

STOLICA APOSTOLSKA



LEON XIV ENCYKLIKI



POLSKI ▼



ENCYKLIKA

MAGNIFICA HUMANITAS

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

[Multimedia]WPROWADZENIE[Rzeczy nowe \(res novae\) naszych czasów](#)[Dwa obrazy biblijne](#)[Budować na fundamencie dobra](#)[Pozostać ludźmi](#)ROZDZIAŁ IMYŚL 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 IIPODSTAWY 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 wyobrażenia 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](#)

[Spójrzeć 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 ludzkości [2]. 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 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 narodów [4]. 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 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 tkanę 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 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 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 osiągnąć 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 współistnienia.

10. Unikajmy zatem „syndromu wieży Babel”, polegającego na bałwochwalstwie zysku, którego ofiarą padają słabi; na jednolitości spłaszczającej różnice 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.

Wybermy 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 ran zadanych narodom. I tak, podczas gdy jedni ulegają mirażowi nieograniczonej samorealizacji, wielu pozostaje pozbawionych tego, co konieczne. Kościół przypomina – głosem pokornym, lecz stanowczym – że prawdziwe spełnienie nie rodzi się z usuwania ludzkiej kruchości, lecz z harmonijnego wzrastania: tam, gdzie wolność i odpowiedzialność spletają 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: uczynom 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, pomysłowości 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 szczerłość, 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 eklezjalną 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 wypowiedzania 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 odcisniętą 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.

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 wyręczenia 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 wspólnotie 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 „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 wsłuchiwanie 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 porządku [15] – 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 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 Ewangelii [19].

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 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 dostrzegał, że ze względu na wielką różnorodność sytuacji historycznych nie sposób realistycznie oczekiwać, by nauka społeczna Kościoła mogła zaproponować jedną odpowiedź, właściwą dla wszystkich kontekstów [21]; 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 oszpecona, gdy polityka nie odpowiada na dramaty ludzkości, gdy ekonomia zwraca się przeciw człowiekowi albo nauka przekracza granice własnej metody [22], 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 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 spleta się w niej z nieustannie odnawianą zdolnością słuchania okoliczności dziejowych i przyjmowania pytań, które wynikają z teraźniejszości. 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 eklezjalnej 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, 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 eklezjalnej 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 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 konflikty [26]. Dla naszych czasów, naznaczonych nowymi formami globalnej władzy i narastającymi nierównościami, 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 człowieka [27]. 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 tłumić 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 współżycia – również na płaszczyźnie międzynarodowej – oparty na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności [28]. 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 trwały 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 wszystkich [29]. 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 zacyzn – 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 nie był zmuszany do działania wbrew sumieniu ani pozbawiany możliwości prywatnego i publicznego szukania i wyznawania prawdy [30]. 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 człowieka [31], 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 eklesjalnej 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 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 kulturowe [33]. 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 przypominałby 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 dziewięćdziesiąt 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 odświadcza, czy pracownik jest traktowany jako osoba, czy jedynie jako koszt produkcji [35]. 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 społeczeństwa [36]. 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 przezwyciężenia ekonomicznego opóźnienia ludów ubogich oraz wspierania ich uprzemysłowienia, stwierdzając trwałość, a niekiedy nawet pogłębianie się przepaści między Północą a Południem świata [37]. 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 moralnemu [38]. 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 VI [39].

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 ideologicznymi [40]. Podobnie uznaje pozytywny potencjał rynku i prywatnej inicjatywy tylko wtedy, gdy pozostają one podporządkowane prawu moralnemu i ukierunkowane zasadą solidarności, nie składając najniższych w ofierze logice zysku [41]. 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 nędzą [43]. Zauważa ponadto, że nowy globalny system gospodarczo-finansowy, naznaczony wielką ruchliwością kapitału i środków produkcji, ograniczył polityczną władzę państw oraz ich zdolność do ukierunkowywania procesów gospodarczych [44]. 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 niezastąpioną [45].

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 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 ewangelizowali [47].

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 sprowadzania 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, 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 spojrzeć się 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.

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 uwidocznić, 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 wносить 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 komunია Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego – miłości w relacji, która wzajemnie się udziela i otwiera na świat [51]. 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, prowadzone przez Ducha Świętego, zmierzają do wywoływania skutków społecznych w świecie [54].

50. W centrum chrześcijańskiej wizji człowieka znajduje się wielkie twierdzenie, że mężczyzna i kobieta zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Jedynego (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 człowieka [56].

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 obowiązków [58]. Ważne jest, by czuwać, aby ten wzrost świadomości godności człowieka nie został przesłonięty pod naciskiem nowych ideologii lub określonych, bardzo potężnych 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 ograniczać [59].

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 Boga [60]: żaden grzech, żadne niepowodzenie, żadne upokorzenie, żadne wykluczenie nie mogą naruszyć głębokiej wartości życia ludzkiego, którego On zapragnął i które powołał do istnienia [61].

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 II [63] – 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 sumienia [65]. Stanowi ona „prawdziwy słup miłowy na drodze postępu moralnego ludzkości” [66]. Dlatego w perspektywie chrześcijańskiej prawa człowieka nie są czymś zewnętrznym 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 niezbywalne [68]. 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 kresu [70], 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 niedopuszczalne [71].

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 postępowaniem 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 zastraszonej albo manipulowanej [73].

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 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 chwalić 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.

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 prawdziwego [77].

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.

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 nauczenia 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 najślabszych. 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 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 narodów [84]. 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 korzystałyby jedynie nieliczni” [87]. Dzisiaj 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 postrzegала 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 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 wspólnemu [91].

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 działania [92]. 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 społecznych [93]. 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 przygnięcia 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 sprowadzonymi do roli samych wykonawców [94].

70. Zasada ta zachęca do przewyższania 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 człowieka [95].

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 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 wносить 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 wspólne [97].

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 narody [98]. Braterstwo nie jest jedynie wewnętrznym 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 odpowiedzialności [100]. 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, 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 najuboższym. Papież Franciszek przypominał, 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 międzypokoleniowej [104] 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 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 godności [105]. Sprawiedliwość społeczną rozpoznaje się zatem po tym, czy dany porządek społeczny, gospodarczy i polityczny pozwala wszystkim – a w szczególności najuboższym – 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 ubogich [106], 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, 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 grzechu [108], 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, 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 najstarszych, 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

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 dojrzenie 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 potencjału [111]. Rozwój jest integralny wtedy, gdy nie ogranicza się do sfery ekonomicznej, lecz promuje jakość życia w jego wymiarze duchowym, kulturowym, moralnym i relacyjnym, z poszanowaniem wspólnego domu, różnorodności narodów oraz ich sposobów życia [112].

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

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 oceny [114].

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 uczestnictwa [115].

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

89. Życ 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 misję [116]. W takiej mierze, w jakiej jesteśmy otwarci na działanie Ducha Świętego, te zasady nauki społecznej urzeczywistnią się w życiu eklesjalnym. 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 możliwością [117].

ROZDZIAŁ III

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 wnosimy? 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 wspólnotie 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 Bożego [118]. Dlatego zachęcam wszystkich, a w sposób szczególny wiernych świeckich, aby nie bali się konfrontować z rzeczywistością, by umieli 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 technokratycznego [119] w zglobalizowanym świecie: tendencją 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 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 zagwarantować [122].

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 stawiania 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 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 odwołać [123]. 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 „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 nieznanymi. 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. Czynnikiem to, często przewyższając 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 przyzwyczajając 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 domu [124].

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 wyznaczenia granic ludzkich możliwości. Tym, czego w tym 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 kierują [126].

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, poddać kontroli, a gdy to konieczne – zakwestionować je i naprawić szkody, które z nich wynikają [127].

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 dojrzejają 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 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 zbiorowych [\[128\]](#).

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 geografie władzy 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 urzeczywistnić 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 monopolu, 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 przestania 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. Próbuąc 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 zhybrydowanego” 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 wyobraźnię zbiorową, a w konsekwencji ukierunkowują wybory społeczne, gospodarcze i polityczne [129].

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 dalekowzroczna: osiągnięcia nauki i techniki, jeśli zostają oderwane od postępu moralnego i społecznego, w końcu obracają się przeciwko człowiekowi [130]. 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 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 najśodszy smak naszego człowieczeństwa [132]. Rezygnacja z tej przygody – zarazem dramatycznej i wspaniałej – w imię rzekomego przezwyciężenia 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 światelko nadal świeci w człowieczeństwie i pozostaje zdolne rozpalić się na nowo – za łaską Boga – na drogach nawrócenia i pojednania. Viktor Frankl słusznie mówi, 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 zgorzienia. Kultura i sztuka, gdy są 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 znamienitych 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 kulturą inercją. Zdobywcom 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 przeobstwienia dokonywanego przez łaskę Bożą otrzymaną w Chrystusie.

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

127. Wyrażenie „więcej niż ludzkie” nie należy wyłączać 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 dystans [135]. A jednak możliwe jest wszczęcie nas w ton tego niewyczerpanego życia, nawet wtedy, gdy wędrujemy pośród ograniczeń tego świata. I tylko Nieskończony, który daje samego siebie, może uczynić tę wędrówkę możliwą: sam Bóg przekracza ową „nieskończoną” niewspółmierność [136]. 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 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 komunika, 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 postępowaniem, który służy osobie i narodowi, oraz postępowaniem, 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 cierpliwej i wspólnej odbudowy, wzorowanej na odrodzeniu Jerozolimy opisanym w Księdze Nehemiasza. Jeżeli natomiast rośnie potęga, podczas gdy serce jałowieje, a więzi się rozpadają, wówczas mamy do czynienia z nową formą wieży Babel: budowlą 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 dwojaki 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 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 praw” [142].

134. Poszukiwanie prawdy stanowi istotny element demokracji, która sama jest narzędziem uczestnictwa w dobru wspólnym. Kiedy 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 pożądaney. Jest to władza, która nieustannie domaga się oświecania przez poszukiwanie prawdy i poszanowanie godności człowieka, aby kultura rodząca się w sieci nie stała się narzędziem nadmiernego rozproszenia, ujednolicania 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 iskra zrozumienia [147]. 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 dalekowzroczne decyzje publiczne należy przeciwstawiać się doraźnemu interesowi 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 trosce [148]. Równocześnie trzeba wychowywać dzieci, młodzież i młodych, aby uczyli się rozpoznawać manipulację, bronić własnej godności i szanować godność innych także w środowiskach cyfrowych [149].

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 przekonaniem 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 przeznaczili jeszcze środków 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 wstrzeźliwości 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

148. 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 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 pracę [151].

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 nadążania 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.

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 odpowiedzialności [153]. 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 zysków [154]. 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 osiągania 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 rzeczwiata 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 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. Stanęlibyśmy 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 rozwoju [155]. 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 życia [156]. 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 międzynarodowym [157]. 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 zajmą ich miejsce.

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 zysku [158].

158. W duchu profetycznym Papież Franciszek przestrzegał przed wolnością gospodarczą głoszoną jedynie słowami, podczas gdy rzeczywiste warunki nie pozwalają wielu ludziom naprawę z niej korzystać [159]. 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 wrażliwych [160]. 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, 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 istnienie ryzyka, że dochód z kapitału będzie zastępował dochód z pracy, która coraz częściej bywa spychana na margines przez dominujące interesy systemu gospodarczego. 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 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 najbiedszych 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 moralne [163].

163. Tym bardziej w epoce AI i robotyki nie można już powierzać wszystkiego samej „niewidzialnej ręce” rynku [164]: polityka ma obowiązek nadawać procesom ekonomiczno-technologicznym kierunek zgodny z dobrem wspólnym, wspierając godną pracę, integrację społeczną i sprawiedliwy podział korzyści płynących z 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 VI [165], 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 środowisko, w którym każdy rozwija swoje możliwości, uświadamia sobie własną godność i uczy się pierwszych form prawdy i dobra, interioryzując nawyki przygotowujące do życia społecznego [166]. Jako pierwsza naturalna społeczność, obdarzona prawami pierwotnymi, rodzina jest podstawową i niezastąpioną komórką wszelkiego zorganizowanego życia wspólnotowego [167]. W konsekwencji, gdy projekty polityczne i wielkie decyzje gospodarcze spychają rodzinę do roli marginalnej lub drugorzędnej, zagrożony zostaje autentyczny rozwój całego ciała społecznego [168].

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 zachwyt nad sukcesami technologicznymi, struktura społeczna ulega stopniowej erozji, niczym niszczone 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 rozeznaje się własne powołanie [169]. 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 gospodarczym [170].

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 społeczeństwa [171]. 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 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 umożliwiają 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 stawiała 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 optymalizować [172], 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 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 stawiać 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 „rozwinięte” 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 – współdziałanie w winach popełnianych dawniej, gdy niewolnictwo bywało usprawiedliwiane lub przemilczane [173].

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 opóźnienia, 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 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 XIII [175]. 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 dotyczy [176]. 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.

177. Właśnie dlatego pamięć o współdziałaniu 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 nieznaną dotąd oblicze. Nie panuje już tylko nad ciałami, lecz przywłaszcza sobie dane, przemieniając życie osobiste w informację nadającą 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 potrzeby i rynki. Może też decydować – wcześniej niż inni – komu przeznaczyć leki, inwestycje i środki ochronne. Właśnie tu rozgrywa się jedna z najpilniejszych kwestii moralnych naszych czasów: przekształcać wspólną wiedzę w dobro wspólne, a nie w narzędzie dominacji; zwrócić narodom nie tylko dane, które je opisują, lecz także możliwość decydowania o tym, jak będą one używane, przez kogo i dla kogo. W przeciwnym razie era cyfrowa nie będzie postkolonialna, lecz kolonialna, tylko pod inną postacią.

179. Nowe formy niewolnictwa karmią się łańcuchami gospodarczymi i infrastrukturą cyfrową. Trzeba więc działać w wielu kierunkach: najpierw po to, aby uczynić bardziej rygorystyczną przejrzystość łańcuchów dostaw podtrzymujących przemysł technologiczny i gospodarkę cyfrową, tak by żadna przewaga konkurencyjna nie była budowana na niewidocznym wyzysku. Po drugie, konieczne jest, aby przedsiębiorstwa i inwestorzy przyjęli jasne kryteria prewencyjnej weryfikacji etycznej (*due diligence*), uwzględniając wśród priorytetów ochronę pracowników, przeciwdziałanie pracy przymusowej oraz społeczny wpływ modeli biznesowych opartych na danych. Ponadto platformy cyfrowe muszą zostać zobowiązane do odpowiedzialnej współpracy z władzami i ze społeczeństwem obywatelskim, aby narzędzia komunikacji, płatności i profilowania nie stawały się kanałami werbunku i kontroli ofiar. Gdy te decyzje pójdą w parze, środowisko cyfrowe może przemienić się z przestrzeni drapieżności w przestrzeń ochrony, zapobiegania i poszanowania godności.

Współdzielona odpowiedzialność

180. Rozważane tu poszczególne dziedziny, czyli poszukiwanie prawdy w życiu publicznym, wychowanie w środowisku cyfrowym, przemiany świata pracy, kruchość rodzin oraz nowe formy niewolnictwa – nie są zjawiskami od siebie oderwanymi. Ukazują one tę samą stawkę: jeśli technika staje się kryterium absolutnym, osoba ludzka narażona jest na to, by traktowana ją jak dane, trybik w maszynie albo towar; jeśli natomiast technika zostaje wpisana w horyzont mądrości, może stać się okazją do wzrostu, sprawiedliwości i braterstwa.

181. W tej perspektywie nauka społeczna Kościoła proponuje współdzieloną odpowiedzialność. Domaga się ona, aby procesy te były kierowane z dalekowzrocznością: przez instytucje zdolne do regulowania bez dławienia oraz do ochrony bez zastępowania; przez przedsiębiorstwa, które w pracy i godności uznają kryterium sukcesu; przez ciała pośrednie i wspólnoty wychowawcze, które odbudowują zaufanie i więzi; przez obywateli, którzy pielęgnują odpowiedzialność, umiar, rozeznawanie i zmysł prawdy.

Tylko w ten sposób innowacja będzie mogła rzeczywiście stać się integralnym rozwojem człowieka, a nie czynnikiem wykluczenia i panowania; i tylko w ten sposób obietnica postępu będzie mogła zostać uznana za prawdziwą, bo mierzona nienaruszalną godnością każdego mężczyzny i każdej kobiety.

ROZDZIAŁ V

KULTURA POTĘGI A CYWILIZACJA MIŁOŚCI

182. Po rozważeniu, w jaki sposób AI przekształca niektóre wymiary życia i społeczeństwa, co ma poważne konsekwencje dla godności ludzkiej, należy zwrócić uwagę na jeszcze bardziej dramatyczną dziedzinę: na wojnę. W tym przypadku nie chodzi jedynie o skuteczność nowych narzędzi, lecz o ryzyko, że technika, oddzielona od etyki i odpowiedzialności, sprawi, że decyzje o życiu i śmierci będą podejmowane szybciej i w sposób bardziej bezosobowy, a użycie siły stanie się opcją natychmiastową i możliwą do zastosowania. W świecie pełnym współzależności pokój nie jest jednym z wielu tematów, lecz warunkiem powszechnego dobra wspólnego oraz sprawdzianem moralnej dojrzałości narodów, zwłaszcza osób, na których spoczywa odpowiedzialność za rządzenie.

183. Rewolucja cyfrowa zmienia sposób, w jaki prowadzi się konflikty. Obok wojny widzialnej pojawiają się formy hybrydowe: cyberataki, manipulowanie informacją, kampanie wpływu, automatyzacja decyzji strategicznych. Sztuczna inteligencja wkracza w te procesy jako czynnik przyspieszający w kontekście, w którym wiele technologii ma z natury charakter ambiwalentny: to, co powstaje w celu obrony, może szybko zostać przekształcone w narzędzie ataku, a granica między ochroną a agresją ulega zatarciu. Sztuczna inteligencja może wzmacniać obronę i ochronę ludności cywilnej, ale może także obniżać próg użycia siły, zaciemniać odpowiedzialność i podsycać kulturę, w której nieprzyjaciel zostaje sprowadzony do danych, a ofiara do „ubocznych strat”. Wobec tych przemian trzeba na nowo przywołać zasady nauki społecznej Kościoła: zasadę godności osoby, dobra wspólnego, powszechnego przeznaczenia dóbr, pomocniczości, solidarności, sprawiedliwości – jako kryteria pozwalające osądzić, czy technologie rzeczywiście służą ludzkości, czy też ostatecznie ją sobie podporządkowują – oraz uznać te kryteria za wskazania dla naszych wyborów.

184. W tym rozdziale zamierzam zatem zestawić ze sobą dwie przeciwstawne logiki, które już przywołałem za pomocą obrazów biblijnych: z jednej strony pokusę budowania wieży Babel – w ufności pokładanej w potęgę i pysze, z drugiej zaś cierpliwość odbudowywania Jerozolimy, jak za czasów Nehemiasza, „kawałek po kawałku” – z troską o to, co ludzkie, i o dobro wspólne.

185. Jeśli przyjrzymy się dynamice współczesnego świata, coraz wyraźniej dostrzegamy rozszerzanie się kultury potęgi, naznaczonej polaryzacjami i różnymi formami przemocy. Współczesna wieża Babel nie jest jedynie zglobalizowanym paradygmatem technokratycznym, lecz także starciem na odległość między przeciwstawnymi imperializmami, między mocarstwami pragnącymi zachować swoją przewagę a tymi, które dążą do jej zdobycia, przy całej wielości konfliktów lokalnych. Jest nim również wyścig w rozwijaniu coraz potężniejszych technologii albo w zapewnianiu sobie nad nimi kontroli, zgodnie z dehumanizującą dynamiką, która zdaje się nie znać ograniczeń. A jednak, obok tej tendencji można dostrzec znaczną część ludzkości, która usiłuje pozostać ludzka i podejmuje wysiłek budowania miasta współistnienia i pokoju. Wszyscy często jesteśmy jego nieświadomymi budowniczymi i nieskoordynowanymi architektami, zdolnymi do szlachetnych porywów, lecz pozbawionymi całościowej wizji: jest to budowa wolniejsza, mniej widoczna i mniej spektakularna, która domaga się lepszego zrozumienia i większej koordynacji, aby mogła stać się w ten sposób świadomym i uporządkowanym zobowiązaniem każdej wspólnoty – od rodziny aż po rządzących państwami i ich wzajemne relacje. Tę właśnie perspektywę zaangażowania, ten plac budowy nadziei nazywamy „cywilizacją miłości”.

Cywilizacja miłości w erze cyfrowej

186. Kiedy św. Paweł VI wprowadził wyrażenie „cywilizacja miłości” [177], świat był naznaczony zimną wojną, wyścigiem zbrojeń i głębokimi nierównościami gospodarczymi. W tym kontekście Kościół wskazywał alternatywną drogę wobec ideologicznego przeciwstawienia systemów, ukazując ład społeczny, w którym sprawiedliwość i miłosierdzie splatają się ze sobą, a miłość staje się zasadą organizującą życie gospodarcze, polityczne i kulturalne. Dzisiaj trzeba nam z nową mocą podjąć tę wizję: cywilizacja miłości nie jest naiwną utopią, lecz wymagającym projektem. Polega ona na przekładaniu miłosierdzia na struktury sprawiedliwości, na nadawaniu braterstwu kształtu instytucjonalnego oraz na uznaniu drugiego – czy to osoby, czy narodu – za niezbędnego sojusznika w budowaniu dobra wspólnego. Jak przypomniiała nam Encyklika *Fratelli tutti*, jedynie ta miłość społeczna, zdolna stać się kulturą i normą, może zrodzić stabilny ład międzynarodowy, przemieniając współistnienie z samej tylko uzbrojonej koegzystencji we wspólnotę przeznaczenia [178].

187. Dzisiaj, w kontekście przełomu cyfrowego, intuicja ta nabiera jeszcze większego znaczenia. Sieci cyfrowe, zglobalizowana gospodarka i rozwój AI tworzą coraz gęstsze powiązania, łącząc w czasie rzeczywistym decyzje podejmowane w jednym miejscu ze skutkami, jakie wywołują one gdzie indziej. Dlatego nadal aktualne pozostają słowa Soboru Watykańskiego II o rosnącej współzależności między narodami: dobro wspólne nabiera coraz bardziej wymiaru powszechnego, wraz z prawami i obowiązkami obejmującymi całą rodzinę ludzką [179]. Projekt cywilizacji miłości podejmuje tu zasadnicze zadanie przemiany tej wymuszonej współzależności w solidarność zamierzoną i świadomie wybieraną. Jest to kryterium ukierunkowujące procesy technologiczne: nie wystarczy, by AI czyniła nas bardziej wydajnymi albo lepiej połączonymi; powinna służyć budowaniu tej powszechnej rodziny

ludzkiej – ze wspólnymi prawami i obowiązkami – w której cyfrowa bliskość staje się rzeczywistą okazją do spotkania i wzajemnej troski.

Kultura potęgi

188. W czasach, w których żyjemy, umacnia się kultura potęgi, w której dostępność środków i zdolność dominowania dyktują agendę i kryteria podejmowania decyzji, spychając dobro wspólne ludzkości na dalszy plan i redukując dramat narodów dotkniętych wojną do zmiennej drugorzędnej wobec interesów strategicznych. Ta kultura potęgi przenika społeczeństwo, przekształca relacje i zachowania, rozprzestrzenia się, normalizując wojnę, podsycając dążenie do coraz większej potęgi militarnej, wykorzystując kryzys multilateralizmu i podsycając fałszywy realizm, który powtarza, że alternatywy nie istnieją.

Normalizacja wojny

189. W 1965 r. wobec Zgromadzenia Ogólnego ONZ mocno wybrzmiał okrzyk św. Pawła VI: „Nigdy więcej wojny, nigdy więcej wojny!” [180]. Trzeba uznać, że pomimo pragnień pokoju i pokojowych deklaracji ostatnie sześćdziesiąt lat zostało naznaczone konfliktami o przerażającej brutalności, które często w sposób masowy dotykały ludność cywilną, powodując niewinne ofiary, fale uchodźców, destabilizację społeczną i rany trwające przez długie lata. Jednak w dyskursie publicznym powszechne było przekonanie, że wojna powinna pozostać *extrema ratio*, otoczoną ścisłymi ograniczeniami etycznymi i prawnymi, a w każdym razie podporządkowaną politycznemu horyzontowi pokoju. Nawiązując do przemian, które dokonały się w okresie międzywojennym, po II wojnie światowej nastąpił przełom: pokój został umieszczony w centrum ładu międzynarodowego, o czym świadczy szczególnie *Karta Narodów Zjednoczonych*, która stawia sobie za cel „uchronić przyszłe pokolenia od klęski wojny” [181]; wiele konstytucji narodowych, idąc w tym samym kierunku, ograniczało sięganie po broń do przypadków skrajnych i ściśle ograniczonych. Nawet podczas zimnej wojny – mimo istnienia poważnych konfliktów – trwała świadomość, że za wszelką cenę należy uniknąć nowego konfliktu światowego.

190. Dziś natomiast jesteśmy świadkami prawdziwej zmiany paradygmatu w dyskursie publicznym i w decyzjach dotyczących zbrojeń, wraz z niepokojącą rehabilitacją wojny jako narzędzia polityki międzynarodowej, podczas gdy ulegają erozji właśnie te kryteria etyczne, które ograniczały jej stosowanie. Przedłużające się konflikty regionalne, eskalacja napięć i wzajemne groźby stają się niemal czymś zwyczajnym, a ponadto powracają formy konfliktu służącego ekspansji terytorialnej, które uważano za przewyżnione. Opinia publiczna jest stopniowo ukierunkowywana i przyzwyczajana przez spolaryzowane narracje medialne, często wzmacniane przez algorytmy, które premiuje konfrontację i przeciwstawianie.

191. Jesteśmy także świadkami niepokojącej utraty pamięci historycznej. Słabnięcie bezpośredniego świadectwa *Shoah* oraz obu wojen światowych ułatwia wybiórcze albo zniekształcone przepisywanie przeszłości, w klimacie, w którym fałszywe wiadomości i manipulacje narracyjne zaciemniają przyswojone lekcje. Bez żywej pamięci o okrucieństwach wojny istnieje ryzyko podejmowania decyzji politycznych jedynie na podstawie kalkulacji siły, pozbawionych wizji długofalowych konsekwencji.

192. Do tego wszystkiego dochodzi nowy i rozstrzygający element: wymiar medialny i cyfrowy. Sieci komunikacyjne, rozdrobnione środowiska informacyjne oraz algorytmy nagradzające konfrontację mogą wzmacniać polaryzację i resentyment, przyspieszać propagandę i utrudniać wspólne rozeznawanie. W ten sposób wojna jest nie tylko prowadzona, lecz także przygotowywana kulturowo poprzez upraszczające narracje, logikę „przyjaciel-wróg”, dezinformację i lęk. Gdy słabnie pamięć historyczna i rozmywają się kryteria etyczne chroniące ludność cywilną i najsłabszych, łatwiej przedstawić przemoc jako coś koniecznego, nieuchronnego, a nawet „czystego”. To właśnie w takim klimacie ludzkość stacza się w brutalną kulturę potęgi, w której pokój nie jawi się już jako zadanie do wykonania, lecz jako niepewna przerwa między konfliktami. Dziś bardziej niż kiedykolwiek trzeba potwierdzić przewyżnienie teorii „wojny sprawiedliwej”, zbyt często przywoływanej w celu usprawiedliwiania wszelkiej wojny, przy równoczesnym zachowaniu prawa do uprawnionej obrony, rozumianej w sensie najściślejszym [182]. Ludzkość dysponuje środkami o wiele skuteczniejszymi i bardziej sprzyjającymi ludzkiemu życiu w mierzeniu się z konfliktami – narzędziami takimi jak dialog, dyplomacja i przebaczenie. Uciekanie się do siły, przemocy i broni świadczy o ubóstwie relacyjnym, które zawsze pociąga za sobą katastrofalne konsekwencje dla ludności cywilnej.

Siła bez ograniczeń

193. Jednym z decydujących elementów obecnej sytuacji jest rozwój przemysłu zbrojeniowego, który w niektórych państwach stał się kluczowym sektorem gospodarki. Ścisłe powiązanie interesów ekonomicznych, struktur wojskowych i decyzji politycznych tworzy „naród uzbrojony”, w którym wojna jawi się niemal jako naturalna kontynuacja polityki, a rynek zbrojeniowy staje się autonomicznym motorem decyzji wojennych. Nie możemy pomijać ogromnych interesów ekonomicznych stojących za wojną. Przemysł zbrojeniowy i kraje dostarczające broń czerpią zyski z rynku, który rozwija się właśnie dzięki konfliktom. W tym sensie istnieje również logika ekonomiczna, która przyczynia się do podsycającego napięć w różnych regionach świata.

194. Arsenale wojskowe znów skupiają na sobie uwagę. W przeszłości uznanie zagrożenia ze strony broni zdolnej zniszczyć całą ludzkość sprzyjało procesom odprężenia i negocjacji na rzecz rozbrojenia. Niestety, oddaliliśmy się od tej perspektywy, a rozwój arsenałów nuklearnych – łącznie z perspektywą ich użycia „taktycznego” – sprawia, że sięgnięcie po taką broń wydaje się możliwością coraz mniej odległą. W tym kontekście wejście w życie w 2021 r. *Traktatu o zakazie broni jądrowej*, popieranego

przez ponad siedemdziesiąt państw, stanowi ważny znak, lecz grozi tym, że pozostanie w znacznej mierze symbolem, ponieważ główne mocarstwa atomowe do niego nie przystępują. W ten sposób upowszechniło się błędne przekonanie, że odstraszenie nuklearne jest niezbędnym warunkiem bezpieczeństwa, co w rezultacie napędza nowy i trudny do kontrolowania wyścig zbrojeń, któremu towarzyszy stopniowe demontowanie porozumień o redukcji broni jądrowej oraz rozwój „zminiaturyzowanych” pocisków, przez co łatwiej jest uznać ich użycie za realną opcję.

195. Tę samą logikę widać w konfliktach konwencjonalnych: siła militarna, słabość inicjatyw dyplomatycznych i złożoność wchodzących w grę interesów sprzyjają konfliktom, które mają tendencję do przedłużania się, co wiąże się z ogromnymi kosztami ludzkimi i środowiskowymi. O wiele łatwiej jest rozpocząć wojnę niż ją zatrzymać, a jednak refleksja nad zapobieganiem konfliktom pozostaje dramatycznie marginalna.

196. Obraz ten staje się jeszcze bardziej niestabilny z powodu obecności nowych uzbrojonych podmiotów – grup dżihadystycznych, prywatnych bojówek, siatek przestępczych – które wyznaczają kres państwowego monopolu na użycie siły. Często podmioty te łączą niejasne motywacje ideologiczne z bardzo konkretnymi interesami ekonomicznymi, przemieniając wojnę w prawdziwy sposób życia dla całych pokoleń młodych ludzi i dzieci: celem nie jest już określone zwycięstwo, lecz podtrzymywanie konfliktu jako źródła władzy i dochodów.

Broń i sztuczna inteligencja

197. Z tym scenariuszem łączy się nieustanny rozwój systemów uzbrojenia, a zwłaszcza broni związanej z AI. Stolica Apostolska zauważyła niedawno, że rosnąca łatwość, z jaką można wykorzystywać systemy uzbrojenia o autonomii operacyjnej, sprawia, że wojna staje się bardziej „wykonalna” i mniej podlega ludzkiej kontroli, sprzeciwiając się zasadzie, wedle której użycie siły zbrojnej powinno być ostatecznością w przypadku uprawnionej obrony [183]. Dlatego rozwój i wykorzystywanie sztucznej inteligencji w działaniach wojennych muszą zostać poddane najsurowszym ograniczeniom etycznym – z poszanowaniem godności człowieka i świętości życia – tak aby zapobiec wyścigowi zbrojeń [184].

198. Niekiedy mówi się o „sztucznych podmiotach moralnych”, jak gdyby maszyna mogła zagwarantować – z większą konsekwencją niż człowiek – rozróżnienie między dobrem a złem. Tymczasem sąd moralny nie daje się sprowadzić do obliczeń: zakłada on sumienie, osobistą odpowiedzialność i uznanie drugiego człowieka za osobę. Dlatego nie wolno powierzać sztucznym systemom decyzji śmiertelnych ani w ogóle nieodwracalnych. Nie istnieje żaden algorytm, który mógłby uczynić wojnę moralnie dopuszczalną. Sztuczna inteligencja nie odbiera konfliktowi jego wewnętrznie nieludzkiego charakteru: może jedynie uczynić go szybszym i bardziej bezosobowym, obniżając próg uciekania się do przemocy i przemieniając obronę w operacyjne przewidywanie, przy czym ofiary zostają zredukowane do danych. W ten sposób przyzwyczajają nas ona do myśli, że przemoc jest nieuchronna i trzeba ją jedynie optymalizować. Dlatego sprawą najwyższej wagi jest wprowadzanie wartości i roztropnego osądu w programowanie tworzonych przez nas sztucznych systemów, tak aby mogły one przyczyniać się do budowania ekosystemu moralnego, w którym ludzie będą bardziej zdolni do słuchania własnego sumienia, a modelom AI zostaną wyznaczone właściwe granice.

199. Nie wystarczy ogólnikowo odwoływać się do etyki: trzeba wskazać konkretne kryteria rozeznawania. Pierwsze dotyczy odpowiedzialności osobistej. Gdy decyzja o ataku ulega automatyzacji albo staje się nieprzejrzysta, wzrasta ryzyko uchylenia się od odpowiedzialności. Dlatego łańcuch odpowiedzialności musi pozostawać identyfikowalny i weryfikowalny: ten, kto projektuje, kto trenuje, kto wydaje zgodę, kto używa, powinien móc zdać sprawę ze swoich wyborów. Drugie kryterium dotyczy czasu osądu moralnego. Sztuczna inteligencja ma tendencję do skracania czasu podejmowania decyzji; tymczasem na wojnie nieodwracalne decyzje nie mogą mieć za nadrzędne kryteria szybkości i skuteczności. Trzecim kryterium jest identyfikacja oraz ochrona ludności cywilnej. Każda technologia, która ułatwia uderzenie bez oglądania twarzy drugiej osoby, obniża moralny próg konfliktu. Wybór celów i użycie siły nie mogą zacierać różnicy między walczącymi i niewalczącymi ani lekceważyć skutków dla bezbronnej ludności.

200. Z tych kryteriów wynikają pewne nienegocjowalne wymagania. Przede wszystkim, w odniesieniu do każdego systemu używanego w działaniach wojennych muszą być zapewnione identyfikowalność i możliwość odtworzenia procesu decyzyjnego, tak aby odpowiedzialność i ewentualna wina nie rozplywały się „w maszynie”. Po drugie, decyzja o użyciu śmiertelnej siły nie może być powierzana procesom nieprzejrzystym ani zautomatyzowanym, lecz musi pozostawać pod rzeczywistą, świadomą i odpowiedzialną kontrolą człowieka. Wreszcie, konieczne jest ustanowienie wspólnych zasad, również na poziomie międzynarodowym, które powstrzymają wyścig zbrojeń technologicznych i zapewnią szczególną ochronę ludności cywilnej oraz infrastruktury niezbędnej dla jej przetrwania.

Kryzys multilateralizmu

201. Kultura potęgi wyrasta również z kryzysu systemu multilateralnego. Instytucje powołane do strzeżenia idei wspólnego losu narodów i światowego dobra wspólnego wydają się osłabione, nie tylko z powodu ograniczeń strukturalnych, lecz także dlatego, że często brakuje wspólnej woli, by je wspierać, reformować i uznawać ich autorytet moralny. Zamiast iść naprzód, cofamy się wobec historycznego przetoku XX w. Po 1989 r. upadkowi reżimów komunistycznych w Europie towarzyszyła globalizacja o charakterze głównie gospodarczym, pozbawiona odpowiedniej architektury politycznej zdolnej podtrzymać dialog i pokój.

Niemal ślepo powierzono rynkom zdolność do tworzenia dobrobytu, demokracji i stabilności, podczas gdy w rzeczywistości globalizacja nie zrodziła automatycznie jedności ani pokoju, lecz wywołała reakcje fundamentalistyczne, tożsamościowe i nacjonalistyczne. Rezultat ten daleki jest od autentycznego multilateralizmu: przypomina raczej nieuporządkowaną i konfliktową wielobiegunowość, w której górę bierze nieufność wobec drugiego.

202. Powraca pokusa budowania tożsamości zbiorowej w opozycji do wroga, podsycając narracje, w których każdy przedstawia siebie jako ofiarę uprawnioną do odwetu. Upraszczenie rzeczywistości do schematów – „najpierw ja”, „przyjaciół-wróg”, „my-oni” – ułatwia podejmowanie decyzji często nieodpowiedzialnych, które podkopują wzajemne zaufanie między narodami. Siła prawa międzynarodowego zostaje w ten sposób zastąpiona rzekomym „prawem silniejszego”, a jego narzędzia – od trybunałów właściwych w sprawach zbrodni wojennych po sądy powołane do rozstrzygania sporów między państwami – bywają często omijane albo osłabiane, z katastrofalnymi skutkami dla kultury politycznej i dla współżycia społecznego [185].

203. W tym kontekście budowanie pokoju zeszło na dalszy plan: współpraca na rzecz rozwoju, rozbrojenie, zapobieganie konfliktom i budowanie wzajemnego zaufania są odkładane na bok w imię logiki potęgi. W ten sposób słabną również osiągnięcia prawa humanitarnego: zasada proporcjonalności w odpowiedzi na akty agresji, ochrona dostępu do wody, żywności i dóbr podstawowych, poszanowanie życia ludności cywilnej i dzieci – wszystko to bywa traktowane jak naiwne wspomnienia przeszłości.

Rzekomy realizm polityczny

204. Żyjemy w czasach znacznej ślepoty duchowej i kulturowej. Fałszywy pragmatyzm zachęca do odcinania korzeni pamięci, jak gdyby można było zapoczątkować swego rodzaju „nowe stworzenie” oderwane od przeszłości; także ci, którzy odwołują się do wielkich zasad moralnych, mogą popaść w ten historyczny nihilizm, łudząc się, że okrucieństwa XX w. nie mogą się już powtórzyć. W rzeczywistości te same mechanizmy powracają pod nowymi postaciami. Na nowo zdaje się narzucać logika równowagi zbrojnej i odstraszania. Jednak w przeciwieństwie do dwubiegunowego scenariusza z czasów zimnej wojny, dziś mnożenie się podmiotów i frontów konfliktu sprawia, że logika ta staje się coraz mniej stabilna. Eskalacja konfliktów popycha ku wojnom asymetrycznym i „hybrydowym”, prowadzonym także na polu gospodarczym, finansowym i informatycznym, z wykorzystaniem dezinformacji i kampanii podsycających lęk, mających na celu wywarcie wpływu na opinię publiczną. W wielu krajach, także na globalnym Południu, wzrost wydatków wojskowych przedstawiany jest jako jedyna odpowiedź na niepewną przyszłość albo na postrzegane zagrożenia, podczas gdy rzeczywisty koszt ponoszą najbiedniejsi, którzy widzą, jak kurczą się środki przeznaczone na ochronę zdrowia, kształcenie i pomoc społeczną.

205. U podstaw tego wszystkiego leży fałszywy „realizm”, oparty nie tylko na utrwalonej logice siły, lecz także na pewnym przekonaniu kulturowym i antropologicznym, jakoby wojna była nieuchronnie częścią ludzkiej natury. Zawsze tak było – jak się powiada – z wyjątkiem krótkich przerw, i tak będzie zawsze! A zatem problemem nie jest już pokój, utracony jako punkt odniesienia na arenie międzynarodowej, lecz to, jak i kiedy podjąć działania militarne, przy równoczesnym utrzymywaniu, że nieprzygotowanie się do starcia byłoby nieodpowiedzialne. Natomiast tym, co jest naprawdę nieodpowiedzialne, jest właśnie *Realpolitik* – ta postać politycznego „realizmu”, która zasiewa w sumieniach i kulturze pogodzenie się z wojną jako z czymś nieuniknionym, a pokój i dialog przedstawia jako postawy utopijne albo irracjonalne, rzekomo ignorujące istniejące zagrożenia. Tymczasem pokój nie jest naiwną nadzieją ani jedynie brakiem wojny: jest owocem – zawsze możliwym – sprawiedliwości i miłosierdzia.

206. W takiej atmosferze nihilizmu i pragmatyzm splatają się ze sobą i prowadzą do normalizacji najcięższych błędów: religijne ekstremizmy i fanatyzmy tożsamościowe sprzymierzają się z irracjonalnym ekonomizmem, podczas gdy polityka z łatwością ucieka się do dezinformacji, ośmieszania przeciwnika oraz systematycznego budowania lęków i resentymentów. W ten sposób odmiennosc drugiego coraz częściej bywa postrzegana jako zagrożenie, podsycając pragnienie posiadania, chęć dominacji, ambicje hegemoniczne, nadużycia władzy i lęk przed różnicą, a zarazem przygotowując grunt, na którym nowe konflikty mogą dojrzewać niemal niezauważalnie [186].

207. Jest to podatny grunt dla nowych wojen, być może jeszcze groźniejszych niż dawne, ponieważ mają one tendencję do przekraczania wszelkich granic etycznych. To, co niegdyś uważano za niedopuszczalne, dziś może być realizowane niemal bez wahania, podczas gdy reakcja międzynarodowa dostosowuje się raczej do wygody poszczególnych rządów niż do obiektywnej wagi faktów. Decyzje wydają się dziś podyktowane niemal wyłącznie rachunkiem ekonomicznym, podtrzymywanym przez medialne złudzenia, sztucznie wytwarzane euforie i „marzenia”, które nieuchronnie się rozpadają, rodząc frustrację i nową przemoc. Gdy człowiek daje się przekonać, że nic nie jest naprawdę prawdziwe, a „zasady” są jedynie pustą osłoną, w samych sercach osób zapala się lont nowych wybuchów nietolerancji i agresji.

208. W tym scenariuszu pozostaje otwarte pytanie o realne zabezpieczenia przed nową przemocą. Kiedy jakaś kultura normalizuje i usprawiedliwia konflikt, pojawia się niebezpieczna pochylnia: to, co dziś wydaje się nie do pomyślenia, jutro może zostać uznane za akceptowalne na podstawie kalkulacji użyteczności albo bezpieczeństwa. W krajach naznaczonych poważnymi napięciami społecznymi nie możemy wykluczyć, że ktoś w końcu uzna konflikt zbrojny za skuteczny sposób odwrócenia uwagi od problemów wewnętrznych i za narzędzie cynicznego zarządzania trudnościami.

209. Szczególna odpowiedzialność spoczywa na tych, którzy działają w świecie badań naukowych. Wszyscy uczestnicy tej dziedziny – naukowcy, przedsiębiorcy, inwestorzy, władze akademickie, politycy i inni – są wezwani do działania w duchu przejrzystości i odpowiedzialności, przy zachowaniu żywej świadomości szerokiego kontekstu, w jakim osadzony jest współtworzony przez nich postęp technologiczny, w tym ten związany z AI. Kiedy człowiek ogranicza się do patrzenia wyłącznie na własną dziedzinę, łądzi się, że wykonuje zadanie moralnie neutralne i uchyla się od pytań o cele ostateczne, które ukierunkowują określone eksperymenty; w ten sposób naraża się na współudział, być może niezamierzony, w złowrogich projektach, które zasilają nowe formy przemocy, manipulacji i dominacji.

Budować cywilizację miłości

210. Budowanie świata pozostającego w permanentnym stanie wojny jest złem i trzeba to nazwać po imieniu. Taki sposób opisu rzeczywistości, w której żyjemy, może wydawać się ponury albo pesymistyczny, ale uważam, że jest to osąd konieczny. Perspektywa chrześcijańska nie wyczerpuje się jednak w samym piętnowaniu zła. Patrzymy na historię w świetle Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, któremu Ojciec dał „wszelką władzę w niebie i na ziemi” (Mt 28, 18). Nie interpretujemy teraźniejszości jako zamkniętego przeznaczenia, lecz jako przestrzeń otwartą na nawrócenie osobiste i wspólnotowe. Wierzymy w siłę Królestwa, które rozwija się z małości ziarnka gorczycy, jak ziarno, które raz zasiane kiełkuje i wzrasta (por. Mk 4, 26–32). Podczas gdy otacza nas zgiełk zamętu, dobro wzrasta z ziemi w milczeniu. Jak mówi prorok: „Oto Ja dokonuję rzeczy nowe; pojawia się właśnie. Czyż jej nie poznajecie?” (Iz 43, 19).

211. Potwierdza to uważna lektura historii. Nawet w najciemniejszych nocach Pan wzbudza mężczyzn i kobiety zdolnych do tego, by nie ulegać rezygnacji i wytrwale trwać przy dobru: są to osoby, które chronią słabych i otwierają bramy pojednania. Pamięć o świętych i sprawiedliwych, o tak często zapomnianych budowniczych pokoju, ukazuje, że łaska nie usuwa konfliktu jednym magicznym gestem, lecz rodzi czynny opór wobec zła i zaskakującą kreatywność w czynieniu dobra. Chrześcijanie dostrzegają ciemności i nazywają je po imieniu, ale nie zatrzymują się na ich kontemplowaniu: znają światłość i wiedzą, że ciemność jej nie ogarnęła i nie może jej zwyciężyć (por. J 1, 5). Dlatego służą dobru także tam, gdzie wydaje się, że ostatnie słowo należy do cierpienia, podtrzymywani przez nadzieję teologiczną, która wyznacza rzeczywistości horyzont i kierunek.

Wszyscy możemy wnieść swój wkład

212. W tym miejscu pojawia się jednak subtelna pokusa: myślenie, że problemy są zbyt wielkie, a my zbyt mali, i że wobec tego nasze wybory niczego nie zmieniają. Jest to elegancka forma kapitulacji, często ukrywająca się pod maską realizmu. Oczywiście, nie wszyscy mają taką samą możliwość oddziaływania na rzeczywistość: jedni sprawują władzę, inni decydują o inwestycjach, kierują instytucjami, prowadzą badania naukowe, wychowują, informują, wytwarzają; są też tacy, którzy zdają się mieć jedynie własne życie codzienne. A jednak nikt nie jest pozbawiony odpowiedzialności. Każdy dysponuje własną przestrzenią działania i właśnie tam – a nie gdzie indziej – jest wezwany do wyboru, czy podsycać logikę siły (choćby tylko przez obojętność, cynizm, kłamstwo czy nienawiść), czy też strzec logiki pokoju (przez prawdę, umiar, bliskość i troskę).

213. Pewien pisarz katolicki XX w., John Ronald Reuel Tolkien, ustami jednego z bohaterów swojej powieści wyraził naszą odpowiedzialność w ten sposób: „Ale nie do nas należy panowanie nad wszystkimi falami przepływającymi przez ten świat; my mamy za zadanie zrobić, co w naszej mocy, dla tej epoki, w której żyjemy, wytrzebić chwasty ze znanego nam pola, aby przekazać następcom rolę czystą, gotową do uprawy” [187]. Cywilizacja miłości nie rodzi się z jednego, spektakularnego gestu, lecz z sumy małych i wytrwałych aktów wierności, które stawiają tamę dehumanizacji. Dlatego warto zatrzymać się i rozważyć kilka aspektów tego, w jaki sposób każdy – we własnej dziedzinie – może współpracować przy jej budowaniu. Nie roszcząc sobie pretensji do wyczerpania tematu, proponuję pięć ścieżek codziennej i publicznej odpowiedzialności: rozbrajać słowa, budować pokój w sprawiedliwości, spojrzeć oczami ofiar, pielęgnować zdrowy realizm oraz ożywiać na nowo dialog i multilateralizm.

Rozbroić słowa

214. Pierwszym wkładem, jaki możemy wnieść w budowanie bardziej ludzkiej cywilizacji, jest troska o nasze słowa. „Rozbrójmy słowa, a przyczynimy się do rozbrojenia świata” [188]. Potęga słów jest ogromna i doświadczamy jej w codziennej komunikacji, gdy ktoś powie nam coś, co zmienia nasze usposobienie – na lepsze albo na gorsze. „Pokój zaczyna się od każdego z nas: od sposobu, w jaki patrzymy na innych, jak ich słuchamy i jak o nich mówimy. W tym sensie sposób komunikowania się ma znaczenie fundamentalne: musimy powiedzieć «nie» wojnie słów i obrazów, musimy odrzucić paradygmat wojny” [189]. Wszyscy musimy więc uczynić rachunek sumienia w odniesieniu do słów, których używamy, do uprzedzeń, jakimi są one przeniknięte, oraz do agresji – jawnej bądź ukrytej – która w nich tkwi. Mamy realną możliwość przyczyniania się do dobra za każdym razem, gdy mówimy prawdę, dajemy mądrą radę, wspieramy tego, kto potrzebuje pocieszenia, piętnujemy niesprawiedliwość albo dajemy głos temu, kto go nie ma.

Budować pokój w sprawiedliwości

215. Wszyscy, na każdym poziomie, możemy przyczyniać się do budowania tego, co stanowi fundament pokoju, a mianowicie sprawiedliwości. Nie szukamy bowiem jakiegokolwiek pokoju, jakiegoś braku konfliktu za wszelką cenę, lecz tego prawdziwego pokoju, który rodzi się ze sprawiedliwości. „Istnieje ścisła zależność między sprawiedliwością każdego człowieka a pokojem

wszystkich" [190]. Komentując werset Psalmu: „Ucałują się sprawiedliwość i pokój” (Ps 85, 11b), św. Augustyn pisze: „Nie ma jednak takiego, kto nie chciałby pokoju, ale nie wszyscy chcą czynić sprawiedliwość. (...) Ale czyn sprawiedliwość, ponieważ sprawiedliwość i pokój udzielają sobie pocatunku, nie kłócą się. Czemu ty kłócisz się ze sprawiedliwością? Oto sprawiedliwość powiada ci: Nie kradnij, a nie słuchasz; Nie cudzołóż, nie chcesz słyszeć; Nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe, nie mów drugiemu, czego nie chcesz sam postyszeć. (...) Chcesz więc wejść do pokoju? Czyn sprawiedliwość!” [191]. Nie zniechęcajmy się zatem w dążeniu do sprawiedliwości!

Spojrzyć oczami ofiar

216. Są sytuacje, w których – jeśli chcemy pozostać ludźmi – musimy porzucić wahania i zająć stanowisko. Istnieją konflikty, wobec których nie godzi się zachowywać neutralności i nie wystarcza samo przekonanie o tym, że nie mamy „współdziału” [192]. Gdy stajemy wobec bombardowań ludności cywilnej, ataków na szpitale, szkoły i infrastrukturę niezbędną do życia, wobec przemocy dotykającej dzieci, znajdujemy się wobec zgorzeń raniących samo człowieczeństwo. Dlatego nie możemy pozostawać na poziomie abstrakcyjnych analiz. Jak przypominał Papież Franciszek, musimy „dotknąć ciała” [193] cierpiących: patrzeć w twarz, słuchać historii i uznawać rany. Bolesne wydarzenia potrzebują zarówno rzetelnego opisu historycznego, jak i zachowania w pamięci: tego pierwszego, aby próbować opowiadać fakty, a drugiego, aby dawać świadectwo o tym, co zostało przeżyte.

217. Udzielanie miejsca – w przekazie informacji i w wychowaniu – spojrzeniu i głosowi ofiar pomaga naprawdę uświadomić sobie otchłań zła zawartą w wojnie i – ogólnie rzecz biorąc – w każdej przemocy; pomaga nie uznawać logiki konfliktu za coś normalnego; nie odwracać wzroku, gdy dochodzi do zniewagi godności człowieka; pomaga przywracać ludziom dotkniętym przemocą godność bycia rozpoznanymi i wysłuchanymi [194]. Uwaga poświęcana tym głosom umacnia przekonanie, że poza brutalnymi mniejszościami ludzkość nie pragnie wojny. Kościół może być w sposób szczególny miejscem żywej pamięci ofiar. Jak przypominał św. Paweł VI, czuje się on zobowiązany uczynić własnym zarówno głos poległych w minionych wojnach, jak i głos żyjących, którzy nadal noszą ich rany, aby ich krzyk stawał się wezwaniem do pokoju i zgody, a nie zapowiedzią nowych konfliktów [195].

Pielęgnować zdrowy realizm

218. Potrzebujemy zdrowego realizmu, który pozwala unikać zarówno idealizmu politycznego, jak i cynizmu. Istnieje bowiem taki idealizm, który – chcąc ocalić swój światopogląd – wybiera fakty, nagina je i nadaje im nowe nazwy, aż w końcu zaczyna żyć w rzeczywistości skonstruowanej na miarę własnych przekonań. Istnieje jednak również realizm zdegenerowany, który myli stwierdzenie faktu z rezygnacją: skoro dominuje siła, to dochodzi do wniosku, że powinna ona panować. Autentyczny realizm nie rezygnuje z przemieniania świata: zaczyna od jasnego dostrzeżenia interesów, lęków, ograniczeń i układów sił właśnie po to, by rozoznać, co można rzeczywiście osiągnąć i jakimi drogami. Nie sprowadza polityki do moralizmu, ale też nie wydaje jej na pastwę przemocy: szuka możliwych dróg, aby pokój był czymś więcej niż tylko słowem – a więc wiarygodnych instytucji, sprawdzalnych gwarancji, cierpliwych negocjacji, zapobiegania konfliktom i ochrony ludności cywilnej.

Na nowo ożywić dialog

219. Aby budować cywilizację miłości, musimy praktykować dialog. Jest on głównym narzędziem współistnienia między osobami i między narodami oraz alternatywą wobec otwartego konfliktu. Przypominał o tym już Pius XII u progu II wojny światowej, gdy mówił, że dzięki pokojowi nic się nie traci, podczas gdy przez wojnę można stracić wszystko, oraz że ludzie powinni na nowo zacząć ze sobą rozmawiać, ponieważ szcera i wytrwała wymiana poglądów zawsze otwiera możliwość znalezienia honorowego rozwiązania [196].

220. Dialog jest zwyczajnym wymiarem ludzkiego życia i nie dotyczy jedynie stosunków między państwami. Chodzi o nabycie postawy zdolnej budować więzi braterstwa, wynikające ze słuchania, szczerego spojrzenia, poświęconego czasu, a nawet czasu pozornie straconego razem. Jeżeli bowiem doświadczamy autentycznego spotkania z drugim człowiekiem – z tym, który jest odmienny, jest obcokrajowcem, migrantem – wówczas o wiele trudniej jest choćby wyobrazić sobie wojnę.

221. Na płaszczyźnie politycznej pilnie potrzeba przejścia od „kultury potęgi” do autentycznej „kultury negocjacji”, w której dialog i relacje dyplomatyczne staną się zwyczajną drogą mierzenia się z konfliktami, jak tego pragnął Giorgio La Pira: „Metodę wojny trzeba zastąpić metodą pokoju: metodą negocjacji, spotkania, porozumienia; a więc metodą autentycznie ludzką!” [197]. Świadomość wspólnego losu narodów domaga się, aby kultura negocjacji coraz bardziej stawała się wspólnym zobowiązaniem zarówno politycznym, jak i kulturowym, zdolnym stopniowo wyprowadzać ludzkość ze spirali przemocy.

222. Tym, którzy mają zaszczyt i obowiązek sprawowania rządów, pragnę powtórzyć słowa, które wypowiedziałem na początku mojego Pontyfikatu: „Ludy pragną pokoju, a ja, z sercem na dłoni, zwracam się do przywódców: spotkajmy się, rozmawiajmy, negocjujmy! Wojna nigdy nie jest nieunikniona, broń może i powinna zamilknąć, gdyż nie rozwiązuje problemów, lecz je pogłębia. Do historii bowiem przejdzie ten, kto sieje pokój, a nie ten, kto zbiera ofiary; ponieważ inni nie są przede wszystkim wrogami, lecz istotami ludzkimi: nie złymi, by ich nienawidzić, lecz osobami, z którymi trzeba rozmawiać. Odrzućmy manichejskie podziały, typowe dla narracji pełnych przemocy, które dzielą świat na dobrych i złych” [198].

223. W odrzucaniu logiki przemocy rozstrzygającą rolę odgrywa dialog między religiami, ponieważ w centrum wielkich dróg duchowych znajduje się orędzie pokoju [199]. Kto posługuje się imieniem Boga, aby usprawiedliwić terroryzm, przemoc albo wojnę, ten zdradza Jego oblicze: walczyć w imię religii znaczy w rzeczywistości uderzać w samą religię [200]. „Duch Asyżu”, zapoczątkowany przez św. Jana Pawła II i rozwijany przez zaangażowanie Papieża Franciszka – na przykład w dialogu z Wielkim Imamem Al-Azharu – ukazuje, że wierzący mogą na nowo czerpać z najautentyczniejszych źródeł własnych tradycji duchowych, gdzie nie ma miejsca na sakralizowaną nienawiść.

Konieczność dyplomacji i multilateralizmu

224. W stosunkach międzynarodowych dialog jest niezastąpionym narzędziem dyplomacji, służącym zapobieganiu konfliktom i odbudowywaniu więzi zaufania. W obliczu impulsywnej komunikacji, agresywnej retoryki i logiki potęgi, które naznaczają nasze czasy, „powołaniem dyplomacji jest wspieranie dialogu ze wszystkimi, w tym z rozmówcami uważanymi za szczególnie «niewygodnych», lub z tymi, których nie uważa się jako uprawnionych do negocjacji” [201], wykorzystując aż do granic wytrwałości pokorę i cierpliwość, by na nowo spletać nawet najwęższe oznaki dobrej woli stron pozostających w konflikcie i w ten sposób otwierać drogę do procesu pokojowego.

225. Również cyberprzestrzeń stała się polem konfrontacji: ataki informatyczne, manipulowanie danymi, kampanie wpływu rozgrywane za pomocą AI mogą destabilizować całe kraje, zanim jeszcze dojdzie do otwartego starcia zbrojnego. Przypisanie odpowiedzialności na tym obszarze bywa często niepewne: gdy nie jest jasne, kto zaatakował, wzrasta ryzyko nieproporcjonalnych reakcji, błędów w ocenie sytuacji i eskalacji konfliktu. Dlatego potrzebna jest dyplomacja zdolna do działania także w tym nowym środowisku, negocjując wspólne zasady korzystania z technologii cyfrowych i chroniąc ludność cywilną oraz najbardziej bezbronnych przed formami przemocy niewidocznej, lecz przez to nie mniej realnej.

226. Organizacje międzynarodowe, w szczególności ONZ, pozostają niezbędnymi narzędziami wspierania cywilizacji miłości: przez podtrzymywanie dialogu między narodami, pokojowe rozwiązywanie konfliktów, integralny rozwój ludów, ochronę osób najbardziej bezbronnych oraz rozbrojenie i troskę o stworzenie. Dzięki tym instancjom wspólnota międzynarodowa może starać się ograniczać nierówności, bronić praw uchodźców i mniejszości, uwalniać środki przeznaczone na zbrojenia, aby służyły rozwojowi człowieka, oraz chronić wspólny dom. Stolica Apostolska popiera i towarzyszy tym wysiłkom, uznając zarazem, że obecna słabość ONZ i międzynarodowego systemu politycznego ujawnia potrzebę głębokich reform: nie chodzi jedynie o korekty techniczne, ponieważ kryzys przekonań i wartości dotyka także etycznych fundamentów życia narodów i utrudnia ukierunkowanie multilateralizmu na prawdziwe dobro wspólne [202].

227. W kontekście międzynarodowym dyplomacja Stolicy Apostolskiej przyjmuje ewangeliczną zasadę miłosierdzia jako konkretne kryterium działania politycznego. Jest to jeden ze sposobów, za pomocą których Stolica Apostolska staje w służbie ludzkości, odwołując się do sumień oraz wzywając je do miłości i prawdy, broniąc godności każdej osoby oraz stając się głosem dotkniętych biedą, migrantów i ofiar wojen. W ten sposób dyplomacja papieska wyraża powszechność Kościoła i przyczynia się do budowania cywilizacji miłości, w której także nowe technologie są ukierunkowane na dobro wspólne.

Modlić się i mieć nadzieję

228. Te drogi zaangażowania czerpią siłę z modlitwy i zarazem ją podtrzymują. Dla nas bowiem pokój przede wszystkim „pochodzi od Boga, Boga, który miłuje nas wszystkich bezwarunkowo” [203]. Jest on darem przekazanym przez Jezusa swoim uczniom w dniu Zmartwychwstania: „Pokój z wami! Taki jest pokój Chrystusa Zmartwychwstałego, pokój nieuzbrojony i pokój rozbrajający, pokorny i wytrwały” [204]. Tymi słowami pozdrowiłem Kościół i świat w dniu mojego wyboru na Tron Piotrowy i pragnę je powtórzyć, aby zachęcić wszystkich do proszenia o ten dar. Nie ustawajmy w modlitwie o pokój i w wysiłku, by urzeczywistnić go w naszych relacjach i w społeczeństwie.

ZAKOŃCZENIE

229. „Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje” (1 Kor 3, 10): są to słowa św. Pawła, który zachęca chrześcijan w Koryncie, aby strzegli jedności. Najdrożsi bracia i siostry, stawialiśmy sobie pytania o świat, który budujemy, pytając zarazem, co znaczy troska o osobę ludzką w dobie sztucznej inteligencji. Na zakończenie tej refleksji pragnę pozostawić wam pewien sposób życia chrześcijańskiego: powściągliwy i wymagający, dzięki któremu można przeżywać tę zmianę epoki w świetle Ewangelii. Jest to wędrówka, która rodzi się z kontemplacji zamysłu Bożego, żyje jednością Kościoła, karmi się Słowem Bożym i Eucharystią, buduje świat w dobru i łączy się w modlitwie z Maryją Panną.

Słowo stało się ciałem

230. W świecie przenikniętym tyłoma działaniami mającymi na celu zdobywanie rynków i stref wpływu, a które często przybierają postać uspokajających narracji i uwodzicielskich konstrukcji ideologicznych, nasze serce odczuwa potrzebę odkrycia innego zamysłu – mądrego i łaskawego – podobnego do tego, który Maryja kontempluje w *Magnificat*, gdy głosi, że z pokolenia na pokolenie miłosierdzie Boga rozciąga się nad tymi, którzy się Go boją [205]. Ten zamysł miłosierdzia przenika również dziś historię, także w jej najszybszych i najbardziej niespokojnych przemianach, naznaczonych przez algorytmy i globalne sieci, oraz staje się kompasem dla ewangelicznego życia w epoce cyfrowej.

231. W centrum znajduje się tajemnica Wcielenia: Słowo stało się ciałem i pośród nas rozbiło swój namiot. Ciało Syna – ubogie i bezbronne – przywodzi na myśl ciała tylu braci i sióstr ogołoconych z godności i skazanych na milczenie [206]; a poprzez tę bliskość dar pokoju wkracza w świat w paradoksalny sposób – jako moc stawania się dziećmi Bożymi, która budzi się w nas, gdy pozwalamy, by dotknął nas płacz najmniejszych, kruchość osób starszych, milczenie ofiar, trud tych, którzy zmagają się ze złem, którego nie chcieliby popętnić [207]. W tym zranionym i umiłowanym ciele Ojciec ukazuje nam prawdziwe człowieczeństwo – życie, które spełnia się w otwartości i komunii, aż do tego stopnia, że rodzi w nas pragnienie, by Jego wola wypełniała się jako w niebie, tak i na ziemi [208].

232. W obietnicach transhumanizmu i niektórych nurtów posthumanistycznych, dążących do człowieczeństwa ulepszanego i niemal odcieleśnionego, rozpoznajemy pragnienie, które dotyczy także i nas: potrzebę życia pełniejszego, mniej narażonego na słabość i cierpienie. Wcielenie otwiera jednak inną drogę. Podczas gdy dawne i nowe ideologie popychają człowieka ku technicznemu przekraczaniu ograniczeń i ku wynoszeniu się ponad innych w celu umocnienia panowania, misterium Syna Bożego, który wkracza w naszą kondycję, opowiada o ruchu przeciwnym: żywy Bóg zstępuje w naszą historię, aby wyzwolić nas z wszelkiej niewoli [209], bierze na siebie naszą słabość i przekształca ją w miejsce zbawienia. Nie ma takiej chwili ani takiego stanu człowieka, który byłoby niegodny Boga: „Zgodnie z nauczaniem naszej wiary mamy i adorujemy w naszych misteriach Boga, który rodzi się w żłobie; Boga, który żyje i przemierza Judeę; Boga, który umiera na krzyżu; Boga umarłego, który spoczywa w grobie” [210]. Przyszłość ludzkości znajduje więc swoje kryterium w zdolności przyjęcia tego Bożego sposobu stawania się bliskim, współdzwigania ciężaru świata i przemieniania relacji od wewnątrz. „O, cudzie (...): człowiek jest Bogiem, a ten Bóg-Człowiek przechodzi przez wszystkie te stopnie, znosi wszystkie te stany i je uszlachetnia, uświęca, przebóstwia w sobie samym!” [211]. Tym, co zbawia człowieka, jest miłość Boża, która zstępuje aż do najdelikatniejszego punktu ludzkiej historii i odnawia ją, poczynając od głębi.

233. Dlatego ja – jako wierzący pośród wierzących – zapraszam do kontemplacji w obliczu Syna *wspaniałego człowieczeństwa*, które rzuca światło także na epokę AI. W Chrystusie rozumiemy, że człowiek jest powołany, by być współpracownikiem w dziele stworzenia, a nie zrezygnowanym widzem procesów technologicznych, które ograniczają jego wolność i odpowiedzialność [212]. Godność, którą Duch Święty rzeźbi w każdym z nas, wyraża się również w zdolności do krytycznego myślenia, do dokonywania wyborów i do bezinteresownej miłości oraz do wchodzenia w autentyczne relacje. Żaden system obliczeniowy, choćby najbardziej wyrafinowany, nie rodzi serca zdolnego się ofiarować ani sumienia zdolnego rozeznawać dobro. Nawet gdy maszyny osiągają niezwykłą wydajność, centrum historii pozostaje ludzkie oblicze, które domaga się, by na nie spojrzeć. To ludzkie oblicze jest pełnią, ku której zmierza historia. Jest tajemnicą rekapitulacji, pewnością, że Ojciec postanowił przywrócić wszystko Chrystusowi – jedynej Głowie – to, co w niebiosach, i to, co na ziemi (por. *Ef 1, 10*). W tym zamyśle nic z tego, co autentycznie ludzkie, nie zostanie utracone, lecz wszystko zostanie oczyszczone i na nowo zjednoczone w Tym, który zbiera każdy okruch życia, każdą łzę i każde autentyczne ludzkie osiągnięcie, aby wyrwać je nicości i przekazać Ojcu jako odkupione.

Jedno ciało w Chrystusie

234. Duchowość, której potrzebujemy, jest duchowością eucharystyczną, to znaczy duchowością eklezjalnej jedności w miłości. Wcielenie i Zmartwychwstanie objawiają Boga, który wchodzi w naszą ludzką kondycję i przemienia ją w dar z siebie. Dar ten pozostaje obecny i skuteczny w Eucharystii, w której Pan udziela samego siebie i gromadzi Kościół, aby Jego ofiara stawała się zasadą jedności i źródłem nowego życia. Z tej komunii rodzi się także solidarność chrześcijańska, ponieważ „zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On daje siebie” [213]. Jak św. Augustyn wyjaśnia nowo ochrzczonym w swoim Kościele, chleb i wino na ołtarzu są sakramentem jedności wiernych w Chrystusie: „To, co się widzi, ma postać materialną, to, co się rozumie, niesie owoc duchowy. Jeśli więc chcesz zrozumieć Ciało Chrystusa, słuchaj, co Apostoł mówi do wiernych: «Wy zaś jesteście Ciałem Chrystusa i członkami» (*1 Kor 12, 27*). Jeśli więc jesteście Ciałem Chrystusa i Jego członkami, to tajemnica wasza jest złożona na stole Pańskim – stamtąd otrzymujecie waszą tajemnicę. Na to, czym jesteście, odpowiadacie «Amen», a tak odpowiadając, składacie podpis. Słyszysz bowiem: «Ciało Chrystusa», i odpowiadasz: «Amen». Bądź więc członkiem Kościoła, aby to «Amen» znaczyło prawdę” [214].

235. „Amen”, które wypowiadamy w liturgii, Ciało, które spożywamy, i Krew, którą pijemy, nadają kształt całemu naszemu życiu. Eucharystia jest „bardzo osobistym spotkaniem z Panem, a jednak nie jest nigdy tylko aktem indywidualnej pobożności” [215]. W niej ukazuje się w sposób widzialny, że „jesteśmy Kościołem Chrystusa, jesteśmy Jego członkami, Jego ciałem. Jesteśmy w Nim braćmi i siostrami. I w Chrystusie, mimo że jest nas wielu i jesteśmy różni, stanowimy jedno: « *In Illo uno unum*»” [216]. Eucharystia otwiera nas na sprawiedliwość i dzielenie się, ze szczególną troską o tych, którzy dźwigają ciężar biedy i wykluczenia. Podczas gdy nowe sieci ekonomiczne i technologiczne mogą rodzić wykluczenie, izolację i uzależnienia, Kościół karmiony Eucharystią jest powołany, by ukazywać inną miarę, pielęgnując więzi, przywracając głos tym, którzy są niewidoczni, i ukierunkowując procesy na godność osoby.

Plac budowy naszych czasów

236. Duchowość, którą pragnę przekazać, jest duchowością „roztropnego budowniczego”, który – ożywiony nadzieją na Królestwo Boże – angażuje się w budowanie świata w dobru (por. *1 Kor 3, 10*). Jak napisałem na początku tych rozważań [217], nasze budowanie musi mieć dziś jako fundament relację z Bogiem, jako zasadę – przyjęcie ludzkiej ograniczoności jako

rzeczywistości naturalnej i pozytywnej, zaś jako styl – współodpowiedzialność i język ewangeliczny. Na koniec tej wędrówki projekt cywilizacji miłości zarysowuje się wyraźniej, a plac budowy wydaje się już otwarty, zwłaszcza dzięki wielu żywym kamieniom mocno zjednoczonym z Chrystusem – kamieniem węgielnym (por. *1 P 2, 4–6*). Jesteśmy wezwani, by podjąć czynny udział w tym dziele, nie uciekając się ani do spirytualizmu, ani do naszych małych światów: musimy pozostać wierni prawdzie, inwestować w wychowanie, troszczyć się o relacje oraz miłować sprawiedliwość i pokój.

237. Pozostańmy wierni prawdzie! Żyjąc zanurzeni w nieustannym przepływie informacji, opinii i obrazów, wiemy, jak łatwo można dziś ukierunkowywać decyzje i preferencje za pomocą coraz bardziej wyrafinowanych algorytmów [218]. W tym kontekście ważne jest pielęgnowanie serca, które miłuje prawdę, które bardziej pragnie tego, co słuszne, niż tego, co przyciąga uwagę, i które bardziej szuka mądrości niż natychmiastowego efektu. Prawdą, której nie wolno nam utracić, jest prawda o Bogu i o istocie ludzkiej, tak jak objawił nam ją Chrystus. Trzeba porzucić indywidualistyczną i techniczną wizję człowieka, jakby rzeczywistość była jedynie czystą materią, którą można kształtować według egoistycznych interesów, zarówno jednostkowych, jak i zbiorowych [219]. Kształtujmy natomiast to, co Papież Franciszek nazwał „antropocentryzmem umiejscowionym” [220], który uznaje człowieka za stworzenie wpisane w sieć relacji z innymi istotami żyjącymi i z całym stworzeniem. Wierność prawdzie domaga się włączenia oferowanych przez technikę możliwości w drogę mądrości, która jest zdolna strzec zarazem godności każdej osoby i przyszłości naszego wspólnego domu.

238. Inwestujmy w wychowanie, które rozpoczyna się od nas samych! Wszyscy potrzebujemy formacji, aby na sposób ludzki żyć w świecie cyfrowym, co jest integralną częścią wychowania do wiary i do dobrego życia według Ewangelii. Musimy wychowywać samych siebie do patrzenia na świat cyfrowy jak na nowy kontynent, domagający się ewangelizacji i potrzebujący wielkodusznych i dojrzałych w wierze misjonarzy. W sposób szczególny potrzeba dziś dorosłych, którzy na nowo odkryją swoje powołanie do bycia mistrzami wychowania, gotowymi do codziennej i cierplivej pracy, wspartej przez szerokie i wspólne przymierza wychowawcze. Towarzystwo dzieciom i młodzieży w takim korzystaniu z technologii, by były one przestrzenią odpowiedzialnych relacji, pomaganie im w rozpoznawaniu ich zagrożeń i wybieraniu tego, co sprzyja rozwojowi wolności wewnętrznej, stanowi dziś konkretną formę miłosierdzia i ochrony ich godności. Wychowywanie nowych pokoleń do przekonania, że ewolucja technologii nie podąża nieuchronną ścieżką, lecz może być ukierunkowywana przez odpowiedzialność osobistą i zbiorową, stanowi jedną z najcenniejszych posług dla dobra wspólnego.

239. Troszczmy się o relacje! W epoce, która dąży do przyspieszenia i fragmentaryzacji, ludzkie ciało wciąż domaga się troski i uznania ze strony rąk zdolnych do czułości, uważnych umysłów i dobrych słów. Kultura cyfrowa mnoży połączenia i otwiera nowe możliwości spotkania; serce człowieka zachowuje jednak niezbywalną potrzebę bliskości. Zachęcam do pielęgnowania miejsc i chwil, w których fizyczna obecność pozostaje niezastąpiona, a są nimi: wspólnota stołu, gromadząca się wspólnota chrześcijańska, wizyta u osób samotnych czy posługiwanie osobom biednym. Są to znaki człowieczeństwa, które wciąż wierzy, że każde ciało jest świątynią Ducha Świętego i domem Boga; właśnie to przymierze chwały i kruchości staje się kryterium oceny modeli antropologicznych proponowanych przez współczesną kulturę.

240. Miłujmy sprawiedliwość i pokój! Te same technologie, które ułatwiają komunikację i dostęp do zasobów, mogą wspierać modele wyzyskujące najbardziej bezbronnych, podsycać nowe formy niewolnictwa i przemieniać konflikt w okazję do zysku. Każdy wybór techniczny czy ekonomiczny przekształca się w miejsce duchowego rozeznawania, sposobność do sprawdzania, czy postęp w dziedzinie AI otwiera przestrzeń sprawiedliwości i uczestnictwa, czy też skupia bogactwo i władzę w rękach nielicznych. Zachęcam, by z trzeźwością patrzeć na łańcuchy produkcji cyfrowej, na warunki pracy ukryte za naszymi urządzeniami, na mechanizmy czerpiące korzyść z manipulacji i wojny, a zarazem by szukać konkretnych dróg wzrostu sprawiedliwości, uczestnictwa i troski o stworzenie. Nadzieja, którą głosimy, przychodzi z nieba, „aby tutaj, na ziemi, stworzyć nową historię”; właśnie dlatego wierzący angażują się, aby nierówności ustępowały miejsca większej sprawiedliwości i aby „zamiast przemysłu wojny zwyciężało rzemiosło pokoju” [221].

241. Patrząc w przyszłość, pragnę przywołać obraz Nehemiasza, którego na początku tych rozważań obraliśmy jako towarzysza i przewodnika. Nehemiasz słyszy wołanie zranionego miasta, niesie ten ból w modlitwie, rozeznaje przed Bogiem, prosi o pomoc, otrzymuje pozwolenie, by wyruszyć, organizuje pracę, stawia czoła oporowi wewnętrznemu i zewnętrznemu, a także cegła po cegle odbudowuje wraz z ludem mury Jerozolimy. W nim dostrzegamy jasną przypowieść o naszym powołaniu do życia w czasach transformacji cyfrowej: byśmy nie byli biernymi widzami społecznych i kulturowych podziałów ani zwykłymi komentatorami ruin, lecz kobietami i mężczyznami, którzy wchodzą na place budowy historii – do laboratoriów badawczych, firm technologicznych, szkół, mediów, instytucji i wspólnot lokalnych – aby podnosić to, co zostało zrujnowane, i chronić to, co jest wystawione na zagrożenie. Jak Nehemiasz, również my jesteśmy wezwani do łączenia słuchania i odwagi, modlitwy i odpowiedzialności, aby miasto ludzkie stawiało się bardziej nadające się do życia, także wtedy, gdy zdają się przeważać logiki technokratyczne i partykularne interesy.

242. Obraz odbudowy Jerozolimy przywołuje obietnicę Nowego Testamentu dotyczącą miasta świętego, które nade wszystko zostaje nam dane w darze. W Apokalipsie nowa Jerozolima zstępuje ku nam jako dar dla całego Ludu Bożego, „przystrojona jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża” (Ap 21, 2). Mury Jerozolimy nie są już fortyfikacjami obronnymi, lecz drogocennymi ozdobami Oblubienicy Baranka. Jej bramy, których Nehemiasz strzegł z tak wielką troską, pozostają na stałe

otwarte dla wszystkich narodów. Obecność Boga daje wszystkim światło i życie. Miasto jest nowym Edenem, z jego wodą życia darowaną spragnionym i z jego drzewem życia, którego liście „służą do leczenia narodów” (Ap 22, 2). Oczekując na wypełnienie tej wizji, mamy ją przed oczami jako zachętę, jako wezwanie do przewycięzania naszych podziałów i do wspólnej pracy: oto droga Jezusa Chrystusa – wczoraj, dziś i na wieki.

Pieśń nadziei: Magnificat

243. Czwartym punktem tego programu życia chrześcijańskiego – po wierze, która kontempluje zamysł miłości Ojca; po miłości, która jednoczy nas w jednym ciele eklezjalnym; po nadziei, która podtrzymuje nasze działanie w świecie – jest modlitwa. Naszemu zaangażowaniu towarzyszy Pieśń Maryi. Gdy Elżbieta oznajmia Jej, że stała się Matką Pana, Maryja wznosi hymn uwielbienia i radości: Jej dusza wielbi Pana, a Jej duch raduje się w Bogu, Jej Zbawicielu, ponieważ On wybrał dla swego planu zbawienia młodą, ubogą i małą dziewczynę. Nagle Maryja widzi całą historię oczami tego odkrycia. Wokół Niej nic się nie zmieniło: sytuacja społeczno-polityczna Jej epoki pozostaje taka sama – Rzymianie nadal panują nad Jej ziemią, a Jej lud pozostaje podzielony i upokorzony. A jednak wszystko zmieniło się w Niej samej i to pozwala Jej dostrzec to, co niewidzialne. Bóg *już* objawił moc swego ramienia, *już* rozproszył pyszniących się zamysłami serc swoich, strącił władców z tronu, wywyższył pokornych, głodnych nasycił dobrami, a bogatych z niczym odprawił. Bóg *już* ujął się za swoim sługą Izraelem. „Opowiada się On po stronie ostatnich. Jego zamysł jest często przysłonięty nieprzejrystą warstwą ludzkich kolei życia, gdzie jest widoczny tryumf «pysznych, władców i bogatych». A jednak w końcu ujawnia się Jego tajemnicza moc” [222].

244. Maryja Panna nie tylko uczy nas dostrzegać niewidzialne dzieło Boga, lecz także kieruje nasze spojrzenie „na przełomowe punkty ludzkości, gdzie dochodzi do zaburzenia świata, w konflikcie między pokornymi a możnymi, między ubogimi a bogatymi, między sytymi a głodnymi”, wychowując nas „do przyjęcia innej perspektywy, aby spojrzeć na świat od dołu, oczami cierpiących, a nie z perspektywy wielkich; aby patrzeć na historię oczami maluczkich, a nie z perspektywy możnych; aby interpretować wydarzenia historyczne z punktu widzenia wdowy, sieroty, cudzoziemca, poranionego dziecka, wygnańca, uciekiniera” [223]. W ten sposób Maryja Panna staje się „poetką i prorokinią odkupienia”, ponieważ z Jej ust wypływa „najpotężniejszy i najbardziej nowatorski hymn, jaki kiedykolwiek został wygłoszony, *Magnificat*; to Ona objawia przeobrażający plan ekonomii chrześcijańskiej, jej historyczny i społeczny skutek, który po dziś dzień czerpie z chrześcijaństwa swoje źródło i swoją siłę” [224].

245. Z tą samą wiarą, jaką miała Maryja, stańmy się tkaczami nadziei w naszym świecie, dzieląc się tym, kim jesteśmy i co posiadamy, tak aby pośród nas wzrastała obecność Jezusa i kształtowało się Jego Królestwo. W pokornej wierności każdego dnia również epoka AI może stać się czasem, w którym Duch Święty doprowadza do dojrzałości cywilizację miłości w naszym życiu: Pan nadal czyni wszystko nowe i pozostawia każdej epoce otwartą możliwość, by stała się historią zbawienia w świetle Wcielenia. Zawieram to pragnienie Matce Chrystusowej, Niewieście *Magnificat*, aby towarzyszyła naszym krokom w zmieniającej się teraźniejszości i strzegła w każdym z nas ufności pokładanej w Ewangelii, tak abyśmy mogli dawać świadectwo o pięknie wspaniałego człowieczeństwa, w którym mieszka Bóg.

Dano w Rzymie, u Świętego Piotra, dnia 15 maja 2026, w drugim roku mego Pontyfikatu.

LEON PP. XIV

[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.

[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.

[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.

[7] *Tamże*.

[8] Św. Augustyn, *Confessiones*, I, 1, 1: CCSL 27, Turnhout 1981, s. 1; *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2007, s. 25.

[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.

[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.

- [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.
- [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.
- [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.
- [23] Por. Pius XII, Adhort. apost. *Menti Nostrae* (23 września 1950): AAS 42 (1950), s. 657–702.
- [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 L rocznicę „Rerum novarum”*: AAS 33 (1941), s. 198.
- [26] Por. Pius XII, *Przemówienie do członków Świętego Kolegium i Pralatury Rzymskiej* (24 grudnia 1940): AAS 33 (1941), s. 13.
- [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.
- [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.
- [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.
- [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.
- [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.
- [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.
- [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.

- [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.
- [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.
- [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.
- [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.
- [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.
- [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 przyszliście 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.
- [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.
- [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.
- [75] Por. Benedykt XVI, Adhort. apost. *Sacramentum caritatis* (22 lutego 2007), 83: AAS 99 (2007), s. 169.
- [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.
- [81] Franciszek, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 220: AAS 105 (2013), s. 1110.
- [82] Papieska Rada *Iustitia et Pax, Compendium nauki społecznej Kościoła*, 169.
- [83] Franciszek, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 16: AAS 112 (2020), s. 974.
- [84] Por. Św. Jan Paweł II, *Przemówienie na L 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, Compendium 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*, Tenże, *Nauczanie papieskie*, t. III, 2, oprac. E. Weron, A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1986, s. 97.
- [88] Tenże, 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. Tenże, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 120: AAS 112 (2020), s. 1010.
- [90] Tenże, Adhort. apost. *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), 189: AAS 105 (2013), s. 1099.
- [91] Por. Papieska Rada *Iustitia et Pax, Compendium 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.
- [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.
- [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.
- [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.
- [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.
- [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.
- [108] Por. Św. Jan Paweł II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), 36–37: AAS 80 (1988), s. 561–564.
- [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.
- [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.
- [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.

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

[114] Por. *tamże*, 11.

[115] Por. *tamże*, 103–108.

[116] Por. *tamże*, 100–101.

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

[118] Por. Papieska Rada *Iustitia et Pax*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 53.

[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, taska, los*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 68.

[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.

[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.

[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.

[126] Por. Dykasteria Nauki Wiary – Dykasteria Kultury i Edukacji, *Nota Antiqua et nova* (14 stycznia 2025), 41: AAS 117 (2025), s. 178.

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

[128] Por. Św. Jan Paweł II, Enc. *Centesimus annus* (1 maja 1991), 40: AAS 83 (1991), s. 843.

[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.

[131] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *„Quo vadis, humanitas?” Namysł nad antropologią chrześcijańską wobec niektórych scenariuszy przyszłości człowieka* (9 lutego 2026), 3.

[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.

[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.
- [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.
- [139] Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV, 28: CCSL 48, Turnhout 1955, s. 451; *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 546.
- [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.
- [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.
- [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.
- [147] Por. Platon, *List VII*, 344b–c: ed. Souilhé, t. XIII/1, Paris 1931 (CUF, Série grecque 63), s. 54; Tenże, *Listy* (Biblioteka Klasyków Filozofii), przeł. M. Maykowska, przedm. i koment. uzup. M. Pąckińska, Warszawa 1987, s. 55–56.
- [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.
- [150] Św. Jan Paweł II, Enc. *Laborem exercens* (14 września 1981), 3: AAS 73 (1981), s. 584.
- [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.
- [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.
- [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.
- [158] Por. Franciszek, Enc. *Laudato si'* (24 maja 2015), 129: AAS 107 (2015), s. 899.
- [159] Por. *tamże*.
- [160] Por. Tenże, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 108: AAS 112 (2020), s. 1006.
- [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.
- [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.
- [165] Por. Św. Paweł VI, Enc. *Populorum progressio* (26 marca 1967), 87: AAS 59 (1967), s. 299.
- [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.
- [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.
- [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.
- [173] Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, Città del Vaticano 2000, 5.3.
- [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] Por. Św. Paweł VI, *Regina caeli* (17 maja 1970): *Insegnamenti di Paolo VI*, t. VIII, Città del Vaticano 1971, s. 506.
- [178] Por. Franciszek, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 183: AAS 112 (2020), s. 1033–1034.
- [179] Por. Sobór Watykański II, Konst. duszp. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966), s. 1046–1047.
- [180] Św. Paweł VI, *Przemówienie na forum XX Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych* (4 października 1965): AAS 57 (1965), s. 877–881.
- [181] Organizacja Narodów Zjednoczonych, *Karta Narodów Zjednoczonych* (26 czerwca 1945), Preambuła.
- [182] Por. Franciszek, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 258: AAS 112 (2020), s. 1060–1061. „Faktycznie, w ostatnich dekadach wszystkie wojny były rzekomo «usprawiedliwione». *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o możliwości uprawnionej obrony przy użyciu siły zbrojnej, co oznacza wykazanie, że istnieją pewne «ściśle warunki uprawnienia moralnego». Łatwo jest jednak popaść w zbyt szeroką interpretację tego możliwego prawa. Próbuje się w ten sposób usprawiedliwić także ataki «prewencyjne» lub działania wojenne, które łatwo pociągają za sobą «poważniejsze zło i zamęt, niż zło, które należy usunąć»”; por. KKK, 2309.
- [183] Por. Dykasteria Nauki Wiary – Dykasteria Kultury i Edukacji, *Nota Antiqua et nova* (14 stycznia 2025), 99: AAS 117 (2025), s. 202–203.
- [184] Por. *tamże*, 103: AAS 117 (2025), s. 204.
- [185] Por. *Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Dzieł Pomocy Kościołom Wschodnim (ROACO)* (26 czerwca 2025): AAS 117 (2025), s. 847–849.
- [186] Por. Franciszek, *Orędzie na LIII Światowy Dzień Pokoju* (8 grudnia 2019): AAS 112 (2020), s. 54–61; *Pokój jako droga nadziei – dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (419)/2020, s. 4–7.
- [187] J.R.R. Tolkien, *The Lord of the Rings. Part III: The Return of the King*, New York 1965, s. 190; *Władca Pierścieni*, t. III: *Powrót Króla*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1990, s. 148.
- [188] *Przemówienie do pracowników mediów* (12 maja 2025): AAS 117 (2025), s. 682; *Rozbrójmy słowa, a przyczynimy się do rozbrojenia Ziemi*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 5 (472)/2025, s. 26.
- [189] *Tamże*, s. 25.
- [190] Św. Jan Paweł II, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju* (1 stycznia 1998), 1: AAS 90 (1998), s. 147; *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (199)/1998, s. 4.

- [191] Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, 84, 12: CCSL 39, Turnhout 1956, s. 1172–1173; *Objaśnienia Psalmów. Ps 78–102*, tłum. J. Sulowski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1986, s. 83–84.
- [192] Por. Franciszek, Enc. *Dilexit nos* (24 października 2024), 22: AAS 116 (2024), s. 1375–1376.
- [193] Por. Tenże, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 115: AAS 112 (2020), s. 1008–1009.
- [194] Por. *tamże*, 261: AAS 112 (2020), s. 1062.
- [195] Por. Św. Paweł VI, *Przemówienie na forum XX Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych* (4 października 1965): AAS 57 (1965), s. 878–879.
- [196] Por. Pius XII, *Orędzie radiowe Un'ora grave* (24 sierpnia 1939): AAS 23 (1939), s. 334.
- [197] G. La Pira, *Riflessioni sul Concilio*. Discorso del Sindaco di Firenze Prof. Giorgio La Pira alle «Guides de France» (Rzym, 4 września 1962), Firenze 1962, s. 6.
- [198] *Przemówienie do uczestników Jubileuszu Kościołów Wschodnich* (14 maja 2025): AAS 117 (2025), s. 686; *Apel do przywódców: spotkajmy się, rozmawiajmy, negocjujmy!*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 5 (472)/2025, s. 30.
- [199] Por. Franciszek, Enc. *Fratelli tutti* (3 października 2020), 271: AAS 112 (2020), s. 1066.
- [200] Por. Tenże, *Apel o pokój w Asyżu z okazji Światowego Dnia Modlitwy o Pokój „Pragnienie pokoju. Religie i kultury w dialogu”* (20 września 2016): AAS 108 (2016), s. 1124.
- [201] Tenże, *Przemówienie do członków Korpusu Dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej z okazji składanych życzeń noworocznych* (9 stycznia 2025): AAS 117 (2025), s. 110; „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (469)/2025, s. 47.
- [202] Por. Tenże, *Przemówienie do uczestników XXXVIII Sesji FAO* (20 czerwca 2013): AAS 105 (2013), s. 616–617.
- [203] *Pierwsze błogosławieństwo „Urbi et Orbi”* (8 maja 2025): AAS 117 (2025), s. 660; *Chcemy być Kościołem, który zawsze szuka pokoju*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 5 (472)/2025, s. 8.
- [204] *Tamże*.
- [205] Por. *Homilia podczas Pierwszych Nieszporów uroczystości Świętej Bożej Rodzicielki Maryi* (31 grudnia 2025): „L'Osservatore Romano”, 2 stycznia 2026, s. 1–2; „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (479)/2026, s. 66–67.
- [206] Por. *Homilia Mszy w dzień Narodzenia Pańskiego* (25 grudnia 2025): „L'Osservatore Romano”, 27 grudnia 2025, s. 3; „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (479)/2026, s. 59–60.
- [207] Por. *tamże*.
- [208] Por. *Modlitwa Anioł Pański w uroczystość Objawienia Pańskiego* (6 stycznia 2026): „L'Osservatore Romano”, 7 stycznia 2026, s. 3; „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (479)/2026, s. 73–74.
- [209] Por. *Homilia Mszy w nocy Narodzenia Pańskiego* (24 grudnia 2025): „L'Osservatore Romano”, 27 grudnia 2025, s. 2; „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (479)/2026, s. 57–59.
- [210] P. de Bérulle, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus, Discours IV, Unité de Dieu en l'incarnation: Œuvres complètes*, Paris 1856, kol. 218.
- [211] *Tamże*.
- [212] Por. *Przemówienie na Konferencji „Artificial Intelligence and Care of Our Common Home”* (5 grudnia 2025): „L'Osservatore Romano”, 5 grudnia 2025, s. 2.
- [213] Benedykt XVI, Enc. *Deus caritas est* (25 grudnia 2005), 14: AAS 98 (2006), s. 228–229.
- [214] Św. Augustyn, *Sermones*, 272: *In die Pentecostes ad infantes de sacramento: PL* 38, Paris 1865, kol. 1247; *Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła prowadzą przez święta roku kościelnego*, oprac. M. Starowieyski, komentarze J. Miazek, Kraków 2015, s. 285.
- [215] Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy Wieczerzy Pańskiej* (21 kwietnia 2011): AAS 103 (2011), s. 321; *Eucharystia jest tajemnicą wielkiej bliskości i komunii każdego człowieka z Panem*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 6 (334)/2011, s. 35.
- [216] *Przemówienie do Kurii Rzymskiej z okazji życzeń na święta Bożego Narodzenia* (22 grudnia 2025): „L'Osservatore Romano”, 22 grudnia 2025, s. 6–7; „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (479)/2026, s. 56.
- [217] Por. n. 11–14 w niniejszej Encyklice.
- [218] Por. *Przemówienie na konferencji „The Dignity of Children and Adolescents in the Age of Artificial Intelligence”* (13 listopada 2025): „L'Osservatore Romano”, 13 listopada 2025, s. 3.
- [219] Por. Benedykt XVI, Enc. *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), 34: AAS 101 (2009), s. 668–670.

[220] Franciszek, Adhort. apost. *Laudate Deum* (4 października 2023), 67: AAS 115 (2023), s. 1059.

[221] Por. *Modlitwa Anioł Pański w uroczystość Objawienia Pańskiego* (6 stycznia 2026): „L'Osservatore Romano”, 7 stycznia 2026, s. 3; „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (479)/2026, s. 73.

[222] Benedykt XVI, *Audiencja generalna* (15 lutego 2006): „L'Osservatore Romano”, 16 lutego 2006, s. 4; „Magnificat” – *Pieśń Maryi*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 4 (282)/2006, s. 45–46.

[223] *Medytacja podczas czuwania modlitewnego i modlitwy różańcowej o pokój* (11 października 2025): „L'Osservatore Romano”, 13 października 2025, s. 2; *Medytacja podczas Jubileuszu Duchowości Maryjnej*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 10 (476)/2025, s. 61–62.

[224] Św. Paweł VI, *Homilia w sanktuarium Matki Bożej w Bonarii* (24 kwietnia 1970): AAS 62 (1970), s. 301.

Copyright © Dykasteria ds. Komunikacji - Libreria Editrice Vaticana



STOLICA APOSTOLSKA

[FAQ](#) [LEGAL NOTES](#) [COOKIE POLICY](#) [PRIVACY POLICY](#)