

Gniadek, Jacek

Moralna moc nadziei chrześcijańskiej a wolność – społeczny wymiar encykliki Benedykta XVI "Spe Salvi"

Studia Płockie 41, 139-148

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jacek Gniadek SVD

MORALNA MOC NADZIEI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ A WOLNOŚĆ – SPOŁECZNY WYMIAR ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *SPE SALVI*

Nadzieja chrześcijańska jest cnotą wlaną, udzieloną przez Boga. Jej funkcja polega na podtrzymywaniu wysiłku i napięcia woli w celu osiągnięcia najwyższego dobra, do jakiego człowiek został przeznaczony – zbawienia, które polega na osiągnięciu szczęścia z poznawania i miłowania Boga w wieczności. Ostateczne spełnienie człowieka nie dokonuje się natychmiast, ale jest procesem, który na ziemi trwa w czasie i przestrzeni.

Rozum i wola

Człowiek jest bytem przygodnym i potencjalnym. Z tego powodu musi nieustannie poszukiwać takich dóbr, które będą chronić jego istnienie i umożliwią mu właściwe działanie, przez aktualizację jego różnych władz, a przede wszystkim intelektu i woli. Benedykt XVI w Encyklice *Spe salvi* (SSa) podkreśla, że świat, który zostałby na skutek uwarunkowań lub struktur pozbawiony wolności, nie byłby już dobry, „gdyż świat bez wolności w żadnym przypadku nie jest światem dobrym” (SSa 30). Koniecznym warunkiem odkrywania nadziei płynącej z wiary jest życie społeczne zorganizowane w taki sposób, by człowiek miał stworzone jak najlepsze warunki realizacji tego, co jest zapisane w jego naturze, czyli ostatecznego spełnienia w zjednoczeniu z Bogiem¹. Według najbardziej klasycznej formuły sprawiedliwość „polega na stałej i trwałej woli oddawania Bogu i bliźniemu tego, co im się należy”². Tak pojęta sprawiedliwość w odniesieniu do człowieka polega więc na uznaniu drugiego jako osoby, która jest obdarzona rozumem i jest odpowiedzialna za swoje decyzje oraz zdolna do realizacji planów, które nadają jej życiu sens zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej³.

Benedykt XVI trafnie zauważa, że zdrowie moralne świata nie może być nigdy zagwarantowane jedynie przez struktury, które pozbawiłyby człowieka wolności

¹ Por. Tomasz Stępień, „*Spe salvi*” a współczesny katolicyzm, „*Pro Fide, Rege et Lege*”, 1(60)2008, s. 5.

² STh, II-II, q. 58, a. 1.

³ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, 384.

(SSa 24). Definitywnie ugruntowane królestwo dobra nigdy nie zaistnieje na tym świecie, gdyż wolność jest krucha. Sam już fakt, że człowiek jest wolny, nie pozwala na ustanowienie takich struktur świata, które wprowadziłyby jakiś określony, dobry stan świata raz na zawsze. Już sama pokusa myślenia w taki sposób byłaby według Benedykta XVI zanegowaniem wolności człowieka. Wolność nigdy nie jest raz na zawsze dana człowiekowi. Wolność musi być wciąż zdobywana dla dobra.

Budowa lepszego świata

Encyklika *Spe salvi* jest wyraźnym wskazaniem i przypomnieniem kierunku Katolickiej Nauki Społecznej, w którym należy podążać w refleksji na temat organizowania życia społecznego. Mamy tutaj zdecydowane odejście od przekonania, że najlepszym ustrojem społeczno-gospodarczym jest tzw. państwo dobrobytu (KDK 65, 68). To pojęcie państwa po Soborze Watykańskim II rozwinął Paweł VI w *Populorum progressio*, gdzie stwierdził, że postęp kulturalny i rozwój gospodarczy jest gwarantem pokoju (PP 83). Krytyka idei państwa dobrobytu w *Spe salvi* jest nawet silniejsza od tego, co wcześniej mieliśmy już w *Centesimus annus*, gdzie Jan Paweł II jasno wykazał, że niesprawności i niedostatki w państwie opiekuńczym wynikają z nieodpowiedniego rozumienia właściwych państwu zadań (CA 48). Benedykt XVI nie kwestionuje tego, że rzeczą niezbędną jest nieustanne zaangażowanie się na rzecz poprawy świata, ale lepszy świat nie może stanowić właściwego i wystarczającego zakresu naszej nadziei (SSa 30).

Benedykt XVI naucza, że każdy kto obiecuje lepszy świat, który miałyby nieodwołalnie istnieć na zawsze, daje fałszywą obietnicę, gdyż pomija ludzką wolność (SSa 24). Takim systemem społecznym i obietnicą lepszego świata jest zawsze socjalizm. Ludwig von Mises, austriacki ekonomista i filozof, przedstawiciel austriackiej szkoły w ekonomii⁴, podkreśla, że podstawową cechą systemu socjalistycznego jest to, że działa w nim tylko „jedna wola”⁵. W socjalizmie wykorzystaniem wszystkich czynników produkcji kieruje wyłącznie jeden podmiot. Tylko „jedna wola” wybiera, decyduje, kieruje, działa i rozkazuje. Swoboda każdej jednostki do kierowania się jej własnymi celami i planami jest ogra-

⁴ Szkoła Austriacka jest heterodoksyjną szkołą ekonomii, która opowiada się za subiektywistycznym kierunkiem poglądów ekonomicznych. Powstała w latach 70. XIX w., jej twórcą był C. Menger, do wybitniejszych zaś przedstawicieli należy zaliczyć: F. von Wiesera, E. von Böhma-Bawerka oraz późniejszych kontynuatorów - H. Mayera, L.E. von Misesa, M. N. Rothbarda, M. von Hayeka, Hansa-Hermana Hoppego, Jesusa Huerto de Soto, Waltera Blocka i innych. Początki szkoły sięgają piętnastego wieku, gdy naśladowcy św. Tomasza z Akwinu na Uniwersytecie w Salamance w Hiszpanii, przez wiele generacji odkrywali i wyjaśniali prawa podaży i popytu, przyczynę inflacji, działanie kursów dewizowych oraz subiektywną naturę wartości ekonomicznej (łączy wartość towaru z jego użytecznością), która później została rozwinięta przez Mengera i należy do głównych osiągnięć szkoły. Teoria ta służy do wyjaśnienia przebiegu krzywej popytu indywidualnego i rynkowego. Szkoła rezygnuje z matematycznego modelowania zjawisk gospodarczych, podkreśla rolę niepewności w zjawiskach gospodarczych oraz znaczenie wiedzy i informacji dla przebiegu procesów rynkowych. Przedstawiciele Szkoły Austriackiej są zwolennikami liberalizmu gospodarczego i zdecydowanymi przeciwnikami marksistowskich poglądów ekonomicznych. Por. „Czym jest ekonomia austriacka?” www.mises.pl/60/

⁵ Ludwig von Mises, *Ludzkie działanie*, Warszawa 2007, s. 589-90.

niczona przez centralnego planistę. W systemie społecznym, w którym nie ma miejsca na wolne działanie i w którym nie możemy spodziewać się niczego więcej ponad to, co władze polityczne i ekonomiczne są w stanie nam zaoferować, nasze życie szybko redukuje się i zostaje pozbawione nadziei (SSa 35).

Papież pokazuje, że budowa systemu społeczno-ekonomicznego nie jest zadaniem raz na zawsze skończonym i zamkniętym (SSa 25). Jest to żmudne zadanie każdego pokolenia, które wnosi swój wkład w ustalanie przekonywującego ładu wolności i dobra. Człowiek jest w stanie to osiągnąć tylko wtedy, gdy ma wolną przestrzeń do działania w sferze ekonomiczno-społecznej. Klasyccy liberalni ekonomiści pokazali, że porządek społeczno-ekonomiczny można osiągnąć bez centralnego projektowania, ale nie oznacza to, że relacje rynkowe są wynikiem nieracjonalnego procesu przypadkowej selekcji. Są one rezultatem świadomego i teleologicznego dążenia każdego człowieka, który próbuje dostosować swoje działanie najlepiej jak tylko potrafi do warunków środowiska, które nie zawsze potrafi zmienić⁶. W gospodarce wolnorynkowej wybór celu działania jest dla człowieka osobistą, subiektywną i indywidualną sprawą. Nikt i nic w gospodarce wolnorynkowej nie zmusza człowieka do myślenia i zachowywania się w kategoriach homo economicus. Każde ludzkie działanie ma swój koszt i zysk, ale alokacja środków do celów zależy w pełni od człowieka podejmującego działania. Mises trafnie stwierdza, że w leseferyzmie „dążenie do tego, żeby być bogatym jak Krezus, nie jest bardziej ani mniej racjonalne niż dążenie do ubóstwa na wzór buddyjskiego mnicha”⁷.

Działanie miejscem uczenia się nadziei

W encyklice o nadziei Benedykt XVI przypomina, że immanentną cechą osoby ludzkiej jest możliwość moralnego wyboru. Każdy człowiek posiada swoją własną, autonomiczną drogę dochodzenia do prawdy i odpowiadania na najważniejsze, ostateczne pytania dotyczące sensu i celu życia. Próba trwałego uporządkowania rzeczywistości w taki sposób, by dawała zaspokojenie wszystkich potrzeb wynikających z natury człowieka, jest według papieża niemożliwa i nie odpowiada chrześcijańskiej antropologii, gdyż ogranicza cele działania człowieka do wymiaru tylko ziemskiego. Słowami św. Augustyna papież przypomina, że jedyną rzeczą, jakiej tak naprawdę w życiu pragniemy jest szczęście, które będzie trwać wiecznie (SSa 11). Tutaj rodzą się jednak pewne sprzeczności i nadzieje. Z jednej strony pragnieniem człowieka jest życie prawdziwe, którego potem nie dotknie śmierć, ale z drugiej strony człowiek nie zna do końca tego, czego pragnie i ku czemu zmierza. Papież pragnie pokazać, że element niepewności i poczucie niezadowolenia z istniejących warunków są na trwałe wpisane w naturę człowieka i muszą być uwzględnione przy budowaniu systemów gospodarczo-politycznych.

Taka wizja człowieka odpowiada idei leseferyzmu. Mises, zwolennik państwa minimum, uważa, że fundamentalne decyzje człowieka nie mogą być oderwane

⁶ Tenże, *Socialism*, Indianapolis 1981, s. 265.

⁷ Tenże, *Ludzkie*, s. 744-45.

od wyborów, które człowiek dokonuje w życiu codziennym. Człowiek w działaniu kieruje się własną skalą wartości przy podejmowaniu decyzji, na podstawie której zaspokaja potrzebę o najwyższej wartości. Taka skala wartości nie istnieje jednak w próżni, niezależnie od aktualnego zachowania jednostki⁸. Tak myślący i działający człowiek, a nie homo economicus lub homme moyen, jest dla klasycznych liberałów punktem wyjścia do budowania systemu ekonomicznego.

Papież przypomina, że wiara chrześcijańska jest nadzieją, która przemienia i podtrzymuje nasze życie. Nie jest ona tylko „informacją”, którą odkładamy na bok, gdy wydaje się nam już nieaktualna, ale jest siłą sprawczą, która kształtuje całe nasze życie w wymiarze duchowym, cielesnym i społecznym (SSa 10). Musimy jednak pamiętać, że człowiek jest istotą, która działa i dąży do określonego celu w świecie, gdzie dobrobyt człowieka jest ograniczony rzadkością czynników zewnętrznych. Przyczynowość, niepewność i tymczasowość są koniecznymi warunkami wszelkiego ludzkiego działania. Mises do tych trzech elementów dodaje jeszcze trzy warunki, które muszą być spełnione, by człowiek był zdolny do podjęcia w ogóle jakiegoś działania: poczucie niewłaściwości⁹, wyobrażony i oczekiwany stan rzeczy oraz wiara i oczekiwanie o dostępność środków i metod na stworzenie lepszego stanu rzeczy¹⁰. Z tych fundamentalnych założeń i uwarunkowań działania każdego świadomego człowieka Mises wyprowadza wszystkie główne zasady i zależności ekonomii wolnorynkowej. Austriacki ekonomista trafnie zauważa, że człowiek wybiera najpierw cele, a następnie środki do ich realizacji. Wszystkie akty wyboru są zawsze określone przez myśl i idee¹¹, ale prakseologia¹² — metodologia w ekonomii austriackiej opracowana przez Misesa — nie ocenia celów ostatecznych człowieka z punktu widzenia absolutnych standardów. Cele ostateczne są zawsze subiektywne i różnią się w zależności od ludzi. Zadaniem prakseologii jest więc tylko określenie środków dla osiągnięcia zamierzonego celu¹³. Dla osiągnięcia zamierzonych celów, człowiek dobiera ograniczone środki, które są do jego dyspozycji. Wymaga to od człowieka ułożenia swoich celów w kolejności do ich ważności i nadania im odpowiedniej rangi. Celem takim, Mises temu nie zaprzecza, może być również pragnienie osiągnięcia życia wiecznego.

⁸ Tamże, s. 80-81.

⁹ „Człowiek całkowicie zadowolony ze swojego położenia nie miałby motywacji do zmiany istniejącego stanu rzeczy. Nie miałby życzeń ani pragnień; byłby całkowicie szczęśliwy. Nie podejmowałby żadnego działania; po prostu żyłby bez trosk.” Tamże, s. 11.

¹⁰ Richard M. Ebeling, Racjonalny ekonomista w nieracjonalnych czasach: Ludwig von Mises, w: Zuzanna Dawidowicz (red.), Szermierze wolności, Od Adama Smitha do Milтона Friedmana, Kraków 2003, s. 112-116.

¹¹ Ludwig von Mises, Theory and history, An Interpretation of Social and Economic Evolution, Indianapolis 2005, s. 7.

¹² „Prakseologia jest metodologią charakterystyczną dla Szkoły Austriackiej. Termin ten został po raz pierwszy użyty w odniesieniu do austriackiej metody przez Ludwiga von Misesa, który był nie tylko jej głównym architektem, ale także ekonomistą, który najpełniej i z największym sukcesem zastosował ją do skonstruowania teorii ekonomicznej. (...) Prakseologia opiera się na fundamentalnym aksjomacie, że indywidualne istoty ludzkie działają, to jest, na podstawowym fakcie, że jednostki angażują się w świadome działania, żeby osiągnąć wybrane cele. (...) Metoda prakseologiczna jest poszerzona za pomocą werbalnej dedukcji, czyli logicznych implikacji tego podstawowego faktu.” Murray N. Rothbard, Prakseologia: metodologia Szkoły Austriackiej, www.mises.pl/235

¹³ Mises, Ludzkie, s. 81.

Leseferyzm

W społeczeństwie leseferystycznym każdy człowiek ma prawo do stawiania sobie własnych celów. Nie ma więc znaczenia, co jest motywem działania ludzkiego dla usunięcia odczuwanego dyskomfortu. W pewnym sensie wybór środków jest problemem technicznym, ale wybór ostatecznego celu jest według Misesa zawsze problemem osobistym, subiektywną i indywidualną sprawą¹⁴. Należy tutaj podkreślić, że połączenie wolności z subiektywnością daje gwarancje, że działanie człowieka odpowiada jego godności, która przynależy tylko człowiekowi jako osobie. Z teologicznego punktu widzenia działanie jest moralnie dobre nie tylko wtedy, gdy przedmiot działania współbrzmi z prawdziwym dobrem osoby, którym jest ostateczny cel i najwyższe dobro człowieka – czyli sam Bóg¹⁵, ale również wtedy, gdy przez swoje czyny w sposób wolny kształtuje siebie i nadaje sobie taki kształt, jakiego pragnie.

Uszeregowanie celów w odniesieniu do ważności sugeruje, że człowiek ocenia koszty i korzyści pomiędzy jednym wyborem a drugim. Wybiera do osiągnięcia taki cel, co do którego jest przekonany, że da mu większy zysk i unika wyboru, który przyniosłby stratę. Kategorie zysku i strat, środków i celów, kosztów i korzyści, dostarczają człowiekowi analitycznego schematu, według którego człowiek porządkuje swoje działanie i nie może się od nich odseparować, gdyż reprezentują one mentalną formę, według której działa ludzki umysł i to bez względu na rodzaj celu¹⁶. Analogiczny język spotykamy również w Piśmie Świętym. Św. Paweł w liście do Filipian pisze, że „to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę” (Flp 3, 7).

Działanie i ustawiczne podejmowanie wyborów są dla Benedykta XVI miejscem uczenia się nadziei. Wielka nadzieja, oparta na Bożych obietnicach, dodaje wierzącemu odwagi i ukierunkowuje jego działanie w chwilach dobrych i złych (SSa 35). Miejscem uczenia się nadziei jest również cierpienie. Benedykt XVI naucza, że nie tylko zdolność akceptacji cierpienia z miłości do dobra, prawdy i sprawiedliwości stanowi o mierze człowieczeństwa (SSa 38), ale również wszelkie małe kłopoty codzienności mogą nabrać sensu i być wkładem w ekonomię dobra, miłości pośród ludzi (SSa 40).

Ten sposób rozumowania pozwala nam lepiej zrozumieć, dlaczego podstawowym kryterium oceny wartości systemów społecznych powinno być to, czy umożliwiają one osiągnięcie celów, które stawiają sobie wolni działający ludzie. Sprawiedliwe społeczeństwo może być budowane jedynie przez poszanowanie transcendentnej godności osoby ludzkiej¹⁷. Takim systemem jest dla Misesa leseferizm, w którym indywidualny człowiek może wybrać sposób, w jaki chce włączyć się w całość społeczeństwa, a społeczeństwo jest rozumiane jako stan, w którym każdy służy swoim współobywatelom, a oni służą jemu¹⁸. Przy tak rozumianej

¹⁴ Tenże, *Theory*, s. 9.

¹⁵ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 72.

¹⁶ Embeling, s. 116.

¹⁷ Józef Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 168.

¹⁸ Ludwig von Mises, *Ekonomia i polityka*, Wykład elementarny, Warszawa 2006, s. 33.

wolności zadaniem rządu jest tylko ochrona własności prywatnej, zapewnienie spokojnego i sprawnego funkcjonowania rynku oraz chronienie go przed oszustami lub przemocą, jakie mogą mu grozić wewnątrz i z zewnątrz kraju.

Systemem społecznym, który przez Misesa jest bezwzględnie odrzucany jako niemożliwy do zrealizowania, jest socjalizm. Podstawowym argumentem Misesa przeciwko propozycjom zastąpienia kapitalizmu socjalizmem jest brak w nim wolności jednostki, który oznacza brak możliwości dokonywania wolnych wyborów i w konsekwencji niewolnictwo dla wszystkich¹⁹. Pozbawienie człowieka wolności w wyborze rodzaju konsumpcji prowadzi według austriackiego ekonomisty do obalenia wszystkich wolności²⁰. Nie oznacza to automatycznie, że kapitalizm sam z siebie jest w stanie przyczynić się do postępu. Mises podkreśla jedynie, że wystarczającym jego osiągnięciem jest to, że nie ustanawia niezliczonych barier do jego osiągnięcia. Kapitalizm nie jest więc sam z siebie systemem, który ustanawia nieodwołalnie dobry stan świata. Jest on dobry tylko dlatego, gdyż nie neguje ludzkiej wolności (Por. SSa 24). Odpowiada to rozumowaniu papieża, dla którego wolność nigdy nie jest raz na zawsze dana człowiekowi. Wolność musi być wciąż zdobywana dla dobra. Mises odrzuca również interwencjonizm, który choć nie zabiera całej wolności wszystkim obywatelom, to stosowany przezeń środek zawęża człowiekowi pole działania²¹. W wyniku takiego działania państwa człowiek zostaje podporządkowany działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego i zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych²².

Sprawiedliwość społeczna

Papież naucza, że nie możemy zbudować królestwa Bożego na ziemi własnymi siłami (SSa 25). Doskonałość nie przynależy naturze ludzkiej, gdyż „moc grzechu pozostaje ciągle straszną terażniejszością” (SSa 36). Ta perspektywa rozumowania Benedykta XVI pomaga nam dostrzec niebezpieczeństwo, jakie kryje się za znaczeniem pojęcia „sprawiedliwości społecznej”, na bazie którego próbuje się współcześnie budować ideę państwa opiekuńczego, a które okazuje się być zwykłym semantycznym oszustwem tego samego rodzaju, co demokracja ludowa. Friedrich A. Hayek trafnie zauważa, że posługiwanie się tym terminem staje się rzeczywistym odpowiednikiem zadania wprowadzenia sprawiedliwości dystrybucyjnej²³. Rzekomy cel sprawiedliwości społecznej, którym jest wyeliminowanie ekonomicznych nierówności, bez wzięcia pod uwagę prostego faktu, że dysproporcje są w głównej mierze wynikiem własnych wyborów jednostek, może być osiągnięty jedynie przez kontrolowanie ludzkich wyborów. Koncepcja sprawiedliwości, która głosi, że każdy powinien otrzymać taki produkt społeczny, na jaki zasługuje z moralnego punktu widzenia, musi prowadzić do porzucenia wolnej przedsiębiorczości i zwrócenie się do gospodarki planowej, a to można osiągnąć

¹⁹ Tenże, *Interwencjonizm*, Kraków 2005, s. 131.

²⁰ Tamże, s. 29.

²¹ Tamże, s. 135.

²² Jan Paweł II, *Centesimus annus* 13.

²³ Friedrich August von Hayek, *Zgubna pycha rozumu, O błędach socjalizmu*, Warszawa 2004, s. 178-81.

jedynie za cenę całkowitej utraty osobistej wolności. Zostaje tutaj przypomniana przez papieża stara prawda, że zupełna równość w społeczeństwie ludzkim nie jest możliwa, gdyż między ludźmi zachodzą bardzo liczne różnice naturalne, z których już sama z siebie wynika różnorodność warunków życiowych²⁴. Świat, który sam musi sobie stwarzać własną sprawiedliwość kosztem ograniczenia wolności jego obywateli, jest według papieża światem bez nadziei (por. SSa 42).

Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* nawołuje nas do tego, by stawiać mężnie czoło twardej rzeczywistości i to bez względu na to, jaka byłaby ona przykra i warta jedynie do przemiany w rewolucyjnym działaniu²⁵. Rzeczywistości społecznej i politycznej chrześcijaninowi nie wolno jednak burzyć. Chrześcijanin znosi coś, co wydaje mu się niesprawiedliwe, gdyż wie, że sprawiedliwość znajdzie w innym świecie. Życie nie kończy się pustką – podkreśla Benedykt XVI – i tylko wtedy przyszłość jawi się jako rzeczywistość pozytywna, która pozwala żyć z nadzieją w teraźniejszości (SSa 2). Człowiek jako byt ograniczony w swych możliwościach nie może w żaden sposób liczyć na to, że sam osiągnie w jakikolwiek sposób Boga, który jest Absolutem i bytem transcendentnym, a więc z definicji jest poza światem i poza wszelkimi ludzkimi możliwościami ludzkiego działania. Tym, co usprawnia ludzkie działanie do tego, by człowiek mógł w nieomylny sposób urzeczywistnić swoją szczęśliwość zamierzoną dla niego przez Boga, jest naturalna nadzieja, która została podniesiona do godności cnoty i została przez Niego wlana człowiekowi²⁶.

Realizm filozoficzny

Nawiązując do św. Augustyna i Akwinaty Benedykt XVI stwierdza, że świat istniał od wieków w takiej formie, w jakiej stworzył go Bóg i realizm filozoficzny nakazuje nam znosić życie i przyjmować je takie, jakie ono jest, a nie dokonywać buntu przeciwko światu w kształcie stworzonym przez Boga²⁷. Budowa Królestwa Bożego za pomocą rewolucyjnej transformacji jest ze strony człowieka aktem pychy, który chce poprawić daną rzeczywistość, zapominając o przyrodzonym defekcie natury, który chrześcijanie nazywają mianem grzechu pierworodnego. Adam Wielomski na łamach pisma Klubu Zachowawczo-Monarchistycznego *Pro Fide, Rege et Lege* podkreśla, że to w tym kontekście Benedykt XVI na początku swojej encykliki o nadziei opowiada historię św. Józefiny Bakhity (1868-1947), która urodziła się w Sudanie, została porwana, uczyniono z niej niewolnicę i jako piętnastolatka trafiła do Włoch. Pozostając jeszcze niewolnicą nawróciła się na chrześcijaństwo, a później wstąpiła do zakonu sióstr kanosjanek. Św. Józefina rozumiała w swoim życiu głęboką prawdę, że to Bóg, a nie człowiek jest prawdziwym Panem każdej ludzkiej istoty i każdego ludzkiego życia²⁸, a wolność nie polega tylko na swobodzie ruchów i działań, ale na wierze w Boga. Bakhita, to znaczy

²⁴ Leon XIII, *Rerum novarum*, 14.

²⁵ Adam Wielomski, „*Spe salvi*” w perspektywie filozofii politycznej, „*Pro Fide, Rege et Lege*”, 1(60)2008, s. 13.

²⁶ *Sth*, I-II, q. 62, a. 3, ad 2.

²⁷ Wielomski, s. 13.

²⁸ Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej Józefiny Bakhity w Rzymie, 1.X.2000 r., 5.

„Szczęśliwa” – tak nazwali ją łowcy niewolników, stanowi ponadczasowy wzorzec politycznej postawy chrześcijanina wobec świata, że wiara w sprawiedliwość po śmierci i doświadczenie żyjącego Boga już tutaj na ziemi, daje nadzieję mocniejszą niż cierpienia niewoli, która przemienia od wewnątrz życie i świat (SSa 4).

Problemowi niewłaściwej interpretacji chrześcijaństwa Benedykt XVI poświęca wiele miejsca w swojej encyklice o nadziei. A. Wielomski, prezes Klubu Zachowawczo-Monarchistycznego trafnie podkreśla, że u podstaw takiego błędnego myślenia leży negacja grzechu pierworodnego i twierdzenie, że człowiek jest dobry i nie jest skażony grzechem, które również wkradło się do teologicznego posoborowego myślenia²⁹. Dla Benedykta XVI grzech pozostaje ciągle straszną teraźniejszością, ale wiara w to, że moc Boga, która „gładzi grzech świata” (por. J 1,29), jest obecna w świecie i daje nadzieję na poprawę człowieka i ulepszenie świata (SSa 36). W przeciwieństwie do Gustavo Gutiérreza, peruwiańskiego filozofa i teologa, jednego z głównych twórców teologii wyzwolenia, według którego zadanie Kościoła miało polegać na włączeniu się w rewolucyjny proces polityczny w celu przeżywania i głoszenia Chrystusowego wyzwolenia, Benedykt XVI przypomina, że człowiek nie jest tylko produktem warunków zewnętrznych i jego uzdrowienie nie zależy wyłącznie od stworzenia „sprawiedliwych” struktur ekonomiczno-politycznych (SSa 21). Na taką próbę emancypacyjno-politycznej interpretacji Ewangelii papież odpowiada, że chrześcijaństwo nigdy nie nosiło przesłania socjalno-rewolucyjnego (SSa 4). Benedykt XVI jeszcze jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary w Instrukcji o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” pisał, że obalenie drogą rewolucyjnej przemocy struktur powodujących niesprawiedliwość nie oznacza ipso facto ustanowienia sprawiedliwego ustroju³⁰.

Zbawienie jako rzeczywistość wspólnotowa

Dla Benedykta XVI jedynym fundamentem³¹, na którym człowiek może budować swoją egzystencję, jest wiara (SSa 8). Człowiek nie może oczekiwać pełnego spełnienia Królestwa Bożego w tym świecie. Swoją nadzieję wiąże z życiem po śmierci, ale nadzieja ta nie może być według papieża nadzieją indywidualistyczną. Benedykt XVI odrzuca koncepcję religii jako sprawy prywatnej i przypomina, że zbawienie zawsze było rozumiane jako rzeczywistość wspólnotowa. Nie oznacza to jednak, jak próbuje wykazać A. Wielomski, powołując się na artykuł

²⁹ A. Wielomski przypomina, że taka optymistyczna niechrześcijańska antropologia trafiła do katolicyzmu za sprawą pierwszego modernisty i reformatora religijnego, Felicite de La Menanias. Echa takiego sposobu myślenia widać również u niektórych posoborowych teologów, dla których pojęcie grzechu jest tylko semantycznym nieporozumieniem (Por. Karl Rahner, Podstawowy wykład wiary, Warszawa 1987, s. 96n.). Wielomski, s. 18.

³⁰ Józef Ratzinger, Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”, *Libertatis nuntius*, XI, 10.

³¹ A. Wielomski trafnie zauważa, że w języku polskim niemieckie słowo „Basis” przetłumaczono w tym punkcie na „podstawę”, wypaczając sens myśli papieża. Ojcu świętemu chodziło zapewne o zaakcentowanie polemiki z marksistowską ideą Królestwa Bożego na ziemi, które miało zrodzić się w wyniku rewolucji proletariackiej. Wedle papieża „baza” ludzkiej egzystencji nie stanowią warunki materialne, ale wiara. Por. Wielomski, s. 20.

Jacka Bartyzela „Społeczne Panowanie Chrystusa Króla w tradycyjnym nauczaniu Kościoła”, że koncepcja panowania społecznego Jezusa Chrystusa może być najlepiej utożsamiana z tradycyjną monarchią³². Według J. Bartyzela, który przywołuje encyklikę Piusa XI Quas Primas (QP), fundamentem królewskiej godności Chrystusa jest unia hipostatyczna natury boskiej i ludzkiej w Osobie Syna Bożego oraz dzieło Odkupienia (QP 12)³³. Należy jednak podkreślić, że sama ontologiczna przynależność do Chrystusa jeszcze nie wystarcza do pełni Jego panowania, gdyż takie podejście pomija element wolnej woli człowieka. Nie można więc powiedzieć, jak sugerują to niektórzy autorzy, że doktrynę kościelnej deklaracji Dignitatis humanae dostosowano do praktyki państwa liberalnego. W oparciu o ten soborowy dokument Jan Paweł II zidentyfikował i odrzucił błąd, który nazwał integralizmem, polegający na nierozróżnianiu pomiędzy sferami kompetencji życia wiary i życia świeckiego, a w skrajnych przypadkach polegający na wykluczeniu ze społeczności świeckiej tych wszystkich, którzy nie wyznają określonej religii³⁴. Benedykt XVI wyraźnie podkreśla, że odebranie człowiekowi wolności nie uczyni go lepszym, gdyż świat bez wolności w żadnym przypadku nie jest światem dobrym. Papież podkreśla mocno, że przy podejmowaniu fundamentalnych decyzji każdy człowiek, każde pokolenie jest nowym początkiem (SSa 24). W sferze świadomości etycznej i decyzji moralnej nie ma ciągłości postępu.

Benedykt XVI stawia pytanie, w jaki sposób mogła powstać myśl, że Jezusowe przesłanie jest uważane obecnie za egoistyczne poszukiwanie zbawienia, które odmawia służenia innym (SSa 16). W pytaniu tym zawiera się zdecydowana krytyka indywidualizmu, ale byłoby poważnym błędem utożsamianie tej krytyki z leseferyzmem czy ekonomią wolnorynkową. Problem polega z pewnością na tym, że klasycy liberalni spostrzegają wolność pozytywną jako koncepcję niebezpieczną do upowszechnienia, gdyż tak rozumiana wolność jest stanem wynikającym z dostępu do środków i przyczyniłaby się do rozszerzenia interwencjonizmu państwowego w celu rzekomego wzrostu poziomu wolności ogółu społeczeństwa³⁵. Klasycy liberalni uważają więc, że jedynie wolność negatywna, czyli brak przymusu, może być upowszechniona, gdyż jest w stanie usunąć wszelkie ograniczenia działań ludzkich. Należy jednak przy tym pamiętać, że według klasycznych liberałów wolność jednego człowieka nie może nigdy naruszać wolności kogokolwiek innego, bo jeśli tak by było, to jedna osoba byłaby bardziej wolna od drugiej. Nie ma w tym nic, co mogłoby w nas budzić wątpliwości, gdyż w tym samym duchu naucza również Kościół, który twierdzi, że należy poszanować podstawowe „wolności” obywateli w zakresie ich życia prywatnego i społeczno-politycznego³⁶, a których konkretnym wyrazem są „prawa osoby w życiu publicznym” (KDK 73).

³² Powołując się na Encyklikę Piusa XI Quas primas Jacek Bartyzel twierdzi, że w uzasadniony sposób można mówić przynajmniej o wyraźnej „opcji preferencyjnej” dla monarchii w świetle ideału Społecznego Panowania Chrystusa Króla. Jacek Bartyzel, Społeczne Panowanie Chrystusa Króla w tradycyjnym nauczaniu Kościoła, „Pro Fide, Rege et Lege”, nr 2, 2007.

³³ Tamże.

³⁴ Avery Dulles, Wolność religijna – zmiana i rozwój, First Things Edycja Polska, Wiosna 2008, nr 6, s. 61.

³⁵ Witold Kwaśnicki, Historia myśli liberalnej, Warszawa 2000, s. 223-228.

³⁶ Joseph Ratzinger, Kongregacja Nauki Wiary „Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu” Libertatis conscientia (1986), 4.

Personalistyczny wymiar uczestnictwa

Faktem jest, że wszelkie działania człowieka w leseferyzmie są zawsze działaniami jednostek, ale człowiek jawi się w nim jako byt społeczny. Same naturalne warunki człowieka sprawiają, że jest on już stworzony do życia w socjalnym systemie podziału pracy, do których należy wewnętrzna nierówność ludzi ze względu na zdolność do wykonywania różnych prac oraz nierówny rozdział naturalnych zasobów ziemi. Społeczna natura człowieka nie sprowadza się tylko do przebywania w gronie jednostek tego samego gatunku i wspólnego działania, które pozwala człowiekowi zrealizować to, co dla poszczególnych jednostek byłoby nieosiągalne. Leseferyzm daje każdemu człowiekowi wolną przestrzeń, w której jednostka może sama o sobie stanąć. Na tym polega według Karola Wojtyły nie tylko personalistyczna wartość czynu³⁷, ale również personalistyczny wymiar uczestnictwa. Człowiek działając wspólnie z innymi potwierdza i realizuje siebie jako ten, kto „nie może odnaleźć siebie w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24).

Ten tok rozumowania pozwoli nam teraz lepiej zrozumieć intencje Benedykta XVI, który w przemówieniu wygłoszonym 4 maja 2008 r. do uczestników Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych pokazał, na czym ma polegać wspólnotowy wymiar zbawienia. Według papieża zasady katolickiej nauki społecznej mają nie tylko wymiar „horyzontalny”, obejmujący płaszczyznę ludzką, ale też „wertikalny”, czyli odnoszący się do Boga i Jego przykazań. Dotyczy to zarówno zasady solidarności, jak i pomocniczości. „Wertykalny” wymiar solidarności według papieża polega na tym, by stawać się mniejszym od drugiego i w ten sposób służyć jego potrzebom, tak jak Jezus „uniżył samego siebie”, by dać ludziom udział w swoim boskim życiu razem z Ojcem i Duchem Świętym. Podobnie jest również z zasadą pomocniczości. Realizowanie tych zasad w ten właśnie sposób nie tylko pozostawia przestrzeń dla indywidualnej odpowiedzialności i inicjatywy gospodarczej, ale uwalnia ludzi od poczucia zwątpienia i rozpacz, a przede wszystkim otwiera przestrzeń dla miłości, która zawsze pozostaje „drogą najdoskonalszą” (por. Rz 13, 8; Deus Caritas est, 28).

Summary

The encyclical letter *Spe Salvi* touches upon the relationship between Christian hope and freedom and presents all the implications which result from it for the human activities in the economic, social and political spheres. Benedict XVI expresses criticism of socialism and welfare state because these social systems limit the horizon of our hope. The building of socio-economical system is a task that is never completed. Laissez-faire capitalism presented by Ludwig von Mises, an Austrian economist and philosopher, corresponds with the transcendent dignity of the human person for it ensures a space of freedom which enables the individual to achieve his/her aims, including the eternal life as a personal goal. Such serious and upright human actions based upon God's promises are according to the pope settings for learning hope. It does not mean that the laissez-faire capitalism is good in itself and establishes an irrevocably better world. It is good because the human freedom is not denied. "A world without freedom can by no means be a good world" (SSa 30).

³⁷ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 304.