

NARODY — OBECNE ŚWIATOWE TRANSFORMACJE A WSPÓLNE DOBRO LUDZKOŚCI

Kilka uwag ułatwiających zrozumienie problemu

Jeśli zjawisko, które od niespełna dziesięciu lat nazywamy „globalizacją”, sprowadzimy do właściwych proporcji, to znaczy będziemy je rozpatrywać z punktu widzenia ewolucji świata, a nawet tego, co P. Teilhard de Chardin nazwał „fenomenem człowieka”, zarówno społecznym, jak i indywidualnym, to się okaże, że jego znaczenie jest dość względne. Po dłuższym zastanowieniu dojdziemy nawet do wniosku, że jest ono mniej ważne od wielu innych elementów rzeczywistości, których w ogóle nie bierzemy pod uwagę, albo z których wartości i ciężaru gatunkowego nie zdajemy sobie dokładnie sprawy. Chodzi w istocie o gospodarkę w wąskim tego słowa znaczeniu, ale powiązaną z innymi zjawiskami, co każe spojrzeć na nią uważniej.

„Dopóki ludzie stykali się z problemem wspólnego dobra jedynie na szczeblu odrębnych wspólnot, rodzin, grup zawodowych, państw, mogli go rozwiązywać, utrzymując po prostu wspólną proporcjonalną do tych zamkniętych środowisk, nie troszcząc się o odzwierciedlanie i poszukiwanie jej źródeł na szczeblu ogólnoświatowym. Wspólne dobro czy zło ludzkości wynikało wówczas, tak czy inaczej, ze wzajemnego przyciągania się czy odpychania istot społecznych, kierujących się wyłącznie własnymi interesami. Dzisiaj nie jest już to możliwe. Żadna wspólnota, nawet najmniejsza, nie może oddzielić własnego dobra od wspólnego dobra powszechnego, ani pochlebiać sobie, że osiągnęła jedno bez drugiego. Nie istnieje już bowiem żaden problem stawiany na szczeblu narodowym, zawodowym czy rodzinnym, który mógłby zostać ostatecznie rozstrzygnięty bez uwzględnienia międzynarodowych efektów podjętej decyzji. I odwrotnie — w przypadku problemów światowych każde rozwiązanie ma pewne reperkusje dla poszczególnych krajów, a za ich pośrednictwem również dla najmniejszych wspólnot.

To, co dziś jest prawdą, będzie nią tym bardziej jutro: wspólne dobro ludzkości decyduje o dobru poszczególnych wspólnot. Jedno nie może być określone w sposób jednoznaczny bez jednoczesnego określenia drugiego. Sprecyzowanie, na czym polega owo pow-

szechne wspólne dobro i jak mogą zostać przewyciężone wewnętrzne sprzeczności w łonie ludzkości, jest podstawowym zadaniem. Dopóki nie zostanie ono wykonane, istnieje ryzyko zniweczenia wszelkich wysiłków na rzecz osiągnięcia partykularnych wspólnych dóbr, gorzej jeszcze — przekształcenia ich we wspólne zło”¹.

Autor książki *Autorité et Bien commun* kreślił te naprawę prorocze słowa, gdy szalała druga wojna światowa. Nie mógł wówczas wiedzieć, że staną się one jeszcze prawdziwsze i bardziej aktualne pół wieku później, u progu trzeciego tysiąclecia ery chrześcijańskiej. Już w roku 1942 była mowa o globalizacji i to — po raz drugi w ciągu niespełna półwiecza — nie odnośnie do pokoju i dobrobytu, ale odnośnie do wojny totalnej. Odchodząc od racjonalizmu Oświecenia inspirującego liberalizm, który raczej rozbudzał (zarówno u jednostek, jak i u narodów) marzenia o nieskończonym postępie, niż zapewniał ich realizację, masy zwróciły się — sądząc, że znajdą tam więcej realizmu — ku dwóm rywalizującym ze sobą ideologiom, zmierzającym ni mniej, ni więcej, jak do spójnej organizacji świata. Komunizm i nazizm, nie należy o tym zapominać, jawiły się początkowo jako konkretne i realistyczne alternatywy dla wewnętrznych sprzeczności liberalizmu oraz jego niezdolności do ich przewyciężenia w ramach narodowych demokracji. Pod koniec XX wieku nic nie upoważniało nas do stwierdzenia, że ideologie totalitarne, które można by teraz nazwać światowymi, zniknęły raz na zawsze. Jaki inny problem, poważniejszy niż ten, nęka dziś ludzkość i będzie ją nękał coraz bardziej?

Rzeczywistość polityki mocarstwowej z pewnością nie zniknęła. Zamiast ograniczać zbrojenia ofensywne i obronne oraz badania w tej dziedzinie, państwa-narody, czy państwa-imperia, najpotężniejsze na świecie lub w trakcie stawania się nimi stale prą do przodu, a gdy nie wystarcza im już potęga ekonomiczna i finansowa, nie wahają się cynicznie demonstrować swego ludobójczego potencjału zniszczenia².

¹ G. Fessard, *Autorité et Bien commun*, Paris 1969², s. 97.

² Czyż po oświadczeniu, pod adresem Tajwanu, określanego jako „provincja chińska”, że armia kontynentalna „jest gotowa w każdej chwili ratować integralność terytorialną kraju”, Pekin nie oznajmił 15 lipca 1999 roku, że Chiny opanowują technologię bomby neutronowej? Kiedy wiemy, że w tym typie bomb wykorzystano promieniowanie neutronowe, aby unicestwiać w sposób „czysty”, jeśli można tak powiedzieć, wyłącznie istoty ludzkie, to można zadać sobie pytanie, co państwo, które grozi w ten sposób własnej ludności, może obiecać cudzoziemcom, którzy pewnego dnia sprzeciwią się, tak jak w Tybecie, jego ekspansjonistycznym pragnieniom. Por. informacje opublikowane w dzienniku „Le Monde” z 16 lipca 1999 roku.

Dlatego w obliczu istniejących już lub przewidywanych zjawisk zachodzących w dziedzinie gospodarki ważne jest wychwycenie takich, które nie narzucając nieuchronnej oczywistości wyboru pewnej drogi, umożliwią tym, którzy zadadzą sobie trud przemyślenia sytuacji, wysunięcie opartej na racjonalnych i historycznych przesłankach prognozy przewidującej odmienną oczywistość, jeśli nie odwrotną, to przynajmniej zupełnie inną.

Już w 1945 roku, gdy niektórzy prognozowali niemożliwe do wykorzenia panowanie rosyjskiego komunizmu, Gaston Fessard przepowiadał, że pierwsze imperium, w którym komunizm — doktryna jednocześnie antynarodowa, antyludzka i antychrześcijańska — stał się faktem, wcześniej czy później zderzy się z potrójną negacją rzeczywistości, której chciał rzucić wyzwanie³. Wiemy, że jednym z głównych powodów rozpadu ZSRR była pozornie rozwiązana kwestia narodowa. Widać to na przykładzie Polski, za którą podążyły inne kraje Europy Wschodniej. Innymi przyczynami były: kwestia praw człowieka oraz — wieńczący ten proces — wybór na Stolicę Piotrową, 16 października 1978 roku, papieża Polaka. Jego działalność i świadectwo, chociaż tylko duchowe i wyłącznie duchowe, miały się stać najwyraźniejszym zaprzeczeniem materialistycznych pewników.

Stosunki pomiędzy państwem-narodem a gospodarką ulegają przemianom. Niektórzy sugerują nawet od lat kilku, że wraz z najpotężniejszymi koncernami międzynarodowymi pojawił się nowy międzynarodowy feudalizm. Wielu podkreśla, że „umowa społeczna” w stylu neokeynesowskim czy fordowskim, której Europa zawdzięcza „trzydzieści wspaniałych lat”, została zakwestionowana, państwo opiekuńcze zaś, w swej socjaldemokratycznej wersji, musi ulec głębokim przekształceniom. Być może jednak w chwili, gdy niektórzy marzą o domniemanym państwie globalnym, jak nigdy wcześniej przybywa nowych narodów, które nie mają innych ambicji, jak tylko bycie reprezentowanymi w Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych jako państwa mające takie same prawa jak wszystkie inne. Chociaż dzięki mądrości politycznej narodów liczba członków Rady Bezpieczeństwa została ograniczona, to prawo weta, jakim dysponuje pięć spośród państw tworzących tę radę, nie zależy wyłącznie ani od rzeczywistej potęgi, jaką obecnie reprezentują te państwa (tak jest w przypadku Chin), ani nawet od zasadniczych zwrotów historii (tak jest w przypadku Rosji po upadku ZSRR). Nie ma żadnych merytorycznych powodów, by narody nie dążyły w sposób coraz bardziej upraw-

³ Zob. *France, prends garde de perdre ta liberté!*, Paris 1945, 1946^o.

niony do uznania ich za takie, jeśli zróżnicowane wartości ludzkie, jakie reprezentują, wnoszą coś nowego lub się przyczyniają do pogłębienia człowieczeństwa ludzkości. Okazuje się, że także w tej sprawie, tak jak w wielu innych, Kościół Chrystusa znacznie wyprzedza międzynarodową wspólnotę polityczną, a to przede wszystkim dlatego, że respektuje ogromny pluralizm języków i dialektów oraz zachęca tam, gdzie jest to możliwe, do autentycznej inkulturacji wiary i życia chrześcijańskiego⁴.

Religie czy ideologie ekonomiczno-polityczne jako przyczyny wojen

Na uwagę zasługuje także inne zjawisko, czasem niedostrzegane, czasem celowo ukrywane lub niedoceniane, najczęściej jednak niewłaściwie rozumiane i interpretowane. Mamy na myśli pierwiastek religijny. Jeśli chodzi o wielkie religie, zwłaszcza wschodnie, albo o trzy wielkie historyczne monoteizmy: żydowski, chrześcijański i islamski, to trzeba przede wszystkim stwierdzić, że nie tylko nie rozplynęły się one z powodu zeświecczenia i tego, co Max Weber nazywał rozczarowaniem światem i historią, będącym efektem tego zeświecczenia, ale nadal pozostają bardzo żywotne. Jeśli są one wierne swej autentycznej naturze, odgrywają nieskończenie bardziej pozytywną rolę niż wielkie ideologie polityczne, które próbowały je zastąpić.

To nie religie, lecz polityka sprawiła, że obydwie wojny światowe — nie mówiąc już o wszystkich regionalnych i kontynentalnych konfliktach, do których doszło później — skończyły się hekatombami. Najbardziej zabójcze były ideologie totalitarne, skrajnie antychrześcijańskie, zarówno nazizmu, jak i komunizmu, które Raymond Aron już w 1945 roku słusznie nazwał „religiami świeckimi”. Stawiając im czoło, Kościół szczególnie przez nie prześladowany, zwłaszcza dlatego, że nie udało się go ani uwieść, ani skompromitować, ani — co najważniejsze — skazić, koncentrował cały swój wysiłek na daniu ludziom i narodom nadziei na prawdziwy, sprawiedliwy pokój na ziemi. Można się zastanawiać, jaki autorytet moralny i duchowy byłby wystarczająco silny i reprezentatywny, by mógł być wiarygodny (z wyjątkiem autorytetu niektórych mężów stanu, którzy będąc jednocześnie sędziami

⁴ Por. wystąpienie kardynała Lustigera na konferencji zorganizowanej z okazji dwudziestolecia Francuskiego Instytutu Stosunków Międzynarodowych (IFRI), opublikowane pod tytułem *L'Eglise experte en mondialisation* w dzienniku „La Croix” z 14 listopada 1999 roku, s. 27.

i stronami, muszą zawsze wydawać się podejrzani co do bezinteresowności swoich starań, a nawet darów); jaki ludzki autorytet mógłby zostać wysłuchany i jednomyślnie zaaprobowany w świecie międzynarodowej polityki i gospodarki⁵.

Należy powiedzieć tu kilka słów o organizacjach pozarządowych, które pojawiły się na scenie międzynarodowej około trzydziestu lat temu. Stanowią one, jak wiemy, nadzwyczajny potencjał zwyczajnej ludzkiej wielkoduszności w najpiękniejszym tego słowa znaczeniu. Trzeba wszelako podkreślić, że członkowie tych różnych organizacji wywodzą się w ogromnej większości, nawet jeśli nie powołują się na żaden Kościół, z krajów głęboko schrytlianizowanych. Wielu z nich, chociaż o tym nie mówi, pozostało chrześcijanami. Nie jest jednak pewne, że ta wielkoduszność będzie coraz większa, zwłaszcza jeśli warunki życia będą się pogarszać, a ubóstwo będzie narastać w krajach, z których pochodzi większość wszelakiej pomocy. Nie jest tym bardziej pewne, że pałeczkę przejmą automatycznie inne kraje, tak by ci, którzy przez jakiś czas byli wspomagani, zaczęli z kolei pomagać innym. Aby tak się stało, bezinteresowność osób pracujących w tych organizacjach nie może budzić najmniejszej wątpliwości, a ponadto trzeba wpajać korzystającym z pomocy chęć stawania się, w miarę możliwości, darczyńcami wobec biedniejszych od nich. Czy bez takiego formowania można w sposób realistyczny żywić taką nadzieję? A jakiej edukacji, czy jakiego przekazu wartości, można

⁵ Nie mogę pominąć tu ważnego symbolicznego wydarzenia, jakim było w październiku 1965 roku zaproszenie wystosowane przez pana U Thanta, sekretarza generalnego ONZ, do papieża Pawła VI, aby zabrał głos w Zgromadzeniu Ogólnym tej organizacji. Echo tego wydarzenia odnajdziemy w artykule zatytułowanym *Le mot et l'esprit*, który opublikował Robert Escarpit na pierwszej stronie gazety „Le Monde” 6 października 1965 roku: „Czy zostanie mi wybaczone, jeśli wbrew mojej reputacji antyklerykała powiem, że przemówienie Pawła VI w Narodach Zjednoczonych głęboko mnie poruszyło? Oczywiście, słowa są tylko słowami, a człowiek, który pisze, uczy się im nie ufać. Ale jeśli weźmiemy pod uwagę to, kim — z historycznego i ludzkiego punktu widzenia — jest papież, to owo przemówienie nie było wyłącznie zwykłym potokiem słów. Mała, nieskazitelnie biała postać w sercu tej naprawdę ekumenicznej sali przypominała oślepiającą plamę światła, która tworzy się w ognisku wklęsłego lustra. Oślepiła tę salę z powodu bezlitosnej, a jednocześnie miłosiernej, kumulacji wszystkich prawd, które wypowiedziały te usta, podczas gdy serca i umysły nie zawsze w nie wierzyły. Dlatego ogarnęła mnie nagła radość, dlatego radośnie się uśmiechnąłem, słysząc Pawła VI. Wprowadził on w życie ową oswobadzającą cnotę, w której Chesterton widział jeden z atrybutów Boga chrześcijan, ów sens miłości, polegający na trzymaniu za słowo tych, którzy zapominają, że słowa mają ducha”.

oczekiwać, jeśli się nie wypracowało albo nie było się samemu głęboko przywiązany do teoretycznej i praktycznej koncepcji praw i godności każdej osoby ludzkiej, koncepcji, która potrafi się oprzeć atakom ideologii i mimo codziennego stwierdzania okrucieństwa i nędzy kondycji ludzkiej nigdy tej ideologii nie przyjmie? Ale gdybyśmy nawet stworzyli, sami albo wraz z innymi, wystarczająco wzniosłą i jasną koncepcję ludzkiej godności, to ta koncepcja człowieka i wszystkie praktyczne konsekwencje, jakie należałoby z niej wyciągnąć, byłyby ciągle dalekie — jak słusznie zauważył Henri Bergson — od miłości zarówno teoretycznej, jak i praktycznej, jak też powszechnej i konkretnej, jaką chrześcijański mistyk czerpie ze swej relacji z Bogiem, Stwórcą i Zbawicielem, Bogiem Abrahama i Jezusa Chrystusa.

„Dzieje się tak dlatego, że miłość, która go pochłania — pisze autor *Dwóch źródeł moralności i religii* — nie jest już po prostu miłością człowieka do Boga, lecz miłością Boga do wszystkich ludzi”. I dalej: „Poprzez Boga, dzięki Bogu, kocha on całą ludzkość miłością boską. To nie jest braterstwo, które głosili filozofowie w imię rozumu, wychodząc z założenia, że wszyscy ludzie uczestniczą pierwotnie w tej samej rozumnej naturze: przed tak szlachetnym ideałem pochylimy się z szacunkiem; będziemy się trudzić nad jego realizacją, jeśli nie będzie to zbyt wielki wysiłek dla jednostki czy społeczeństwa; ale nie przywiążemy się do niego żarliwym uczuciem. Będzie jednak inaczej, jeśli w jakimś miejscu naszej cywilizacji nabierzemy w płuca upajającego zapachu, pozostawionego tam przez ducha mistyki. Czy sami filozofowie wysuwaliby z takim przekonaniem zasadę równego uczestnictwa wszystkich ludzi w jednej wyższej istocie, zasadę tak mało zgodną z potocznym doświadczeniem, gdyby nie było mistyków, zdolnych objąć całą ludzkość jedyną niepodzielną miłością? Nie chodzi więc o braterstwo, którego idee stworzono po to, by uczynić z niego pewien ideał”⁶.

Taka miłość zakłada w istocie dokonane raz na zawsze przez jedyne Syna historyczne objawienie rzeczywistego istnienia Ojca: Ojca wspólnego wszystkim ludziom bez względu na pochodzenie, płeć, rasę, pozycję społeczną, jedyne, który jest zdolny ustanowić, rozwinąć i ostatecznie zapewnić synowskie i braterskie relacje między nimi.

„Określam się zazwyczaj jako dusza i ciało, duch i materia, ale być może głębsze byłoby postrzeżenie siebie samego przede wszy-

⁶ *Deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, s. 249-251.

stkim jako syna i brata wszystkich moich braci, mężczyzn i kobiet. Byłoby też wówczas łatwiej zrozumieć, jak dzięki tym dwom podstawowym relacjom i z tego podwójnego tytułu powinienem stać się osobą, to znaczy osiągnąć ciałem i duchem jedność, albo ściślej rzecz biorąc, komunię ze wszystkimi”⁷. Jak to osiągnę bez rozpoznania w każdym tej godności, która czyni mnie synem tego samego ojca i tworzy nasze wspólne braterstwo? A jakże byłoby to możliwe, gdybym nie wierzył, że u źródeł mojego życia, tak jak u źródeł ich życia, jest ten sam Ojciec, od którego pochodzi wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi, który do niego upoważnia, a przede wszystkim daje jego przykład?

Pojęcie wspólnego dobra

Kwestia, która kryje się w istocie za wszechobecnym problemem globalizacji, jest kwestią końca panowania polityki i ekonomii, a w ostatecznym rozrachunku kwestią odpowiedzi na pytanie, jaka władza zapewni najskuteczniej wspólne dobro jednostek i narodów, inaczej mówiąc: dobro całej wspólnoty ludzkiej. Ta właśnie kwestia, która nie jest nowa, chociaż dziś pojawia się częściowo w nowy sposób z powodu nowych faktów historycznych, była już przedmiotem filozoficznych i teologicznych przemyśleń Gastona Fessarda. Jego dzieło, które nabrało większej aktualności po roku 1968, dzisiaj jest bardziej aktualne niż kiedykolwiek. Praca *Autorité et Bien commun* analizowała bowiem stopniowo dialektykę składającą się na władzę, jej początek i koniec, następnie dialektykę wspólnego dobra, aby określić jego prawdziwą naturę i pokazać, w jakim stopniu zależy ono od robienia właściwego użytku z władzy.

Pojęcie wspólnego dobra może się wydawać proste i oczywiste. Chodzi — można by powiedzieć — o dobro wspólnoty, którą tworzą co najmniej dwie osoby, kilka osób, duża ich liczba albo wszystkie osoby stanowiące ludzkość. Wspólne dobro, określone w ten sposób, może być — i najczęściej bywa — jedynie partykularne, jeśli jest tylko dobrem nielicznych: jednej rodziny, jednego narodu, jakiegokolwiek grupy, i wyklucza tym samym lub egoistycz-

⁷ G. Fessard, *Pax Nostra. Examen de conscience international*, Paris 1936, s. 48. Wielki filozof i teolog jezuicki obszernie omówił tę kwestię. Zob. *Paternité et Fraternité, catégories de l'être social*, w: *Le mystère de la société; Recherche sur le sens de l'histoire*, Bruxelles 1997, s. 227-229. Wbrew temu, co przypuszczaliśmy, publikując ten nieopublikowany rękopis, strony celowo usunięte przez G. Fessarda, a później odnalezione, nie odpowiadają s. 81-88 książki *Autorité et Bien commun* (por. s. 400, nota b).

nie podporządkowuje własnemu dobru dobro innych jednostek czy innych grup ludzi. Natomiast *powszechnym* można nazwać wyłącznie wspólne dobro, które zawierałoby — w samej swej koncepcji i realizacji — dobro wszystkich istot i wszystkich społeczeństw należących do ludzkości jako takiej.

Zostało już powiedziane, że pojęcie wspólnego dobra wydaje się proste. Nawet w najbardziej pierwotnym stadium zakłada ono jednak rzeczywistość dwóch powiązanych ze sobą dóbr różnej natury, jednocześnie wzajemnie połączonych w sposób nierozzerwalny i nie dających się sprowadzić jedno do drugiego. Chodzi o pojedyncze dobro każdej jednostki, tworzącej wspólnotę z inną jednostką lub z innymi jednostkami, oraz o dobro *sui generis*, tworzone przez wspólnotę, czyli — co sprowadza się do tego samego — „osobowość moralną”, natury bardziej metafizycznej niż moralnej, tworzoną przez indywidualne wolności w całej ich specyfice, a jednocześnie je przewyższającą.

Jako przykład może nam posłużyć związek małżeński, poprzez który mężczyzna i kobieta stają się mężem i żoną. Oznacza on osiągnięcie osobistego dobra przez każdego z partnerów tego związku w płciowej indywidualności, jedynej w swoim rodzaju. Związek ten osiąga jednocześnie albo ściśle rzecz biorąc: „tworzy w tym samym czasie i za jednym pociągnięciem” dobro owej wspólnoty, włączając w nie (ale i wykraczając poza nie) dobro osób, które ją utworzyły, czyli pary małżeńskiej jako takiej, albo związku małżeńskiego, na którym będzie się opierać i rozwijać (gdy przyjdą na świat dzieci) właściwa wspólnota rodzinna. Należy od razu zaznaczyć, że fakt, iż mężczyzna i kobieta nie tylko się spotykają, ale decydują się na wspólne życie, nie stanowi sam w sobie małżeństwa, a tym bardziej rodziny, jeśli dadzą oni życie dziecku lub większej liczbie dzieci. Zależy to w istocie od prawdziwości obietnicy czy obietnic, jakie wymienili lub jakich nie wymienili, kiedy postanowili żyć razem, czy też żyć wspólnie. Wspólne zaspokajanie dwóch egoizmów, z których każdy zmierza i dąży do własnego dobra, może stwarzać wszelkie pozory sposobu, nawet idealnego sposobu, realizowania wspólnego dobra przez dwie jednostki. Jednak nie uwzględnia on całej rzeczywistości, która składa się na to dobro. Nie tylko nie tworzy żadnej wspólnoty *sui generis* w czystym tego słowa znaczeniu, ale nie wprowadza żadnej, tak naprawdę wspólnej, rzeczywistości, żadnej więzi o prawdziwie społecznym charakterze do indywidualności partnerów, którzy się oddają (a raczej, którzy wcale się nie oddają), udając międzyludzką wspólnotę.

Odwoływanie się, jak to uczyniliśmy, do dobra wspólnoty małżeńskiej pomiędzy mężem i żoną jako do przykładu (nawet jeśli jest on doskonały) dobra wspólnego, po to, by określić, czym jest albo raczej, czym może i powinno być dobro wspólnoty ludzkiej jako takiej, jest co najmniej paradoksalne. Chodzi tu w istocie nie o przykład, ale o *ideał*, albo raczej o *ideał realizowany*, który *realizuje się* codziennie we wszystkich częściach świata.

Dlatego można by określić owo wspólne dobro, jakim jest każda wspólnota małżeńska, realizująca konkretną ideę *uniwersalności*, w której i dzięki której mężczyzna i kobieta obiektywizują dobro, jako wspólnotę, poza którą ich dobro wspólne nie mogłyby znaleźć pełniejszego ani doskonalszego zaspokojenia. I chociaż, tak jak każda wspólnota ludzka, a więc śmiertelna, wspólnota małżeńska może napotkać na swej drodze śmierć, to nie można powiedzieć, że jest to zupełnie to samo, co w przypadku innych wspólnot ludzkich, ani to samo, co w przypadku społeczeństwa traktowanego jako ludzkość. Dzięki wierności żyjącego partnera wobec partnera, którego zabrała śmierć, miłość jest silniejsza od śmierci. A kiedy śmierć zabierze z kolei partnera, który pozostał przy życiu, to wierność, w jakiej żyli przez całe życie, odniesie na zawsze zwycięstwo nad śmiercią i jej dążeniem do zepchnięcia miłości w niebyt i próżnię.

Dlatego miłość albo ściślej mówiąc, ten, kto kocha, może zawsze powtórzyć za św. Pawłem, z głębokim przekonaniem, że się nie myli: „O śmierci, gdzie jest twe zwycięstwo?” Albowiem zwycięstwo miłości wypędza śmierć, a dokładnie rzecz biorąc, pozbawia ją wszelkiego znaczenia.

Miłość, która jako taka nie może umrzeć tak długo, jak długo ożywia ją pamięć, a jeszcze bardziej wierność, jest powołana w Chrystusie do rzeczy znacznie większych: do zmartwychwstania ciała, przez które wszystko to, czym jesteśmy, i wszystko, co czynimy tu i teraz, nie tylko nie ulega zniszczeniu, ale — przeobrażone — ma udział w życiu wiecznym.

Idea Kościoła przed Kościołem w duszy z natury chrześcijańskiej

Globalizacja oznacza w istocie coraz większą *faktyczną* solidarność wszystkich istot ludzkich i ich społeczeństw, następnie zaś to, że owa solidarność, wypływająca w coraz większym stopniu z postępu nauki i techniki, zwłaszcza technik przekazywania wiedzy naukowej i technicznej, zależy i będzie zależała coraz bardziej od świadomego i dobrowolnego opanowania tej wiedzy przez wszyst-

kie istoty ludzkie i rozmaite wspólnoty. Jako *ludzkie zjawisko globalnej humanizacji świata* globalizacja nabiera tym samym jednocześnie siły i kruchości, dwuznaczności, ryzyka i niepewności tego wszystkiego, co wiąże się z racjonalnością czy irracjonalnością możliwej zawsze jednakowo wolności ludzkiej albo raczej wolności ludzkich. Dlatego, abstrahując od różnych konsekwencji społecznych, jakie się z nią wiążą już dzisiaj (bezrobocie, brak równowagi pomiędzy krajami rozwiniętymi i pozostałymi itd.), u coraz bardziej świadomych ludzi, którzy nie chcą sami siebie oszukiwać co do skali tego zjawiska, wywołuje ona prawdziwy i głęboki niepokój. Bez chrześcijańskiego, mistycznego przeobstwienia jedności ludzkości u zarania XVI wieku, a więc u progu nowoczesnego świata, trudno byłoby dostrzec nagle całą jego nędzę, nad którą św. Ignacy Loyola każe się zastanowić każdej dobrze urodzonej osobie na początku drugiego tygodnia swoich *Ćwiczeń duchownych*⁸. Dziś wystarczy, że człowiek, który nie chce zamykać oczu na nędzę świata, wykorzysta nasze środki informacji. W tamtym czasie, zwłaszcza począwszy od XVIII wieku, doszło do uświadomienia sobie rzeczywistości idei ludzkości, genialnie ukazanej przez Pierre'a Teilharda de Chardin w *Fenomenie człowieka*. Warto raz jeszcze sięgnąć do stron napisanych przez słynnego paleontologa, które nie straciły nic ze swej aktualności, wprost przeciwnie.

„Ludzkość. To był pierwszy obraz, w którym człowiek epoki nowożytnej, z chwilą gdy obudziła się w nim idea postępu, musiał szukać pogodzenia nadziei nieograniczonej przyszłości, bez której już nie mógł się obejść, z nieuniknioną perspektywą swej jednostkowej śmierci. Ludzkość: rzeczywistość początkowo nieokreślona, bardziej odczuwana niż rozumiana, w której niejasne poczucie ciągłego wzrostu łączyło się z potrzebą powszechnego braterstwa. Ludzkość: przedmiot prostodusznej często wiary, ale której magia, silniejsza od wszystkich przeciwności i krytyk, wciąż wywiera równie przyciągający wpływ na duszę dzisiejszych mas, co i na mózgi inteligencji. Czy ktoś przyłączy się do jej czcicieli, czy też będzie ją ośmieszał, czyż może jeszcze dzisiaj uniknąć obcowania z ideą ludzkości czy nawet jej wpływu na siebie?

W oczach «proroków» XVIII wieku świat był w gruncie rzeczy tylko zespołem niezrozumiałych i luźnych powiązań. I rzeczywistość, potrzeba było jasnowidzenia kogoś wierzącego, aby można było odczuć bicie serca tego embrionu. Tymczasem minęło nie-

⁸ Zob. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne* (tłum. Jan Ożóg SJ), Kraków 1996, s. 50-53.

spełna dwieście lat i oto prawie niezauważalnie ogarnęła nas, przynajmniej w znaczeniu materialnym, ta rzeczywistość, której oczekiwali nasi ojcowie. Na przestrzeni kilku pokoleń zadzierzgnęły się wokół nas wszelkiego typu więzy gospodarcze i kulturalne, które się mnożą w postępie geometrycznym. [...] W rzeczy samej, odrzucając herezję indywidualistyczną i rasistowską, sama logika naszego wysiłku, aby uzgodnić i uporządkować linie świata, przewiodła naszą myśl do poglądów bliskich pierwotnej intuicji pierwszych filantropów. Nie ma dla człowieka ewolucyjnej przyszłości poza wspólnotą ze wszystkimi innymi ludźmi. Przewidywali to marzyciele niedawnej przeszłości. W pewnym sensie my widzimy to samo. Jednak «wszedłszy na ich barki», potrafimy lepiej odkryć kosmiczne korzenie, szczególnego rodzaju tworzywo fizyczne, a wreszcie specyficzną naturę tej ludzkości, którą oni mogli tylko przeczuwać — my tymczasem musieliśmy zamknąć oczy, aby jej nie widzieć”⁹.

Autor tych słów, daleki od wyobrażania sobie przyszłości ludzkości z błogim optymizmem, kończył swą książkę zdaniem, które wskazywało bez upiększeń cenę, jaką musiała zapłacić i jaką będzie jeszcze musiała bez wątpienia zapłacić ludzkość, aby doprowadzić swą przygodę do końca i osiągnąć swój cel: „Tak czy inaczej, pozostaje prawdą, nawet w oczach kogoś, kto jest tylko biologiem, że nic tak nie jest podobne do drogi krzyżowej jak epopeja ludzkości”¹⁰.

Bez względu na więzi, faktyczne czy prawne, jakie ustanowią razem, albo jakie będą sobie coraz bardziej uświadamiać wszystkie ludzkie istoty na tej ziemi, a być może także w skali międzyplanetarnej, pozostaje faktem, że kwestia ostatecznej władzy, pośrednika ich wspólnego dobra — jednocześnie powszechnego i konkretnego — nigdy nie zostanie postawiona. Można wątpić, by ludzkość była tak szalona, aby zdać się w tej materii na jednego tylko człowieka czy grupę osób, bez względu na to, jak wielki byłby ich geniusz czy zdolności.

„Właśnie w tej kwestii głos sumienia przypomina prawowitym władzom — bez względu na to, czy chodzi o władzę ojca, szefa czy państwa — że są one nie tylko pośrednikiem pomiędzy ludźmi, w płaszczyźnie poziomej, ale że muszą być także pośrednikiem w płaszczyźnie pionowej, pomiędzy małą czy dużą wspólnotą, nad którą sprawują opiekę, a najbardziej sekretną istotą wspólnego dobra, które ukazało się nam jako powszechne i konkretne, jako mi-

⁹ *Fenomen człowieka*, Warszawa 1993, s. 200-201.

¹⁰ Tamże, s. 258.

łość. Jeśli przed tymi prawowitymi władzami stanie wspólnota powszechna, zapłodniona przez miłość i reprezentująca duchowy aspekt wspólnego dobra, ich władza będzie mogła być zgodna ze swą istotą, jedynie podążając w kierunku wskazanym przez tę wspólnotę. W oczach chrześcijanina to Kościół otrzymał misję reprezentowania wobec wszelkiej władzy tego najwyższego nakazu. Ale żaden człowiek nie jest aż tak ślepy, by nie dostrzec promieniowania powszechności, tak głuchy, by nie słyszeć wezwań do wspólnego dobra duchowego ludzkości. W każdej świadomości żyje bowiem i jest obecna idea wspólnoty ludzi i ich wspólnoty z Bogiem, takiej, jaką proponuje religia, albo takiej, jaką postrzega rozum, jako największe pragnienie umysłu w każdym. Idea Kościoła przed Kościołem w duszy z natury chrześcijańskiej”¹¹.

tłum. Małgorzata Tryc-Ostrowska

¹¹ G. Fessard, *Autorité et Bien commun*, s. 46-47.