

# Michał Horoszewicz

---

## "Hors du marché, point de salut?", Dietmar Mieth, Marciano Vidal (red.), Paris 1997 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 68/1, 267-277

---

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wielozlakowość „C” oznacza podążanie drogami ekumenicznymi i soborowymi przy pamiętaniu o spotkaniach religii Abrahamicznych i dialogach międzyreligijnych oraz międzykulturowych, o społecznej odpowiedzialności Ewangelii. Czas nasz – wyznaje D. Mieth – nosi przygniatającą sygnaturę ludzi wyzyskiwanych i zepchniętych na pobocze; nad człowieczeństwem cięża bezimienna udreka niezliczonych tłumów, równie straszliwa jak cierpienie jednostkowe: wołanie ubogich pozostaje bez echa. Konkretnie zanegowanie grzechów strukturalnych prowadzi do zaangażowania się na rzecz praw człowieka i opowiadania się za ubogimi. Droga wyzwolenia kobiet to profetyczne przeciwstawienie się zarówno przemocy w odniesieniu do nich, jak i dyskryminowania płci żeńskiej; do podstawowych postulatów „C” należą: ukształtowanie chrześcijańskiej historii niewiast „zmarginesowanych” i nowe pojmowanie struktur kapłaństwa oraz wspólnoty dla przydania miejsca kobietom. Problemy „pojemności człowieczej” Ziemi, równowagi ekologicznej, pokoju i sprawiedliwości wymagają myślenia globalnego we wszystkich wymiarach życia przy współpracy między religiami; nowych zabiegów – zdaniem Mietha – wymaga „uświatowienie kwestii hermeneutycznych w teologii”. Dla czasopisma ogarniającego całą domenę teologii oczywisty jest obowiązek usytuowania się w płaszczyźnie naukowej, w strefach wymiany myśli oraz innowacji. Ponieważ teologia odżywia się zespalaniem metod właściwych różnym gałęziom wiedzy, przeto „C” musi wzmocnić swą międzydyscyplinarną naukową.

Mieth akcentuje także przekonująco: „C” to nie tylko międzynarodowy periodyk, także ruch teologiczny i kościelny o wielkiej autonomii duchowej oraz finansowej, otwarty na znaki czasu i nowe przeobrażenia (zresztą na tych łamach już w tytułach tekstów przeglądowych LXII [1992] 3, s. 147 nn [zwłaszcza s. 176, przyp. 23] oraz LXIII [1993], 4, s. 171 nn wyraźnie zaznaczono konieczność mówienia właśnie o „teologii «Concilium»”). Jego artykuł – będący programowym zarysem redakcyjnym – doskonale zaświadcza nie tylko o „nowym starcie” pisma, ale także o ekspansywnościach utrwalonej już specyficznej teologii „Concilium”.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*

Dietmar MIETH, Marciano VIDAL (red.), *Hors du marché, point de salut?* „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Beauchesne Éditeur, Paris 1997, z. 270, ss. 203.

W 1996 r. „Concilium” podążyło jeszcze szlakiem na poły tradycyjnym, jeśli chodzi o oś tematyczną, wyznaczając zawartość kolejnych zeszytów; w 1997 r. widać nie tylko nowatorskie ujęcia, ale też zaskakujące hasła tytułowe, odkrywco obwieszczające obszary dotąd nie penetrowane przez ten międzynarodowy przegląd teologiczny. Niewątpliwie wynika to z pewnego „przeprofilowania” redakcyjnego: właściwy Komitet Redakcyjny obejmuje jedynie 21 teologów (w tym 5 kobiet); wciąż przebiega dyskretna „wymiana pokoleń”; znacznej redukcji, jeszcze niełatwej do rozpoznania, uległy zespoły konsultacyjne.

Zeszyt tu omawiany jest bezprecedensowy. Powstał w ramach nowo utworzonego zespołu konsultacyjnego (11 osób, w tym co najmniej 2 kobiety), „Etyka i sposób życia”, ale

przy udziale wielu wspomagających z innych zespołów. Edytorial wyjaśnia, że załamaniu się systemu ekonomicznego założonego na „socializmie realnym” towarzyszy głęboki kryzys „państwa opiekuńczego” w demokracjach liberalnych: ani szczęły komunizm, ani wewnętrznie osłabiona socjaldemokracja już nie są mistrzami, których ideologia mogłaby umotywować i ukierunkować politykę ekonomiczną – nie pojawia się żadne zastępcze rozwiązanie o charakterze globalnym; przeciwnie, model kapitalistyczny odzyskuje niejaką wiarygodność za cenę powrotu do pewnych konturów liberalnego prekeynesizmu – stąd też operowanie mianem neoliberalizmu. Ta hegemonia przywołuje dawny aksjomat, już zarzucony przez eklezjologię: „poza Kościołem nie ma zbawienia”, co w formie tu zeświecczonej daje: „poza kapitalizmem nie ma zbawienia” – przez „zbawienie” należy pojmować bardziej ludzką możliwość ekonomiczną. Wszakże zamiast „kapitalizmu” wybrano jeden z elementów znajdujących się u jego podstaw współczesnych: „rynek” – obramowany systemem ekonomicznym końca XX w. Dążono do zintegrowania trojakię racjonalności: naukowej, aksjologicznej i teologicznej („kosmowizja”).

Piętnaście studiów zgrupowano w czterech częściach: I – *Rynek jako rzeczywistość antropologiczna, społeczna i ekonomiczna* (4 rozprawy), II – *Rynek a religia* (3), III – *Rynek a etyka* (3), IV – *Rynek i kilka wyzwań współczesnego świata* (5). Dziewięć studiów (w tym wszystkie z cz. II i III) jest bardzo wysokiego lotu; wręcz znakomite, drażą, pobudzają i inspirują. Pominięto aneksową dokumentację o modelach sprawiedliwości w filozofii politycznej jako nieprzekonująco dołączoną.

W części I historię i antropologię rynku jako instytucji społeczno-ekonomicznej kreśli Francisco G ó m e z C a m a c h o SI, profesor historii ekonomicznej w Papieskim Uniwersytecie w Madrycie oraz historii myśli ekonomicznej w Salamance. Widzi dwie perspektywy: poszukujący „praw powszechnych i wieczystych” ujmują rynek jako naturalną formę wymiany między osobami – wszystko spoza praw popytu i podaży uchodzi za czysty woluntaryzm; inni w wolnym rynku kapitalistycznym dostrzegają formę historyczną, zatem ograniczoną w czasie wymianę dóbr i usług. Od XII w. kupcy zapewniali więź między wspólnotami geograficznie odległymi i kulturowo odmiennymi, a hiszpański teolog de Mercado w XVI w. uznał praktykę handlową za element łączności i źródło informacji dla ludów. Autor rozważa dzieło Smitha, wszakże zajmuje się przede wszystkim keynesizmem. W wykładzie wygłoszonym w Hiszpanii Keynes spoglądał daleko w przyszłość i zapowiadał „głos moralności” w świecie, który rozwiąże problem niedostatku; już w 1930 r. dochodził do wniosku, że nie można dłużej ignorować potrzeby większej solidarności w stosunkach ekonomicznych, dążących do rozwiązania koniecznych potrzeb.

Ekonomia światowa to kolos na glinianych nogach, uważa Bruno K e r n, teolog i ekonomista (na osi Północ-Południe) z Moguncji. Ekonomia jest ideologiczna: systematycznie zaciera podstawowe realia. Mechanizmy wzrostu, dla niej immanentnego, odrywają się od fizycznych uwarunkowań naszej egzystencji; naturalne zasoby rynku kapitalistycznego traktuje się tak, jak gdyby były niewyczerpalne. Współczesne analizy wykazują, że automatyzm procentów składanych stanowi prawdziwy motor przymusu „nadwyzyskiwania” zasobów i powiększa rozdział między posiadającymi a wykluczonymi, tkwiącymi w ubóstwie. Kredyty o zmiennej stopie oprocentowania okazały się pułapką

dla krajów rozwijających się. „Narodowe ekonomie Trzeciego Świata oraz dawnych społeczeństw «socjalizmu realnego» strukturalnie nie mają żadnych szans na osiągnięcie produktywności rynku światowego”. Ostateczny kryzys zadłużenia – mający ogarnąć deficytowe gospodarki zachodnie – może pociągnąć w przepaść również domniemych beneficjentów, to znaczy RFN i Japonię: wówczas rozwinąłby się światowy kryzys gospodarczy dotąd nie znanych rozmiarów.

Teolog i ekumenista Gregory B a u m, eks-augustianin, z pochodzenia Berlińczyk, emerytowany profesor z Montrealu, widzi w USA i Kanadzie próby ekonomicznego uzdrawiania społeczeństwa współczesnego nie przez wzrost ekonomiczny czy sprawiedliwszy rozdział zasobów, lecz przez włączanie aktywności społecznej w życie wspólnot, wytwarzanie solidarności społecznej i kultury współpracy. Ten ruch wspólnotowy (asocjacyjny) na zasadzie inicjatyw osobistych wysuwa cele społeczne i kulturalne, lecz przede wszystkim ekonomiczne – uchodzi za „terminowanie społeczne”.

Biblijno-współczesną wizję wyzwolenia rozważa Beatriz M e l a n o - C o u c h, profesor w seminarium teologii ekumenicznej w Buenos Aires, działaczka Ekumenicznej Rady Kościołów. W biblijnej tradycji istnieje znaczący nurt pieśni profetyczno-psalmowych, śpiewanych przez kobiety: Bóg okazuje się tam wszechpotężny dla tych, którzy w swych uwarunkowaniach historycznych, społecznych, kulturowych i politycznych są świadomi własnych słabości – którzy nie mają zarówno dostępu do władzy, jak też możliwości przeprowadzenia zmiany. Autorka wymienia: hymn Judyty (Jdt 16,1-17), pieśń Debory (Sdz 5,2-31) oraz kantyk Mojżesza (Wj 15,1-18), który przypisuje Miriam; za najważniejszy jednak uznaje kantyk Anny (1 Sm 2,1-10): ten „Magnificat” ST streszcza całą duchowość ST, zwłaszcza duchowość kobiet. Odwrócenie sytych i zgłodniałych, wielodzietnych i nieplodnych, mocarnych i słabych zmienia tam – przez interwencję Jahwe – dysproporcje władzy oraz potęgę w poczynaniach ludzkich. Po blisko trzech tysiącletniach w świecie panują: wojny, fanatyzmy religijne, zamachy, zgony w następstwie upodlających warunków, różnorodne kulty wymagające ludzkich ofiar, dewastacje ekologiczne wynikające z żądzy „władzy dla władzy”. Autorka dostrzega też głębokie kryzysy Kościoła chrześcijańskiego, który winien być w „diasporze”, gdzie napotyka się potrzeby ludzi, nie zamykać się w niedzielnej świątyni, by – obserwując z wysoka historię – ochłostać wiernych. Obecny czas historii wymaga odnowionej wiary chrześcijańskiej, pełnej miłości i nadziei dla bliźniego, zwłaszcza uciemnionego i słabego – dla wszystkich stworzeń, łącznie ze zwierzętami nie mogącymi upominać się o prawa udzielone im przez Boga. Powinniśmy być gotowi, uważa Melano-Couch, do podążania drogą królestwa Bożego wraz z „nie-osobami”, „głosu-pozbawionymi”, wydziedziczonymi – do podążania za Zbawicielem z wiarą i odwagą Anny oraz Maryi. Mieć nadzieję jak Anna – to otworzyć się na nową przyszłość mimo niepowodzeń, cierpień, upokorzeń, gróźb; wiara bez nadziei może wytwarzać nienawiść i zemstę – ożywiona nadzieją, może rodzić nowe wspólnoty o głosie profetycznym, potępiające grzechy strukturalne. Jeśli nie rani nas cierpienie naszego świata – nie kochamy Boga lub bliźniego. Zespolenie „wiara–nadzieja–miłość–wysławianie” nie zezwala na porzucenie jakiegokolwiek bytu człowieczego na złowróżbne przeznaczenie.

Część II otwiera artykuł *Chrześcijaństwo w kontekście światowości rynków kapitalistycznych* autorstwa Ulricha D u c h r o w a, profesora teologii systematycznej

w Heidelbergu, działacza Kościoła Ewangelickiego Badenii. Wiek bieżący rozpoczął się zmierzchem bogów systemu liberalnego pod hegemonią angielską, gdy mniemano, że ekonomią kierują prawa mechaniki na podobieństwo fizyki klasycznej. Liberalizm doprowadził do pogłębienia kolonializmu i do konkurencyjności między mocarstwami europejskimi. Stanowiska teologiczne były trojaki: protestantyzm kulturowy zachwalał postęp moralny i materialny, wszakże aspekt chrześcijański ograniczał do „osoby”, dołączając najwyższą aktywność charytatywną; socjaliści „religijni” uznawali kapitalizm za nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską i szukali możliwości współpracy z ruchem robotniczym; rzecznicy drogi pośredniej przeciwdziałali odwróceniu stosunków własności (m.in. *Rerum novarum*). W płaszczyźnie kościelno-teologicznej okres powojenny aż po początek lat siedemdziesiątych jest oznakowany założeniem Ekumenicznej Rady Kościołów (1948) oraz Soborem Watykańskim II. ERK wysunęła społeczno-etyczną koncepcję „społeczeństwa odpowiedzialnego” jako trzeciej drogi między kapitalizmem a komunizmem. Zgromadzenie w Medellin odnalazło biblijny sens „opcji na rzecz ubogich”, uwiarygodniając rozwój kościelnych wspólnot podstawowych oraz teologii wyzwolenia. Duchrow zaznacza: „w rezolucjach medellińskich doszukiwano się akceptacji, choćby pośredniej, walki zbrojnej o wyzwolenie”, na co USA odpowiedziały „strategią konfliktu o niskim natężeniu”, idąc częściowo „ręka w rękę z Kurią Rzymską” (teolog powołuje się na ogłoszone przez siebie i innych tajne dokumenty strategiczne USA). W płaszczyźnie ideologicznej akcentuje „narodziny teologii wyzwolenia, której wpływy stały się światowe – w dziejach Kościoła stanowi ona przejście od chrześcijaństwa konstantyńskiego do Ludu Bożego wedle Biblii”.

W latach osiemdziesiątych tylko niewielu duchownych i teologów uświadamiało sobie, co oznacza przejście od gospodarki rynkowej z jej reglamentacją społeczną do uogólnionego neoliberalizmu, czysto kapitalistycznego: w Anglii zastrzeżenia wniósł Kościół anglikański, w USA wystąpili biskupi katolicy oraz Zjednoczony Kościół Chrystusowy – jednakże zawsze w skali własnego kraju, bez analizy strukturalnej. Jedynie „biskupi i teologowie latynoamerykańscy otwarcie obwieszczali totalitarny charakter, nie uzgodniony demokratycznie, rynków światowych”. Założeniu rynków światowych czysto kapitalistycznych należy sprzeciwiać się – twierdzi Duchrow – z powodów nie tylko ekologicznych i społecznych, lecz także teologicznych. „Całkowite rozrastanie się pieniądza z uszczerbkiem dla życia – to idolizacja, to kult Mamony. Dziś niemal wyłącznie Kościoły oraz teologowie – mężczyźni i kobiety – Azji, Afryki oraz Ameryki Łacińskiej wypowiadają to «nie» z podobną otwartością.” Rynki świadomie wykorzystują religijność ludową, by ją ustawić w służbie interesów kapitalistycznych (Gwatemala). Teolog wysuwa postulat „pracy u podstaw”, skierowanej ku decentralizacji zaopatrzenia w energię (nowe źródła: słońce, wiatr, przypyływy, biomasa) i ku rozwojowi rolnictwa ekologicznego; istotna jest kontrola własnych zasobów finansowych: nawet łańcuchy wymiany mogą ustanawiać formę lokalnego odłączania od światowych mechanizmów rynku. Kościoły oraz teologie muszą wejść w siatki systemowe społeczeństwa cywilnego i rozpocząć wznoszenie alternatywnego „kontrspołeczeństwa”.

Metodologiczne założenia odnoszące się do rynku na Kubie, poddanej ekonomii kolektywistycznej, przedkłada kanonik François H o u t a r t, teolog i socjolog, emerytowany profesor katolickiego uniwersytetu w Louvain, znawca problematyki latyno-

amerykańskiej. W krajach uprzednio (albo i dotąd) związanych z socjalistycznym systemem politycznym wprowadzanie elementów gospodarki rynkowej powoduje, że religie mogą przyczynić się do odbudowy koniecznej etyki – ale mogą też ulegać pokusie wznoszenia nowego układu społecznego i politycznego przez hegemonię moralną. Rewolucyjne założenia kubańskie wypełniły wiele ze swych obietnic – w gospodarce rynkowej trudno uniknąć pewnych nierówności ekonomicznych i społecznych, które mogą być akceptowane, jeśli zostaną uwiarygodnione przez uwarunkowania społeczne. Nowe stosunki ekonomiczne wytwarzają potrzebę odmienionych norm etycznych, odnoszących się do sensu solidarności w obliczu zysku prywatnego, do znaczenia „dobra wspólnego”. Kościół katolicki w przeszłości wykorzystywał płaszczyznę polityczną dla utrwalania swej instytucjonalności, przyznaje Houtart; wraz z rewolucją nastąpiło cofnięcie się jego funkcji społecznych i znaczny spadek praktyk religijnych. Z otwarciem społeczeństwa na elementy rynkowe, pojmowane jako otwarcie na wolność, instytucje religijne widzą możliwość rozwijania nowych funkcji czy odzyskania utraconej roli w społeczeństwie. Doszło do przebudzenia religijnego: z cienia wyszły kultury afrokubańskie, ożywił się kult oddawany tradycyjnym świętym kubańskiego społeczeństwa, bujnie rozwijają się Kościoły zielonoświątkowe. Podejmując współczesną rzeczywistość religijną na Kubie, optyka marksistowska musi ogarnąć całość ewolucji ekonomicznej, społecznej, politycznej i kulturowej; należy przebadać – we wszystkich niezbędnych szczegółach – nowe formy, uzewnętrznienia i orientacje różnych religii. Pozwoli to wysunąć hipotezy umożliwiające zrozumienie relacji między nowymi faktami religijnymi a wprowadzaniem elementów rynkowych do społeczeństwa kubańskiego – bez popadania czy to w jakikolwiek redukcjonizm, czy też w idealizację.

Bernard Teo CSSR – Singapurczyk wykładający w Yarra Theological Union w Melbourne – wskazuje, że w bieżącym półwieczu ekonomia wolnego rynku i otwarcie na zachodnią technologię przemysłową spowodowały w Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej po raz pierwszy wzrost zamożności i ekonomicznej potęgi. Środowiska uniwersyteckie i polityczne tej strefy są przeświadczone, że preponderancja ekonomiczna będzie przesuwiała się od uprzemysłowionej strefy Zachodu ku Orientowi. Kultury oraz wartości zachodnie krytykuje się jako dekadentkie i nawet się odrzuca: zachodnie pojęcia demokracji i praw człowieka nie przystają do społeczeństw azjatyckich. W bogactwie tradycji kulturowo-religijnych Orientu szuka się „etosu zastępczego”, który zapewniłby zwartą obronę przeciw wpływowi przyczyniającym się do erozji społecznej. Teo uważa, że gdy nagromadzą się bogactwa i władza, wówczas korupcja oraz schyłek stają się nieuniknione: społeczeństwa zachodnie zmierzają pomału ku implozji na rzecz indywidualizmu ześrodkowanego na sobie samym. W rozpatrywanym rejonie Azji dostrzega chęć przydania życiu ludzkiemu głębszego sensu: w Singapurze liczni Chińczycy odsuwają się od religijnych wierzeń związanych z kultem przodków, coraz częściej przyjmują chrześcijaństwo. Wiele społecznych wartości azjatyckich – poczucie oszczędności, zamiłowanie do pracy, więzi rodzinne, poszanowanie autorytetu, dobro wspólnoty... – nie różni się zbytnio od odpowiednich elementów klasycznej protestanckiej etyki pracy. Najważniejsza droga polega nie na wycofywaniu się do kultur i tradycji orientalnych dla przeciwstawienia się Zachodowi, lecz na poszukiwaniu uniwersalnych wartości ludzkich dla humanizowania społeczeństw przemysłowych – zarówno azjatyckich, jak i zachodnich.

Część III otwiera artykuł *Rynek a katolickie nauczanie społeczne* Davida Hollenbacha SI, profesora teologii w Boston College; wskazuje on: oficjalne nauczanie etyczne Kościoła ani nie pochwała rynku, ani go nie odrzuca – dąży do sprzyjania aspektom gospodarki rynkowej, mającym konsekwencje pozytywne, i do krytykowania tych, które powodują następstwa negatywne. Ideologia traktująca wolność rynku jako wartość quasi-absolutną zaprzecza społecznej naturze egzystencji człowieczej oraz kolektywnym wymiarom wolności. Różne elementy rynków należy rozważać jako funkcję ich przydatności praktycznej dla postępu dobrobytu ludzkiego, nie zaś bronić (albo też krytykować) w niejasnej terminologii ideologicznej. Jan Paweł II akceptuje kapitalistyczny system ekonomiczny (ekonomię rynku, e. przedsiębiorczości, wolną e.) z jego odpowiedzialnością za środki produkcji i ludzką inicjatywnością – natomiast zdecydowanie negatywnie odnosi się do wolności gospodarczej, nie ujętej w ramy systemu prawnego i tym samym omijającej wymiary etyczny i religijny (CA 42). Nawet aprobując skuteczność i produktywność ekonomii rynkowych, papież zaznacza, że większość ludzi nie może przeniknąć do wnętrza systemu przedsiębiorstwa, w którym praca pełni funkcję centralną: „są oni, jeśli nie wyzyskiwani, to w znacznej mierze pozostawieni na marginesie” (CA 33 – podobnie o minimum uczestnictwa upominał się episkopat amerykański, który wskazywał w 1987 r., że dla krajów ubogich „problemem podstawowym jest uzyskanie sprawliwego dostępu do rynku międzynarodowego”). Nieskuteczność komunistycznego programu ekonomicznego była następstwem „pogwałcenia praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej” (CA 24); klęski tych modeli ekonomicznych nie można jednak utożsamiać ze zwycięstwem „realnego kapitalizmu”: papież przestrzega przed niebezpieczeństwem „rozpowszechnienia się radykalnej ideologii kapitalizmu” (CA 42), odmawiającej nawet rozpatrzenia warunków skrajnej nędzy materialnej i moralnej, w jakiej nadal żyją wielkie rzesze ludzkie. Rynki otrzymują aprobatę moralną, gdy promują ludzką solidarność społeczną i sprawiedliwość.

Teolog przypomina o znamienym ograniczeniu: jeśli własność środków produkcji służy uniemożliwianiu innym uczestniczenia w łańcuchu solidarności – wówczas nie ma ona „żadnego usprawiedliwienia i w obliczu Boga i ludzi jest nadużyciem” (CA 43). Jeśli rynek staje się w społeczeństwie dominującą zasadą organizacji – wówczas dochodzi do „odwrócenia relacji środków i celów” (CA 41), gdyż ludzie zostają podporządkowani prawom podaży i popytu, nie zaś odwrotnie. Modelem alternatywnym okazuje się więc „społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo” (CA 35).

Ocenę rynku z etycznego punktu widzenia podejmuje ks. Antonio Latta, wykładowca teologii moralnej w mediolańskim uniwersytecie katolickim. Wyznacza warunki „rynku idealnego” (np. liczni sprzedający i nabywcy, lecz bez posiadania znaczącej jego części); wymienia ważne powody etyczne, przemawiające za ekonomicznym systemem rynkowym, a przeciw ekonomii scentralizowanej i sterowanej; wskazuje jednak, iż potrzeby tych, którzy aktualnie nie dysponują wystarczającą mocą nabywczą (dzieci, kalecy, chorzy, starcy – także przyszłe pokolenia), nie wywierają żadnego wpływu na rynek: nawet w swej postaci idealnej działa on nie na rzecz „dobra wspólnego”, lecz na rzecz grup majątnych. Rynek ponadto jest strukturalnie niezdolny do zabezpieczenia dóbr publicznych, swobodnie dostępnych dla wszystkich nie przyczyniających się do ich

wyprodukowania czy utrwalenia. Charakter takich dóbr mają pewne urządzenia, niezbędne nie tylko do funkcjonowania rynku (sądownictwo, system drogowy), lecz również do przeżycia ludzkości (środowisko fizyczne i kulturowe).

Od połowy lat siedemdziesiątych w krajach anglosaskich kształtuje się nurt „business ethics” (etyki biznesu, e. spraw handlowych): kryzys zaufania w stosunkach ze społeczeństwem świeckim powoduje, że różne przedsięwzięcia pragną odzyskać zachwianą wiarygodność moralną – powstają „kodeksy etyczne” oraz zespoły etyczne dla zarządów; „mikroetyka” służy działającym w produkcyjnej organizacji, „mezoetyka” odnosi się do całego przedsięwzięcia, „makroetyka” zajmuje się regulacją ekonomiczną na szczeblu nawet międzynarodowym. Z „business ethics”, przydatnej do praktycznego rozpoznania ekonomii współczesnego rynku, mogłaby – twierdzi Latuuda – skorzystać refleksja chrześcijańska nad ekonomią współczesną.

Enrique Dussel – współzałożyciel Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata, profesor historii Kościoła oraz etyki w stolicy Meksyku, jeden z najbardziej dynamicznych teologów latynoamerykańskich – rozpatruje *Rynek w etycznej perspektywie teologii wyzwolenia*. Pierwsze kryteria etyczno-ekonomiczne dostrzega już przed pięcioma tysiącami; z kolei wczesna świadomość krytyczno-ekonomiczna rejonu egipsko-mezopotamskiego miała inspirować proroków Izraela. Narodziny etyczno-teologicznej teorii współczesnego rynku sytuuje w XVIII-wiecznej Anglii (Mandeville, Smith, Hume). W analizie „funkcjonalnej etyki” rynku zaznacza jej elementy: poszanowanie pozytywnej własności prywatnej, wymóg wypełniania układów uzgodnionych, uczciwość w sprawowaniu zasad kompetencji – ale zauważa odłączenie takich norm, jak: altruizm, solidarność, braterstwo, równość... Podstawowa część jego studium to *Profetyczna krytyka rynku*, wsparta na dwóch znamienych cytatach. „Profeci byli nie filozofami, lecz politykami-ekonomistami. Dla nich ubogi stał się symbolem cierpienia ludzkiego. [...] Odtąd ich Bóg okazał się Bogiem ubogich. Społeczna intuicja proroków spowodowała, że w ubogim dostrzegli symptomatyczny znak choroby państwa” – tak pisał neokantysta Herman Cohen, zmarły w 1918 r. założyciel „szkoły marburskiej”. Ogłoszone w 1994 r. orędzie meksykańskich zapatystów obwieszczało: „Najstarsi z najdawniejszych naszego ludu przekazali nam słowa idące z bardzo dawna [...], dowiedzieliśmy się: że długa noc naszego cierpienia pochodziła z ręki i słowa potężnych; że nasza nędza była dla niektórych bogactwem; że na kościach i prochach naszych przodków i naszych dzieci wzniesiono dom dla potężnych; że ich zbytek zrodził się z naszego ubóstwa; że zdrowie, wypełniające ich przestrzenie, pochodziło z naszej śmierci”. Refleksja nad tymi zapisami prowadzi Dussela do sformułowania trzech zasad „etyczno-pozytywnych”: każdy podmiot etyczny jest zobowiązany postępować tak, by jego czyn (norma, system etyczny, instytucja...) zachęcał do wytwarzania i rozwoju życia każdego podmiotu ludzkiego we wspólnocie – wówczas zawartość wypowiedzi będzie „prawdziwa”. Dalej: każdy podmiot etyczny jest moralnie zobligowany zachęcać do uczestnictwa wszelki podmiot ludzki troszczący się o to, co powinno być zdecydowane przez wspólnotowe rozważenie – osiągnięta wówczas zgodność będzie „prawomocna”. Wreszcie: pośrednictwo prawdziwe i prawomocne winno nakłaniać do spełnienia tego, co „realizowalne”. Osiągnięcie tego, co w praktyce jest „prawdziwe”, „prawomocne”



i „realizowalne”, ma zapewnić, że dany czyn (system etyczny, norma, instytucja...) będzie „dobry”.

Teolog krytykuje tych, którzy bagatelizują zasięgi „niezamierzonych ofiar systemu ekonomicznego” i twierdzą, że nawet w najgorszych okolicznościach dziewięć osób na dziesięć realizuje swe nadzieje. A jeśli będzie odwrotnie? – zapytuje – jeśli system rynku zepchnie w straszliwe ubóstwo znaczną większość ludzkości? Wówczas dla teologii krytycznej i realistycznej okaże się niezbędna krytyczna nauka ekonomiczna. Zasygnalizowawszy nędzę narodów peryferyjnych, wypowiada osąd etyczno-teologiczny nad teorią rynku: to system formalny, samopowołujący i abstrakcyjny, za jedyny horyzont uznający reprodukcję kapitału w płaszczyźnie rynku; normy, systemy etyczne czy instytucje, będące niezamierzonym owocem rynku, zawierają zło i niesprawiedliwość właściwe temu, co zabija. Przychodzą więc trzy dalsze zasady, tym razem „etyczno-krytyczne”: wymóg krytykowania rynku, na sposób profetyczny, z punktu widzenia ofiar; organizowanie symetrycznego uczestnictwa ofiar (krytyczne ruchy społeczne: ekologiczne, feministyczne, robotnicze...); wyzwolenie przez rozbijanie negatywności (w normach, instytucjach, systemach etycznych...) i wnoszenie praktycznie nowych instancji. Jesteśmy „odpowiedzialni za Innego”, ponieważ wspólnotowo i solidarnie jego zgon antycypuje naszą śmierć: „kto zabija, ten popełnia samobójstwo, rozpoczyna bowiem lub pobudza «logikę zaprzeczania życia», która spowoduje jego własną śmierć”. I w zakończeniu Dussel przytacza ludowe porzekadło latynoamerykańskie: „kto żelazem zabija, od żelaza umiera!” – tożsame z naszym „kto mieczem wojuje...”.

W części IV i ostatniej Marciano Vidal CSSR, profesor teologii moralnej w Papieskim Uniwersytecie w Madrycie oraz Wyższym Instytucie Nauk Moralnych, wskazuje: jednym z wielkich następstw ekonomicznego systemu neoliberalnego jest kryzys „państwa opiekuńczego”, co najpoważniej dotknęło najsłabsze warstwy społeczne. W latach siedemdziesiątych rozpadł się model socjaldemokratyczny, porzucono tezy keynesizmu, nadeszła zachowawcza ofensywa neoliberalna (wsparta rozsypaniem się „socjalizmu realnego”): zniknęło pełne zatrudnienie, wystąpiły finansowe ograniczenia państwa, doszło do zmian w systemie aksjologicznym. Odpowiedzią nie może być czy to radykalizacja pozycji liberalnych, czy też nostalgiczne rozmyślanie nad „państwem społecznym”. Vidal przytacza CA 48, gdzie Jan Paweł II wskazywał na „niesprawności i niedostatki w państwie opiekuńczym” jako wynikające „z nieodpowiedniego rozumienia właściwych państwu zadań”, także na „przesadny wzrost publicznych struktur, w których raczej dominuje logika biurokratyczna”. Nadal przez CA 48 i 40 teolog kreśli założenia koniecznej interwencji państwa: instytucjonalne, prawne i polityczne ramy działalności gospodarczej, zwłaszcza gospodarki rynkowej; funkcje zastępcze w sytuacjach wyjątkowych, „usprawiedliwione pilnymi potrzebami wiążącymi się z dobrem wspólnym”; troska o obronę i zabezpieczenie dóbr zbiorowych (środowisko naturalne, środowisko ludzkie), „których ochrony nie da się zapewnić za pomocą zwykłych mechanizmów rynkowych”.

Znamiennie: ten ostatni punkt prowadzi papieża do zaznaczenia „nowego ograniczenia rynku” (CA 40); z mechanizmami rynkowymi, wnoszącymi korzyści umocnione (w tym miejscu polski przekład encykliki różni się od tłumaczenia francuskiego: „pewne

korzyści” to niektóre czy niejaki, natomiast „*avantages sûrs*” to – umocnione czy upewnione, co w kontekście zdania wydaje się prawidłowe), wiąże się „niebezpieczeństwo przyjęcia wobec rynku postawy «bałwochwalczej», nie biorącej pod uwagę istnienia dóbr, które ze swej natury nie mogą być zwykłymi towarami”.

Vidal proponuje dwie strategie społeczne, mogące ukierunkować „ducha solidarności”: zaakcentowanie „społeczeństwa” bardziej niż „państwa”, a to dla skorygowania wypaczeń, w które popadło „państwo opiekuńcze” (niekorzystna jest nadmierna biurokratyzacja solidarności, świadczeniom zaś społecznym winno towarzyszyć pobudzenie kreatywności odbiorców); ochrona społeczna nie może przeciwstawiać się niezbędnemu współzawodnictwu (co podnosiły neoliberalne krytyki obecnego systemu świadczeń). Dla pozytywnego przekroczenia kryzysu „państwa opiekuńczego” ogólną umowę społeczną współczesności – założoną na zasadach wolności i równości – należy rozszerzyć o trzecie, cokolwiek zapomniane, hasło Rewolucji Francuskiej: o braterstwo, ale dziś lepiej przekładane jako kategoria solidarności. Wprowadza się niezaprzeczną asymetrię: „nierównych” (z tytułu niedoborów) traktuje się „na sposób nierówny” (preferencyjnie). „Etyczna zasada solidarności wyraża wartość moralną, której społeczeństwo musi przestrzegać, jeśli pragnie być zorganizowane w sprawiedliwości.” Norma solidarności przekracza indywidualizm „niesolidarny” (utajony w „miłości własnej”) oraz korporatyzm zamknięty (usprawiedliwiany zasadą „kooperacji”); wyraża „najszlachetniejszy ideał życia społecznego: etyczną równość wszystkich podmiotów przy uwzględnieniu asymetrii uwarunkowań, w której znajdują się jednostki i grupy mniej uprzywilejowane”.

Teolog formułuje dwa znaczące wymogi aksjologiczne dla społeczeństwa kierującego się zasadą solidarności: to radykalizacja „socjabilności”, gotowości do współżycia w grupie, mając na celu zaspokajanie potrzeb wszystkich składowych zbioru (świata, narodu, grupy); następnie, aksjologiczny priorytet przyznawany „najsłabszym” – właśnie z uwagi na akcentowanie „socjabilności” zasada solidarności wprowadza do życia społecznego (międzynarodowego, narodowego, grupowego) etyczne uznanie „nierównych” i wskazuje stronę, po której należy się sytuować, by uwzględnić owe nieuchronne nierówności. Zasada solidarności „na sposób etyczny ukierunkowuje asymetryczny stosunek społeczny”: chodzi więc o radykalizację umowy społecznej przez przeobrażenie jej w umowę solidarnościową – „państwo opiekuńcze” przechodzi w „państwo solidarnościowe”.

Konkurencyjność rynku ponad granicami międzypaństwowymi powodowała wprowadzenie monokultury w koloniach, a także w krajach takich jak Irlandia – wskazuje Iring Fetscher, wieloletni profesor politologii i filozofii społecznej we Frankfurcie n. Menem. Z czasem ukazywały się zagrożenia: wzrost uczuleń na choroby i pasożyty. Głód w Irlandii (1845-1851) to wynik ekonomicznej maksymalizacji rynku przez monokulturę ziemniaka. Fetscher przywołuje refleksję niemiecko-żydowskiego myśliciela Waltera Benjamina: Modlitwa Pańska to „modlitwa o sprawiedliwość, o sprawiedliwy stan świata” – z tej konstatacji teologicznej wynika wymóg dla naszego postępowania, obejmując prawo do życia przyszłych pokoleń.

Godność ludzka i godność ciała ludzkiego, należące do zasad etycznych ustanawiających konstytucje państw prawa, nie podlegają komercjalizacji – podkreśla Dietmar

M i e t h, profesor etyki teologicznej w Tybindze. Społeczeństwo ekonomiczne szuka wolnego rynku pod postacią podaży i popytu; wolność bez reglamentacji będzie tam jedynie wolnością dla arbitralności możnych – wolność potrzebuje reglamentacji chroniącej ją przed monopolami oraz interesami władzy. Model społecznej gospodarki rynkowej łączy dynamikę równej wolności w podaży i popycie oraz dynamikę społeczną, sprowadzającą się do chronienia najsłabszych i umożliwiania im uczestnictwa. W obliczu niedostatku zasobów łączenie solidarności oraz wolności się cofa; istnieją – przypomina teolog – solidarności selektywne („opcje biograficzne”) i solidarności bardzo „oddalone” (można troszczyć się o Chile, zapominając o wydziedziczonych w miejscu zamieszkania). Godność ludzka oraz dobra niezbędne dla środowiska, dla wolności i dla praw muszą pozostać „poza rynkiem” (tyle że występuje komercjalizacja ciała ludzkiego pod postacią prostytucji). „Pomieszenie wolności ludzkiej oraz wolnej gry sił rynkowych pociąga w większości przypadków ograniczenie sprawowania wolności.”

We włoskiej służbie zdrowia międzyregionalny rozdział zasobów wprowadzie zapewnia, co najmniej teoretycznie, równość szans każdemu obywatelowi, ale powoduje przepływ finansów z północy na południe – stwierdza Adriano B o m p i a n i, piastujący wiele funkcji medyczno-bioetycznych. W mikroskali teoria egalitarna, dążąc do zapewnienia minimum opieki i jakości życia, nie uwzględnia specyficznych potrzeb osób wymagających świadczeń ponadpodstawowych. Bioetyka personalistyczna proponuje koordynację zasobów, kierując się pilnością, proporcjonalnością terapeutyczną (unikaniem zarówno nadmiaru opieki, jak też jej niedostatków), priorytetem oczekiwań (albo selekcją przypadków).

Rynek jako współczesna rzeczywistość pozbawia część ludności świata podstawowych warunków życia stosownego, innych wzbogacając na sposób zdysproporcjonowany – wskazuje Lisa S o w l e C a h i l l, Afroamerykanka profesor etyki chrześcijańskiej w Boston College. Historycznie, rynek jako handel miał straszliwe następstwa dla stosunków między płciami i dla różnicowanego traktowania kobiet oraz mężczyzn. Autorka opowiada się za hipotezą, że to system patriarchalny zrodził szczególną postać handlu kobietami wśród grup spowinowaconych, poszukujących małżeństw egzogamicznych. W licznych – niemal wszystkich – kulturach handel ten, jako podstawowa forma zawierania małżeństw, powodował uszczuplanie pokoleń schodzących oraz powiększanie własności i społecznego znaczenia przez korzystne sojusze. W stopniu, w jakim gospodarki tradycyjne były uwarunkowane wartościami rynkowymi, kobiety traktowano jako towar konsumpcyjny. Dzisiejsze społeczeństwo rynkowe umożliwia międzynarodową i międzykulturową dehumanizację, wykluczając całe ludy czy klasy ze społeczności ekonomicznej, w której pracę produkcyjną wynagradza się dobrami materialnymi i społecznymi. Ludzkie wartości, pozostające poza rynkiem z jego normami produktywności i zysku – jak ludzka godność młodych, starych oraz biednych, jak nasze obowiązki wobec przyszłych pokoleń – szybko zsuwają się na pobocze instytucji i praktyk społeczeństwa rządzącego się zyskiem. Dla osiągnięcia równości międzypłciowej w stosunkach ekonomicznych niezbędne jest wytworzenie łańcuchów-układów kobiet „u podstaw”: dla wypowiedzenia ich potrzeb i trosk, wyrażenia ich wzajemnej solidarności, stopniowego odkrywania praktycznych środków powiększania ich ekonomicznej władzy w ramach odpowiedzialności obustronnej.

W zeszycie świadomie pominięto konkluzję – debatę nad dobrodziejstwem bądź szkodliwością rynku pozostawiono przyszłościowo otwartą, ograniczając się do przeświadczenia, że będzie ona prowadzona z preferencyjnym uwzględnieniem najsłabszych. Zgromadzono oceny zarówno prorynkowe, jak też – liczniejsze, a na pewno radykalniejsze (zwłaszcza u Dussela) – „anty”.

Wielkim i w pełni zasłużonym „wygranym” tego zeszytu okazuje się Jan Paweł II: dwa studia z niezbieżnych kręgów kulturowych (Hollenbach z USA, Vidal z Hiszpanii) koncentrują się na wręcz entuzjastycznie odczytywanym nauczaniu społecznym w CA; warto to zaakcentować, bowiem „C” zwykle zachowywać pewien dystans wobec papieżstwa.

Świetnym przywołaniem cokolwiek już przesłanianej teologii wyzwolenia (wciąż „źle widzianej” w Rzymie i w jednym z Kościołów środkowoeuropejskich) jest zdumiewająco wielostronne studium Dussela o najrozległej zakreślonych, w czasie i w przestrzeni, horyzontach badawczych, skądinąd niekiedy paradoksalnie przedkładanych; autor wydaje się być u szczytu swej refleksji teologicznej i historyczno-teologicznej. Zresztą po teologię wyzwolenia sięgnął – i to bardzo wyraziście – również Duchrow.

Bardzo ujmującym elementem rozważań Vidala jest etyczna restauracja hasła Rewolucji Francuskiej, właśnie z wybiciem cokolwiek pomijanego „braterstwa”, przeobrażonego w „solidarność” (warto uwzględnić, że niejeden teolog niezycżliwie – i stereotypowo – odnosi się do Rewolucji Francuskiej, której rocznicę godnie uczcił w „C” przekonujący zeszyt 221: *1789-1989: Rewolucja a Kościół*).

Czołowe osiągnięcia tego znakomitego zeszytu to, jak wolno sądzić, artykuły Dussela i Vidala, Hollenbacha i Melano-Couch. Na podstawie dwóch zeszytów już omówionych, następnego dopiero „przekartkowanego”, dalszego rozpoznanego wstępnie przez spis treści i ostatniego obwieszczanego jedynie tytułowo – niżej podpisany ośmiela się wyrazić mniemanie, że dla „C” rok 1997 okaże się bardzo znaczący, perspektywnie może swoiście przełomowy.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*