

Ks. Rafał CZEKAŁSKI

## ROZWÓJ KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM PONTYFIKATU JANA PAWŁA II

**Treść:** Wstęp; 1. Status metodologiczny społecznej nauki Kościoła; 2. Wybrane współczesne problemy społecznej nauki Kościoła; 3. Na czym polega *novum* nauki społecznej Jana Pawła II; Podsumowanie.

**Słowa kluczowe:** katolicka nauka społeczna, Jan Paweł II, metodologia katolickiej nauki społecznej

**Keywords:** Catholic social teachings, John Paul II, Method of catholic social teachings

Chociaż kwestia społeczna w sposób bardzo konkretny, w postaci encyklik społecznych stała się przedmiotem nauczania moralnego Kościoła dopiero pod koniec XIX wieku<sup>1</sup> (pierwsza encyklika Leona XIII *Rerum novarum*, 1891), Kościół od samego początku swego istnienia podejmował kwestie etyczno-społeczne. Świadectwo tego znajdujemy chociażby w samym Piśmie świętym. Dokumenty nauki społecznej Kościoła, wyrażają w sposób jasny i szczegółowy troskę Kościoła, nie tylko o sprawy duchowe, ale także o sprawy doczesne. W ostatnim czasie nasiliły się głosy krytyki wobec nauki społecznej Kościoła, że nie nadała ona za duchem zmian, że nastąpiła dyskontynuacja tradycyjnych paradygmatów metafizycznych i prawnonaturalnie ujętej etyki. Głosy sprzeciwu pochodzą głównie od etyków społecznych, chociaż także teologowie stawiają swoje pytania, na przykład o teologiczność nauki społecznej Kościoła, o jej związki z dogmatyką i eklezjologią. Po Soborze Watykańskim II nastąpiły pewne zmiany w uprawianiu teologii, które były związane ze zmianą w podejściu do świata. Nastąpiło przejście od postawy obronnej, obciążonej *syndromem apologetycznym*<sup>2</sup>, do postawy otwartości, wymiany i dialogu (*aggiornamento*).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Genezę powstania i wydzielenia się katolickiej nauki bardzo trafnie opisuje instrukcja Kongregacji nauki wiary poświęcona nauczaniu społecznemu Kościoła: „Omawiana nauka społeczna kształtowała się w XIX wieku jako dopełnienie traktatu moralnego, poświęconego cnocie sprawiedliwości, jednakże bardzo szybko uzyskała znaczną autonomię w rezultacie ciągłego, organicznego i systematycznego rozwoju refleksji moralnej kościoła nad nowymi i złożonymi problemami społecznymi. Można zatem stwierdzić, że nauka społeczna posiada własną tożsamość, o wyraźnie określonym profilu teologicznym”. Kongregacja Nauki Wiary, *Nauczanie społeczne Kościoła*, Wrocław 1992, nr.4.

<sup>2</sup> Por. J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, Mainz 1977, 18.

<sup>3</sup> Zmiany te bardzo trafnie opisuje bp. K. Koch w art.: „Christliche Sozialethik und Ekklesiologie – eine wechselseitige Herausforderung”: „Für die Entwicklung der katholischen Sozialethik hat dieser konziliare Aufbruch zur Konsequenz gehabt, dass sie nicht mehr bloss ein apologetisches Verteidigungskonzept ist, sondern zu einem einladenden Vermittlungsangebot sich fortschreiben konnte.

W nowej wizji próbuje się odejść od wizji Kościoła ponadhistorycznego i w oparciu o soborową wizję Kościoła jako *Ludu Bożego* przyjąć fakt historycznych zależności pomiędzy Kościołem a światem. Wszystkie te zmiany nie mogą jednak prowadzić – przed czym przestrzega chociażby kard. Kurt Koch – do relatywizacji i niwelacji Kościoła, a nawet jego utożsamienia ze społeczeństwem obywatelskim (*Gleichschaltung der Kirche mit der bürgerlichen Gesellschaft*)<sup>4</sup>. Postulaty te – jak zauważa Helmut Juros – formułowane są w nadziei, „że ta nowa nauka społeczna mogłaby się wykazać większą ostrością diagnostyczną, zdolnością rozpraszania iluzji, mogłaby otworzyć nowe perspektywy i ujawnić nowe aspekty rzeczywistości społecznej, a tym samym stać się teorią bardziej przydatną”<sup>5</sup>. Opowiadając się za zmianami, należy pamiętać – przed czym przestrzega H. Juros –, że wymianie paradygmatów w naukach humanistycznych towarzyszy implantacja nowych przekonań metafizycznych i ideologicznie zdeterminowanych decyzji aksjologicznych, a w przypadku katolickiej nauki społecznej niemożliwą rzeczą jest uczynić to na sposób przesiadki z jednego pociągu do drugiego.<sup>6</sup>

Wśród tych nowych paradygmatów, które stanowią całkowicie nową teorię *in nucleo*, można wyróżnić następujące: wyzwolenie, solidarność, postęp, ekologię, dyskurs etyczny, pragmatykę transcendentálną, teorię systemów<sup>7</sup>. Właśnie te nowe tematy, próbuje podejmować Jan Paweł II, ale czyni to w nowy sposób. Kościół nie pragnie zwłaszcza świata dla swoich własnych celów, jeżeli wypowiada się o sprawach społecznych to tylko ze względu na prawdę o człowieku, i jego celowości. Stąd też Kościół nie interesuje podawanie dokładnych recept czy wskazywanie modeli rozwiązań gospodarczych czy instytucjonalnych. Jan Paweł II zdaje sobie sprawę także z globalności problemów, które wymagają nowego porozumienia, konsensusu międzynarodowego, dlatego też, poszukuje on – jak to trafnie nazwał H. Juros – *ekumenii międzyludzkiej* w ramach chrześcijaństwa.<sup>8</sup>

W niniejszym artykule, zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie: jakie zmiany nastąpiły w katolickiej nauce społecznej w okresie pontyfikatu Jana Pawła II? W niektórych miejscach odniesiemy się do najnowszego nauczania Benedykta XVI. Interesować nas będzie zarówno strona metodologiczna, jak też merytoryczna. Jako przykłady zostaną przybliżone cztery tematy bardzo bliskie papieżowi-polakowi, są to: problem wyzwolenia (integralnego), praw człowieka (Jan Paweł II postawił własne akcenty), cywilizacji miłości i życia (problemy bioetyczne), rozwoju zrównoważonego i trwałego. Ostatni rozdział spróbuje ukazać, na czym tak naprawdę polegało novum nauczania społecznego Jana Pawła II.

---

Ablesen lässt sich dieser gewandelte Charakter vor allem daran, dass im Aufwind und Rückenwind des Konzils auch die katholische Sozialethik sich vermehrt auf die bibeltheologische Diskussion einliess und einen neuen Brückenschlag zu Glaubenslehre wagte“, w: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften (Sondeausdruck)* 39(1998) 155-178.

<sup>4</sup> *Tamże*.

<sup>5</sup> H. JUROS, "Spór o metodologię nauki społecznej Kościoła", w: JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red.: F. KAMPKA, C. RITTER, Lublin 1998, 353.

<sup>6</sup> *Tamże*, 353 nn.

<sup>7</sup> Por. *tamże*.

<sup>8</sup> Por. *tamże*, 357.

## 1. Status metodologiczny społecznej nauki Kościoła

Nauka społeczna Kościoła, będąc nauką teologiczną, jest jednocześnie wiedzą teoretyczno-praktyczną, będącą w stanie przeprowadzić rzeczową analizę sytuacji i zmian w społeczności globalnej. Praktyczność nauki społecznej Kościoła wyraża się w tym, że podaje ona: zasady refleksji, kryteria ocen oraz podstawowe wytyczne działania. Oczywiście wszystkie one – jak zauważa T. Borutka – muszą pozostawać w wierniej i żywotnej więzi z Ewangelią<sup>9</sup>. Metodologiczne zasady uprawiania katolickiej nauki społecznej podał Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra*. Papież ten zaproponował sylogizm praktyczny: „Zasady nauki społecznej wprowadza się zazwyczaj w trzech etapach: najpierw bada się, jaki jest rzeczywisty stan rzeczy, następnie dokonuje się wnikliwej oceny tego stanu w świetle wspomnianych zasad, a wreszcie ustala się, co można i należy czynić, by podane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do okoliczności miejsca i czasu. Te trzy etapy postępowania określa się nieraz słowami: zbadać, ocenić, działać” (MM 236).

Ważne przyczynki do udoskonalenia metody nauki społecznej Kościoła pochodzą także od Jana Pawła II. Na uwagę zasługuje szczególnie Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1998), w którym to papież w sposób wzorowy przeprowadził teologizację nauki społecznej Kościoła, bez – jak zauważa H. Juros - dyletanckiego pomieszania porządków<sup>10</sup>. Dokładne dane dotyczące tego, jak Jan Paweł II rozumie zadanie Nauki Społecznej Kościoła, znajdujemy w encyklice *Sollicitudo rei socialis*: „Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś ‘trzecią drogą’ między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej” (SRS 41).

W trzeciej swojej encyklice społecznej, *Centesimus annus*, Jan Paweł II podkreśla znaczenie doświadczenia socjalnego, ale także znajomość i wymagania nauk społecznych<sup>11</sup>, w ten sposób charakter katolickiej nauki społecznej staje się coraz bardziej interdyscyplinarny, tzn. uwzględniający osiągnięcia innych nauk zajmujących się człowiekiem. Nauki te jednak nie wyjaśniają w całości fenomenu człowieka, sensu jego egzystencji.<sup>12</sup> Rozświetlając egzystencję człowieka, nie sposób nie uwzględnić różno-

---

<sup>9</sup> T. BORUTKA, "Propedautyka katolickiej nauki społecznej", w: T. BORUTKA, J. MAZUR, A. ZWOŁŃSKI, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, 23.

<sup>10</sup> H. JUROS, "Katolicka nauka społeczna contra teologia (moralna) społeczna. Uwagi metodologiczne do Orędzia Jana Pawła II na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1998", w: *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa 2003, 23-38.

<sup>11</sup> Zob. CA 53.

<sup>12</sup> Wspominał o tym już Paweł VI: „Nauki humanistyczne, będąc warunkiem koniecznym choć niewystarczającym do coraz lepszego poznania tego, co ludzkie, są niejako językiem, który z dnia na dzień staje się coraz bardziej złożony, ale który raczej poszerza niż wyjaśnia tajemnicę serca ludzkiego, i który nie odpowiada w pełni pragnieniom płynącym z głębi ludzkiego ducha”. OA 40.

rodnych warunków społecznych, ekonomicznych, kulturowych (*Konditionierungen*). Niektórzy autorzy pytają nawet: czy możliwe jest uprawianie katolickiej nauki społecznej, która w jednakowym zakresie odnosiłaby się do wszystkich ludzi, na całym świecie? Wydaje się, że rzeczywiście byłoby to trudne. Dlatego też, w ostatnim czasie wzrosła rola lokalnych episkopatów, ośrodków naukowych, które niejako z bliska podejmują systematyczną refleksję na tematy społeczne.

Pomimo tak wielu wysiłków celujących w udoskonalenie metody badawczej nauki społecznej Kościoła teoria ta jest mało elegancka. Helmut Juros opisuje ją jako dyscyplinę teologiczną nędzną, będącą zbiorem zdań otwartych, systemem metodologicznie słabo spójnym: „chce pogodzić empirię z refleksją filozoficzno-teologiczną, opisowość z normatywnością twierdzeń. Niepokoją metodologiczne w każdej z tych dyscyplin są przenoszone na teren katolickiej nauki społecznej i ulegają dodatkowemu wzmocnieniu przez próby jakiegoś sensownego połączenia elementów pochodzących z wielu obszarów badawczych w jedną spójną strukturę teoretyczną”<sup>13</sup>. W świetle powyższej oceny H. Jurosa, zostało uwidocznione, że jest jeszcze wiele do zrobienia na polu metodologicznym tej dyscypliny.

## 2. Wybrane problemy podejmowane przez naukę społeczną Kościoła

### 2.1. Problem teologii wyzwolenia

Realnym problemem, przed którym stanął Papież, i to już na progu swojego pastrozowania, był problem teologii wyzwolenia<sup>14</sup>. Rozwinęła się ona – tak twierdzi wielu teologów, w tym J. Ratzinger – w oparciu o teologię europejską<sup>15</sup>. Teologia ta, odwołując się do analizy marksistowskiej, próbowała zredukować chrześcijaństwo do utopijnych i ideologicznych koncepcji politycznych. Niektóre odmiany teologii wyzwolenia wzywały wprost do rewolucji, a jako usprawiedliwienie podawały konieczność samoobrony. Zdaniem teologów wyzwolenia, Kościół winien stać się stroną w konflikcie, stanąć po stronie ucisnionych i biednych. Tymczasem Kościół, głosząc jedyną prawdę o Zbawieniu, które dokonało się przez śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego Jezusa Chrystusa, głosi te prawdę bezstronnie wszystkim ludziom, niezależnie od ich przyna-

---

<sup>13</sup> H. JUROS, "Wokół tożsamości katolickiej nauki społecznej", w: *Europejskie dylematy i paradygmaty*, dz. cyt., 18n.

<sup>14</sup> Za ojca teologii wyzwolenia uznaje się teologa peruwiańskiego Gustawa Gutierrez. W swojej pracy *Teologia wyzwolenia* wymienia trzy płaszczyzny w procesie wyzwolenia: gospodarczą, polityczną i społeczną. Odnosi te płaszczyzny do Chrystusa wyzwalającego człowieka z niewoli. Teologia ta przyjmowała niekiedy zabarwienie mocno polityczne, zmierzające do konkretnych zmian w organizacji życia społecznego. L. Boff, franciszkański duchowny, doktorant J. Ratzingera i autor *Kościół: charyzmat i władza*, zastosował w niej w sposób nieuprawniony metodologię marksistowską, nie wyluczając „walki klas”. Takie ujęcie teologii wyzwolenia spotkało się z reakcją Kongregacji Nauki wiary. (Por. "Informacja o książce o Leonarda Boffa OFM *Chiesa: Carisma e potere*", w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, 235-241). Ostatecznie L. Boff opuścił zarówno zakon, jak też i Kościół (1985). Por. *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, 518.

<sup>15</sup> Wśród europejskich źródeł teologii wyzwolenia wymienia się teologię polityczną J.B. Metz, luterńskiego teologa J. Moltmanna (teologia nadziei), a także *nouvelle théologie* z jej podejściem inkarnacyjnym.

leżności partyjnej. Jan Paweł II problem teologii wyzwolenia po raz pierwszy podjął w Puebla, na konferencji CELAM, w Meksyku<sup>16</sup>. Zastał tam bardzo trudną rzeczywistość: podzieloną hierarchię Kościoła, rewolucyjne nastroje, i marksistowską interpretację *Gaudium et spes*. W teologii wyzwolenia było wiele intuicji tętnących nadzieją i świadczących o wielkiej wrażliwości społecznej, takie jak: opcja na rzecz ubogich, grupy podstawowe, powiązanie liturgii i Pisma świętego z codziennym życiem ludzi. To były te wartości, których Jan Paweł II nie chciał utracić, i które świadczyły o częściowym przejściu idei soborowych. W swoim przemówieniu do biskupów latynoamerykańskich, Jan Paweł II przypomniał o tej jedynej Prawdzie, którą głosi Kościół, i która stanowi centrum ewangelizacji. Prawda Jezusa Chrystusa nie jest abstrakcją teologiczną, z niej bowiem pochodzą „orientacje, wartości, postawy i zachowania”, które dadzą początek „nowym ludziom” i „nowej ludzkości”. Prawdy tej nie wolno zniekształcać poprzez oglądanie jej w ideologicznych okularach. Wizerunek Chrystusa, który proponują przedstawiciele teologii wyzwolenia, to wizerunek Chrystusa polityka, rewolucjonisty, wyrotowca z Nazaretu. Obraz taki jest sprzeczny z tym, który pozostawiła nam Ewangelia (por. Mt 22, 21; Mk 12, 17; J 18, 36). Jezus zdecydowanie odrzuca stosowanie przemocy. Orędzie nawrócenia jest skierowane do wszystkich ludzi<sup>17</sup>. Jan Paweł skrytykował tych, którzy idee K. Marksa, pragnęli zaadaptować do chrześcijaństwa. Wytknął marksizmowi „błąd antropologiczny”, który nie pozwala na tego rodzaju asymilacje. Redukcyjna koncepcja człowieka prowadzi do budowy społeczeństwa zredukowanego do niektórych tylko wymiarów.<sup>18</sup> Prawdziwe wyzwolenie może przyjść jedynie przez Chrystusa<sup>19</sup>, a drogą do niego jest bycie świętym. Jan Paweł II ostro krytykował uczestniczenie duchownych w rewolucyjnych rządach, jak to miało miejsce chociażby w Nikaragui.

Intelektualną odpowiedzią na problem teologii wyzwolenia były dwie instrukcje Kongregacji nauki wiary: *Libertatis nuntius* (1984) i *Libertatis conscientia* (1986), wyjaśniające fakt wolności i wyzwolenia w świetle Ewangelii. Pierwsza instrukcja, dotycząca *niektórych aspektów "teologii wyzwolenia"*, sprzeciwia się m.in. wypaczonemu pojmowaniu grzechu, który byłby umiejscowiony jedynie w strukturach społecznych, politycznych, czy ekonomicznych z pominięciem wymiaru indywidualnego. Także „dobro” i „zło” nie mogą być rozumiane w ściśle politycznych kategoriach. Doszło do tego, że nawet Eucharystia, która jest szczytem życia Kościoła, otrzymała teologiczno-wyzwoleniową interpretację, jako *celebracja ludu, który walczy*<sup>20</sup>. Jan Paweł II będąc otwartym na biedę problemy *Krajów Trzeciego Świata*, wystrzegając się pomieszania porządków doczesnego i nadprzyrodzonego i dbał o prawo Kościoła do własnej interpretacji rzeczywistości ludzkiej: „Należy ostrzegać przed polityzacją życia, która nie zauważając specyficznej natury Królestwa Bożego i transcendencji osoby, prowadzi do

---

<sup>16</sup> Por. AAS 71 (1979) 196.

<sup>17</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, "Przemówienie inauguracyjne III Konferencję Generalną Rady Episkopatu Ameryki Łacińskiej", w: TENŻE, *Przemówienia i homilie*, s. 369, 371-374.

<sup>18</sup> Jak słusznie zauważył G. Weigel, Jan Paweł II wykorzystał przy analizie „błędu antropologicznego”, to wszystko, czego nauczył się od wielkiego teologa H. de Lubaca, z którym razem pracował przy redakcji *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*.

<sup>19</sup> W którego przebite ręce, jak się kiedyś dosadnie wyraził kard. Pio Laghi, nie wolno wsadzać karabinu.

<sup>20</sup> "Instrukcja o niektórych aspektach *teologii wyzwolenia*", w: *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., X 16.

sakralizowania polityki i wykorzystywania religijności ludu do przedsięwzięć rewolucyjnych<sup>21</sup>. Zadaniem chrześcijanina jest głoszenie „większej” wolności. Tym problemem zajęła się druga instrukcja, która powstała dwa lata później: *Libertatis conscientia*<sup>22</sup>. Niektórzy historycy sugerują, że jest ona pozytywną korektą Jana Pawła II w stosunku do pierwszej instrukcji, w której dominujący wkład przypisuje się J. Ratzingerowi. Jest to - jak wykazuje G. Weigel - nieprawdą.<sup>23</sup>

## 2.2. Prawa człowieka w nauce społecznej Kościoła

W swoim nauczaniu Jan Paweł II poświęca wiele uwagi prawom człowieka, ale także udziałowi Kościoła w formułowaniu się tychże praw. Dla niektórych ludzi może wydawać się dziwnie, że Kościół przedstawia siebie jako obrońcę praw człowieka, kiedy początkowo stosunek Kościoła do tychże praw był negatywny. Vittorio Possenti próbuje wytłumaczyć to negatywne stanowisko tym, że tak naprawdę Kościół nie odrzucał praw człowieka jako takich, ale filozofię, która za tymi prawami stała. Była to filozofia antropocentryczna, racjonalistyczna, agnostyczna, immanentystyczna. Domagała się ona wykluczenia religii z życia społecznego. W nurtach tych idee wolności, równości, postępu, które pierwotnie były chrześcijańskie, przywdziały szatę antychrześcijańską, co nie ułatwiało rozeznania i co wzbudziło żywą katolicką polemikę w stosunku do liberalnego państwa<sup>24</sup>. Ten negatywny stosunek Kościoła do praw człowieka daje się na przykład zauważyć w encyklice *Immortale Dei* (1 XI 1885) Leona XIII. Tenże papież potępił prawa człowieka jako wypływające z ducha rewolucyjnego, którego można wyprowadzić, aż z czasów reformacji. W sposób szczególny Leon XIII potępił głoszenie równości, demokracji (czyli suwerenności ludu), żądanie wolności myśli, prasy i nauczania, oraz wolność wyznania. Leon XIII był zwolennikiem państwa homogenicznego pod względem religijnym i nie trudno się domyślić o jakie tu wyznaczenie chodziło. Zaangażowanie Leona XIII można określić jako paternalistyczne<sup>25</sup>. Klimat

<sup>21</sup> *Tamże*, XI, 17.

<sup>22</sup> Instrukcja ta przybliża metodologię nauki społecznej Kościoła. W tejże instrukcji Kongregacja Nauki Wiary wskazuje, że socjalne nauczanie wynika ze spotkania dobrej nowiny z konkretnymi problemami społeczności. Kiedy człowiek skarby mądrości i nauk o człowieku połączy z konkretnym doświadczeniem powstaje nauka, która tłumacząc etyczny aspekt życia, uwzględnia jednocześnie techniczne aspekty rzeczywistości. LC 72.

<sup>23</sup> Tak sugeruje m.in. Jonathan Kwitny w książce *Człowiek stulecia*. Całkowicie z jego poglądem nie zgadza się G. Weigel: „Dwie instrukcje rozwijały wspólny pogląd Jana Pawła II i kardynała Ratzingera na II Sobór Watykański, głoszący, że działalność społeczna zalecona na mocy *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* powinna być podejmowana w prawdziwy duchowy sposób, zgodnie z wizją katolicyzmu jako *communio*, której naucza *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. Wyjątkowe przesłanie Kościoła o wyzwoleniu przez Chrystusa sięga głębiej niż jakakolwiek analiza polityczna, dlatego też Kościół ewangeliczny, wprowadzający w życie Ewangelię poprzez swoją naukę społeczną, jest nie tylko bardziej chrześcijański, ale też lepiej wspomaga wyzwolenie mężczyzn i kobiet z ubóstwa i politycznego ucisku”. G. Weigel, *Świadek nadziei*, Kraków 2005, 582, por. 579 (przypis 54).

<sup>24</sup> V. POSSENTI, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, Kraków 2000, 201.

<sup>25</sup> O ostrożności a nawet pewnej wrogości wobec praw człowieka wspomina także Papieska Komisja *Iustitia et Pax*, czytamy w niej: „Wielkie przemiany spowodowane owymi ideami wolności, postępu i obrony praw człowieka i obywatela, uznanymi przez wiek Oświecenia oraz rewolucję francuską; laicyzacja społeczeństwa, która pojawiła się jako reakcja na klerykalizm; pilna potrzeba prze-

wokół praw człowieka zmienił się diametralnie wraz z pontyfikatem Jana XXIII<sup>26</sup>, choć już wcześniej bardzo pozytywnie o nich wyraził się w encyklice *Mit brennender Sorge* papież Pius XI (14 III 1937). W tejże encyklice papież potępił bałwochwalczy kult rasy, narodu, państwa czy też władzy, od strony pozytywnej natomiast przypomniał naukę o godności człowieka jako osoby i jej pierwszeństwo w stosunku do społeczeństwa. Wielki wkład a w obronę jak i też interpretację praw człowieka miał Jan Paweł II. Prawa człowieka stały się dla tego papieża – jak to trafnie ujmuje Maciej Zięba – *meta-znakiem* naszych czasów, który winien być zarówno źródłem odnowy teologii, jak i zaangażowania Kościoła w świat współczesny<sup>27</sup>. Jan Paweł II posiadał świetną intuicję polityczną, która podpowiadała mu jak i kiedy zmanifestować swoją solidarność z ludźmi poniżanymi, w jaki sposób wykorzystać autorytet Kościoła (swoje autorytet) do walki z dyktaturami, totalitaryzmami i niesprawiedliwością społeczną.<sup>28</sup> Sama obecność Papieża w neuralgicznych punktach świata tchnęła nadzieję w udręczonych i poniżonych ludzi. Rolę i znaczenie praw człowieka dla sprawiedliwego konstytuowania się społeczeństw wyraża użyte przez papieża sformułowanie *zasada praw człowieka* (RH 17). Zasada – jak wykazuje Zięba – jest czymś znacznie więcej niż jedynie opisem albo postulatem, jest normą naturalno-prawną, a więc leży u samych fundamentów katolickiej nauki społecznej, jest też zatem normą etyczno-społeczną zawierającą w sobie absolutne kryterium oraz imperatyw do działania<sup>29</sup>. Niepokojem napawa Papieża odejście od ducha praw człowieka: „Powstają bowiem uzasadnione obawy, że bardzo często znajdujemy się jeszcze daleko od tej realizacji, a niejednokrotnie duch życia społecznego i publicznego pozostaje w bolesnej sprzeczności z deklarowaną „literą” praw człowieka” (RH 17).

Szczególnym polem zaangażowania się Kościoła po stronie praw człowieka, jest prawo do życia. Wydaje się, że współczesna interpretacja tego prawa, wyklucza z jego obowiązywalności niektóre podmioty. Mowa tu, w sposób szczególnie o istotach ludzkich, poczętych, choć jeszcze nienarodzonych, oraz o osobach w podeszłym wieku, a także nieuleczalnie chorych<sup>30</sup>. Wymienione sytuacje ukazują potrzebę ciągłego czuwa-

---

ciwstawienia się indyferentyzmowi, naturalizmowi a zwłaszcza totalitarnemu i antyklerykalnemu laicyzmowi, liberalnemu w założeniach, lecz agresywnie występującemu przeciw Kościołowi oraz wszelkim formom religijności często prowadziły papieży do przyjmowania postawy nacechowanej ostrożnością, niechęcią i czasem wrogością czy potępieniem”. Papińska Komisja *Iustitia et Pax, Kościół a prawa człowieka*, Città del Vaticano, również w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 5, 1974-1976, nn. 849-1008, n. 18. Francesco Compagnoni owe trudności Kościoła z recepcją praw człowieka wyjaśnia faktem, iż mozolne wyłanianie się praw człowieka było efektem dwóch łączących się przyczyn: ewolucji myśli wolnościowej oraz ewolucji prawa naturalnego: „Istotnie, współczesne prawo naturalne – w odróżnieniu od antycznego i średniowiecznego – wykazuje tendencję subiektywistyczną, i nie mogło być inaczej, jeżeli prawa człowieka uważa się za prawa przynależne człowiekowi jako takiemu, zatem prawa logicznie i historycznie poprzedzające państwo”, F. COMPAGNONI, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, Kraków: WAM 2000, 120.

<sup>26</sup> Swoją wykładnię praw człowieka Jan XXIII przedstawił w encyklice *Pacem in terris*.

<sup>27</sup> Por. M. ZIĘBA, *Chrześcijanie. Polityka. Ekonomia*, Kraków: WAM 2003.

<sup>28</sup> Można wymienić następujące państwa, które przemiany ustrojowe po części zawdzięczają ingerencji Papieża-Polaka: Haiti, Salwador, Argentyna, Nikaragua, Paragwaj, Filipiny, Chile, Meksyk, Kuba, Polska.

<sup>29</sup> Por. M. ZIĘBA, *Chrześcijanie. Polityka. Ekonomia*, dz. cyt., 177.

<sup>30</sup> Wyraźny sprzeciw wobec ustaw, które podważają prawo do życia wyraził Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*: „Tak więc ustawy, które dopuszczają bezpośrednie zabójstwo niewinnych istot ludzkich, poprzez przerywanie ciąży i eutanazję, pozostają w całkowitej i nieusuwalnej sprzecz-

nia nad recepcją idei praw człowieka.<sup>31</sup> Prawa człowieka winny być zatem zabezpieczone od strony prawa pozytywnego. „Kto mówi «prawo pozytywne», mówi «państwo»”. Jak słusznie zauważa V. Possenti, pomiędzy prawami człowieka a państwem pozostaje dwuznaczny stosunek, „...ponieważ największe naruszenia praw człowieka dokonują się przez zastosowanie praw państwowych: wytworzenie prawa cywilnego oznacza w takich przypadkach zniszczenie prawa naturalnego”<sup>32</sup>. Niestety, właśnie w tę szczelinę, jaka istnieje pomiędzy prawem pozytywnym i ogólniejszymi i bardziej fundamentalnymi prawami człowieka, wchodzą idee liberalne, zabarwione egoizmem, nastawione jedynie na pomnażanie dóbr materialnych, i przez to wszystko niehumanistyczne.

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II demaskuje cywilizację, która posługując się mechanizmami demokratycznymi, uderza w podstawowe wartości, takie jak godność i życie człowieka. „Jednym z charakterystycznych zjawisk towarzyszących współczesnym zamachom na ludzkie życie – pisze Papież - jest tendencja do żądania ich uznania prawnego, jak gdyby chodziło tu o prawa, które państwo – przynajmniej w określonych warunkach – zobowiązane jest przyznać obywatelom; w konsekwencji wymaga się też, aby były wykonywane przy fachowej i bezpłatnej pomocy lekarzy i pracowników służby zdrowia” (EV 68). Jan Paweł II sprzeciwia się takiemu pojmowaniu prawa pozytywnego, które niszczy wszelkie swoje odniesienie do prawa naturalnego, którego nieusuwalnym składnikiem jest prawo do życia, które znowu zasadza się na godności człowieka. Papież wypowiada się przeciwko pogładowi, który nakazuje politykom (osobom publicznym) niejako „zawiesić” swoje przekonania moralne (przypadek Rocco Buttiglione), i kierować się jedynie ustawami, zatwierdzonymi przez parlamentarną większość. Tworzy się w ten sposób *nową moralność*, tzw. *moralność konsensualną*, której korzeniem jest relatywizm moralny i „etyka” postmodernistyczna<sup>33</sup>.

Jan Paweł II krytykuje podgląd, który uważa, że relatywizm jest warunkiem demokracji, natomiast normy moralne uważane za obiektywne i wiążące, prowadziłyby rzekomo do autorytaryzmu i nietolerancji.<sup>34</sup> Prawda o człowieku, jego godności, jego prawie do życia, nigdy nie może być zagrożeniem dla człowieka i porządku społecznego, ona jest podstawą ładu społecznego. I choć prawdą jest, „że historia zna przypadki zbrodni dokonywanych w imię «prawdy». Ale do czynów równie zbrodniczych i do

---

ności z nienaruszalnym prawem do życia, właściwy wszystkim ludziom, i tym samym zaprzeczają równości wszystkich wobec prawa. Można by wysunąć zastrzeżenie. (...) Prawa, które dopuszczają oraz ułatwiają przerywanie ciąży i eutanazję, są zatem radykalnie sprzeczne nie tylko z dobrem jednostki, ale także z dobrem wspólnym i dlatego są całkowicie pozbawione rzeczywistej mocy prawnej”. EV 72.

<sup>31</sup> Por. RH 17.

<sup>32</sup> V. POSSENTI, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, dz. cyt., 204.

<sup>33</sup> Tę nową moralność w sposób bardzo szczegółowy przedstawiła M.A. Peeters: „Postmodernistyczna etyka wyboru szczydzi się tym, że eliminuje hierarchię. Jednak narzucając ‘transcendencję’ niczym nieskrepowanego wyboru, tworzy nową hierarchię wartości, która przyjemność stawia ponad miłością, zdrowie i dobre samopoczucie ponad świętością życia, uczestnictwo w grupach specjalnych zainteresowań (SIG) w ramach współzrządzenia ponad reprezentacją demokratyczną, prawa kobiet ponad macierzyństwem, upodmiotowienie egoistycznej jednostki ponad wszelką prawną władzę, etykę ponad moralnością, prawo wyboru ponad odwiecznym prawem wypisanym w ludzkich sercach, demokrację i humanizm ponad Bożym objawieniem – krótko mówiąc, immanencję stawia ponad transcendencją, człowieka ponad Bogiem, «świat» ponad «niebem»”. M.A. PEETERS, *Nowa etyka w dobie globalizacji. Wyzwania dla Kościoła*, tłum. G. Grygiel, Warszawa 2009, 27.

<sup>34</sup> Zob. EV 70.



radikalnego pogwałcenia wolności dochodziło też i nadal dochodzi pod wpływem «relatywizmu etycznego». Gdy większość parlamentarna lub społeczna uchwała, że zabicie jeszcze nienarodzonego życia ludzkiego jest prawnie dopuszczalne, choćby nawet pod pewnymi warunkami, to czyż nie podejmuje tym samym decyzji «tyrańskiej» wobec najsłabszej i najbardziej bezbronnej ludzkiej istoty?» (EV 70). Demokracja zatem, nie może być namiastką moralności. Charakter „moralny” demokracji – kontynuuje swój wywód Jan Paweł II – zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana podobnie jak każda inna działalność ludzka, zależy zatem od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje. „Demokracja nie może zostać sprowadzona do mechanizmu empirycznej regulacji różnych i przeciwstawnych dążeń”(EV 70). We współczesnej filozofii społecznej doszło do niebezpiecznego zawężenia, kiedy etos demokracji (czynnik formalny) utożsamiało się z dobrem wspólnym (aksjologiczny fundament).<sup>35</sup> Chrześcijaństwo ma konkretne pojęcie prawdy i porządku społecznego, która nie dopuszcza rozwiązań relatywnych, zależnych jedynie od sytuacji.

### 2.3. Postulat cywilizacji miłości<sup>36</sup>

Wyżej zaanonsowane problemy „kultury śmierci” stały się przyczyną zdecydowanego sprzeciwu papieża wobec tych niebezpiecznych tendencji. Sprzeciw ten, od strony pozytywnej wyraził się w sformułowaniu zasad prymatów cywilizacji miłości. Cywilizacja ta, stwierdza Jan Paweł II w *Tertio millennio adveniente*, „oparta jest na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, które znajdują pełnie urzeczywistnienie w Chrystusie” (TMA 52). Siłą rzeczy, uznaje ona zwierzchnictwo Boga, który jest niewyczerpalnym źródłem miłości. Narzędziem do budowania cywilizacji miłości jest dialog<sup>37</sup>. Jan Paweł II zdaje sobie sprawę z różnorodności kultur i tradycji, niemniej, nie powinno to stać – jego zdaniem - na przeszkodzie w budowaniu cywilizacji powszechnego ładu i miłości. Istnieją wartości, które są drogą każdemu człowiekowi niezależnie od wyznawanej religii czy przynależności do tradycji. Szczególnie w świecie, który się „kurczy” i staje się globalną wioską, należy dążyć do poszukiwania wspólnego etosu, który zagwarantowałby integralny rozwój człowieka i ludzkości. Moralnymi warunkami cywilizacji miłości są tzw. prymaty. Wyróżnia się: prymat „być” nad „mieć”, „człowieka” przed „rzeczą”, „pracy” przed „kapitałem”, „miłosier-

---

<sup>35</sup> Problem ten został podjęty przez Hermanna J. Spitala w dyskusji z Ernestem W. Boeckenforde, który przedstawia demokratyczny etos wychodząc od czystych warunków demokracji, nie pytając czy i jak ów etos jest związany z celem państwa. Dochodzimy w takiej sytuacji do pewnego proceduralizmu, który zongluje interesami i procedurami, aby zapewnić pewną równowagę interesów. Zob. "Raz jeszcze: etos nowoczesnej demokracji a Kościół", Polemika między Hermannem-Josefem Spitaliem i Ernestem-Wofgangiem Boeckenforde, *Civitas* 1999, nr 3, 50.

<sup>36</sup> Określenie to zostało po raz pierwszy użyte w nauczaniu kościelnym przez Pawła VI w homilii na Boże Narodzenie w 1975. Zdaniem Papieża cywilizacja miłości nie stanowi żadnej utopi, która zasadza się jedynie na wysiłku czysto ludzkim, ale perspektywa teologiczna i profetyczna Kościoła. Ma ona swe źródło w porządku duchowym, a nawet nadprzyrodzonym, opartym na chrześcijańskiej nadziei. Por. J. KOWALSKI, "Cywilizacja miłości", w: *Jan Paweł II, Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. NAGÓRNY i in., Radom 2005, 125.

<sup>37</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, Orędzie Ojca Świętego na Światowy Dzień Pokoju, 1 I 2001.

dzia” nad „sprawiedliwością”<sup>38</sup>, „etyki” przed „techniką”. Przeciwieństwem cywilizacji miłości jest tzw. kultura śmierci<sup>39</sup>. W Adhortacji *Familiaris consortio* Papież stwierdza, że wyraża ona nową mentalność (FC 30), która sprzeciwia się afirmacji życia ludzkiego, jego godności, oraz stanowi formę spisku przeciwko życiu (EV 13), zamachu na życie (EV 11). „Jej cechą charakterystyczną jest ekspansja kultury antysolidarystycznej” (EV 12) i egoistycznej. Należy także podkreślić, że działania przeciwko życiu są szczegółowo i naukowo zaplanowane oraz systematycznie wprowadzane. Bardzo często są one przejawem *neokolonializmu*, czyli nowej zależności ekonomicznej słabszych gospodarczo państw od silniejszych. Negatywną rolę w tej walce z życiem odgrywają niekiedy instytucje międzynarodowe, w tym ONZ. Instytucje te bardzo często wspierają kampanie upowszechniające antykoncepcję, sterylizację, aborcję, oraz eutanazję.<sup>40</sup> W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II bardzo dokładnie diagnozuje przyczyny powstawania tej antyludzkiej mentalności. Są to: promocja wypaczonej wizji człowieka i jego autonomii, wynaturzona koncepcja ludzkiej wolności (EV 19), osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka (EV 21), kult działania przy wykorzystaniu osiągnięć techniki, by kontrolować narodziny i śmierć (EV 22), lansowanie konsumizmu i materializmu praktycznego, skutkującego utylitaryzmem i hedonizmem (EV 15), deformacja sumienia i ślepotą moralną (EV 24).

#### 2.4. Problemy ekologiczne

Innym problemem, na który zwrócił uwagę Jan Paweł II, a który nie doczekał się jeszcze wielu oddzielnych opracowań magisterium kościoła, jest problem ekologiczny. Jakość środowiska jest istotna dla integralnego rozwoju człowieka. Jan Paweł II, w swoich wypowiedziach nt. ochrony przyrody, podejmuje ten problem ze względu na człowieka. Antropocentryzm, udokumentowany już w księdze Rodzaju, nie stanowi zachęty do eksploatorskiego traktowania przyrody. Wprost przeciwnie, z Pisma świętego wyłania się obraz człowieka będącego stróżem całego widzianego świata, który jest dobry. Człowiek jawi się zatem, aby użyć w tym miejscu sformułowania Heideggera, jako „pasterz bytu”. Przyczyną zerwania pierwotnej harmonii, jaka panowała między Bogiem a człowiekiem i środowiskiem, jest grzech człowieka. Zadaniem człowieka jest postawienie właściwej diagnozy kryzysu ekologicznego. Jan Paweł II zwraca uwagę na zachłanność, konsumeryzm i egoizm współczesnego człowieka, który nie potrafi już inaczej patrzeć na rzeczywistość aniżeli pod kątem użyteczności.

<sup>38</sup> O tym braku miłości miłosiernej wspomina Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*: „(...) ów ludzki świat nie może się stawać bardziej ludzkim, jeśli nie wprowadzimy w wieloraki zakres stosunków międzyludzkich, a także stosunków społecznych, wraz ze sprawiedliwością, owej ‘miłości miłosiernej’, która stanowi mesjańskie orędzie Ewangelii”. DM 14.

<sup>39</sup> Po raz pierwszy termin ten został użyty przez magisterium Kościoła na nadzwyczajnym konsystorzu kardynałów (4-7 IV 1991). Jan Paweł II użył tego sformułowania w CA 39, natomiast bogatą panoramę przyczyn i przejawów kultury śmierci podaje encyklika *Evangelium vitae*. Niektórzy teologowie, jak chociażby Joseph Fuchs, uważają użycie takiego określenia na współczesną kulturę za mocno przesadzone: Tenże autor opowiada się za – jego zdaniem – lepiej charakteryzującym pojęciem *egoistycznej kultury życia*. Por. TENŻE, *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*, T. 4: *Auf der Suche nach der sittlichen Wahrheit*, Freiburg (Schweiz) 1997, 160.

<sup>40</sup> Por. EV 17. O negatywnej roli ONZ por. M. Schooyans, *Ukryte oblicze ONZ*, Toruń 2002.

Aby odpowiedzieć na te nowe zagrożenia, katolicka nauka społeczna próbuje sformułować nowe zasady, których integracji z tradycyjnymi zasadami katolickiej nauki społecznej, podjęli się niektórzy, głównie niemieckojęzyczni, przedstawiciele tejże dyscypliny. Nowe zasady, mowa tu o zasadach: rozwoju zrównoważonego<sup>41</sup> i trwałego, sieciowości (*retinity*)<sup>42</sup> i bioróżnorodności<sup>43</sup>, w sposób adekwatniejszy odpowiadają na dynamiczną i kompleksową rzeczywistość, która wymaga podejmowania decyzji uwzględniających właśnie całą liczną gamę warunków, także moralnych, mających wpływ na podejmowane decyzje. Najbardziej wyczerpującym dokumentem Jana Pawła II podejmującym kwestie ekologiczne jest Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju (1990): *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*<sup>44</sup>. Jan Paweł II w orędziu tym formułuje konkretne postulaty w celu rozwiązania kwestii ekologicznej:

- Uszanowanie porządku kosmosu; jego natury i praw;
- Traktowanie Ziemi i jej bogactw jako wspólnego dziedzictwa, które powinno służyć wszystkim, także przyszłym pokoleniom;
- Powołanie międzynarodowego systemu koordynacji w zakresie rozporządzania zasobami Ziemi;
- Rozwiązania problemu strukturalnych form ubóstwa, które oprócz ludzkich cierpień, przynoszą także cierpienie ziemi;
- Propagowanie nowego stylu życia, charakteryzującego się umiarem, dyscypliną wewnętrzną, powszechną odpowiedzialnością;

---

<sup>41</sup> Koncepcja zrównoważonego rozwoju narodziła się w latach siedemdziesiątych, a sprecyzowana została w roku 1987 w tzw. Raporcie G. Brundtland jako podstawa niezakłóconego bytowania społecznego. Przyjęto, że trwałe i sprawiedliwy rozwój oznacza: trwałość ekologiczną, rozwój ekonomiczny i sprawiedliwość społeczną między i w obrębie każdego pokolenia. Por S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, Lublin 2007, także: H. J. MÜNK, "Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre", *Stimmen der Zeit* 216(1998), z. 4, 231-245.

<sup>42</sup> *Retinity* jest jakąś formą odpowiedzi na kompleksowość warunków, które winny zostać uwzględnione przy wprowadzaniu w życie programu zrównoważonego i trwałego rozwoju. Jest zasadą działania, która umożliwiła przetłumaczenie i interpretację głównych zasad koncepcji zrównoważonego rozwoju na bezpośrednie maksymy działania. Badaniem integracji tej zasady z innymi nauki społecznej Kościoła zajął się m.in. H.J. Münk (Uniwersytet Luzern): „Aufgrund dieser für heutige Gesellschaften so zentral gewordenen, ethisch gebotenen Aufgabenkonstellation habe ich selbst vorgeschlagen, Retinität in die Prinzipienebene der theologischen Soziallehre zu integrieren, sie hatte bislang kein Prinzip, das unmittelbar die Integration umweltspezifischer Belange (im Sinne der Berücksichtigung der ausserhumanen Natur) im Kontext der anerkannten Sozialprinzipien zum Gegenstand hat“: TENZE, "Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung. Das Schöpfungsargument in der Umweltethik-Diskussion der (deutschsprachigen) Katholisch-Theologischen Ethik", w: *Schöpfung, Theologie und Wissenschaft*, red. H.J. MÜNK - M. DURST, Freiburg Schweiz 2006, 159. Problem integracji zasady zrównoważonego rozwoju i *retinity* z dotychczasowym korpusem zasad katolickiej nauki społecznej podjął również M. Vogt w monografii *Prinzip Nachhaltigkeit, Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009, szczególnie ss. 16-39, 456-481.

<sup>43</sup> „Miarą bioróżnorodności jest liczba organizmów żywych zasiedlających Ziemię oraz stopień zróżnicowania (odmienność). (...) Różnorodność biologiczna decyduje o funkcjonowaniu ekosystemów, od jej stanu zależy organizacja biosfery, ekspansja życia, ochrona i wzbogacenie powierzchni ziemi, regulacja temperatury, klimat lokalny”. S. ZIĘBA, *Ekosystem leśny wartością człowieka*. IBL-KUL, Warszawa-Lublin 2002, 75.

<sup>44</sup> JAN PAWEŁ II, "Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem", w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, T. I, Kraków 1998, 105-114.

- Kierowanie się w pracach nad rozwojem nauki i techniki sumieniem, w celu integralnego rozwoju człowieka<sup>45</sup>. Niemożliwą rzeczą jest opanowanie tego kryzysu bez zwykłej ludzkiej solidarności. Ekologia jest luksusem, na który nie mogą sobie pozwolić kraje ubogie, walczące o przetrwanie. Innego rodzaju wymagania stawia się krajom biednym, inne krajom bogatym. Tym drugim zaleca się wstrzemięźliwość, oszczędność, racjonalność. Warunkiem ochrony środowiska jest zapewnienie pewnego minimum socjalnego człowiekowi. Z okazji XXIII Światowego Dnia Pokoju Papież stwierdza: „Kryzys ekologiczny uwydatnia pilną potrzebę nowej solidarności, zwłaszcza w sferze stosunków między krajami rozwijającymi się i krajami wysoko uprzemysłowionymi. Państwa winny być coraz bardziej solidarne i wzajemnie się uzupełniać w działaniach na rzecz pokojowego oraz zdrowego rozwoju środowiska naturalnego i społecznego” (nr 10). W nauczaniu papieskim zawarty jest rdzeń koncepcji rozwoju zrównoważonego i trwałego, który próbuje połączyć trzy fundamentalne wymiary: społeczny, ekonomiczny i ekologiczny. Różnica polega jedynie na tym, że ujęcie papieskie jest bardziej personalistyczne. Widać to w sposób szczególny w koncepcji *ecologia humana* (CA 37). Kwestii ekologicznej nie da się rozwiązać kosztem człowieka i jego prawa do integralnego rozwoju. Chociaż słusznie docenia się własną wartość zasobów naturalnych podstawową wartością (bogactwem) jest sam człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, wszystkie inne wartości (z wyjątkiem Boga, jako wartości absolutnej) są relatywne w stosunku do człowieka<sup>46</sup>. Porządek i ład zaprowadzony w człowieku, urzeczywistnia ład także w kosmosie.

Kontynuatorem zaangażowania ekologicznego Jana Pawła II jest jego następca na Stolicy Apostolskiej Benedykt XVI. Świadczą o tym liczne jego nawiązania do treści ekologicznych. Na szczególną uwagę zasługują dwa jego dokumenty. Pierwszy z nich to encyklika społeczna *Caritas in veritate*, drugi dokument to orędzie Benedykta XVI na Światowego Dnia Pokoju w roku 2010. W encyklice *Caritas in veritate* aż cztery numery (48-52) poświęca papież zrównoważonemu rozwojowi. Papież dostrzega konieczność zajęcia się problemami ekologicznymi, jest to – jego zdaniem – nowy obszar odpowiedzialności chrześcijańskiej, ale przestrzega jednocześnie przed pewnymi postawami sprzecznymi z nauką katolicką, a które próbują stawiać naturę ponad człowiekiem. „Trzeba także podkreślić, że przeciwne prawdziwemu rozwojowi jest traktowanie natury jako ważniejszej od samej osoby ludzkiej. Takie stanowisko prowadzi do postaw neopogańskich lub do nowego panteizmu: z samej tylko natury, pojmowanej w sensie czysto naturalistycznym, nie może pochodzić zbawienie dla człowieka” (CV 4).

Benedykt XVI odrzuca również stanowisko przeciwne, które całkowicie podporządkowuje sobie naturę, sprowadzając ją do materii. Papież w tym kontekście pisze o pewnej „gramatyce” zawartej w naturze, która wskazuje na celowość i kryteria dla mądrego, a nie instrumentalnego czy samowolnego korzystania z niej. Współczesny człowiek, poruszający się w świecie sztucznie wytworzonym, wirtualnym, potrzebuje na nowo odkryć dar środowiska naturalnego. W istocie równowaga pomiędzy działalnością człowieka i wymogami sprawiedliwości a zachowaniem (konserwacją) i restauracją (przywróceniem na ile to jeszcze możliwe stanu poprzedniego) jest niezwykle trudna do osiągnięcia. Słusznie dlatego mówi się o rozwoju zrównoważonym, albo w niektórych publikacjach używa się innego sformułowania: rozwoju zbalansowanego.

<sup>45</sup> Por. *Katechzy ekologiczne*, red.: S. ZIĘBA, Lublin 1993, 264.

<sup>46</sup> O tym, że największym bogactwem jest sam człowiek czytamy już w *Centesimus annus* 32.

Papież Benedykt XVI, w wyżej wymienionych punktach, porusza inne jeszcze problemy związane treściowo z tematyką rozwoju zrównoważonego. Są to: problemy energetyczne<sup>47</sup>, sprawiedliwość międzypokoleniowa<sup>48</sup>, solidarność międzynarodowa<sup>49</sup>, problemy demograficzne, brak pokoju. Przyroda – podkreśla papież – nie stanowi zmiennej niezależnej, ale jest wkomponowana w dynamiki społeczne i kulturowe. Dlatego tak bardzo istotną rolę odgrywa ekologia ludzka, kiedy ona jest szanowana w społeczeństwie, również ekologia środowiskowa czerpie z tego korzyści (CV 51). Papież przypomina o tym, że „księga natury jest jedna, zarówno gdy mówi o środowisku, jak i etyce osobistej, rodzinnej i społecznej”<sup>50</sup>. Dlatego też należy umieć dojrzeć związek pomiędzy ważnymi kwestiami życia społecznego (np. kwestie bioetyczne, sprawiedliwość i solidarność społeczna) a postawami względem środowiska naturalnego.

W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI przedstawił miejsca, w których kryzys ekologiczny ujawnił się najbardziej: „Czy możemy patrzeć obojętnie na problemy związane z takimi zjawiskami, jak: zmiany klimatyczne, pustynnienie, degradacja i utrata produktywności rozległych obszarów rolnych, zanieczyszczenie rzek i warstw wodonośnych, zanikanie różnorodności biologicznej, wzrost liczby katastrof naturalnych, deforestacja regionów równikowych i tropikalnych” (CV 4). Papież wspomina także o uchodźcach ekologicznych, wydaje się, że niedługo czeka nas nowy problem „wojen ekologicznych”, na przykład o wodę. Do picia i spełnienia podstawowych potrzeb higienicznych jednego człowieka potrzeba minimum 20 litrów wody dziennie. Aby otrzymać kilogram pszenicy potrzeba 1300 litrów wody. Blisko 1,1 miliarda ludzi nie ma dostępu do czystej wody, a 2,6 miliarda do najprostszych sanitariatów. 88% Procent zgonów w Afryce i innych ubogich regionach świata wynika z picia zakażonej wody i braku higieny. Brak czystej wody zabija więcej dzieci niż AIDS, malaria i wojny razem wzięte. Także w tym dokumencie papież poruszył problem „lojalnej solidarności międzypokoleniowej”, ale także „nowej solidarności wewnątrzpokoleniowej” (CV 8). Nie sposób wymienić wszystkich problemów, nad którymi pochylił się papież. Niewątpliwie kryzys ekologiczny jest okazją do przemyślenia i korekty dotychczasowego modelu rozwoju. Benedykt XVI podaje konkretną propozycję, tzn. moralne kryteria dla pisania strategii rozwojowych zarówno regionalnych jak i też międzynarodowych. Centralne miejsce przynależy istocie ludzkiej, dalej w programach tych winna znaleźć się promocja i dostęp do dobra wspólnego, odpowiedzialność, świadomość konieczności zmiany stylów życia, roztropność, czyli cnota podpowiadająca, co należy uczynić dziś, z myślą o tym, co może zdarzyć się jutro (CV 9).

---

<sup>47</sup> CV 49. Papież wzywa do solidarności w zapewnieniu dostępu do nieodnawialnych źródeł energii, pisze wprost o planetarnej redystrybucji zasobów energetycznych. Nawołuje także do poszukiwania nowych rozwiązań, czyli tzw. energii alternatywnej.

<sup>48</sup> „Powinniśmy jednak przyjąć jako poważny obowiązek, by nowym pokoleniom przekazać ziemię w takim stanie, aby również i one mogły godnie ją zamieszkać i dalej uprawiać”. CV 50.

<sup>49</sup> Problemy ekologiczne jeszcze raz uświadomiły konieczność wspólnego i solidarnego działania, a także skutecznych instytucji międzynarodowych: „(...) ochrona środowiska naturalnego, zasobów oraz klimatu wymaga, aby wszyscy odpowiedzialni w wymiarze międzynarodowym działali zespołowo i wykazali gotowość działania w dobrej wierze, w poszanowaniu prawa i solidarności wobec słabszych regionów planety”. CV 50. Por. TENŻE, „Przemówienie do członków Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych” (18 IV 2008): *Insegnamenti* IV, 1(2008), 618-626.

<sup>50</sup> BENEDYKT XVI, *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*, orędzie na ŚDP (8 XII 2009), nr 12. Por. CV 51.

### 3. Na czym polega *novum* nauczania społecznego Jana Pawła II?

Odpowiedzi padają różne. L. Roos uważa na przykład, że Jan Paweł nie zmodyfikował nauki społecznej Kościoła, jedynie ją metodologicznie wzbogacił<sup>51</sup>. Innego zdania jest E.W. Böckenförde. W przeciwieństwie do uzasadnień opartych na prawie naturalnym, które wychodzą od istotowej struktury człowieka, u Jana Pawła II dominuje *impuls ewangeliczny*, który nadaje działaniu człowieka pewną *bezzośredniość* i *konkretność*, których brak w nauce społecznej opartej na prawie naturalnym<sup>52</sup>. Cechą dominującą katolickiej nauki społecznej tego Papieża jest zatem jej teologiczność, wyrażająca się zasadniczo w chrystocentrycznym ujęciu rzeczywistości ludzkiej. Papież ten, wierny jest tym zmianom, które zostały zapoczątkowane na Soborze Watykańskim II szczególnie w *Dekrecie o formacji kapłańskiej*, a które zasadniczo dotyczyły sposobu uprawiania teologii moralnej (DFK 16). Wcześniej bardzo inspirujące próby odnowy teologii, które miały także wpływ na zmianę paradygmatu w uprawianiu katolickiej nauki społecznej, podjęła *nouvelle théologie*<sup>53</sup>. Zmiana paradygmatu, o której mowa, ostatecznie polega na większym zawierzeniu nowemu horyzontowi wolności, czasu i historii. Właśnie problemowi wolności wiele uwagi poświęcił Jan Paweł II. Uczynił to w sposób szczególny w encyklice *Veritatis splendor*, w której przypomniał, że u podstaw prawdziwej wolności leży prawda: „Według wiary chrześcijańskiej i nauki Kościoła tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru” (VS 84). Człowiek stopniowo odkrywa prawdę o swojej własnej godności, niezależnie od przynależności do jakiegokolwiek rasy, czy innych faktorów. Godność osobowa człowieka staje się podstawą nauczania moralnego Jana Pawła II. Papież, odnosząc się do nauki Soboru Watykańskiego II, przypomina, że to „właśnie osoba winna stać się podstawą i celem wszystkich organizacji społecznych”<sup>54</sup>.

Wkład Papieża-Polaka wyraził się także w usprawnieniu metody badawczej katolickiej nauki społecznej. Do opisu rzeczywistości ziemskich Jan Paweł II zastosował analizę fenomenologiczną. Oczywiście, teolog, nie powinien całkowicie czuć się zobowiązanym wobec tej metody, niemniej, wydaje się ona bardzo pożyteczna przy opisywaniu doświadczenia moralnego. Przeżycie etyczne, jako pewna całość doświadczalna, musi zatem zostać ujęte jako przeżycie wartości, którą stanowi materialna treść aktu przeży-

<sup>51</sup> Por. L. ROOS, "Methodologie des Prinzips Arbeit vor Kapital", *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 29(1988), 109.

<sup>52</sup> Por. E.-W. BÖCKENFÖRDE, "Das neue politische Engagement der Kirche", w: *Pius XII zum Gedächtnis*, Berlin: H. Schembeck 1977, 220-222. Także: J. GIERS, "Die anthropozentrische Struktur der Sozialverkündigung Johannes Paul II", *Jahrbuch für Sozialwissenschaft* 24(1983), 57. W tym samym tonie wypowiada się M.D. Chenu: „Durch den plötzlichen Einbruch des Evangeliums gewinnt die christliche Moral Anteil an einer Dynamik sozialer Veränderung, die das mit im Ursprungsgeheimnis des Christentums ihren Quellenpunkt findet. Es geht also nicht um eine auf dem Naturgesetz aufbauende Ethik, sondern um eine Theologie der Inkarnation und der Aufnahme der Irdischen Wirklichkeiten <in den Himmel>“. M.-D. CHENU, *Kirchliche Soziallehre im Wandel, Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg/Luzern 1991, 97.

<sup>53</sup> Jej wielkimi reprezentantami byli: R.G. Lagrange OP, M.D. Chenu OP, Y. Congar, H. de Lubac SJ, H. Rondet. SJ. Początkowo z podejrzaniem podchodzono do założeń tej szkoły. Większy wpływ na teologię osiągnęli w czasach okołosoborowych. Główne założenia to: krytyka teologii barokowej, pozytywna wykładnia kryzysu wokół modernizmu, intuicja zmian kulturowych jako konieczny kontekst odnowy teologii. Por. M.D. CHENU, *La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie*, Paris 1979.

<sup>54</sup> Por. KDK 22.

cia. Według A.F. Utza, fenomenologiczna analiza umożliwi krytykę występujących systemów. Niestety, nie może ona powiedzieć, w jaki sposób człowiek dochodzi do sprawiedliwego porządku ekonomicznego (*Wirtschaftssystem*)<sup>55</sup>. W swojej metodzie badawczej Jan Paweł II łączy założenia chrystologicznego humanizmu z fenomenologiczną analizą wartości. Metoda ta staje się najbardziej widoczna w jego pierwszej encyklice społecznej *Laborem exercens*. Założenia chrystologicznego humanizmu wyrażają się w postulatcie prymatu *pracy przed kapitałem*.

Niemniej, metoda badawcza Jana Pawła II spotyka się także z krytyką. Jak słusznie zauważa H. Juros, „cytowane wypowiedzi encykliki (*Centesimus annus* – RC) o charakterze teoretycznym i metateoretycznym zdają się grzeszyć brakiem ostrości terminologicznej, niejednoznacznością pojęciową i chwiejnością sądów”<sup>56</sup>. Cytowany autor uważa za nieporozumienie próbę poszerzenia kompetencji Kościoła *in rebus fidei et moribus* na sprawy z zakresu metodologii nauk. H. Juros wskazuje tu na dokument Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* (1989), które mówią o tym, że katolicka nauka społeczna nie jest próbą omówienia *ex professo* czy wręcz rozstrzygnięcia wszystkich problemów epistemologicznych związanych z nauką społeczną (nr 3). H. Juros sprzeciwia się również zaliczaniu nauki społecznej Kościoła do teologii, zwłaszcza teologii moralnej<sup>57</sup>. Swój sprzeciw opiera o *Wskazania*, w których zostaje podkreślony fakt, że katolicka nauka społeczna stała się „odrębną i autonomiczną dyscypliną” (nr 4) o innej samoświadomości metodologicznej. Jak słusznie zauważa cytowany już Autor, sam tylko kontekst, profil, charakter czy wymiar teologiczny, nie przesądza o tym, że katolicka nauka społeczna jest już teologią (moralną) pod względem źródłowym, podmiotowo-przedmiotowym, logiczno metodologicznym.<sup>58</sup>

O wiele pozytywniej, wspomniany filozof, ocenia od strony metodologicznej – o czym było już wzmiankowane – orędzie Jana Pawła II na Międzynarodowy Dzień Pokoju (1998). „Daje on (Papież–RC) jednoznaczną odprawę teologicznym dyletantom sprzeniewierzającym się własnej dyscyplinie i jednocześnie dewastującym porządek myślenia w kategoriach KNS. Przeprowadzona w tym dokumencie teologizacja etyki społecznej jest metodologicznie wzorcowa”<sup>59</sup>. Juros chwali w sposób szczególny to, że perspektywa teologiczna została otworzona przez Papieża dopiero pod koniec tego krótkiego tekstu, już po koniecznych eksplikacjach treściowych. Zanim Jan Paweł II zabrał głos jako teolog, do opisu, analizy i interpretacji posłużył się innymi metodami: eksperymentalnymi i metafizycznymi<sup>60</sup>. Oprócz zdań opisujących, faktograficznych, Papież posłużył się zdaniem normatywnymi, typu ‘powinno się’: „Nikt nie może się uchylić od tej powinności (...) Jest ona dla każdego człowie-

---

<sup>55</sup> Cyt. za L. ROOS, "Methodologie des Prinzips *Arbeit vor Kapital*", *art. cyt.*, 106.

<sup>56</sup> H. JUROS, "Spór o metodologię nauki społecznej Kościoła", w: JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red.: F. KAMPKA/C. RITTER, Lublin 1998, 359.

<sup>57</sup> Por. SRS 41 i CA 55.

<sup>58</sup> Por. H. JUROS, "Spór o metodologię nauki społecznej Kościoła", *art. cyt.*, 360.

<sup>59</sup> H. JUROS, "Katolicka nauka społeczna contra teologia (moralna) społeczna", *art. cyt.*, 25.

<sup>60</sup> „Przesłankę metafizyczną-filozoficzną w rozumieniu KNS stanowią twierdzenia antropologiczno-społeczne. Sprowadzają się one do zasad społecznych personalizmu, solidaryzmu, dobra wspólnego, subsydiarności czy partycypacji”. *Tamże*, 26.

ka wezwaniem do działania na miarę indywidualnych kompetencji i zadań”<sup>61</sup>. Dla Papieża nie ma problemu w przechodzeniu od zdań indykatywnych typu „jest” do imperatywnych typu „powinien”. Powinność jest dla Papieża – jak trafnie to dostrzeżę H. Juros – swoistym bytem, ontologicznie istnieje w tym znaczeniu, że „budowa sprawiedliwego pokoju jest zadaniem wszystkich i każdego”<sup>62</sup>. W świetle powyższych dyskusji na temat metody katolickiej nauki społecznej oraz wypowiedzi Jana Pawła II, należy teraz udzielić odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób należy uprawiać katolicką naukę społeczną, aby nie pomieszać porządków poznawczych?

Bardzo długo panowało niezrozumienie dotyczące samego umiejscowienia nauki społecznej kościoła na uniwersytecie. Otóż wcześniej, była ona sytuowana albo na wydziale teologicznym albo filozoficznym. H. Juros uważa, że powrót do takiego stanu stanowiłby pewien regres w jej uprawianiu. Aby nadać konkretny metodologiczny kształt katolickiej nauce społecznej potrzeba metateorii, która by umożliwiłaby metodologicznie kontrolowany dialog dotyczący całokształtu rzeczywistości ludzkiej i społecznej między katolicką nauką społeczną jako dziedziną teologiczną i horyzontem chrześcijańskiego rozumienia a jakąś inną autonomiczną dyscypliną naukową. „Bez ramowych pojęć na poziomie metateorii trudno byłoby poprawnie połączyć typ poznania teologicznego z poznaniem np. socjologicznym w ramach katolickiej nauki społecznej, która obydwaj języki odróżnia i chce – bez obawy ich mylenia – zintegrować”<sup>63</sup>. Dlatego H. Juros postuluje dokładne określenie metateoretycznej pozycji, jaka funkcjonuje w nauczaniu społecznym Kościoła. „Należy ją przełożyć w formie tez metajęzykowych na płaszczyźnie semiotycznej i logiczno-metodologicznej, sprawdzając przy tym, z jaką substancją tez ontologicznych i teoriopoznawczych mamy w niej do czynienia”<sup>64</sup>. Tak skonstruowana katolicka nauka społeczna nie może absolutyzować swoich wyników poznawczych, tak jakby rozporządzała wiedzą, która wyjaśnia ostatecznie wszystkie kwestie społeczno-etyczne i spełnia wszystkie oczekiwania.

Drugą cechą odnowionej społecznej nauki Kościoła w okresie pontyfikatu Jana Pawła II jest jeszcze większa jej otwartość na wyniki innych nauk, czyli jej interdyscyplinarność: „Nauki humanistyczne i filozofia pomagają wyjaśnić, na czym polega centralna rola człowieka w społeczeństwie i uzdalniają go do lepszego rozumienia samego siebie jako ‘istoty społecznej’”. Tylko wiara jednak objawia mu w pełni jego prawdziwą tożsamość i właśnie z niej wyrasta nauka społeczna Kościoła, który wykorzystując dorobek nauk przyrodniczych i filozofii pragnie towarzyszyć człowiekowi na drodze zbawienia” (CA 54).

Trzecią ważną cechą odnowionej katolickiej nauki społecznej jest jej *chrystocentryzm*.<sup>65</sup> Stanowi on dla Jana Pawła II najbardziej wzniosłą i czystą motywację zaangażowania

<sup>61</sup> JAN PAWEŁ II, *Oroędzie na ŚDP (1998)*, nr 7

<sup>62</sup> *Tamże*.

<sup>63</sup> H. JUROS, "Spór o metodologię nauki społecznej Kościoła", *art. cyt.*, 363.

<sup>64</sup> *Tamże*, 368.

<sup>65</sup> Wskazuje na tę nowość wielki nestor nauki społecznej Kościoła O. Von Nell-Breuning: „Wenn nun ohne Zweifel die Sozialverkündigung Johannes Paul II in der Tradition der kirchlichen Soziallehre steht, so ist aber auch zu sagen, dass sie sich nicht völlig in die ekklesiozentrische, sozio-theozentrische und anthropozentrische Struktur einfügt, sondern letztere um eine wesentliche Dimension zu bereichern scheint, die als christozentrische bezeichnet wird, wenn auch diese im Blick auf *Redemptor hominis* unterschiedlich interpretiert wird. Der christozentrische Humanismus sei der neue



zowania społecznego, ale jednocześnie także najgłębsze uzasadnienie oraz najklarowniejsze normowanie działalności ludzkiej. Zaangażowanie Kościoła, które koncentruje się na człowieku, z racji ludzkiego wymiaru Objawienia, nie może zamknąć się tylko w sprawach ludzkich. Człowiek nie jest miarą tego zaangażowania. W miejsce antropocentryzmu Jan Paweł II nawołuje do chrystocentryzmu. To Chrystus – zdaniem Papieża – jest miarą człowieka. Celem tego zaangażowania nie może być zatem jedynie polityczne oddziaływanie.

Katolicka nauka społeczna nie może brać bezpośrednio udziału w życiu politycznym<sup>66</sup>. Celem Katolickiej Nauki Społecznej jest głoszenie Ewangelii, dobrej nowiny o zbawieniu, wskazywanie na Chrystusa, który nie był żadnym politykiem, rewolucjonistą albo wyrotowcem. Tego rodzaju wskazania dawał Jan Paweł II w krajach Ameryce Łacińskiej, w których zaczęła dochodzić do głosu wspomniana wyżej teologia wyzwolenia, spłaszczająca niejako przekaz ewangeliczny jedynie do wymiaru horyzontalnego.<sup>67</sup> Idee ewangeliczne są same w sobie rewolucyjne, lecz jest to rewolucja miłości, która poprzez przemianę człowieka przemienia strukturę<sup>68</sup>.

### Podsumowanie

Niniejszy artykuł w możliwie krótki sposób, próbował przedstawić zmiany, jakie dokonały się w nauce społecznej Kościoła w okresie pontyfikatu Jana Pawła II. Dla rozwoju nauki społecznej nieocenione były także wpływy ogólnego rozwoju teologii, jaki dokonały się w teologii XX w. Nauka społeczna Kościoła, jest nauką dynamiczną, ciągle się doskonalącą metodologicznie, która próbuje reagować na nowe problemy pojawiające się w społeczności ludzkiej. Autor ma nadzieję, że artykuł ten, będzie małą zachętą do dalszej pracy nad metodologią tej ciągle względnie młodej dyscypliny teologicznej.

---

theologische Grundsatz, wie er in der Enzyklika *Redemptor hominis* programmatisch vorgetragen wird“. O. VON NELL-BREUNING, "Politische Theologie Papst Johannes Paul II", *Stimmen der Zeit* 198/105 (1980), 684.

<sup>66</sup> RH 13. Jan Paweł II powołuje się tutaj na KDK 76: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego, charakteru osoby ludzkiej”.

<sup>67</sup> Por. "Przemówienie Jana Pawła II w Puebla", w: *Nauczanie Jana Pawła II*, I, 4, s. 8.

<sup>68</sup> Jako przykład można tutaj podać niewolnictwo i naukę św. Pawła o posłuszeństwie wobec władzy. O konieczności odnowienia katolickiej nauki społecznej w duchu Ewangelii pisze także J. Ratzinger. Por. TENŻE, "Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema", w: *Christlicher Glaube und Ideologie*, red. K. von BISMARCK-WALTER DIRKS, Stuttgart 1964, 28). Intencją Ratzingera jest, żeby Ewangelię, jako ideę regulatywną, skutecznie wykorzystać w wyjaśnianiu i tłumaczeniu faktów społecznych.

## DIE ENTWICKLUNG DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE NACH DEM VATICANUM II.

## DIE BEDEUTUNG DES PAPSTES JOHANNES PAUL II

*Zusammenfassung*

Dieser Artikel behandelt das Thema der Entwicklung der katholischen Soziallehre nach Vaticanum II mit der Betonung auf die Impulse, die vom Past Johannes Paul II ausgingen. Im ersten Teil geht es um den methodologischen Status dieser theologischen Disziplin. Im zweiten Teil stellt die neuen Sozialfragen, die besonders in der Soziallehre von Johannes Paul II zu finden sind: wahre Befreiung des Menschen, die Menschenrechte, Grundbegingungen der *Zivilisation der Liebe*, ökologische Krise. Die Antwort auf diese neuen Fragen fordert die neue Solidarität. Im letzten Teil konzentriert sich auf alle Besonderheiten der Soziallehre von Papst Johannes Paul II heraus: Was bedeutet das *novum* seiner Lehre?