

Ks. dr Krzysztof Bochenek

Międzywydziałowy Instytut Filozofii
Uniwersytet Rzeszowski

Personalizm jako wyznacznik chrześcijańskiej wizji społeczeństwa optymalnego

WPROWADZENIE

Dążenie do stworzenia doskonałego społeczeństwa, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej jak i praktycznej, było od zawsze przedmiotem wysiłków człowieka – istoty, która jako *animal socialis* nie może się zrealizować bez społeczności. Ten sam człowiek ma jednak zazwyczaj poważne problemy z odnalezieniem dla siebie w tym społeczeństwie adekwatnego do jego oczekiwań miejsca. I to mimo tego, że od przynajmniej dwóch wieków hasło równości społecznej należy do tych najczęściej wznoszonych na różnych sztandarach. Niewiele dziś zostało już wprowadzić z dawnych, niemal kastowych systemów społecznych, które praktycznie z góry determinowały miejsce człowieka w świecie, lecz i tak mało kto uznałby, że ludzkość osiągnęła wymarzony stan równości, szczególnie pod względem ekonomicznym. Zwłaszcza, że wielkie rewolucje z ostatnich wieków, mimo haseł równości i braterstwa kończyły się jedynie przetasowaniem struktur społecznych i powstaniem nowych elit.

Niniejsze opracowanie pragnie ukazać chrześcijaństwo jako system myślowy ukazujący realistyczną i optymalną wizję społeczeństwa, której wyznacznikiem nie jest ekonomiczna unifikacja wszystkich członków lecz oparcie życia społecznego na zasadach personalizmu. Jednym z ważnych elementów refleksji chrześcijańskiej, i to nawet tej dalekiej od dualizmu, jest też akcentowanie pewnego napięcia pomiędzy doczesnością a wiecznością. Dlatego kwestie ekonomiczne, z natury rzeczy dotyczące augustyńskiego *civitas terrena* a nie *civitas Dei*, nie mogą tu należeć do najważniejszych. Ponadto zjawisko umiarkowanej nierówności chrześcijaństwo wiąże z pięknem hierarchicznie uporządkowanego przez Boga świata. Sądząc przy tym, iż pełna równość społeczna, prawdziwy raj na ziemi, zrealizuje się dopiero w świecie przyszłym, w eschatologii.

Mimo tych zastrzeżeń, myśl chrześcijańska zawsze wskazywała na równość wszystkich, bez wyjątku ludzi, płynącą z ich osobowej godności. Dlatego w rozwiązywaniu problemów społecznych i ekonomicznych trzeba odwoływać się przede wszystkim do możliwości duchowych i moralnych osoby.

Ważną rolę w dążeniu do stworzenia świata wolnego od dramatycznych nierówności społecznych odgrywa tu troska o dobro wspólne, nie stanowiące wypadkowej dóbr pojedynczych osób, ale dające wszystkim obywatelom szansę na sprawiedliwe i skuteczne realizowanie ich aspiracji społeczno-ekonomicznych. Filozofia chrześcijańska szanując własność prywatną i troszcząc się o zachowanie sprawiedliwości społecznej, na plan pierwszy wysuwa przy tym człowieka jako podmiot pracy. Przypominając zarazem, że twórczym elementem więzi społecznej nie jest sprawiedliwość, lecz dopiero jej pogłębienie, czyli miłość.

RELIGIA WOBEC KWESTII SPOŁECZNO-EKONOMICZNYCH

Chrześcijański ideał zasad rządzących życiem gospodarczym w pewnym stopniu urzeczywistniał się właściwie jedynie w średniowieczu, gdy nawet mniśsi istotną część ascezy upatrywali w pracy. Jednak już u progu nowożytności Luter oraz inni reformatorzy przewartościli ideę powołania w kierunku zawodów świeckich i zwrócili energię człowieka ku dziedzinie gospodarczej, co można uznać za punkt zwrotny w historii Europy [Häring, 1966, s. 174–182]. W kolejnych wiekach rozejście się dziedziny życia gospodarczego i religii staje się coraz wyraźniejsze, a dziewiętnastowieczny „bunt” człowieka przeciw Bogu kończy F. Nietzsche, dla którego jedyną nadzieją dla ludzkości jest śmierć Boga [Copleston, 1955, s. 402–405]. Choć co do tego ostatniego można mówić o sporach „osiągnięciach” na przestrzeni ostatniego stulecia, to „sukces” ten nie przyczynił się bez wątpienia do zwiększenia nadziei człowieka na zbudowanie szczęśliwszego świata. Odrzucenie Boga – ostatecznego gwaranta wszelkich ludzkich praw w świetle wiary, także tych ze sfery materialnej, nie uczyni społeczeństw bardziej ludzkimi. Wbrew popularnej, co najmniej od czasów Fereubacha opinii, Bóg nie jest bowiem wrogiem człowieka w jego drodze do postępu ekonomicznego, a religia to coś więcej niż opium dla wyzyskiwanego ludu.

Rozpatrując problem nierówności społecznych w świetle filozofii inspirowanej katolicyzmem należy jednak zwrócić uwagę na oczywiste już dla starożytnego chrześcijaństwa napięcie pomiędzy rzeczywistością doczesną i wieczną. Z różną siłą, w sposób mniej czy bardziej dualistyczny, w kolejnych epokach funkcjonuje augustyński model dwóch światów: *civitas Dei* i *civitas terrena*. Konkluzja w interesującym nas temacie jest tu oczywista – nadzieje na świat sprawiedliwy, pozbawiony społecznych nierówności, nigdy nie spełnią się w pełni w rzeczywistości świata ziemskiego. Po rajskiej klęsce człowieka stać się mogą one znowu czymś realnym dopiero w doskonałym królestwie bożym.

Zwraca się przy tym uwagę, iż wszyscy ludzie są istotami niedoskonałymi, a swoje potrzeby mają nawet ci najbardziej uprzywilejowani pod względem

materialnym. Dotykają ich przecież cierpienia, nieszczęścia, utrata bliskich, czy śmierć. A choć większość ludzi nie dorównuje geniuszom muzyki, sportu, nauki, to jednak wszyscy są tak samo umiłowani przez Boga [Schannon, 2007, s. 281]. Piękno względnie doskonałego świata, bo przecież doskonały jest tylko Bóg, widzieć trzeba właśnie w jej hierarchicznym uporządkowaniu. Moralność chrześcijańska nie widzi też niczego niepokojącego w zjawisku nierówności ekonomicznej, o ile nie przekracza ona pewnych granic. Stanowi ono konieczne następstwo zróżnicowania ludzi pod względem ich intelektualnych uzdolnień, pracowitości, umiejętności gospodarowania i tych podobnych właściwości. Jeśli jednak duże grupy ludzi żyją poniżej minimum egzystencjalnego, to trzeba w tym dostrzec naruszenie zasady sprawiedliwości i zagrożenie dla wewnętrznego ładu społecznego. Na równie negatywną ocenę zasługuje oligarchizacja ekonomiczno-społeczna przekreślająca zasady proporcjonalnego podziału dochodu społecznego pomiędzy podmioty uczestniczące w życiu gospodarczym oraz naruszająca dobro wspólne.

Etyka katolicka stoi jednak przy tym na stanowisko, że poszukiwanie środków mogących przeciwdziałać tym zjawiskom leży przede wszystkim w kompetencjach państwa [Ślipko, 1982, s. 385–386]. Chrześcijan nie zadowolają oczywiście obecne struktury społeczne, ekonomiczne, kulturalne i polityczne, lecz nie żądają oni zniszczenia związanych z nimi instytucji. Można się zgodzić z chrześcijańskim demokratą – R. Calderem, iż chrześcijanie nie są w żadnym wypadku wrogami instytucji. Przeciwnie, chcą zmian struktur po to, aby osiągały one cele, dla których powstały [Caldera, 1990, s. 2]. Kościół zwraca się do ustrojów i struktur społecznych, ekonomicznych i politycznych, aby zanikała przepaść dzieląca nielicznych nadmiernie bogatych od rzeszy żyjących w nędzy. Klucz zapożyczony od jakiejkolwiek historycznej rewolucji nie wystarczy jednak, co podkreśla Jan Paweł II, do autentycznej interpretacji tego, co można by nazwać „rewolucją Ewangelii”, gdyż tę określić należy mianem „nawrócenie” (*metanoia*) [Frossard, 1982, s. 175–177]. Wspólnota zapoczątkowana przez Chrystusa nie aspiruje do władzy politycznej. Nigdy też zmaganie się o prawdę i ład moralny w świecie nie może stać się źródłem nienawiści i walki w świecie. Chrześcijańska wizja wyzwolenia, chociaż wskazuje na konieczność różnicowania pomiędzy postępek doczesnym a wzrostem *civitas Dei* – nie prowadzi też do ich zupełnego rozdzielenia. Powołanie człowieka do życia wiecznego nie znosi, lecz potwierdza jego zadanie włączenia energii i środków otrzymanych od Stwórcy, do rozwoju życia doczesnego. W żadnej mierze nie można więc mówić tu o jakiejś negacji wysiłków zmierzających w kierunku postępu cywilizacyjno-ekonomicznego ludzkości. Ze względu na uniwersalność swej misji Kościół nie jest jednak związany z żadnym określonym systemem politycznym, ekonomicznym czy społecznym, ale właśnie ze względu na ten uniwersalizm,

może działać w każdej rzeczywistości społecznej i politycznej – służąc człowiekowi. Jak zauważył Jan Paweł II, zadaniem Kościoła jest nie tyle analiza naukowa różnych systemów społeczno-ekonomicznych, ile troska o to, aby przypominać o godności i prawach ludzi w ich ramach funkcjonujących [Jan Paweł II, nr 1].

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO OSOBY

Warunkiem *sine qua non* rozwoju *civitas terrena*, jego granicą i punktem odniesienia jest dla chrześcijaństwa osobowa godność każdego bez wyjątku członka społeczności. Potwierdzenie kondycji człowieka jako *imago Dei* jest szczególnie ważne dziś, gdy człowiek w pochodzie do postępu nie wydaje się odgrywać szczególnej roli, stając się w odczuciu innych, a nawet własnym, bytem zbędnym, anonimowym, zamkniętym w świecie rzeczy. A co paradoksalne, tym niepokojącym symptomom współczesnej cywilizacji towarzyszą coraz liczniejsze deklaracje przyznające człowiekowi godność i to niemal o wymiarze absolutnym [Bartnik, 1995, s. 380]. Marksizm, który obiecywał „raj na ziemi”, głosząc „humanizm ateistyczny”, w praktyce doprowadził do zaprowadzenia nieludzkich stosunków i warunków życia na ziemi. Jego podstawowym błędem był przy tym nie błąd ekonomiczny, lecz antropologiczny, błąd dotyczący prawdy o człowieku, który w praktyce prowadził do porządku społecznego ignorującego podmiotowość osoby ludzkiej. Dla chrześcijaństwa największym dobrem powierzonym mu przez Boga, którego ma strzec i nie oddać cesarzowi (polityce) jest człowiek – boski a nie cesarski [Zdybicka, 1994, s. 166]. I choć wskutek upadku pierwszych ludzi utracił on boskie podobieństwo, to dzięki Wcieleniu, tkwiący w nim Boży obraz został odnowiony, i to zarówno w sferze duchowej jak i cielesnej [Tarnas, 2002, s. 170–175]. Osobowa godność jest niezniszczalną własnością każdej ludzkiej istoty, również tej dotkniętej cierpieniem czy upośledzeniem, gdyż opiera się na jej niepowtarzalności. Pełna wiedza o człowieku nie może zatrzymać się tylko na tym, co jest w nim immanentne, na samej egzystencji empirycznej. Jak zauważył V. Frankl, człowiek nie jest ani niczym, jak uznaje powszechny dziś nihilizm, bo tylko produktem czynników biologicznych, psychologicznych bądź socjologicznych, ani też wszystkim, jak chce fałszywy humanizm. Choć poprzez swoją cielesność stanowi część przyrody, to jednak równocześnie ma w sobie coś więcej, szczególną pełnię i doskonałość bytowania [Frankl, 1971, s. 92]. Żyjąc w świecie materialnym i duchowym jest podmiotową jednością duchowo-materialną, otwartą na świat materii i na świat ducha. Dlatego integralny humanizm musi uwzględniać całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny [Buttiglione, 1996, s. 230–233]. Z tego względu postęp techniczny, cała sfera posiadania mają sens tylko wtedy gdy stanowią

materię dla postępu duchowego człowieka [Jan Paweł II, nr 26]. W pracy, pełnej zwykle trudu, widzieć też trzeba już jakby część krzyża Chrystusa, przebłyśk nowego życia, zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi [Jan Paweł II, nr 27].

Osoba ludzka jest podstawowym podmiotem życia społecznego, czymś, co wyrasta ponad uwarunkowania społeczne, kulturowe i historyczne, gdyż jako istota obdarzona duszą dąży do celu, który pozostaje transcendentny wobec zmiennych warunków jej egzystencji. Samocelowość osoby powoduje, że dla drugiego osoba może też być tylko celem: nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg [Gałkowski, 1994, s. 105]. W praktycznym rozwiązywaniu problemów społecznych i ekonomicznych musi więc zawsze obowiązywać zasada pierwszeństwa osoby przed strukturami. A ludzka praca musi realizować nie tyle wartości ekonomiczne, ile wartości osoby, musi mieć wymiar personalistyczny [Jan Paweł II, nr 15]. Skoro bowiem człowiek jest podmiotem pracy, to praca jest dla niego, a nie on dla pracy [Jan Paweł II, nr 6].

DOBRO WSPÓLNE

Gwarantem godności osoby jest ukierunkowanie życia społecznego i ekonomicznego na dobro wspólne. Jak zauważył już J. Maritain, tylko ustrój oparty na dobru wspólnym, może stworzyć sytuację, w której troska o drugiego człowieka przestanie być problemem ekonomicznym, przyczyną trudności budżetowych, lecz wyrazem odpowiedzialności osoby za osobę [Głombik, 1990, s. 362–367].

Sam termin „dobro wspólne” funkcjonował już w starożytnej filozofii¹ oraz w myśli wczesnochrześcijańskiej. Augustyn dobro wspólne wyraził przez formułę pokoju i uporządkowania zgody, a Izydor z Sewilli wzywał ustawodawstwo państwowe do zabezpieczenia ogólnego pożytku obywateli. Według Tomasza z Akwinu dobrem wspólnym można nazwać wspólny cel ludzkiego, osobowego działania. W społecznej doktrynie Kościoła w czasach współczesnych dobro wspólne stało się przedmiotem wypowiedzi papieży od Leona XIII, który nazwał je najwyższym po Bogu prawem społeczności [Krucina, 1995, 1379–1380]. Temat ten podejmowali kolejni papieże, a Sobór Watykański II wskazał na korelację pomiędzy dobrem wspólnym a prawami człowieka, deklarując szacunek dla każdego rządu, który uznaje fundamentalne prawa osoby i rodziny oraz potrzeby dobra wspólnego [*Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 42]. Dobrem wspólnym jest tu przede wszystkim człowiek i jego osobowy rozwój,

¹ Powstały dwie jego ważne koncepcje: emanacyjna (platońsko-plotyńska) oraz finalistyczna (arystotelesowska). Adekwatnie do tego kształtowały się potem dwa modele społeczności: mechaniczny, gdzie społeczeństwo uważane jest za bezładne skupisko ludzi oraz organiczny, zgodnie z którym społeczeństwo to zbiór osób powiązanych wzajemnymi relacjami [Krapiec, 2001, s. 628].

nie tylko ekonomiczny, lecz także poznawczy, moralny i twórczy. Dobro wspólne jest wartością wyzwalającą w osobach działających wspólnie uczestnictwo, czyli zdolność realizowania wartości osobowych, zarówno w odniesieniu do siebie, jak i do całej wspólnoty. W kontekście dobra wspólnego przejawia się w szczególnie sposób transcendencja właściwa osobie. Służąc dobru wspólnemu, człowiek ostatecznie ocala również siebie, gdyż buduje dobro, nawet trudne, przez które sam ugruntowuje się we własnym bycie. A ponieważ dobro wspólne urzeczywistnia się w całej pełni raczej we wspólnocie bytowania niż działania, dlatego tak ważna jest tu postawa uczestnictwa [Galarowicz, 2000, s. 286].

Ponieważ dobro wspólne jest nadrzędne w stosunku do dóbr częściowych i jednostkowych, to członkowie wspólnoty nierzadko muszą rezygnować ze swoich celów i poświęcać je dla dobra wspólnoty. Nie ma tu jednak w żadnym wypadku mowy o myśleniu kolektywistycznym, gdyż wartość osoby jest zawsze wyższa od dobra wspólnego. Konflikt pomiędzy dobrem osoby a dobrem wspólnoty ma zawsze kontekst antypersonalistyczny, a ujawnia się poprzez indywidualizm bądź antyindywidualizm. Pierwszy styl myślenia widzi w człowieku jednostkę skoncentrowaną na sobie i swoim dobru. Inny człowiek oraz wspólnota prezentują się tu jednostce jako zagrożenie jej bytu i dobra. Totalizm zaś, podporządkowując dobro jednostki społeczeństwu, pozbawiając praw jednostkę, staje się w konsekwencji systemem opartym na przemocy. Dobro realizowane przez jednostkę i wnoszone przez nią do wspólnoty, jest tu niejako na niej wymuszane [Kowalczyk, 1995, s. 107–183]. Postawy autentyczne opierają się na dialektycznym związku solidarności i sprzeciwu, czyli na dialogu. Autonomia instytucji społeczeństwa obywatelskiego wyznacza granice kompetencji państwa, którego siła płynie z consensusu społeczeństwa. Żadne rozwiązanie społeczno-ekonomiczne nie może przy tym naruszać porządku moralnego; kwestii rozdziału dóbr materialnych (jako środków służących wspólnemu dobru) nie wolno wyjąć z porządku moralnego i uczynić je jedynie dziedziną jakiejś „sztuki” rządzenia, oderwanej od moralności i nie podlegającej ocenom moralnym [Skrzydlewski, 2003, s. 245–246]. W ujęciu chrześcijańskim dobrem wspólnym musi być dla społeczności integralny rozwój jej obywateli, a więc realizacja wartości zapewniających osiągnięcie celów nadprzyrodzonych i doczesnych.

PRACA I WŁASNOŚĆ

Ważnym elementem, jaki pojawia się w kontekście budowania społeczności wokół dobra wspólnego, jest pytanie o własność i rozumienie ludzkiej pracy. Zanik tradycyjnego modelu pracy „na swoim”, w którym podmiotowość pracownika była zabezpieczona w sposób naturalny, wymaga dziś zwracania większej uwagi na kształtowanie sprawiedliwych stosunków pracy i dążenie do tego,

aby struktury własnościowe odślaniały adres społeczny [Kampka, 1996, s. 498]. Jest bowiem faktem bezspornym, że realizacja prawa osoby ludzkiej do posiadania dóbr materialnych na własność prowadzi do znacznego zróżnicowania stopnia ich posiadania. Liberalizm traktuje zjawiska pauperyzmu i plutokracji ekonomicznej za naturalny wynik wolnej konkurencji, która silniejszym zapewnia lepsze miejsca w życiu gospodarczym i społecznym. Marksizm z kolei widzi w nich przejawy immanentnego zła instytucji własności prywatnej i na tej podstawie opiera postulat likwidacji tej własności na rzecz własności społecznej.

Filozofia chrześcijańska afirmując fundamentalną wartość godziwej własności prywatnej, na plan pierwszy wysuwa człowieka jako podmiot pracy, przyjmując zarazem pierwszeństwo pracy przed kapitałem, oraz odrzucając konsumpcyjny styl życia. Etyczno-gospodarcze orędzie chrześcijaństwa opiera się na zwartej i wyrazistej koncepcji antropologicznej, zakładającej, że osoba ludzka, stworzona na podobieństwo Boże, w sposób wolny i rozumny może i powinna sprawować władzę nad rzeczami. Różne formy kapitału nie mogą być jednak posiadane wbrew pracy. Nie mogą też być posiadane dla posiadania, ponieważ jedynym prawowitym tytułem ich posiadania, zarówno w formie prywatnej, jak i publicznej, jest, aby służyły pracy [Jan Paweł II, nr 15]. Niestety, zerwanie więzi z Bogiem poprzez grzech spowodowało uznanie prymatu rzeczy nad integralnym rozwojem osoby. Alienując się od Boga, człowiek popadł w inną, dwojaką alienację: wyobcowanie od samego siebie oraz wyobcowanie od wspólnoty. Tymczasem siła pracy polega na budowaniu wspólnoty, w której w jakiś sposób powinni łączyć się pracownicy, i ci, którzy dysponują środkami produkcji. Wszyscy przy tym muszą liczyć się z ograniczeniami, jakie nakłada na nich sytuacja ekonomiczna a zwłaszcza dobro wspólne [Kowalczyk, 1995, s. 185–188].

Konsekwencją pracy, jasno sprecyzowaną w doktrynie społeczno-chrześcijańskiej, jest zasada własności. W zasadniczym konflikcie między liberalizmem kapitalistycznym a socjalizmem marksistowskim toczącym się wokół kwestii samego istnienia prywatnej własności doktryna społeczno-chrześcijańska jest daleka od ich skrajności. Prawo do własności uznaje bowiem za konsekwencję prawa naturalnego i podstawowych praw człowieka². Prawo to nie może być

² T. Majka przytacza następujący argumenty za istnieniem własności prywatnej u Tomasza z Akwinu: gospodarczy – każdy bardziej dba o dobro własne niż wspólne; społeczno-organizacyjny – łatwiej utrzymać ład społeczny, kiedy każdy wie, jaki jest zakres jego odpowiedzialności; społeczno-polityczny – odpowiedni system własności ułatwia zachowanie spokoju społecznego; społeczno-psychologiczny – na tle własności prywatnej i współdziałania między jej podmiotami kształtują się określone stosunki międzyludzkie; etyczny – posiadanie własności umożliwia spełnianie dobrych uczynków; hedonistyczny – posiadanie własności daje człowiekowi radość, która jest godziwa; z organicznej struktury społeczeństwa – stan posiadania własności kształtuje strukturę społeczną, różnicuje wprawdzie ludzi, ale to zróżnicowanie jest warunkiem harmonijnego współdziałania; biblijny – siódme przykazanie Dekalogu [Majka, 1986, s. 126 i nast.].

jednak absolutyzowane i swój właściwy sens zyskuje dopiero w odniesieniu do zasady powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi, głoszącej, że Bóg przeznaczył bogactwo ziemi na użytek wszystkich ludzi i narodów, tak by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze – w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość [Strzeszewski, 1978, s. 70–96].

SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOŚĆ PODSTAWĄ ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Społeczno-ekonomiczny program chrześcijaństwa jest programem umiarkowanie egalitarnym. Sprawiedliwość społeczna ma być w nim zagwarantowana nie przez zniesienie własności, ale przez jej lepszy podział. Dostrzega się tu wprawdzie zachodzące pomiędzy ludźmi uzasadnione różnice, lecz zwraca się uwagę, iż zbytne nierówności gospodarcze i społeczne wywołują zgorszenie oraz sprzeciwiają się sprawiedliwości społecznej, równości, godności osoby ludzkiej i pokojowi społecznemu. Chrześcijaństwo nie głosząc utopii społecznej przypomina, że sprawiedliwy jest tylko system społeczny pozostający w służbie człowieka. Kryterium sprawdzającym realizację zasady sprawiedliwości jest tu zawsze stosunek do „słabych”, obiektywizujący się w strukturach gospodarczych [Kampka, 1996, s. 494].

Afirmując mechanizmy rynkowe jako czynnik dynamizacji przedsiębiorczości Kościół nie podziela entuzjazmu ideologów liberalizmu dla niewidzialnej ręki rynku. Zakłada, iż mechanizmy te są pożytecznym, ale zarazem ślepyim narzędziem; same z siebie nie prowadzą do powszechnego dobrobytu. Rynek stanowi tu przestrzeń spotkania osób: producentów, pośredników i konsumentów. Odsłania on nie tylko gospodarcze, ale i społeczne wzajemne zależności podmiotów, urzeczywistniających przez swą aktywność ekonomiczną swoiście ludzkie cele egzystencjalne i kulturowe. Postęp gospodarczy nie może być rozumiany wyłącznie jako wzrost ilościowy, jako produkcja zorientowana na prowokowanie wciąż zmieniających się potrzeb i oczekiwań konsumentów.

Autentyczny rozwój podmiotowości osobowej i społecznej dokonuje się tylko przy współdziałaniu wolności z solidarnością, dynamizującą odpowiedzialność za każdego członka wspólnoty i za dobro wspólne. Współdziałanie to jest szczególnie istotne w porządku ustroju gospodarczego, w którym dla zachowania osobowego waloru życia gospodarczego, wolności inicjatywy, przedsiębiorczości lub funkcjonowania rynku, musi być sprzęgnięta z solidarną troską o dobro drugiego człowieka. Gdy kapitalizm w dużym stopniu przesiąknięty jest egoizmem, a marksizm propaguje nienawiść jako podstawę systemu społecznego, o tyle doktryna społeczno-chrześcijańska głosi zasadę solidarności. Chrześcijanin powinien walczyć z nierównością i niesprawiedliwością społeczną. Musi

budować nowy porządek społeczny, wolny od sprzecznych z ludzką naturą różnic klasowych. Nie głosi jednak nienawiści i wzajemnego zniszczenia klas, lecz dąży do harmonii, porozumienia i solidarności [Kampka, 1996, s. 497].

Twórczym elementem więzi społecznej jest tu miłość. Jest ona podstawą sprawiedliwości, która bez aktywnej miłości przybiera formę niehumanitarną, bezwzględną. Miłość zaczyna się tam, gdzie kończy się sprawiedliwość, będąc zarazem jej pogłębieniem. Moralności opartej na integralnej miłości obcy jest jakikolwiek utylitaryzm, zakładający przyjemność jako najwyższą wartość aksjologiczną. Treścią normy personalistycznej jest przekonanie, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie osobowe stanowi tylko miłość. Jest ona zasadniczą formą współistnienia osób, najistotniejszą formą partycypacji osobowej. Miłostna partycypacja realizuje się, jak pisze G. Marcel, w relacji „Ja” – „ty”, a nie w relacji „Ja” – „on”, a ostatecznym partnerem dla każdego ludzkiego „Ja” jest absolutne „Ty” [Dec, 1995, w. 201–203]. Dzięki trosce o drugiego sama osoba staje się pełniejsza, bogatsza. Przed osobą istnieje zawsze szansa bycia „więcej” i „pełniej”. Dewizą życiową osoby powinno być nie „sum”, ale „sursum”, nie „jestem”, ale „rosnę w górę”, „przekraczam siebie”, „dążę ponad siebie” [Marcel, 1984, 62–68]. Chrystus nie tylko głosił konieczność zmiany struktur gospodarczo-społecznych, lecz żądał znacznie więcej: zmiany mentalności, zmiany kryteriów oceny człowieka, respektowania godności każdego. Wzywał do powszechnego braterstwa, opartego na praktykowaniu miłości bliźniego. Akcentował potrzebę czynu miłości. Nakaz miłości bliźniego wymaga bowiem dzielenia się z ludźmi potrzebującymi nawet wówczas, kiedy wymaga to rezygnowania z własnych praw ekonomiczno-społecznych [Kowalczyk, 1983, 261–274].

PODSUMOWANIE

Wydaje się, że mimo wszelkich nadziei i wysiłków, ludzka kondycja moralna zapewne nigdy nie pozwoli na usunięcie wszystkich konfliktów społecznych i ekonomicznych. Zapewne ma więc rację M. Intyre, sądząc, że raczej musimy poszukiwać sposobu, w jaki mamy żyć z konfliktami, dylematami i nierozwiązywalnymi problemami skrajnie niedoskonałej rzeczywistości społecznej [MacIntyre, 1997, s. 234–235]. Każdy z nas musi jednak starać się odpowiedzieć na niepokojące pytania: czy współczesny człowiek, poprzez postęp techniczny, prawa ekonomii, czyni swoje życie na ziemi we wszystkich jego aspektach bardziej ludzkim, czy sam staje się przez to lepszy? Czy jako istota wciąż przeobrażająca przyrodę, podnosząca ją niejako na swój poziom, zachowuje nad nią transcendencję?

Przed tymi pytaniami staje także współczesna myśl chrześcijańska. I wydaje się, że w sytuacji, gdy ekonomia zastępuje dziś często religię, banki i supermar-

kety coraz bardziej przypominają świątynie, a normą staje się rozdział pomiędzy Ewangelią i ekonomią, stara się ona pełnić funkcję krytyczną; nawet jak nie może dostarczyć jednoznacznego wskazania ściśle określonej, nowej rzeczywistości społecznej [Rahner, 1993, s. 372]. Wydaje się przy tym, iż zadaniu ukształtowania istniejących możliwości nowoczesnej gospodarki przemysłowej i techniki w duchu religii, można sprostać nie tyle za pomocą religijno-etycznego systemu nakazów i praw, ile raczej dzięki mocy żywotnej religijności. Poza tym, chrześcijanin musi zawsze pamiętać, że pomiędzy Królestwem Bożym i tzw. „światem” zawsze istnieć będzie pewne napięcie. I choć dziedzina życia gospodarczego jako taka jest dobra, to dopiero wtedy gdy Królestwo Boże zawładnie całkiem ludzkością zdoła się ona w pełni wyzwolić od zła. Nie oznacza to jednak jedynie biernego oczekiwania na czasy eschatologiczne, lecz troskę o dobro wspólne i personalizowanie zasad rządzących życiem społeczno-ekonomicznym poprzez sprawiedliwość przepojoną miłością.

LITERATURA

- Bartnik C., 1995, *Personalizm*, Czas, Lublin.
- Buttiglione R., 1996, *Myśl Karola Wojtyły*, TN KUL, Lublin.
- Caldera R., 1990, *Co to jest chrześcijańska demokracja*, Pallotinum, Warszawa.
- Copleston F., 1995, *Historia filozofii*, t. 7, PAX, Warszawa.
- Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa koncepcja człowieka*, Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław.
- Frankl V., 1971, *Homo patiens*, PAX, Warszawa.
- Frossard A., 1982, *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan.
- Galarowicz J., 2000, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Antyk, Kęty.
- Gałkowski J., 1994, *Jan Paweł II o godności człowieka* [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, RW KUL, Lublin.
- Głombik C., 1990, *Jacques Maritain wobec świata kultury* [w:] *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, t. 1, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens*, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, „Znak”, s. 144–213.
- Häring B., 1996, *Nauka Chrystusa*, t. 6, tł. J. Klenowski, Pallotinum, Poznań.
- Kampka F., 1996, *Moralny sens gospodarki w nauczaniu Kościoła* [w:] *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, RW KUL, Lublin.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele, Gaudium Spes*, 1968 [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallotinum, Poznań.
- Kowalczyk S., 1983, *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*, [w:] *Jan Paweł II. Dives in misericordia. Tekst i Komeniarze*, red. S. Nagy, RW KUL, Lublin.
- Kowalczyk S., 1995, *Liberalizm i filozofia*, Katowice.
- Krapiec M., 2001, *Dobro wspólne* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Towarzystwo Naukowe Tomasza z Akwinu, Lublin.

- Krucina J., 1995, *Dobro wspólne* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, TN KUL, Lublin.
- MacIntyre A., 1997, *Dlaczego problemy etyki biznesu są nierozwiązywalne* [w:] *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L. Ryan, J. Sójka, W drodze, Poznań.
- Majka J., 1986, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym.
- Marcel G., 1984, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tł. A. Podsiad, PAX, Warszawa.
- Rahner K., 1993, *Polityczny wymiar chrześcijaństwa*, „Przegląd Powszechny”, nr 3.
- Schannon T., 2007, *Chrześcijaństwo* [w:] *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, red. P. Morgan, C. Lawton, tł. D. Chabrajka, Warszawa.
- Skrzydlewski P., 2003, *Błąd antropologiczny w teoriach społecznych* [w:] *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, A. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Strzeszewski C., 1978, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa.
- Ślipko T., 1982, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, WAM, Kraków.
- Tarnas R., 2002, *Dzieje umysłowości zachodniej*, tł. M. Filipczuk, J. Ruszkowski, Zysk i S-ka, Poznań.
- Zdybicka Z., 1994, *Religia i polityka* [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, red. Z. Zdybicka, RW KUL, Lublin.

Streszczenie

Ponieważ chrześcijaństwo dostrzega napięcie pomiędzy doczesnością a wiecznością, to kwestie ekonomiczne nie odgrywają tu najważniejszej roli. Należą one przecież do rzeczywistości świata materialnego, augustyńskiego *civitas terrena* a nie *civitas Dei*. Poza tym, zjawisko umiarkowanej nierówności jest według chrześcijaństwa związane z pięknem hierarchicznie uporządkowanego przez Boga świata. Pełna równość społeczna, prawdziwy raj na ziemi zrealizuje się dopiero w świecie przyszłym, w czasach eschatologicznych.

Refleksja chrześcijańska zawsze wskazywała jednak na równość wszystkich, bez wyjątku ludzi, płynącą z ich osobowej godności. Człowiek to *homo viator*, którego życie jest kruche i pełne braków, nie tylko materialnych. A w rozwiązywaniu problemów społecznych i ekonomicznych trzeba odwołać się najpierw do możliwości duchowych i moralnych osoby, do potrzeby wewnętrznego nawrócenia.

Ważną rolę odgrywa tu troska o dobro wspólne, które daje wszystkim obywatelom szansę na sprawiedliwe i skuteczne realizowanie swoich aspiracji społeczno-ekonomicznych. Filozofia chrześcijańska szanując własność prywatną, na plan pierwszy wysuwa człowieka jako podmiot pracy. Kryterium sprawdzającym realizację zasady sprawiedliwości społecznej jest zawsze stosunek do „słabych”. Twórczym elementem więzi społecznej jest jednak nie sama sprawiedliwość, lecz miłość. Tylko ona pozwala stworzyć prawdziwe więzi społeczne.

Personalism as the Determinant of the Christian Vision of the Optimal Society

Summary

Since the Christianity perceive the tension between the temporality and the eternity, economic issues do not matter the most. They belong to the reality of the materialistic world, the Augustinian *civitas terrena* not to the *civitas Dei*. For the Christianity the moderate inequality

phenomenon is connected with the beauty of the hierarchy world created by God. The absolute social equality, the real paradise on earth will be realized not earlier than in a future world, eschatological times.

Christian reflection always indicated to the equality of all people, without any exceptions, that comes from their human dignity. The human is *the homo viator*, whose life is fragile and full of not only materialistic lacks. This is because in solving social and economic problems it is essential to relate firstly to soul and moral abilities of the human and to the necessity of internal reformation.

The very important part in this matter is the concern for a common wealth that gives all citizens the chance to realize their social and economical aspiration rightly and effectively. Respecting private possessions, Christian philosophy for the prominence move forward the human being as the subject of work. The criteria that checks the realization of the social justice principle is always the relation to "the weak". Nevertheless, the creative element of the social tie is not the justice itself, but it is love. Only love allows to create the real social ties.