

Społeczeństwo

**STUDIA • PRACE BADAWCZE • DOKUMENTY
Z ZAKRESU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA**

48

ROK XII
2002 nr 2

SPIS TREŚCI

WYWIAD

- 189 Kryzys argentyński w świetle nauki społecznej Kościoła
Rozmowa z **Ernesto Garcia**

STUDIA

GLOBALIZACJA I ETYKA BIZNESU. STRATEGIE I POSTAWY LUDZKIE

- 205 **Doménec Melé**
Ekonomia i etyka biznesu w dobie globalizacji w dziesięć lat po *Centesimus annus*
- 209 **Helen Alford OP**
Globalizacja ludzkiego rozwoju: kluczowa rola dobra wspólnego
- 227 **Marcantonio Ruisi – Guglielmo Faldetta**
Rozwój małego przedsiębiorstwa w dobie globalizacji: warunki i założenia
- 239 **Raúl Alvarado**
Władza w biznesie w dobie globalizacji
- 251 **Domingo Sugranyes**
Odpowiedzialność menedżera w dobie globalizacji
- 265 **Patrick O. Utomi**
Chrześcijańska postawa w biznesie
- 275 **Bernardo M. Villegas**
Solidarność przedsiębiorstw ze społeczeństwem

PRACE BADAWCZE

PRAWO NATURALNE ŹRÓDŁEM NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA / 1

- 285 **Samuel Gregg**
Stan refleksji nad prawem naturalnym w Stanach Zjednoczonych

295 **Ks. Edward Sienkiewicz**
Polski kryzys pracy w kontekście solidarnościowego
sprzeciwu

NOTY I OMÓWIENIA

313 **Ks. Piotr Sadowski**
Wokół pojęcia prawa naturalnego

DOKUMENTY

321 **Ojciec Święty Jan Paweł II**
Otwórzmy serca i umysły na wyzwania naszych czasów
Przemówienie do korpusu dyplomatycznego
akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 10 stycznia 2002
roku

KRONIKA

327 **Paweł Borkowski**
Przyszłość cywilizacji Zachodu

KSIAŻKI

335 **Anna Bono**
Rec.: P. Gheddo – R. Beretta, *Davide e Golia. I cattolici nella
sfida della globalizzazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo
2001

339 **Ks. Marek Stępniaik**
Rec.: G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji
i Ukrainy*, Wyd. Znak, Kraków 2001

S U M M A R I E S

No. 2 (48), March-April 2002

Kryzys argentyński w świetle nauki społecznej Kościoła. Rozmowa z Ernesto Garcia

Dramatyczny kryzys gospodarczy w Argentynie ma nie tylko przyczyny techniczno-ekonomiczne, ale przede wszystkim moralne i społeczne. Zabrakło wzajemnego zaufania, zaangażowania w działania na przyszłość, poczucia odpowiedzialności, więzi społecznych, uznania zasług, jednym słowem: kapitału społecznego.

The Crisis in Argentina in the light of SDC. A Talk with Ernesto Garcia

The dramatic economic crisis in Argentina had not only technical and economic reasons but, first of all, social and moral ones. What was lacking was mutual confidence, commitment to work for the future, a sense of responsibility, social bonds, the recognition of merits, in other words: the social capital.

GLOBALIZACJA I ETYKA BIZNESU

Helen Alford OP, Globalizacja rozwoju ludzkiego: kluczowa rola dobra wspólnego

Autorka zamierza odpowiedzieć przede wszystkim na dwa pytania: na czym polega rozwój ludzki pojęty globalnie, to znaczy taki, który może odbywać się zarówno w krajach rozwiniętych jak rozwijających się? Jak można sprzyjać autentycznemu rozwojowi ludzkiemu w naszym zglobalizowanym świecie z poszanowaniem różnych systemów społecznych i kulturowych? Autorka zaczyna od zbadania znaczenia terminu „rozwój ludzki” w chrześcijańskiej tradycji społecznej oraz w *Raportach o rozwoju społecznym*. Dochodzi do wniosku, że pojęcie rozwoju ludzkiego obecne w tradycji chrześcijańskiej jest możliwe do globalnego zastosowania, a więc stanowi odpowiednią bazę dla „globalnego rozwoju ludzkiego”. Następnie Autorka pokazuje, że w chrześcijańskiej tradycji społecznej rozwój ludzi i dobro wspólne są ściśle ze sobą związane (tak że promocja jednego jest promocją drugiego), a wreszcie przedstawia prosty model, który ma pomóc kierownikom przedsiębiorstw w ukierunkowaniu ich działalności na dobro wspólne.

GLOBALISATION AND BUSINESS ETHICS

**Globalizing
Human
Development:
the Key Role of the
Common Good**

The Author intends to answer two main questions: what does human development consist of, in both developing and advanced economies, that is, globally? how can genuine human development be fostered in such a way as to respect the different social and cultural systems? The Author begins with examining the meaning of the term "human development" in the Christian social tradition and in the Human Developments Reports. She arrives at the conclusion that the concept of human development found in the Christian tradition is applicable globally, and thus it forms an appropriate basis on which to "globalize human development". Moreover the Author shows that according to Christian social tradition, the common good and human development are intrinsically linked with each other (so that the promotion of the former is the promotion of the latter). Finally, the Author presents a simple model to help managers direct their business activities towards the common good.

**Marcantonio
Ruisi –
Guglielmo
Faldetta,
Rozwój małego
przedsiębiorstwa
w dobie
globalizacji:
warunki
i założenia**

W obliczu globalizacji oraz działalności wielkich korporacji o coraz większym zasięgu, małe przedsiębiorstwo, które rozwija się, dowartościowując lokalną wiedzę i zasoby, ma dzisiaj, w warunkach nowej ekonomii, dużą szansę utwierdzić specyfikę swojej oferty i odnieść znaczący sukces. Warunki takiego rozwoju można ująć adekwatnie w ramach relacyjnych logik sieciowych, wykraczając poza tradycyjny model *trade-off* hierarchii i rynku i odpowiadając tym samym w sposób elastyczny na wymogi narzucane przez globalizację. Natomiast założeniami takiego rozwoju są: tworzenie odpowiednio bogatej kultury przedsiębiorczości oraz odnowionego humanizmu przedsiębiorczości.

**The Development of
Small Business
in the Age
of Globalisation:
Conditions and
Preconditions**

Small business, which is now facing the challenge of globalisation and big corporations rapidly expanding, nowadays, in the circumstances of a new economy, has much opportunity to establish its own specific offer and to attain a remarkable success, when developping so as to recognize the local resources and knowledge. The conditions of this kind of development can be recognized adequately with the use of relational network logic, which goes beyond the traditionally modelled trade-off between the hierarchy and the market. Fostering a rich business culture and a renewed business humanism are the preconditions of the development.

**Raúl Alvarado,
Władza w biznesie
w dobie
globalizacji.
Refleksje
meksykańskiego
przedsiębiorcy**

Globalizacja rynku i zanik barier handlowych otwierają przed państwami niezliczone możliwości ekspansji i rozwoju. Ile państwa i przedsiębiorstwa na tym zyskają, będzie zależeć bardziej od dbałości o wdrażanie środków służących rozwojowi i ubogacaniu pracowników niż od technik, jakich używają w produkcji, promocji i sprzedaży swoich wyrobów i usług. Czerpiąc inspirację z zasad nauki społecznej Kościoła, przedsiębiorcy będą wносить znaczący wkład do pełnego rozwoju tych, którzy tworzą wspólnotę interesu.

**Power in the Age
of Globalisation.
Some Reflections
of a Mexican
Businessman**

Market globalisation and the disappearance of trade barriers offer countless opportunities of growth and development to the countries. How much the countries capitalize on these new opportunities will depend on care they take when implementing measures to foster the development of their employees rather than on the technologies used to produce, promote and sell their products and services. By taking inspiration from the social doctrine of the Church, entrepreneurs will make a considerable contribution to the development of all those who make up business community.

Domingo Sugranyes,
Odpowiedzialność
menedżera
w dobie
globalizacji

Autor omawia następujące obowiązki współczesnego menedżera: wydajne i przynoszące zysk zarządzanie; tworzenie własnego stanowiska etycznego; uczestnictwo w publicznej debacie nad nauką społeczną Kościoła; namysł nad kryteriami sukcesu przedsiębiorstwa; odrzucenie wszelkich nadużyć, oszustw, działań bezprawnych; poszerzanie zakresu celów przedsiębiorstwa; działanie na rzecz reformy systemu zabezpieczeń społecznych; wspieranie bezpośrednich inwestycji zagranicznych; udział w kształtowaniu instytucji służących globalizacji; popieranie organizacji pozarządowych, które prowadzą akcję społeczną.

Managerial
Responsibilities
in the Age
of Globalisation

The Author discusses the following duties of a modern manager: efficient and profitable management; enriching one's ethical position; taking part in the public debate on the social doctrine of the Church; reflecting on the criteria for business success; rejecting all sorts of abuse, fraud, and illegal acts; expanding the objectives of the enterprise; helping to find solutions for the reform of social securities and pension systems; fostering international direct investment; influencing on the model of institutions which enable globalisation; supporting the NGOs which carry out social action.

Patrick Utomi,
Chrześcijańska
postawa
w biznesie.
Refleksje z Afryki

Autor przez wiele lat był wicedyrektorem w fabryce Volkswagena w Nigerii. W tym artykule przedstawia swoje refleksje, które są owocem doświadczenia, dotyczące przede wszystkim takich tematów jak: zarządzanie ludźmi a przynależność etniczna, rodzina a praca, pomoc, przyjaźń i poczucie służby w pracy, konkurencja wśród pracowników. Formułuje tezę, że intensywny rozwój materialny nie przyczynił się do zwiększenia poczucia szczęścia człowieka, a to wskutek zaniku więzi między pracownikami i obywatelami. Duch służby, poszanowanie godności osoby i uznanie zasług prowadzi do pełniejszej realizacji podmiotów świata pracy.

**Christian
Behaviour
in Business.
Some Reflections
from Africa**

The Author was a Deputy Managing Director of the Nigerian division of Volkswagen for many years. In this article he presents his reflections, which are an outcome of personal experience. In particular, he treats of the following subjects: ethnicity and managing people, family and work, helpfulness, friendship and a sense of service at work, competition among employees. He sustains that the intensive material growth has not contributed to the happiness of man. This is due to the lack of bonds among employees and citizens. A sense of service, respecting personal dignity and recognition of merits lead to fulfillment of all the individuals making up the world of labour.

**Samuel Gregg,
Stan dyskusji nad
prawem
naturalnym
w Stanach
Zjednoczonych**

Tym artykułem rozpoczynamy serię tekstów poświęconych zagadnieniu prawa naturalnego jako podstawy nauki społecznej Kościoła. Autor omawia *status questionis* dyskusji nad prawem naturalnym, jaka na nowo toczy się wśród uczonych w USA. W ostatnim półwieczu powstała tam nowa teoria prawa naturalnego, której autorzy nawiązują do myśli św. Tomasza, ale przedstawiają istotne zastrzeżenia wobec koncepcji neoscholastycznych.

**The State
of Natural
Law in the United
States**

With this article we are initiating a series of texts concerning the problem of natural law as a basis of the social doctrine of the Church. The Author presents the status questionis of the debate on natural law which has recently experienced a revival within the American academy. A new natural law theory has been worked out there in the past fifty years. Its authors make significant references to St. Thomas but they raise serious objections to the neo-scholastic concepts on the matter.

**Ks. Edward
Sienkiewicz,
Polski kryzys pracy
w kontekście
solidarnościowego
sprzeciwu**

Autor przypomina, jak historyczny sprzeciw „Solidarności” w Polsce wobec komunistycznego systemu był głęboko motywowany wartościami religijnymi i moralnymi. Po upadku komunizmu praktyka społeczna i polityczna w dużej mierze odeszła od tych zasad, ale pozostały one w świadomości ludzi jako punkt odniesienia w jej ocenie i w myśleniu o przyszłości.

**The Crisis
of Labour in
Poland in
the Context
of Solidarity
Opposition**

The Author reminds how the historic opposition of "Solidarity" against the communist regime was deeply founded in moral and religious values. After the downfall of the communism in Poland the social and political practice left those values far behind; nevertheless, they remained in the common consciousness as a reference point to evaluate the practice itself and to think about the future.

KRYZYS ARGENTYŃSKI W ŚWIETLE NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

ROZMOWA Z ERNESTO GARCIA*

S*połeczeństwo: Sytuacja gospodarcza i społeczna w Argentynie niepokoi cały świat. Co Pan, zajmujący się stosunkami między przedsiębiorstwem i terenem, sądzi o przyczynach zaistniałej sytuacji? Jakie popełniono błędy?*

Ernesto Garcia: Kryzys, który obecnie przechodzi Argentyna, mój kraj, i który tak poważnie odbija się na jego sytuacji gospodarczej i społecznej, nie jest zasadniczo kryzysem porządku technicznego, chociaż nie można pomijać i tego aspektu problemu. Ten kryzys narastał od dłuższego czasu i żeby postawić właściwą diagnozę, a potem szukać możliwych rozwiązań, to poza innymi przyczynami, jego źródeł należy upatrywać w braku ważnych społecznie wartości. Tu jest przyczyna, dlaczego Argentyna nie potrafiła stworzyć projektu rozwoju kraju, pozwalającego jej włączyć się efektywnie w świat, który globalizuje się w wielu wymiarach, nie tylko na poziomie gospodarczym.

Żaden analityk zajmujący się technicznymi aspektami kryzysu gospodarczego i społecznego nie mógłby tak prosto i jasno ująć istoty argentyńskiego dramatu, jak uczynił to Jan Paweł II w dorocznym przemówieniu do korpusu dyplomatycznego w pierwszych dniach stycznia tego roku tymi słowami: „Trzeba odsunąć na bok interesy prywatne oraz grupowe i zabiegać za pomocą wszystkich godziwych środków o dobro narodu, powracając do wartości moralnych, rozwijać szczery i otwarty dialog, a także zrezygnować z tego, co zbędne, na rzecz tych, którzy doświadczają wszelkiego rodzaju potrzeb. W tym kontekście musimy pamiętać, że działalność polityczna jest przede wszystkim szlachetną, trudną i wielkoduszną służbą społeczeństwu”.

* Zespół akademicki „Empresa, Sociedad y Economía”
IAE – Szkoła Biznesu i Zarządzania Uniwersytetu Południowego, Buenos Aires

Istotnie, badanie historii wzrostu i rozwoju krajów oraz planowania przez nie przyszłości jest nader pasjonujące. W latach po drugiej wojnie światowej sądzono, że niedorozwój krajów był następstwem braku kapitału fizycznego, braku *production facilities* i infrastruktury, gdyż ten brak odbijał się na niskiej wydajności i w konsekwencji prowadził do powstania „błędnego koła ubóstwa”. Rzeczywistość jednakże pokazała, że inwestowane kapitały i projekty w infrastrukturze nie mogły przynieść efektów na dłuższą metę, co wiązano z brakiem zdolności do wykorzystania ich w społeczeństwach będących na drodze rozwoju. To wtedy powstały teorie, w których „kapitał ludzki” stał się kluczowym czynnikiem rozwoju: należało inwestować w ludzi, specjalnie w zdrowie i edukację. Mimo znaczących wysiłków w tym kierunku oczekiwany rozwój jednak nie następował. Zaczęto zatem mówić o tym, co nazwano *good governance*, dzięki czemu rządy krajów rozwijających się miały zapewnić warunki dla skutecznego wykorzystania finansowania pochodzącego od instytucji międzynarodowych. Chodziło przede wszystkim o warunki makroekonomiczne; stąd na przykład propozycja dla krajów rozwijających się znana pod nazwą „rady waszyngtońskiej”.

Otóż Argentyna pokazuje w sposób dramatyczny, że wszystkie te założenia, choć konieczne dla zapewnienia wzrostu gospodarczego, który mógłby odzwierciedlić się również w rozwoju społecznym, nie są wystarczające, jak to potwierdza wyraźnie obecna sytuacja. Jeśli nawet jest prawdą, że Argentyna nie ma wystarczających oszczędności własnych, tak żeby nie zależeć od obcego kapitału, to przecież w pierwszych latach 90. inwestycje napłynęły do kraju, który przy stosunkowo wysokim kapitale ludzkim zapewnił makroekonomiczne warunki wymagane przez *good governance*: sprywatyzował przedsiębiorstwa publiczne i otworzył i zderegulował swoją gospodarkę.

Z tych powodów przypadek Argentyny może być interesujący, bardziej niż mogłoby to odpowiadać dziennikarskiej ciekawości. Dlatego, że aby zapewnić rozwój, trzeba uwzględnić jeszcze jeden czynnik, który jest podporą dla wymienionych poprzednio, jakby przyprawą, dzięki której mogą one być skuteczne, a którego sens wykracza poza pojęcia czysto ekonomiczne czy polityczne. Konkretnie, jest to zdolność społeczeństwa do koordynowania podmiotów społecznych w ramach projektu wspólnego. Taka zdolność koordynacji może bazować tylko na podzielanych wartościach społecznych: na kulturze dobra wspólnego. W naukowym traktowaniu tematów dotyczących rozwoju krajów ten czynnik nazywa się zazwyczaj „kapitałem społecznym”¹.

Dla kogoś, kto poczuwa się do przynależności do danego społeczeństwa i pracuje w nim, jest czymś bolesnym wskazywanie na te błędy,

z powodu których zabrakło owej koordynacji społecznych podmiotów. Nie mając ambicji wyczerpania tematu, ale chcąc przekazać to innym społeczeństwom, aby mogły badać same siebie i uniknąć kosztów, jakie za owe błędy płaci dziś Argentyna, można wskazać choćby niektóre z nich:

– Krótki horyzont. Jest to na pewno konsekwencja tylu lat niepewności politycznej, kiedy to trwanie instytucji Republiki było przerywane przez wojskowe zamachy stanu, jak też konsekwencja zmian polityki gospodarczej, nawet w czasie trwania tej samej administracji. Tak utrwaliło się widzenie spraw i podejście na krótką metę. W większości przypadków służyło to obronie osobistych interesów, przeważnie uprawionych, ale jednak oddziaływało to i na interes całości.

– Zakorzenie się kultury pieniądza we wszystkich warstwach społeczeństwa, zamiast kultury wytwórczości, tworzenia wartości, ryzyka wytwarzania; być może jest to również konsekwencja działania tych samych czynników, które wyjaśniają obecność krótkiego horyzontu.

– Wyraźny brak kultury zasługi. Zarówno w powiedzeniach potocznych jak i w kręgach intelektualnych wychodzi to na jaw bardzo wyraźnie: nie wykształciła się w Argentynie kultura zasługi. Najbardziej żalonym wyrazem tego jest pochwalanie, akceptowanie, stawianie na pierwszym miejscu, słynnego niestety, naszego „południowoamerykańskiego zapalu”.

– Przywiązanie do władzy. Argentyna jest krajem, który był rządzony, specjalnie na poziomie politycznym – chociaż nie wyłącznie, bo wystąpiło to i na innych poziomach kierowania społeczeństwem – na zasadzie władzy, a nie autorytetu; autorytetu, który rodzi się z zaufania do legalnego przywództwa, kierującego się duchem służby dla społeczeństwa i unikającego braku przejrzystości mającego zakrywać działania dla osobistych albo też grupowych korzyści. Stąd logiczne, że kryzys dotknął jakości instytucji kraju i że brakuje tego zaufania, jakie winny budzić w społeczeństwie instytucje kluczowe dla jego funkcjonowania.

– Konsekwencja: mały szacunek dla norm, dla praw, dla instytucji – to cecha dość utwierdzona w społeczeństwie.

– Systematyczna nieufność, która zakłada, jakby w przesłance, że intencje kierownictwa albo instytucji, publicznych czy prywatnych, są interesowne albo mało przejrzyste – prasa uczyniła z tego temat wiodący, często bez należytych podstaw – co mocno paraliżuje możliwości koordynacji i współdziałania między podmiotami społecznymi, skoro wydają się podejrzane.

Wymienione punkty w żaden sposób nie oznaczają, że nie ma wspólnie podzielanych wartości. To właśnie społeczna nośność tych wartości:

zasługi, zaufania, patrzenia na dłuższą metę, ducha pracy i poświęcenia wraz z odpowiednimi instytucjami i stabilnymi i przestrzeganymi regułami gry umożliwiła rozwój tych krajów, które dziś uważamy za przodujące.

Musi to być problem bardzo głęboki, żeby kraj taki jak Argentyna, z takimi zasobami naturalnymi, ze znaczącym kapitałem ludzkim doszedł do tego, iż został zaliczony do krajów wysokiego ryzyka, o małych możliwościach wzrostu, bez większych perspektyw na przyszłość. W tej sytuacji można powiedzieć, nawet gdyby miało to oznaczać stawianie kwestii w tonie apokaliptycznym, że Argentyna potrzebuje tego, co nazwałbym ponownym założeniem [*refundacion*].

Co mamy na myśli, mówiąc o ponownym założeniu? Otóż oznacza to ni mniej, ni więcej tylko zadanie myślenia o rozwoju kraju z punktu widzenia jego najgłębszych podstaw, czyli tego, jaki jest jego naród, jakie są jego wartości, jaka kultura, zdolność budzenia nadziei, wylaniania kierownictwa, zdolność organizowania przyszłości i budzenia pozytywnych motywacji pozwalających koordynować wysiłki dla lepszego rozwoju całego społeczeństwa. Chodzi o to, żeby na tej podstawie zregenerować tkankę społeczną. Tylko wtedy będzie można sformułować wartościowy program dla kraju niezależnie od osób, które dziś go określają, program także dla przyszłych pokoleń.

To myślenie o Argentynie przyszłości, które nazywamy ponownym założeniem, musi iść oczywiście o wiele dalej niż zwykły rachunek w dążeniu do równowagi handlowej, zwiększenia produktu krajowego brutto i rozwijania pewnych sektorów produkcji.

Ażeby podjąć debatę o sprawach fundamentalnych dla odbudowy tkanki społecznej, potrzebne są pewne warunki, pozornie może oczywiście, ale trudne do spełnienia w praktyce. Najpierw więc potrzebne jest wielkie otwarcie intelektualne, ażeby pozbyć się myślenia sloganami ideologicznymi, za których pomocą już tyle razy załatwiano te ważne tematy, formułowano i wdrażano projekty polityczne, gospodarcze, społeczne, a nawet wychowawcze; czyli potrzebna jest wielka intelektualna uczciwość, żeby nazywać każdą rzecz po imieniu. I potrzebna jest ogromna wielkość ducha, żeby uznać błędy i być gotowym „zrezygnować z tego, co zbędne, na rzecz tych, którzy doświadczają wszelkiego rodzaju potrzeb”, ażeby działalność polityczna – a rozumiemy przez nią każdy typ wykonywania odpowiedzialności społecznej – była, jak przypomina Jan Paweł II w cytowanym już przemówieniu, czym być powinna: „szlachetną, trudną i wielkoduszną służbą społeczeństwu”.

Będzie to proces niewątpliwie długi, gdyż nie chodzi o projekt techniczny, ale o sprawę ludzką. Może nawet nie będzie trudno zgodzić się

w diagnozie naszych kłopotów, ale – parafrazując sugestię podaną z niezrównanym angielskim humorem przez Chestertona – gdy idzie już o dobro, to dopiero będziemy musieli wziąć się za bary.

Czy ten kryzys przemienimy na szanse, to zależy w dużej mierze od tego, z jak głębokim przekonaniem społeczeństwo, a specjalnie jego kierownictwo – polityczne, gospodarcze, kulturalne, związkowe, społeczne, akademickie itd. – będzie zdolne realizować to zadanie, ponieważ tylko wtedy, gdy jest jasne, dlaczego coś należy zrobić, można zdobyć się zawsze na odpowiedź, „jak” to czynić.

Czy Pańskim zdaniem istnieje także odpowiedzialność argentyńskich przedsiębiorców?

Wszyscy kierownicy życia społecznego są w jakiejś mierze odpowiedzialni za nieobecność albo przynajmniej za ubóstwo w zakresie tych wartości, które mogły być umożliwić koordynację podmiotów społecznych w funkcji dobra wspólnego. W tym sensie można mówić o odpowiedzialności przedsiębiorców: kierują oni jednym z systemów społecznych, systemem produkcyjnym. I chociaż zazwyczaj nie bierze się tego należycie pod uwagę, to jednak system produkcyjny nie tylko jest systemem społecznym mającym na celu wytwarzanie i dystrybucję bogactwa, ale jest jednym z systemów, które mocno wpływają na kulturę społeczeństwa.

Przedsiębiorstwo jest szczególnie ważną instytucją w naszym świecie; ważniejszą niż państwo, którego gigantyzm jest złą pozostałością minionych wieków. Przedsiębiorstwo jest szczególnie predestynowane do odgrywania ważnej roli w przyszłym układaniu się stosunków międzyludzkich, gdyż jest ono bardzo zasadniczym środowiskiem współzycia i pracy.

Przedsiębiorstwo uruchamia inicjatywę, odpowiedzialność, ryzyko, wzrost gospodarczy, tworzy miejsca pracy. Jest miejscem wiązania gospodarki, państwa i jednostki. W nim wykorzystuje się wiedzę, doświadczenie, mierzy się wydajność, w nim tworzą się grupy osób zaangażowanych w realizację wspólnych celów, w nim zarabia się pieniądze, tworzy strategię. Ono podejmuje badania, wytwarza postęp techniczny, komunikację, wizję uniwersalną. Tworzy więzi społeczne i gospodarcze, relacje ludzkie. Przedsiębiorstwo jako szkoła formacji do wartości² jest często nawet ważniejsze od samego systemu wychowawczego, ustępuje tylko rodzinie, która niestety w wielu społeczeństwach przechodzi duży kryzys tożsamości.

Z tych względów, jeśli mieć na uwadze znaczenie przedsiębiorstwa jako instytucji dla świata, w którym żyjemy, kultura przedsiębiorczości

nie może być nigdy przeceniana. Trzeba wierzyć w przedsiębiorstwo, ażeby w nim i przez nie szukać sposobu realizowania ludzkiej doskonałości, nie zaś dzikiego indywidualizmu. Trzeba bronić kultury przedsiębiorczości, zdolnej umacniać najlepsze cechy tej instytucji i ograniczać tendencje, które by rynek zamieniały w dżunglę, a stosunki ludzkie w pole dla przewagi silniejszego. Etyka, etyka przedsiębiorczości czy etyka w ogóle, ma na celu ludzką doskonałość. A dzisiaj przedsiębiorstwo i ekonomia są bardzo ważnym polem dla jej osiągnięcia.

W konsekwencji kierownicy przedsiębiorstw, czy wiedzą o tym, czy nie, czy tego chcą, czy nie, są decydującymi podmiotami w społeczeństwie. Są czymś więcej niż kierownikami prywatnych organizacji: mają funkcję społeczną. I tak powinni rozumieć swoje zadanie: jako misję. Dlatego potrzeba im szerszej wizji ich własnej odpowiedzialności na miarę doniosłości oddziaływania kierowanego przez nich systemu na jednostkowe i społeczne życie ludzi.

Mówi się dziś o „finansjaryzacji” gospodarki i o globalizacji. Czy te procesy miały wpływ na kryzys argentyński, czy może główne jego przyczyny były wewnętrzne?

Istotnie, już parę lat temu Stefano Zamagni opisał zjawisko „finansjaryzacji” gospodarki jako jeden z elementów globalizacji³. Od paru lat dawało się zauważyć, że pewne portfele *capital flows*, które na początku poprzedniej dekady trafiły na argentyńskie rynki finansowe, żeby osiągnąć o wiele wyższe zyski od tych, jakie były możliwe na rynkach w krajach rozwiniętych, zaczęto wycofywać z kraju. Trudno powiedzieć, czy robiono to w przewidywaniu przyszłego kryzysu gospodarczego w Argentynie, czy też było to jedną z przyczyn zapaści. Najbardziej prawdopodobne jest jedno i drugie. W jednym ze swoich ostatnich wystąpień w TV, na kilka dni przed upadkiem rządu prezydenta Rua, znany minister gospodarki Domingo Cavallo uczynił te fundusze, które nazwał sępami, odpowiedzialnymi za powstanie pogłosek, które zwiększały stopień ryzyka kraju, gdyż miałyby one znaczne zyski, jeśliby Argentyna zawiesiła spłaty.

Wiadomo, że te fundusze nigdy nie włączają się w proces gospodarczego rozwoju kraju i że reprezentują wyłącznie kapitał spekulacyjny⁴. Ale tym, co doprowadziło do zapaści finansowej i umożliwiło takie spekulatywne działania, były niedobory finansowe, będące konsekwencją niemożliwego do udźwignięcia wzrostu wydatków publicznych, niestety jeszcze powiązanego często ze zjawiskami korupcji; ponieważ nie można go było finansować przez emisję pieniądza, bo zabraniało tego prawo

zamienności zapewniające utrzymanie relacji 1 : 1 wartości peso do dolara amerykańskiego, przeto rząd prezydenta Carlosa Menema ratował się ciągle przez absurdalne zadłużanie. W przeciągu dziesięciu lat jego prezydentury dług zewnętrzny zwiększył się ponad dwukrotnie, dochodząc w grudniu 1999 roku do zawrotnej sumy 144.784 milionów dolarów, co wynosiło 51% PKB.

Chociaż gospodarka argentyńska została mocno zadłużona już w epoce „petrodolarów” i ostatniego rządu wojskowego, to jednak rząd, który sprawował władzę przed Fernandem Rua, zwiększył jeszcze to zadłużenie do wysokości nie dającej się kontrolować w sytuacji, gdy gospodarka zaczęła wchodzić w poważną recesję.

Etyka biznesu mówi wiele o postawach osobistych menedżera. W przypadku kryzysu argentyńskiego, jak się wydaje, mamy do czynienia z czynnikami ponadosobowymi, systemowymi. Co może działać jednostka, konkretnie pojedynczy przedsiębiorca? Czy nie jest on bezsilny w obliczu oddziaływań o takiej wielkiej skali?

Oczywiście, podzielam założenie, na którym opiera się to pytanie: sytuacji, jaka wytworzyła się w Argentynie, nie można analizować z perspektywy etyki biznesu, należy to już do etyki społecznej.

To, że kryzys ma wymiar społeczny, nie znaczy jednak, iż pojedynczy przedsiębiorca czy ktokolwiek inny sprawujący funkcję kierowniczą może sądzić, że nie ma nic do zrobienia w przypadku takich oddziaływań występujących w skali makro. Systemy i instytucje nie są niczym innym jak projekcją wartości istniejących w społeczeństwie. To wartości rzutują, w toku procesu historycznego, na profil jego systemów i instytucji, na rolę, jaką te odgrywają w społeczeństwie i na ich zdolność do koordynacji w dążeniu do celów.

Skoro więc takie uwarunkowania, które mogą decydować o systemach albo instytucjach społecznych, nie biorą się z powietrza albo z niczego, to gdy dają one skutki negatywne, nie można wtedy, moim zdaniem, mówić o oddziaływaniach ponadindywidualnych. Tym mniej odwoływanie się do czegoś takiego może być usprawiedliwieniem dla braku osobistej odpowiedzialności za dobro wspólne ze strony kierowników życia społecznego żyjących w środowisku, gdzie kultywuje się owe wartości. W takich wypadkach – Argentyna to jeden z nich – potrzebne jest odbudowanie hierarchii wartości, żeby można było odtworzyć tkankę społeczną. Jest to bardzo istotne zadanie, wymaga ono, żeby każdy robił co w jego mocy, żeby realizować to w zakresie swej odpowiedzialności.

Nauka społeczna Kościoła zawiera także etykę gospodarczą. Jakie zdaniem Pana wskazania tej nauki były najbardziej zaniedbywane w tym wszystkim, co w Argentynie doprowadziło do obecnego kryzysu? I odwrotnie, jakie wskazania tej nauki powinno się było mieć specjalnie na uwadze, żeby uniknąć kryzysu?

Jak już powiedziano, istotny problem Argentyny nie jest problemem technicznym i dlatego to nie na gruncie etyki specyficznie gospodarczej należy szukać przede wszystkim diagnozy i możliwych rozwiązań problemu. I z tego samego powodu nie można na podstawie jej doświadczeń formułować zbyt wielu ogólnych osądów w tego rodzaju kwestiach. Można chyba tylko poczynić pewne – nieliczne – uwagi o charakterze technicznym z zakresu tej etyki gospodarczej, jakiej dotyczy postawione pytanie.

Pierwsza taka uwaga może zacząć się od pytania: Czy przykład Argentyny pokazuje, że wprowadzenie gospodarki rynkowej zawodzi w krajach rozwijających się? Jeśli nawet próbowano wyciągać taki wniosek, to jednak obecny kryzys w Argentynie nie potwierdza też odpowiedzi negatywnej na to pytanie. Oczywiście, nie potwierdza też zdania przeciwnego.

Potwierdza natomiast to, że samo otwarcie gospodarki nie rozwiązuje problemów. Gospodarka rynkowa, jakkolwiek by była skuteczna w zapewnianiu wzrostu gospodarczego, nie może jednak znieść niewydolnego systemu politycznego i skorumpowanego systemu społecznego. Okazuje się jeszcze raz, że efekty gospodarcze i rozwój społeczny wynikają z interakcji systemu gospodarczego z pozostałymi systemami społecznymi i że model ekonomiczny jest zawsze elementem szerszego modelu społecznego i politycznego, zakorzenionego w wartościach kultury panującej w danym społeczeństwie. Innymi słowy, model ekonomiczny nie jest żadną wyspą i dlatego nie można spodziewać się żadnego pozytywnego efektu z zastosowania czysto technicznego narzędzia w sposób, powiedzmy to, mechaniczny.

Niestety myślano naiwnie, że przez samo otwarcie gospodarki kraj osiągnie szybko poziom życia pierwszego świata i to głosiła władza polityczna, która uczyniła ten krok. Efekty na krótką metę były spektakularne, Argentyna w przeciągu sześciu lat zwiększyła o 50% swój produkt krajowy brutto i zajęła 24. miejsce w dorocznym rankingu sporządzanym przez World Economic Forum. Z przyjęciem nowych reguł gospodarczych nie poszła w parze niezbędna reforma polityczna, żeby zapewnić trwały rozwój, który mógłby się przekładać na pożądaný rozwój społeczny⁵. Argentyna straciła wtedy wielką historyczną szansę.

Natomiast przeciwnie, z jednej strony kraj przeżywał prawdziwy „festyn dystrybucyjny”, mający ułatwić reformę konstytucji z jednym podstawowym celem – naprawdę na bardzo krótką metę – jakim było zapewnienie prawnej możliwości reelekcji prezydenta, a z drugiej strony, znaczne rozpowszechnienie się korupcji; wszystko było finansowane kolejnymi deficytami, które pokrywano coraz większym zadłużeniem. Potem recesja zaczęła zmniejszać wpływy z podatków, natomiast pozostawała obsługa zadłużenia. I wtedy zamiast zaatakować samo sedno problemu, zaczęto wprowadzać różne korekty [*ajustes*] budżetu – ponad dziesięć razy w jednym roku – w znacznej mierze kosztem ludności, a więc przez obniżenie płac pracowników sfery publicznej i emerytur, a nie przez zahamowanie korupcji i zmniejszenie nadmiernych kosztów funkcjonowania państwa. Gdy Domingo Cavallo objął ministerstwo gospodarki, zapewniał, że deficyt pokryje się przez większą ściągalność podatków, zmniejszenie nadmiernych kosztów państwa i zlikwidowanie przemytu. Niestety tak się nie stało, na pewno dlatego, że raczej nie mógł on tego dokonać, a nie dlatego, że nie chciał.

Drugim tematem wynikającym z doświadczenia argentyńskiego, a związanym z etyką gospodarczą, jest rekonwersja produkcji dla zapewnienia wzrostu gospodarczego i ponadto wzrost bezrobocia obejmującego osoby, którym bardzo trudno włączyć się w nowy sposób wytwarzania dochodu⁶. Doświadczenie argentyńskie potwierdza to, co jest znane z doświadczenia ogólniejszego, mianowicie, że strukturalne reformy gospodarcze rodzą na ogół problemy bezrobocia. W „okresie dostosowawczym” wzrost zatrudnienia w sektorach rozwojowych nie wyrównuje jego spadku w sektorach upadających. Bezrobocie pogłębia różnice ekonomiczne między włączonymi w proces gospodarczy, a więc korzystającymi ze wzrostu gospodarczego, a wykluczonymi. Powiedziałbym, że ta kwestia nie tylko nie została rozwiązana, ale i że nie zdołano tego należycie przewidzieć.

Z nauki społecznej Kościoła zapomniane zostały również – gdy należałoby je mieć na uwadze – wskazania dotyczące odpowiedzialności, która na mocy sprawiedliwości społecznej wymaga, żeby każdy członek społeczeństwa, wedle swoich możliwości, a tym bardziej ten, kto ma większą odpowiedzialność albo większe możliwości, współdziałał w tworzeniu dobra wspólnego. Jednym słowem, solidarność, określona przez Jana Pawła II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* jako „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem naprawdę jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich”⁷.

Czy biskupi argentyńscy dostrzegali nadchodzący kryzys? Czy przestrzegali? Czy wskazywali zasady etyczne?

Biskupi argentyńscy w ciągu ostatnich lat w swoich kolejnych wypowiedziach wskazywali z całą jasnością i bardzo zdecydowanie na głęboko moralny i ostateczny charakter kryzysu i nawoływali władze do odpowiedzialności, jak również głosili, że Ojczyzna potrzebuje nowych działań. Na ostatniej przed wybuchem kryzysu konferencji Episkopat Argentyny wezwał czynniki społeczne do samokrytyki i do głębokiej zmiany mentalności i postaw: „żaden sektor ani żadna instytucja nie mogą powiedzieć, że nie są odpowiedzialne za sytuację, w jakiej znajduje się Ojczyzna. Ten rachunek sumienia powinny zwłaszcza zrobić partie polityczne i związki, ale także zarządy przedsiębiorstw i instytucje finansowe. I bez wątpienia winny to uczynić trzy władze państwa i podległe im urzędy”.

Czy Kościół podjął jakieś inicjatywy duszpasterskie, czy stowarzyszenia katolickie i laikat katolicki robiły coś w tym kierunku, żeby odpowiedzieć na kryzys w duchu nauki społecznej Kościoła?

Kościół odgrywa rolę kluczową. Według najbardziej miarodajnych badań opinii publicznej jest on najbardziej wiarygodną instytucją w społeczeństwie. I właśnie dlatego zachodzi niebezpieczeństwo, że może się próbować instrumentalizować go dla partykularnych celów politycznych, wyborczych, ideologicznych itd. Oznaczałoby to obniżenie jakości tego wkładu, jaki może wnieść Kościół do dobra wspólnego przez wypełnianie swej własnej misji. Wydaje się, że taka instrumentalizacja jest dziś praktycznie niemożliwa, gdyż nie ma ani polityka, ani partii politycznej, który by mógł czy która by mogła kapitalizować ten prestiż, a poza tym zaufanie ze strony opinii publicznej umożliwia Kościołowi odgrywanie naprawdę decydującej roli i to w ramach jego własnej misji.

Prezydent Eduardo Duhalde tego samego dnia, kiedy objął urząd, skierował list do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Argentyny. Niedługo potem spotkał się z Komisją Wykonawczą Konferencji – cztery osoby z przewodniczącym Konferencji mons. Karlicem. Następnego dnia Komisja ogłosiła deklarację *Odbudować Ojczyznę*, gdzie powiedziano: „Ponawiamy ofertę, jaką już złożyliśmy: w takich nadzwyczajnych okolicznościach jak obecne Kościół w ramach swojej misji, respektując w pełni instytucje Republiki oraz szukając jedynie pokoju i integralnego rozwoju argentyńskiego ludu, jest gotów popierać inicjatywy dialogu między różnymi sektorami społecznymi i politycznymi”.

Dla wykonania tego nowego zadania Konferencja wyznaczyła komisję złożoną z trzech biskupów cieszących się dużym uznaniem. Są to: mons. Casaretto, biskup diecezji San Isidro i przewodniczący Caritas Argentyńskiej, mons. Maccarone, biskup diecezji Santiago de Estero, z ludnością w znacznej części ubogą, oraz mons. Staffolani, biskup Rio Cuarto, sekretarz komisji Episkopatu ds. duszpasterstwa społecznego. Komisja korzysta z doradztwa koordynatora Programu ONZ dla Rozwoju (UNDP), który służy doświadczeniem i pomocą techniczną w tym procesie.

Papież Jan Paweł II poparł decyzję biskupów o włączeniu Kościoła w narodowy dialog, który może odtworzyć więzi społeczne i przywrócić poczucie dobra wspólnego.

Dlatego też powiedziałem, że Kościół odgrywa kluczową rolę, gdyż to jest droga, a jego prestiż społeczny może zagwarantować wejście na drogę dialogu. Jedynym sposobem osiągnięcia konsensusu w podstawowych kwestiach, jakie musi przemyśleć społeczeństwo, jest przeniesienie ich na ten poziom i wyrwanie z kręgu zacieklej walki, jaka w ostatnich czasach wciągała przywódców politycznych i sprawiała, że wszystko mogło być podane w wątpliwość, tak że żadna umowa nie mogła być wystarczająco trwała i pewna, skoro nie wychodziła poza koniunkturalne uzgodnienia interesów politycznych. Dlatego też dialog jest jedynym możliwym scenariuszem, aby uczynić krok w kierunku odmiany kraju.

Jest to rozległe i złożone zadanie o zasięgu krajowym, wymagające udawania się osób zajmujących się tą sprawą do różnych miejsc w całym kraju. Hasłem jest tytuł jednej z ostatnich wypowiedzi Episkopatu, tyle że podany społeczeństwu w formie pobudzającego i prowokującego pytania „Czy chcemy być narodem?”. Zgodnie ze wstępnymi założeniami, po tym pierwszym etapie, który ma trwać do końca lutego, będzie czas na pierwsze wielkie porozumienie w sprawach podstawowych, które umożliwi rozpoczęcie odbudowy kraju. Kierunek konsultacji wynika z komunikatu ogłoszonego na krótko przed ich rozpoczęciem: „Przewyciężenie kryzysu trapiącego kraj wymaga kultywowania wartości moralnych. Szczególnie surowości, poczucia uczciwości i sprawiedliwości, kultury pracy, poszanowania prawa i danego słowa”. Jest pożądane, żeby można było mówić tak jasno, gdy może jeszcze kilka miesięcy przedtem taka wypowiedź mogłaby budzić opory.

Przeżywamy głęboki kryzys, całkiem nowy ze względu na jego zasięg i wielość jego rozmaitych konsekwencji gospodarczych, finansowych, społecznych i politycznych. Wyjście z niego nie nastąpi szybko, na pewno, a będzie się jeszcze opóźniać, jeśli grupy społeczne i polityczne nie pozbędą się swoich egoizmów. I dlatego, ażeby ten dialog był

konstruktywny i wiarygodny, jest konieczne, żeby, jak to niedawno podkreśliła Konferencja Episkopatu, każda grupa postawiła sobie pytanie, z czego gotowa jest zrezygnować dla dobra kraju

Choć konkretnie nie wiążą się z działaniami antykrzysowymi, to jednak bardzo liczne i ważne są inicjatywy podejmowane w odpowiedzi na problemy kraju przez instytucje katolickiego laikatu z inspiracji nauki społecznej Kościoła. To jest też jeden z powodów prestiżu Kościoła w społeczeństwie. Trudno je nawet w sposób syntetyczny wymienić. Wydaje się pożyteczne tylko zauważyć, że rozciągają się one od akademickiego kręgu studiów i badań w zakresie etyki społecznej po skuteczne formy opieki dla zaradzenia podstawowym potrzebom ludności.

Jak widzi Pan najbliższą przyszłość Argentyny?

Gdy ktoś mnie zapytał, czy Argentyna przeżywała już podobną sytuację, żeby można było odwołać się do jakiegoś doświadczenia pozwalającego przewidywać przyszłość, odpowiedziałem, że nigdy przedtem nie zdarzyło się coś podobnego. Ta sytuacja jest – powtarzam – całkiem nowa, społeczeństwo jest także bardzo wstrząśnięte i może to mieć nieprzewidziane następstwa. Nikt nie może zapewnić, że doszliśmy do dna kryzysu, sytuacja może się jeszcze nawet pogorszyć. Dlatego nie można przewidzieć tego, co może nastąpić w krótkim czasie.

Niemniej jest bardzo ważne, aby mieć świadomość tego, że społeczeństwa latynoamerykańskie są wszystkie bardzo młode, żadne nie ma jeszcze dwóch wieków niezależności, te społeczeństwa jeszcze dojrzewają. Obywatele i intelektualiści w społeczeństwach dojrzałych – miałem wiele okazji to stwierdzić – mają trudności w dokładnej ocenie wartości wydarzeń, jakie te społeczeństwa przeżyły w procesie dojrzewania. Takie same wydarzenia w krajach bardziej rozwiniętych okazują się o wiele bardziej tragiczne niż w tych krajach, gdzie nieszczęścia ludzkie wychodząc na plan społeczny, przejawiają się w sposób bardziej spektakularny, ale zarazem są one łatwiej odwracalne. I stąd przyszłość nie musi rysować się pesymistycznie.

Wolno sądzić, że w społeczeństwie argentyńskim są obecne wartości potrzebne do tego, ażeby kraj uczynił krok naprzód i że kraj może wykorzystać tę krytyczną sytuację do tego, by podjąć dwie fundamentalne dla społeczeństwa argentyńskiego sprawy. Pierwsza jest taka, żeby ci, którzy żyją tymi wartościami, mogli podjąć odpowiedzialność w społeczeństwie, gdyż ci, którym są one obce, najwyraźniej zawiedli: społeczeństwo nie będzie już tolerować takich postaw i to jest jedna z najbardziej pozytywnych stron, jakie ukazuje kryzys argentyński. Druga zaś

sprawa to wykorzystanie tej sytuacji, gdyż nie ma już wyjścia, do tego, by uczciwie i dogłębnie podjąć wszystkie zaległe problemy, z którymi społeczeństwo jeszcze się nie zmierzyło.

Słowa Papieża ze wspomnianego już przemówienia do dyplomatów są jak powiew świeżego i czystego powietrza w środowisku ociążalym, rozbitym i zniechęconym: „Pragnę zwrócić się z gorącym apelem do mieszkańców Ameryki Łacińskiej, a szczególnie Argentyny, aby pośród obecnych trudności nie tracili nadziei i zawsze pamiętali, że obecna sytuacja nie jest nieodwracalna, bo mając tak bogate zasoby ludzkie i naturalne, są w stanie z pomocą wszystkich przezwyciężyć ten moment”. Szczerze ufam, z prawdziwym przekonaniem, że słowa Papieża staną się rzeczywistością.

Tłum. z hiszpańskiego Tadeusz Żeleźnik

Przypisy

¹ Zob. np. *Sozial Kapital*, dokument opublikowany przez Konferencję Episkopatu Niemiec w marcu 2001 roku.

² Por. M. Paladino, *Caso SYUSA*. Teaching Note, Departamento de Investigaciones del IAE, 1999.

³ Relacja na Kongresie Instytutu J. Maritaina, Rzym, listopad 1995.

⁴ Zob. *Latin America's Swan Song*. The Official P. Krugman Homepage; P. Huw, *Portfolio Capital Flows to Emerging Markets*, HBS case 9-796-129, Rev. August 15, 1997.

⁵ Zob. *Centesimus annus*, nr 48; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2431.

⁶ Zob. *Laborem exercens*, nr 19; 22-23; *Centesimus annus*, nr 48.

⁷ Nr 38; zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 360-361.

Wokół pojęcia prawa naturalnego

Ks. Piotr Sadowski

W tym artykule pragnę zaprezentować przemyślenia cudze i swoje własne nad pojęciem prawa naturalnego. Czym jest prawo naturalne? Czy możliwe jest zaprezentowanie takiej koncepcji tego prawa, która zadowalałaby wielu, choć zapewne nie wszystkich?

Istnieje wiele koncepcji prawa naturalnego, wśród których jedne odwołują się do porządku nadprzyrodzonego, inne nie. Do czasów Grocjusza prawo naturalne było zwykle tłumaczone prawem boskim¹. Natomiast począwszy od Grocjusza², wielu zaczęło desakralizować prawo naturalne, tłumacząc je społeczną naturą ludzką, między innymi: T. Hobbes, S. Puffendorf i T. Christian. Przez innych istnienie prawa naturalnego było w ogóle kwestionowane. Zdaniem przedstawicieli szkoły historycznej, jak np. F. K. Savigny'ego, L. Duguita czy H. Kelsena można mówić tylko o istnieniu prawa pozytywnego, będącego np. w przypadku Savigny'ego wytworem ducha narodów.

Na szczególną uwagę zasługują definicje prawa naturalnego, które wyprowadzają je z odwiecznego prawa Bożego. Dla niektórych taki wybór metodologiczny stanowi tylko konsekwencję bycia wierzącym, ale czy tylko? Wkrótce odpowiemy na pytanie, czy taki wybór nie jest także przejawem zdroworozsądkowej postawy.

Już dla stoików istniał tylko jeden absolutny byt: natura – prasiła zwana Zeusem, powszechnym prawem – (Nomos), a najwyższym dobrem było szczęście polegające na zgodności z naturą³. Rzymski filozof Cynceron już w starożytności snuł rozważania wokół prawa naturalnego: „Prawdziwym prawem jest rozum prawy, zgodny z naturą, wszędzie rozprzestrzeniony, stały, wieczny, który nakłada obowiązki, zabrania podstępu. I nie można tego prawa znieść ani też go częściowo uchylić, ani spod jego mocy całkowicie wyjąć. Ani senat, ani lud cały nie może nas z tego prawa uwolnić. I nie należy szukać dla tego prawa objaśniacza lub wykładacza. Prawo to nie inne będzie w Rzymie i Atenach, teraz i potem. Ale jedno, wieczne i niezmienne prawo ogarnia wszystkie narody i wszystkie czasy. I jeden jest wspólny

dla wszystkich nauczyciel i władca wszystkich Bóg, który to prawo ustanowił [...]”⁴.

Problem prawa naturalnego nie jest obcy Pismu Świętemu. Św. Paweł w Liście do Rzymian pisał: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (Rz 2, 14-15).

Idea prawa naturalnego posłużyła wybitnemu, choć mało znanemu w swojej epoce przedstawicielowi wczesnoklasycznego okresu prawa, Gaiuszowi, do uzasadnienia *ius gentium*; twierdził on, że lud rzymski posługuje się częściowo swoim własnym prawem, a częściowo wspólnym prawem wszystkich ludzi⁵. Klasyczną stała się wypowiedź Ulpiana: „Prawem natury jest to, o czym natura poucza wszystko, co żyje: prawo to bowiem nie jest właściwe tylko rodzajowi ludzkiemu, lecz wszystkiemu, co żyje (czy to w niebie), czy to na ziemi, czy temu, co rodzi się w morzu, i dla ptaków także jest czymś wspólnym”⁶.

Dla św. Augustyna „odwiecznym prawem jest rozum Boży lub wola Boża, która każe przestrzegać porządku przyrodzonego i zabrania go zakłócać”⁷. Św. Tomasz naucza: „Jak więc porządek Bożej mądrości – o ile przezeń wszystko zostało stworzone – posiada charakter sztuki lub idei wzoru, tak też porządek Bożej mądrości, o ile skieruje wszystko do właściwego celu, posiada charakter prawa. I w tym sensie prawo odwieczne nie jest niczym innym jak porządkiem Bożej mądrości, o ile ukierunkowuje wszystkie akty i poruszenia”⁸. W definicji prawa naturalnego u św. Tomasza trzeba wziąć pod uwagę następujące elementy: 1) związek między prawem naturalnym i prawem wiecznym, 2) rolę rozumu praktycznego jako wykładnika prawa naturalnego, 3) *inclinatio naturalis*, *naturalis appetitus* – dynamiczny charakter natury⁹.

W kręgu Tomaszowej koncepcji prawa naturalnego pozostają definicje współczesnych kanonistów. T. Pawluk mianem „prawo naturalne” określa „zbiór norm nakazujących lub zakazujących, obiektywnych, powszechnych i niezmiennych, które uzdalniają podmioty rozumne do spełniania aktów moralnie dobrych, a unikania złych”¹⁰, natomiast Z. Pawlak – „system osobowych uprawnień i zobowiązań człowieka, ustalonych i sformułowanych na drodze rozumowego poznania struktury człowieka, tzw. «natury

ludzkiej», w jego odniesieniu do Stwórcy, siebie samego, innych ludzi i wszechświata”¹¹. Na szczególną uwagę zasługuje stanowisko L. Veli, dla którego prawo naturalne jest: „prawem każdego człowieka do bycia człowiekiem, w znaczeniu obiektywnym i subiektywnym, historycznym początkiem porządku prawnego, porządkiem duchowym człowieka, wyrażeniem wiecznego ducha i absolutu, jest istotą autonomii duchowej człowieka, autolegisłacji człowieka moralnie wolnego. Prawo naturalne odpowiada stałościom autolegisłacji człowieka moralnie wolnego. Prawo naturalne odpowiada stałościom życia stworzenia. Jest prawem pierwotnego porządku stworzenia, jest absolutnie sprawiedliwe, rozpoznawalne przynajmniej częściowo przez rozum. Prawo naturalne jest zatem porządkiem, czy strukturą konieczną każdego bytu, według jego determinacji, czy funkcji”¹².

Podtrzymując to wszystko, co napisał zwłaszcza L. Vela, uważam, że **prawo naturalne jest intuicyjnie rozpoznawaną przez rozum, w sposób praktyczny realizowaną i zabezpieczaną przez tych, którym powierzono władzę, strukturą – inklinacją życia i trwania właściwą wszelkim bytom, nadającą sens ich istnieniu, której naruszenie zagrażałoby im.**

Innymi słowy, w definiowaniu prawa naturalnego trzeba między innymi dostrzegać: jego strukturę, wypełnioną konkretną treścią – nakazami i uprawnieniami prowadzącymi ku życiu i trwaniu. Imperatywna struktura prawa naturalnego ze względu na swój konieczny związek z celowością ludzkiej egzystencji, jak również z oczywistą celowością działań człowieka staje się równocześnie inklinacją – pędem, zadaniem, skłonnością, wolą, czy też nośnikiem życia. Chęć utrzymania jakichkolwiek bytów, struktury, czyli tego, co zastane i inklinacji, czyli legitymizacji tej struktury, skłania do czynienia dobra, do podejmowania takich wyborów, które sprzeciwiając się destrukcji, służą bytowaniu¹³. Chociaż prawo naturalne jest rzeczywistością, która dotyka wszelkich bytów: ożywionych i nieożywionych, to jednak z przyczyn merytorycznych w niniejszym artykule więcej uwagi poświęcamy personalistycznemu wymiarowi prawa naturalnego.

Nawet jeśli w sferze egzystencji każdego człowieka śmierć fizyczna jest nieunikniona, to jednak wierzącym pozostaje perspektywa wiecznego trwania, a niewierzącym zatopienie się w odwiecznej harmonii kosmosu. Natomiast tym, którzy nie opowiadają się za inklinacją życia, pozostaje perspektywa unieszczęśliwiania siebie i innych, perspektywa złych działań, czyli destruk-

cyjnych, czasami wręcz patologicznych. Zasada „czyń dobro, zła unikaj” jest logiczną konsekwencją analizowanej struktury życia, jej elementarnym czynnikiem, a zarazem fundamentalnym narzędziem do jej urzeczywistniania. Nakazy dekalogu, takie jak nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij itd., chronią przed destrukcją¹⁴, dlatego też znajdują uzasadnienie w prawie naturalnym.

Natomiast odrzucenie prawa naturalnego pociąga za sobą absurdalnie negatywne skutki dla całej ludzkości. Grozi to relatywizmem wszelkiego rodzaju. Odrzucenie istnienia prawa naturalnego pozbawia ludzkość jakichkolwiek hamulców, jakichkolwiek kryteriów dobra i zła. Odrzucenie prawa naturalnego sprawiałoby, iż legitymizacja władzy pozostawiona byłaby różnym przypadkowym czynnikom, a tyrani nie mogliby być osądzeni. Konsekwencją odrzucenia istnienia takiej inklinacji życia właściwej bytom byłoby to, iż człowiek mógłby czynić zło, a jego złe czyny nie mogłyby być poddawane moralnym ocenom. Nieprzyjmowanie istnienia prawa naturalnego to wyrażenie zgody na samodestrukcję, na destrukcję innych i środowiska, w jakim żyjemy.

W prawie naturalnym pewne elementy są stałe, inne natomiast zmienne. Prawo naturalne jako to, co musi być, jako kryterium, jako sens normatywno-esencjalny, jako idea jest niezmiennie. Z idei esencjalnej i zawartości esencjalnych nie można wnioskować – wyprowadzać faktu w jego zmieniającej się konkretyzacji, która dokonuje się w doświadczeniu historycznym. To, co dane przez rozum jest stałe, to, co dane przez historię ulega zmianie¹⁵.

Czasami odczytywanie prawa naturalnego może ulegać zwichrowaniom – jednakże prędzej czy później natura upomina się o swoje. Aby zaprezentować historyczność odczytywania pewnych elementów prawa naturalnego, a także błędzenie w jego odczytywaniu, wystarczy przytoczyć problem niewolnictwa. Był czas, kiedy było ono uważane za normalne, naturalne, zgodne z wolą bogów. „Nawet Arystoteles znajduje to bardzo naturalnym i sprawiedliwym, bo niewolnik jest dla niego żywym narzędziem, podobnie jak narzędzie jest nieożywionym niewolnikiem [...] Doszło do tego, iż powszechnem stało się przekonanie, że dusza każdego niewolnika z gruntu jest zepsuta i że niewolnikowi w niczem wierzyć nie można”¹⁶. Traktując prawo naturalne jako inklinację życia, można logicznie twierdzić, iż pierwotne chrześcijaństwo, które nie potępiło niewolnictwa, nie działając wbrew *inclinatio vitae*, nie przyzwoliło na naruszenia prawa naturalnego

w jego najbardziej fundamentalnym, a zarazem finalistycznym wymiarze. W pewien sposób przyzwalało natomiast na naruszenie prawa naturalnego w zakresie wolności, czyli w obszarach podporządkowanych funkcjonowaniu naczelnej zasady życia. Jednakże chrześcijaństwo doskonale wyczuwając, że niewolnictwo stanowi kolosalne nadużycie w prawach człowieka i że nie może ono sprzyjać szczęśliwemu życiu tych ludzi, często w praktyce działając na nich destrukcyjnie, powolnym, ale konsekwentnym oddziaływaniem przyczyniło się do jego zniesienia.

Praktyka legislacyjna oddaje hołd Cyceronowi, który twierdził, że prawo stanowią silniejsi. Jednak nic nie może zwolnić nas od poszukiwania prawdy i ujmowania się w interesie tych, którym brakuje głosu, którzy nie mają siły przebicia, którzy są słabi, a którym działałaby się krzywda. Prawo pozytywne nieodzownie służy ludzkości – już babiloński król Hammurabi pisząc swoje prawa chciał „sprawiedliwość w kraju zaprowadzić [...], aby silny słabego nie krzywdził, aby sierocie i wdowie oddana została sprawiedliwość [...], aby pokrzywdzonemu oddano sprawiedliwość”¹⁷. Jednakże gdyby zabrakło w naszych wysiłkach prawotwórczych odniesienia do struktury – inklinacji życia i trwania, to prawo łatwo mogłoby stać się bezprawiem.

Myślę, iż powyżej przedstawiona definicja prawa naturalnego jest do zaakceptowania zarówno przez tych, którzy wyprowadzają je z odwiecznych praw Bożych, jak i dla tych, którzy są zwolennikami szkoły prawa naturalnego. Stanowisko przeciwników istnienia prawa naturalnego nie wytrzymuje natomiast ucziwej krytyki czasu. Gdy w 2000 roku dane mi było zwiedzać w Norymberdze salę rozpraw, w której dokonano osądu nad niektórymi tyranami XX wieku, z wrażenia pomodliłem się i przeżegnałem – uświadamiając sobie, że w tym miejscu prawo naturalne jeszcze raz udowodniło swoją przewagę nad prawem pozytywnym.

Dyskutując dzisiaj nad poszczególnymi ustawami, tak często trudno osiągnąć zgodę w kwestii, co jest „zgodne z naturą”, „wiecznie ważne”, „przeciwne naturze”¹⁸. Powszechna zgoda na rozumienie natury jako *życia i trwania* pozwoliłaby znaleźć wspólny grunt dla tych, którzy wyznają osobowego Boga, jak i dla tych, którzy Go odrzucają. Definicja prawa naturalnego identyfikująca *inclinatio naturalis* z *inclinatio vitae*, w sposób niemal aprioryczny pomaga uniknąć wielu dyskusji na temat tego kto, dlaczego i w jaki sposób jest kompetentny, by odczytywać i tłumaczyć na język praktyczny treść norm prawa naturalnego¹⁹.

Przypisy

¹ W tym nurcie niektórzy wyróżniają koncepcje: tomaszową, kosmiczno-teologiczną, psychologiczno-teologiczną. Zob. M. A. Krąpiec, *Dziela*, t. 10, *Człowiek i prawo naturalne*, RW KUL, Lublin 1993, ss. 49-50.

² Dla Grocjusza „prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który ukazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność” (*De iure belli ac pacis*, II, c. I, tłum. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 69).

³ Zob. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 59; i tak np. Seneka pisał: „Zresztą, w czym wszyscy stoicy są zgodni, jestem uległy prawom natury. Nie zbłądzić z jej drogi, kształtować swe życie według jej prawa i wzrostu – oto co znaczy mądrość. A zatem życie szczęśliwe jest to życie zgodne z naturą człowieka [...]”, (Seneka, *O życiu szczęśliwym*, III, w: tenże, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, IW PAX, Warszawa 1989, s. 182).

⁴ *De Republica*, lib. III, c. 22, 33, tłum. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 61.

⁵ Zob. Gaius, *Institutiones* 1, 2, 1; por. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1986, ss. 59-63; W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Kraków 1998, s. 139.

⁶ *D. Iustiniani sacratissimi principis institutiones*, lib. II, tit. II, tłum. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 48. Por. W. Mossakowski, *Ius naturale w świetle źródeł prawa rzymskiego*, „Prawo Kanoniczne” 44 (2001), ss. 213-223.

⁷ *De libero arbitrio*, c. VI, tłum. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 64.

⁸ STh, I-II, q. 90, a. I, tłum. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 64.

⁹ Zob. J. Majka, *Prawo naturalne w dokumentach Kościoła*, „Roczniki Filozoficzne” 2 (1970), s. 36.

¹⁰ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1, *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 1985, s. 25.

¹¹ Z. Pawlak, *Prawo naturalne*, w: *Katolicyzm A – Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1994, s. 328.

¹² L. Vela, *Diritto naturale*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, red. C. C. Salvador – V. De Paolis – G. Ghirlanda, s. 392.

¹³ Zdaniem J. M. Palacios, *Problem metafizycznego uzasadnienia praw człowieka*, „Ethos” 1999, nr 1-2, s. 125, „prawo naturalne jest idealną formułą rozwoju danego jestestwa”.

¹⁴ Por. tamże, s. 125.

¹⁵ Zob. L. Vela, dz. cyt., s. 395.

¹⁶ M. Nowodworski, *Niewolnictwo*, w: *Encyklopedia Kościelna*, t. 16, red. M. Nowodworski, Warszawa 1885, ss. 275 i n.

¹⁷ *Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stępień, Warszawa 2000, ss. 75, 137.

¹⁸ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987, s. 265; M. A. Krąpiec, dz. cyt., ss. 48-49, przytacza wiele

znaczeń słowa „natura” – m.in. słowo to rozumiano jako „był sam w sobie”, „Bóg”, itd.

¹⁹ Filozoficzno-teologiczna myśl chrześcijańska mówi, że prawo naturalne rozpoznaje rozum oświecony wiarą. Zdaniem H. Waśkiewicz, *Prawo naturalne – prawo czy norma moralna?*, „Roczniki Filozoficzne” 2 (1970), s. 27, filozofowie prawa o nastawieniu filozoficznym oraz moralności ograniczają się do stwierdzenia, że rozum ludzki ustala i formułuje treści prawa naturalnego. Jednakże filozofowie prawa o nastawieniu prawniczym dostrzegają szereg wątpliwości, pytając „kto ustala, co prawo naturalne nakazuje, a czego zabrania, kto więc ustala treść norm prawa naturalnego [...] czy rozum każdego pojedynczego człowieka, czy może sędziów, czy może tych, którzy sprawują władzę w państwie, a zwłaszcza uczestniczą w organach władzy ustawodawczej?”.

Piero Gheddo – Roberto Beretta

Davide e Golia. I cattolici nella sfida della globalizzazione [Dawid i Goliat. Katolicy wobec wyzwania globalizacji],

San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, ss. 234.

Bóg kocha biedaka w szczególny „B” sposób, nie dlatego, że jest on dobry, ale dlatego, że jest biedny, że żyje w warunkach, których Bóg nie chce”. To zdanie, napisane przez G. Gutierrez, twórcę teologii wyzwolenia, wyraża pogląd o przeznaczeniu człowieka – *Bóg nie chce, żebyś był biedny* – odrzucany przez część chrześcijan, mianowicie tych, którzy uważają, że *bycie bogatym* oddala od Boga, że *wzbogacenie się* jest możliwe tylko przy pogwałceniu przykazań i że to właśnie *stan biedy* jest odzwierciedleniem lepszego stylu życia, słusznej miary w poszukiwaniu podstawowych dóbr materialnych.

Zazwyczaj jednak nawet ten, kto wychwala biedę, rozumie, że towarzyszą jej niepożądane braki i cierpienia, albo raczej rozróżnia skrajną *nędy*, którą uważa za nienaturalny efekt niesprawiedliwości, od *ubóstwa*, które wyobraża sobie jako beztroski, komfortowy stan zapewniający przetrwanie, z którym łączą się duchowe radości i ciepło wspólnoty wolnej konfliktów, hierarchii oraz napięć. Jeżeli ponadto znajduje się pod wpływem ideologii socjalistycznej i komunistycznej, proponuje rozwiązania ekonomiczne i polityczne oparte na założeniu, że wszelki niedostatek należy przypisać światowemu systemowi wyzysku

i grabieży, utwierdzonemu przez stulecia, które pozwoliły na skoncentrowanie bogactw globu w rękach nielicznych. Są tacy – nie tylko wśród chrześcijan – którzy uważają, że zwrot tych bogactw, a następnie wprowadzenie równej redystrybucji tego, co wyprodukuje się w przyszłości, jest nie tylko moralnie nakazanym, ale też zupełnie wystarczającym środkiem rozwiązania problemu.

„Światowa konferencja przeciwko rasizmowi, dyskryminacji rasowej, ksenofobii i innym postaciom nietolerancji”, zorganizowana przez Komisję Praw Człowieka ONZ w Durbanie (RPA) w dniach od 31 sierpnia do 8 września 2001 roku, pokazała między innymi, że ten pogląd, typowy dla Trzeciego Świata i postawy antyzachodniej, przeważa w największej organizacji międzynarodowej. Albowiem zasadniczy punkt dokumentu programowego przedłożonego do akceptacji Zgromadzeniu Ogólnemu przez Komisję, a także dokumentu, który przedstawiono na równoległym forum organizacji pozarządowych, dotyczył właśnie domniemanego obowiązku, by wynagrodzić straty w ludziach i surowcach w ciągu wieków poniesione przez Afrykę wskutek handlu niewolnikami i europejskiej kolonizacji, która zubożyła kontynent afrykański, a na ludzi Zachodu sprowadziła niezasłużoną pomyślność.

Są i tacy chrześcijanie, którzy biedę, zarówno jednostek jak zbiorowości, przypisują przede wszystkim mało wydajnemu używaniu zasobów ludzkich i naturalnych, jakie jest typowe na przykład dla gospodarki przetrwania oraz w ogóle dla wszystkich systemów produkcji sprzed okresu uprzemysłowienia i korzystających jedynie z pod-

stawowych technik. Słabość, która się stąd bierze, umożliwia też ewentualne akty grabieży i wyzysku, które skrajnie uwydatniają niedostatek rozporządzalnych dóbr. „Aby się razem rozwijać, trzeba razem oszczędzać, inwestować, wytwarzać i sprzedawać, a nie wszyscy ludzie, tak jak nie wszystkie ludy, potrafią jednakowo oszczędzać, inwestować, wytwarzać i sprzedawać” – pisał z właściwą sobie wzorową prostotą niezapomniany o. Desiderio Pirovano (zob. D. Pirovano, *Poveri, perché? Un cristiano s'interroga*, Sperling e Kupfer, Milano 1996; por. tenże, *Ubóstwo i bogactwo jako fakty kulturowe*, „Społeczeństwo” 1996, nr 3, ss. 447-455). Cytował on dalej słowa ekonomisty Pasquale Saracena: w krajach biednych „się nie inwestuje, ale i nie oszczędza, tak jak się nie konsumuje, ale i nie wytwarza”. Z tej perspektywy widoczna jest nieskuteczność redystrybucji bogactw jako ostatecznego rozwiązania. Chrześcijanie zgadzający się z teorią o wewnętrznych przyczynach biedy, chociaż uznają konieczność i obowiązek pomocy w sytuacjach wyjątkowych, uważają, że jałmużna nie pobudza rozwoju, lecz przeciwnie, powyżej pewnej granicy wywołuje raczej ogólny niedorozwój i większą biedę, jako że dawanie i dzielenie się to akty, które nie leżą „na płaszczyźnie wytwarzania i rozwoju, ale konsumpcji. [...] To, co daje się jako jałmużnę, zostaje «zmarnowane», jak mówił Bazyli, a więc przestaje istnieć”. Dlatego jałmużna, chociaż dawano ją, szczególnie wśród chrześcijan, zawsze i w najróżniejszych postaciach, nigdy nie zdołała „wytworzyć owego powszechnego dobrobytu, który nadszedł dopiero z rozwojem najpierw handlu, a później przemysłu”.

Do tej szkoły katolickiej myśli społecznej w pełni przyłącza się – z własnego przekonania, wzmocnionego nadzwyczajnym doświadczeniem na polu ewangelizacji – ojciec Piero Gheddo, znany misjonarz PIME (Papieskiego Instytutu Misji Zewnętrznych), autor licznych i bardzo trafnych historycznych rekonstrukcji działalności misyjnej instytutu, którego jest członkiem. W swej ostatniej książce pt. *Davide e Golia* mierzy się z zagadnieniem nowego ładu globalnego, odpowiadając na szereg pytań postawionych przez Roberta Berettę z redakcji dziennika „Avenire”.

Dominującym wątkiem wypowiedzi o. Gheddo – fundamentalnym i kontrowersyjnym założeniem jego rozważań i analiz – jest niezachwiane przekonanie, że rozwój gospodarczy trzeba postrzegać jako dobry i uprawniony, a nawet obowiązkowy cel, do którego należy dążyć i który nie szkodzi wartościom, na jakich musi się opierać życie ludzkie, nie narusza cudzych praw ani nie odbiera bliźniemu możliwości przetrwania. Dlatego na uwagę Beretty, która nawiązuje do tematów drogich „ludowi z Seattle” – „my bogaci powinniśmy ograniczyć konsumpcję; im więcej konsumujemy, tym bardziej zubożamy Południe, zabieramy mu surowce, zanieczyszczamy środowisko, uszczuplamy zasoby” – i następujące po niej pytanie „czy zgadza się Ojciec z twierdzeniem, że Południe jest biedne, ponieważ Północ jest bogata?”, Piero Gheddo odpowiada: „kiedy się mówi, że 20% ludności świata posiada 80% dóbr, a 80% ludności – 20% dóbr, igras się słowami. Należałoby powiedzieć: 20% ludzi wytwarza 80% bogactw, a 80% ludzi wytwarza tylko 20%. Taka jest rzeczywistość

tość, której nie możemy ignorować. Problemem jest wytwarzanie bogactwa – jeżeli się nie wytwarza, pozostaje się biednym. Bogactwo to nie jest tort, który trzeba podzielić na równe części między wszystkie ludy, ale tort, który dopiero trzeba zrobić...” (s. 66). Co do niezbędnych warunków rozwoju gospodarczego ludów biednych, o. Gheddo uważa, że są one z konieczności takie same jak te, dzięki którym dokonał się postęp w krajach bogatych: demokracja i stabilizacja polityczna, wolność w gospodarce, powszechna oświata i opieka zdrowotna, poszanowanie praw człowieka, sprawiedliwość społeczna, przewyższenie podziałów rasowych i plemiennych. Zaproponowane przezeń rozwiązanie problemu biedy można więc streścić w jednym zdaniu: „chodzi nie o podział dobrobytu, ale o takie wychowanie ludów, by tworzyły swój własny dobrobyt”, idąc drogą, która jest już wyznaczona i której przebycie ułatwia globalizacja (s. 68).

„Doświadczenia ostatnich lat wykazały, że kraje, które wybrały izolację [od rynków światowych], zatrzymały się lub cofnęły w rozwoju, natomiast posunęły się naprzód te, które umiały się włączyć w ogólny system wzajemnych powiązań gospodarczych na poziomie międzynarodowym” (*Centesimus annus*, nr 33). Na poparcie swojej wiary w rozwój gospodarczy i globalizację Piero Gheddo przytacza fragmenty z encyklik Jana Pawła II, które nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że Kościół dodatnio ocenia bieżące procesy, uznając ich trwałe, pozytywne wpływy nie tylko na gospodarki krajów biednych, ale także na ich systemy polityczne i społeczne, o ile tylko rozwój gospodarczy przekłada się (i pozwala

mieć większą nadzieję) na skuteczniejsze działania w zakresie promocji wolności i podstawowych praw osoby.

Dlatego w globalizacji, która wytwarza rozwój, o. Gheddo widzi powód do nadziei i posuwa się nawet do twierdzenia, że „po raz pierwszy w trwających wiele tysięcy lat dziejach ludzkości zaistniał ruch ku integracji ludów, a nie podziałom, ku pokojowi, a nie wojnie, ku wolności i demokracji, a nie uciskowi, ku prawom mężczyzny i kobiety, a nie dyskryminacji” (s. 38). Taki stosunek do zjawiska tak źle widzianego przez katolickie środowisko misjonarskie, do którego należy o. Gheddo, sytuuje go na pozycji całkowicie peryferyjnej, która jednak odpowiada wskazaniom Kościoła. Równie odbiegająca od średniej – a nie mogłoby być inaczej – jest jego ocena zachodniej cywilizacji. Na pytanie „Czy Zachód może czegoś nauczyć Trzeci Świat?”, Piero Gheddo odpowiada, streszczając myśl indyjskiego przywódcy Nehru, który już w roku 1946 zapytywał: „Dlaczego Indie, mające tak długą historię i wielką tradycję w dziedzinie sztuki, literatury, filozofii, religii, otrzymały wszystko od Zachodu: koncepcję osoby, równość wszystkich mężczyzn i kobiet, prawa mężczyzny i kobiety, demokrację, maszyny parowe (i wszystkie inne, od samochodu po samolot), nowoczesną medycynę, nauki, sprawiedliwość społeczną, odkrycia i panowanie nad przyrodą (którą człowiek ma wykorzystywać, a nie tylko kontemplerować), ideę postępu, rewolucje polityczne i społeczne, wyobrażenie wędrowki naprzód ku lepszemu światu...?” (s. 178).

Odpowiedź Piera Gheddo na pytanie Nehru brzmi: fundamentem konstruktywnej, skierowanej ku przyszło-

ści postawy, jaka charakteryzuje Zachód i prowadzi go do działania na rzecz lepszego świata – podczas gdy inne społeczeństwa, przeciwnie, uznają za wartość akceptację świata takiego, jaki jest, a nawet stosują sankcje wobec każdego, kto próbuje go zmienić – jest „Biblia, skierowane do ludzi Objawienie Bożych prawd [...]: przede wszystkim o godności poszczególnej osoby ludzkiej, stworzonej na obraz Boży, o równej godności wszystkich mężczyzn i kobiet, o przyrodzie danej przez Boga na służbę człowiekowi, o obowiązku pracy oraz odkrywania i używania stworzeń celem polepszenia ludzkiego położenia, o mesjańskiej wizji «nowego nieba i nowej ziemi», o Bogu, który po ojcowsku przebacza...” (ss. 179-180). Pojawienie się i utwierdzenie zachodniej cywilizacji znajduje, według o. Gheddo, wyjaśnienie jedynie w „mesjańskiej i optymistycznej wizji historii, którą dała Biblia i Ewangelia, wyzwalając siły człowieka do odkrywania i angażowania się w przekształcanie świata i postęp” (s. 181).

Przyznanie, że to w chrześcijaństwie leży źródło i wartość zachodniej cywilizacji – całkiem na przekór kampaniom, które prowadzi się, również z użyciem przemocy, przeciwko Zachodowi, chcąc go zdemonizować i zdemoralizować – jest według o. Gheddo koniecznym warunkiem zrozumienia sensu działalności misyjnej. W związku z tym Piero Gheddo przy-

pomina swym współpracownikom, że prawdziwym zadaniem Kościoła i instytucji misjonarskich jest „głoszenie Jezusa Chrystusa światu niechrześcijańskiemu, który Go jeszcze nie zna oraz budowanie Kościoła wśród ludów i w krajach, gdzie jeszcze nie istnieje” (s. 161). Misjonarze nie mają natomiast być fachowcami od rozwoju, a tym mniej aktywistami społecznymi i politycznymi, gdyż jak pokazuje historia chrześcijańskiego Zachodu, „w orędziu ewangelicznym Kościół daje siłę, która wyzwala i tworzy postęp właśnie dlatego, że prowadzi do nawrócenia serca i umysłu, do uznania godności każdej osoby, usposabia do solidarności, zaangażowania w posługę braciom” (*Redemptoris missio*, nr 59). Tak więc w zgodzie z poleceniem Chrystusa – „idźcie rozgłaszać dobrą nowinę aż po krańce ziemi” (zob. Mt 28, 19; Mk 16, 15; J 20, 21-22) – misjonarze prowadzą właściwą sobie działalność z pożytkiem dla rozwoju ludzkiego, o czym powiedziano w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (nr 41): „Kościół nie może zaoferować *technicznych rozwiązań* problemu niedorozwoju jako takiego [...] [ale] daje swój *pierwszy wkład* w rozwiązanie pilnego problemu rozwoju, głosząc prawdę o Chrystusie, o sobie samym, o człowieku i stosując ją do konkretnej sytuacji”.

Anna Bono
Tłum. Paweł Borkowski

Grzegorz Przebinda

Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy,

Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2001, ss. 336.

Pielgrzymka Jana Pawła II na Ukrainę w dniach 23-27 czerwca 2001 roku oraz ustanowienie nowych struktur kościelnych w Rosji na początku roku 2002 ożywiły dyskusję o relacji Kościoła katolickiego i jego Głowy do wschodniej części kontynentu europejskiego, do prawosławia i problemów, jakie przeżywają narody cieszące się niepodległością i budujące demokratyczne struktury państwowe. Zagadnienia te, choćby ze względu na bliskie sąsiedztwo, nie powinny być obojętne społeczeństwu polskiemu. Od przyszłości Ukrainy, Białorusi i Rosji, a także innych państw powstałych po rozpadzie ZSRR zależy sytuacja polityczna Polski, nawet wówczas, gdy ta stanie się już pełnoprawnym członkiem Unii Europejskiej. Z chrześcijańskiego punktu widzenia ważna jest przede wszystkim przyszłość chrześcijaństwa odradzającego się na gruzach państwa ateistycznego w strukturach Kościoła prawosławnego, greckokatolickiego i rzymskokatolickiego. Można sądzić, że Kościół katolicki w Polsce uświadamia sobie odpowiedzialność za przyszłość chrześcijaństwa za wschodnią granicą, wysyłając duszpasterzy, organizując pomoc materialną, wspierając inicjatywy duszpasterskie i kształcąc świeckich i duchownych. Z drugiej jednak strony wciąż jeszcze mamy do czynienia z niewystarczającą znajomością tożsamości kulturowej naszych wschodnich sąsiadów, a uprzedzenia wyniesione z tragicznej przeszłości

kładają się cieniem na wzajemnych relacjach. Brak wiedzy niewątpliwie sprzyja powstawaniu przesądów i uprzedzeń, które z kolei podsycają nastroje wrogości i sprzyjają nacjonalizmowi.

Książka *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy* Grzegorza Przebindy stanowi wyśmienite wprowadzenie w problematykę złożonych relacji religijnych, narodowościowych i politycznych na Ukrainie i w Rosji, opisywanych i ocenianych w świetle nauczania i działalności Jana Pawła II. Autor książki, filolog i historyk idei, dyrektor Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego i kierownik Katedry Studiów Wschodnich Uniwersytetu Łódzkiego, członek redakcji specjalistycznych czasopism i Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II przy KUL, w sposób kompetentny i niezwykle interesujący odsłania przed czytelnikiem poszczególne fakty z dalekiej i bliskiej przeszłości narodów i Kościołów, poddaje je interpretacji, wskazując nieustannie na Jana Pawła II – Papieża-Słowianina i jego posługę na rzecz narodów i Kościołów w Europie wschodniej, wyrastającą najpierw z odpowiedzialności za chrześcijaństwo, ale również z fascynacji kulturą i duchowością ukraińską i rosyjską.

Rozdział pierwszy pt. *Dwa pląka Europy* podejmuje problem „ponadnarodowego słowiańskiego nauczania Jana Pawła II jako jednoczącego chrześcijański Wschód i Zachód ewangelicznego humanizmu” (s. 21). Autor przybliża postacie z historii Polski, które wpłynęły znacząco na postawę ekumeniczną Jana Pawła II, oraz te wybitne osoby z dziejów kultury rosyjskiej, dzięki którym poznał on kulturę i religię chrześcijańskiego Wschodu Europy (choć niewątpliwie teologicznym

podłożem nauczania i posługi Jana Pawła II pozostaje Sobór Watykański II). W ogłoszonym przez Papieża podczas homilii na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie w czerwcu 1979 roku programie działania na rzecz zjednoczenia narodów Europy, chrześcijańska i proeuropejska tradycja rosyjska reprezentowana przez Władimira Sołowjowa, Pawła Florenskiego, Piotra Czaadajewa oraz ukraińska mająca przedstawicieli w osobach Piotra Mohyły i Hryhorija Skworody, potwierdzone świadectwem męczenników chrześcijańskich XX wieku, stanowią zdaniem G. Przebindy istotne elementy jedności kontynentu europejskiego.

Rozdział drugi w całości dotyczy tematyki rosyjskiej. Czytelnik znajdzie tu przede wszystkim szczegółową analizę najważniejszych dokumentów Kościoła poświęconych chrześcijaństwu w Europie wschodniej, wśród których na szczególną uwagę zasługują: encyklika *Slavorum Apostoli* i listy *Egregiae virtutis*, *Euntes in mundum*, *Oriente lumen*, związane z obchodami tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej w 1988 roku. Jan Paweł II od początku pontyfikatu deklarował otwarcie na dialog zarówno z oficjalnymi władzami ZSRR, jak i z rosyjskimi dysydentami i intelektualistami: Iriną Iłowajską-Alberti, Jeleną Boner, Andriejem Sacharowem, Aleksandrem Solżenicynem. Ten ostatni w wywiadzie udzielonym paryskiej „Kulturze” w 1978 roku entuzjastycznie powitał wybór papieża z Polski, stwierdzając: „Ludzie na zachodzie w większości zatracili poczucie skali życia i jego istoty. Tę skalę, tę istotę wniesie do Kościoła katolickiego, mam nadzieję, nowy Papież z duchowo silnej Polski, który wyrósł z uciśnionego chrześcijaństwa u siebie w ojczyźnie” (s. 114).

Rozdział trzeci pt. *Ukraina. Wobec grekokatolików i prawosławnych* nabiera szczególnej aktualności ze względu na ostatnią pielgrzymkę Jana Pawła II do Kijowa i Lwowa oraz towarzyszące jej nadzieje i napięcia. Znaczna część tego rozdziału jest poświęcona tragicznej historii Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego (zlikwidowanego i włączonego przemocą do Cerkwi za aprobatą prawosławnego patriarchy Moskwy Aleksego I po tzw. Synodzie lwowskim w marcu 1946 roku) oraz heroicznej postaci władcy tego „Kościoła milczenia”, Josyfa Slipyja, więzionego do 1963 roku w sowieckich łagrach. Po uwolnieniu i wyjeździe do Rzymu Slipyja prowadził działalność na rzecz uznania Kościoła grekokatolickiego i odtworzenia jego struktur na Ukrainie. W 1964 roku został mianowany arcybiskupem większym, czyli zwierzchnikiem wszystkich greckich katolików na Ukrainie i na emigracji, a w roku 1965 – kardynałem. Bliskie relacje z Janem Pawłem II stworzyły nadzieje na zmianę polityki Watykanu wobec katolików obrządku wschodniego w ZSRR, w opinii ukraińskiego kardynała niewystarczająco skutecznej i zbyt ostrożnej. Dzieło kard. Slipyja kontynuował kard. Lubaczewski. W rezultacie przemian politycznych „więzienne kajdany zostały skruszone i ukraiński Kościół grekokatolicki znów może oddychać powietrzem wolności, znów odgrywa właściwą sobie aktywną rolę w Kościele i w historii”, napisał Jan Paweł II w liście z 12 listopada 1995 roku (s. 205). Wyrazem troski Jana Pawła II o naród ukraiński i uznania dla działających tam Kościołów oraz gotowości do ekumenicznego dialogu z prawosławiem

była pielgrzymka na Ukrainę. W podrozdziale noszącym wymowny tytuł *Nie jedź na Ukrainę* czytelnik pozna je interesującą historię tamtejszych wspólnot chrześcijańskich, istniejące między nimi napięcia, przygotowania do pielgrzymki i jej przebieg.

Rozdział czwarty podejmuje ponownie problemy dialogu katolicko-prawosławnego. Należą do nich, zdaniem autora, „element nacjonalistyczno-wielkoruski i integrystyczny w obrębie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej; brak wspólnej, katolicko-prawosławnej, a także ukraińsko-polsko-rosyjskiej refleksji nad unią brzeską i jej konsekwencjami dla historii narodów i Kościołów Europy Wschodniej i Środkowschodniej; prozelityczne skłonności niektórych duchownych rzymskokatolickich – w tym także Polaków – działających na terenie Federacji Rosyjskiej i na jej terytorium kanonicznym” (s. 245). Nie pomniejszając trudności i niezaleczonych ran z przeszłości ani pojawiających się napięć, Jan Paweł II w imię Chrystusa podejmuje dialog z prawosławiem. Dialog jest bowiem „najlepszą formą braterskiej rozmowy prowadzącej do załagodzenia konfliktów w duchu sprawiedliwości, miłości i przebaczenia. Bracia, którzy w przeszłości znosili te same cierpienia, którzy byli wystawieni na te same próby, nie powinni teraz prowadzić sporów między sobą, lecz razem patrzeć ku przyszło-

ści, którą zapowiadają obiecujące znaki nadziei” (s. 256).

Dopełnieniem tej niezwykle interesującej książki jest *Słowiański Kalendarz Ekumeniczny (1956-2001)*. Dedykowane w tym szczegółowo opracowaniu przybliżają wysiłki Kościoła rzymskokatolickiego w dziedzinie stosunków z ZSRR i powstałymi po 1991 roku państwami oraz kontaktów ekumenicznych z Kościołami chrześcijańskimi. Przedstawiona również została antykościelna polityka władz komunistycznych oraz etapy odradzania się życia religijnego i struktur kościelnych po roku 1991.

Obraz zjednoczonej Europy, oddychającej dwoma płucami, stanowi dziś trwały element nauczania Jana Pawła II na temat integracji narodów Europy. Książka Grzegorza Przebindy przybliży charakterystyczne cechy tożsamości chrześcijańskiej narodów Rosji i Ukrainy, dziś na nowo odkrywanej, wymagającej oczyszczenia i umocnienia. Tożsamość ta przez długie dziesięciolecia niszczone ateizmem jednak przetrwała i wnosi dziś do duchowego dziedzictwa Europy świadectwo wierności Chrystusowi i Ewangelii. Jan Paweł II, Papież-Słowianin, kierując dziś już bez przeszkód swoje przesłanie i kroki ku „większej Europie”, dopomaga jej w odkrywaniu tej chrześcijańskiej, a zarazem słowiańskiej tożsamości.

ks. Marek Stępnick