepszym w sposób automatyczny, ciągle rośnie ilość „tych, którzy nie dotrzymali kroku”, którzy mimo oświaty i kształcenia nie potrafią już sprostać wymaganiom czasu. Zwiększa się zależność obywateli i polityków od wiedzy rzeczowej fachowców. Akceptacja coraz bardziej staje się sprawą zaufania – a zaufanie w istotny sposób zależy od uczciwości i wiarygodności fachowców, którzy wskutek specjalizacji coraz dalej odsuwają się od siebie. Tym bardziej pilne wydaje się poszukiwanie wspólnego stanowiska i porozumienia w dialogu tych, którzy ustawiają zwrotnice postępu technicznego z tymi, którzy są potencjalnymi ofiarami tego rozwoju. Dialog taki umożliwia kościelna etyka społeczna. Przepis na współzycie z postępowaniem technicznym dał być może Novalis, pisząc dwieście lat temu: „Jeśli ludzie chcą zrobić jeden krok naprzód dla opanowania zewnętrznej natury przy pomocy sztuki organizacji i techniki, muszą najpierw uczynić trzy kroki wewnętrznego pogłębienia etycznego”.

## **BIBLIOGRAFIA**

FURGER Franz, Einführung in die Sozialethik. Stuttgart 1991.

HERR Theodor, Katholische Soziallehre. Eine Einführung. Paderborn 1987. HÖFFNER Joseph, Christliche Gesellschaftslehre. Kevelaer 1983<sup>8</sup>.

HÖFFNER Joseph, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Köln 1984.

KLOSE Alfred, Die Katholische Soziallehre. Ihr Anspruch, ihre Aktualität. Graz, Wien, Köln 1979.

KORFF Wilhelm, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik. München 1985.

MESSNER Johannes, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Berlin 1984<sup>7</sup>.

NELL-BREUNING Oswald v., Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. Wien 1983<sup>3</sup>.

OCKENFELS Wolfgang, Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie. Sammlung Politeia XXXIII. Bonn 1987.

RAUSCHER Anton, Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung. 2 T. Würzburg 1988.

ROOS Lothar, Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil. Köln 1971.

ROOS Lothar (wyd.), Stimmen der Kirche zur Wirtschaft. Köln 1986.

ROOS Lothar, WATRIN Christian (wyd.), Das Ethos des Unternehmers. Trier 1989.

SEKRETARIAT DER ÖSTERREICHISCHEN BISCHOFSKONFERENZ (wyd.), Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs. Wien 1990.

TEXTE ZUR KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführung von O. v. Nell-Breuning und J. Schasching. Kevelaer 1989<sup>7</sup>.

UTZ Artur F., Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Dritten Weges. Köln 1975.

UTZ Artur F., Weder Streik noch Aussperung. Bonn 1987.

WEBER Wilhelm, Person in Gesellschaft. Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre 1967–1976. München, Paderborn, Wien 1978.

WEILER Rudolf, Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriß. Graz, Wien, Köln 1991.

WIRTSCHAFTLICHE GERECHTIGKEIT FÜR ALLE. Hirtenbrief über die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft. Bonn 1987.