

URZECZYWISTNIANIE SPRAWIEDLIWOŚCI W MESJAŃSKIM ROKU JUBILEUSZOWYM A SPOŁECZNE POSŁANNICTWO KOŚCIOŁA

Od końca XIX wieku Kościół rozwija swe nauczanie społeczne, które stawia nas w obliczu zasadniczego pytania: czy dziedzina społeczna ma coś wspólnego z posłannictwem Kościoła? W jaki sposób Kościół pozostaje wierny swemu powołaniu, którego istotą jest przedłużanie w świecie i czasie misji samego Jezusa Chrystusa? Dodajmy natychmiast, że w swej ostatniej encyklice społecznej, *Centesimus annus*, Jan Paweł II stwierdza: „*Nauka społeczna ma sama w sobie wartość narzędzia ewangelizacji*” (nr 54), przejmując to, co pisał już w *Sollicitudo rei socialis*: „Do sprawowania posługi ewangelizacji na polu społecznym, która jest aspektem prorockiej funkcji Kościoła, należy także ukazywanie zła i niesprawiedliwości” (nr 41). Posłannictwem Kościoła w rzeczy samej jest służba królestwu Bożemu, którego proklamacja i realizacja należy do misji samego Jezusa Chrystusa (por. SRS 48). Już prorok Izajasz przedstawiał program, którym kieruje się to królestwo, zapowiadając, że Sługa Boży będzie „obwieszczać rok łaski Pańskiej” (Iz 61, 2). W synagodze nazaretańskiej Jezus przyswaja sobie ten program (Łk 4, 18n), o czym przypomina wyraźnie encyklika Jana Pawła II (SRS 47). Królestwo Boże polega na wprowadzeniu w życie tego roku łaski, roku jubileuszowego, urzeczywistnionego definitywnie przez Mesjasza.

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Papież zaprasza nas do refleksji nad znaczeniem społecznego posłannictwa Jezusa Chrystusa w kontekście tematu królestwa Bożego¹. W pierwszej części tego artykułu zostanie rozwinięte to ważne zagadnienie, albowiem tylko w jego świetle będziemy mogli zrozumieć, w jaki sposób Kościół konkretyzując ewangelizację świata w swym społecznym

* Henrique De Noronha Galvão (ur. 1937) jest kapłanem diecezji lizbońskiej. Uzyskał doktorat z teologii w Regensburgu. Obecnie naucza teologii dogmatycznej na katolickim uniwersytecie w Lizbonie i kieruje portugalską wersją „Communio”. Jest też członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

¹ Biorąc pod uwagę temat królestwa Bożego, zatrzymamy się przede wszystkim na analizie encykliki *Sollicitudo rei socialis*, która w tym względzie jest raczej cytowana aniżeli rozwijana w ostatniej encyklice społecznej, *Centesimus annus* (por. nr 25).

nauczaniu, pozostaje wierny swemu posłannictwu oraz misji samego Jezusa Chrystusa. Królestwo Boże budzi wymogi etyczne, które w naszym uprzemysłowionym społeczeństwie są wprowadzane w życie i konkretyzowane przez nauczanie społeczne. Aby ukazać, w jaki sposób to się dokonuje, w drugiej części niniejszej refleksji przejdziemy do analizy wspomnianej encykliki.

I. POSŁANNICTWO JEZUSA CHRYSYTA

1. Polityczno-społeczne znaczenie wiary w Boga

Aby zrozumieć postać Jezusa, musimy wrócić do Starego Testamentu, który Syn Boży przyszedł wypełnić, a nie znieść (por. Mt 5, 17). Według św. Pawła, starożytne Prawo jest wychowawcą, który prowadzi nas do Chrystusa (Ga 3, 24). O ile ujawnia ono swój sens prawdziwy i ostateczny tylko w świetle Nowego Testamentu, o tyle Nowy Testament będzie rozumiała jedynie jako nowa interpretacja i wypełnienie Starego Testamentu. W 1 Mch 2, 29-41 autor opowiada, że kiedy Matatiasz wywołał otwarty opór przeciw okupantom syryjskim, uciekając w góry, wielu Żydów ukryło się na pustyni, aby uniknąć prześladowań. Kiedy zaś zostali zaatakowani przez Syryjczyków w dzień szabatu, woleli ponieść śmierć, zaniechawszy obrony, aniżeli sprofanować dzień święty. Kiedy Matatiasz i jego przyjaciele dowiedzieli się o tym, co się wydarzyło, doznali głębokiego wstrząsu. W tym miejscu w tekście biblijnym czytamy: „Jeżeli wszyscy będziemy tak postępowali jak nasi bracia i w szabat nie będziemy walczyć z poganami o nasze życie i nasze ustawy, to teraz bardzo szybko zgładzą nas z ziemi». Tego więc dnia postanowili: «Jeśliby jakikolwiek człowiek w dzień sobotni wyszedł walczyć przeciwko nam, my będziemy z nim walczyli, żebyśmy nie zginęli wszyscy, tak jak zginęli nasi bracia w jaskiniach»” (1 Mch 2, 40-41).

W taki dramatyczny sposób Żydzi uświadamiali sobie to, co można by nazwać polityczno-społecznym wymiarem wiary w Boga². Nie pomniejszając wielkiego znaczenia, jakie przyjmuje kult stanowiący wyraz absolutnego i świętego charakteru Boga, w którego się wierzy, należy stwierdzić, że wyraz ten sam w sobie nie

² Por. H. Frankemölle, *Sozialethik im Neuen Testament. Neuere Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen*, w: *Katholische Soziallehre in neueren Zusammenhängen* (Theologische Berichte XIV), Einsiedeln 1985, s. 39; F. Furger, *Weltgestaltung aus Glauben. Versuche zu einer christlichen Sozialethik*, Münster 1989, s. 1-22: „Sozialethik in heilsgeschichtlicher Dynamik”.

może być ujmowany jako absolutny. Absolut wiary ujawnia się w życiu zawsze w postaci relatywnej i na sposób relatywny. Poszukiwanie równoważnika absolutu, znosząc lub usiłując znieść relatywność, jak gdyby wystarczyło zanegować rzeczywistość relatywną, aby natychmiast osiągnąć absolut, jest pokusą wszystkich fanatyzmów, także gdy wchodzą w grę niewinne fanatyzmy, co można zauważyć w wyżej wspomnianym przypadku Żydów walczących na pustyni.

Nie jest tak, że negując relatywny charakter okoliczności życia przez magię dialektyki, stajemy przed obliczem absolutu Boga i wartości, które w Bogu znajdują swój fundament i gwarancję. Wprost przeciwnie, absolutnej godności osoby ludzkiej oraz wymogów absolutnego poszanowania jej praw można się nauczyć tylko w konkretnych okolicznościach życia.

A zatem nie ten, kto ucieka przed okolicznościami życia i ich relatywnością może prawdziwie świadczyć o absolutnej transcendencji Boga. Raczej w konstytutywnej relatywności ludzkiej egzystencji znajduje swe odbicie absolut Boga, który chce spotkać się z człowiekiem. W tej teodramaturgii, jak by powiedział Hans Urs von Balthasar, sam człowiek objawia się jako autentyczna obecność absolutu w historii. Człowiek zawsze jawi się jako człowiek w swej sytuacji, zgodnie ze słynnym wyrażeniem Ortegi y Gassetta: to znaczy w swej konkretnej rzeczywistości osobowej i polityczno-społecznej. Jako obraz Boży rzeczywisty człowiek jest prawdziwą teofanią absolutu. Starożytność dostarcza nam całej serii dobrze znanych wypowiedzi wyrażających tę fundamentalną prawdę chrześcijańską; pośród nich na czoło wybija się genialne zdanie św. Ireneusza z Lyonu, żyjącego w II wieku: „Chwałą Boga jest człowiek żyjący; człowiek żyjący jest człowiekiem, który zna Boga”³. Z tej przyczyny każdy Kościół, który uznaje za swe zadanie służbę absolutnym wymogom Bożym, zawsze będzie miał jako drogę samego człowieka, jak równie genialnie stwierdził papież Jan Paweł II w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, nr 14 (por. CA 53-62).

We wspomnianym wyżej tekście z *Pierwszej Księgi Machabejskiej* możemy dostrzec starotestamentalną zapowiedź epizodów, które miały miejsce wówczas, gdy Jezus stawiał konkretne zbawienie ludzi doświadczających głodu i chorób ponad czysto kultycznym przestrzeganiem szabatu. Wydarzyło się tak, kiedy Jezus w dzień szabatu pozwolił swym uczniom zrywać kłosa, aby zaspokoić głód (Mk 2, 23-28; Mt 12, 1-8; Łk 6, 1-5), i kiedy uzdrawił

³ Adv. Haer., IV, 20, 7.

człowieka z uschłą ręką (Mk 3, 1-5; Mt 12, 9-13; Łk 6, 10), co zgodnie opowiadają wszystkie Ewangelie synoptyczne; bądź też gdy uzdrowił kobietę, która była pochylona i w żaden sposób nie mogła się wyprostować (Łk 13, 10-17), człowieka chorego na wodną puchlinę (Łk 14, 1-6), paralytyka, który nie miał nikogo, kto by go wniósł do sadzawki Betsada w chwili, gdy jej wody się poruszały i otrzymywały moc uzdrowicielską (J 5, 1-18; por. 7, 21-24), czy też ślepego od urodzenia (J 9, 1-41).

Tym, którzy się gorszyli, Jezus odpowiada, że to właśnie oni nie pojęli tego, co Bóg powiedział już przez usta proroka Ozeasza: „Miłosierdzia pragnę, a nie ofiary” (Oz 6, 6; zob. Mt 12, 7). Wypowiadając zasadę: „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2, 27), ustanawia na zawsze absolutny priorytet człowieka, potrzebującego konkretnego wybawienia, przed jakąkolwiek inną formą uprzedmiotowioną mówienia o transcendencji Bożej⁴. Taki był jeden z podstawowych punktów, w którym rodzący się Kościół odróżniał się od swoistego sakralizmu hebrajskiego, nie uznającego w swej istocie świętego charakteru osoby ludzkiej. Tym sposobem jedna część Izraela jawnie się sprzeciwiła mesjanizmowi, który tymczasem stanowił jej rację bytu. Wszakże prawdziwy Mesjasz, który się objawia w Jezusie z Nazaretu, może powiedzieć o sobie samym: „Syn Człowieczy jest panem szabatu” (Mk 2, 28).

2. Mesjański rok łaski i sprawiedliwości

Jezus jest panem szabatu, i to nie tylko negatywnie, w tym sensie, że ma władzę zwalniać ze związanych z nim obowiązków religijnych, ale przede wszystkim pozytywnie, ponieważ całe Jego posłannictwo polega na realizacji roku szabatowego⁵, owego roku łaski, który był ogłoszony jako dzieło Sługi Pańskiego: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a nie-

⁴ Poszanowanie absolutnej transcendencji Boga, która się wyraża w kulcie religijnym, zakłada szacunek dla „transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (KDK 76), ponieważ jest ona stworzona na obraz Boży. Temat ten często występuje w encyklikach społecznych (por. SRS 29) i stanowi nieć przewodnią encykliki *Centesimus annus* (por. nr 13, 14, 47). Taki jest fundament porządku priorytetów, podanego przez Jezusa Chrystusa: „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2, 27). Tym sposobem poprzez godność osoby ludzkiej dochodzi się do autentycznego kultu Bożego.

⁵ Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, s. 139-143.

widomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4, 16-21). Zgodnie z tym tekstem Jezus już na początku swojej działalności publicznej, w synagodze w Nazarecie, ogłasza, że to proroctwo Izajasza (Iz 61, 1n) się wypełniło.

Rok szabatowy został ustanowiony w Prawie Izraela (Wj 23, 10-13; Pwt 15, 1) jako okazja do darowania biednym ich długów (Pwt 15, 2-11). To, co ziemia rodziła sama z siebie w tym okresie, w którym nie mogła być uprawiana, służyło za pożywienie dla całego ludu (Kpł 25, 1-7). Jednakże rok szabatowy w pełnym tego słowa znaczeniu był obchodzony przy końcu siedmiu lat szabatowych, czyli co pięćdziesiąt lat, zgodnie z postanowieniem Księgi Kapłańskiej. Podczas roku jubileuszowego wszyscy Izraelici, którzy popadli w niewolę, powinni być wyzwoleni, a ci, którzy utracili swą ziemię, powinni ją odzyskać (Kpł 25, 8-25). Prawo postanawiało: „Będziecie święcić pięćdziesiąty rok, oznajmijcie wyzwolenie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców. Będzie to dla was jubileusz — każdy z was powróci do swej własności i każdy powróci do swego rodu... Nie będziecie wyrządzać krzywdy jeden drugiemu. Będziesz się bał Boga twego, bo Ja jestem Pan, Bóg wasz!” (Kpł 25, 10. 17). *Księga Powtórzonego Prawa* podaje takie uzasadnienie szabatowego roku łaski: „U ciebie nie powinno być ubogiego. Pan bowiem pobłogosławił ci w ziemi, którą Pan, Bóg twój, daje ci w posiadanie” (Pwt 15, 4).

Prawodawca przewidywał fakt, że może źle wypełniać taki przepis ktoś, kto wykorzystałby go do tego, by pomóc ubogiemu tylko w czasie roku szabatowego. Boży zamiar wspomagania biednych jest fundamentalny i absolutny i powinien być przestrzegany w każdym czasie, także poza rokiem szabatowym. Właśnie w tym kontekście *Księga Powtórzonego Prawa* dodaje: „Ubogiego bowiem nie zabraknie w tym kraju, dlatego ja nakazuję: „Otwórz szczerze rękę swemu bratu uciśnionemu lub ubogiemu w twej ziemi” (15, 11). Ten przepis absolutnie nie oznacza, jakoby z fatalistycznym nastawieniem należało zaakceptować istnienie biednych w społeczeństwie, jak niekiedy się insynuuje. Wprost przeciwnie, istnienie biednych w łonie Ludu Bożego jest tak bardzo gorszące, że we wszelki możliwy sposób powinno się im przyjść z pomocą, a rok szabatowy jest tylko szczególnym czasem zwrócenia baczniejszej uwagi na sytuację biedy, której nigdy nie można zaakceptować.

Kiedy Jezus pod wpływem zamieszkującego w Nim Ducha Świętego ogłasza ostateczny mesjański rok szabatowy, nie zmienia znaczenia tego orzeczenia deuteronomicznego, które wyraźnie

przejmuje (Mt 26, 11; Mk 14, 7; J 12, 8). W wersji Janowej Maria, która w Betanii namaszcza stopy Jezusa, prowokuje Judasza do wypowiedzenia uwagi: „Czemu to nie sprzedano tego olejku za trzysta denarów i nie rozdano ich ubogim?” (J 12, 5). Ewangelista dodaje: „Powiedział zaś to nie dlatego, jakoby dbał o biednych, ale ponieważ był złodziejem, i mając trzos wykradał to, co składano” (w. 6). Jezus zatem odpowiada: „Zostaw ją! Przechowała to, aby Mnie namaścić na dzień mojego pogrzebu. Bo ubogich zawsze macie u siebie, ale Mnie nie zawsze macie” (w. 7-8).

Jak się zdarzało w *Księdze Powtórzonego Prawa*, Jezus przeciwstawia tutaj ogólnej zasadzie szczególny przypadek. Tym szczególnym przypadkiem jest właśnie Jego mesjańskie posłannictwo, które zbliża się już do swego wypełnienia i do którego nie może być zredukowana ogólna sytuacja biednych. Judasz oraz inni uczniowie (jak to jest w wersji Mateuszowej i Markowej) nie powinni zamykać oczu na niesprawiedliwą sytuację biednych, która jest dla nich stałym wyzwaniem. Obowiązek niesienia im pomocy nie wynika zatem tylko z tego szczególnego przypadku. Już bowiem *Księga Powtórzonego Prawa* zawierała surowy przepis, który dotyczył całego Ludu Bożego: „u ciebie nie powinno być ubogiego” (Pwt 15, 4). Jest to zasada, która obowiązuje zawsze, tym bardziej więc od czasów Jezusa.

Możemy nawet powiedzieć, że wymogi mesjańskich czasów łaski zachowują swą moc także niezależnie od tej zasady. W gruncie rzeczy bowiem chodzi o to, by na rzecz osób pokrzywdzonych odstąpić od nabytych przez siebie praw, które powinny zaniknąć w obliczu sprawiedliwości wyższej, sprawiedliwości samego Boga, która się wyraża w braterstwie między ludźmi. „Jeśli dobrze czynicie tym tylko, którzy wam dobrze czynią, jaka za to dla was wdzięczność? I grzesznicy to samo czynią. Jeśli pożyczek udzielacie tym, od których spodziewacie się zwrotu, jakąż za to dla was wdzięczność? I grzesznicy grzesznikom pożyczają, żeby tyleż samo otrzymać. Wy natomiast miłujcie waszych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając. A wasza nagroda będzie wielka, i będziecie synami Najwyższego; ponieważ On jest dobry dla niewdzięcznych i złych” (Łk 6, 33-35).

Modlitwa „Ojcze nasz”, odzwierciedlając taką właśnie postawę, stała się „autentyczną modlitwą roku jubileuszowego”⁶. Prosimy w niej o nadejście królestwa Bożego, które pokrywa się z ostatecznym rokiem jubileuszowym, zainaugurowanym przez Mesja-

⁶ J.H. Yodfer, *Die Politik Jesu — der Weg des Kreuzes*, Maxdorf 1981, s. 61; cyt. za J. Moltmann, dz. cyt., s. 141.

sza. Królestwo Boże, którego bliskość obwieszcza Jezus, jest nowym czasem łaski, ofiarowanym ludziom, w którym są oni wezwani do urzeczywistniania sprawiedliwości Bożej, kwestionującej egoistyczne systemy sprawiedliwości ludzkiej.

Tym sposobem czasy mesjańskie rzucają prawdziwe Boże światło na całe życie, łącznie z pracą, która wyciska na nim silne piętno. Podobnie jak w *Księdze Rodzaju* szabat umieszcza na horyzoncie transcendentnego powołania człowieka pracę wykonywaną przez cały tydzień, tak też ta sama praca uzyskuje nowe znaczenie, kiedy się na nią patrzy w świetle roku szabatowego, czyli w świetle królestwa Bożego obecnego w Jezusie Chrystusie. Podobnie jak cała rzeczywistość ludzka, tak też praca podlega panowaniu sprawiedliwości, która jest i powinna być owocem królestwa Bożego, która jest i powinna być także manifestacją braterstwa wypływającego z faktu, że wszyscy się jednoczą w jednej modlitwie skierowanej do jednego naszego Ojca, który jest w niebie.

3. Królestwo Syna Człowieczego a nowe stworzenie mądrości

Dane ludziom czasy ostateczne stanowią urzeczywistnienie mesjańskich nadziei Izraela. Są też one wprowadzeniem tego królestwa Syna Człowieczego, które zostało objawione w wizji prorokowi Danielowi (zob. Dn 7, 13nn) i ukazuje życie ludzkie jako rzeczywistość społeczno-polityczną, poddaną panowaniu Boga. Występuje ono przeciw tym narodom, które z powodu niepohamowanej pychy mogą być porównywane przez proroka do bezrozumnych bestii (7, 1-8).

Wszakże czasy ostateczne odpowiadają też chwili, w której stwórcza Mądrość Boża zaczyna odnawiać cały wszechświat. W naszej epoce, w której rodzi się nowa wrażliwość ekologiczna, musimy sobie uświadomić, że już w Piśmie świętym odnowa wszystkich rzeczy ogarnia całą materialną ziemię. Zresztą w przepisach dotyczących roku szabatowego dostrzega się również szacunek w stosunku do ziemi uprawnej; także ona musi odpocząć, co na dodatek przynosi ewidentne korzyści rolne.

Refleksja nad pracą ludzką, dokonywana w świetle królestwa Bożego, będzie zatem musiała uwzględnić nie tylko jej wymiary społeczno-polityczne, ale też aspekt ekologiczny. Kościół, który ma obowiązek kontynuować na ziemi posłannictwo Jezusa Chrystusa, nie będzie mógł tego uczynić inaczej, jak tylko głosząc królestwo Boże, które ustanowił Jezus Chrystus jako Mesjasz Izraela, jako Syn Człowieczy i Syn narodów, jako Mądrość świata

stworzonego, jak się wyraża w swej teologicznej syntezie Jürgen Moltmann⁷.

II. EWANGELIZACYJNE POSŁANNICTWO KOŚCIOŁA

1. Ewangelia o królestwie

Św. Paweł pisze: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16). Także cały Kościół wraz z nim może powiedzieć: Biada mi, biada nam, gdybyśmy nie głosili Ewangelii! Ewangelia głoszona przez św. Pawła jest niczym innym jak Ewangelią o królestwie Bożym, co potwierdzają różne fragmenty z *Dziejów Apostolskich* (Dz 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31). W naszych czasach Sobór Watykański II przedstawia Kościół jako „królestwo Chrystusowe, już teraz obecne w tajemnicy” (KK 3), oświadczając dalej: „Celem jego wreszcie (owego ludu mesjańskiego) jest królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga i mające się dalej rozszerzać, aż na końcu wieków dopełnione zostanie również przez Boga, gdy objawi się Chrystus, życie nasze (por. Kol 3, 4), a «samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych»” (Rz 8, 21) (KK 9).

Królestwo Boże, jako rzeczywistość dynamiczna, stało się bliskie w Jezusie Chrystusie, w Jego działalności na rzecz biednych, chorych, grzeszników oraz w uczcie mesjańskiej, w której do uczestnictwa są wezwani wszyscy. Kościół ma więc za zadanie uobecniać w świecie tę rzeczywistość królestwa Bożego, ponieważ Ukrzyżowany zmartwychwstał. Ziemskie życie Jezusa, który w pełni się solidaryzował z pokrzywdzonymi i odrzuconymi na marginesie społeczeństwa, tym sposobem zostało uznane przez Boga za Jego własne zbawcze dzieło wśród ludzi. Obdarzony chwałą przez Ojca, Jezus pozostaje realnie w Kościele jako jego Zbawiciel, jako jego Kyrios, kierując nim za pośrednictwem Ducha Świętego ku urzeczywistnieniu tu i teraz królestwa Bożego.

Królestwo Boże, ujmowane w świetle zapoczątkowanego przezeń szabatowego roku łaski, mieści się na poziomie tego, co wyżej nazwaliśmy społeczno-politycznym znaczeniem wiary w Boga. Królestwo zawsze pozostaje darmo danym darem Boga, a tym samym jest dziełem suwerennej wolności Bożej, ale także jest odpowiedzią wolności ludzkiej na ten Boży dar, który jej się domaga⁸.

⁷ Por. J. Moltmann, dz. cyt., s. 170.

⁸ Por. G. Lohfink, *Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkün-*

Ziemskie życie Jezusa stanowi obowiązkowy punkt odniesienia, który ukazuje nam sposób, w jaki konkretnie rodzi się ten nowy świat, uświęcony potem przez zmartwychwstanie Jezusa jako nowe stworzenie. Przez otoczenie go chwałą, której w pierwszym rzędzie dostąpił Jezus uwielbiony, uzyskuje on radykalność i uniwersalność działania mającego charakter prawdziwie Boży. Po zmartwychwstaniu dokonuje się zatem przemiana tego, czego Jezus dokonał w czasie swego życia ziemskiego⁹.

Kościół nigdy nie zapomniał o konkretnym przykładzie życia Jezusa, lecz zawsze przypominał go, aby móc Go naśladować. A zwłaszcza w obecnych okolicznościach, pod naporem trudnych kwestii społecznych wywołanych industrializacją, odkrywa się z coraz większym zainteresowaniem znaczenie ziemskiego życia Jezusa, ukazującego właściwy kierunek autentycznej wiary chrześcijańskiej. W ostatnich czasach J. Moltmann wskazywał nawet na to, że w artykułach naszego *Credo* jest luka, albowiem nie zawiera ono żadnej wzmianki o mesjańskiej działalności Jezusa w Izraelu, z wyjątkiem — jak stwierdza on ironicznie — owego przecinka, który oddziela zdanie o Jego poczęciu lub narodzinach od następującego zaraz po nim zdania o Jego męce. Proponował więc włączyć w miejsce owego przecinka następujące artykuły wiary:

„ochrzczony przez Jana Chrzciciela,
napelniony Duchem Świętym:
aby głosić ubogim królestwo Boże,
aby uzdrawiać chorych,
przygarniać prześladowanych,
obudzić Izrael do zbawienia narodów
i zlitować się nad całym ludem”¹⁰.

2. Społeczne nauczanie Kościoła

Kościół, idąc za przykładem Jezusa Chrystusa i wiedząc, że jest kierowany przez Ducha Jego zmartwychwstania, musi dzisiaj, aby rzeczywiście być właśnie takim, wziąć na siebie odpowiedzial-

digung Jesu, „Theologische Quartalschrift” 168 (1988), 4. 8 n. 12; R. Bau mann. «Gottesherrschaft» oder «Reich Gottes», „Orientierung” 54 (1990), 76.

⁹ Por. W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologie und Jesus Christus*, t. 1, Düsseldorf 1981, s. 125-131. Interpretuje on zmartwychwstanie jako „przemianę” ziemskiej rzeczywistości Jezusa, odwołując się (s. 127, przyp. 29) do terminu *metaschematidzein*, zastosowanego w Flp 3, 21 (por. 1 Kor 15, 15-44; Rz 8, 29).

¹⁰ J. Moltmann, dz. cyt., s. 171.

ność za królestwo Boże, uznając w niej swoje własne powołanie. W harmonii z taką odpowiedzialnością, biorąc pod uwagę nowocześniejszą industrializację, Kościół — zwłaszcza w osobie Pasterza całego Kościoła powszechnego — opracowuje serię wytycznych, które począwszy od Piusa XII określa się mianem „społecznego nauczania Kościoła”. Nazwa ta stała się przedmiotem różnych krytyk, ich zasługą zaś było doprecyzowanie znaczenia, którego nie może ona przyjąć, oraz obrona przed niebezpieczeństwem wieloznaczności, które może wywołać. Nie chodzi tu bowiem o jakikolwiek rodzaj „dogmatyki społecznej”, o zbiór prawd mających niezmienną i fundamentalną wartość, które miałyby bezpośrednie zastosowanie zawsze i wszędzie. Gdyby chciała uzyskać takie właśnie znaczenie, rzeczywiście zasługiwałyby na oskarżenie o to, że jest swoistą ideologią, rozumianą w sensie pejoratywnym jako absolutyzacja i dogmatyzacja specyficznych orientacji, które usiłują uzyskać uniwersalność.

W *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu (Liber-tatis conscientia, z 1986 roku)* Kongregacja Nauki Wiary stwierdza: „Nauczanie społeczne Kościoła zrodziło się ze spotkania orędzia ewangelicznego i jego wymogów, wyrażonych zwięźle w najwyższym przykazaniu miłości Boga i bliźniego oraz sprawiedliwości z problemami wynikającymi z życia społeczeństwa. Uformowało się ono jako nauka korzystająca z zasobów mądrości i nauk humanistycznych, dotyczy strony etycznej tego życia i uwzględnia aspekty techniczne problemów, ale zawsze pod kątem ich oceny moralnej. Zasadniczo ukierunkowane na działanie, nauczanie to rozwija się w miarę zmieniających się okoliczności historycznych. Dlatego obok zasad zawsze obowiązujących zawiera także oceny okolicznościowe. Dalekie od tworzenia systemu zamkniętego, pozostaje stale otwarte na nowe zagadnienia, które nie przestają się wyłaniać (...). Kościół będąc ekspertem w sprawach ludzkości daje przez swą naukę społeczną całość zasad refleksji i kryteriów ocen, a także dyrektyw działania, aby głębokie zmiany, jakich domagają się sytuacje nędzy i niesprawiedliwości, zostały przeprowadzone, i to w sposób służący prawdziwemu dobru ludzi” (nr 72).

Społeczne nauczanie Kościoła charakteryzuje się więc tym, że w nim spotykają się zarówno „zasady zawsze obowiązujące”, jak też „oceny okolicznościowe” wraz z „dyrektywami działania”. Zawarte w nim „oceny okolicznościowe” są spowodowane „zmieniającymi się okolicznościami historycznymi”, a nie tym, jakoby Ewangelii brakowało światła i autorytetu, które — mając Boże źródło — mogą wyrażać się w zasadach absolutnych. Zasady te wspomniany dokument opiera na „godności osoby” i ukazuje je

jako ściśle związane z tą podstawą, a są nimi: „zasada solidarności i zasada pomocniczości” (nr 73) ¹¹.

Istnieją zatem dyrektywy zawsze obowiązujące, które wypływają z Ewangelii zastosowanej do naszego społeczeństwa i jego problemów etycznych, jak również są oceny szczegółowe i dyrektywy praktyczne, które mogą podlegać aktualizacji i zależą od danych okoliczności. Mają one charakter tymczasowy nie tylko z powodu zmieniających się relacji ekonomicznych lub form społecznych zależnych od określonej sytuacji. Również perspektywy racjonalne i paradygmaty naukowe następują kolejno po sobie w zwrotnej ewolucji społecznej i kulturalnej, której jesteśmy świadkami, i w pewnym momencie tracą swą pierwotną moc. Czy na przykład paradygmat pracy zachowa w przyszłości owo główne znaczenie, które niewątpliwie ma dzisiaj w sprawiedliwym rozwiązywaniu kwestii społecznej?

Jan Paweł II zarezerwował mu centralne miejsce zwłaszcza w encyklice *Laborem exercens* ¹². Należy też jednak wziąć pod uwagę nowe perspektywy, które zwłaszcza w ostatnich encyklikach społecznych, w prorockiej formie ujmując aktualną ewolucję społeczeństwa, przyjęły postać analiz i dyrektyw uzyskujących coraz większą aktualność.

Pośród zasad, o których była mowa w instrukcji *Libertatis conscientia*, znajduje się zasada pomocniczości, która od niedawna, a zwłaszcza od encykliki *Quadragesimo anno*, zaczęła przykuwać większą uwagę magisterium Kościoła. Interesującą rzeczą będzie zobaczyć, w jaki sposób opisuje ją wspomniana Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary: Z tytułu zasady pomocniczości „ani państwo, ani inna społeczność nie mogą nigdy zastępować w inicjatywie i w odpowiedzialności osób i wspólnot pośrednich, na poziomie, na którym mogą one działać; ani niszczyć przestrzeni koniecznej dla ich wolności. Dzięki niej nauka społeczna Kościoła sprzeciwia się wszelkim formom kolektywizmu” (nr 73).

¹¹ Odnośnie do tego zob. O. von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*, Freiburg 1990.

¹² Powołując się na ten dokument, J. C. Scannone, *Teologia de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid—Guadalupe—Buenos Aires 1987, s. 265, stwierdza: „Pracę uważa się za fundament kultury... Ta koncepcja pracy, obejmującej *praxis* i *poiesis* w sensie greckim i stanowiącej łącznik między tymi dwiema rzeczywistościami, stanowi antropologiczną podstawę zawartych w encyklice wypowiedzi o wyższości pracy podmiotowej nad przedmiotową, pracy nad kapitałem i osoby (jednostki oraz rodziny i narodu jako wspólnoty osób) nad rzeczami (produktami, narzędziami produkcji); tym sposobem etyka ma przewagę nad ekonomią, a własność środków produkcji jest uprawniona tylko wtedy, gdy służy pracy” (por. LE 6, 9, 10, 12, 14 i in).

Tak więc gdy jeszcze nikt nie mógł przewidzieć, że zasada ta całkowicie zatriumfuje nad różnymi formami kolektywizmu w Europie i na innych kontynentach, encyklika *Sollicitudo rei socialis* zwracała uwagę nie tyle na tę zasadę, ile przede wszystkim na zasadę solidarności. I w gruncie rzeczy właśnie ta zasada uzyskała największe znaczenie po ostatnich przemianach społecznych, politycznych i ekonomicznych. Zobaczmy najpierw, w jaki sposób definiuje ją wspomniana Instrukcja: Z tytułu zasady solidarności „człowiek winien przyczyniać się wraz ze swymi bliźnimi do dobra wspólnego społeczeństwa, na wszystkich jego poziomach. Dzięki niej nauka Kościoła sprzeciwia się wszystkim formom indywidualizmu społecznego lub politycznego” (nr 73).

Kładąc nacisk na tę zasadę, Jan Paweł II zamierzał kontynuować nauczanie encykliki *Populorum progressio*, obchodząc dwudziestą rocznicę jej ogłoszenia (SRS 5). W swym dokumencie przejmuje i cytuje jeden z punktów tej encykliki, który Paweł VI formułuje następująco: „Rozwój (...) nie ogranicza się jedynie do postępu gospodarczego. Aby był prawdziwy, powinien on być zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka” (PP 14). Idąc tym śladem, obecny Papież zauważa: „W taki sposób (...) jesteśmy wezwani do nowego spojrzenia na *pojęcie rozwoju*; nie pokrywa się ono z pewnością z takim ujęciem, według którego rozwój ogranicza się do zaspokojenia potrzeb materialnych poprzez wzrost dóbr, nie biorąc pod uwagę cierpień większości, a egoizm osób i narodów staje się jego główną motywacją. Jakże dobitnie przypomina nam *List św. Jakuba*: «Skąd się biorą wojny i skąd kłótnie między wami? (...) z waszych żądz, które walczą w członkach waszych. Pożądacie (...), a nie możecie osiągnąć»” (Jk 4, 1-2) (SRS 10).

3. Intencja moralna jako element konstytutywny porządku ekonomicznego, społecznego i politycznego

W niniejszym artykule nie ma miejsca na to, by wejść w aspekty szczegółowe, ale powołując się na wypowiedzi Papieża, należy zwrócić szczególną uwagę na moralny charakter społecznego nauczania Kościoła (por. SRS 41).

W odniesieniu do tego istnieje obecnie błąd rozpowszechniony zarówno w łonie radykalnej teologii wyzwolenia, jak też w walczącym neoliberalizmie. Polega on na oddzielaniu dziedziny nauk ekonomicznych, politycznych i społecznych od dziedziny moralności i wiary chrześcijańskiej, tak że moralność i wiara jedynie

w drugiej kolejności mogą interweniować, wypowiadając się na temat osiągnięć nauki, które powinny zachować nietykalność.

Faktem niezwykle dziwnym, choć symptomatycznym, jest to, że tezy radykalnej teologii wyzwolenia i neoliberalizmu walczącego, przedstawiane jako naukowe, są diametralnie sobie przeciwstawne¹³. Dla teologii wyzwolenia daną nauką jest socjalizm, podczas gdy dla neoliberalizmu — liberalizm. Niekiedy się mówi, że nauka dotyczy środków, etyka zaś celów. Od chronologicznego porządku wykonawczego przechodzi się niepostrzeżenie do porządku aksjologicznego, jak gdyby środki, ukazywane w praktyce na pierwszym miejscu, mogły być rozpatrywane absolutnie z pominięciem celów, które byłyby uwzględniane dopiero w drugiej kolejności. Zapomina się przedziwnie, że to, co jest na końcu w porządku wykonawczym, znajduje się na pierwszym miejscu w porządku intencjonalnym. Nie da się rozważać rzeczywistości, która jest środkiem do celu, bez brania pod uwagę — od samego początku — celu, do którego zmierza środek. Tak więc uczony, zajmujący się naukami humanistycznymi, musi zawsze sobie postanowić w punkcie wyjścia, że przedmiot, który chce analizować, będzie rozpatrywał w kontekście i w służbie sprawiedliwości społecznej. Tylko w jej świetle można ustalić na przyszłość, jakie są kwestie prawdziwie znaczące i zasługujące na uwagę w ekonomii harmonizującej z godnością ludzką. Cały plan ekonomiczny, społeczny i polityczny nie tylko powinien być wprowadzany w życie, ale też układany tak, by służył rozwojowi „każdego człowieka i całego człowieka”, zgodnie ze znamienym wyrażeniem Pawła VI. Na tej płaszczyźnie należy też poddać ocenie możliwe elementy wyzwolenia i socjalizacji, które da się wprowadzić do instytucji ekonomicznych i społecznych.

Zresztą nie można adekwatnie rozpatrywać jakiegokolwiek rzeczywistości ludzkiej, gdy się po prostu pomija jej aspekt etyczny, ponieważ wszystko to, co się uzna za środek w danej dziedzinie społecznej, zawsze w jakiś sposób będzie stanowiło rzeczywistość ludzką. Już Jacques Maritain zauważał, że właśnie na polu środków można poddawać ocenie moralną wartość czynu ludzkiego¹⁴.

¹³ Charakterystycznymi dziełami tych dwóch stanowisk są następujące książki: C. Boff, *Teologia e pratica. Teologia do Politico e suas mediações*, Petropolis 1978; M. Novak, *O espírito do capitalismo democrático*, Coimbra 1985.

¹⁴ W tej konkretnej dziedzinie możemy zastosować to, co Jacques Maritain mówi w odniesieniu do polityki jako takiej w dziele: *Principes d'une politique humaniste*, New York 1944. Autor pokazuje bardzo jasno to, co wynika z polityki bez etyki, zredukowanej do sztuki i techniki: „Lecz cała ta masa sztuki i techniki jest organicznie, życiowo i wewnętrznie podpo-

Także nauki pozytywistyczne, które wraz z iluminizmem rościły sobie prawo do tego, by tworzyć jedyne nauki ścisłe, doskonale obiektywne, dzisiaj wiedzą, że mogą postąpić naprzód tylko przez subiektywne tworzenie modeli. W naukach humanistycznych taki subiektywny komponent łatwo przyjmuje konotacje ideologii służącej określonym interesom lub sposobom myślenia. Każda zaś ideologia wie, że będzie skuteczna tylko wtedy, gdy ukryje swój charakter ideologiczny i ukaże się — z prostodusznością być może nieświadomą, lecz zawsze udawaną — jako naturalna dana rzeczywistości. W krytyce ideologii współczesna hermeneutyka wyraźnie ujawniła to prawo¹⁵.

Oczywiście istnieją naukowe kryteria różnych nauk humanistycznych, które mogą i powinny domagać się uznania ich naukowej specyfiki i wynikającej z tego autonomii. Zwolennicy ich jednak twierdzą, że przedmiot tych nauk nie może być zdefiniowany przed osądem etycznym; i zgadzają się na to, by on poddał je interpretacji jedynie w późniejszej fazie, bądź też by ograniczył się do wskazania sposobów ich zastosowania. W tej dziedzinie propozycja naukowa, która nie dopuszcza, by ją poprzedzała jakakolwiek opcja etyczna, służy wyłącznie subiektywnej postawie, której nie przyjęło krytycznie sumienie moralne i która tym samym nie współbrzmi z etyczną godnością osoby ludzkiej. To, do czego w praktyce może prowadzić taka postawa egoizmu i przemocy, wyraża niezwykle jasno cytowany już wyżej tekst z *Listu św. Jakuba* (4, 1n).

W tym sensie kwestia społeczna jest zawsze kwestią sprawiedliwości. Rozpatrując wymiary światowe, które w naszych czasach

rządkowana energiom etycznym, które konstytuują politykę; innymi słowy, sztuka nie jest w żaden sposób autonomiczna, sztuka jest wtopiona w etykę, jest przez nią rozwijana i wchłonięta, podobnie jak w naszym ciele czynności psycho-chemiczne są włączone w naszą istotę żyjącą i czerpią swą wartość z naszych energii życiowych. Kiedy te czyste czynności psycho-chemiczne uzyskują wolność i stają się autonomiczne, przestaje istnieć żywy organizm, a pozostaje tylko trup" (s. 184). W naszym przypadku mielibyśmy do czynienia z „umiarkowanym makiawelizmem”, gdyby nastąpiło odłączenie środków od celu, którym jest dobro wspólne, stąd też autor dodaje: „Taki rozłam, taka dysproporcja wbrew naturze między środkami i celami musiała nieuchronnie doprowadzić do wykrzywienia samej idei dobra wspólnego” (s. 191). Naturalnym losem makiawelizmu umiarkowanego jest ustąpienie miejsca makiawelizmowi absolutnemu, cynicznemu i pozbawionemu granic (s. 193).

¹⁵ Coś analogicznego zresztą zachodzi w narracjach literackich, w których interesy narratora muszą się ukryć pod naturalnością opowiadania, aby mogło być przyjęte przez czytelnika. Por. R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale du récit*, „Communications” 8 (1966), 28.

uzyskała kwestia społeczna, Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis* stwierdza: „jeżeli kwestia społeczna «stała się zjawiskiem światowym», to dlatego, że *wymóg sprawiedliwości* może być zaspokojony jedynie na tej samej płaszczyźnie” (nr 10).

Poprzednie encykliki charakteryzowały się jakimś szczególnym aspektem. Na przykład encyklika *Quadragesimo anno* zawierała wykład doktryny na temat własności, a *Populorum progressio* obszernie analizowała sytuację krajów rozwijających się. Możemy powiedzieć, że ostatnie encykliki obejmują całą współczesną problematykę społeczną, rozważając ją w aspekcie relacji i współzależności, które ją charakteryzują na płaszczyźnie światowej¹⁶.

Perspektywa podstawowa, którą też ukazuje się jako szczególny rys całego społecznego nauczania Kościoła, polega na moralnej ocenie kwestii społecznych w świetle wiary chrześcijańskiej¹⁷. Kontynuując to, o czym wcześniej mówiliśmy, wypada sprawdzić, w jaki sposób — z punktu widzenia nauczania papieskiego — ten aspekt moralny dotyczy kwestii społecznych. Czy aspekt etyczny pojawia się jedynie w interpretacji rzeczywistości społeczno-ekonomicznych, których problematyka już została nakreślona i rozwiązana przez odpowiednie nauki humanistyczne? Czy też — co najwyżej — dojdzie do głosu, aby dokonać niektórych wtórnych poprawek w zastosowaniu już znalezionych rozwiązań? A może parametr moralny ujawni się tylko po zdobyczach nauk ekonomicznych, socjologicznych i politycznych, ale w sposób decydujący powinien włączyć się w samo definiowanie kwestii, które należy wziąć pod uwagę i rozwiązać zgodnie z wymogami godności osoby ludzkiej? Zatrzymajmy się przy analizie encykliki *Sollicitudo rei socialis*. Ona nas poprowadzi ku aspektom, które powinniśmy jeszcze rozważyć.

Pośród centralnych punktów encykliki znajdujemy źródło i status antropologiczny struktur i mechanizmów ekonomicznych, społecznych i politycznych, które wycisnęły piętno na naszym świecie. Można zauważyć, że — w kontekście ich złożoności i szerokiego zastosowania międzynarodowego — łatwo traci się z oczu fakt, iż są one owocem wolności i decyzji konkretnych osób, tak że rodzi się pokusa, by sądzić, że działają one na mocy jakiejś wewnętrz-

¹⁶ Por. J. Schasching, *In Sorge Entwicklung und Frieden. Kommentar zur Enzyklika «Sollicitudo rei socialis» von Johannes Paul II*, Düsseldorf 1988, s. 83.

¹⁷ Implikacje i wymogi „nauczania moralnego” ukazuje obszernie i uzasadnia encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor*. Związek istniejący między etyką i prawdą był już głównym tematem poprzedniej encykliki społecznej (zob. CA 17, 29, 41, 44, 46, 47).

nej logiki, której nie da się zmienić. Tymczasem zaś ich funkcjonowanie ujawnia wyraźnie ich wartość moralną, czy to wtedy, gdy takie struktury są w rzeczywistości podporządkowane powszechnemu i całkowitemu rozwojowi osoby ludzkiej, czy też gdy — wprost przeciwnie — działają one w taki sposób, że większość — w skali światowej — jest coraz biedniejsza, a mniejszość coraz bogatsza, w obliczu biedy osiagającej poziomy nędzy niegodnej człowieka, które można określić jako „czwarty świat”, i to w lonie samych najbogatszych narodów (SRS 14) ¹⁸.

Taka jest w swej istocie obecna sytuacja, która — z punktu widzenia Papieża — wywołuje wielkie rozczarowanie następujące po względnym optymizmie rozbrzmiewającym w *Populorum progressio* i po ewolucji społecznej, która dokonuje się aż do dnia dzisiejszego. Rozczarowanie wciąż trwa mimo tak zwanych „dziesięcioleci rozwoju”, promowane od lat sześćdziesiątych z inicjatywy i pod patronatem Organizacji Narodów Zjednoczonych i innych instancji (por. SRS 12). Są to fakty, których nie możemy się wyprzeć i które mogłyby prowadzić do mrocznych wizji historii i ludzkich możliwości uregulowania swej przyszłości. Jan Paweł II nie dokonuje żadnej analizy technicznej przyczyn takiej negatywnej ewolucji. Jego kompetencja nie mieści się na tym poziomie. Wszakże do jego kompetencji należy podkreślenie faktu, że głębokie i decydujące powody takiej sytuacji nie znajdują się na płaszczyźnie technicznej, lecz na poziomie etycznym.

Przed technicznym opracowaniem struktur i mechanizmów regulujących nasze społeczeństwo (a nie po nim) znajduje się człowiek ze swym sumieniem moralnym. A to, że jego wpływ ma rozstrzygające znaczenie, wykazuje fakt, iż niektóre obecne struktury można nazwać „grzesznymi strukturami”. Bez wątpienia grzech nigdy nie przestanie odnosić się — ściśle mówiąc — do odpowiedzialnego zachowania, którego podmiotem są jedynie osoby. Ponieważ jednak struktury zależą od tego właśnie zachowania osób, mogą w sobie odzwierciedlać i uobecniać — na poziomie

¹⁸ Por. B. J. F. Lonergan, *Pour une méthode en théologie*, Paris 1978, s. 403: „Egoiści znajdują luki w strukturach społecznych i je wykorzystują do tego, by powiększyć swoje zyski uzyskiwane z poszczególnych dóbr, a zarazem pomniejszyć zyski innych. Grupy wyolbrzymiają wielkość i znaczenie swoich zasług na rzecz społeczeństwa. Tworzą one audytorium w pełni gotowe do tego, by popierać ideologię usprawiedliwiającą ich stosunek do opinii publicznej. Jeśli uda im się osiągnąć swoje zamierzenia, proces społeczny okazuje się sfałszowany... Pojawiają się klasy bogate i klasy biedne, przy czym bogaci stają się coraz bogatsi, podczas gdy biedni popadają w nędzę i są opuszczeni”.

obiektywnym — grzeszną postawę, od której ewentualnie pochodzą.

W tym względzie encyklika nie rozplywa się w ogólnikach, lecz w sposób konkretny odsłania „wyłączną żądzę zysku” oraz „pragnienie władzy”. W odniesieniu do tego Papież pisze: „Do każdej z tych postaw można dodać dla lepszego ich scharakteryzowania wyrażenie: «za wszelką cenę». Innymi słowy, stoimy wobec absolutyzacji postaw ludzkich ze wszystkimi możliwymi następstwami. (...) Rozważając pewne formy współczesnego «imperializmu» w świetle tych kryteriów moralnych, można odkryć, że za określonymi decyzjami, pozornie dyktowanymi jedynie przez racje gospodarcze lub polityczne, kryją się prawdziwe formy bałwochwalczego kultu: pieniądza, ideologii, klasy, technologii” (SRS 37).

Jeden z lepszych komentatorów encykliki streszcza jej orędzie społeczne następująco: „W rzeczy samej należy czynić wszystko, aby sumienie moralne nie zostało usunięte z życia społecznego, i to zarówno gdy chodzi o postawę jednostek, jak też o tworzenie koniecznych struktur ekonomicznych, społecznych i politycznych. Jeśli dotyczy to już życia wewnątrz państwa, ludu i narodu, to tym bardziej odnosi się do relacji i współzależności, które szybko rozrastają się na poziomie światowym. Trzeba więc koniecznie z całą jasnością ukazać moralny fundament zarówno postawy osobistej, jak też struktur ekonomicznych i politycznych, w sposób szczególnie zaś w odniesieniu do rozwoju narodów. (...) Według Jana Pawła II (...) rzeczą najważniejszą jest wołanie do sumień ludzi”¹⁹.

4. Nawrócenie moralne jako wymóg królestwa Bożego

Ta analiza obecnej sytuacji nie jest nowa w nauczaniu Jana Pawła II. Już w swej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis* z 1979 roku, stwierdzał on, że „istotny sens (...) tego «panowania» człowieka w świecie widzialnym, zadany mu przez samego Stwórcę, leży w pierwszeństwie etyki przed techniką, leży w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, leży w pierwszeństwie ducha wobec materii” (RH 16). Już wtedy Papież pisał „o strukturach i mechanizmach związanych ze sferą finansów, pieniądza, produkcji i wymiany, które w oparciu o różne naciski polityczne rządzą w światowej ekonomii. Struktury te i mechanizmy okazują się jakby niezdolne do usunięcia niesprawiedliwych układów społecznych odziedziczonych po przeszłości i do stawienia czoła naglą-

¹⁹ J. Schasching, dz. cyt., s. 92.

cym wyzwaniom i etycznym imperatywom współczesności” (tamże). I już wtedy odpowiedź mogła polegać jedynie na nawróceniu etycznym, oświeconym przez wiarę: „Po tej trudnej drodze, po drodze koniecznych przekształceń struktur życia ekonomicznego, będzie można postępować naprzód tylko za cenę prawdziwej przemiany umysłów, woli i serc. Zadanie to wymaga stanowczego zaangażowania się poszczególnych ludzi oraz wolnych i solidarnych narodów” (tamże).

W *Laborem exercens* została potępiona wszelka forma ekonomiczizmu, który ujawnia się wówczas, gdy „się weźmie pod uwagę pracę w kategoriach celowości wyłącznie ekonomicznej” (LE 13). Tej postaci materializmu Papież przeciwstawia podejście do pracy jako do formy realizacji osoby ludzkiej (LE 9) i stwierdza: „zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem jest postulatem należącym do porządku moralności społecznej” (LE 15). Z tej przyczyny Oswald von Nell-Breuning wyraził opinię, że wraz z *Laborem exercens* nastąpiło zbliżenie się społecznego nauczania Kościoła do laboryzmu²⁰.

Zakończenie

Brak intencji moralnej w dziedzinie ekonomicznej, społecznej i politycznej prowadzi nieuchronnie do form ucisku człowieka przez człowieka (por. SRS 28). Jak podkreśla Paweł VI, nadmierny rozwój materialny prowadzi w rzeczywistości do niedorozwoju moralnego²¹. Z tego powodu nauczanie papieskie tak mocno akcentuje konieczność osobistego nawrócenia. Tego samego nawrócenia, którego domagał się Jezus Chrystus, głosząc przybliżenie się królestwa Bożego. Tak więc aspekty techniczne problemu nie wchodzą w zakres kompetencji Kościoła dlatego, że postęp i rozwój ludzki jako taki nie należą do istoty królestwa Bożego.

Wszakże pozytywne znaczenie etyczne postępu i samego rozwoju, wartości stanowiące ich koło napędowe oraz poszanowanie transcendencji osoby ludzkiej, które one wyrażają i któremu służą, wydają konkretne świadectwo o królestwie Bożym obecnym wśród ludzi, o czym przypomina encyklika *Sollicitudo rei socialis* (nr 48), cytując Sobór Watykański II: „Jeżeli krzewić będziemy na ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury

²⁰ Por. *Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit. Enzyklika «Über die menschliche Arbeit» Papst Johannes Paulus II. Mit einem Kommentar von O. von Nell-Breuning, Freiburg 1981, s. 120.*

²¹ Por. PP 19; SRS 28, przyp. 51.

oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu wieczne i powszechne królestwo (...). Na tej ziemi królestwo obecne już jest w tajemnicy” (KDK 39).

Swoim życiem, przepowiadaniem i całą swą działalnością publiczną Jezus głosił i urzeczywistniał ostateczny rok szabatowy, w którym prawdziwy kult Boży jawił się jako nierozłącznie związany ze sprawiedliwością i miłosierdziem okazywanym sobie wzajemnie przez ludzi. W Ewangelii o królestwie „sprawiedliwość Boża” objawia się jako ostatnia krytyczna instancja „sprawiedliwości międzyludzkiej”. Przyszłe królestwo Boże staje się obecne już wtedy, gdy wokół stołu mesjańskiego braterstwa gromadzą się biedni, cierpiący i grzesznicy.

Nie konstytuując królestwa Bożego, rozwój prawdziwie ludzki jest możliwy tylko wtedy, gdy wypływa z nawrócenia i powrotu do etycznych wymogów tego królestwa. Głosząc te wymogi i ukazując ich brak w określonej sytuacji życia społecznego, Kościół wypełnia swe zadanie ewangelizacyjne (SRS 48). Jego program, cytowany w *Sollicitudo rei socialis* (nr 47), jest taki sam, jak głosił Jezus w synagodze nazaretańskiej, stwierdzając, że On jako Mesjasz przyszedł, „aby ubogim nieść dobrą nowinę, więźniom głosić wolność, a niewidomym przejrzenie; aby uciśnionych odsyłać wolnymi, aby obwoływać rok łaski od Pana” (por. Łk 4, 18n). W tym świetle Jan Paweł II wypowiada się zwięźle: „Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła” (SRS 41).

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC