

ENCYKLIKA

MAGNIFICA HUMANITAS

**OJCA ŚWIĘTEGO LEONA XIV
O TROSCE O OSOBĘ LUDZKĄ W DOBIE SZTUCZNEJ
INTELIGENCJI**

WPROWADZENIE

*Rzeczy nowe (res novae) naszych czasów
Dwa obrazy biblijne
Budować na fundamencie dobra
Pozostać ludźmi*

ROZDZIAŁ I

MYŚL DYNAMICZNA I WIERNA EWANGELII

Kościół pielgrzymujący w dziejach ludzkości
*Mądrość Słowa i dialog z naukami o człowieku
Nauka społeczna jako rozeznawanie wspólnotowe*
Rozwój Magisterium społecznego od Leona XIII do dzisiaj
*Pierwsze kroki nauki społecznej Kościoła
Lata Soboru Watykańskiego II
Najnowsze Magisterium*
Odczytywanie dziejów w świetle wiary

ROZDZIAŁ II

PODSTAWY I ZASADY NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Podstawy nauki społecznej Kościoła
*Człowiek obrazem Boga Trójjedynego
Równa godność wszystkich istnień ludzkich
Najwyższa wartość praw człowieka*
Zasady nauki społecznej Kościoła
Zasada dobra wspólnego

Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr

Zasada pomocniczości

Zasada solidarności

Zasada sprawiedliwości społecznej

Integralny rozwój człowieka

Sprawdzian dla Kościoła

ROZDZIAŁ III

TECHNIKA I PANOWANIE. WIELKOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ WOBEC OBIETNIC SZTUCZNEJ INTELIGENCJI

Paradygmat technokratyczny i władza cyfrowa

Sztuczna inteligencja

Cenne wsparcie wymagające uwagi

*Odpowiedzialność, przejrzystość i zarządzanie sztuczną
inteligencją*

To, czego nie możemy utracić

Podstawowe narracje: transhumanizm i posthumanizm

Ograniczenia, serce i wielkość istoty ludzkiej

To, co prawdziwie „więcej niż ludzkie”: łaska i humanizm
chrześcijański

Dwa miasta i dwie miłości

ROZDZIAŁ IV

STRZEC CZŁOWIECZEŃSTWA POŚRÓD PRZEMIAN. PRAWDA, PRACA, WOLNOŚĆ

Prawda jako dobro wspólne

Prawda i demokracja

Komunikacja i wyobraźnia zbiorowa

Ku ekologii komunikacji

Przymierze wychowawcze dla ery cyfrowej

Centralna rola szkoły

Godność pracy w okresie przemiany cyfrowej

Wartość pracy

Problem bezrobocia

Ekonomia dowartościowująca godność człowieka

Rodzina i ludzie młodzi: społeczne warunki nadziei
Strzec wolności przed uzależnieniem i utowarowieniem
Uzależnienia i kontrola społeczna
Rozerwać kajdany nowych zniewoleń
Współdzielona odpowiedzialność

ROZDZIAŁ V

KULTURA POTĘGI A CYWILIZACJA MIŁOŚCI

Cywilizacja miłości w erze cyfrowej
Kultura potęgi

Normalizacja wojny
Siła bez ograniczeń
Broń i sztuczna inteligencja
Kryzys multilateralizmu
Rzekomy realizm polityczny

Budować cywilizację miłości

Wszyscy możemy wnieść swój wkład
Rozbroić słowa
Budować pokój w sprawiedliwości
Spojrzenie oczami ofiar
Pielęgnować zdrowy realizm
Na nowo ożywić dialog
Konieczność dyplomacji i multilateralizmu
Modlić się i mieć nadzieję

ZAKOŃCZENIE

Słowo stało się ciałem
Jedno ciało w Chrystusie
Plac budowy naszych czasów
Pieśń nadziei: Magnificat

WPROWADZENIE

1. WSPANIAŁE CZŁOWIECZEŃSTWO stworzone przez Boga staje dziś wobec decydującego wyboru: wznieść nową wieżę Babel albo budować miasto, w którym Bóg i ludzkość zamieszkują razem. Każde pokolenie otrzymuje w dziedzictwie zadanie nadania kształtu swoim czasom: doprowadzenia do dojrzewania dziejów jako przestrzeni, w której godność każdej osoby będzie otoczona troską, będzie umacniana sprawiedliwość, a braterstwo stanie się możliwe. Nad każdą jednak epoką wisi ryzyko budowania świata nieludzkiego i jeszcze bardziej niesprawiedliwego. Tam, gdzie ludzkości grozi utrata własnego oblicza, my, chrześcijanie, wznosimy oczy ku Bogu, który stał się ciałem, wiedząc, że „misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego”¹. To wspaniałe człowieczeństwo w Jezusie Chrystusie staje się Drogą, Prawdą i Życiem, otwierając każdemu z nas drogę wzrastania ku pełni.

2. Oparci na Chrystusie – żywym kamieniu – doświadczamy potężnego i tajemniczego działania Ducha Świętego oraz wierzymy, że każdy autentyczny ludzki wysiłek współpracy z Nim dla osiągnięcia dobra będzie pobłogosławiony przez Ojca niebieskiego, w którym pokładamy naszą nadzieję. Dlatego możemy z zaangażowaniem włączać się w te wszystkie inicjatywy, które budują świat bardziej sprawiedliwy, i możemy wzywać innych do współdziałania z nami na rzecz integralnego rozwoju każdej istoty ludzkiej. Pragniemy wejść w dialog ze wszystkimi mężczyznami i kobietami naszych czasów, z którymi dzielimy doświadczenia, pytania i dążenia ludzkości². Chcemy razem z nimi szukać nowych dróg ku dobru wspólnemu i ku promowaniu godnego życia dla wszystkich. Taka postawa dialogu stanowi integralną część powołania Kościoła, ponieważ on – ustanowiony „w Chrystusie jakby sakramentem (...) wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i

¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konst. duszp. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966), s. 1042.

² Por. *tamże*, 11: AAS 58 (1966), s. 1033–1034.

jedności całego rodzaju ludzkiego”³ – rozpoznaje w historii miejsce, w którym Ewangelia stawia pytania ludzkiemu doświadczeniu i mu towarzyszy.

3. W tym duchu Leon XIII opublikował w 1891 r. Encyklikę *Rerum novarum*, której 135. rocznicę z żywą wdzięcznością obchodzimy w tym roku. Tym dokumentem mój umiłowany Poprzednik dał impuls tej refleksji nad społeczeństwem, ekonomią i polityką, którą dziś nazywamy „nauką społeczną Kościoła”. A kiedy niektórzy stawiali zarzut, że Kościół nie powinien trwonić sił na sprawy doczesne, lecz troszczyć się o głoszenie orędzia życia wiecznego, odpowiadał on z realizmem i mądrością, iż głoszenie Ewangelii nie może pomijać konkretnego życia narodów⁴. Od tego czasu minęło wiele dziesięcioleci, a Magisterium, pasterze, teologowie i wierni nadal podejmowali refleksję nad kwestiami społecznymi w świetle Ewangelii. Dziś nauka społeczna Kościoła stanowi dziedzictwo mądrości, w którym odnajdujemy zasady myślenia, kryteria rozeznawania i osądu oraz konkretne wskazania do działania. Opiera się ona na Piśmie Świętym i Tradycji, a w dialogu z naukami pomaga nam trafnie odczytywać wyzwania teraźniejszości, wskazując drogi właściwe dla przeżywania jasnego świadectwa chrześcijańskiego, z radością i w służbie światu. Nauka społeczna Kościoła nie jest statycznym zbiorem pojęć, lecz żywym korpusem prawdy, który strzeże i interpretuje powołanie ludzkości do życia pełnego i sprawiedliwego. Do tej żywej tradycji pragnę zatem dołączyć także mój głos, przyzywając pomocy Ducha mądrości, który od początku zamieszkuje świat (por. *Prz 8*, 22–31).

Rzeczy nowe (res novae) naszych czasów

4. O ile Leon XIII mówił w swoim czasie o „rzeczach nowych” (*rerum novarum*), o tyle dzisiaj nie możemy po prostu powtarzać jego

³ TENŻE, Konst. dogmat. *Lumen gentium*, 1: AAS 57 (1965), s. 5.

⁴ Por. LEON XIII, Enc. *Rerum novarum* (15 maja 1891), 22: ASS 23 (1890–1891), s. 653; *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 52–53.

cennego nauczania, lecz winniśmy prosić Boga o mądrość potrzebną do odczytania wielkich tendencji naszych czasów, w szczególności postępu techniki. W ostatnich latach staje się coraz bardziej oczywiste, jak szybko i jak głęboko cyfryzacja, sztuczna inteligencja (AI) i robotyka przekształcają nasz świat. Techniki samej w sobie nie należy uważać za siłę przeciwstawną osobie ludzkiej; przeciwnie, jest ona od samego początku wpisana w nasze dzieje jako „działalność głęboko ludzka, związana z autonomią i wolnością człowieka”⁵. Rozwój technologiczny w ciągu wieków przyczyniał się do znacznej poprawy warunków życia ludzkości; zarazem jednak każdy etap postępu ukazywał także dwuznaczne oblicze narzędzi mogących wyrządzać szkody, jeśli nie są ukierunkowane ku dobru. Dziś jednak stajemy wobec nowej sytuacji, w której potęga i wszechobecność rodzących się technologii wnikają w tkankę codzienności, kształtują procesy decyzyjne i głęboko oddziałują na wyobraźnię zbiorową: „Ludzkość nigdy nie miała tyle władzy nad sobą samą”⁶. Nowe technologie otwierają horyzont rozciągający się w kierunkach, których – choć możemy się domyślać – nie jesteśmy jeszcze w stanie w pełni przewidzieć. To sprawia, że trudniej jest ocenić ich wpływ oraz długofalowe skutki dla godności osoby i dobra wspólnego.

5. Teraz do nas należy, aby z jasnością umysłu i poczuciem odpowiedzialności podjąć wyzwania naszych czasów. Konieczne jest przyjęcie odpowiednich narzędzi normatywnych, zdolnych strzec sprawiedliwości i ograniczać wypaczające skutki władzy technologicznej. Kwestia ta nie wyczerpuje się jednak w samej regulacji. Jak przestrzegał Papież Franciszek, trzeba z realizmem pytać, kto dzisiaj dzierży tę władzę i ku jakim celom ją ukierunkowuje: „Nie możemy jednak ignorować faktu, że energia jądrowa, biotechnologia, informatyka, znajomość naszego DNA i inne możliwości, które zyskaliśmy, (...) umożliwiają tym, którzy posiadają wiedzę – a nade wszystko władzę ekonomiczną, aby ją

⁵ BENEDYKT XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), 69: AAS 101 (2009), s. 702.

⁶ FRANCISZEK, Enc. *Laudato si'* (24 maja 2015), 104: AAS 107 (2015), s. 888.

wyzyskiwać – niezwykle panowanie nad całym rodzajem ludzkim i nad całym światem”⁷. Niegdyś to przede wszystkim państwa prowadziły i ukierunkowywały innowacje. Dziś natomiast głównymi motorami rozwoju są podmioty prywatne, często ponadnarodowe, dysponujące zasobami i zdolnością oddziaływania większymi niż wiele rządów. Władza technologiczna przybiera zatem nowe oblicze, w przeważającej mierze „prywatne”, a przez to jest jeszcze trudniejsza do rozeznania, uporządkowania i ukierunkowania ku dobru wspólnemu.

6. Dlatego trzeba podjąć wspólne rozeznanie, zdolne dotrzeć do duchowych i kulturowych korzeni dokonujących się przemian. Jeśli bowiem zatrzymamy się jedynie na tym, co doraźne, ryzykujemy, że o kierunku naszej wędrówki zadecyduje za nas następujący po sobie ciąg naglących stanów kryzysowych. Przeżywamy obecnie gwałtowny etap przejścia, „zmianę epoki”, w której – podczas gdy jedni współzawodniczą o przyszłość nowych technologii, a inni są zaangażowani w podejmowanie nad nimi refleksji – większość osób pozostaje w oczekiwaniu, przygląda się z oddalenia i po prostu ma nadzieję, że wszystko ułoży się dobrze. Właśnie dlatego w naszym sumieniu stajemy przed rozstrzygającymi pytaniami, których nie można już dłużej uchylać: Dokąd zmierzamy? Ku jakiemu celowi pragniemy się skierować? Jaki kierunek winniśmy obrać jako wspólnota ludzka i jako narody?

Dwa obrazy biblijne

7. Aby odpowiedzieć na te pytania i rozeznąć, jak odpowiedzialnie odnaleźć się w dobie sztucznej inteligencji, pragnę przywołać dwa obrazy biblijne: budowę wieży Babel (por. *Rdz* 11, 1–9) oraz odbudowę murów Jerozolimy (por. *Ne* 2–6). W Księdze Rodzaju opowiadanie o wieży Babel pojawia się u początków dziejów ludzkości, bezpośrednio po genealogiach synów Noego. Ludzie, osiedliwszy się na równinie Szinear, postanawiają zbudować

⁷ *Tamże.*

miasto i wieżę, „której wierzchołek będzie sięgał nieba” (*Rdz 11, 4*). Chcą w ten sposób zapewnić sobie trwałość i potęgę, a nade wszystko „rozślawić swoje imię”, lękając się rozproszenia po ziemi. Przedsięwzięcie wydaje się imponujące: jeden język, jedna technologia, jeden kierunek. Projekt ten kryje w sobie jednak wielką zasadzkę: jest to dzieło pomyślane bez odniesienia do Boga, wsparte jednolitością, która usuwa różnorodność i która – zamiast komunii – wybiera uniformizację. Gdy miasto budowane jest na pysze i na roszczeniu samowystarczalności, komunikacja ulega zerwaniu, języki się mieszają, a ludzie przestają się rozumieć. Owocem nie jest jedność, lecz rozproszenie. Wieża Babel ukazuje zatem ograniczenie każdej budowli, która – choćby imponująca – wyrasta z absolutyzacji tego, co ludzkie, i z ludzkiego roszczenia samowystarczalności, poświęca godność osób na rzecz skuteczności i pragnie dosięgnąć nieba bez błogosławieństwa Boga.

8. Z kolei Księga Nehemiasza otwiera się w chwili wielkiej słabości w dziejach starożytnego Izraela. Po niewoli babilońskiej część ludu powróciła do Jerozolimy, lecz miasto nadal pozostaje w ruinie, mury są zwalone, a bramy spalone (por. *Ne 1–2*). Nehemiasz – Żyd pozostający na służbie u perskiego króla Artakserksesa – otrzymuje wiadomość o katastrofalnym stanie miasta ojców. Zanim podejmie działanie, pości, modli się i wstawia za ludem; następnie prosi króla o pozwolenie na powrót do Jerozolimy, a gdy tam przybywa, w milczeniu ogląda zburzone miejsca. Nie narzuca rozwiązań z góry. Zwołuje rodziny, każdej powierza odcinek muru do odbudowy, wysłuchuje lęków, koordynuje wysiłki i stawia czoło sprzeciwom. Opowiadanie ukazuje, że miasto odradza się nie dzięki inicjatywie pojedynczej osoby, lecz przez wspólną odpowiedzialność całego ludu: kapłanów, rzemieślników, naczelników rodów, kobiet i młodzieży. Jest to dzieło, które ma w centrum Boga i odbudowuje więzi jeszcze wcześniej niż kamienie. W ten sposób dawna Jerozolima odnajduje na nowo wspólny język: nie język jednolitości, lecz komunii; harmonię, która rodzi się wówczas, gdy każdy przyjmuje swoją część odpowiedzialności, a cały lud uznaje, że jego siła pochodzi od Pana.

9. W świetle tych dwóch obrazów Duch Święty przemawia dziś do nas w kwestii relacji z techniką i z trwającą rewolucją cyfrową. Odkrycia naukowe są talentem powierzonym ludzkości po to, aby mogła z niego czerpać korzyści (por. *Mt 25, 14–30*). Technologia może leczyć, łączyć, wychowywać, strzec wspólnego domu; może jednak także dzielić, odrzucać i rodzić nowe niesprawiedliwości. W ujęciu abstrakcyjnym sama w sobie nie stanowi ona rozwiązania problemów ludzkości, tak jak sama w sobie nie jest złem; konkretnie rzecz ujmując, nie jest jednak neutralna, ponieważ przyjmuje ona oblicze tych, którzy ją projektują, finansują, regulują i wykorzystują. Dlatego pierwszym wyborem nie jest wybór między „tak” a „nie” dla technologii, lecz między budowaniem wieży Babel a odbudową Jerozolimy: między władzą, która rości sobie pretensję do panowania nad niebem, a ludem, który – w obecności Boga – podejmuje zgodnie pracę nad odbudową murów braterskiego współlistnienia.

10. Unikajmy zatem „syndromu wieży Babel”, polegającego na bałwochwalstwie zysku, którego ofiarą padają słabi; na jednolitości spłaszczającej różnicę oraz na roszczeniu do jednego języka – także cyfrowego – zdolnego przełożyć wszystko, nawet tajemnicę osoby, na dane i wydajność. Na tym polega niebezpieczeństwo dehumanizacji – budowania przyszłości z wyłączeniem Boga i zredukowania drugiej osoby do roli środka – pokusy dawnej i wciąż nowej, która dziś przybiera również oblicze techniczne. Wybierzmy natomiast „drogę Nehemiasza”, która ukazuje wartość wspólnej pracy podejmowanej po to, by uczynić miasto Boże bezpiecznym dla powracających wygnańców. Odbudowywać znaczy dzisiaj uznać, że pośród wielości głosów i wizji, przypominającej niekiedy rozproszenie języków, istnieje jednak pewna świetlana możliwość, polegająca na budowaniu razem, przemieniając różnorodność w zasób i czyniąc ze słuchania i dialogu wspólną przestrzeń, w której mogą wzrastać sprawiedliwość i braterstwo. Wewnątrz tego wspólnego dzieła chrześcijanie odnajdują zaś właściwą sobie formę budowania: jest nią ukierunkowywanie działania ku Bogu, aby w Jego świetle pluralizm nie przeradzał się w chaos, lecz – w praktyce synodalności – stawał się przestrzenią, w której ludzkość na nowo

odnajduje swoje trwałe fundamenty i swój cel ostateczny. W Apokalipsie Jan widzi nowe Jeruzalem „zstępujące z nieba od Boga” (Ap 21, 2) jako dar dla całej ludzkości. Ta zaś wizja łaski jest dla nas, chrześcijan, wezwaniem do wspólnej pracy nad kształtowaniem w dzisiejszych „miastach” pokojowego, sprawiedliwego i godnego życia wspólnego.

Budować na fundamencie dobra

11. Budowanie miasta opartego na fundamencie dobra wspólnego domaga się zatem przede wszystkim wznoszenia na skale relacji z Bogiem. Oznacza to uznać, że prawda Jego miłości wzywa nas do życia „w obfitości” (J 10, 10) oraz do komunii z Nim. Wraz ze św. Augustynem również i my możemy powiedzieć: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest nasze serce, dopóki w Tobie nie spocznie”⁸. Bóg wpisał bowiem w nasze serce pragnienie szczęścia, obejmujące wszystkie wymiary życia, a Kościół – podejmując dialog z mężczyznami i kobietami naszych czasów – odczuwa pilną potrzebę pielęgnowania tego dążenia i ukierunkowywania go ku jego najgłębszej prawdzie.

12. Po drugie, budować na fundamencie dobra znaczy przyjąć ograniczoność i kruchość człowieczeństwa, nie uznając ich za błąd, który należałoby skorygować. Dzisiaj właściwe istocie ludzkiej pragnienie pełni może zostać skierowane ku zwodniczym celom: przez iluzję techniki, która obiecuje wyzwolić nas od wszelkiej kruchości, albo przez modele dobrobytu, które spychają całe narody na margines. Nierzadko pokładamy nadzieję w nieograniczonym wzmacnianiu ludzkich możliwości, w formach postępu, które mogą zaostrzać nierówności, w doraźnych rozwiązaniach, które nie są zdolne uleczyć rany zadane narodom. I tak, podczas gdy jedni ulegają mirażowi nieograniczonej samorealizacji, wielu pozostaje pozbawionych tego, co konieczne. Kościół przypomina – głosem pokornym, lecz stanowczym – że

⁸ ŚW. AUGUSTYN, *Confessiones*, I, 1, 1: CCSL 27, Turnhout 1981, s. 1: *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2007, s. 25.

prawdziwe spełnienie nie rodzi się z usuwania ludzkiej kruchości, lecz z harmonijnego wzrastania: tam, gdzie wolność i odpowiedzialność splatają się ze wzajemną troską i prawdziwą solidarnością, a postęp mierzy się godnością każdego człowieka i dobrem narodów.

13. Po trzecie, budowanie świata, w którym wszyscy mogą „rozkwitać”, domaga się odważnej współodpowiedzialności. Żadna ręka sama nie zdoła unieść ciężaru wyzwań, które dotyczą współczesnego świata; i żadna nie jest tak słaba, by nie mogła dać swego wkładu: „Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9). Każdemu przypadnie jego odcinek muru: uczonym i badaczom, przedsiębiorcom i pracownikom, wychowawcom i prawodawcom, społeczeństwu obywatelskiemu, ruchom społecznym i wspólnotom wiary. Taka jest logika pomocniczości, która docenia współpracę między pokoleniami, narodami, dyscyplinami i kulturami jako uprzywilejowaną drogę prowadzącą do wzrostu trwałości, pomyślności i pokoju. Napięcia i różnice nie powinny budzić lęku: mogą stać się twórczą energią, jeśli zostaną ukierunkowane przez współdzieloną odpowiedzialność.

14. Wreszcie, budowanie na fundamencie dobra domaga się języka ewangelicznego. Unikajmy słów, które upokarzają albo przeciwstawiają jednych drugim. Wybierajmy jasność, która oświeca, a także szczerość, która otwiera drogi. Nie ulegajmy naiwnym uniesieniom i nie podsycajmy jałowych lęków. Raczej wskazujemy kryteria rozeznania, czyli: godność osoby, powszechne przeznaczenie dóbr, opcję preferencyjną na rzecz ubogich, troskę o wspólny dom i pokój – oraz przekładajmy je na praktykę: odpowiedzialne planowanie, ocenę wpływu na człowieka i życie społeczne, włączanie najbardziej kruchych, alfabetyzację cyfrową oraz badania naukowe i przemysł ukierunkowane na sprawiedliwość i pokój.

Pozostać ludźmi

15. Podczas niedawnego Zwyczajnego Roku Jubileuszowego 2025 wędrowaliśmy jako pielgrzymi nadziei i zostaliśmy obdarowani obfitością łask. Umocnieni tymi darami możemy z ufnością ducha podejmować trudne zadania i wymagające wyzwania, przed jakimi stoi nasza przyszłość. W dobie sztucznej inteligencji, w której godność człowieka narażona jest na przesłonięcie przez nowe formy dehumanizacji, spoczywa na nas nagły obowiązek, by pozostać prawdziwie ludźmi, z miłością otaczając troską owo wspaniałe człowieczeństwo, które zostało nam darowane i ukazane w całej pełni w Chrystusie, a którego żadna maszyna nigdy nie zdoła zastąpić w jego blasku. Prawdziwy postęp rodzi się zawsze z serca otwartego na drugiego człowieka, z rozumu gotowego do słuchania oraz z woli, która szuka bardziej tego, co jednoczy, aniżeli tego, co dzieli.

16. Zwracam się z usilnym apelem do wszystkich wiernych katolików, do wszystkich chrześcijan, do wszystkich mężczyzn i kobiet dobrej woli: nie lękajmy się pobrudzić sobie rąk na placu budowy naszych czasów. Módlmy się jak Nehemiasz, planujmy mądrze, pracujmy wytrwale, przywracając Boga na horyzont naszego działania, a istotę ludzką stawiając w centrum naszych wyborów. Wówczas kamienie odrzucone – ubodzy, chorzy, migranci, najmniejsi – staną się kamieniem węgielnym, a na ziemi powstanie wspólne mieszkanie – solidne i gościnne – gdzie łaskawość i wierność wreszcie spotkają się z sobą, ucałują się sprawiedliwość i pokój (por. *Ps 85, 11*). Oto błogosławieństwo, o które błagamy Boga, i zadanie, które stoi przed nami: być budowniczymi komunii, a nie architektami wieży Babel; być sługami Królestwa, które nadchodzi, a nie właścicielami wież skazanych na upadek. Z sercem pasterza i ojca proszę zatem wszystkich, aby zatrzymać wznoszenie kolejnej wieży Babel i zjednoczyć siły w budowaniu na fundamencie dobra, tak aby ludzkość nigdy nie utraciła swego piękna i aby świat mógł raz jeszcze rozpoznać w sercu istoty ludzkiej to miejsce, w którym pragnie zamieszkać Bóg.

ROZDZIAŁ I

MYŚL DYNAMICZNA I WIERNA EWANGELII

17. W tym pierwszym rozdziale pragnę pokrótce prześledzić drogę, poprzez którą nauka społeczna Kościoła kształtowała się w najnowszym nauczaniu Papieży oraz Soboru Watykańskiego II, aby ukazać jej dynamiczny charakter. W każdej bowiem epoce *res novae* pobudzają to nauczanie do mierzenia się z pytaniami historii w świetle Prawdy objawionej. Dlatego również sztuczną inteligencję należy rozumieć nie jako tematyczny dodatek ani jako sytuację kryzysową, którą trzeba zarządzać, lecz jako przemianę, która od wewnątrz stawia pytania kategoriom katolickiej nauki społecznej i domaga się jej dalszego rozwoju w wierności Ewangelii.

18. Jednakże ten tok rozważań nie byłby naprawdę zrozumiały, gdybyśmy – zanim zatrzymamy się nad wkładem poszczególnych Papieży i najważniejszymi dokumentami – nie wyjaśnili pewnych podstawowych przekonań dotyczących sposobu obecności Kościoła w historii i jego relacji ze światem. Bez takiego doprecyzowania nauka społeczna mogłaby jawić się jako niewłaściwa ingerencja w kwestie doczesne albo jako zewnętrzny, narzucany odgórnie kodeks etyczny. W rzeczywistości wyrasta ona z Kościoła, który pielgrzymuje razem z ludzkością, uznaje ona autonomię rzeczywistości ziemskich oraz rozróżnienie między wspólnotą eklezyjalną a wspólnotą polityczną, i właśnie dlatego stawia sobie za cel służbę dobru wspólnemu.

Kościół pielgrzymujący w dziejach ludzkości

19. Kościół obecny w świecie jako znak jedności dla całej rodziny ludzkiej w pytaniach i wyzwaniach obecnego czasu rozpoznaje miejsce, w którym urzeczywistnia własne powołanie do słuchania, dialogu i służby, pozwalając, by przemawiało do niego wszystko to, co dotyczy życia mężczyzn i kobiet naszych czasów. To splecenie życia z dziejami narodów sprawia, że coraz głębiej pojmuje on, iż jego misja ma wymiar historyczny i niesie odpowiedzialność za

sposób, w jaki kształtowane są relacje społeczne. Dlatego Kościół nie może uważać się za obcy wobec dynamizmów, które kształtują oblicze społeczeństwa. Przeciwnie, z zaangażowaniem uczestniczy on w drogach, poprzez które społeczeństwo to wzrasta i organizuje się oraz wnosi własny wkład w osiągnięcie bardziej sprawiedliwego i braterskiego współistnienia. Papież Franciszek z mocą przypominał o tym historycznym wymiarze misji Kościoła, stwierdzając, że „nikt nie może od nas domagać się, abyśmy usuwali religię w przestrzeń tajemniczego wnętrza osób bez żadnego jej wpływu na życie społeczne i narodowe, nie przejmując się kondycją instytucji społeczeństwa świeckiego, bez wypowiedania się na temat wydarzeń, które interesują obywateli”⁹.

20. Powołanie i zaangażowanie w podążanie razem z ludzkością w konkretności dziejów prowadzą Kościół do uznania, że rzeczywistości ziemskie mają własną spójność i własny porządek. Sobór Watykański II wyraził tę zasadę ze szczególną precyzją w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, której 60. rocznicę obchodziliśmy z wdzięczną pamięcią 7 grudnia 2025 r.: „Jeżeli przez autonomię rzeczywistości ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami (...), wówczas rzeczywiście godzi się jej domagać”¹⁰. To podkreślenie ukazuje, że stworzenie nosi w sobie odciśniętą pierwotną dobroć, której ludzkie spojrzenie winno strzec, pielęgnować i doprowadzać do dojrzałości. W tej perspektywie Kościół jawi się jako obecność pomagająca odczytywać rzeczywistość w jej głębi, wspierając z pokorną stanowczością te wybory, które służą godności każdej osoby, spójności wspólnot i dobru wszystkich. W ten sposób staje on u boku świata, nie zajmując jego miejsca, aby w każdej ludzkiej historii mogła kiełkować obietnica sprawiedliwości i pokoju, którą Duch Święty nieustannie wzbudza w sercu ludzkości.

⁹ FRANCISZEK, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 183: AAS 105 (2013), s. 1097.

¹⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konst. duszp. *Gaudium et spes*, 36: AAS 58 (1966), s. 1054; por. TENŻE, Dekret *Apostolicam actuositatem*, 7: AAS 58 (1966), s. 843–844.

21. Uznając, że Bóg towarzyszy wolności istnień ludzkich w kształtowaniu się historii, Sobór Watykański II potwierdził rozróżnienie między wspólnotą eklezjalną a wspólnotą polityczną, wskazując, że każda z nich winna działać w jak najpełniejszej autonomii. Obecność Kościoła w świecie wyraża się zatem również w jego relacji do społeczeństwa obywatelskiego i instytucji publicznych. Wchodząc z nimi w dialog, Kościół uznaje wartość rzeczywistości społecznych i politycznych oraz szanuje ich własną odpowiedzialność, wspierając wszystko to, co chroni życie osób i umacnia fundamenty tkanki społecznej. Nie rości sobie on pretensji do przejmowania funkcji należnych państwu; przeciwnie, ceni jego służbę dobru wspólnemu i z przekonaniem uznaje odpowiedzialność, którą instytucje cywilne sprawują w społeczeństwie. Zarazem jednak misja powierzona Kościołowi nie pozwala mu pozostawać z dala od konkretnych cierpień mężczyzn i kobiet naszych czasów. Jego bliskość nie rodzi się z zamiaru wyłączenia instytucji ani tym bardziej z ukrytej krytyki ich działania, lecz z ewangelicznej miłości, która przynagla go, by pochylał się nad ranami ludzkości w chwilach, gdy ujawniają się one z największą dotkliwością. Kiedy Kościół interweniuje, czyni to na wzór miłosiernego Samarytanina – z dyskrecją i bliskością – świadom, że to, co rodzi się z bezpośredniej konieczności, nie może stać się normą ani zastąpić instytucjonalnej odpowiedzialności właściwej wspólnocie obywatelskiej.

22. W świetle tego podwójnego uznania – autonomii rzeczywistości ziemskich oraz rozróżnienia kompetencji między wspólnotą eklezjalną a polityczną – pełniej rozumiemy kierunek, jaki Sobór Watykański II wyznaczył Kościołowi w jego relacji do świata. *Gaudium et spes* przypomina: „Zadaniem całego Ludu Bożego, a zwłaszcza pasterzy i teologów, jest z pomocą Ducha Świętego wysłuchiwanie, rozważanie i interpretowanie w świetle słowa Bożego różnych form wypowiedzi naszych czasów, tak aby objawiona Prawda mogła być zawsze dokładniej ujmowana, lepiej

rozumiana i właściwiej przedstawiana”¹¹. Słuchanie „różnych form wypowiedzi” nie jest zwykłą uwagą socjologiczną, lecz zakłada rozeznanie duchowe, w którym Lud Boży – z pomocą Ducha – rozpoznaje w przemianach kulturowych i społecznych zarówno znaki obecności Chrystusa, który przychodzi i prowadzi historię ku jej wypełnieniu, jak i te wypaczenia, które przesłaniają Jego oblicze. W ten sposób Prawda objawiona nie ulega zmianie w swoim istotnym rdzeniu, lecz zostaje pełniej wyrażona i przyjęta jako żywe kryterium ukierunkowujące konkretne wybory, inspirujące drogi osobistego i wspólnotowego nawrócenia, wspierające reformę struktur i podtrzymujące nowe formy ewangelicznego świadectwa w życiu publicznym. Historia jest zatem jednym z miejsc, w których Kościół pozwala Duchowi pouczać się o humanizującej mocy Ewangelii i uczy się wyrażać swoje nauczanie w służbie godności każdej osoby i dobra narodów.

Mądrość Słowa i dialog z naukami o człowieku

23. Kościół uznaje za towarzyszy drogi wszystkich, którzy szczerze poszukują „prawdy, dobra i piękna”, widząc w nich „cennych sprzymierzeńców”¹² w obronie godności każdej osoby oraz w trosce o ochronę stworzenia. Przyjmując duszpasterski styl Soboru Watykańskiego II, który wzywa do słuchania, rozeznawania i odczytywania znaków czasu, Kościół – oświecony mądrością Słowa – nie lęka się spotkania z ludzką wiedzą. Słowo Boże daje pewne niezawodne kryteria, aby ukierunkowywać drogi sprawiedliwości oraz otwierać ścieżki pojednania i pokoju między ludźmi. Gdy zaś chodzi o zastosowanie tych kryteriów w złożonych sytuacjach naszych czasów, nieodzowny okazuje się wkład filozofii oraz nauk o człowieku i nauk społecznych, które pomagają głębiej rozumieć i wnikliwiej analizować dynamikę przemian kulturowych, ekonomicznych i politycznych. Św. Jan Paweł II przypominał, że Kościół przyjmuje wkład nauk społecznych i czerpie z nich

¹¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konst. duszp. *Gaudium et spes*, 44: AAS 58 (1966), s. 1065.

¹² FRANCISZEK, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 257: AAS 105 (2013), s. 1123.

„konkretne wskazania, aby z ich pomocą wypełniać swoją misję nauczania”¹³. Konfrontacja z tymi dziedzinami wiedzy nie osłabia mocy Ewangelii; przeciwnie, pozwala z większą jasnością rozpoznać to, co rzeczywiście służy życiu osób i wspólnot. Papież Franciszek, pozostając w tej perspektywie, podkreślał, że w wielu kwestiach szczegółowych Kościół nie rości sobie prawa do formułowania „definitywnych rozwiązań”¹⁴, lecz uznaje znaczenie wsłuchiwania się w badania naukowe i wspierania rzetelnego oraz uczciwego dialogu między uczonymi, z poszanowaniem różnorodności opinii.

24. Czerpiąc z tego owocnego dialogu między Ewangelią a ludzką wiedzą, Kościół stopniowo pogłębiał swoją naukę społeczną, kształtując z biegiem czasu dziedzictwo mądrości odznaczające się teologiczną i antropologiczną spójnością, zakorzenioną w chrześcijańskiej wizji osoby. Właśnie dlatego, że wyrasta ono z wiary i z jej rozumienia rzeczywistości, dziedzictwo to nie sprowadza się do zbioru rozwiązań technicznych ani do modelu ekonomicznego czy politycznego przeciwstawianego innym: należy do innego porządku¹⁵ – do porządku zasad, które ukierunkowują odczytywanie wydarzeń i wspierają ewangeliczną interpretację procesów historycznych oraz związanych z nimi wyborów. Stąd wypływa właściwa funkcja nauki społecznej Kościoła, która nie zamierza zastępować odpowiedzialności polityki i instytucji, lecz ofiarowuje się jako wsparcie dla wspólnego rozeznawania, pomagając rozpoznawać i szerzyć to, co służy godności osób, żywotności wspólnot oraz dobru wszystkich.

Nauka społeczna jako rozeznawanie wspólnotowe

25. Pojmowanie prawdy jako daru, którym należy się dzielić, a nie jako własności, do której trzeba rościć sobie prawo, wyzwala

¹³ Św. JAN PAWEŁ II, List apost. w formie *Motu proprio Socialium scientiarum* (1 stycznia 1994): AAS 86 (1994), s. 209: „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 3 (161)/1994, s. 39.

¹⁴ FRANCISZEK, Enc. *Laudato si'* (24 maja 2015), 61: AAS 107 (2015), s. 871.

¹⁵ Por. Św. JAN PAWEŁ II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), 41: AAS 80 (1988), s. 570–572.

Kościół z pokusy oglądania się z tęsknotą ku formom obecności opartym na władzy. Św. Jan Paweł II wzywał, by ze szczerością spojrzeć na czasy, w których dozwolano stosowanie „w obronie prawdy metod nacechowanych nietolerancją, a nawet przemocą”¹⁶, aby na nowo odnaleźć ewangeliczną drogę łagodnego głoszenia i prawdy, która się nie narzuca. W tym samym duchu przypomniałem, że Kościół „nie chce rościć sobie prawa do posiadania prawdy”¹⁷, ponieważ prawda nie jest terytorium, którego należy bronić, lecz dobrem, którym należy się dzielić. Tę samą perspektywę streścił Papież Franciszek w znanych słowach, wedle których „czas przewyższa przestrzeń”¹⁸: nie chodzi przede wszystkim o zajmowanie przestrzeni władzy ani o obsadzanie twierdz kulturowych, lecz o zapoczątkowywanie procesów dobra i o pozwolenie, by dojrzewały; tak prawda Ewangelii nie narzuca się z góry, ale wzrasta w czasie, pośród konkretnego splotu ludzkich losów, wspólnot i kultur. Jest to prawda, która nie lęka się różnorodności, lecz ją przyjmuje i porządkuje; która nie usuwa konfliktów, ale je przemienia; która na nowo scala to, co historia skłonna jest rozproszyć. Stąd także obraz wielościanu – figury o wielu ścianach, w których z różnych perspektyw odbija się ta sama prawda Ewangelii¹⁹.

26. Taka postawa otwartości na prawdę – jedną, a zarazem wielorako wyrażaną – w głęboki sposób ukazuje powszechność Kościoła, który obejmuje całą rodzinę ludzką, a równocześnie żyje zanurzony w konkretnych uwarunkowaniach narodów i kultur. Sobór Watykański II przypomina, że właśnie na mocy tej katolickości „poszczególne części przynoszą innym częściom i

¹⁶ TENŻE, List apost. *Tertio millennio adveniente* (10 listopada 1994), 35: AAS 87 (1995), s. 27: „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 12 (168)/1994, s. 15.

¹⁷ *Przemówienie do członków Fundacji „Centesimus Annus Pro Pontifice”* (17 maja 2025): *Spotkanie i słuchanie ubogich – skarbu Kościoła i ludzkości*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 5 (472)/2025, s. 39.

¹⁸ FRANCISZEK, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 222: AAS 105 (2013), s. 1111.

¹⁹ Por. *tamże*, 236: AAS 105 (2013), s. 1115; TENŻE, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 215: AAS 112 (2020), s. 1045–1046.

całemu Kościołowi właściwe sobie dary”²⁰; dzięki temu Kościół jako całość i każda poszczególna wspólnota wzrastają przez wzajemną wymianę oraz wspólny wysiłek ku coraz pełniejszej komunii. Wynika stąd, że Lud Boży nie tylko złożony jest z wielu narodów, lecz także wewnątrz siebie utkany jest z różnych funkcji, powołań, kultur i tradycji, wezwanych do tego, by wzajemnie się wspierać i ubogacać. W tej perspektywie św. Paweł VI dostrzegął, że ze względu na wielką różnorodność sytuacji historycznych nie sposób realistycznie oczekiwać, by nauka społeczna Kościoła mogła zaproponować jedną odpowiedź, właściwą dla wszystkich kontekstów²¹; dlatego zachęcał każdą wspólnotę chrześcijańską, by z jasnością spojrzenia i poczuciem odpowiedzialności odczytywała rzeczywistość własnego kraju. To płodne napięcie między powszechnością misji a zakorzenieniem lokalnym należy do samej istoty życia Kościoła: Kościół niesie horyzont całego świata, a zarazem przyjmuje pytania każdego kontekstu jako rzeczywiste miejsce, w którym Ewangelia przybiera ciało.

27. W świetle tego, co zostało dotąd powiedziane, nauka społeczna Kościoła ukazuje się w swoim najbardziej autentycznym obliczu: nie jako podręczny zbiór zasad i norm do zastosowania, lecz jako droga wspólnotowego rozeznawania. Rodzi się ona ze spotkania odwiecznej prawdy Ewangelii z pytaniami historii, pozostaje uważna na znaki czasu; karmi się wkładem nauk, kultur i ludzkich doświadczeń. Dlatego, gdy godność braci bywa oszpecana, gdy polityka nie odpowiada na dramaty ludzkości, gdy ekonomia zwraca się przeciw człowiekowi albo nauka przekracza granice własnej metody²², Kościół – wraz z innymi wyznaniem chrześcijańskimi i wyznawcami innych religii – powinien pozwolić słyszeć swój głos nie po to, by panować, lecz by służyć komunii. Tak rozumiana nauka społeczna Kościoła staje się teologią

²⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konst. dogmat. *Lumen gentium*, 13: AAS 57 (1965), s. 17.

²¹ Por. ŚW. PAWEŁ VI, List apost. *Octogesima adveniens* (14 maja 1971), 4: AAS 63 (1971), s. 403: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987, s. 430.

²² Por. FRANCISZEK, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 243: AAS 105 (2013), s. 1118.

komunii w historii – miejscem, w którym Słowo, które stało się ciałem, nadal staje się dialogiem, pamięcią i prorocstwem.

Rozwój Magisterium społecznego od Leona XIII do dzisiaj

28. Po ukazaniu sposobu, w jaki Kościół jest obecny w historii i podejmuje dialog ze światem, pragnę teraz zatrzymać się nad rozwojem nauki społecznej w Magisterium, które od XIX w. aż po nasze dni towarzyszyło wielkim transformacjom społecznym. Nie sposób oczywiście przedstawić całego bogactwa tego nauczania, którego podstawowe zasady zostały ukazane w *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, a w nowszym Magisterium znalazły dalsze pogłębienie. Nie będę też mógł w sposób systematyczny podejmować tego wszystkiego, co zostało rozwinięte w Encyklikach moich ostatnich czcigodnych Poprzedników, zwłaszcza w *Laudato si'* i *Fratelli tutti*. Zamierzam jednak przywołać niektóre zasadnicze linie, aby ukazać, że to, co przedstawiam, wpisuje się w ciągłość tej tradycji, a zarazem by uwydatnić, w jaki sposób trwały rdzeń prawd objawionych o osobie i o ludzkim współżyciu splata się w niej z nieustannie odnawianą zdolnością słuchania okoliczności dziejowych i przyjmowania pytań, które wynikają z terażniejszości. Pragnę zatem prześledzić kilka decydujących etapów tego rozwoju, poczynając od czasu otwartego przez Encyklikę *Rerum novarum*.

Pierwsze kroki nauki społecznej Kościoła

29. To, co dziś nazywamy „nauką społeczną Kościoła”, nie narodziło się nagle w czasach współczesnych, lecz zbiera i porządkuje długą tradycję eklezyjalnej refleksji nad życiem społecznym, mającą swe źródła w Piśmie Świętym, u ojców Kościoła oraz w opracowaniach teologicznych i prawniczych średniowiecza i czasów nowożytnych. Wyrażenie „nauka społeczna Kościoła” zostało po raz pierwszy użyte przez Piusa XII w 1950 r.²³, lecz treść,

²³ Por. PIUS XII, Adhort. apost. *Menti Nostrae* (23 września 1950): AAS 42 (1950), s. 657–702.

którą ono obejmuje, rozumiana jako organiczny korpus nauczania społecznego, zaczęła zarysowywać się wraz z Encykliką *Rerum novarum* Leona XIII. Wobec „rzeczy nowych” swoich czasów – konfliktu między kapitałem a pracą, kwestii robotniczej, przemian gospodarczych i społecznych – Leon XIII nie ograniczył się do odnotowania trudności, lecz uznał te sytuacje za przestrzeń duszpasterskiej misji Kościoła, poddał je wnikliwemu rozeznaniu, a ich przyczyny oraz możliwe drogi wyjścia ukazał w świetle Ewangelii i integralnej wizji osoby stworzonej na obraz Boga. Św. Jan Paweł II dostrzegał w takim sposobie działania „wzór postępowania”²⁴ nauki społecznej Kościoła: wzorcową praktykę, przez którą Kościół wobec przemian historycznych wypełnia swoje prawo i obowiązek badania rzeczywistości społecznych, wypowiedzenia się na ich temat i wskazywania dróg sprawiedliwego rozwiązania. W ten sposób nieprzemijające treści wiary i dawnej mądrości eklesjalnej układają się w żywą naukę, która – pozostając wierna Ewangelii – wzrasta w konfrontacji z „rzeczami nowymi” każdej epoki.

30. Encyklika *Rerum novarum* Leona XIII stanowi kamień milowy w rozwoju Magisterium społecznego. Dokument ten stawia w centrum swej refleksji godność pracy i pracownika, potwierdza prawo do sprawiedliwej płacy dla niego i jego rodziny, uznaje w osobach wartość nadrzędną względem kapitału i zysku, broni własności prywatnej wraz z jej niezbywalną funkcją społeczną, docenia zrzeszenia pracownicze oraz proponuje formy współpracy między różnymi częściami społeczeństwa jako alternatywę wobec logiki „walki klas”. Nie dziwi zatem, że Pius XI mógł nazwać ją „Wielką Kartą” (*Magna Charta*)²⁵ działania społecznego chrześcijan: w *Rerum novarum* dawna mądrość Kościoła dotycząca osoby i życia społecznego przybiera nową postać, zdolną zmierzyć się z epoką przemysłową i dać pierwszy wielki, systematyczny zarys tej nauki

²⁴ ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 5: AAS 83 (1991), s. 799.

²⁵ PIUS XI, Enc. *Quadragesimo anno* (15 maja 1931), 39: AAS 23 (1931), s. 189: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 76; por. PIUS XII, *Orędzie radiowe w 1. rocznicę „Rerum novarum”*: AAS 33 (1941), s. 198.

społecznej, którą następne dziesięciolecia miały dalej rozwijać. Chociaż wiele warunków historycznych opisanych przez Leona XIII uległo zmianie, co najmniej dwa osiągnięcia pozostają nadal niezwykle aktualne: prymat pracy ludzkiej nad wszelką logiką czysto produkcyjną lub finansową – a stąd także uwaga poświęcona osobom i rodzinom najbardziej narażonym na wyzysk, oraz nierozzerwalny związek między głoszeniem Ewangelii a poszukiwaniem bardziej sprawiedliwego ładu społecznego. W ten sposób *Rerum novarum* nie przestaje przypominać nam, że nie ma autentycznej ewangelizacji, która nie dotykałaby również struktur ludzkiego współistnienia.

31. Encyklika *Quadragesimo anno* Piusa XI, ogłoszona w 1931 r., w 40. rocznicę *Rerum novarum* i pośród wielkiego światowego kryzysu gospodarczego, stanowi dalszy krok w rozwoju Magisterium społecznego. Nie ogranicza się do ponownego podjęcia „kwestii robotniczej”, lecz poszerza spojrzenie na całościowy kształt ładu gospodarczego i politycznego. Piętnuje koncentrację władzy ekonomicznej w rękach nielicznych; krytykuje zarówno nieograniczoną konkurencję, jak i te projekty kolektywistyczne, które niweczą wolność i odpowiedzialność osób; stanowczo przypomina o prawie pracowników do zrzeszania się i ponownie podkreśla konieczność tego, by płaca była proporcjonalna nie tylko do wykonywanej pracy, ale także do potrzeb pracownika i jego rodziny. W tym kontekście formułuje w sposób systematyczny zasadę pomocniczości, która miała stać się jednym ze stałych punktów odniesienia nauki społecznej, a wedle której to, co może być dokonane przez osoby, rodziny, ciała pośrednie i wspólnoty lokalne, nie powinno być przejmowane przez instancje wyższego rzędu. Obok tego Pius XI jasno przypomina społeczną funkcję własności, a w różnych wypowiedziach swego Magisterium – od Encyklik *Non abbiamo bisogno* i *Mit brennender Sorge* aż po *Divini Redemptoris* – potępia totalitaryzmy, które poniżają godność osoby, dławią życie społeczne, wyolbrzymiają znaczenie państwa ponad jego rzeczywistą wartość i stosują dyskryminującą kategorię rasy. Dla naszych czasów szczególnie aktualne pozostają przynajmniej trzy intuicje jego nauczania społecznego: świadomość, że

niesprawiedliwości nie dotyczą jedynie zachowań indywidualnych, lecz również struktur ekonomicznych i instytucjonalnych; wartość zasady pomocniczości, która zachęca do umacniania tkanki zrzeszeniowej i wspólnotowej, unikając nowych koncentracji władzy; a także związek między godnością pracy, sprawiedliwym wynagrodzeniem i rzeczywistą możliwością prowadzenia przez rodziny życia na miarę ludzkiej godności.

32. W dramatycznym kontekście II wojny światowej i lat powojennej odbudowy Magisterium Piusa XII wnosi znaczący wkład w rozwój nauki społecznej Kościoła, zwłaszcza poprzez bożonarodzeniowe Orędzia radiowe, w których nakreśla zasadnicze rysy ładu międzynarodowego opartego na uznaniu godności ludzkiej, na sprawiedliwości i pokoju. W tych wystąpieniach Papież proponuje dialog ze społeczeństwem, wychodząc od wymagającego odwołania do prawa naturalnego, rozumianego jako zespół obiektywnych zasad, które poprzedzają interesy jednostek i państw i które powinny regulować zarówno życie wewnętrzne narodów, jak i ich wzajemne relacje. Pius XII przypisuje ponadto doniosłą rolę stowarzyszeniom zawodowym, zrzeszeniom pracowniczym i różnym ciałom pośrednim życia gospodarczego i społecznego, uznając w tych zorganizowanych formach życia zbiorowego istotne zabezpieczenie równowagi obywatelskiej i ochrony dobra wspólnego. Podkreśla on konieczność istnienia solidnego państwa prawa, aby zapobiegać nadużyciom władzy, oraz uznaje demokrację za narzędzie sprzyjające właściwemu sprawowaniu rządów. Zarazem przestrzega przed wszelką próbą opierania prawa na użyteczności albo na sile, przypominając, że ład międzynarodowy podporządkowany korzyści silniejszych naraża narody słabsze na przemoc i podważa u samych podstaw zaufanie między państwami. Wreszcie, w głębokich nierównościach gospodarczych między krajami dostrzega jeden z czynników podsycających konflikty²⁶. Dla naszych czasów, naznaczonych nowymi formami globalnej władzy i narastającymi nierównościami,

²⁶ Por. PIUS XII, *Przemówienie do członków Świętego Kolegium i Prałatury Rzymskiej* (24 grudnia 1940): AAS 33 (1941), s. 13.

szczególnie znamienne pozostają trzy wskazania: konieczność, by prawo poprzedzało interes; świadomość, że dysproporcje ekonomiczne stają się podatnym gruntem dla napięć i przemocy oraz wartość tkanki stowarzyszeniowej, zdolnej pośredniczyć między jednostką a państwem. Wskazówki te nadal dostarczają nauce społecznej Kościoła ważnych kryteriów odczytywania dynamiki globalizacji i wspierania bardziej sprawiedliwego oraz pokojowego ładu międzynarodowego.

Lata Soboru Watykańskiego II

33. Wraz ze św. Janem XXIII rozpoczyna się nowy etap Magisterium społecznego, naznaczony poświęceniem wyraźniejszej uwagi światowemu wymiarowi kwestii społecznych oraz językowi praw. W *Mater et magistra* ukazuje on wiarę chrześcijańską jako światło zdolne ogarniać zarazem niebo i ziemię, przypominając, że Kościół – choć jego pierwszorzędną misją jest uświęcanie i głoszenie dóbr wiecznych – nie zaniedbuje przez to konkretnych wymogów codziennego życia osób, lecz troszczy się o wszelkie autentyczne dobro człowieka²⁷. Wychodząc od tej integralnej wizji człowieka, podkreśla, że życie społeczne domaga się równowagi między inicjatywą powołanych do samoorganizacji i współdziałania obywateli i grup społecznych a działaniem państwa, które winno koordynować i wspierać, nie tłumiać zarazem wolności i odpowiedzialności podmiotów; stąd jego uwaga poświęcona sprawiedliwemu wynagrodzeniu za pracę, uczestnictwu pracowników oraz narastającym nierównościom między państwami. Kilka lat później, w *Pacem in terris*, zwracając się po raz pierwszy nie tylko do wiernych, lecz także do wszystkich ludzi dobrej woli, Jan XXIII wiąże w sposób organiczny godność osoby z uznaniem podstawowych praw i obowiązków oraz wskazuje ład współzycia – również na płaszczyźnie międzynarodowej – oparty na

²⁷ Por. ŚW. JAN XXIII, Enc. *Mater et magistra* (15 maja 1961), 2–3: AAS 53 (1961), s. 402; *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 221.

prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności²⁸. Dla naszych czasów, przenikniętych rozległymi konfliktami i nowymi formami globalnej współzależności, szczególnie znaczące pozostają wskazania: powszechny horyzont wezwania papieskiego, odwołanie do praw człowieka jako do wspólnego języka oraz przekonanie, że trwałe pokój wymaga instytucji i relacji między narodami inspirowanych godnością każdej osoby.

34. Sobór Watykański II wyznaczył punkt zwrotny w samoświadomości Kościoła wobec świata współczesnego. W Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* pozostawił nam obraz Kościoła, który staje się bliski ludzkości, angażuje się w sprawy świata i podejmuje refleksję, nie opierając się na abstrakcyjnych schematach, lecz wychodząc od konkretnych sytuacji historycznych. Tekst ten podejmuje wielkie kwestie małżeństwa i rodziny, życia gospodarczego i społecznego, wspólnoty politycznej, wojny i pokoju, podkreślając, że struktury ekonomiczne i instytucjonalne są sprawiedliwe jedynie wówczas, gdy służą integralnemu rozwojowi osoby i sprzyjają odpowiedzialnemu uczestnictwu wszystkich²⁹. Znaczenie tego dokumentu soborowego dla nauki społecznej Kościoła polega nie tylko na tym, że otworzył on nowe perspektywy refleksji tematycznej, lecz także na tym, że przekazał metodę rozeznawania, która zachęca do odczytywania przemian dziejowych za pomocą spojrzenia ewangelicznego i z ludzką kompetencją. Styl ten ukazuje, że dialog ze światem nie jest dla Kościoła wyborem taktycznym, lecz konkretną formą jego misji, ponieważ Ewangelia – niby zaczyn – może od wewnątrz przemieniać struktury współistnienia i otwierać drogi ku pełniejszemu człowieczeństwu. W ten horyzont wpisuje się również Deklaracja *Dignitatis humanae*, w której Sobór uznaje, że wolność religijna jest podstawowym prawem zakorzenionym w godności osoby i że powinno być ono zagwarantowane przez porządek prawny, aby nikt

²⁸ Por. TENŻE, Enc. *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963), **87** [w tłum. pol. n. 163]: AAS 55 (1963), s. 301: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 302.

²⁹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konst. duszp. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966), s. 1046–1047.

nie był zmuszany do działania wbrew sumieniu ani pozbawiany możliwości prywatnego i publicznego szukania i wyznawania prawdy³⁰. Zasada ta, mająca wielkie znaczenie również dla naszych czasów, nadal dostarcza nauce społecznej Kościoła kryteriów rozstrzygających dla ochrony osoby oraz dla budowania społeczeństw pluralistycznych i pokojowych.

35. Z Pontyfikatu św. Pawła VI wyłania się takie rozumienie pokoju, które nie sprowadza się do braku wojny, lecz nabiera kształtu na drodze integralnego rozwoju człowieka. W *Populorum progressio* opisuje on rozwój jako przejście od warunków życia mniej ludzkich do warunków bardziej ludzkich i pojmuje go jako proces obejmujący każdego człowieka i całego człowieka³¹, to znaczy każdy wymiar osoby oraz wszystkie narody bez wyjątku. Na tej podstawie Paweł VI może stwierdzić, że tak rozumiany rozwój w istocie „oznacza to samo, co pokój”³², ponieważ zmierza do usunięcia korzeni niesprawiedliwości i konfliktu oraz do otwierania dla wszystkich przestrzeni bardziej godnego życia. Ustanowienie Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* należy także odczytywać w tym świetle jako próbę nadania tej intuicji trwałej formy na płaszczyźnie eklezjalnej i międzynarodowej, przy jednoczesnym podtrzymywaniu żywej świadomości narastającej przepaści między krajami bogatymi a ubogimi oraz potrzeby takiej polityki, która będzie sprzyjać rzeczywiście bardziej ludzkim warunkom życia dla wszystkich.

36. W Liście apostolskim *Octogesima adveniens*, napisanym z okazji 80. rocznicy *Rerum novarum*, Paweł VI wnosi tę perspektywę w rzeczywistość społeczeństwa postindustrialnego, naznaczonego przemianami urbanistycznymi, nowymi formami ubóstwa, zmianami w świecie pracy i szybkimi przeobrażeniami

³⁰ Por. TENŻE, Dekl. *Dignitatis humanae*, 2: AAS 58 (1966), s. 930–931.

³¹ Por. ŚW. PAWEŁ VI, Enc. *Populorum progressio* (26 marca 1967), 14: AAS 59 (1967), s. 264: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 397.

³² *Tamże*, 87: AAS 59 (1967), s. 299: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 416.

kulturowymi, które stawiają pod znakiem zapytania przyszłość osób i wspólnot. Dla Pawła VI Ewangelia – chociaż została ogłoszona, napisana i wprowadzana w życie w kontekście historyczno-kulturowym bardzo odmiennym od naszego – nie jest przesłaniem „przestarzałym”, lecz wizją osoby ludzkiej, relacji, władzy i dobra wspólnego, zdolną również dzisiaj ukierunkowywać wybory ekonomiczne, polityczne i kulturowe³³. Innymi słowy, Ewangelia pozostaje zawsze aktualna, ponieważ daje kryteria pozwalające rozpoznać to, co humanizuje, i to, co dehumanizuje; to, co wyzwala, i to, co uciska – pośród nieustannie nowych sytuacji. Dla nauki społecznej Kościoła najbardziej wymagającym dziedzictwem Pawła VI pozostaje właśnie to: dopóki w świecie będą istniały narody wyłączone z rozwoju godnego człowieka, dopóty wspólnota chrześcijańska nie będzie mogła zadowolić się abstrakcyjnym głosem pokoju, lecz będzie musiała pozwolić, by Ewangelia osądzała – wychodząc od tych, którzy pozostają na marginesie – te struktury ekonomiczne i polityczne, które – jak przypomniałby Jan Paweł II – mogą stać się prawdziwymi „strukturami grzechu”³⁴, tak aby żadna osoba i żaden naród nie były traktowane jako coś, co można poświęcić w procesach rozwoju.

Najnowsze Magisterium

37. Bogate Magisterium społeczne św. Jana Pawła II sytuuje się na styku kryzysu wielkich systemów ideologicznych XX w. oraz początków globalizacji ekonomicznej. W Encyklice *Laborem exercens*, napisanej pięćdziesiąt lat po ogłoszeniu *Rerum novarum*, otwiera on nowy kierunek refleksji nad pracą. Sprawiedliwa płaca zostaje tam ukazana jako konkretny sprawdzian słuszności całego systemu społeczno-gospodarczego, ponieważ odsłania, czy pracownik jest traktowany jako osoba, czy

³³ TENŻE, List apost. *Octogesima adveniens* (14 maja 1971), 4–7: AAS 63 (1971), s. 404–406: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 430–431.

³⁴ ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), 36: AAS 80 (1988), s. 561.

jedynie jako koszt produkcji³⁵. Praca nie jest postrzegana tylko jako problem do rozwiązania lub jako środek do uzyskania dochodu, lecz jako podstawowe dobro osoby, zasada działalności gospodarczej i klucz do całej kwestii społecznej. W niej człowiek angażuje własną wolność, własną twórczość i zdolność współdziałania, przyczyniając się do kulturowego i moralnego wzrostu społeczeństwa³⁶. W świetle tego różne formy niepewności, fragmentaryzacji ścieżek zawodowych i automatyzacji nie mogą być oceniane wyłącznie w kategoriach efektywności, lecz muszą być rozpatrywane z punktu widzenia godności pracownika, jego prawa do wystarczającego wynagrodzenia oraz rzeczywistej możliwości uczestnictwa w życiu społecznym.

38. W 20. rocznicę *Populorum progressio*, w Encyklice *Sollicitudo rei socialis*, św. Jan Paweł II powraca do rany słabego rozwoju gospodarczego i uznaje niepowodzenie wielu prób przewyciężenia ekonomicznego opóźnienia ludów ubogich oraz wspierania ich uprzemysłowienia, stwierdzając trwałość, a niekiedy nawet pogłębianie się przepaści między Północą a Południem świata³⁷. Piętnuje ponadto mechanizmy gospodarcze, finansowe i handlowe, które – pozostając pod kontrolą krajów silniejszych – w sposób strukturalny służą ich interesom i dławią gospodarki słabsze, domagając się, by zostały one poddane nie tylko ocenie technicznej, lecz także poważnemu osądowi moralnemu³⁸. W tym kontekście solidarność zostaje ukazana jako konkretna współodpowiedzialność osób, ludów i narodów, jako forma przyjaźni społecznej i miłości politycznej, ukierunkowana ku „cywilizacji miłości”, o której mówił św. Paweł VI³⁹.

³⁵ Por. TENŻE, Enc. *Laborem exercens* (14 września 1981), 19: AAS 73 (1981), s. 625–629.

³⁶ Por. *tamże*, 10: AAS 73 (1981), s. 600–602.

³⁷ Por. TENŻE, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), 14: AAS 80 (1988), s. 526–528.

³⁸ Por. *tamże*, 16: AAS 80 (1988), s. 531.

³⁹ Por. *tamże*, 31–33: AAS 80 (1988), s. 555–559.

39. W stulecie *Rerum novarum* Encyklika *Centesimus annus* przynosi wreszcie rozeznanie dotyczące upadku systemu sowieckiego oraz umacniania się demokracji i gospodarki rynkowej: św. Jan Paweł II podejmuje na nowo przesłanie Piusa XII, wedle którego Kościół może uznać wartość demokracji o tyle, o ile zapewnia ona rzeczywisty udział obywateli, pozwala na pokojowy wybór i zmianę rządzących oraz nie dopuszcza do tego, by władza została zmonopolizowana przez wąskie elity kierujące się interesami partykularnymi albo ideologicznymi⁴⁰. Podobnie uznaje pozytywny potencjał rynku i prywatnej inicjatywy tylko wtedy, gdy pozostają one podporządkowane prawu moralnemu i ukierunkowane zasadą solidarności, nie składając najsłabszych w ofierze logice zysku⁴¹. W ten sposób w nauce społecznej Kościoła pozostaje szczególnie aktualne dziedzictwo: podkreślenie więzi między godnością pracy, solidarnością między narodami oraz krytyczną oceną demokracji i gospodarki rynkowej nadal dostarcza kryteriów do osądu nowych form wyzysku, wykluczenia i kryzysu reprezentacji politycznej.

40. Papież Benedykt XVI w swojej Encyklice społecznej *Caritas in veritate* chciał na nowo podjąć i pogłębić pojęcie rozwoju przedstawione w *Populorum progressio*, odczytując je w perspektywie globalizacji. Przypomina, że taki rozwój powinien wyrażać się poprzez „realny wzrost, obejmujący wszystkich i rzeczywiście zrównoważony”⁴², to znaczy poprzez postęp gospodarczy prawdziwie inkluzywny i szanujący granice stworzenia. Stwierdza jednak, że w krajach bogatych powstają nowe kategorie ubogich i mnożą się niespotykane wcześniej formy wykluczenia, podczas gdy w regionach najuboższych niewielkie grupy żyją w konsumpcyjnym dobrobycie współistniejącym z dehumanizującą nędzą⁴³. Zauważa ponadto, że nowy globalny

⁴⁰ Por. TENŻE, Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 46: AAS 83 (1991), s. 850–851.

⁴¹ Por. *tamże*, 42: AAS 83 (1991), s. 845–846.

⁴² BENEDYKT XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), 21: AAS 101 (2009), s. 656.

⁴³ Por. *tamże*, 22: AAS 101 (2009), s. 657.

system gospodarczo-finansowy, naznaczony wielką ruchliwością kapitału i środków produkcji, ograniczył polityczną władzę państw oraz ich zdolność do ukierunkowywania procesów gospodarczych⁴⁴. Dlatego raz jeszcze podkreśla, że działalność ekonomiczna nie może rościć sobie pretensji do rozwiązywania problemów społecznych jedynie przez rozszerzanie logiki rynku, lecz musi być podporządkowana dobru wspólnemu, za które wspólnota polityczna ponosi odpowiedzialność własną i niezastąpioną⁴⁵.

41. W centrum tej reinterpretacji Benedykt XVI stawia miłość, stwierdzając, że jest ona „fundamentem nauki społecznej Kościoła”⁴⁶, pod warunkiem wszakże, że pozostaje zawsze złączona z prawdą; zarazem z niepokojem zauważa on, iż właśnie na polach społecznym, prawnym, politycznym i ekonomicznym coraz częściej usiłuje się ogłaszać jej niewielkie znaczenie moralne. Nowość jego wkładu polega na ukazaniu, że rozwój, sprawiedliwość, instytucje i rynek nie są rzeczywistościami neutralnymi, lecz przestrzeniami, w których miłość w prawdzie winna urzeczywistniać się w historii. Dla współczesności naznaczonej narastającymi nierównościami, presją rynków finansowych, kryzysem środowiskowym i nieufnością wobec polityki nauczanie to zachowuje całą swą aktualność, ponieważ domaga się oceniania każdego modelu rozwoju według jego zdolności do bycia zarazem inkluzywnym i trwałym, do ponownego zespolenia ekonomii i polityki wokół dobra wspólnego oraz do uznania miłości za siłę krytyczną i twórczą w życiu publicznym.

42. Magisterium społeczne Papieża Franciszka rozwija się zgodnie z linią Konstytucji *Gaudium et spes*, która zachęca, by patrzeć na historię, wychodząc od ran i nadziei osób oraz wprowadzać je w dialog z Ewangelią. Kierunek ten ujawnia się ze szczególną jasnością w *Evangelii gaudium*, gdzie zostaje stwierdzone, że

⁴⁴ Por. *tamże*, 24: AAS 101 (2009), s. 658–659.

⁴⁵ Por. *tamże*, 36: AAS 101 (2009), s. 671–672.

⁴⁶ Por. *tamże*, 2: AAS 101 (2009), s. 642.

orędzie chrześcijańskie ma wewnętrzny wymiar społeczny, a zarazem wybrzmiewa wezwanie do Kościoła zdolnego do wsłuchania się w wołanie ubogich, migrantów i ofiar nowych form niewolnictwa. W tej samej perspektywie należy widzieć również nacisk Franciszka na Kościół synodalny, Kościół, który „idzie razem”, stara się odczytywać znaki czasu w świetle Ewangelii i pozwala, by ubodzy, z którymi dzieli historię, na nowo go ewangelizowali⁴⁷.

43. W *Laudato si'* Franciszek daje pierwsze wielkie, systematyczne ujęcie kryzysu środowiskowego w Encyklice społecznej, ukazując, że nie jest on kwestią ograniczoną do jednego obszaru, lecz ekologicznym aspektem współczesnego kryzysu społeczno-gospodarczego. Jego propozycja ekologii integralnej łączy troskę o wspólny dom z opcją preferencyjną na rzecz ubogich i z mocą stwierdza, że „zarówno wołanie ziemi, jak i krzyk biednych”⁴⁸ nie mogą być od siebie oddzielane. W tym świetle na nowo wysuwają się na pierwszy plan: powszechne przeznaczenie dóbr, krytyka paradygmatu technokratycznego, który rości sobie pretensję do sprawowania wszystkiego do przedmiotu panowania, obrona pracy ludzkiej zagrożonej logiką odrzucenia, wymóg sprawiedliwości między pokoleniami oraz wezwanie do prawdziwego dialogu między polityką a ekonomią, tak aby żadna z nich nie zamykała się we własnej samowystarczalności.

44. Wobec rozpadu tkanki społecznej, „trzeciej wojny światowej w kawałkach”, globalizacji indywidualistycznej oraz skutków pandemii COVID-19 dla więzi wspólnotowych Franciszek we *Fratelli tutti* podejmuje na nowo marzenie o ludzkości, która potrafi wybrać przyjaźń społeczną i powszechne braterstwo. Proponuje kulturę spotkania, „lepszą politykę”, zdolną szukać dobra wspólnego, drogi pojednania, oraz świat, który zapewni „ziemię,

⁴⁷ Por. FRANCISZEK, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 198: AAS 105 (2013), s. 1103.

⁴⁸ Por. TENŻE, Enc. *Laudato si'* (24 maja 2015), 49: AAS 107 (2015), s. 866.

dom i pracę dla wszystkich”⁴⁹. Wreszcie, w *Dilexit nos* ukazuje, że te wielkie zobowiązania społeczne nie dają się oddzielić od osobistej więzi z Chrystusem: wracając do Słowa Bożego, przypomina, iż najprawdziwszą odpowiedzią na miłość Serca Jezusowego jest konkretna miłość wobec braci, i stwierdza, że „nie ma większego czynu, jaki możemy Mu ofiarować, aby miłość odwzajemnić miłością”⁵⁰.

Odczytywanie dziejów w świetle wiary

45. Gdy spojrzysz na tę drogę jako na całość, można dostrzec, że nauka społeczna Kościoła nie jest owocem projektu opracowanego przy biurku, lecz wynikiem cierpliwie splatanej historii, w której każdy Papież – wraz z Soborem Watykańskim II – wniósł własny, oryginalny wkład w świetle „rzeczy nowych” swoich czasów. Każdy z nich, podejmując wyzwania swojej epoki i odczytując przemiany dziejowe w świetle Ewangelii, wydobywał różne aspekty jednego dziedzictwa: godność osoby, wartość pracy, powszechne przeznaczenie dóbr, solidarność i pomocniczość, troskę o stworzenie, centralne znaczenie pokoju i braterstwa. Wyłania się stąd rozwój harmonijny, choć nie zawsze linearny, charakteryzujący się różnymi akcentami, stopniowym pogłębianiem oraz niekiedy zmianami perspektywy, które nie zrywają z tym, co wcześniejsze, lecz pozwalają dojrzeć zawartym w nim konsekwencjom. Jeżeli dziś możemy mówić o korpusie wspólnych zasad i kryteriów, to dlatego, że to odczytywanie dziejów w świetle wiary nigdy nie zostało zarzucone i potrafiło podejmować wyzwania stawiane przez pytania kolejnych pokoleń. Właśnie temu zasadniczemu rdzeniowi – to znaczy wielkim zasadom nauki społecznej, które ukierunkowują rozeznanie wierzących w życiu osobistym i publicznym – pragnę teraz poświęcić uwagę, aby lepiej uchwycić ich wewnętrzną spójność i ich żywotną moc dla naszych czasów.

⁴⁹ TENŻE, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 127: AAS 112 (2020), s. 1013.

⁵⁰ TENŻE, Enc. *Dilexit nos* (24 października 2024), 167: AAS 116 (2024), s. 1421.

ROZDZIAŁ II

PODSTAWY I ZASADY NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

46. Nauka społeczna Kościoła jest rzeczywistością żywą, pozostającą w dialogu z historią, kulturami i naukami, a zarazem strzegącą rdzenia prawdy, która nie przemija. Dlatego może być uznana za formę mądrości, zdolną także dzisiaj ukierunkowywać życie osobiste i społeczne wierzących. W niniejszym drugim rozdziale pragnę zatrzymać się nad niektórymi podstawami i zasadami nauki społecznej, które pomagają odczytywać „rzeczy nowe” naszych czasów w świetle podstawowej godności osoby ludzkiej. Uważam, że dzisiaj – jeśli chcemy otoczyć troską osobę ludzką w dobie sztucznej inteligencji – musimy na nowo podjąć refleksję nad dobrem wspólnym, powszechnym przeznaczeniem dóbr, pomocniczością, solidarnością i sprawiedliwością społeczną. Jestem przekonany, że harmonijna relacja między tymi zasadami wymaga, aby były one rozpatrywane łącznie, tak by mogło się jasno uwidocznic, jak wzajemnie się dopełniają i objaśniają.

47. Proponując te refleksje, pragnę przede wszystkim pomóc wiernym świeckim oraz wszystkim kobietom i mężczyznom dobrej woli odkryć na nowo ich zadanie polegające na tym, by wnosić w codzienność – w relacje rodzinne, w pracę i w uczestnictwo społeczne – zasady, które zamierzam przypomnieć, pozwalając, by ożywiało ich pragnienie wcielania miłości Boga w konkretne wątki historii. Równocześnie chciałbym zachęcić akademie i uniwersytety, by nadały tym zasadom nowy impuls, podejmując nad nimi namysł w sposób wierny dzisiejszym realiom i skuteczny wobec wyzwań rewolucji cyfrowej. W ten sposób refleksja teologiczna i filozoficzna będzie mogła pogłębiać i wspierać drogę duszpasterską Kościoła, przyczyniając się do wypełniania przez Magisterium jego zadania oświecania sumień wierzących i ukierunkowywania ich zaangażowania na rzecz bardziej

sprawiedliwego i bardziej braterskiego kształtu życia naszych społeczeństw.

Podstawy nauki społecznej Kościoła

Człowiek obrazem Boga Trójjedynego

48. Nauka społeczna Kościoła prowadzi nas z powrotem do samego serca naszej wiary – do misterium Boga żywego, objawionego w Jezusie Chrystusie jako komunii Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego – miłości w relacji, która wzajemnie się udziela i otwiera na świat⁵¹. Jak przypomina Sobór, osoba ludzka jest powołana do komunii z Bogiem i nie może się „w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego”⁵²: jej najgłębszym powołaniem jest wejść w trynitarny dynamizm miłości otrzymanej i współdzielonej.

49. Jeżeli misterium Boga-Miłości jest źródłem nauki społecznej Kościoła, to jego najbardziej konkretny obraz kontemplujemy w Jezusie Chrystusie, Słowie Wcielonym. Stając się człowiekiem, Syn Boży wchodzi w naszą historię i przyjmuje nasze ciało, wnosząc w nie tę miłość, która łączy Go z Ojcem i Duchem Świętym. „Misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego”⁵³, ponieważ Jego człowieczeństwo jest w pełni wolne, otwarte na innych, zdolne budować więzi solidarne i piękne, oddane całkowitemu darowi z siebie. Kto w Niego wierzy, zostaje włączony w wielkie dzieło odnowy zapoczątkowane przez misterium Jego męki, śmierci i zmartwychwstania oraz współdziała w budowaniu Królestwa Bożego, ucząc się przyjmować każdą kobietę i każdego mężczyznę jako siostrę i brata – dzieci jednego Ojca. W ten sposób zarówno głoszenie, jak i doświadczenie chrześcijańskie,

⁵¹ Por. PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, 32.

⁵² SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konst. duszp. *Gaudium et spes*, 24: AAS 58 (1966), s. 1045.

⁵³ *Tamże*, 22: AAS 58 (1966), s. 1042.

prowadzone przez Ducha Świętego, zmierzają do wywoływania skutków społecznych w świecie⁵⁴.

50. W centrum chrześcijańskiej wizji człowieka znajduje się wielkie twierdzenie, że mężczyzna i kobieta zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Jedynej (por. *Rdz* 1, 26–27). Każda osoba, konstytutywnie ukierunkowana na relację, jest zamierzona i chciana przez Boga po to, by wejść w historię komunii z Nim, z innymi oraz ze stworzeniem. Jej godność nie zależy od zdolności, jakie posiada, od bogactw czy zajmowanego miejsca, od słusznych bądź błędnych wyborów, których dokonuje, lecz jest darem, który ją poprzedza i przewyższa, złożonym przez Boga jako wyraz Jego miłości, która nigdy nie ustaje. Dlatego osoba ludzka pozostaje zawsze „drogą Kościoła”⁵⁵ oraz sercem każdej autentycznej drogi integralnego rozwoju człowieka⁵⁶.

Równa godność wszystkich istnień ludzkich

51. Św. Jan Paweł II stwierdzał, że „pogłębiona wrażliwość na godność ludzkiej osoby i na jej wyjątkowość, a także należny respekt dla decyzji sumienia stanowi niewątpliwie pozytywny dorobek współczesnej kultury”⁵⁷. Stwierdzenie to wpisuje się w linię wytyczoną już przez Sobór Watykański II, który odnotował wzrost świadomości wzniosłej godności każdej osoby, jej wartości przewyższającej wszelkie rzeczy oraz jej powszechnych i nienaruszalnych praw i obowiązków⁵⁸. Ważne jest, by czuwać, aby ten wzrost świadomości godności człowieka nie został przesłonięty pod naciskiem nowych ideologii lub określonych, bardzo potężnych

⁵⁴ Por. PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 38.

⁵⁵ ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Redemptor hominis* (4 marca 1979), 14: AAS 71 (1979), s. 284.

⁵⁶ Por. BENEDYKT XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), 11: AAS 101 (2009), s. 647–648.

⁵⁷ ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), 31: AAS 85 (1993), s. 1159.

⁵⁸ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konst. duszp. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966), s. 1046–1047.

interesów obecnych w dzisiejszym świecie. Wśród tych ideologii za szczególnie podstępna uważam tę, która daje do zrozumienia, że każdy człowiek powinien zasłużyć na swoją wartość albo ją usprawiedliwić, do tego stopnia, iż większą wartość przypisuje się tym, którzy są bardziej wydajni i sprawniejsi. W takiej perspektywie osoba zostaje ostatecznie sprowadzona do środka służącego osiągnięciu rezultatów, do zasobu, którym można się posłużyć i który można wyzyskiwać, i nie jest już ona uznawana za cel sam w sobie, który nigdy nie podlega instrumentalizacji. Tymczasem wartość osoby nie zależy od tego, co ona osiąga lub wytwarza, a pewne prawa przysługują każdemu już przez sam fakt bycia osobą. Żadna ludzka władza nie może ich prawomocnie odmówić ani arbitralnie ograniczać⁵⁹.

52. Gdy mówimy o godności, nie zawsze używamy tego słowa w tym samym znaczeniu: niekiedy mamy na myśli godność moralną, to znaczy sposób, w jaki człowiek ukierunkowuje swoje wybory i swoje działanie; innym razem myślimy o godności społecznej, a więc o warunkach życia człowieka i o konkretnym szacunku, jakim darzy go społeczeństwo; w jeszcze innych przypadkach wskazujemy na godność egzystencjalną, to znaczy na sposób, w jaki człowiek postrzega wartość samego siebie i własnego życia. Te wymiary godności mogą wzrastać albo maleć. Oprócz tych znaczeń istnieje jednak poziom głębszy i najważniejszy, którym jest godność ontologiczna. Jest to godność przysługująca każdej istocie ludzkiej po prostu z racji jej istnienia, tego, że była chciana, stworzona i umiłowana przez Boga⁶⁰: żaden grzech, żadne niepowodzenie, żadne upokorzenie, żadne wykluczenie nie mogą naruszyć głębokiej wartości życia ludzkiego, którego On zapragnął i które powołał do istnienia⁶¹.

⁵⁹ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 11: AAS 83 (1991), s. 806–807.

⁶⁰ Por. DYKASTERIA NAUKI WIARY, Dekl. *Dignitas infinita* (2 kwietnia 2024), 7: AAS 116 (2024), s. 592–593.

⁶¹ Por. *tamże*, 8: AAS 116 (2024), s. 593–594.

53. Dlatego podstawowej godności każdej osoby nie nabywa się ani się na nią nie zasługuje, nie potrzebuje też ona udowadniania. Niedawna Deklaracja *Dignitas infinita* przedstawiła syntetyczne ujęcie przekonań Kościoła w tej kwestii: „Nieskończona godność, niezbywalnie związana z istotą samego bytu, przysługuje każdej osobie ludzkiej, niezależnie od jakichkolwiek okoliczności i jakiegokolwiek stanu lub sytuacji, w jakich się znajduje”⁶², to znaczy zawsze i bez wyjątku. O godności tej, przysługującej każdej istocie ludzkiej, można mówić jako o nieskończonej – jak czynił to św. Jan Paweł II⁶³ – z dwóch racji: ponieważ nieskończona jest miłość Boga, który powołuje człowieka do przyjaźni z sobą, oraz ponieważ jest ona absolutnie bezwarunkowa, w tym sensie, że nawet gdyby szukać w nieskończoność, nigdy nie znajdzie się niczego, co mogłoby ją przekreślić albo podać w wątpliwość.

Najwyższa wartość praw człowieka

54. Kościół z wdzięcznością uznaje, że „dążenie do sformułowania i ogłoszenia praw człowieka jest jednym z najbardziej znaczących kroków, będących skuteczną odpowiedzią na niezbywalne wymogi ludzkiej godności”⁶⁴. Jak zaś stwierdził św. Jan Paweł II, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, ogłoszona przez Organizację Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 r., pozostaje po dziś dzień jednym z najwznioślejszych wyrazów ludzkiego sumienia⁶⁵. Stanowi ona „prawdziwy słup milowy na drodze

⁶² *Tamże*, 1: AAS 116 (2024), s. 589–590.

⁶³ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, *Anioł Pański z osobami z niepełnosprawnościami w Katedrze w Osnabrück* (16 listopada 1980): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. III/2, Città del Vaticano 1980, s. 1232: *Byłem upośledzony i przyszedźcie mi z pomocą*, TENŻE, *Nauczanie papieskie*, t. III, 2, oprac. E. Weron, A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1986, s. 634.

⁶⁴ PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 152.

⁶⁵ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, *Przemówienie na Pięćdziesiątym Zgromadzeniu Ogólnym Organizacji Narodów Zjednoczonych* (5 października 1995), 2: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. XVIII/2, Città del Vaticano 1998, s. 731: *Od praw człowieka do praw narodów*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 11–12 (178)/1995, s. 5.

postępu moralnego ludzkości”⁶⁶. Dlatego w perspektywie chrześcijańskiej prawa człowieka nie są czymś zewnętrznie dodanym do osoby, lecz historycznym wyrazem jej przyrodzonej godności, do której ochrony i promocji jest wezwana wspólnota międzynarodowa.

55. Prawa człowieka są nienaruszalne, ponieważ „są one wpisane w istotę osoby ludzkiej i jej godności”⁶⁷. W konsekwencji są one powszechne i niezbywalne⁶⁸. Właśnie dlatego, że są zakorzenione we wspólnej godności każdego mężczyzny i każdej kobiety, pociągają za sobą konsekwencje praktyczne i skutki prawne, ponieważ „daremne byłoby głoszenie praw, gdyby jednocześnie nie podejmowano wszelkich starań, by zapewnić należyte ich poszanowanie ze strony wszystkich, wszędzie i w stosunku do każdego”⁶⁹. Wśród nich pierwszym prawem człowieka jest prawo do życia, od poczęcia aż do naturalnego kresu⁷⁰, bez którego niemożliwe jest korzystanie z jakiegokolwiek innego prawa. Gdy to podstawowe prawo bywa negowane, jak dzieje się to w przypadku aborcji, zabijania niewinnych osób i eutanazji, mamy do czynienia z wyborami, które Kościół uznaje za moralnie niedopuszczalne⁷¹.

⁶⁶ TENŻE, *Przemówienie na XXXIV Zgromadzeniu Ogólnym Organizacji Narodów Zjednoczonych* (2 października 1979), 7: AAS 71 (1979), s. 1148: *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju*, TENŻE, *Nauczanie papieskie*, t. II, 2, oprac. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1992, s. 261.

⁶⁷ TENŻE, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju* (1 stycznia 1999), 3: AAS 91 (1999), s. 379: *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (209)/1999, s. 4.

⁶⁸ Por. ŚW. JAN XXIII, Enc. *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963), 5 [w tłum. pol. n. 9]: AAS 55 (1963), s. 259: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 272.

⁶⁹ ŚW. PAWEŁ VI, *Przesłanie na Międzynarodową Konferencję Praw Człowieka* (15 kwietnia 1968): AAS 60 (1968), s. 285: cyt. za: PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 153.

⁷⁰ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Evangelium vitae* (25 marca 1995), 2: AAS 87 (1995), s. 402.

⁷¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konst. duszp. *Gaudium et spes*, 27: AAS 58 (1966), s. 1047–1048; ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), 80: AAS 85 (1993), s. 1197–1198; TENŻE, Enc. *Evangelium vitae* (25 marca 1995), 7–28: AAS 87 (1995), s. 408–427.

56. Patrząc na nasze czasy, nie możemy nie dostrzec, że ochrona praw człowieka wystawiona jest dziś na dwa szczególnie poważne zagrożenia. Pierwszym z nich jest ryzyko, że pozostaną one jedynie deklaracją formalną, podczas gdy – równoległe z postępem technologicznym – nasilają się, w sposób ukryty lub jawny, naruszenia godności ludzkiej. Drugim zaś ryzykiem, które w istocie leży u podstaw pierwszego, jest utrata zdolności rozpoznania fundamentu ich powszechności, ponieważ zaniechano „poszukiwania najbardziej solidnych podstaw stojących za naszymi wyborami, a także naszych praw”⁷². Papież Franciszek zachęcał, by nie lekceważyć tego ostatniego problemu. Przypominał, że gdy rozum stawia sobie na serio pytania o naturę ludzką, zdolny jest odkrywać wartości obowiązujące wszystkich, ponieważ z niej właśnie one wypływają. Gdyby jednak ten wysiłek poszukiwania został zaniechany, mogłoby się zdarzyć, że prawa dziś uznawane za nienaruszalne w przyszłości zostałyby zakwestionowane lub zaprzeczone przez tych, którzy dzierżą władzę, być może po uzyskaniu jedynie pozornego przyzwolenia ze strony społeczeństw zastraszanym albo manipulowanym⁷³.

57. Wraz ze wzrostem świadomości wartości każdej osoby ludzkiej i jej praw wzrosło także uznanie praw mniejszości. Jednak wciąż pozostaje długa droga do przebycia, aby na całym świecie prawa tej znacznej części społeczeństwa, którą stanowią kobiety, były rzeczywiście i wszędzie jednakowo gwarantowane. Faktem jest bowiem, że „podwójnie biedne są kobiety narażone na sytuacje wykluczenia, złego traktowania i przemocy, ponieważ często mają mniejsze możliwości obrony swoich praw”⁷⁴. Nie wystarczy więc stwierdzać słowami, że mężczyźni i kobiety mają tę samą godność i takie same prawa; trzeba, aby znajdowało to odzwierciedlenie w konkretnych decyzjach: w prawie, w dostępie do pracy, do

⁷² FRANCISZEK, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 208: AAS 112 (2020), s. 1043.

⁷³ Por. *tamże*, 209: AAS 112 (2020), s. 1043–1044.

⁷⁴ *Tamże*, 23: AAS 112 (2020), s. 977. Por. TENŻE, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 212: AAS 105 (2013), s. 1108.

wykształcenia, do odpowiedzialności społecznej i politycznej, a także w sposobie, w jaki społeczeństwo słucha kobiet i docenia ich wkład. Dopóki ta przepaść będzie się utrzymywać, nie będzie można powiedzieć, że społeczeństwo naprawdę – w pełni – uznaje równą godność kobiet i mężczyzn.

58. Liczą się konkretne osoby, każda z nich, a także ich rodziny. Ruchy społeczne, wielkie deklaracje polityczne na rzecz ludu i ideologie wspólnotowe nie znaczą nic, jeśli ostatecznie nie prowadzą do wspierania osób – mężczyzn i kobiet – wraz z ich niezbywalnymi prawami. Podobnie nie wystarczy wychwalać wolności jednostki ani prywatnej inicjatywy, jeśli zarazem godzimy się na to, by rzesze ludzi nadal żyły bez godnej pracy, bez żadnej ochrony, bez dostępu do dóbr podstawowych.

Zasady nauki społecznej Kościoła

Zasada dobra wspólnego

59. Uznanie, że każda kobieta i każdy mężczyzna noszą w sobie niezbywalną godność oraz prawa, których żadna ludzka władza nie może naruszyć ani przekreślić, domaga się kształtowania sposobu, w jaki żyjemy razem, naszych wyborów ekonomicznych i politycznych oraz konkretnego oblicza naszych miast. Stąd rodzi się pierwsza wielka zasada nauki społecznej, którą pragnę przypomnieć: dobro wspólne. Możemy je określić jako społeczny kształt godności uznanej w każdym człowieku. Gdy Benedykt XVI mówił o wartościach nienegocjowalnych, których Kościół powinien zawsze bronić, zaliczył do nich również „promocję dobra wspólnego”⁷⁵. Dla chrześcijanina bowiem wyjście z ciasnego świata własnych interesów i zaangażowanie – na miarę własnych możliwości – na rzecz dobra wspólnego jest wartością nienegocjowalną, podobnie jak obrona życia.

⁷⁵ Por. BENEDYKT XVI, Adhort. apost. *Sacramentum caritatis* (22 lutego 2007), 83: AAS 99 (2007), s. 169.

60. Sobór Watykański II stwierdził, że dobro wspólne to „suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”⁷⁶. Ta definicja daje nam pierwszą cenną wskazówkę, ponieważ dobro wspólne nie daje się sprowadzić do zwykłego wykazu warunków czy instytucji. Nie pokrywa się ani z sumą korzyści poszczególnych osób, ani ze zbieżnością ich partykularnych interesów; jest dobrem większym, które należy do wszystkich i które można budować, pomnażać i strzec jedynie wspólnymi siłami. Można powiedzieć, że działanie społeczne osiąga swoją pełnię wtedy, gdy zmierza ku temu dobru wspólnemu, podobnie jak moralne działanie osoby znajduje swoje spełnienie w wyborze dobra prawdziwego⁷⁷.

61. W tym sensie możemy powiedzieć, że „całość jest czymś więcej niż część”⁷⁸ i że właśnie dlatego „sama suma korzyści indywidualnych nie jest w stanie stworzyć lepszego świata dla całej ludzkości”⁷⁹. Iluzją jest myślenie, że wystarczy zabiegać o własny postęp, aby przyczynić się do dobra wszystkich, bez rzeczywistej troski o innych. Taka wizja pomija właściwą i specyficzną wartość dobra wspólnego: jest ono owocem „współzależności”⁸⁰, która tworzy sieć dobra społecznego, rozprzestrzeniającą się i oddziałującą na ludzi. Dobro wspólne jest czymś więcej [wł. *plus*], jest wynikiem wzajemnego oddziaływania i wpływu, który łączy rozmaite działania, inicjatywy, wysiłki i decyzje. Gdyby zsumować jedynie dobra jednostkowe, nie dałoby się wyjaśnić istnienia owego „więcej”, które je przewyższa, a zarazem ubogaca.

⁷⁶ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konst. duszp. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966), s. 1046–1047.

⁷⁷ Por. PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 164.

⁷⁸ FRANCISZEK, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 235: AAS 105 (2013), s. 1115.

⁷⁹ TENŻE, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 105: AAS 112 (2020), s. 1005.

⁸⁰ ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), 38: AAS 80 (1988), s. 564.

62. To właśnie dążenie do dobra wspólnego daje początek ludowi, pojmowanemu nie jako zwykła suma jednostek, lecz jako żywa rzeczywistość, w której ludzie uczą się dostrzegać wzajemne powiązania i współodpowiedzialność za *res publica*. W tym sensie każda osoba przyczynia się do budowania swojego narodu przez „powolną i żmudną pracę, wymagającą gotowości integrowania się i nauczania się tego, by można było stworzyć kulturę spotkania w wielokształtnej harmonii”⁸¹. Wspólna praca na rzecz dobra wszystkich oznacza posiadanie wspólnego projektu. Jest rzeczą oczywistą, że między różnymi osobami istnieje wiele różnic natury ideologicznej i pragmatycznej, istnieją rozbieżne interesy i częste kontrasty, nie znaczy to jednak, że niemożliwa jest droga dialogu prowadząca do wypracowania podstawy porozumienia, pozwalającego na tworzenie projektu dla wszystkich i podążania razem.

63. Do państwa należy zadanie zapewnienia spójności, jedności i sprawiedliwego uporządkowania społeczeństwa obywatelskiego, tak aby dobro wspólne mogło być rzeczywiście realizowane przy udziale wszystkich. Oznacza to konkretnie, że władza publiczna ma delikatny obowiązek „sprawiedliwego harmonizowania”⁸² różnych wchodzących w grę interesów, poszukując równowagi między dobrami partykularnymi a dobrem wspólnym, nie pozostawiając na boku najsłabszych. Kiedy polityka rezygnuje z długofalowej wizji i sprowadza się do krótkoterminowych kalkulacji lub jałowych polaryzacji, mówienie o dobru wspólnym traci wiarygodność, a jednocześnie narastają nierówności i pęknięcia społeczne.

64. Dotyczy to również polityki międzynarodowej. W miarę jak rosną dystanse między narodami, torują sobie drogę logiki przeciwstawienia i agresji, a trudna droga ku światu bardziej zjednoczonemu i braterskiemu doznaje nowych i bolesnych zahamowań. W takim kontekście mówienie o wspólnej drodze ku

⁸¹ FRANCISZEK, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 220: AAS 105 (2013), s. 1110.

⁸² PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 169.

bardziej sprawiedliwemu rozwojowi całej rodziny ludzkiej „brzmi dziś jak majaczenie”⁸³. Nie możemy jednak tracić nadziei. Zachęcam wszystkich do zastanowienia się nad formami współpracy i skuteczniejszymi instytucjami międzynarodowymi, zdolnymi do strzeżenia globalnego dobra wspólnego bez zanegowania prawowitej różnorodności narodów i państw. Promowanie dobra wspólnego nie może bowiem być nigdy oddzielone od poszanowania prawa narodów do istnienia, do zachowania własnej tożsamości oraz do wnoszenia swej oryginalności do rodziny narodów⁸⁴. Wszelka próba czy projekt unicestwienia albo podporządkowania jakiegoś narodu są czymś głęboko niemoralnym, a zatem nie do przyjęcia.

Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr

65. „Wśród rozlicznych wymiarów dobra wspólnego szczególnego znaczenia nabiera zasada powszechnego przeznaczenia dóbr”⁸⁵. Zasada ta przypomina nam przede wszystkim, że dobra ziemi – gleba, woda, powietrze, zasoby naturalne – zostały dane przez Boga całej rodzinie ludzkiej, aby podtrzymywały życie wszystkich, zarówno dzisiaj, jak i w przyszłych pokoleniach, oraz że każdej osobie przysługuje pierwotne prawo do korzystania z tych dóbr. Św. Jan Paweł II przypominał, że „Bóg dał ziemię całemu rodzajowi ludzkiemu, aby utrzymywała wszystkich jego członków, nie wykluczając ani nie wyróżniając nikogo”⁸⁶. W konsekwencji „nie jest zgodne z planem Bożym, by rozporządzać tym darem tak, że z jego dobrodziejstw korzystałoby jedynie nieliczni”⁸⁷. Dzisiaj

⁸³ FRANCISZEK, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 16: AAS 112 (2020), s. 974.

⁸⁴ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, *Przemówienie na I Zgromadzeniu Ogólnym Organizacji Narodów Zjednoczonych* (5 października 1995), 8: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. XVIII/2, Città del Vaticano 1998, s. 735: *Od praw człowieka do praw narodów*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 11–12 (178)/1995, s. 6–7.

⁸⁵ PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 171.

⁸⁶ ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 31: AAS 83 (1991), s. 831.

⁸⁷ TENŻE, *Homilia podczas Mszy św. sprawowanej dla rolników w Recife, Brazylia* (7 lipca 1980), 4: AAS 72 (1980), s. 926: *Ziemia jest darem Boga dla wszystkich ludzi*,

jesteśmy wezwani uznać, że owo powszechne przeznaczenie obejmuje nie tylko dobra materialne, lecz także dobra niematerialne i kulturowe.

66. Istnieje prawo do własności prywatnej, które ma swój sens i właściwą sobie funkcję, ale zawsze pozostaje podporządkowane powszechnemu przeznaczeniu dóbr. Według św. Jana Pawła II podporządkowanie to stanowi złotą regułę życia społecznego i „pierwszą zasadę całego porządku społeczno-etycznego”⁸⁸. Tradycja Kościoła postrzegała własność jako środek służący strzeżeniu dóbr i zarządzania nimi tak, aby mogły one lepiej służyć dobru wspólnemu. Ponieważ „tradycja chrześcijańska nigdy nie uznawała prawa do własności prywatnej za absolutne i nienaruszalne”⁸⁹, społeczna funkcja własności nie powinna być uważana za zwykłą opinię teologiczną, lecz za pewną doktrynę Kościoła, obecną już w Piśmie Świętym i u Ojców. Dlatego Papież Franciszek przypomniał, że solidarność przeżywana w całej swej głębi oznacza także „zwrócić ubogiemu to, co mu się należy”⁹⁰.

67. Dzisiaj do dóbr przeznaczonych powszechnie dla wszystkich musimy zaliczyć także nowe formy własności: patenty, algorytmy, platformy cyfrowe, infrastrukturę technologiczną i dane. W kontekście, w którym bogactwo narodów coraz bardziej zależy od wiedzy i technologii, gdy dobra te pozostają skupione w rękach nielicznych, bez odpowiednich form dzielenia się nimi i dostępu do nich, powstaje nowa nierównowaga, sprzeczna z powszechnym przeznaczeniem dóbr i pogłębiająca przepaść między włączonymi a wykluczonymi, między tymi, którzy mogą uczestniczyć w rewolucji cyfrowej, a tymi, którzy pozostają na jej marginesie. Ponadto troska o wspólny dom oraz odpowiedzialność wobec ubogich i przyszłych

TENŹE, *Nauczanie papieskie*, t. III, 2, oprac. E. Weron, A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1986, s. 97.

⁸⁸ TENŹE, Enc. *Laborem exercens* (14 września 1981), 19: AAS 73 (1981), s. 626.

⁸⁹ FRANCISZEK, Enc. *Laudato si'* (24 maja 2015), 93: AAS 107 (2015), 884; por. TENŹE, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 120: AAS 112 (2020), s. 1010.

⁹⁰ TENŹE, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 189: AAS 105 (2013), s. 1099.

pokoleń wymagają, aby korzystanie z dóbr stworzenia i z nowych możliwości oferowanych przez technikę było regulowane w taki sposób, by szanować środowisko, unikać marnotrawstwa i nowych form grabieży.

Zasada pomocniczości

68. Zasada pomocniczości wyrasta z tego samego spojrzenia na osobę, które kierowało naszymi rozważaniami nad godnością i dobrem wspólnym. Skoro każda kobieta i każdy mężczyzna są powołani, by stawać się podmiotami własnego życia i uczestniczyć w budowaniu społeczeństwa, to również organizacja życia społecznego winna szanować i wspierać tę odpowiedzialność. Nauka społeczna Kościoła nazywa „pomocniczością” zasadę, zgodnie z którą to, co mogą uczynić osoby, rodziny, wspólnoty lokalne i ciała pośrednie, nie powinno być przejmowane przez instancje wyższe. Instytucje wyższego szczebla winny uznawać, chronić i wspierać wolność oraz kreatywność niższych szczebli, koordynując ich wkład tak, aby mógł on skutecznie służyć dobru wspólnemu⁹¹.

69. Od początku nowożytnego Magisterium społecznego, poczynając od Leona XIII, Kościół podkreślał, że ani osoba, ani rodzina nie mogą zostać wchłonięte przez państwo, lecz – na ile to możliwe i bez szkody dla dobra wspólnego – należy pozostawić im możliwość swobodnego działania⁹². Św. Jan Paweł II podjął i pogłębił tę perspektywę, przypominając, że wspólnota polityczna pozostaje w służbie społeczeństwa obywatelskiego, a państwo winno czuwać nad dobrem wspólnym, interweniując wtedy, gdy jest to konieczne, ale nie zastępując w sposób trwały odpowiedzialności organizmów pośrednich i rzeczywistości

⁹¹ Por. PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 187.

⁹² Por. LEON XIII, Enc. *Rerum novarum* (15 maja 1891), 26: ASS 23 (1890–1891), s. 656; *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 54–55.

społecznych⁹³. Pomocniczość nie usprawiedliwia więc wycofania się państwa, lecz ukierunkowuje jego działanie: interwencja publiczna jest potrzebna właśnie po to, aby umożliwić wszystkim podmiotom społecznym wypełnianie ich misji bez przygniataania ich ciężarem struktur wyższych. Do wspólnoty politycznej należy tworzenie takich warunków, by osoby, rodziny, stowarzyszenia i organizmy pośrednie mogły realizować swoje społeczne powołanie, nie będąc zastępowanymi ani sprowadzanymi do roli samych wykonawców⁹⁴.

70. Zasada ta zachęca do przewycięzania wszelkich form paternalistycznego czy czysto opiekuńczego zarządzania życiem społecznym, promując styl współodpowiedzialności: państwo, które dowartościowuje inicjatywę obywateli, oraz społeczeństwo obywatelskie zdolne do tworzenia więzi i uruchamiania sił służących dobru wspólnemu. Zgodnie z logiką pomocniczości decyzje podejmuje się na poziomie możliwie najbliższym osobom, których one dotyczą, dowartościowując życie stowarzyszeniowe, tak aby ludzie nie stawali wobec decyzji już podjętych, lecz mogli uczestniczyć w procesie ich kształtowania. Tam, gdzie rodziny, stowarzyszenia, wspólnoty lokalne, rzeczywistości wolontariatu i tak zwanego „trzeciego sektora” są uznawane i wspierane, życie społeczne staje się bliższe osobom, usługi bardziej uważne na rzeczywiste potrzeby, a odpowiedzi – bardziej twórcze i bardziej szanujące godność każdego człowieka⁹⁵.

71. Zasada pomocniczości ma szczególne znaczenie także w kontekście rewolucji cyfrowej. Tutaj wyższym szczeblem nie jest państwo, lecz każdy duży podmiot gospodarczy i technologiczny, który faktycznie wywiera wpływ na warunki życia wspólnego. Poziomem przejmującym kompetencje, dane i zdolność decydowania stają się przedsiębiorstwa i platformy, określające warunki dostępu, zasady widoczności treści, formy relacji, a nawet

⁹³ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 11: AAS 83 (1991), s. 806–807.

⁹⁴ Por. *tamże*.

⁹⁵ Por. *tamże*, 48: AAS 83 (1991), s. 852–854.

możliwości ekonomiczne. Pomocniczość domaga się, aby procesy te nie były narzucane z góry w sposób nieprzejrzysty i jednostronny, lecz by były ukierunkowane na dobro wspólne dzięki przejrzystości, odpowiedzialności i rzeczywistym formom uczestnictwa (takim jak niezależne audyty, przejrzystość algorytmów, sprawiedliwy dostęp do danych i środki odwoławcze)⁹⁶.

72. W tym kontekście państwa i instytucje ponadnarodowe są wezwane do zapewniania sprawiedliwych norm i skutecznych zabezpieczeń, aby wspólnoty lokalne, ciała pośrednie, szkoły, uniwersytety oraz rzeczywistości kościelne i stowarzyszeniowe mogły mieć głos i wnosić swój wkład w rozeznanie decyzji wpływających na życie osób: na pracę, dostęp do usług, zarządzanie danymi i środowiska cyfrowe. W decyzjach dotyczących przepływów ekonomicznych i platform cyfrowych, w zarządzaniu danymi i algorytmami nie można dopuścić do tego, by nieliczne podmioty samodzielnie wyznaczały bieg procesów; konieczne jest budowanie takich form współpracy, które uszanują różne poziomy wspólnoty światowej i uczynią je współodpowiedzialnymi za dobro wspólne⁹⁷.

Zasada solidarności

73. Po rozważeniu dobra wspólnego i pomocniczości pragnę zatrzymać się nad zasadą solidarności. Wyrasta ona z wizji osoby, która pochodzi z wiary: każda istota ludzka została stworzona na obraz Boga i włączona w sieć relacji wiążących ją z innymi, z narodami i z całym stworzeniem. Św. Paweł VI przypominał, że zobowiązania solidarności, sprawiedliwości i miłości zakorzenione są w ludzkim i nadprzyrodzonym braterstwie łączącym między sobą ludzi i narody⁹⁸. Braterstwo nie jest jedynie wewnętrznym

⁹⁶ Por. FRANCISZEK, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 169: AAS 112 (2020), s. 1028.

⁹⁷ Por. *tamże*, 168: AAS 112 (2020), s. 1027–1028.

⁹⁸ Por. ŚW. PAWEŁ VI, Enc. *Populorum progressio* (26 marca 1967), 17: AAS 59 (1967), s. 265–266: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 397–398.

pragnieniem wierzącego, lecz społeczną i polityczną formą życia, która winna znaleźć wyraz we wspólnych wyborach i drogach działania. Solidarność jest zatem konkretnym uznaniem, że los każdego z nas związany jest z losem wszystkich: naprawdę „nikt nie ocala się sam”⁹⁹. W ten sposób oczywisty staje się ścisły związek między pomocniczością a solidarnością. Gdy pomocniczości nie towarzyszy solidarność, łatwo przekształca się ona w zwykłą ochronę partykularnych interesów; gdy zaś solidarność nie jest wsparta pomocniczością, ulega wynaturzeniu, przeradzając się w opiekuńczość, która nie sprzyja odpowiedzialności¹⁰⁰. To powiązanie odsyła również do odpowiedzialności za autentyczne uczestnictwo: solidarność wyraża się wtedy, gdy każdy – osobiście i razem z innymi – bierze udział w życiu wspólnoty, zdobywa potrzebne informacje, zrzesza się, zabiera głos, przyczynia się do podejmowania decyzji i działań publicznych – przyjmując rzeczywistą odpowiedzialność za to, by dobro wspólne przekładało się na podejmowane wspólnie wybory.

74. W wielu obszarach doświadczamy już pewnego rodzaju „solidarności faktycznej”: nasze losy są ze sobą ściśle powiązane, ekonomia i środki komunikacji sprawiają, że to, co dzieje się w jednym miejscu, ma dalekosiężne skutki, a sieci cyfrowe łączą w czasie rzeczywistym osoby i wspólnoty z każdego zakątka świata. Ta struktura relacji nie jest jednak jeszcze solidarnością w pełnym znaczeniu, jeśli nie staje się świadomym wyborem. Wiara zachęca nas, aby odczytywać tę rzeczywistość jako wezwanie: nie jesteśmy jedynie po prostu blisko siebie, lecz zostaliśmy sobie wzajemnie powierzeni, aby każdy – na miarę swoich możliwości – brał na siebie życie i rany brata oraz siostry. Solidarność rodzi się właśnie wtedy, gdy decydujemy się nie pozostawać obojętnymi wobec tego, co spotyka naszego bliźniego, i gdy przekształcamy nieodzowne więzi – ekonomiczne, kulturowe, technologiczne – w drogi dzielenia się,

⁹⁹ FRANCISZEK, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 32, 54: AAS 112 (2020), s. 980, 988.

¹⁰⁰ Por. BENEDYKT XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), 58: AAS 101 (2009), s. 693–694.

współpracy i wzajemnej troski, ucząc się „mówienia i działania w kategoriach wspólnoty”¹⁰¹.

75. Magisterium społeczne podkreślało, że solidarność jest zarazem zasadą i cnotą. Jako zasada wyraża ona obiektywny porządek relacji między osobami, grupami i narodami oraz odsyła do świadomości współzależności, zgodnie z którą dobro każdego łączy się z dobrem innych. Jako cnota wymaga natomiast „mocnej i trwałej woli angażowania się na rzecz dobra wspólnego”¹⁰², ze szczególną uwagą poświęconą najslabszym. Papież Franciszek przypomniał, że solidarność jest „sposobem kształtowania historii”¹⁰³, który buduje ludy, a nie zwykłe masy jednostek. Dlatego zakłada ona style życia nacechowane umiarem i dzieleniem się, zdolność rezygnacji z doraźnych korzyści, aby otworzyć innym nowe perspektywy na przyszłość, a także gotowość do podawania w wątpliwość przyzwyczajęń i przywilejów – również tych związanych z konsumpcją cyfrową i używaniem technologii – kiedy uniemożliwiają one innym życie z godnością.

76. W świecie naznaczonym coraz ściślejszymi relacjami między osobami, wspólnotami i narodami solidarność przyjmuje również wymiar globalny. Benedykt XVI dobitnie przypominał o związku między rozwojem, sprawiedliwością i odpowiedzialnością wobec przyszłych pokoleń, przypominając, że autentyczny rozwój domaga się solidarności międzypokoleniowej¹⁰⁴ oraz dbałości o więzi łączące nas ze środowiskiem naturalnym. Dzisiaj odpowiedzialność ta rozciąga się także na infrastrukturę cyfrową i informacyjną: podobnie jak środowisko naturalne, również „ekosystem cyfrowy” może być chroniony albo eksploatowany, współdzielony albo monopolizowany. Solidarność domaga się, by decyzje dotyczące

¹⁰¹ FRANCISZEK, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 116: AAS 112 (2020), s. 1009.

¹⁰² ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), 38: AAS 80 (1988), s. 564.

¹⁰³ FRANCISZEK, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 116: AAS 112 (2020), s. 1009.

¹⁰⁴ Por. BENEDYKT XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), 48: AAS 101 (2009), s. 685.

danych, algorytmów, platform i sztucznej inteligencji brały pod uwagę nie tylko doraźną korzyść nielicznych, lecz także wpływ na całość narodów i na przyszłe pokolenia.

Zasada sprawiedliwości społecznej

77. Dla wspólnoty chrześcijańskiej sprawiedliwość społeczna jest konkretną formą naśladowania Jezusa i wierności Jego Ewangelii. W Nowym Testamencie Jezus głosi „dobrą nowinę ubogim” (Łk 4, 18) i utożsamia się z małymi, chorymi, więźniami i cudzoziemcami (por. Mt 25, 31–46). Tym samym uczy nas, że sprawiedliwość rodzi się i realizuje w braterstwie, ponieważ sposób, w jaki podchodzimy do najmniejszych i odnosimy się do nich, staje się konkretną miarą naszej relacji z Bogiem i z braćmi. Sprawiedliwość nie dotyczy jednak jedynie postępowania poszczególnych osób, lecz także sposobu, w jaki pomyślane i urządzone są struktury współżycia społecznego. Sobór Watykański II przypomina w tym kontekście, że każda instytucja jest wezwana do służby osobie ludzkiej i jej godności¹⁰⁵. Sprawiedliwość społeczną rozpoznaje się zatem po tym, czy dany porządek społeczny, gospodarczy i polityczny pozwala wszystkim – a w szczególności najsłabszym – żyć prawdziwie po ludzku, tak by nikt nie został pominięty.

78. Najnowsze Magisterium podkreślało, że sprawiedliwość społeczna wymaga spojrzenia rozpoczynającego się od owych ostatnich. Św. Jan Paweł II mówił o opcji preferencyjnej na rzecz ubogich¹⁰⁶, która winna kształtować wybory osobiste i społeczne, podczas gdy Papież Franciszek piętnował „kulturę «odrzućenia»”¹⁰⁷, rodzącą coraz to nowe formy wykluczenia. W tej perspektywie sprawiedliwość społeczna domaga się patrzenia na osoby i narody, wychodząc od tych, którzy są najbardziej bezbronni: od ubogich,

¹⁰⁵ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konst. duszp. *Gaudium et spes*, 25: AAS 58 (1966), s. 1045–1046.

¹⁰⁶ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), 42: AAS 80 (1988), s. 572–574.

¹⁰⁷ FRANCISZEK, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 53: AAS 105 (2013), s. 1042.

migrantów, uchodźców, od osób przesiedlonych w obrębie własnego kraju, ofiar przemocy, osób żyjących na peryferiach miejskich i egzystencjalnych.

79. Pojęcie „sprawiedliwości społecznej” pomaga uznać, że niesprawiedliwości nie rodzą się wyłącznie z błędnych decyzji poszczególnych osób, lecz również ze struktur, mechanizmów oraz układów ekonomicznych i kulturowych, które niemal automatycznie powodują nierówność. Św. Jan Paweł II mówił w tym sensie o strukturach grzechu¹⁰⁸, które sprzeciwiają się woli Bożej i domagają się zaangażowania na rzecz nawrócenia osobistego i społecznego. W tej perspektywie sprawiedliwość nie odnosi się wyłącznie do bardziej sprawiedliwego podziału dóbr czy do korygowania istniejących niesprawiedliwości, lecz nabiera także wymiaru naprawczego. Zmierza ona do odbudowy zerwanych więzi i do ponownego włączenia tych, którzy zostali wykluczeni, biorąc pod uwagę rany pozostawione przez niesprawiedliwości – wojny, kolonializm, dyskryminację rasową lub płciową, przemoc wobec całych narodów oraz wyzysk. Może to oznaczać przywracanie godności i głosu tym, którzy byli ignorowani, wspieranie procesów uzdrowienia pamięci zbiorowej, przeciwstawianie się dyskryminującym prawom i praktykom, a także konkretne wspieranie tych, którzy do dziś ponoszą skutki doznanych w przeszłości krzywd.

80. W dzisiejszych czasach sprawiedliwość społeczna musi mierzyć się także ze środowiskiem kształtowanym przez technologie cyfrowe. Rozpowszechnianie globalnych sieci, platform i systemów sztucznej inteligencji zmienia sposób pozyskiwania informacji, komunikowania się i uzyskiwania dostępu do usług. Sprawiedliwość domaga się, by nie dopuszczać do powstawania nowych form wykluczania i pozbawiania wolności: osób i narodów, którym odmawia się lub ogranicza dostęp do podstawowych technologii, społeczności narażonych na inwazyjną inwigilację,

¹⁰⁸ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), 36–37: AAS 80 (1988), s. 561–564.

grup społecznych krzywdzonych przez nieprzejrzyste algorytmy, powielające uprzedzenia i dyskryminację. Sprawiedliwy porządek społeczny w epoce cyfrowej to taki, który gwarantuje wszystkim równy dostęp do możliwości, chroni najmniejszych i najsłabszych, przeciwstawia się nienawiści i dezinformacji, poddaje publicznej kontroli korzystanie z danych i technologii, tak aby kryterium nie był wyłącznie zysk, lecz godność każdej osoby i dobro narodów.

81. Jednym z decydujących sprawdzianów sprawiedliwości społecznej pozostaje dziś sytuacja migrantów, uchodźców i wszystkich tych, którzy zmuszeni są do przemieszczania się z powodu biedy, przemocy, zmian klimatycznych i katastrof środowiskowych. Sposób, w jaki społeczeństwo ich traktuje, pokazuje, czy jego rozumienie sprawiedliwości opiera się na strachu czy też braterstwie. Papież Franciszek zachęcał, by dostrzegać w migrantach nie tylko problem do rozwiązania, lecz „żywy obraz Ludu Bożego w drodze”¹⁰⁹; osób obdarzonych godnością, zasobami i marzeniami, które mają prawo do bycia traktowanymi z szacunkiem i proszą o możliwość stania się czynną częścią społeczeństw, które je przyjmują. Sprawiedliwość społeczna w tej dziedzinie zakłada co najmniej dwa wzajemnie dopełniające się zobowiązania. Z jednej strony, strzec prawa do nadziei tych, którzy są zmuszeni do wyjazdu, zapewniając im drogi bezpieczne i legalne, godne warunki przyjęcia oraz rzeczywiste ścieżki integracji. Z drugiej zaś, wspierać także prawo do pozostania na własnej ziemi w pokoju i bezpieczeństwie, stawiając czoła głębokim przyczynom, które zmuszają do migracji, także tym związanym z niesprawiedliwościami gospodarczymi i kryzysem klimatycznym. Gdy prawa te są szanowane, migracje mogą stać się okazją do spotkania i wzajemnego ubogacenia narodów.

Integralny rozwój człowieka

¹⁰⁹ FRANCISZEK, *Orędzie na CX Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2024* (29 września 2024): AAS 116 (2024), s. 735: *Bóg idzie ze swoim ludem*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 6 (463)/2024, s. 40.

82. W Encyklice *Populorum progressio* św. Paweł VI stwierdza, że rozwój jest autentyczny jedynie wówczas, gdy jest „integralny”, to znaczy „przyczynia się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka”¹¹⁰. W następnych dziesięcioleciach nauka społeczna Kościoła podejmowała i pogłębiała to wyrażenie, aby wskazać konkretny sposób, w jaki te wielkie zasady – godność, dobro wspólne, powszechne przeznaczenie dóbr, pomocniczość, solidarność i sprawiedliwość społeczna – urzeczywistniają się w historii. Przez „integralny rozwój człowieka” rozumiemy proces, w którym wzrost osób i narodów obejmuje wszystkie wymiary egzystencji oraz otwiera przyszłość również dla przyszłych pokoleń.

83. Rozwój, zarówno osób, jak i narodów, jest zadaniem i zarazem prawem: domaga się on minimalnych warunków, które umożliwią każdej osobie i każdemu narodowi dojrzewanie zgodnie z własną godnością, bez utrzymywania ich w zależności i bez wykluczania z dostępu do niezbędnych dóbr. Rozwój jest ludzki, gdy stawia w centrum osoby, a nie gromadzenie dóbr, a także gdy dotyczy również narodów, a nie jedynie jednostek. Sprawiedliwość wymaga uznania praw społecznych i praw narodów oraz obejmuje odpowiedzialność wobec tych, którzy przyjdą po nas. Nie jest zatem ludzki taki rozwój, który pomnaża konsumpcję niektórych, przerzucając koszty i rany na innych, albo który spycha całe regiony do ról podporządkowanych, nie pozwalając im rozwinąć własnego potencjału¹¹¹. Rozwój jest integralny wtedy, gdy nie ogranicza się do sfery ekonomicznej, lecz promuje jakość życia w jego wymiarze duchowym, kulturowym, moralnym i relacyjnym, z

¹¹⁰ ŚW. PAWEŁ VI, Enc. *Populorum progressio* (26 marca 1967), 14: AAS 59 (1967), s. 264; *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 397.

¹¹¹ Por. *tamże*, 17: AAS 59 (1967), s. 265–266; *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 397–398; FRANCISZEK, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 125–127: AAS 112 (2020), s. 1012–1013.

poszanowaniem wspólnego domu, różnorodności narodów oraz ich sposobów życia¹¹².

84. Idea integralnego rozwoju człowieka znajduje dziś decydujące kryterium weryfikacji w ekologii integralnej, która stała się nieodzownym wymiarem nauki społecznej Kościoła. Jakość rozwoju mierzy się bowiem jego zdolnością do łączenia – bez ich rozdzielania – sprawiedliwości wobec osób i troski o wspólny dom, sprzyjając godnym warunkom życia, dostępowi do niezbędnych dóbr, sprawiedliwym relacjom społecznym, trosce o stworzenie oraz zważaniu na przyszłe pokolenia. Wynika stąd, że nie jest prawdziwym postępem to, co zwiększa dobrobyt jednych kosztem degradacji ekosystemów, przerzucając koszty na wspólnoty najbardziej bezbronne albo pogarszając warunki życia tych, którzy przyjdą po nas.

85. Tak rozumiany integralny rozwój człowieka stanowi horyzont, w ramach którego należy odczytywać przemiany naszych czasów, również te związane z rewolucją cyfrową. Innowacje technologiczne – w tym sztuczna inteligencja – nie są neutralne: mogą poszerzać uczestnictwo i sprawiedliwość, ale mogą też pogłębiać nierówności, kontrolę i wykluczenie. Dlatego należy je oceniać w świetle pytania zasadniczego: czy rzeczywiście przyczyniają się do wzrastania osób i narodów w człowieczeństwie i braterstwie, z poszanowaniem wspólnego domu i przyszłych pokoleń? Właśnie tutaj zasady nauki społecznej stają się konkretnymi kryteriami rozeznawania w dziedzinach, które podejmiemy w kolejnych rozdziałach.

Sprawdzian dla Kościoła

¹¹² Por. ŚW. PAWEŁ VI, Enc. *Populorum progressio* (26 marca 1967), 14: AAS 59 (1967), s. 264; *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 397; BENEDYKT XVI, *Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej* (8 stycznia 2007): AAS 99 (2007), s. 73; *Wolność religijna wyrazem ludzkiej wolności*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 2 (290)/2007, s. 19–21; FRANCISZEK, *Przemówienie do przedstawicieli ludów rdzennych z okazji XL Sesji Rady Zarządu Międzynarodowego Funduszu Rozwoju Rolnictwa* (15 lutego 2017): AAS 109 (2017), s. 244–245.

86. Na zakończenie pragnę poruszyć kwestię szczególnie mi bliską. Nauka społeczna Kościoła nie jest jedynie słowem skierowanym do społeczeństwa: jest ona także rachunkiem sumienia dla Kościoła – domu i szkoły komunii, zawsze wezwanego do sprawdzania, czy zasady przedstawione w tym rozdziale są urzeczywistniane przede wszystkim w jego własnym wnętrzu. W kontekście eklesjalnym dobro wspólne przybiera postać synodalnego stylu dla misji w służbie Królestwa. Kościół jest bowiem „wspólnotowym i historycznym podmiotem synodalności i misji”¹¹³. Domaga się to troski o sposób podejmowania decyzji i sprawowania odpowiedzialności. *Dokument końcowy* Synodu pośród praktyk decydujących o przemianie misyjnej wymienia kulturę przejrzystości, rozliczalności i oceny¹¹⁴.

87. W tej perspektywie pomocniczość staje się kryterium rządzenia i życia duszpasterskiego, które uznaje i wspiera odpowiedzialność wiernych oraz kościelnych ciał pośrednich, dowartościowuje charyzmaty i kompetencje, a zarazem pozwala unikać wszelkiego paternalizmu, który tłumi ewangeliczną wolność. W praktyce udział ochrzczonych w procesach decyzyjnych oraz ich współodpowiedzialność za misję dokonują się za pośrednictwem rzeczywistych, a nie jedynie nominalnych organów uczestnictwa¹¹⁵.

88. Solidarność w życiu wspólnoty chrześcijańskiej ma swoje źródło w misterium Chrystusa i karmi się Eucharystią. Rodzi się ona z komunii w wierze i w sakramentach: chrzest i bierzmowanie jednoczą nas w Chrystusie, abyśmy byli jednym ciałem i jednym duchem, jednym sercem i jedną duszą (por. *Ef* 4, 4; *Dz* 4, 32). Eucharystia – sakrament jedności – umacnia naszą przynależność do Ciała Chrystusa i wychowuje nas do dzielenia się. Różne wrażliwości obecne w Kościele, mocne przekonania ożywiające

¹¹³ *Dokument końcowy Drugiej Sesji XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* (26 października 2024), 17.

¹¹⁴ Por. *tamże*, 11.

¹¹⁵ Por. *tamże*, 103–108.

każdego z nas są bogactwem, o ile pozostają zakorzenione w pewności, że jedność jest darem otrzymanym i zarazem zadaniem, które trzeba podjąć.

89. Życie sprawiedliwością w Kościele znaczy oczyszczać relacje i struktury kościelne z tych wypaczeń, które powodują nierówności, nieprzejrzystości i nadużycia. W tym względzie słuchanie ofiar wykorzystania duchowego, ekonomicznego, instytucjonalnego, seksualnego, nadużyć władzy i sumienia stanowi integrującą część drogi sprawiedliwości, obejmującej uznanie wyrządzonej szkody, sprawiedliwe zadośćuczynienie oraz prewencję. Każda władza służy komunii i misji. Każdy urząd jest w służbie Ludu Bożego. Ta diakonia wyraża się nie tylko w wierze celebrowanej i przeżywanej w sakramentach oraz w przyswajaniu stylu synodalnego, lecz także w konkretnym dzieleniu się dobrami: na wzór Kościoła pierwotnego zasoby kościelne winny rzeczywiście stawać się wspólne, aby nikt pośród nas nie cierpiał niedostatku (por. *Dz 4, 34*) i aby zarządzanie nimi wspierało misję głoszenia Ewangelii najuboższym. Należy promować regularne formy oceny sposobu sprawowania odpowiedzialności ministerialnej, które nie byłyby sądem nad osobami, ale narzędziami uczenia się i korygowania ukierunkowanymi na misję¹¹⁶. W takiej mierze, w jakiej jesteśmy otwarci na działanie Ducha Świętego, te zasady nauki społecznej urzeczywistnią się w życiu eklezyjalnym. W ten sposób Kościół jest zdolny dać społeczeństwu wiarygodny znak tego, że wspólne dążenie do dobra wszystkich – we współodpowiedzialności i braterstwie – nie jest utopią, lecz realną możliwością¹¹⁷.

ROZDZIAŁ III

¹¹⁶ Por. *tamże*, 100–101.

¹¹⁷ Por. FRANCISZEK, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 94: AAS 112 (2020), s. 1001.

TECHNIKA I PANOWANIE. WIELKOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ WOBEC OBIETNIC SZTUCZNEJ INTELIGENCJI

90. Po przypomnieniu zasad, które rzucają światło na naukę społeczną Kościoła, pragnę teraz skierować spojrzenie ku niektórym wyzwaniom, dotyczącym szczególnie naszego sposobu przeżywania obecnego czasu. Biblijnym obrazem, który towarzyszy tym stronom, jest obraz budowli: z jednej strony wieża Babel, gdzie wspólne dzieło kierowane jest zamysłem panowania, który ostatecznie prowadzi do dehumanizacji (por. *Rdz* 11, 1–9); z drugiej zaś ruiny Jerozolimy, odbudowywane kawałek po kawałku pod przewodnictwem Nehemiasza jako dzieło wspólnej odpowiedzialności (por. *Ne* 2–6). Jesteśmy wezwani, by postawić sobie pytanie o wielki plac budowy naszej epoki: co właściwie wznosimy? Podczas gdy rozwój technologiczny szybko zmienia języki, relacje, instytucje i formy władzy, my – wierzący, możemy i powinniśmy wybrać, nad jakim projektem i w jakim duchu chcemy pracować, aby otaczać troską i doceniać wspaniałe człowieczeństwo, które zostało nam dane w darze. Nie chodzi o wybór dotyczący naszej przyszłości, lecz naszego teraźniejszego życia, ponieważ sztuczna inteligencja i inne nowe technologie już teraz należą do naszej codzienności.

91. Towarzyszy mi przekonanie, że konkretny sposób przeżywania relacji społecznych w świetle Ewangelii nie jest ustalony raz na zawsze, lecz pozostaje zadaniem powierzonym wspólnocie chrześcijańskiej z pokolenia na pokolenie. Pod przewodnictwem Ducha Świętego Kościół pozwala się oświecać Słowu, aby odczytywać znaki czasu i z twórczą odwagą poszukiwać nowych dróg, dzięki którym relacje między osobami i narodami stawałyby się coraz bardziej zgodne z wymogami Królestwa Bożego¹¹⁸. Dlatego zachęcam wszystkich, a w sposób szczególny wiernych świeckich, aby nie bali się konfrontować z rzeczywistością, by umieli

¹¹⁸ Por. PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 53.

wzajemnie się słuchać i z mocą podejmowali własną odpowiedzialność za budowanie społeczeństwa bardziej ludzkiego i braterskiego.

Paradygmat technokratyczny i władza cyfrowa

92. W Encyklice *Laudato si'* Papież Franciszek piętnował rosnącą dominację paradygmatu technokratycznego¹¹⁹ w zglobalizowanym świecie: tendencję do tego, by logika efektywności, kontroli i zysku sama rządziła wyborami osobistymi, społecznymi i gospodarczymi. Tym samym jeszcze wyraźniej widać, że technika nie jest zwykłym narzędziem i że – gdy staje się kryterium – ostatecznie sama decyduje o tym, co ma znaczenie, a co może zostać odrzucone, sprowadzając stworzenie do przedmiotu eksploatacji, a osoby do trybików systemu, który ma być coraz bardziej wydajny.

93. Paradygmat ten szybko rozszerzył się w ostatnich latach, również wskutek rozpowszechniania sztucznej inteligencji, nauk kognitywnych, nanotechnologii, robotyki i biotechnologii. Same w sobie innowacje te mogą stać się wielką pomocą dla integralnego rozwoju człowieka i troski o wspólny dom. Jednak właśnie ze względu na swoją moc mogą pełnić funkcję akceleratora paradygmatu technokratycznego i dlatego potrzebują nowych ram duchowych, etycznych i politycznych. To, co potężniejsze, niekoniecznie znaczy lepsze. W tym sensie aktualne pozostają słowa Romana Guardiniego: „Człowiek nowoczesny nie został wychowany tak, aby umiał się posługiwać swą mocą właściwie”¹²⁰.

94. Niebezpieczeństwo, że ludzkość stanie się ofiarą własnych zdobyczy, zostało już z wielką jasnością dostrzeżone przez św. Pawła VI, gdy przestrzegał, że „najbardziej niezwykle postępy

¹¹⁹ Por. FRANCISZEK, *Enc. Laudato si'* (24 maja 2015), 106–109, AAS 107 (2015), s. 889–891.

¹²⁰ R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1951, s. 89: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 68.

naukowe, najbardziej niesamowite osiągnięcia techniczne, najcudowniejszy rozwój gospodarczy, jeśli nie łączą się z autentycznym postępem społecznym i moralnym, w ostatecznym rachunku zwracają się przeciw człowiekowi”¹²¹. Dlatego postęp techniczny – sam w sobie cenny – domaga się rozeznania co do antropologicznej wizji, która nim kieruje, oraz celów, do których zmierza. Jeżeli rozwój technologiczny dokonuje się bez odpowiedniego dojrzewania etycznego i społecznego, może się zdarzyć, że środki będą się mnożyć, natomiast nie będzie w tej samej mierze wzrastać człowieczeństwo: „ma się więcej”, ale nie „jest się bardziej”, a osoba ryzykuje, że będzie oceniana przede wszystkim na podstawie osiągnięć, jakie jest w stanie zagwarantować¹²².

95. Trzeba tu uznać fakt decydujący, do którego już wcześniej nawiązałem: w wielu przypadkach w kontekście cyfrowym kontrola nad platformami, infrastrukturami, danymi i mocą obliczeniową nie należy do państw, lecz do wielkich podmiotów gospodarczych i technologicznych, które *de facto* ustalają warunki dostępu, zasady widoczności treści, a nawet same możliwości uczestnictwa. Kiedy władza o takim zasięgu koncentruje się w nielicznych rękach, ma tendencję do stawania się nieprzejrzystą i wymykania się kontroli publicznej, a zarazem wzrasta ryzyko wypaczonego rozwoju, który rodzi nowe zależności, wykluczenia, manipulacje i nierówności.

96. W obliczu tej koncentracji władzy w świecie cyfrowym wielkie zasady nauki społecznej: zasada niezbywalnej godności osoby, dobra wspólnego, powszechnego przeznaczenia dóbr, pomocniczości, solidarności i sprawiedliwości społecznej, stają się kryteriami oceny i rozeznawania nowej sytuacji. Domagają się one sprawdzenia, czy władza infrastruktur cyfrowych i algorytmów rzeczywiście sprzyja uczestnictwu i odpowiedzialności, chroni

¹²¹ ŚW. PAWEŁ VI, *Przemówienie z okazji XXV rocznicy powstania FAO* (16 listopada 1970), AAS 62 (1970), s. 833.

¹²² Por. FRANCISZEK, *Przemówienie do Rady ds. Kapitalizmu Inkluzywnego* (11 listopada 2019), „L’Osservatore Romano”, 11–12 listopada 2019, s. 8.

najsłabszych, zapewnia sprawiedliwy dostęp do możliwości i pozostaje podporządkowana dobru wszystkich. Wychodząc od tych przesłanek, możemy teraz rozważyć bliżej, czym jest sztuczna inteligencja, jakie możliwości otwiera i jakie ryzyka niesie ze sobą.

Sztuczna inteligencja

97. Nie jest moją intencją, by w tym miejscu przedstawiać wykład na temat sztucznej inteligencji ani przytaczać bibliografię, dziś już bardzo obszerną; istnieją już bowiem autorytatywne opracowania, także w środowisku kościelnym, do których można się odwołać¹²³. Ograniczę się do przypomnienia kilku elementów istotnych dla rozeznania moralnego i społecznego, które otaczają troską prymat osoby, tak aby to zawsze inteligencja ludzka – wraz ze swoim sumieniem i swoją wolnością – kierowała innowacjami technicznymi oraz odpowiedzialnie określała ich zastosowanie i granice.

98. Wypada poprzedzić te rozważania dwiema uwagami. Po pierwsze, istnieje ryzyko, że wszelkie tezy dotyczące AI mogą się w krótkim czasie zdezaktualizować ze względu na zdumiewające tempo rozwoju tych systemów. Po drugie, wszyscy – także ci, którzy je projektują – niewiele wiemy o ich rzeczywistym funkcjonowaniu. Współczesne systemy sztucznej inteligencji są bowiem bardziej

¹²³ Por. DYKASTERIA NAUKI WIARY – DYKASTERIA KULTURY I EDUKACJI, *Nota Antiqua et nova* (14 stycznia 2025), AAS 117 (2025), s. 159–210; FRANCISZEK, *Orędzie na LVII Światowy Dzień Pokoju* (8 grudnia 2023), AAS 116 (2024), s. 54–64; *Sztuczna inteligencja i pokój*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (459)/2024, s. 4–9; TENŻE, *Orędzie na LVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2024): AAS 116 (2024), s. 261–266; *Sztuczna inteligencja i mądrość serca – dla komunikacji w pełni ludzkiej*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 2–3 (460)/2024, s. 4–7; TENŻE, *Przemówienie podczas Sesji G7 poświęconej sztucznej inteligencji. „Narzędzie fascynujące i zarazem przerażające”* (14 czerwca 2024): AAS 116 (2024), s. 866–875; MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *„Quo vadis, humanitas?” Namysł nad antropologią chrześcijańską wobec niektórych scenariuszy dotyczących przyszłości człowieka* (9 lutego 2026); *Orędzie na LX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2026): „L'Osservatore Romano”, 24 stycznia 2026, s. 2–3; *Chronić ludzkie głosy i twarze*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 2–3 (480)/2026, s. 48–51.

„hodowane” niż „konstruowane”: twórcy nie projektują bezpośrednio każdego ich szczegółu, lecz tworzą architekturę, na której AI „się rozwija”. W konsekwencji podstawowe aspekty naukowe – takie jak wewnętrzne reprezentacje i procesy obliczeniowe tych systemów – pozostają obecnie nieznane. Tym pilniej ujawnia się potrzeba podjęcia podwójnego wysiłku: z jednej strony pogłębiania badań naukowych, z drugiej – praktykowania rozeznawania moralnego i duchowego.

99. Nie jest możliwe podanie jednej, jednoznacznej i wyczerpującej definicji AI. Możemy jednak stwierdzić, że należy unikać błędnego utożsamiania tej „inteligencji” z inteligencją ludzką. Systemy te naśladują niektóre funkcje ludzkiej inteligencji. Czyniąc to, często przewyższają ją szybkością i zakresem obliczeń, oferując konkretne korzyści w licznych dziedzinach. Niemniej jednak ta moc pozostaje związana wyłącznie z przetwarzaniem danych: tak zwane systemy sztucznej inteligencji nie przeżywają doświadczenia, nie posiadają ciała, nie odczuwają radości i bólu, nie dojrzewają w relacji, nie znają od wewnątrz tego, co znaczą miłość, praca, przyjaźń i odpowiedzialność. Nie mają również świadomości moralnej: nie oceniają dobra i zła, nie ujmują ostatecznego sensu sytuacji, nie biorą na siebie ciężaru konsekwencji. Mogą naśladować języki, zachowania i oceny, mogą symulować empatię albo zrozumienie, ale nie rozumieją tego, co wytwarzają, ponieważ nie żyją w sferze afektywnej, relacyjnej i duchowej, w których człowiek staje się mądry. Także wtedy, gdy narzędzia te przedstawiane są jako zdolne do „uczenia się”, ich sposób działania różni się od sposobu właściwego osobie ludzkiej. Nie jest to doświadczenie kogoś, kto pozwala kształtować się życiu i wzrasta w czasie poprzez dokonywanie wyborów, popełnianie błędów, przebaczenie i wierność; jest to raczej statystyczne dostosowanie na podstawie danych i informacji zwrotnych, które może być bardzo skuteczne, ale nie oznacza wewnętrznego wzrostu.

Cenne wsparcie wymagające uwagi

100. W świetle tego, co zostało powiedziane, możemy lepiej zrozumieć, dlaczego AI może być cenną pomocą, a zarazem wymagać podejścia trzeźwego i czujnego. W ostatnich latach jej prywatne wykorzystanie znacznie wzrosło i z wielu stron podejmuje się refleksję nad możliwościami i zagrożeniami związanymi z jej szybkim upowszechnieniem. W przypadku użycia osobistego należy zwrócić szczególną uwagę na trzy aspekty: łatwość uzyskania wyniku, wrażenie obiektywności oraz symulację komunikacji ludzkiej. Szybkość i prostota, z jakimi można uzyskać wskazówki, złożone opracowania, treści medialne oraz formy konkretnej pomocy upraszczają nasze życie, mogą jednak także przyzwyczajać nas do zbyt daleko idącego delegowania zadań i do szukania gotowych odpowiedzi, osłabiając osobisty osąd i kreatywność. Wrażenie obiektywności, jakie mogą wywoływać odpowiedzi i propozycje tych systemów, niesie ryzyko, że zapomnimy, iż odzwierciedlają one parametry kulturowe tych, którzy je zaprojektowali i wytrenowali, ze wszystkimi ich zaletami i wadami. Sztuczne naśladowanie pozytywnej komunikacji ludzkiej – słów rady, empatii, przyjaźni, miłości – może być satysfakcjonujące, a nawet użyteczne, ale niewystarczająco świadomych użytkowników może wprowadzać w błąd i stwarzać złudzenie, że pozostają oni w relacji z autentycznym podmiotem osobowym. Gdy słowo jest symulowane, nie buduje relacji, lecz jedynie jej pozór. Sztuczne naśladowanie relacji opiekuńczej lub towarzyszenia może stać się niebezpieczne, gdy wkrada się w kontekst ubogi w realne relacje i uczucia: wówczas istnieje ryzyko nie tylko tego, że jakaś osoba uwierzy, iż rozmawia z inną osobą, lecz tego, że utraci samo pragnienie rzeczywistego szukania drugiego człowieka.

101. Poszerzając spojrzenie na zastosowanie AI w naszych społeczeństwach, stwierdzamy, że jest ona już obecna w procesach decyzyjnych we wszystkich dziedzinach i na różnych poziomach: w komunikacji, zarządzaniu i kontroli. Korzyści w zakresie efektywności oraz potencjał poprawy niektórych usług są oczywiste; jednak szybkie i bezkrytyczne wdrażanie naraża nas na różne ryzyka, w tym także na ryzyko niedocenienia jej wpływu na

środowisko. Obecne systemy AI wymagają wielkich ilości energii i wody, w sposób znaczący wpływają na emisję dwutlenku węgla i intensywnie zużywają zasoby. Wraz ze wzrostem złożoności, zwłaszcza w przypadku wielkich modeli językowych, rosną także potrzeby w zakresie mocy obliczeniowej i zdolności przechowywania danych, opierające się na całym zespole maszyn, przewodów, centrów danych i energochłonnej infrastruktury. Dlatego niezbędne jest rozwijanie bardziej zrównoważonych rozwiązań technologicznych w celu zmniejszenia wpływu na środowisko i ochrony naszego wspólnego domu¹²⁴.

Odpowiedzialność, przejrzystość i zarządzanie sztuczną inteligencją

102. Korzystanie z AI nigdy nie jest faktem czysto technicznym: kiedy wkracza ona w procesy oddziałujące na życie ludzi, dotyka praw, szans, reputacji i wolności. Delikatne decyzje dotyczące pracy, kredytu, dostępu do usług i reputacji osób mogą zostać powierzone całkowicie systemom zautomatyzowanym, które nie znają „współczucia, miłosierdzia, przebaczenia, a nade wszystko otwartości na nadzieję przemiany osoby”¹²⁵ i w ten sposób mogą rodzić nowe formy wykluczenia. Mogą istnieć zastosowania w oczywisty sposób antyludzkie, jak manipulowanie informacją czy naruszanie prywatności, ale może istnieć także pułapka mniej jawna, gdy systemy AI, przedstawiając się jako neutralne i obiektywne, odzwierciedlają i umacniają stereotypy lub stanowiska ideologiczne tych, którzy je zaprojektowali i wytrenowali.

103. Powierzyć w praktyce algorytmowi władzę rozstrzygania o tym, kto zasługuje, a kto nie, bez tego, by ktokolwiek brał już na siebie ciężar decyzji, znaczy powierzyć mu zadanie ponownego wyznaczania granic ludzkich możliwości. Tym, czego w tym

¹²⁴ Por. DYKASTERIA NAUKI WIARY – DYKASTERIA KULTURY I EDUKACJI, *Nota Antiqua et nova* (14 stycznia 2025), 96: AAS 117 (2025), s. 201.

¹²⁵ FRANCISZEK, *Przemówienie do uczestników spotkania „Minerva Dialogues”, zorganizowanego przez Dykasterię Kultury i Edukacji* (27 marca 2023): AAS 115 (2023), s. 465.

procesie brakuje, nie jest tylko empatia wobec wykluczonego, którą można sztucznie naśladować, lecz odpowiedzialność polityczna, ponieważ odrzucenie słabych zostaje przyobleczone w pozór neutralności i obiektywności, wobec których nie sposób protestować. Tym samym niesprawiedliwość staje się milcząca, a współczucie, miłosierdzie i przebaczenie – nie jako zwykły pozór, lecz jako gesty polityczne – znikają z horyzontu.

104. Z tego wynika prosta, ale zobowiązująca konsekwencja: nie możemy uważać AI za moralnie neutralną. W rzeczywistości każde urządzenie techniczne niesie z sobą wybory i priorytety: to, co mierzy, to, co ignoruje, to, co optymalizuje, a także sposób, w jaki klasyfikuje osoby i sytuacje. Jeśli jakiś system zostaje pomyślany lub wykorzystywany w taki sposób, że traktuje niektóre życia jako mniej godne albo wyklucza je bez możliwości odwołania, nie jest on zwykłym narzędziem, „którego należy dobrze używać”: wprowadza już kryterium sprzeczne z niezbywalną godnością osoby. Dlatego rozeznawanie etyczne nie może ograniczać się do pytania, czy używamy danego systemu do celu dobrego czy złego, lecz musi także pytać, jak został on zaprojektowany i jaka wizja osoby oraz społeczeństwa została wpisana w dane i modele, które nim kierują¹²⁶.

105. Aby AI szanowała godność ludzką i rzeczywiście służyła dobru wspólnemu, konieczne jest, by odpowiedzialność była jasno określona na wszystkich etapach: od tych, którzy projektują i trenują systemy, aż po tych, którzy z nich korzystają, oraz tych, którzy decydują o powierzeniu im konkretnych rozstrzygnięć. W wielu przypadkach jednak wewnętrzne procesy prowadzące do danego wyniku mogą pozostawać mało przejrzyste, a to utrudnia przypisanie odpowiedzialności i korygowanie błędów. Właśnie tutaj decydującego znaczenia nabiera to, co nazywamy *accountability* – możliwość ustalenia, kto ma „zdać sprawę” z decyzji, uzasadnić je,

¹²⁶ Por. DYKASTERIA NAUKI WIARY – DYKASTERIA KULTURY I EDUKACJI, *Nota Antiqua et nova* (14 stycznia 2025), 41: AAS 117 (2025), s. 178.

poddać kontroli, a gdy to konieczne – zakwestionować je i naprawić szkody, które z nich wynikają¹²⁷.

106. Domagać się roztropności, wnikliwej weryfikacji, a niekiedy nawet spowolnienia we wdrażaniu sztucznej inteligencji nie znaczy być przeciwnikiem postępu, lecz wyrażać odpowiedzialną troskę o rodzinę ludzką. Wymóg ten jest tym pilniejszy, że często istnieje brak równowagi między szybkością rozwoju technologicznego a tempem, w jakim dojrzewają świadomość, normy, mechanizmy kontroli i instytucje zdolne zarządzać jego skutkami. Nie wystarczy ogólnikowo odwoływać się do etyki: potrzebne są odpowiednie ramy prawne, niezależny nadzór, edukacja użytkowników oraz polityka, która nie wyrzeka się własnego zadania. W przeciwnym razie zmiana będzie zarządzana wyłącznie przez logikę technokratyczną i przedstawiana jako konieczna oraz nieuchronna, kończąc się narzucaniem reguł dyktowanych przez tych, którzy posiadają dane, infrastrukturę i zdolności obliczeniowe.

107. Nie możemy ograniczać się do postulowania moralizacji maszyny, tak zwanego „dostosowania” (*alignment*) AI do wartości ludzkich, nie mając odwagi postawić jeszcze jednego warunku: możliwości dyskusowania o kodeksie etycznym, który ma zostać zastosowany, poddając go kryteriom wspólnie podzielanej sprawiedliwości społecznej. W przeciwnym razie ci, którzy kontrolują AI, narzucą własną wizję moralną, która stanie się niewidzialną infrastrukturą systemów. Nie wystarczy, by AI była bardziej moralna, jeśli o tej moralności decydują nieliczni. Potrzeba polityki bardziej obecnej, zdolnej spowalniać tam, gdzie wszystko przyspiesza, i chronić przestrzenie, w których wspólnoty mogą nadal uczestniczyć i stawiać pytania.

108. Istotnie, jak bywa w przypadku każdego wielkiego przełomu technologicznego, AI skłonna jest pomnażać przede wszystkim władzę tych, którzy już dysponują zasobami ekonomicznymi, kompetencjami i dostępem do danych. W świetle dobra wspólnego

¹²⁷ Por. *tamże*, 44–45, AAS 117 (2025), s. 179–180.

i powszechnego przeznaczenia dóbr zjawisko to budzi poważny niepokój: małe, lecz bardzo wpływowe grupy mogą ukierunkowywać informację i konsumpcję, warunkować procesy demokratyczne i oddziaływać na dynamikę gospodarczą dla własnej korzyści, wbrew sprawiedliwości społecznej i solidarności między narodami. Dlatego niezbędne jest, by korzystaniu z AI – zwłaszcza wtedy, gdy dotyczy ona dóbr publicznych i praw podstawowych – towarzyszyły jasne kryteria i skuteczne mechanizmy kontroli, inspirowane uczestnictwem i zasadą pomocniczości: wspólnoty i ciała pośrednie nie mogą zostać zredukowane do roli odbiorców decyzji podjętych gdzie indziej, lecz muszą móc wносить swój wkład w rozeznawanie i nadzór. Ponadto własność danych nie może być powierzona wyłącznie podmiotom prywatnym, lecz musi zostać poddana regulacjom. Dane są owocem wkładu wielu osób i nie mogą być sprzedawane ani powierzone nielicznym. Potrzebna jest kreatywność zdolna zarządzać nimi jako jednym z dóbr wspólnych lub zbiorowych, w logice współdzielenia, jak sugerował już św. Jan Paweł II w odniesieniu do dóbr zbiorowych¹²⁸.

109. Zasady nauki społecznej pomagają nam odczytywać tę nową rzeczywistość. W świecie, w którym nieliczne podmioty skupiają dane, kapitał obliczeniowy i zdolność normatywną, mówienie o dobru wspólnym oznacza demaskowanie tej nowej asymetrii epistemicznej, ekonomicznej i politycznej, nazywając po imieniu nowe monopole AI. Mówienie o powszechnym przeznaczeniu dóbr oznacza szukanie sposobów zapewnienia powszechnego dostępu do technologii i formacji. Mówienie o pomocniczości oznacza ochronę zdolności wspólnot do wybierania i korygowania, nie sprowadzając ich udziału do samego nadzoru po tym, jak standardy zostały ustalone gdzie indziej. Mówienie o solidarności zobowiązuje do uznania niewidzialnej pracy, często wykonywanej w warunkach wyzysku, która zasila modele algorytmiczne. Mówienie o sprawiedliwości oznacza pytanie o geografii władzy

¹²⁸ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 40: AAS 83 (1991), s. 843.

wyznaczające, kto może trenować modele, a kto jest jedynie przedmiotem tego treningu, oraz uznanie, że sprawiedliwość społeczna nie jest tylko celem, którego należy strzec po wdrożeniu technologii, lecz warunkiem uprzednim, który trzeba urzeczywistniać już w samym ich projektowaniu.

110. Chciałbym wreszcie użyć słowa, które jest mi szczególnie drogie: „rozbroić”. Rozbroić AI znaczy wyrwać ją z logiki zbrojnej rywalizacji, która dzisiaj nie jest już wyłącznie militarna, lecz także ekonomiczna i poznawcza. Jest to wyścig do stworzenia najsprawniejszego algorytmu i najszerszego zbioru danych (*dataset*) po to, by utrwalić przewagę geopolityczną lub handlową nad wszystkimi innymi. Rozbroić znaczy zerwać tę równoznaczność między potęgą techniczną a prawem do rządzenia. Rozbroić nie znaczy wyrzec się technologii, lecz nie dopuścić, by zapanowała nad tym, co ludzkie. Znaczący wyzwolić ją spod monopoli, uczynić ją przedmiotem debaty i sprzeciwu, a tym samym przestrzenią przyjazną ludziom, przywracając ją wielości ludzkich kultur i form życia. Zadanie stojące dziś przed nami nie ma wymiaru tylko etycznego ani tylko technicznego: ma ono charakter ekologiczny w sensie najbardziej radykalnym, ponieważ dotyczy nowego wymiaru naszego wspólnego domu. Sztuczna inteligencja jest już środowiskiem, w którym jesteśmy zanurzeni, i władzą, z którą musimy się liczyć. Dlatego nie wystarczy jej regulować: trzeba ją rozbroić i uczynić przyjazną.

111. Szczególny apel kieruję do tych, którzy zajmują się rozwijaniem systemów sztucznej inteligencji. Innowacja technologiczna może być w pewnym sensie ludzką formą uczestnictwa w Bożym akcie stworzenia. Na twórcach systemów AI spoczywa zatem szczególna odpowiedzialność etyczna i duchowa, ponieważ każda decyzja projektowa wyraża określoną wizję ludzkości. Tak jak autor dzieła artystycznego czy literackiego powinien brać pod uwagę wartości, które ono wyraża, tak i oni powinni z należytą powagą traktować wartości, które wpisują w swoje projekty: w sposób przejrzysty, z poczuciem odpowiedzialności wobec społeczności, których one dotyczą, oraz z

czujnością, która pozwala zweryfikować, czy to, co jest rozwijane, rzeczywiście służy dobru.

To, czego nie możemy utracić

112. Po przywołaniu kwestii odpowiedzialności i zarządzania AI trzeba powrócić do naszego tematu centralnego: co to znaczy troszczyć się o to, co ludzkie. Zagrożenie nie polega jedynie na tym, że niektóre technologie mogą być źle używane, lecz na tym, że paradygmat technokratyczny, w którym jesteśmy zanurzeni, wzmocniony przez rewolucję cyfrową i AI, sprawia, iż za słuszną i normalną zaczyna uchodzić wizja antyludzka, wedle której pełnia życia miałyby polegać na tym, by więcej posiadać, zmniejszać kruchość, eliminować to, co nieprzewidywalne, i wszystko kontrolować. Gdy wydajność staje się miarą wartości, człowiek ulega pokusie myślenia o sobie bardziej jako o projekcie, który należy zoptymalizować, niż jako o stworzeniu powołanym do relacji i komunii.

113. W rzeczywistości absolutyzowanie jednego tylko wymiaru człowieka jest zawsze błędem. Nie tylko bowiem brak rodzi nieład. Również to, co wzrasta bez miary, może stać się formą biedy. W ekosystemie harmonia zostaje zachwiana, gdy jeden gatunek zaczyna dominować kosztem pozostałych. Podobnie dzieje się w przypadku człowieka, gdy jakaś jedna z jego władz rości sobie pretensję do bycia miarą wszystkiego. Tak więc inteligencja, gdy zostaje absolutyzowana, ostatecznie przesłania inne istotne wymiary życia: uczucia, wolę, oddanie i relację. Jeśli władza techniczna nie zostaje zrównoważona, nie zwiększa naszych zdolności, ale czyni nas bardziej samotnymi i bardziej wystawionymi na logikę panowania i wykluczenia. Nie chodzi oczywiście o przeciwstawianie się inteligencji, lecz o przypomnienie, że kiedy zamyka się ona w sobie samej, zapomina, iż została dana po to, by służyć życiu i osobie ludzkiej.

114. Jakość cywilizacji mierzy się nie potęgą jej środków, lecz troską, jaką potrafi otoczyć człowieka, zdolnością uznania drugiego

za twarz, a nie za funkcję. Zdolność troski jedni o drugich stanowi ważny wymiar naszego człowieczeństwa. Zdolności tej uczy się i doskonali się ją poprzez doświadczenie. Czytanie baśni dziecku, towarzyszenie osobie starszej, uczynienie jakiegoś miejsca gościnnym – to gesty przeżywane w środowisku rodzinnym, które pomagają nam uczyć się i uwewnętrzniać znaczenie troski także na poziomie społecznym oraz wyrabiają w nas zdolność uznawania drugiego człowieka za osobę godną uwagi. Technologia może wspierać także wzajemną troskę między ludźmi, na przykład, jeśli dostarcza narzędzi pomagających przewidywać i organizować, ale nie pozbawia istoty ludzkiej jej wolności i zdolności osądu, skoro to człowiek jest podmiotem relacji i ponosi odpowiedzialność za decyzje.

Podstawowe narracje: transhumanizm i posthumanizm

115. Próbując wydobyć kulturowe założenia towarzyszące trwającej rewolucji cyfrowej, chciałbym teraz zwrócić uwagę na niektóre nurty, które postrzegają postęp jako przekroczenie tego, co ludzkie, a które możemy określić jako transhumanizm i posthumanizm. Stanowią one ideologiczne tło obecne w niektórych ośrodkach władzy technologicznej i w uproszczonej formie kolonizują wyobraźnię zbiorową, szczególnie za pośrednictwem mediów i sieci społecznościowych, wzbudzając entuzjazm dla nowych technologii przez futurystyczną wizję „człowieka wzmocnionego” albo „człowieka zhybrydyzowanego” z maszyną.

116. Transhumanizm i posthumanizm obejmują wielość nurtów i wrażliwości, dlatego trudno przedstawić ich jednoznaczny opis. Można je porównać do archipelagu różnych wysp pojęciowych, połączonych jednak tym samym morzem założeń, jakim jest centralne miejsce techniki i marzenie o przekroczeniu granic ludzkiej kondycji. Ogólnie rzecz biorąc, transhumanizm wyobraża sobie wzmocnienie istoty ludzkiej za pośrednictwem technologii (biomedycyny, inżynierii ciała, urządzeń i algorytmów) w celu zwiększenia jej sprawności i zdolności. Posthumanizm, zwłaszcza w swoich bardziej radykalnych odmianach, idzie jeszcze dalej:

krytykuje antropocentryzm i kreśli perspektywę formy hybrydyzacji istoty ludzkiej, maszyny i środowiska, aż po wyobrażenie sobie przekroczenia progu, w którym ludzkość przewycięży samą siebie, wchodząc w nowe stadium ewolucji. Nawet gdy hipotezy te pozostają w dużej mierze spekulatywne, nabierają znaczenia, ponieważ zmieniają wyobrażnię zbiorową, a w konsekwencji ukierunkowują wybory społeczne, gospodarcze i polityczne¹²⁹.

117. W świetle nauki społecznej Kościoła punktem krytycznym nie jest samo używanie techniki, lecz wizja leżąca u jej podstaw: jeśli istota ludzka jest traktowana jako materiał do udoskonalenia albo do przekroczenia, wówczas łatwiej przyjąć, że niektórzy zostaną uznani za mniej użytecznych, mniej pożądaných czy mniej godnych. W imię postępu można dojść do wyobrażenia sobie „koniecznych ofiar” i kazać najsłabszym płacić cenę domniemanej optymalizacji gatunku. Wspomniana już przestroga św. Pawła VI pozostaje więc niezwykle dalekowzrocza: osiągnięcia nauki i techniki, jeśli zostają oderwane od postępu moralnego i społecznego, w końcu obracają się przeciwko człowiekowi¹³⁰. Dlatego konieczne jest jasne odróżnienie jednego od drugiego: czym innym jest włączanie technologii w wizję ludzką i relacyjną, czym innym zaś poddanie się wyobraźni, która deprecjonuje ograniczenia i obiecuje czysto techniczne „zbawienie”.

Ograniczenia, serce i wielkość istoty ludzkiej

118. Wydaje się, że nasze odnoszenie się do życia znajduje się dziś w kryzysie. Wszystko to, co jawi się jako „ograniczenie” – niezdolność, choroba, starość, cierpienie, podatność na zranienia – bywa odczytywane przede wszystkim jako defekt, który należy skorygować, a nie jako przestrzeń, w której człowiek dojrzewa i

¹²⁹ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, „*Quo vadis, humanitas?*” *Namysł nad antropologią chrześcijańską wobec niektórych scenariuszy przyszłości człowieka* (9 lutego 2026), 63.

¹³⁰ Por. ŚW. PAWEŁ VI, *Przemówienie z okazji XXV rocznicy powstania FAO* (16 listopada 1970): AAS 62 (1970), s. 833.

otwiera się na relację. Tymczasem trzeba pamiętać, że człowieczeństwo rozkwita nie *pomimo* ograniczenia, lecz bardzo często *poprzez* ograniczenie. Spojrzenie na rzeczywistość w świetle wiary pomaga rozpoznać to, co nazywamy „przygodnością” rzeczy tego świata. O ile z jednej strony naszym obowiązkiem jest starać się usuwać cierpienie naznaczające ludzkie życie, o tyle z drugiej mądrze jest uznać naszą konstytutywną skończoność, wiedząc, że „doświadczenie religijne, a w szczególności wiara chrześcijańska, proponują przeżywanie – bez uproszczeń – tej ambiwalencji między wielkością a ograniczonością człowieka, odczytywanej w świetle pierwotnej i fundamentalnej relacji z Bogiem”¹³¹.

119. To właśnie w naszej ograniczoności znajdują miejsce współczucie, szczerą troską o potrzeby innych, wielkoduszność, która potrafi zaskoczyć nawet pośród mroku i porażki, doświadczenie duchowe oraz adoracja Boga. Widzimy to w wielu chwilach, gdy ograniczenie staje się w naszym życiu czymś konkretnym: gdy spotyka nas odrzucenie, gdy cierpimy z powodu choroby albo śmierci ukochanej osoby, gdy doświadczamy własnej niezdolności lub porażki. W tajemniczy sposób właśnie w takich chwilach możemy odnaleźć nową mądrość, namacalnie doświadczyć serdeczności innych ludzi i doznać obecności Pana.

120. Także wtedy, gdy ograniczenie objawia się jako ból wewnętrzny, mądrość życiowa uczy, by go nie usuwać ani nie tłumić, lecz go integrować. Aby całkowicie stłumić ból, trzeba by w gruncie rzeczy wygasić również miłość i pragnienie. Kto bowiem kocha i pragnie, nie może uniknąć przejścia przez próbę i cierpienie; dlatego też przez lata nosimy w sobie nauczanie, które odciska się jak blizny – pamięć drogi przebytej pośród wolności i upadków, marzeń i rozczarowań. Dopiero dzięki splotowi tych elementów dokonują się w sercu owe duchowe cuda, które pozwalają nam kosztować najśłodszy smak naszego

¹³¹ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, „*Quo vadis, humanitas?*” *Namysł nad antropologią chrześcijańską wobec niektórych scenariuszy przyszłości człowieka* (9 lutego 2026), 3.

człowieczeństwa¹³². Rezygnacja z tej przygody – zarazem dramatycznej i wspaniałej – w imię rzekomego przewyciężenia wszelkiego ograniczenia mogłaby oznaczać wszystko, tylko nie to, by pozostać istotą ludzką.

121. Moralne zepsucie wynikające z ograniczoności właściwej stworzeniu – zło, które w sposób oczywisty porusza serce człowieka – rujnuje społeczeństwo i ludzkie życie, dochodząc aż do skrajnych postaci odczłowieczenia. A jednak także ta bolesna forma ograniczenia pozostawia otwarte szczeliny dla dobra. Nawet wtedy, gdy istota ludzka się dehumanizuje i wywołuje tragedie, małe światółko nadal świeci w człowieczeństwie i pozostaje zdolne rozpaść się na nowo – za łaską Boga – na drogach nawrócenia i pojednania. Viktor Frankl słusznie mówił, że w chwilach grozy „mieliśmy okazję przekonać się, jaki naprawdę jest człowiek. Jest on wszak istotą, która skonstruowała komory gazowe w Auschwitz, a zarazem tą samą istotą, która wchodziła do owych komór z podniesioną głową i modlitwą Pańską – *Szema Jisrael* – na ustach”¹³³.

122. Kiedy skończoność zostaje przyjęta w prawdzie, nie zubaża istoty ludzkiej, lecz otwiera ją na rozpoznanie oblicza Boga i drugiego człowieka. Właśnie dlatego, że doświadcza ograniczenia – zranienia, bólu, porażki – może ona uznać własną i cudzą godność za nienaruszalną. I właśnie w tym samym doświadczeniu ograniczenia człowiek pozostaje zdolny do przeczuwania braterstwa jako większego od siebie i uznawania niesprawiedliwości jako zgorzenia. Kultura i sztuka, gdy są

¹³² „Jeśli serce jest dewaluowane, dewaluuje się również to, co oznacza mówienie od serca, działanie z sercem, dojrzewanie i uzdrawianie serca. Kiedy nie doceniamy specyfiki serca, tracimy odpowiedzi, których sama inteligencja nie może dać, tracimy spotkanie z innymi, tracimy poezję. Tracimy także historię i nasze dzieje, ponieważ prawdziwa osobista przygoda to ta, którą buduje się zaczynając od serca. U schyłku życia tylko to będzie się liczyć”: FRANCISZEK, Enc. *Dilexit nos* (24 października 2024), 11: AAS 116 (2024), s. 1372.

¹³³ V. FRANKL, *Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy*, Boston 1963, s. 213: *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2009, s. 197.

autentyczne, strzegą tej iskry, nie dopuszczając do normalizacji zła. W ten sposób niektóre dzieła nabrały wartości quasiprofetycznej: *IX Symfonia* Beethovena jako pragnienie jedności; *Guernica* jako potępienie dehumanizacji; *Lista Schindlera* jako wezwanie, by przeszłości nie skazywać na zapomnienie.

123. Historia jawi się nie tylko jako katalog naszych aktów przemocy, lecz także jako dowód, że człowiek potrafi tworzyć instytucje zdolne chronić wspólne życie. W ostatnich dwóch stuleciach widzimy to w kilku znamiennych osiągnięciach: w powstaniu Międzynarodowego Komitetu Czerwonego Krzyża (1863), którego operacyjna neutralność zapewnia wszystkim pełną współczucia opiekę; w długim procesie, który doprowadził do zniesienia niewolnictwa, a który nie był zwykłą zmianą prawną, lecz przemianą świadomości; w ustanowieniu Organizacji Narodów Zjednoczonych (1945) i *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (1948), które ustaliły wspólny język pozwalający powiedzieć – przynajmniej jako wspólny ideał – że godność jest powszechna; w *Konwencji dotyczącej statusu uchodźców* (1951), uznającej obowiązek ochrony wobec tych, którzy uciekają przed prześladowaniami i zagrożeniem. W tych przykładach pragnienie dobra przekłada się konkretnie na formy publiczne – normy, instytucje, praktyki – zdolne do ograniczania siły i obrony słabych. Nic z tego jednak nie zrodziło się bez zmagania się z oporem, małostkowymi interesami i kulturową inercją. Zdobyciom moralnym niemal zawsze towarzyszy oblicze drogi długiej i mozolnej, naznaczonej także porażkami: pomyślmy o przerwanych procesach pokojowych czy o powolnie wdrażanych zobowiązaniach ekologicznych. A przecież właśnie kruchość tych osiągnięć ukazuje, jak cenna jest odpowiedzialność tych, którzy je inicjują i je wspierają.

124. Niektóre wydarzenia pomagają dostrzec, że historia może się zmieniać, kiedy choćby jeden mężczyzna lub jedna kobieta naprawdę poważnie traktują godność wszystkich: ruch na rzecz praw obywatelskich w Stanach Zjednoczonych Ameryki, związany także ze świadectwem Martina Luthera Kinga Jr., czy też kres

apartheidu w Republice Południowej Afryki po uwolnieniu Nelsona Mandeli i jego decyzji, by nie oddawać przyszłości w ręce nienawiści. W odmiennych kontekstach wyróżniły się ponadto kobiety odważne i wielkoduszne, takie jak św. Laura Mantoya, św. Teresa z Kalkuty, Dorothy Day, Maria Skłodowska-Curie, Maria Montessori, Elisabeth Elliot, Wangari Maathai, Benazir Bhutto i wiele innych ze wszystkich kontynentów, które swoim zaangażowaniem przyczyniły się do uczynienia historii bardziej ludzką.

125. Obok tych znaków publicznych istnieje bardziej ukryta, lecz decydująca tkanka: wspólnoty zakonne, które wybierają miejsca dotknięte nędzą i niebezpieczne; męczennicy braterstwa i sprawiedliwości – jak św. Maksymilian Maria Kolbe, św. Oscar Romero i bł. Enrique Angelelli, wraz ze świadkami, którzy w trudnych i często nieludzkich warunkach wcielali nadzieję Ewangelii i godność człowieka; jak czcigodny François-Xavier Nguyễn Văn Thuận. Nade wszystko zaś „męczennicy codzienności”, którzy bez rozgłosu troszczą się, wychowują, towarzyszą i pocieszają – jak rodzice, pielęgniarki, lekarze, wolontariusze, osoby pozostające u boku osoby starszej lub wykluczonej. Ich świadectwo pokazuje, że dobro nie dokonuje się automatycznie, lecz wymaga wytrwałości, pamięci i nawrócenia, które uzdalnia do zaczynania od nowa nawet po porażkach.

126. Właśnie to połączenie sprawiedliwych instytucji, wiarygodnych świadectw i codziennych wierności podtrzymuje nadzieję i wskazuje kierunek: rozwijać technikę, nie dopuszczając do cofania się serca. Dlatego człowieczeństwo – wspaniałe i zranione – nie może zostać ani zastąpione, ani przekroczone: może przyjmować postępy techniki, by łagodzić cierpienia i otwierać nowe możliwości, pod warunkiem, że nie wyprze się tego, co stanowi o jego tożsamości, czyli zdolności do relacji i miłości. W tym miejscu nasuwa się pytanie rozstrzygające: jeśli istnieje coś, co jest autentycznie „więcej niż ludzkie”, to gdzie to się znajduje? Wiara chrześcijańska odpowiada, wskazując na spełnienie, które nie wypływa z technologicznego ubóstwienia człowieka, lecz z

przebóstwienia dokonywanego przez łaskę Bożą otrzymaną w Chrystusie.

To, co prawdziwie „więcej niż ludzkie”: łaska i humanizm chrześcijański

127. Wyrażenie „więcej niż ludzkie” nie należy wyłącznie do języka technicznych obietnic. Od wieków tradycja chrześcijańska głosi, że istota ludzka nie jest zamknięta w granicach własnej natury, lecz jest powołana do przekraczania samej siebie – nie przez ucieczkę od rzeczywistości ani przez wzgardę dla ograniczeń, lecz po to, by osiągnąć pełnię w miłości. Wiara zna to, co wykracza „poza”, co rodzi się z daru Bożego. Ta przemiana jest dziełem Ducha Świętego. Jak nauczał św. Tomasz z Akwinu, ten proces wyniesienia i przemiany „przewyższa zdolność natury”¹³⁴, ponieważ między naszą naturą a życiem Boga istnieje nieskończony dystans¹³⁵. A jednak możliwe jest wszczęcie nas w łono tego niewyczerpanego życia, nawet wtedy, gdy wędrujemy pośród ograniczeń tego świata. I tylko Nieskończony, który daje samego siebie, może uczynić tę wędrowkę możliwą: sam Bóg przekracza ową „nieskończoną” niewspółmierność¹³⁶. Tak dokonuje się nowe stworzenie człowieka: „Jeżeli więc ktoś [pozostaje] w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto «wszystko» stało się nowe” (2 Kor 5, 17).

128. Kiedy uznajemy tę możliwość przekraczania samych siebie z pomocą łaski Boga, nie zaprzeczamy samym sobie ani nie stajemy się mniej ludzcy. Przeciwnie, jak wyjaśnia Papież Franciszek: „Stajemy się w pełni ludzcy, gdy przekraczamy nasze ludzkie ograniczenia, gdy pozwalamy Bogu poprowadzić się poza nas

¹³⁴ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I-II, q. 112, a. 1, co.; q. 114, a. 5, co.: ed. Leonina, VII, Roma 1892, s. 323, 349.

¹³⁵ Por. *tamże*, q. 114, a. 1, co.: ed. Leonina, VII, 344.

¹³⁶ Por. TENŻE, *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 2, ad 3: ed. Leonina, L, Roma 1992, s. 96; *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1, ad 3: ed. Leonina, IV, Roma 1888, s. 72.

samych, aby dotrzeć do naszej prawdziwej istoty”¹³⁷. W tym właśnie ujawnia się radykalna różnica wobec prometejskich marzeń: człowieka nie ocala wzmocniona samowystarczalność, lecz relacja, która wyzwala, oraz komunია, która przemienia. Wobec tego technologia, która klasyfikuje i optymalizuje to, co już istnieje, może – niezamierzenie – stać się przeszkodą dla przemiany i wzrostu. Dla algorytmu błąd jest czymś, co należy skorygować; dla osoby może stać się początkiem głębokiej przemiany. Przyszłości osoby nie da się obliczyć, ponieważ jest ona powierzona jej wolności, wyniesionej przez niewyczerpaną łaskę Bożą, oraz więziom, które pielęgnuje.

Dwa miasta i dwie miłości

129. Humanizm chrześcijański nie odrzuca nauki i techniki, lecz przyjmuje je z wdzięcznością i realizmem oraz osadza je mocno w rzeczywistości, wpisując w wyższe powołanie. Twórcza inteligencja istoty ludzkiej jest darem, który może łagodzić cierpienia i otwierać nowe możliwości, musi jednak pozostawać podporządkowana dobru wspólnemu, sprawiedliwości, trosce o słabych i o stworzenie. W tym sensie rzeczywista alternatywa nie polega na wyborze między entuzjazmem a lękiem, lecz między dwoma sposobami budowania: między postępem, który służy osobie i narodom, oraz postępem, który podporządkowuje je logice władzy. Ostatecznie rozstrzygającym jest pytanie, na które wskazywał św. Jan Paweł II: czy AI „czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem «bardziej ludzkim», bardziej «godnym człowieka?»”¹³⁸. Jeśli odpowiedź jest twierdząca, wówczas możemy uznać w niej dobrą możliwość, którą należy wykorzystać odpowiedzialnie na drodze cierplivej i wspólnej odbudowy, wzorowanej na odrodzeniu Jerozolimy opisanym w Księdze Nehemiasza. Jeżeli natomiast rośnie potęga, podczas gdy

¹³⁷ FRANCISZEK, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 8: AAS 105 (2013), s. 1022.

¹³⁸ ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Redemptor hominis* (4 marca 1979), 15: AAS 71 (1979), s. 286–287.

serce jałowuje, a wiezi się rozpadają, wówczas mamy do czynienia z nową formą wieży Babel: budowłą wspaniałą, ale nieludzką.

130. Stawiać sobie pytanie o tę alternatywę postępu oraz o nasz sposób jej rozumienia i przeżywania, to w gruncie rzeczy zawsze pytać również o własne serce. Sposób bowiem, w jaki myślimy o relacjach, pracy i instytucjach, oraz jak je kształtujemy, ujawnia nasze podstawowe wartości i w ostatecznym rozrachunku rodzi się z tego, co jest najbliższe sercu. Prowadzi nas miłość: to, co naprawdę kochamy – jako jednostki i jako społeczeństwo – nadaje kierunek naszemu życiu i działaniu. Św. Augustyn opisuje historię ludzkości jako miejsca zmagania dwóch miłości, które zbudowały dwa sposoby zamieszkiwania świata i współżycia – dwa „miasta” [„państwa”]: z jednej strony miłość Boga i bliźniego, z drugiej zaś miłość wyłącznie siebie samego. „Dwojaka tedy miłość dwojake państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta”¹³⁹. Jak w całych dziejach ludzkości, tak i dziś te dwie miłości walczą w naszym sercu o pierwszeństwo. Epoka AI nie wymyka się tej regule: budowa wieży Babel albo Jerozolimy zaczyna się w każdym z nas.

ROZDZIAŁ IV

STRZEC CZŁOWIECZEŃSTWA POŚRÓD PRZEMIAN. PRAWDA, PRACA, WOLNOŚĆ

131. Po naszkicowaniu horyzontu, w którym sytuuje się wyzwanie przemiany technologicznej, a zwłaszcza tej związanej z AI oraz nurtami transhumanistycznymi i posthumanistycznymi, nie możemy zatrzymać się na poziomie samych tylko analiz ogólnych. Gdy zmieniają się języki i narzędzia, zmieniają się również codzienne gesty i relacje społeczne. Dlatego trzeba zatrzymać się

¹³⁹ ŚW. AUGUSTYN, *De civitate Dei*, XIV, 28: CCSL 48, Turnhout 1955, s. 451: *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 546.

nad niektórymi przestrzeniami, w których przemiany te pociągają za sobą bardzo konkretne, a niekiedy dramatyczne konsekwencje. W świetle zasad nauki społecznej Kościoła przemiana cyfrowa domaga się od nas ponownego odkrycia prawdy jako dobra wspólnego, ochrony godności pracy oraz strzeżenia wolności przed wszelką zależnością i utowarowieniem.

Prawda jako dobro wspólne

Prawda i demokracja

132. Wykorzystanie platform cyfrowych i systemów AI przyspiesza głębokie przemiany w komunikacji publicznej i politycznej. Narzędzia, które mogłyby sprzyjać debacie i uczestnictwu, bywają często wykorzystywane do tworzenia zniekształconych narracji i zacierania granic między prawdą a fałszem przez mieszanie faktów i opinii. Dezinformacja nie narodziła się wraz z AI, lecz znajduje dziś w niej potężny czynnik zwielokrotnienia. Możliwość manipulowania treściami, obrazami i filmami wystawia obywateli na jednostronne lub wprowadzające w błąd perspektywy. Problem ten dotyczy wymiaru kulturowego i moralnego, ponieważ jakość komunikacji publicznej bezpośrednio zależy od zaufania społecznego i zarazem na nie oddziałuje. Wiarygodna informacja nie rodzi się bowiem ze scentralizowanej ani zautomatyzowanej kontroli. W dyskursie publicznym prawda faktów ma wymiar racjonalny, ponieważ wymaga weryfikacji, potwierdzenia źródeł i odpowiedzialności w argumentacji; jeszcze głębiej jednak ma wymiar relacyjny: buduje się przez więzi zaufania i wspólne praktyki, w uczciwej konfrontacji z innymi i z rzeczywistością. Jedynie wspólne poszukiwanie prawdy o faktach, uznanej za dobro wspólne, może stać się podstawą sprawiedliwej komunikacji.

133. Ci, którzy dysponują potężnymi środkami technicznymi i ekonomicznymi – a wraz z nimi także znacznymi zasobami ludzkimi niezbędnymi do oddziaływania – mają wielką zdolność wywoływania przemian kulturowych i – ostatecznie – przekonywania znacznej liczby osób co do tego, jaka jest prawda o

istocie ludzkiej, o świecie, o sensie istnienia, o rodzinie, a nawet o Bogu. Jest to czysta władza pozbawiona prawdy, która w sposób subtelny lub jawny narzuca to, co chce, aby inni uznali za prawdziwe. U podłoża tego wszystkiego kryje się chora, trudna do rozpoznania przyczyna: fakt, że „człowiek współczesny żywi mylne przekonanie, że jest jedynym twórcą samego siebie, swojego życia i społeczeństwa. To mniemanie jest konsekwencją egoistycznego skupienia się na sobie”¹⁴⁰. Dlatego człowiek sądzi, że może konstruować rzeczywistość i że to, co najlepiej odpowiada jego roszczeniom, samo przez się jest ważne. Św. Jan Paweł II rozważał konsekwencje „kryzysu wokół zagadnienia prawdy”, dochodząc do stwierdzenia: „Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia”¹⁴¹. W ten sposób zanika uznanie powszechnie obowiązujących prawd, które nas poprzedzają i które sumienie powinno uznać. To doprowadziło Papieża Franciszka do realistycznego pytania: „Czym jest prawo bez osiągniętego na długiej drodze ku refleksji i mądrości przekonania, że każdy człowiek jest *sacrum* i jest nietykalny?”, i do konkluzji: „Aby społeczeństwo mogło mieć przyszłość, konieczne jest, by dojrzał w nim zmysł poszanowania dla prawdy o godności ludzkiej, której się podporządkowujemy. Wówczas będziemy unikali zabicia kogokolwiek nie tylko, aby uniknąć społecznej pogardy i ze względu na prawo, ale i z przekonania. Jest to nieodzowna prawda, którą rozpoznajemy rozumem i akceptujemy sumieniem. Dane społeczeństwo jest szlachetne i godne szacunku również z powodu pielęgnowania poszukiwania prawdy i swego przywiązania do najbardziej podstawowych prawd”¹⁴².

134. Poszukiwanie prawdy stanowi istotny element demokracji, która sama jest narzędziem uczestnictwa w dobru wspólnym. Kiedy

¹⁴⁰ BENEDYKT XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), 34: AAS 101 (2009), s. 668–669.

¹⁴¹ ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), 32: AAS 85 (1993), s. 1159.

¹⁴² FRANCISZEK, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 207: AAS 112 (2020), s. 1043.

pytanie o to, co jest prawdziwe, przestaje budzić zainteresowanie, a górę bierze pragmatyzm zadowolający się tym, co wydaje się użyteczne albo skuteczne, życie demokratyczne słabnie. Nie opiera się ono bowiem wyłącznie na zasadach i procedurach, lecz nade wszystko na lojalnym stosunku do faktów i rzeczywistym ukierunkowaniu na dobro osób oraz całego ciała społecznego. Obojętność wobec prawdy powoli, lecz nieuchronnie prowadzi ku totalitaryzmowi, dla którego – jak napisała filozof Hannah Arendt – idealnym poddanym jest nie tyle człowiek ideologicznie przekonany, ile „człowiek, dla którego nie istnieje już rozróżnienie między faktem a zmyśleniem (tzn. rzeczywistość doświadczenia) i rozróżnienie między prawdą a fałszem (tzn. normy myślenia)”¹⁴³.

Komunikacja i wyobraźnia zbiorowa

135. W tej perspektywie trzeba pamiętać, że komunikacja „nie jest tylko przekazywaniem informacji, ale także tworzeniem kultury”¹⁴⁴. Treści krążące w środowiskach cyfrowych wpływają na sposób, w jaki osoby postrzegają świat i wprowadzają do świadomości zbiorowej obrazy oraz narracje, które ukierunkowują pragnienia i oddziałują na codzienne wybory. „Świat cyfrowy nie jest światem paralelnym ani czysto wirtualnym”¹⁴⁵, ponieważ to, co powstaje w sieci, staje się już częścią życia ludzi, zwłaszcza młodych.

136. Dlatego ci, którzy sprawują kontrolę nad platformami cyfrowymi i środkami przekazu, dysponują znaczną zdolnością oddziaływania na wyobraźnię zbiorową i przedstawiania określonej wizji rzeczywistości jako pożądanej. Jest to władza, która

¹⁴³ H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, t. III, New York 1962, s. 474: *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993, s. 510.

¹⁴⁴ *Przemówienie do pracowników mediów* (12 maja 2025): AAS 117 (2025), s. 681–682: *Rozbrójmy słowa, a przyczynimy się do rozbrojenia Ziemi*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 5 (472)/2025, s. 26.

¹⁴⁵ BENEDYKT XVI, *Orędzie na XLVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 stycznia 2013): AAS 105 (2013), s. 183: *Serwisy społecznościowe: portale prawdy i wiary; nowe przestrzenie ewangelizacji*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 3–4 (351)/2013, s. 11.

nieustannie domaga się oświecania przez poszukiwanie prawdy i poszanowanie godności człowieka, aby kultura rodząca się w sieci nie stała się narzędziem nadmiernego rozproszenia, ujednociania i panowania, lecz przestrzenią, w której mogą dojrzewać wolność wewnętrzna i myślenie krytyczne.

Ku ekologii komunikacji

137. Pierwszym zadaniem, jakie stoi przed nami, jest to, by nie demonizować narzędzi ani ich nie ubóstwiać, lecz nimi kierować, wychodząc od jednej fundamentalnej zasady: prawda jest dobrem wspólnym, a nie własnością tych, którzy posiadają władzę lub są rozpoznawalni. Trzeba zatem rozwijać ekologię komunikacji: na poziomie regulacji publicznych oznacza to ustanawianie zasad, które uczynią bardziej przejrzystymi mechanizmy selekcji i wzmacniania treści, a zarazem zapewnią ochronę danych osobowych; na płaszczyźnie społecznej i kulturowej oznacza to wzmacnianie ciał pośrednich, wspieranie rzetelnego dziennikarstwa oraz takich miejsc debaty, w których większą wagę mają argumentacja i weryfikacja niż natychmiastowa reakcja; na poziomie szkoły i rodziny oznacza to dojrzewanie potrzeby nowej świadomości wychowawczej oraz formację do właściwego i krytycznego korzystania z narzędzi cyfrowych, AI oraz platform zakupowych i inwestycyjnych; na płaszczyźnie uniwersytetu zaś – podjęcie wielkiego wyzwania integracji wiedzy, rozwijając zarówno zdolność łączenia i harmonizowania różnych dziedzin poznania w celu odczytywania złożoności rzeczywistości, jak i techniki służące weryfikacji faktów.

138. Również wspólnoty chrześcijańskie powinny angażować się w transparentną komunikację i w uczciwe poszukiwanie faktów. Niestety, nie zawsze tak bywało. Ze wstydem obserwowaliśmy bolesne i trudne odkrywanie prawdy także o niektórych członkach Kościoła i o rzeczywistościach kościelnych. W szczególności niektórzy dziennikarze autentycznie oddani prawdzie odegrali zasadniczą rolę w ujawnianiu niesprawiedliwości i wykorzystania. Właśnie im chciałbym powtórzyć słowa, które Papież Franciszek

skierował do watykanistów: „Dziękuję wam także za to, co opowiadacie o tym, co w Kościele nie funkcjonuje, za to, jak pomagacie nam nie zamiatać tego pod dywan, oraz za głos, który daliście ofiarom wykorzystania”¹⁴⁶. Jednak czujność i transparentność są przede wszystkim poważną odpowiedzialnością samego Kościoła i nie wolno nam czekać, aż inni zmuszą nas do zmierzenia się z niewygodną prawdą o nas samych.

Przymierze wychowawcze dla ery cyfrowej

139. W czasach, gdy prawda bywa tak często naginana do interesów i strategii komunikacyjnych, świat wychowania i edukacji nabiera decydującego znaczenia. Gwałtowne przemiany technologiczne ukazują jednak wyraźnie, jak bardzo jesteśmy nieprzygotowani na płaszczyźnie wychowawczej. Wszechobecność mediów cyfrowych rodzi kulturę natychmiastowości i hiperstymulacji, która podsyca zniechęcenie, znużenie duchowe i apatię w obliczu wysiłku niezbędnego do poszukiwania prawdy.

140. Procesy wychowawcze potrzebują natomiast czasu na dojrzewanie, konfrontacji z rzeczywistością wykraczającą poza pozory oraz cierpliwej drogi. Kwestia ta ma charakter radykalny, ponieważ każda technologia wychowuje tego, kto się nią posługuje. Wychowywać do korzystania ze sztucznej inteligencji oznacza zatem także wychowywać do rozeznania, kiedy i w jakich celach *nie* należy jej używać. Szybkość i łatwość, z jaką otrzymuje się odpowiedź albo syntezę, niosą ryzyko wygaszenia pragnienia stawiania pytań, które tylko w dłuższej perspektywie przynoszą owoc. Jak pisze Platon, rzeczy najgłębszych i najważniejszych człowiek uczy się dopiero po długim czasie i wielu wysiłkach, podejmując wraz z innymi dyskusję i „ocierając” o siebie pojęcia oraz doświadczenia niczym krzemienie, aż w nas samych zapłonie

¹⁴⁶ FRANCISZEK, *Przemówienie z okazji wręczenia insygniów Kawalera i Damy Wielkiego Krzyża Orderu Piusa IX Panu Philipowi Pullelli i Pani Valentinie Alazraki* (13 listopada 2021): „L'Osservatore Romano”, 13 listopada 2021, s. 12.

iskra zrozumienia¹⁴⁷. Trzeba wychowywać się do postu od sztucznej inteligencji i chronić naszą młodzież przed obietnicą doskonałej maszyny, przed tą subtelną pokusą, która każe uznać ludzkie myślenie za zbędne właśnie wtedy, gdy jest ono najbardziej potrzebne.

141. W ostatnich latach literatura psychologiczna i psychiatryczna z coraz większym naciskiem dokumentuje, w jaki sposób wczesna i nieograniczona ekspozycja na urządzenia cyfrowe oraz media społecznościowe może negatywnie wpływać na sen, uwagę, regulację emocjonalną i relacje, zwłaszcza w najbardziej wrażliwym wieku, co niekiedy prowadzi do dramatycznych konsekwencji. Do tego dochodzi łatwość dostępu do scen przemocy i okrucieństwa, które ranią wrażliwość, do treści pornograficznych i nadmiernie seksualizowanych, do przekazów banalizujących ciało i uczuciowość, do propozycji normalizujących zachowania ryzykowne. W sieci nie należą do rzadkości zjawiska uwodzenia, szantażu i wykorzystywania seksualnego nieletnich, tym bardziej podstępne, że wspierane przez używanie fałszywych profili, algorytmów wzmacniających niebezpieczne kontakty oraz przez narzędzia AI zdolne manipulować obrazami i nagraniami. Zbyt wczesne posiadanie osobistego telefonu i korzystanie z niego bez kontroli ze strony dorosłych może pogłębiać wrażliwość i sprzyjać uzależnieniom u młodych, wystawiając ich na dynamikę izolacji, przemocy rówieśniczej i cyberprzemocy oraz na presję dzielenia się intymnymi obrazami czy danymi wrażliwymi.

142. Rodzicom trudno jest samodzielnie opierać się naciskowi modeli biznesowych, które czerpią zysk z uwagi i czasu człowieka. Dlatego niezbędne jest przymierze między polityką, instytucjami wychowawczo-edukacyjnymi i rodzinami, zdolne do konkretnego wspierania dorosłych w ich zadaniu. Poprzez dalekowzroczone decyzje publiczne należy przeciwstawiać się doraźnemu interesowi

¹⁴⁷ Por. PLATON, *List VII*, 344b-c: ed. SOUILHÉ, t. XIII/1, Paris 1931 (*CUF, Série grecque* 63), s. 54; TENŹE, *Listy* (Biblioteka Klasyków Filozofii), przeł. M. Maykowska, przedm. i koment. uzup. M. Pąkcińska, Warszawa 1987, s. 55–56.

platform – skupionych w rękach nielicznych – ilekroć pozostaje on w sprzeczności z dobrem małoletnich. W tej perspektywie zasadne są działania legislacyjne, które ustalą granice wieku, nałożą odpowiedzialność na dostawców usług – nie przerzucając ciężaru ograniczeń na rodziny – a także przewidzą szczególne zabezpieczenia przed wszelką formą wykorzystywania i przemocy seksualnej w sieci, tak aby rzeczywiście chronić dzieciństwo i dorastanie jako dobra cenne, powierzone naszej trosce¹⁴⁸. Równocześnie trzeba wychowywać dzieci, młodzież i młodych, aby uczyli się rozpoznawać manipulacje, bronić własnej godności i szanować godność innych także w środowiskach cyfrowych¹⁴⁹.

Centralna rola szkoły

143. Szkoła jest miejscem, w którym nowe pokolenia mogą uczyć się szukać i miłować prawdę, stawiać pytania o sens życia i o godność każdej osoby. Dlatego wielu rodziców, którzy pragną, aby ich dzieci wzrastały jako osoby zdolne do nawiązywania relacji, krytycznego myślenia i trwałych wartości, pokłada w niej wielkie nadzieje, widząc w niej cennego sprzymierzeńca w wychowaniu swoich dzieci. Do rodziców należy bowiem pierwszorzędne i niezbywalne prawo wyboru rodzaju nauczania i formacji, jakie mają być przekazane ich dzieciom, zgodnie z własnymi przekonaniami moralnymi, kulturowymi i religijnymi. Świat szkoły staje dziś wobec kilku wyzwań, których nie można odkładać na później.

144. Pierwsze wyzwanie ma charakter społeczno-polityczny. Zarówno w obrębie poszczególnych krajów, jak i między różnymi regionami świata utrzymują się poważne nierówności w dostępie do wykształcenia podstawowego i do studiów wyższych. W niemałej liczbie państw rządzący nie przeznaczyci jeszcze środków

¹⁴⁸ Por. *Przemówienie do uczestników Konferencji „The Dignity of Children and Adolescents in the Age of Artificial Intelligence”* (13 listopada 2025): „L’Osservatore Romano”, 13 listopada 2025, s. 3.

¹⁴⁹ Por. *Przemówienie do członków Advisory Board RCS Academy* (7 listopada 2025): „L’Osservatore Romano”, 7 listopada 2025, s. 4.

koniecznych do zapewnienia wszystkim wysokiej jakości edukacji – zarówno przez odpowiednie wspieranie publicznego systemu szkolnictwa, jak i przez wspomaganie instytucji prywatnych, oferujących tę podstawową usługę. Gdy znaczna część kształcenia na różnych poziomach powierzona jest szkołom prywatnym, może się zdarzyć, że dostęp do szkoły byłby nazbyt uzależniony od możliwości finansowych rodzin, przy braku odpowiedniego wsparcia publicznego. Wobec tego ryzyka należy jednak docenić i wspierać wkład licznych katolickich dzieł wychowawczych, które – choć są instytucjami prywatnymi – zapewniają inkluzywne przyjęcie dzieciom i młodzieży z różnych środowisk, także wtedy, gdy sytuacja materialna rodzin by na to nie pozwalała.

145. Drugie wielkie wyzwanie ma charakter pedagogiczny. Wiele systemów kształcenia ma trudności z nadążaniem za tempem przemian i wspieraniem integralnego rozwoju uczniów. Rozwój technologii informatycznych i AI sprawia, że programy nauczania pomyślane dla innej epoki szybko stają się nieadekwatne, podczas gdy organizacja szkoły, przestrzeń, metody oceniania, a nawet sama postać nauczyciela domagają się ponownego przemyślenia w perspektywie wychowania naprawdę integralnego, otwartego na wszystkie wymiary osoby. Konieczne jest wspieranie stałej formacji nauczycieli przez cały okres ich kariery zawodowej, aby potrafili prowadzić twórczy dialog z nowymi technologiami, pomagając uczniom korzystać z nich w sposób odpowiedzialny, krytyczny i twórczy, a nie poddawać się biernie ich wpływowi.

146. Trzecie wielkie wyzwanie ma charakter intelektualny i mądrościowy. Jeśli nie zachowamy czujności, może ukształtować się system wychowawczy pozbawiony miłości do prawdy, w którym nieustanny przepływ informacji zastępuje trud poszukiwania, refleksji i rozeznawania. Mnożą się wiadomości fragmentaryczne, ale coraz trudniej uchwycić rzeczywistość w jej całości, stawiać pytania o sens i rozwijać autentyczne myślenie krytyczne oraz twórcze. Wielu wychowawców dostrzega już oznaki możliwej dehumanizacji, w której ludzie „wiedzą wiele rzeczy”, lecz z trudem nadają kierunek własnemu życiu, także z powodu niezdolności

łączenia informacji i wiedzy oraz utraty horyzontu sensu. Należy promować prawdziwą higienę uwagi: taki rytm życia, który obejmuje ciszę, pogłębione studium, lekturę i rozważną wymianę myśli – bez tych elementów wewnętrzna wolność może ulec osłabieniu.

147. Nauka społeczna Kościoła wzywa rodziny, szkoły, wspólnoty chrześcijańskie i instytucje publiczne do odnowionego przymierza wychowawczego. Staje się ono konkretne wtedy, gdy podstawowe zasady przekładają się na cele wychowawcze: wychowywać do wstrzemięźliwości i poczucia ograniczoności; wychowywać do uznania prawa drugiego człowieka i tych, którzy przyjdą po nas, do korzystania z dóbr, które zostały nam dane lub które ludzki geniusz czyni dostępnymi; wychowywać do wolności i odpowiedzialności; wychowywać do wrażliwości na transcendencję i na dobro wspólne. Szkoła nie jest powołana do tego, by podążać za tempem świata cyfrowego, lecz by ofiarować to, czego świat cyfrowy sam dać nie może, czyli wspólny czas na naukę i relacje godne zaufania.

Godność pracy w okresie przemiany cyfrowej

Wartość pracy

147. Od początku nauki społecznej – wraz z *Rerum novarum* – Kościół zwraca uwagę na ochronę pracowników i na konieczność przeciwstawiania się wszelkim formom wyzysku. Przede wszystkim jednak Magisterium uznało w pracy „klucz, i to chyba najistotniejszy klucz”¹⁵⁰ do zrozumienia całej kwestii społecznej, ponieważ przez nią osoba rozwija wiele wymiarów własnego istnienia. W tej perspektywie można lepiej pojąć również wielką intuicję św. Benedykta z Nursji, który połączył modlitwę i pracę, wskazując codzienną aktywność jako część odpowiedzi osoby na Boże powołanie. Stworzeni na obraz Stwórcy, poprzez nasze dzieła

¹⁵⁰ ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Laborem exercens* (14 września 1981), 3: AAS 73 (1981), s. 584.

w pewien sposób przedłużamy Jego dzieło, przyczyniamy się do postępu społeczeństwa i budowania dobra wspólnego, rozwijamy otrzymane zdolności, ulepszamy i upiększamy świat, utrzymujemy nasze rodziny, wchodzimy w relacje współpracy i uczymy się wspólnie budować – w słuchaniu i dialogu – coś, czego nikt nie mógłby zrealizować samodzielnie.

149. Z tych racji praca nie jest zwykłym narzędziem, lecz wyraża i pomnaża godność naszego życia. Jest ona wymogiem wpisanym w ludzką kondycję, zwyczajną drogą do dojrzałości, rozwoju i samorealizacji. W tej optyce pomoc materialna dla biednych pozostaje czasem konieczna w sytuacjach kryzysowych, nie może jednak stać się jedyną odpowiedzią, ponieważ celem jest zapewnienie każdemu warunków do godnego życia poprzez własną pracę¹⁵¹.

150. Dzisiaj splot automatyzacji, robotyki i AI szybko przekształca samą strukturę pracy. Mówi się, że przyniesie to dla wszystkich wielkie udogodnienia. W rzeczywistości jednak „nowe sposoby” pracy niekoniecznie są lepsze, ponieważ „choć sztuczna inteligencja obiecuje wzrost wydajności poprzez przejmowanie rutynowych zadań, często wymusza na pracownikach dostosowanie się do tempa i wymagań maszyn, zamiast być projektowaną jako wsparcie dla ludzi. W efekcie, wbrew zapowiadany korzyściom, obecne podejścia do AI mogą paradoksalnie prowadzić do obniżenia kwalifikacji pracowników, poddawania ich automatycznemu nadzorowi oraz sprowadzania ich roli do sztywnych i powtarzalnych czynności. Konieczność nadszarpnięcia za tempem technologii może osłabiać poczucie sprawczości pracowników i tłumić ich zdolność do innowacyjnego myślenia, której oczekuje się od nich w miejscu pracy”¹⁵². Właśnie po to, aby uniknąć takiego wynaturzenia, należy projektować systemy skoncentrowane na osobie, a nie jedynie na wydajności.

¹⁵¹ Por. FRANCISZEK, Enc. *Laudato si'* (24 maja 2015), 128: AAS 107 (2015), s. 898.

¹⁵² DYKASTERIA NAUKI WIARY – DYKASTERIA KULTURY I EDUKACJI, *Nota Antiqua et nova* (14 stycznia 2025), 67: AAS 117 (2025), s. 188–189.

Problem bezrobocia

151. Św. Jan Paweł II przypominał, że bezrobocie jest poważnym złem, które – zwłaszcza gdy przybiera rozmiary masowe – może stać się prawdziwą klęską społeczną w sposób szczególny wzywającą państwo do odpowiedzialności¹⁵³. Dzisiaj, w „czwartej rewolucji przemysłowej”, niepokój ten staje się jeszcze bardziej naglący, ponieważ innowacja bywa często przyjmowana wyłącznie ze względu na redukcję kosztów i wzrost zysków¹⁵⁴. W niektórych kontekstach realna jest obawa przed znacznym i szybkim zmniejszeniem liczby dostępnych miejsc pracy – co wywołuje efekt domina – który głęboko dotyka rodziny, ludzi młodych i lokalne gospodarki. W wielu sektorach przekłada się to już na nowe formy niestabilności i nierówności: bardzo wysokie wynagrodzenia dla nielicznej, wysoko wyspecjalizowanej mniejszości oraz coraz niższe płace dla szerokiej części ludności aktywnej zawodowo.

152. Z pewnością pożądane jest, aby technologia uwalniała człowieka od prac szczególnie uciążliwych, powtarzalnych lub niebezpiecznych oraz oferowała inteligentne wsparcie dla działalności człowieka, jednak zasadą ogólną musi pozostać ochrona miejsc pracy oraz niezastąpionej roli osoby. Cel osiągnięcia większych zysków nie może usprawiedliwiać decyzji, które systematycznie poświęcają zatrudnienie, ponieważ osoba ludzka jest celem, a nie środkiem, a porządek gospodarczy musi pozostawać podporządkowany jej godności i dobru wspólnemu.

153. W tym samym czasie musimy uznać, że każda rzeczywista przemiana dokonuje się w sposób nieciągły: jest nierówna, fragmentaryczna, a niekiedy konfliktowa. Nie istnieje więc jeden model zmiany ani jedno globalne rozwiązanie: istnieją konkretne terytoria i historie, które domagają się odmiennych odpowiedzi. Z

¹⁵³ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Laborem exercens* (14 września 1981), 18: AAS 73 (1981), s. 622–625.

¹⁵⁴ Por. FRANCISZEK, Enc. *Laudato si'* (24 maja 2015), 109: AAS 107 (2015), s. 891.

powodu nierówności charakteryzujących nasz świat upowszechnianie AI i systemów obliczeniowych wywołuje odmienne skutki w różnych miejscach. Społeczeństwa zamożne automatyzują się szybko i w sposób chaotyczny, ograniczając zapotrzebowanie na pracę ludzką oraz wytwarzając obszary bezrobocia i napięć instytucjonalnych. Z kolei rozległe regiony świata pozostają uwięzione w gospodarkach hybrydowych, gdzie słabo opłacana praca ludzka i częściowe technologie współistnieją, nie prowadząc nigdy do rzeczywistej przemiany. Terytoria te stają się rezerwuarami niepewnych zasobów siły roboczej oraz ogniskami niestabilności i przymusowych migracji. Rozwiązania muszą zatem być poszukiwane na poziomie krajowym i lokalnym, z udziałem wspólnot pośrednich. Potrzebne są narzędzia zdolne do adaptacji: zróżnicowane modele, eksperymenty lokalne, stopniowa redystrybucja, nowe prawa dostępu do dóbr podstawowych. Nie chodzi o poszukiwanie abstrakcyjnej harmonii, lecz o budowanie konkretnych form ludzkiego współistnienia pośród dokonujących się transformacji.

154. Praca pozostaje fundamentalnym wymiarem ludzkiego doświadczenia: nie jest jedynie środkiem utrzymania, lecz miejscem ekspresji, nawiązywania relacji i wkładu we wspólnotę. Dlatego problemy związane z pracą nie dotyczą wyłącznie dochodu koniecznego do utrzymania rodzin. Społeczeństwo, które zapewniałoby pracę jedynie niewielkiej części ludności, narażałoby wielu na stan przymusowej bezczynności, braku odpowiedzialności, codziennych zobowiązań i bodźców, czego skutkiem byłoby zubożenie ludzkie i kulturowe, stojące w sprzeczności z wysokim poziomem rozwoju technicznego. Stałoby się wobec paradoksu postępu materialnego i regresu antropologicznego, w którym zabrakłoby warunków dla sprawiedliwego i trwałego pokoju społecznego. Dlatego nauka społeczna Kościoła podkreśla, że dostęp do pracy dla wszystkich musi pozostać priorytetowym celem polityki publicznej i procesów ekonomicznych oraz kryterium osądu przy ocenie ludzkiej jakości

danego modelu rozwoju¹⁵⁵. Zresztą w tych częściach świata, w których praca ulega ograniczeniu lub radykalnej przemianie wskutek procesów technologicznych i organizacyjnych wymykających się demokratycznej kontroli, konieczne jest ponowne przemyślenie samego pojęcia pracy oraz jej związku z obywatelstwem, tak aby brak zatrudnienia nie ograniczał uczestnictwa w życiu społecznym.

155. W świetle tego przekonania możemy na nowo odczytać także historię nauki społecznej Kościoła po *Rerum novarum*. Inicjatywy, które z niej wyrosły – stowarzyszenia, związki zawodowe, spółdzielnie, dzieła pomocy społecznej – w decydujący sposób przyczyniły się do poprawy ustawodawstwa dotyczącego pracy, ochrony osób najbardziej wrażliwych i promowania bardziej ludzkich warunków życia¹⁵⁶. Dzisiaj jednak narzędzia te same już nie wystarczają wobec przemian przyniesionych przez AI, nową organizację rynków oraz konkurencyjność, która rzadko troszczy się o zrównoważony rozwój społeczny. Potrzebny jest nowy, wspólny wysiłek odpowiedzialnych za politykę, organizacji zrzeszających pracowników, środowiska przedsiębiorców i wspólnoty naukowej, aby w krótkim czasie wypracować odpowiednie i uzgodnione normy oraz zabezpieczenia, również na poziomie międzynarodowym¹⁵⁷. Organizacje związkowe, które Kościół zawsze wspierał, są wezwane do otwarcia się na nowe formy pracy i na nowych pracowników, by ich reprezentować i bronić w sytuacji, w której – bez odważnych decyzji – rysuje się perspektywa większego ubóstwa i większych nierówności, z rzeszą wykluczonych otoczonych przez maszyny i systemy zautomatyzowane, które zajęły ich miejsce.

¹⁵⁵ Por. BENEDYKT XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), 32: AAS 101 (2009), s. 666.

¹⁵⁶ Por. PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 268.

¹⁵⁷ Por. BENEDYKT XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), 64: AAS 101 (2009), s. 698.

156. W tej przemianie nie wystarczy reagować wtedy, gdy miejsca pracy już znikają, lecz trzeba zawczasu kierować samym procesem przemiany. Jedną z możliwych dróg jest przede wszystkim ustalenie społecznych kryteriów innowacji: każdemu wprowadzaniu automatyzacji i AI powinny towarzyszyć weryfikowalne decyzje dotyczące ochrony zatrudnienia, przekwalifikowania i udziału pracowników, tak aby technologia była ukierunkowana na uwalnianie ludzkiego czasu i zdolności, a nie na powodowanie wykluczenia. Po drugie, konieczne jest, aby aktywna polityka zapewniła wszystkim dostęp do kształcenia ustawicznego i możliwość rozwoju zawodowego, nie obciążając przy tym poszczególnych osób całym kosztem dostosowania się do zachodzących transformacji. Wreszcie, potrzebna jest odpowiedzialność przedsiębiorstw, która wśród wskaźników sukcesu uwzględnia jakość i godność pracy. Gdy warunki te są spełnione, innowacja może stać się sprzymierzeńcem bezpieczniejszej, bardziej twórczej i godniejszej pracy; gdy zaś ich brakuje, ma ona tendencję do przekształcania się w przyspieszenie niesprawiedliwości.

Ekonomia dowartościowująca godność człowieka

157. Rynek pracy jest jedną z tych dziedzin, w których ryzyka związane z nowymi technologiami ujawniają się z największą wyrazistością. Dlatego trzeba przypomnieć, że wolność gospodarcza nie jest absolutna i zawsze musi być mierzona dobrem wspólnym oraz godnością każdej osoby. Przedsiębiorczość może być prawdziwym powołaniem, zdolnym rodzić bogactwo i poprawiać warunki życia wszystkich, pod warunkiem jednak, że uzna tworzenie pracy godnej i wartościowej za istotną część swojej służby społeczeństwu, a nie za zmienną zależną wyłącznie od zysku¹⁵⁸.

158. W duchu profetycznym Papież Franciszek przestrzegał przed wolnością gospodarczą głoszoną jedynie słowami, podczas gdy

¹⁵⁸ Por. FRANCISZEK, Enc. *Laudato si'* (24 maja 2015), 129: AAS 107 (2015), s. 899.

rzeczywiste warunki nie pozwalają wielu ludziom naprawdę z niej korzystać¹⁵⁹. Modele ekonomiczne, które wywyższają wydajność i indywidualny sukces, mają tendencję do uznawania za bezużyteczne albo mało opłacalne inwestowanie w osoby wychodzące z sytuacji niekorzystnych lub rozwijające się wolniej, jakby ich los miał zależeć wyłącznie od zdolności dotrzymywania kroku zwycięzcom. Tymczasem społeczeństwo sprawiedliwe wymaga obecności państwa i instytucji obywatelskich zdolnych wyjść poza samą logikę wydajności, kierując zasoby, twórczość i normy wyraźnie na korzyść osób najbardziej wrażliwych¹⁶⁰. Zamiast oczekiwać na korzyści ze wzrostu, który „w końcu” miałyby dotrzeć także do ubogich, potrzebne są decyzje, dzięki którym wzrost od początku będzie miał charakter inkluzywny. Doświadczenia ostatnich dziesięcioleci pokazują, że w kryzysach gospodarczych i finansowych to biedni zawsze płacą najwyższą cenę, podczas gdy teorie obiecujące automatyczny dobrobyt powszechny okazują się często iluzoryczne.

159. Należy zauważyć, że konieczne jest przewyższenie obecnych wskaźników pomiaru rozwoju, które od ponad osiemdziesięciu lat pozostają zakotwiczone w pojęciu produktu krajowego brutto, a niemal systematycznie pomijają zasadnicze aspekty całościowego dobrostanu człowieka i środowiska. Zarazem dowartościowują one działania, które w krótkiej albo długiej perspektywie oddziałują negatywnie na życie naszej planety. Opracowanie parametrów i wskaźników uzupełniających PKB jest sprawą decydującą dla ulepszenia podstawowych danych wykorzystywanych do analiz, podejmowania decyzji politycznych oraz gospodarczych, a także do wyboru priorytetów regionalnych, krajowych i międzynarodowych. Wprowadzenie nowych parametrów pozwoli oceniać – spojrzeniem szerokim i odpowiadającym naszym czasom – skutki decyzji ustawodawczych i regulacyjnych dla godności pracy, wspólnego dobrobytu, redukcji nierówności i ochrony środowiska. Będzie ono oddziaływać także na samo pojęcie rozwoju, na procesy formacyjne,

¹⁵⁹ Por. *tamże*.

¹⁶⁰ Por. TENZE, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 108: AAS 112 (2020), s. 1006.

na mentalność i na opinię publiczną, jak i na pokój, który jest prawdziwy tylko wtedy, gdy opiera się na sprawiedliwości.

160. W ostatnich latach finanse zyskały coraz większe znaczenie, a także uległy głębokim przemianom w wyniku wprowadzenia kryptowalut. Refleksje i wskazania zawarte w Magisterium moich Poprzedników, zwłaszcza w Encyklikach, ukazały, że funkcjonowanie pośrednictwa finansowego, „gdy zostało oderwane od odpowiednich podstaw antropologicznych i moralnych, nie tylko doprowadziło do rażących nadużyć i niesprawiedliwości, ale okazało się także zdolne do wywoływania kryzysów systemowych o zasięgu globalnym”¹⁶¹. Równie prawdziwe jest to, że dochód z kapitału jest zagrożony zastępowaniem dochodu z pracy, spychanej często na margines głównych zainteresowań systemu ekonomicznego. A przecież oszczędności, które zostają przekształcone w kredyt dla realnej gospodarki, a więc służą tworzeniu pracy – zarówno zatrudnienia, jak i samozatrudnienia – pozostają kluczowe dla rozwoju i dla inwestycji, które powinny towarzyszyć trwającym transformacjom. Społeczna funkcja kredytu pozostaje niezastąpiona. Finanse dla samych finansów są czymś zupełnie innym niż finanse służące rozwojowi oraz tworzeniu i ewolucji pracy.

161. Perspektywę tę należy rozpatrywać w szerszym kontekście dynamiki globalnej. Światowe bogactwo wzrosło w kategoriach absolutnych, ale nasiliła się jego koncentracja w nielicznych rękach, a nierówności powiększyły się zarówno między państwami, jak i wewnątrz poszczególnych państw: „Nieliczni mają zbyt wiele, a zbyt wielu ma zbyt mało: taka jest logika dnia dzisiejszego”¹⁶². Postęp naukowy i technologiczny, także w dziedzinie medycyny, nie

¹⁶¹ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY – DYKASTERIA DO SPRAW SŁUŻBY INTEGRALNEMU ROZWOJOWI CZŁOWIEKA, „*Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*”. *Rozważania służące etycznemu rozeznaniu niektórych aspektów współczesnego systemu gospodarczo-finansowego* (6 stycznia 2018), 6: AAS 110 (2018), s. 772.

¹⁶² FRANCISZEK, *Pozdrowienie do pracowników Międzynarodowego Funduszu Rozwoju Rolnictwa (IFAD)* (14 lutego 2019): AAS 111 (2019), s. 309. Por. BENEDYKT XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), 22: AAS 101 (2009), s. 657.

jest łatwo dostępny dla zdecydowanej większości ludności, co w sposób dramatyczny ujawniło się w czasie ostatniej pandemii COVID-19. Podczas gdy w niektórych regionach inwestuje się w rzeczy zbędne albo w marzenia o indywidualnym ulepszeniu, na które stać jedynie nieliczne osoby, w innych częściach świata nadal brakuje podstawowego wyposażenia potrzebnego do ocalenia milionów ludzkich istnień. Sądzić, że nowe technologie automatycznie przyniosą korzyść wszystkim, to ignorować oczywistość: jeśli transformacjami nie kieruje się tak, by już na etapie projektowania priorytetem było zapobieganie dalszym i nowym nierównościom, wówczas postęp technologiczny sam rodzi nierówności strukturalne. Sprawiedliwość wiąże się dziś także z dostępem do korzyści płynących z innowacji: do opieki, wiedzy, narzędzi i możliwości.

162. Z pewnością potrzebne są sprawiedliwe prawa i narzędzia redystrybucji, które będą korygować nierówności, także przez systemy fiskalne zmniejszające obciążenia najsłabszych i wymagające więcej od tych, którzy dysponują większymi zasobami. Nie należy jednak traktować poszukiwania sprawiedliwości społecznej jako kwestii odrębnej i późniejszej wobec wytwarzania bogactwa, jak gdyby ekonomia miała jedynie tworzyć wartość, a polityka interweniować dopiero potem, aby ją rozdzielać. Przeciwnie, sprawiedliwość dotyczy wszystkich faz działalności gospodarczej: od pozyskiwania zasobów po finansowanie, od produkcji po konsumpcję, a każdy wybór niesie ze sobą konsekwencje moralne¹⁶³.

163. Tym bardziej w epoce AI i robotyki nie można już powierzać wszystkiego samej „niewidzialnej ręce” rynku¹⁶⁴: polityka ma obowiązek nadawać procesom ekonomiczno-technologicznym kierunek zgodny z dobrem wspólnym, wspierając godną pracę, integrację społeczną i sprawiedliwy podział korzyści płynących z

¹⁶³ Por. *tamże*, 36: AAS 101 (2009), s. 671–672.

¹⁶⁴ Por. FRANCISZEK, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 204: AAS 105 (2013), s. 1105–1106.

innowacji. Ponieważ wiele decyzji gospodarczych przekracza granice państw, konieczna jest także współpraca międzynarodowa zdolna wypracowywać wspólne strategie, zwłaszcza na rzecz państw i grup najbardziej wrażliwych, aby wspierać rozwój i przewyższać asystencjalizm. Logiką, która powinna inspirować te wybory, jest ogromna godność każdej osoby, dobro wspólne i świat naprawdę pomyślany dla wszystkich. Współzależność między pokojem a rozwojem, o której proroczo pisał w 1967 r. św. Paweł VI¹⁶⁵, można dziś wyrazić na nowo: dobrobyt może przyczyniać się do budowania i umacniania pokoju tylko wtedy, gdy jest powszechny, inkluzywny i zrównoważony.

164. Konkretnie rzecz ujmując, ukierunkowanie ekonomii na godność człowieka oznacza przyjęcie kilku stałych kryteriów działania, także w epoce AI. Przede wszystkim przejrzystość i odpowiedzialność: gdy dane i algorytmy wpływają na udzielanie kredytu, dobór pracowników, dostęp do usług lub możliwości, konieczne jest, aby decyzje były zrozumiałe, możliwe do zakwestionowania i poddane kontroli, tak aby osoba nie została sprowadzona do profilu. Po drugie, inkluzywność i dostęp: korzyści z innowacji muszą iść w parze z inwestycjami w kompetencje, infrastrukturę i usługi podstawowe, tak by technologia nie pogłębiała przepaści między tymi, którzy posiadają, a tymi, którzy nie posiadają. Wreszcie, potrzebne są środki na rzecz sprawiedliwości: system podatkowy, opieka społeczna i polityka przemysłowa powinny korygować nierówności rodzące się z koncentracji bogactwa i władzy. Kryteria te nie są hamulcem dla innowacji: w rzeczywistości sprawiają one, że staje się ona znośna i bardziej ludzka.

Rodzina i ludzie młodzi: społeczne warunki nadziei

165. Rodzina jest podstawowym dobrem społecznym. Oparta na trwałym związku mężczyzny i kobiety, stanowi ona pierwsze

¹⁶⁵ Por. ŚW. PAWEŁ VI, Enc. *Populorum progressio* (26 marca 1967), 87: AAS 59 (1967), s. 299.

środowisko, w którym każdy rozwija swoje możliwości, uświadamia sobie własną godność i uczy się pierwszych form prawdy i dobra, interioryzując nawyki przygotowujące do życia społecznego¹⁶⁶. Jako pierwsza naturalna społeczność, obdarzona prawami pierwotnymi, rodzina jest podstawową i niezastąpioną komórką wszelkiego zorganizowanego życia wspólnotowego¹⁶⁷. W konsekwencji, gdy projekty polityczne i wielkie decyzje gospodarcze spychają rodzinę do roli marginalnej lub drugorzędnej, zagrożony zostaje autentyczny rozwój całego ciała społecznego¹⁶⁸.

166. Rodzina jest jednak kruchym dobrem społecznym, które bezpośrednio odczuwa skutki transformacji ekonomicznych i technologicznych zmieniających świat pracy i które domaga się wsparcia kulturowego, prawnego i ekonomicznego. Powszechnie znany jest niszczący wpływ bezrobocia i niestabilności zatrudnienia na tkankę rodzinną. W krótkiej perspektywie obniżanie kosztów pracy lub maksymalizowanie wydajności finansowej może wydawać się korzystne, w dłuższej podważa jednak same podstawy współżycia społecznego: podczas gdy popada się w zachwyty nad sukcesami technologicznymi, struktura społeczna ulega stopniowej erozji, niczym niszczona przez cichego wirusa.

167. Dla ludzi młodych niestabilność zatrudnienia jest szczególnie dramatyczna. Jak przypominają biskupi Stanów Zjednoczonych Ameryki, praca nie jest jedynie źródłem dochodu, lecz decydującą przestrzenią, w której kształtuje się tożsamość, nawiązują się przyjaźnie i więzi, uczy się konkretnych odpowiedzialności i

¹⁶⁶ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 39: AAS 83 (1991), s. 841.

¹⁶⁷ Por. PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 211.

¹⁶⁸ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, List *Gratissimam sane* (2 lutego 1994), 17: AAS 86 (1994), s. 903–906: *List do Rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 3 (161)/1994, s. 24–25.

rozeznaje się własne powołanie¹⁶⁹. Gdy dostęp do pracy jest utrudniony przez wysokie bezrobocie, niewystarczające systemy kształcenia albo bariery strukturalne, wielu młodych ludzi widzi zablokowaną drogę własnej realizacji ludzkiej i zawodowej. Konieczność wielokrotnej zmiany zawodu w ciągu życia domaga się dróg stałego doksztalcania i przekwalifikowania, które uzdolnią nowe pokolenia do podejmowania z kompetencją i autonomią ryzyka związanego ze zmiennym i często nieprzewidywalnym kontekstem gospodarczym¹⁷⁰.

168. Stąd wynika szczególna odpowiedzialność publiczna. Państwo ma obowiązek wspierać działalność przedsiębiorstw przez tworzenie warunków sprzyjających zatrudnieniu, wspierać pracę tam, gdzie jej brakuje, a także bronić jej w czasach kryzysu, ponieważ to właśnie praca jest dobrem podstawowym dla rodzin i dla społeczeństwa¹⁷¹. W sposób szczególny w okresie głębokich przemian technologicznych potrzebna jest polityczna kreatywność na rzecz pracy, stawiająca w centrum rodzinę i nowe pokolenia, jeśli nie chcemy, aby postęp ekonomiczny przełożył się na nowe formy niepewności i wykluczenia.

169. Wspieranie rodzin i młodych w tej transformacji wymaga decyzji, które uczynią stabilność czymś realnie osiągalnym. Jak już zostało powiedziane, potrzebna jest polityka pracy sprzyjająca ciągłości i jakości zatrudnienia, przeciwstawiająca się nietrwałości jako zwyczajnemu warunkowi życia oraz wspierająca realistyczne drogi wejścia na rynek pracy i rozwoju zawodowego. Po drugie, potrzebne są rozwiązania, które zagwarantują ludzki rytm życia: bez równowagi między pracą, usługami i odpoczynkiem rodzina słabnie, a młodym trudno jest dojrzewać do odpowiedzialności. Ponadto decydujące znaczenie ma inwestowanie w dostępne

¹⁶⁹ Por. KONFERENCJA BISKUPÓW KATOLICKICH STANÓW ZJEDNOCZONYCH, *Sons and Daughters of the Light. A Pastoral Plan for Ministry with Young Adults* (12 listopada 1996), Washington D.C. 1996, I, 3.

¹⁷⁰ Por. PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 290.

¹⁷¹ Por. *tamże*, 214.

szkolenia i przekwalifikowanie, aby mobilność zawodowa wymagana przez gospodarkę cyfrową nie stała się okrutną selekcją między tymi, którzy mogą się doksztalać, a tymi, którzy nie mają takiej możliwości. Wreszcie, trzeba wspierać więzi społeczne: sieci i wspólnoty wychowawcze, które towarzyszą wyborom życiowym i nie pozwalają, by niepewność rodziła samotność i uzależnienia. W ten sposób przez transformację technologiczną można przejść bez naruszania tego, co sprawia, że społeczeństwo ma potencjał twórczy, czyli zdolności do budowania przyszłości.

Strzec wolności przed uzależnieniem i utowarowieniem

Uzależnienia i kontrola społeczna

170. Po rozważeniu kwestii prawdy i wychowania, pracy i rodziny, musimy teraz mówić o wpływie rewolucji cyfrowej na ludzką wolność, zastanawiając się, jak stawić czoła zarówno zagrożeniom dotyczącym psychiki jednostki, jak i dramatycznym zjawiskom społecznym. Nie wolno lekceważyć subtelniejszych form uzależnienia związanych z cyfrową ekonomią uwagi, w której platformy i usługi są projektowane tak, aby pochłaniać czas i uwagę użytkowników, wykorzystując ich wrażliwość i osłabiając wolność wewnętrzną. Gdy modele biznesowe rozwijają się dzięki ludzkiej słabości, osoba traktowana jest jako środek, a nie jako cel, a ci, którzy projektują lub finansują takie systemy, przyjmują na siebie odpowiedzialność moralną, od której nie mogą się uchylić. Należy pilnie wspierać taki sposób korzystania z technologii, który umacnia wolność wewnętrzną: wychowanie do umiaru w korzystaniu z technologii cyfrowych, ochronę nieletnich oraz przeciwstawienie się modelom, które żerują na ludzkiej wrażliwości.

171. Kolejnym zagrożeniem – mniej widocznym, ale nie mniej poważnym – jest kontrola społeczna, którą umożliwia masowe gromadzenie danych i stosowanie systemów algorytmicznych. Gdy

każda aktywność – przemieszczanie się, zakupy, relacje, upodobania – pozostawia ślady, rodzi się nowa postać władzy: władza profilowania, przewidywania i ukierunkowywania zachowań, często bez pełnej świadomości samych zainteresowanych. Jeżeli dane te są wykorzystywane do podejmowania decyzji wpływających na konkretne możliwości życiowe (jak dostęp do kredytu, dobór pracowników, dostęp do usług), istnieje ryzyko naruszenia wolności i dyskryminowania osób najbardziej bezbronnych. Co więcej, kontrola nie dokonuje się jedynie poprzez wyraźne zakazy, lecz także przez samą architekturę rozpoznawalności: to, co zostaje wzmocnione albo uczynione nierozpoznawalnym, to, co bywa nagradzane albo karane, ostatecznie kształtuje opinie i wybory, rodząc konformizm i autocenzurę. Dlatego wolność w epoce cyfrowej nie jest jedynie sprawą wewnętrzną: jest także kwestią publiczną, która domaga się jasnych reguł, przejrzystości, możliwości odwołania się i proporcjonalnych ograniczeń w stosowaniu inwazyjnych technologii, tak aby technika pozostawała w służbie osoby, a nie stawała się formą panowania nad sumieniami.

172. U źródła tych problemów leży mentalność technokratyczna i posthumanistyczna, skłonna postrzegać osobę jako przedmiot manipulacji albo zasób, który należy optymalizować¹⁷², eliminując wszystko to, co stawia granice maksymalizacji zysku: liczy się wydajność, a nie poszanowanie wolności i godności osoby ludzkiej. Niektóre nurty posthumanistyczne posuwają się wręcz do tego, że stawiają hipotezy o istnieniu istot ludzkich „drugiej kategorii”, podporządkowanych interesom elit, które uważają się za lepsze: jest to perspektywa niepokojąca, tym groźniejsza, im bardziej łączy się z narzędziami technologicznymi, które w sposób wykładniczy zwiększają władzę kontroli i selekcji. Także pewne logiki strukturalnego zadłużenia, utrzymujące całe narody w stanie zależności, ujawniają tę samą mentalność, która godzi się – w

¹⁷² Por. FRANCISZEK, *Orędzie na XLVIII Światowy Dzień Pokoju* (8 grudnia 2014), 4: AAS 107 (2015), s. 70–71: *Już nie niewolnicy, lecz bracia*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 12 (367)/2014, s. 6–7.

nowych formach – na relacje podporządkowania zbliżone do niewolnictwa.

Rozerwać kajdany nowych zniewoleń

173. Ta zniekształcona wizja osoby przekłada się dziś na różne formy zniewolenia bezpośrednio związane z gospodarką cyfrową. W świecie AI nie ma nic niematerialnego ani magicznego. Każda odpowiedź, która wydaje się natychmiastowa i doskonała, rodzi się z długiego łańcucha pośrednictw, z rozległej sieci zasobów naturalnych, z infrastruktury energetycznej, a nade wszystko z osób. Znaczna część funkcjonowania gospodarki cyfrowej opiera się na cichej pracy milionów istot ludzkich, zatrudnionych przy zajęciach mało widocznych, lecz nieodzownych: oznaczaniu danych, moderacji treści – nierzadko tych najgorszych – oraz trenowaniu modeli. W wielu przypadkach są to ludzie młodzi, przeważnie kobiety, którzy ciężko pracują za minimalne wynagrodzenie. Do tego niewidzialnego wysiłku dołącza jeszcze trud bardziej brutalny, związany z wydobywaniem surowców niezbędnych do produkcji urządzeń i mikroprocesorów, na których opiera się AI. W niektórych regionach świata nastolatki i dzieci pracują w niebezpiecznych warunkach przy kruszeniu materiałów, z których pozyskuje się pierwiastki ziem rzadkich. Ciała pokryte bliznami, okaleczone, wyniszczone po to, by nie został przerwany przepływ obliczeń. Ponadto sieci przestępcze posługują się platformami internetowymi, systemami komunikacji, anonimowymi płatnościami i technikami profilowania, by werbować, kontrolować i przemieszczać ofiary handlu ludźmi, w wielu przypadkach nieletnich, zamieniając kobiety i mężczyzn w „dane” do śledzenia i „przesyłki” do przekazywania w obrębie tych samych obiegów cyfrowych, które podtrzymują znaczną część światowej gospodarki. Ta rzeczywistość głęboko porusza sumienie moralne naszych czasów. Nie wystarczy odwoływać się do wydajności ani sławić korzyści płynących z innowacji, jeśli zbudowane są one na łańcuchu wyzysku, który pozostaje celowo ukrywany. Jeżeli jakaś technologia obiecuje wyzwolenie, a zarazem

tworzy nowe formy globalnego podporządkowania, zaprzecza ona fundamentalnej zasadzie godności osoby.

174. Walka z nowymi formami niewolnictwa jest jednym z rozstrzygających sprawdzianów etycznego rozeznawania AI i transformacji cyfrowej. W nurcie tradycji zapoczątkowanej przez Leona XIII Kościół ponawia stanowcze potępienie wszelkiej formy niewolnictwa, handlu ludźmi i utowarowienia osób, a zarazem przypomina o pilnej potrzebie szerokiego ruchu refleksji i działania, który postawi w centrum uwagi niezbywalną godność każdej istoty ludzkiej oraz dobro wspólne jako cel społeczeństwa i kryteria każdego wyboru osobistego, społecznego i politycznego. Bez tej etycznej i humanizującej refleksji rosnąca władza systemów cyfrowych może prowadzić nas ku nowym okrucieństwom – nie mniej haniebnym niż te z przeszłości – które dziś potępiamy, podczas gdy nadal uważamy się za społeczeństwa „rozwinęte” i „cywilizowane”.

175. Handel ludźmi należy uznać za współczesną formę niewolnictwa i za ciężkie pogwałcenie godności człowieka; brak stanowczej reakcji albo jakakolwiek tolerancja wobec tych praktyk oznacza dziś – w pewnej mierze – współudział w winach popełnianych dawniej, gdy niewolnictwo bywało usprawiedliwiane lub przemilczane¹⁷³.

176. W miarę dojrzewania swojej doktryny Kościół stopniowo uświadamiał sobie ciężar tych realiów. To prawda, że wydarzeń przeszłości nie można osądzać w oderwaniu od kontekstu historycznego, tak jakby wszystkie kryteria wypracowane z biegiem czasu były zawsze dostępne. Nie możemy jednak zaprzeczać ani umniejszać opóźnień, z jakim Kościół i społeczeństwo potępiły plagę niewolnictwa. O ile bowiem w starożytności i w średniowieczu wiele osób i instytucji kościelnych posiadało niewolników, to już w epoce nowożytnej rzymska Stolica Apostolska, pobudzana

¹⁷³ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, Città del Vaticano 2000, 5.3.

prośbami władców, wielokrotnie interweniowała, by regulować i uprawomocnić sposoby podporządkowania, a w niektórych przypadkach także zniewolenia „niewiernych”¹⁷⁴. Trzeba było czekać aż do XIX w., aby pojawiło się formalne, absolutne i powszechne potępienie niewolnictwa, zwłaszcza przez Leona XIII¹⁷⁵. Stanowi to wyraźny przykład wzrastania Kościoła w rozumieniu odwiecznych prawd Objawienia, których on strzeże. Chociaż nie znajdujemy tu jednorodności co do samej kwestii – skoro przez długi czas tolerowano niewolnictwo, a dopiero później całkowicie je potępiono – to na przestrzeni dziejów widoczna jest ciągłość w przekonaniu o godności każdej istoty ludzkiej, stworzonej na obraz Boga, choć przez osiemnaście wieków nie zdołano oficjalnie wyrazić całkowitej niezgodności tego faktu z niewolnictwem. Jest to rana w pamięci chrześcijańskiej i nie możemy uważać, że nas to nie dotyczy¹⁷⁶. Nie sposób nie odczuwać głębokiego bólu, gdy rozważamy ogromne cierpienie i upokorzenie, jakie niewolnictwo oznaczało dla tak wielu osób, w sprzeczności z ich nieograniczoną godnością, nieskończenie umiłowaną przez Pana. Dlatego w imieniu Kościoła szczerze proszę o przebaczenie.

¹⁷⁴ Jak na przykład w Bullach Eugeniusza IV *Sicut dudum* (13 stycznia 1435) i *Etsi suscepti* (9 stycznia 1442) oraz w Bullach Mikołaja V *Dum diversas* (18 czerwca 1452) i *Romanus Pontifex* (8 stycznia 1455). Naciski polityczne, a niekiedy także ekonomiczne, przeważały nad wymogami ewangelicznymi. Ewangelizacja była w ten sposób często naginana albo błędnie interpretowana pod wpływem ingerencji władz doczesnych, co prowadziło do relatywizowania niezgodności niewolnictwa z sumieniem chrześcijańskim.

¹⁷⁵ Por. LEON XIII, Enc. *In plurimis* (5 maja 1888): *Acta Leonis XIII*, t. VIII, Roma 1889, s. 169–192: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, t. 1, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, Warszawa 1979, s. 154–172. Warto zauważyć, że jeszcze w 1866 r. Święte Oficjum rozróżniało między niemoralnymi i moralnymi aspektami poddaństwa, nie potępiając go w pełni: Rzym, Archiwum Dykasterii Nauki Wiary, *Istr. 1293: Instrukcja Świętego Oficjum w odpowiedzi na różne wątpliwości biskupa Massaia, Wikariusza Apostolskiego w kraju Galla [Oromo]*, kwiecień 1866, odpowiedź na pytanie 15.

¹⁷⁶ Por. ŚW. JAN PAWEŁ II, Bulla *Incarnationis mysterium* (29 listopada 1998), 11: AAS 91 (1999), s. 139–141: *Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (209)/1999, s. 13–15.

177. Właśnie dlatego pamięć o współudziale i ślepotcie minionych czasów wobec niesprawiedliwości niewolnictwa staje się dla nas wezwaniem do czujności: to, czego się nauczyliśmy, musi przełożyć się na rozeznawanie i odpowiedzialność w teraźniejszości. Jeżeli nie chcemy w przyszłości prosić o przebaczenie za to, że nie byliśmy wierni skarbowi godności ludzkiej, który zawiera nasza wiara, to dziś do nas należy, byśmy bezpośrednio i stanowczo piętnowali handel ludźmi w jego wielu przejawach i wspierali, krok po kroku, wraz ze wszystkimi zaangażowanymi w tę sprawę, rzeczywiste drogi zapobiegania, ochrony, wyzwolenia i rehabilitacji.

178. Kolonializm przybiera dziś nieznane dotąd oblicze. Nie panuje już tylko nad ciałami, lecz przywłaszcza sobie dane, przemieniając życie osobiste w informacje nadające się do wykorzystania. Całe terytoria, zwłaszcza te o mniejszym znaczeniu geopolitycznym i większej kruchości strukturalnej, zostają dziś objęte nową logiką eksploatacji: logiką przepływu danych zdrowotnych, profili epidemiologicznych, map genetycznych i danych demograficznych. To są nowe „pierwiastki ziem rzadkich” władzy: kluczowe informacje, które po skorelowaniu mogą zostać użyte do trenowania modeli predykcyjnych, kierowania strategiami inwestycyjnymi, do przewidywania kryzysów, a nade wszystko do selekcjonowania tego, kto i co ma znaczenie. Kto posiada dane zdrowotne całych populacji, gromadzone dziś często pod hasłem pomocy, badań lub innowacji, ten w rzeczywistości posiada strukturalną dźwignię wpływu na przyszłość: może modelować