

Spółeczeństwo

STUDIA • PRACE BADAWCZE • DOKUMENTY

Z ZAKRESU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

98-99

ROK XX (XVI)
2010 nr 4-5

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI

- 555 **Zbigniew Borowik**
Społeczeństwo – etyka – religia
- 557 **Claudio Gentili**
Przesłanie Leona XIII dla społecznego programu nadziei

PRACE BADAWCZE

- 565 **Ernesto Preziosi**
Tygodnie Społeczne Katolików Włoskich – ujęcie historyczne
- 583 **Oreste Bazzichi**
Programy społeczne katolików włoskich

STUDIA

- 599 **Kard. Angelo Scola**
Piękna miłość
- 607 **Sebastiano Viotti**
Chrześcijaństwo wobec fenomenu politycznego
- 627 **Helmut Juros**
Katolicka nauka społeczna w roku 2010

FORUM

- 645 **Vittorio Possenti**
Katolicy w dzisiejszych Włoszech
- 651 **Salvatore Martinez**
Kultura Pięćdziesiąticy dla przyszłości kraju
- 663 **Luca Diotallevi**
Katolicy i partia polityczna

- 671 **Andrea Olivero**
Praca, *welfare* i dobro wspólne
- 677 **Dario Nicoli**
Autorytet w edukacji
- 685 **Luisa Ribolzi**
Wspólna kultura i poszanowanie odmienności
- 691 **Oreste Bazzichi**
Leon XIII i encyklika *Rerum novarum* we wspomnieniu Benedykta XVI
- 697 **Ks. Robert Nęcek**
Moralna ocena terroryzmu w nauczaniu społecznym Kościoła

DOKUMENTY

- 701 **Ojciec Święty Benedykt XVI**
Życie gospodarcze to działalność prowadzona „przez” i „dla” ludzi. Przemówienie do uczestników XVI Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych (30 kwietnia 2010 r.)
- 703 **Ojciec Święty Benedykt XVI**
Polityka a świadectwo o Chrystusie i praktykowanie miłości. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich (21 maja 2010 r.)

KSIĄŻKI

- 707 **Edward Balawajder**
Rec.: Ks. P. Nitecki, *Włocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego 1917-1946*, Warszawa 2008

MATERIAŁY DO FORMACJI KATOLICKOSPÓŁECZNEJ

- 711 **Oreste Bazzichi**
Encyklika *Caritas in veritate*: rozwój ludzki w naszych czasach

La Società Spółeczeństwo

STUDI • RICERCHE • DOCUMENTAZIONE

SULLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

STUDIA • PRACE BADAWCZE • DOKUMENTY

Z ZAKRESU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Dyrektor: Claudio Gentili

Wicedyrektor: Mario Toso

Sekretarz redakcji: Chiara Cappellina

Prezes Fundacji „Giuseppe Toniolo”: Adriano Vincenzi

Redaktor naczelny edycji polskiej: Zbigniew Borowik

Redakcja

Alberto Albertini
Oreste Bazzichi
Renzo Beghini
Federiga Bindi
Paweł Borkowski
Marco Bosco

Christian Carrara
Pio Cerocchi
Fabio Cucculelli
Lorenzo Fazzini
Giulio Mauri
Fabio Mazzocchio
Antonio Nanni
Marco Orsi

Ernesto Preziosi
Luisa Santolini
Luigi Ugoli
Davide Vicentini
Laura Viscardi
Gian Maria Zanoni
Tadeusz Źeleźnik

Komitety Naukowy

Sergio Bernal Restrepo	<i>Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym</i>
Ulderico Bernardi	<i>Uniwersytet w Wenecji</i>
Vincenzo Buonomo	<i>Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym</i>
Jean-Yves Calvez	<i>Centre Sèvres, Paryż</i>
Giorgio Campanini	<i>Uniwersytet w Parmie</i>
Paolo Carloti	<i>Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym</i>
Cesare Cavalleri	<i>„Studi Cattolici”, Mediolan</i>
Maria Rosa Cirianni	<i>Papieski Fakultet Nauk o Wychowaniu „Auxilium”, Rzym</i>
Enrique Colom	<i>Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża, Rzym</i>
Francesco Compagnoni	<i>Rektor Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza, Rzym</i>
Gaetano De Simone	<i>Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym</i>
Giuseppe Dal Ferro	<i>Instytut Nauk Społecznych „N. Rezzara”, Vicenza</i>

Guido Gatti	<i>Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym</i>
Francesco Gentile	<i>Uniwersytet w Padwie</i>
Piero Gheddo	<i>Papieski Instytut Misji Zewnętrznych, Rzym</i>
Giuseppe Goisis	<i>Uniwersytet w Wenecji</i>
Obiora Ike	<i>CIDJAP, Enugu (Nigeria)</i>
Piotr Jarecki	<i>Biskup pomocniczy Archidiecezji Warszawskiej</i>
Francis McHugh	<i>St Edmund's College, Cambridge</i>
Stefano Martelli	<i>Uniwersytet w Palermo</i>
Jorge Mejía	<i>Dyrektor Biblioteki Watykańskiej</i>
Domenech Melé	<i>IESE – Business School, Barcelona</i>
Carlos Moreda de Lecea	<i>Uniwersytet Nawarry, Pamplona</i>
Ignazio Nicora	<i>Uniwersytet w Wenecji</i>
Attilio Nicora	<i>Konferencja Episkopatu Włoch, Rzym</i>
Piotr Nitecki	<i>Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław</i>
Antonino Poppi	<i>Uniwersytet w Padwie</i>
Vittorio Possenti	<i>Uniwersytet w Wenecji</i>
Santo Quadri	<i>Biskup emerytowany Modeny</i>
Johannes Schasching	<i>Katolicka Akademia Społeczna, Wiedeń</i>
Michel Schooyans	<i>Katolicki Uniwersytet w Louvain</i>
Manfred Spieker	<i>Uniwersytet w Osnabrück</i>
Krzysztof Wroczyński	<i>Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II</i>
Stefano Zamagni	<i>Uniwersytet w Bolonii</i>
Sergio Zaninelli	<i>Katolicki Uniwersytet Najświętszego Serca, Mediolan</i>

Korespondenci

Samuel Gregg (Grand Rapids, Michigan)
 Jozep Jelenic (Zagrzeb)
 Timoteo Kim (Seul)
 Stanisław Košč (Trnawa)
 Sandie Cornish (Sydney)
 Walentin Piesenko (Rostów nad Donem)
 Dagoberto Valdés (Pinar del Rio, Kuba)
 Karl Georg Michel (Würzburg)

Spoleczeństwo

STUDIA • PRACE BADAWCZE • DOKUMENTY

Z ZAKRESU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

WERSJA WŁOSKA

Fundacja „Giuseppe Toniolo” – Werona
<http://www.fondazionetoniolo.it/>

WERSJA POLSKA

Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”
Warszawa
<http://civitaschristiana.pl>

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Paweł Borkowski
Zbigniew Borowik
Adam Więczorek
Tadeusz Żeleźnik

sekretarz redakcji
redaktor naczelny

ADRES REDAKCJI

ul. Wspólna 25
00-519 Warszawa
tel. 22 58 65 142, 58 65 143
e-mail: spoleczenstwo@iwpax.com.pl
<http://www.spoleczenstwo.civitaschristiana.pl>

WYDAWCA

Inco-Veritas S.A.
Oddział w Warszawie
Dyrekcja Spółki
Instytut Wydawniczy PAX
ul. Wspólna 25
00-519 Warszawa
e-mail: iwpax@inco-veritas.pl
<http://www.iwpax.pl>

Nakład: 500 egz.

Fotoskład: DARTEXT, Warszawa
Druk i oprawa:
Drukarnia im. Adama Półtawskiego
ul. Krakowska 62, 25-701 Kielce

SUMMARIES

No. 4-5 (98-99), July-October 2010

Ernesto Preziosi,
ss. 565-582

Tygodnie Społeczne Katolików Włoskich – ujęcie historyczne

Historia Tygodni Społecznych Katolików Włoskich liczy ponad 100 lat. Jej przesłedzenie może być pomocne dla przypomnienia drogi katolików. Oznacza to przede wszystkim rozliczenie metody: jest to metoda odczytywania historii, głównych problemów występujących w debacie społecznej i politycznej i próba dawania adekwatnych odpowiedzi w świetle Ewangelii i chrześcijańskiej nauki społecznej. Z tego punktu widzenia powinno się doceniać ich użyteczność w budowaniu dojrzałej wspólnoty chrześcijańskiej i wzmacnianiu działalności laikatu.

Italian Catholic Social Weeks under a Historical Aspect

The history of the Italian Catholic Social Weeks has lasted for over one hundred years. A closer look upon this history may be helpful for showing the way of the Catholics. Above all, that is a look upon the method, one which consists in interpreting history and major problems which occur in the social and political debate, as well as attempting adequate responses in terms of the Gospel and the Christian social doctrine. From this point of view one ought to appreciate the usefulness of the Social Weeks for building a mature Christian community and fostering the activity of lay people.

Oreste Bazzichi,
ss. 583-597

Programy społeczne katolików włoskich

Potrzebny albo wręcz niezbędny jest powrót do głównych programów społecznych w katolicyzmie włoskim, ażeby odczytać z nich w pewnej ciągłości drogę do 46. Tygodnia Społecznego Katolików Włoskich (październik 2010 r.) na temat „Katolicy w dzisiejszych Włoszech. Program nadziei dla przyszłości kraju”. Tygodnie wchodzą w historię Kościoła włoskiego w szczególnym momencie, pod kierownictwem takich osobistości jak Giuseppe Toniolo, kard. Pietro Maffi i papież Pius X.

The Social Programs of Italian Catholics

Re-reading major social programs of Italian Catholics is useful, or even necessary, for revealing, with a certain continuity, their progress towards the 46th Italian Catholic Social Week (October, 2010), the subject of which was: "Catholics in today's Italy. A program of hope for the future of the State". The Social Weeks began to make part of the Italian Church's history in a special moment and were directed by such personages as Giuseppe Toniolo, Cardinal Pietro Maffi and Pope Pius X.

Kard. Angelo Scola,
ss. 599-606

Piękna miłość

Przedkładając naukę o pięknej miłości, chrześcijaństwo włącza się w jeden z podstawowych procesów życia ludzkiego. To nie upoważnia jednak do ignorowania ciężkich prób, na jakie wystawione są dzisiaj nawet najbardziej zażyłe relacje między mężczyzną a kobietą, mężem a żoną, rodzicami a dziećmi. Właśnie w relacjach miłości uwidaczniają się skutki problemów, które obecnie przeżywamy. Zmieniła się gramatyka uczuć, a przede wszystkim jej kluczowy element, mianowicie różnica płci.

A Beautiful Love

Christianity, with its doctrine on a beautiful love, engages in one of the fundamental processes of human life. This fact, however, does not entitle us to ignoring serious dangers which nowadays threaten even the most intimate relationships between men and women, husbands and wives, parents and children. It is inside relationships of love that problems now experienced show their effects. The grammar of emotions has changed, and so has its most important element, which is gender difference.

Sebastiano Viotti,
ss. 607-626

Chrześcijaństwo wobec fenomenu politycznego

Trzeba przyznać, że chrześcijaństwo jest siłą społeczną, która za pośrednictwem religijnej wiary obywateli

li może oddziaływać w państwie świeckim i przyczynić się do kształtowania wspólnego życia. Religia, rozum, etyka i polityka mają wspólny obowiązek wierności względem osoby jako zasady albo względem istotnej struktury człowieka. Wiara i rozum odczytują godność ludzką, etyka tłumaczy jej wymogi (prawa i powinności) na konkretne działania, a polityka (budowanie polis) nadaje tym wymogom antropologiczno-etycznym wagę społeczną.

Christianity and the Political Phaenomenon

It must be granted as true that Christianity constitutes a social force, which may exert its influence, through the religious faith of citizens, upon a secular State and contribute to shaping co-existence. Religion, reason, ethics, and politics have a common duty of loyalty in regard to person or the essential structure of human being. Reason and faith interpret human dignity, ethics translates its conditions (rights and duties) into concrete actions, and politics (that is, building a polis) makes those conditions socially valid.

Helmut Juros,
ss. 627-643

Katolicka nauka społeczna w roku 2010

Dzisiaj można już mówić o przełomie w katolickiej nauce społecznej (KNS), i to w sensie negatywnym. W jej tradycji nastąpiło załamanie, na które złożyły się różne przyczyny i uwarunkowania. Powstaje pytanie, czy problemowo i metodycznie nie redukujemy KNS do politologii i europeistyki. To pytanie ma także polski kontekst.

Catholic Social Doctrine in the Year 2010

At present time, a negative turn may be identified in the Catholic social doctrine. Its tradition has suffered a discontinuity, which has been caused by various facts and tendencies. A question arises, from a systematic and methodological point of view, whether or not we reduce the Catholic social doctrine to political science and European studies. This is a question which has its own Polish context.

SKRÓTY UŻYTE W NINIEJSZYM NUMERZE

- CA Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, 1 maja 1991 r.
- CV Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, 29 czerwca 2009 r.
- DCE Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, 25 grudnia 2005 r.
- EV Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, 25 marca 1995 r.
- GS Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
- KNSK Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*
- LE Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* o pracy ludzkiej, 14 września 1981 r.
- LG Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
- ND Kongregacja Nauki Wiary, Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym, 24 listopada 2002 r.
- NSK nauka społeczna Kościoła
- OA Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens* z okazji osiemdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki *Rerum novarum*, 14 maja 1971 r.
- ORP „L'Osservatore Romano” wyd. polskie (1980-)
- PP Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* o popieraniu rozwoju ludów, 26 marca 1967 r.
- PT Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności, 11 kwietnia 1963 r.
- QA Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno* o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii, 15 maja 1931 r.
- RN Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* o kwestii robotniczej, 15 maja 1891 r.
- S „Społeczeństwo. Studia – prace badawcze – dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” (1995-)
- SRS Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia encykliki *Populorum progressio*, 30 grudnia 1987 r.

Spółeczeństwo – etyka – religia

Zbigniew Borowik

Redaktor naczelny „Spółeczeństwa”

Relacja między polityką a etyką, a w konsekwencji między polityką a religią, państwem a Kościołem czy wreszcie rozumem a wiarą, zmieniała się w dziejach kultury europejskiej w zależności od tego, który z tych czynników był dominującym elementem w strukturze życia społecznego. Ewangeliczne odróżnienie tego, co boskie, od tego, co cesarskie, było w ciągu dziejów bardzo rozmaicie interpretowane. Raz górę brał czynnik religijny, raz państwowy i polityczny.

Od epoki nowożytnej zarysowała się wyraźna tendencja w kierunku dominacji czynnika politycznego, której skutkiem było nie tylko oddzielenie etyki od życia społecznego, lecz także postępująca sekularyzacja całych wspólnot ludzkich. W imię pokoju społecznego, który miał położyć kres niekończącym się wojnom religijnym, zaczęto eliminować z obszaru życia publicznego religię i etykę. Proceduralizm i pozytywizm prawny miały stanowić remedium na pluralizm światopoglądowy i brak moż-

liwości ustalenia jednej prawdy o człowieku, co po upadku średniowiecznej *Christianitas* wydawało się czymś naturalnym w życiu społeczeństw.

Obecne napięcie między polityką a etyką i religią najlepiej obrazują dające o sobie regularnie znać skrajności: z jednej strony religijny fundamentalizm, usiłujący regulować życie społeczne przez bezpośrednie odwołanie się do treści objawionych, z drugiej strony proceduralny nihilizm, gotowy zaakceptować i prawnie usankcjonować nawet najbardziej odrażające aberracje w ludzkim zachowaniu.

Czy jest możliwe ponowne, nieulegające skrajnościom przemyślenie związku między etyką a polityką? Ksiądz prof. Sebastiano Viotti w niniejszym numerze naszego czasopisma daje pozytywną odpowiedź na to pytanie. Nauka społeczna Kościoła może dziś podjąć się tego zadania, a także ożywić dialog z orientacjami laickimi, wśród których dostrzega się wyraźną tendencję do wychodzenia poza nowożyt-

ny paradygmat oddzielenia życia społecznego od etyki i religii (Habermas).

W dniach 14-17 października 2010 r. Kościół we Włoszech przeżywał wielkie wydarzenie, którym jest 46. Tydzień Społeczny Katolików Włoskich nt. „Katolicy włoscy dzisiaj. Program nadziei dla przyszłości”. Dlatego też znaczna część artykułów w niniejszym numerze odwołuje się bądź do tematu tegorocznego tygodnia, bądź do samej idei tygodni społecznych jako specyficznego doświadczenia, a zarazem ważnego przejawu ruchu społecznego katolików. Celem wszystkich tygodni społecznych od momentu ich powstania było uświadomienie sobie przez katolików wszystkich ważnych problemów społecznych występujących w danym kontekście czasowym i podanie ich analizie w świetle wymo-

gów płynących z Ewangelii. Przypominają o tym Ernesto Preziosi w artykule poświęconym historii włoskich tygodni społecznych oraz Oreste Bazzichi omawiający historię programów społecznych formułowanych przez katolików włoskich w ciągu XX stulecia.

Za wszech miar godny polecenia jest także polski wkład do niniejszego numeru, a zwłaszcza artykuł ks. prof. Helmuta Jurosa, poświęcony sytuacji katolickiej nauki społecznej jako dyscypliny naukowej wykładanej i rozwijanej na uczelniach państwowych i prywatnych. Autor przedstawia problemy, które napotkała w ostatnim czasie katolicka nauka społeczna w Niemczech, i na tej podstawie stara się zwrócić uwagę polskich badaczy i wykładowców na potrzebę właściwego ugruntowania metodologicznego tej dyscypliny.

Przestanie Leona XIII dla społecznego programu nadziei

Claudio Gentili

Dyrektor „La Società”

Życ w przekonaniu, że Bóg istnieje – to wielkie wyzwanie rzucił papież Ratzinger w dobie relatywizmu. Życ jakby Bóg istniał: w rodzinie, świecie kultury, społeczeństwie, polityce. To wyzwanie ma dwóch adresatów – świat i wierzących. Wydaje się, że Papież chciał to powiedzieć, aby wywołać reakcję. Głównymi adresatami jego podniosłego nauczania nie są sami niewierzący, którym ukazuje się racjonalność hipotezy o Bogu, ale ci liczni chrześcijanie, którzy przyzwyczaili się żyć tak, jakby Boga nie było, jak to mówi sławny aforyzm Grocjusza, przejęty przez Dietricha Bonhoeffera i ogromnie aktualny w ostatnich latach.

Do nich to przede wszystkim kieruje orędzie Benedykt XVI. Chodzi o prymat Boga, spotkanie wiary i rozumu, medytacji i myślenia, refleksji i działania. To orędzie stawia problem przede wszystkim dla tych ludzi, którzy – także wewnątrz Kościoła – przyjmują sekularyzację jako jedyny możliwy horyzont i in-

terpretują rzeczywistość w takich kategoriach, które nie pomagają w jej zrozumieniu. Wcale niemało jest ofiar takiego szczególnego zmieszania spirytualizmu (który buntuje się przeciw rzekomym ingerencjom Kościoła w życie publiczne) i politycznego moralizmu (serwowanego nam codziennie przez poczytne pisma, jak „La Repubblica” i mającego zagorzałych zwolenników wśród polityków). Ten mix spirytualizmu i politycznego moralizmu nie pozwala na rozszerzenie się nowej klasy kierowniczej katolickich polityków, którzy byłiby zdolni łączyć osobistą świętość, wartości i głosy wyborców.

Jest oczywiste, że klasa polityczna we Włoszech jest nieodpowiednia. W dużej mierze wynika to z tego, że tworzy się ona kanałami oligarchicznymi, brakuje zaś kanałów formacji biorących się ze społeczeństwa obywatelskiego, świata gospodarki i finansów, ruchu społecznego, wolontariatu, stowarzy-

szeń i kultury. Od paru dziesięcioleci przechodzenie ze społeczeństwa obywatelskiego do polityki odbywa się na nader małą skalę w świecie katolickim i nie tylko. Na miejsce politycznej jedności katolików weszła jedność bioetyczna. Z jednej strony trafnie rozpoznaje się tematy nienegocjowalne, a z drugiej strony może to osłabiać obecność katolików w równie ważnych sprawach, dotyczących instytucji, solidarności, pomocniczości, dobra wspólnego. Niepokojąco mało jest powołań do polityki z parafii, stowarzyszeń, ruchów. Niewątpliwie cięży brak obecności świeckich katolików w społeczeństwie – obecności organizacyjnej, widzialnej, wiarygodnej. Znaczne z tego powodu są koszty bipolaryzmu, który przekształca się w dwupartyjność, a ta dzieli kraj i nie sprzyja działaniom mającym na celu realizację dobra wspólnego. Mówiono o tym w sposób pogłębiony w Sfruz (Trydent) na trzydniowej (27-29 sierpnia) konferencji zorganizowanej przez Fundację „Giuseppe Toniolo” we współpracy z redakcją „La Società” i z udziałem przedstawicieli około 50 diecezji, w których powstały ośrodki NSK. Wchodzi to też w problematykę 46. Tygodnia Społecznego Katolików Włoskich w Reggio di Calabria. Niniejszy numer naszego czasopisma jest poświęcony omówieniu dokumentu przygotowanego tegoż tygodnia.

Prymat Boga jest u podstaw wszelkiego odrodzenia ruchu katolickiego. W tych szczególnie trudnych i niepewnych czasach może być nam przewodnikiem odniesienie historyczne – doświadczenie Leona XIII i jego encyklika *Rerum novarum*. „Raz zbudzona żądza nowości, która już od dawna wstrząsa społeczeństwami, musiała w końcu swą chęć zmian przenieść z dziedziny polityki na sąsiednie pole gospodarstwa społecznego” (RN 1). Tak rozpoczyna się encyklika, którą papież Leon XIII (Gioacchino Pecci) ogłosił 15 maja 1891 r., kładąc w niej fundamenty NSK. „Nowe rzeczy” to konflikt między kapitałem a pracą, narastające rozwarcie między bogatymi a proletariuszami, walka klas. W tej sytuacji odpowiedź jest nadzwyczaj otwarta i, powiedziałbym, nowoczesna. Podejmuje się spór z powstającym ruchem socjalistycznym, ocenia się ten ruch zarówno od strony jego wymiarów pozytywnych, jak i od strony jego ograniczeń, a przede wszystkim uznaje się go za „fałszywe remedium”. W sytuacji zamętu kulturalnego i politycznego papież Pecci głosi, że własność prywatna jest prawem naturalnym i wiąże się ściśle z prawami osoby; podkreśla, że osoba i rodzina są przed państwem; wprowadza zasadę pomocniczości, która dziś leży u podstaw naszej europejskiej kultury; sugeruje rozwiązania socjalne inspirowane jas-

ną ideą sprawiedliwości; zakreśla granice interwencji państwa dla uniknięcia niebezpieczeństwa etatyzmu; staje otwarcie po stronie wydziedziczonych i wyzyskiwanych, których godności i praw nikt nie może „bezkarnie” deptać; wzywa – i to jest chyba sedno encykliki – katolickich pracowników do stwarzania się po to, aby nową rzeczywistość dostosować do nauki ewangelicznej.

Włochy w tamtych czasach miały około 31 milionów mieszkańców. Co najmniej 64% działalności gospodarczej przypadało na rolnictwo. Powstający dopiero przemysł stanowił zaledwie 21%. Włochy były jeszcze wtedy podzielone. W Calabrii było 70% analfabetów, w Lombardii 17%. Wówczas też powstała w Mediolanie pierwsza Izba Pracy. Wzrost kosztów utrzymania i bezrobocie powodowały ostre zamieszki uliczne. *Manifest komunistyczny* Marksa i Engelsa z 1848 r. został wtedy po raz pierwszy wydany w tłumaczeniu włoskim. Włochy były już zjednoczone od 30 lat, ale od dobrych 20 lat papieże nie opuszczali Watykanu. Od 1868 r. obowiązywał papieski dekret *Non expedit*, zakazujący katolikom udziału w życiu politycznym.

Przez tę encyklikę, ale i przez inne encykliki Leon XIII wszczął dyskusję. Idee, które są u podstaw NSK, zachowują zadziwiającą aktualność i wykazują głęboki związek z nauczaniem Benedykta XVI i jego

bezpośredniego poprzednika. Jan Paweł II od pamiętnego przemówienia w Puebla (1979) do *Centesimus annus* (1991) dokonał nadzwyczajnego dzieła kulturowej rehabilitacji samej idei nauki społecznej (włączonej w łożysko teologii moralnej). Polski papież energicznie zareagował na usuwanie nauki społecznej, kwestionowanej po 1968 r. – z poparciem wpływowych kręgów teologicznych – przez tych, którzy obawiali się trzeciej drogi i wierzyli w cudotwórczą moc socjalizmu o ludzkim obliczu i związanej z nim teologii wyzwolenia. Benedykt XVI, odwiedzając 5 września Carpineto Romano w górach Lepini, gdzie 2 marca 1810 r. urodził się Pecci, oddał hołd w dwustulecie jego urodzin swojemu poprzednikowi, który wywarł nań głęboki wpływ.

Biografia papieża Pecciego jest szczególnie wymowna dzięki bogactwu kulturalnych i ludzkich doświadczeń. Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci, syn Ludovica i Anny Prosperi Buzi, rozpoczął naukę w Viterbo u jezuitów, potem zgłębiał filozofię i teologię w Kolegium Rzymskim oraz prawo świeckie i kanoniczne na Uniwersytecie La Sapienza, gdzie uczęszczał jako członek Kościelnej Akademii Szlacheckiej i gdzie otrzymał przygotowanie do służby dyplomatycznej. Ale nie zatrzymał się na wykształceniu dyplomatycznym, lecz połączył z nim działanie. Jako delegat

apostolski w Benevento i Perugii zapoznawał się z sytuacją w terenie. W 1842 r. został wysłany jako nuncjusz do Belgii i tam, w Brukseli, poznał świat, gdzie proces uprzemysłowienia był już zaawansowany i gdzie katolicy i liberałowie dzięki systemowi konstytucyjnemu znaleźli *modus vivendi* antycypujący pojednanie, na które Włochy musiały czekać aż do 1929 r.

Katolicy w Belgii, chociaż nie mieli przywilejów, stworzyli sieć dzieł socjalnych i zaczęli odgrywać pierwszoplanową rolę w polityce i kulturze. To jest temat i dla nas. Są tacy, którzy wierzą w dzieła, i są tacy, którzy sami poświadczają, że wiara rodzi uczynki. Otóż uczynki wiary są tematem spotkania w Reggio di Calabria. Gdy katolicy spotykają się, aby dyskutować o sprawach społecznych, często panuje klimat, jaki wytwarza się w kraju podczas rozgrywek piłkarskich: wszyscy stają się trenerami, każdy ma swoją receptę. Kto jest opanowany fobią, ma tylko jeden problem: jak najszybciej upolować premiera. Kto nigdy nie porzucił antykomunizmu, nawet po upadku muru berlińskiego, ten przechodzi obojętnie ponad wszelkimi naruszeniami elementarnych zasad moralności, byle tylko zablokować „powrót komunistów”. Trudno rozmawiać o rzeczach i faktach. Istnieją dwa obozy, a to stwarza podziały i nieporozumienia, przede wszystkim zaś nie pomaga w poka-

zaniu tego, jaki szczególny wkład mogą dziś wnieść katolicy w debatę publiczną. Kiedy napinanie mięśni bierze górę nad używaniem rozumu politycznego, wtedy szwankuje budowanie dobra wspólnego. Tydzień społeczny w Reggio di Calabria może oznaczać zwrot, przekroczenie dwubiegunowości w dyskusji między katolikami na tematy społeczne, gdyż taka sytuacja nieuchronnie pomniejsza ich znaczenie i oddziaływanie.

Toteż warto odwołać się jeszcze do doświadczenia papieża Pecciego, który – nie zapominajmy o tym – zanim wstąpił na stolicę Piotrową, około 30 lat spędził jako biskup Perugii. Kilka dziesięcioleci miało upłynąć od *Rerum novarum* do powstania najpierw Partii Ludowej, a potem Chrześcijańskiej Demokracji. Ale *Rerum novarum* od razu spowodowała rozkwit dzieł społecznych: stowarzyszeń, kas wiejskich i rzemieślniczych, czasopism, szerokiego ruchu, który w osobie Giuseppego Toniolo miał światłego animatora. W tym momencie dochodzimy do rozdroża: trzeba wybrać między politycznym moralizmem a politycznym rozeznanem. Pierwszy jest na pozór bardziej pociągający i wydaje się bardziej koherentny z wyraźnym rozróżnieniem dobrych i złych w życiu politycznym. Szkoda jednak, że nie liczy się z konsekwencjami grzechu pierworodnego. Drugie, rozeznanie polityczne, jest to-

warem rzadkim. Opiera się na prymacie Boga, życiu modlitwy, praktyce dzieł społecznych, wyrzeczeniu się wszelkiego manicheizmu, codziennym praktykowaniu cnót kardynalnych (roztropności, sprawiedliwości, męstwa, umiarkowania), które w życiu politycznym wyrażają się jako mądrość, słuszność, odwaga polityczna, łagodność. Zwłaszcza łagodność wydaje mi się bardzo potrzebna w czasie rozwrzeszczanej polityki i konfliktów ideologicznych. Dobrym świadectwem otwartej roli katolików we włoskim społeczeństwie, obcej moralizmowi politycznemu, jest dokument przygotowany na 46. tydzień społeczny. Poniżej wymieniam w skrócie jego główne tezy, stanowiące przedmiot pogłębionych rozważań w licznych opracowaniach autorstwa przedstawicieli kultury, gospodarki, społeczeństwa i polityki.

Nie demonizuje się już globalizacji, która w rzeczywistości stwarza „nowe horyzonty miłości” (nr 3). Przypomina się, że globalizacja odsłania sytuację społeczno-gospodarczą naszego kraju, na którą składają się: niska wydajność pracy, wysoki dług publiczny na barkach przyszłych pokoleń, zima demograficzna (która może zapowiadać zimę demokratyczną), brak unowocześnienia instytucji politycznych, ataki na świętość życia, słabe efekty w dziedzinie oświaty i badań naukowych. Jeśli nie było

by globalizacji, moglibyśmy spokojnie, jak w minionych dziesięcioleciach, przerzucać na barki przyszłych pokoleń deficyt w budżecie publicznym i zapóźnienie w przekształcaniu instytucji. Euro i globalizacja na to nie pozwalają. Włochy – teraz już średnia potęga schyłkowa – powinny wrócić na drogę wzrostu.

Mniej jest demonizowania rynku. Praca i przedsiębiorczość idą zawsze razem, pracy nie przynosi przecież bocian (zob. nr 15-17). Potrzebna jest prorodzinna polityka podatkowa z ilorazem rodzinnym (zob. nr 18). Obciążenie podatkowe powinno być stopniowo przesuwane z pracy i inwestycji na dochody. Dobro wspólne wymaga wspierania rozwoju przedsiębiorstw. Istnieje pilna sprawa wychowania; sygnałem jest kryzys autorytetu w szkole i rodzinie (ojcowie stają się kumplami, a nauczyciele – przewodnikami w socjalizacji). Ale jest też równie ważne, żeby z edukacji nie usuwać doświadczenia trudności, a nawet cierpienia. Gdy chce się trzymać młodych z dala od wszelkich trudności i bólu, skutek jest rujnujący. Przybywa ludzi słabych, mało ofiarnych, mających nikły kontakt z rzeczywistością. Zdolność budowania, poświęcania się dla drugich, realizowania w pełni własnego człowieczeństwa jest wprost proporcjonalna do zdolności znoszenia cierpień i odważnego pokonywania nieuni-

knionych trudów życiowych bez wygodnej osłony ze strony niezdrowej uczuciowości rodziców. Nie możemy już sobie pozwolić na dyskryminację młodzieży na rynku pracy – trzeba szybko usunąć bariery zagradzające drogę młodym. Ale jest też ważne, żeby młodzi nie podejmowali pracy zbyt późno i żeby rozpoczynali ją wraz z przygotowaniem zawodowym już w latach szkolnych i uniwersyteckich. Jest znamienne, że według danych AlmaLaurea przerwa między uzyskaniem dyplomu a podjęciem pracy wynosi około trzech miesięcy u dzieci z rodzin z niskim dochodem, a ponad trzy lata u dzieci z rodzin z dochodem wyższym, gdyż w tym drugim przypadku czeka się wygodnie w domu na możliwie najlepszą pracę. Oczywiście, nie można tego generalizować, a poza tym zwłaszcza na południu Włoch brak pracy dla młodych jest prawdziwym dramatem narodowym.

Niezbędne jest dobre zarządzanie przepływami migracyjnymi (przyjęcie i bezpieczeństwo idą w parze) i uznanie obywatelstwa urodzonych we Włoszech dzieci obcokrajowców (zob. nr 26). Zasługa jest demokratyczna: powinna iść przez szkołę i uniwersytet. Nastal już czas, żeby w zawodach usunąć bariery dostępu. Należy dokończyć przemianę instytucjonalną: wybór premiera przez elektorów, bardziej kompetentna władza

wykonawcza, zniesienie dwuizbowości i powołanie senatu regionów. Wszystko dla usprawnienia federalizmu i uniknięcia tego, co trafnie nazwano „federalizmem przez opuszczenie”. Dość pomieszczenia między dobrem wspólnym a opiekuńczością (pod nr. 33 cytuje się Luigiego Sturza i wymienia trzy nieszczęścia: opiekuńczość, klientelizm, partiokrację). Katolicy nie mogą uchylać się od udziału w życiu publicznym (pod nr. 30 przywołuje się notę Kongregacji Nauki Wiary z 20 listopada 2002 r.). Należy możliwie jak najpełniej harmonizować liturgię i NSK. Eucharystia, szczyt życia chrześcijańskiego, jest bowiem największą szkołą NSK, miłości, sprawiedliwości i pokoju.

Autentyczne powołania do polityki rodziły się w klimacie mocnego doświadczenia Boga i wyzwały dzieła społeczne, natomiast moralizm polityczny wytwarzał tylko nienawiść i czynił ludzi bezsilnymi w realizowaniu wspólnego dobra kraju. Można sobie życzyć, żeby tydzień społeczny w Reggio di Calabria otworzył nową stronę w życiu i działaniu katolików włoskich. Społeczny program nadziei nie jest jednostronnym manifestem, lecz laboratorium otwartym dla wszystkich ludzi dobrej woli, którzy kochają Włochy. Po *Rerum novarum* nastąpił rozkwit programów społecznych. W 1894 r., a więc zaledwie trzy lata po encyklice, Giuseppe Toniolo stworzył pro-

gram katolików, który zapowiadał spotkanie między demokracją i doświadczeniem chrześcijańskim. W 1927 r. z inicjatywy kardynała Merciera katolicy z dziewięciu krajów zredagowali *Kodeks z Malines*. Jest tam mowa między innymi o akcjonariacie robotniczym i udziale pracowników w zyskach przedsiębiorstw. W dniach 18-24 lipca 1943 r. w otoczeniu biskupa Bergamo i asystenta absolwentów katolickich Bernareggiego powstał *Kodeks z Camaldoli*. Gdy upadał reżim faszystowski (dramatycznej nocy 25 lipca Wielka Rada Faszystowska usunęła Mussoliniego), katolicy zredagowali 76 tez, z których wiele odnajduje się w naszej konstytucji. NSK wyraziła się w odnowie włoskiego życia politycznego. To przykład ważny i dziś; przypomina nam on też drogę, którą przeszliśmy od 1891 r.

Z drugiej strony dziedzictwo Leona XIII jest szeroko rozpoznawalne w *Mater et Magistra* Jana XXIII (1961), *Populorum progressio* Pawła VI (1967), *Centesimus annus* Jana Pawła II (1991, w stulecie RN) i *Caritas in veritate* Benedykta XVI (2009). Niezależnie od całkowicie odmiennych kontekstów zasadnicze punkty są w nich te same. NSK nie jest nadobowiązkowa i to powinni rozumieć duszpasterze zajmujący się katechezą i liturgią. Jest ona częścią magisterium, gdyż ma w Chrystusie swoje odwieczne centrum. Można powiedzieć, że katoli-

cy, kierując się nauką społeczną, czynią świat bardziej ludzkim. Tym jednak, co liczy się najbardziej, jest ściśle powiązanie wiary z rozumem, prymatu Boga z rozeznaniem politycznym. Znamienne, że zarówno w przypadku *Rerum novarum*, jak i *Caritas in veritate* (zauważył to ostatnio Ettore Gotti Tedeschi, przewodniczący Instytutu Dzieł Religijnych) pierwsza wyraźna akceptacja nadeszła z USA – kraju, który nigdy nie lękał się religii i już od czasów Alexisa de Tocqueville umiał godzić doświadczenie wiary z dziełami społecznymi. Ponad sto lat temu uczynił to w Sherman Act, regulując monopole, a w naszych dniach przez przypomnienie Obamy o obowiązku (moralnym, a więc praktycznym), żeby nie żyć ponad stan.

Bardzo wyraźne u Leona XIII potępienie „żarłoczej lichwy”, którą jednak „ludzie chciwi i żądni zysku uprawiają w nowej postaci”, w oczywisty sposób przywołuje aktualny dziś temat kreatywnych finansów. Benedykt XVI w Lizbonie powiedział, że „Kościół, opierając się na odnowionej świadomości tradycji katolickiej, potraktował poważnie i rozważył, przepracował i dał odpowiedź na krytyki, które dały początek prądom leżącym u podstaw czasów nowoczesnych, to znaczy reformacji i oświecenia. W ten sposób Kościół przyjmował i przyswoił sobie najbardziej pozytywne aspekty współczesności

Katolicy i partia polityczna

Luca Diotallevi

Uniwersytet Roma Tre

Rzym

Kwestia stanowiska katolicyzmu włoskiego wobec problemu partii politycznej ma wagę społeczną i historyczną i zasługuje na zainteresowanie, którego nie trzeba usprawiedliwiać argumentami praktycznymi. Chodzi o stosunek między formami religijnymi a organizacjami politycznymi. Nie tylko w odniesieniu do Włoch jest to klasyczny temat z zakresu historiografii, analizy politologicznej i dyscyplin socjologicznych. To pozwala potwierdzić akademicki charakter poniższych refleksji. Raczej zapomnienie o tej kwestii w ostatnich 20 latach wymagałoby usprawiedliwienia, także w świetle skutków – politycznych i innych – do których się przyczyniło. Poniższe rozważania są także próbą potraktowania na serio wyrażanego niejednokrotnie życzenia Benedykta XVI¹, życzenia podjętego też przez przewodniczącego Konferencji Episkopatu Włoch, kard. Angelo Bagnasco². Przejmuję pewne elementy mojego przedłożenia z seminarium zorganizowanego przez Retinopera w lipcu

2007 r. w opactwie w Vallombrosa³. Zastosowana forma, szczególnie zwięzła, może ułatwić porównania.

Teza I. Nie istnieją racje ani przygodne ani zasadnicze, żeby poddawać pod dyskusję uprawniony pluralizm form i treści politycznego działania katolików w ramach zachodnich demokracji. Naturalnie funkcjonowanie tego pluralizmu pozostaje możliwością i prawem, nie zaś koniecznością i powinnością. To, czego taki wniosek zabrania, to jest powoływanie się na wiarę i przynależność kościelną dla wyłącznego uzasadnienia jakiegokolwiek działania politycznego, choćby popieranego przez całość katolików (zob. ND 5-6). Rygorystyczne rozeznanie kościelne nie jest ograniczeniem, ale sprzyjającym warunkiem funkcjonowania tego pluralizmu⁴.

Teza II. Dla określenia możliwości działania politycznego katolików podstawą jest wypracowanie choćby minimum kultury politycznej. W toku tego opracowania

– a dotyczy ono zarówno treści, jak i form i narzędzi działania politycznego – wierność inspiracji chrześcijańskiej przejawia się w wyborach, które mogą nigdy nie być prezentowane jako jednoznaczne konsekwencje wynikające z zasad, ale implikują odpowiedzialne korzystanie z wolności w przestrzeni uprawnionego pluralizmu.

Teza III. Zachodząca ostatnio ewolucja sytuacji politycznej w skali krajowej i globalnej, jak też ewolucja całej sytuacji społecznej (poczynając od wielkiego kryzysu ekonomicznego i finansowego, który pod wieloma względami jeszcze trwa) wzmacniają wiele z tych racji, które już 3 lata temu zdawały się kierować uwagę na kulturalne i polityczne dziedzictwo sturziańskiego popularyzmu z jego rozwinięciami. Na wzmocnienie tych racji wpłynęła także ewolucja społecznego nauczania Kościoła katolickiego, które wychodząc od pogłębienia pojęcia dobra wspólnego (zob.: DH 6; CA), mówi w sposób wyraźny o poliarchii jako kryterium rządzenia i nawet o dobru wspólnym złożonym z dóbr wspólnych⁵. Kto rozpatruje działanie polityczne i nie tylko polityczne katolicyzmu włoskiego, może bez trudu zauważyć, że z różnymi stopniami świadomości i determinacji poszerza się zakres tych jednostkowych i zbiorowych doświadczeń, które ową konwergencję afirmują i realizują (w debacie publicznej ostatnich miesięcy ujaw-

niły się liczne przypadki takiej konwergencji).

Teza IV. W sposób całkiem szczególnie we Włoszech i Europie kontynentalnej narasta potencjalne i pozytywne współzawodnictwo między dwoma wizjami polityki i jej roli w społeczeństwie. Z jednej strony mamy szeroki i być może większościowy front, obejmujący również tęskniących za socjaldemokracją: tworzą go ci, którzy uważają za konieczne odnowienie społecznego prymatu w polityce. Z drugiej strony jest front reformatorski, zaangażowany myślowo i praktycznie w sprawę społecznej i politycznej, ale popaństwowej równowagi. Najnowsze dzieje myśli i praktyki społecznej (politycznej i nie tylko) katolicyzmu dostarczają tej drugiej perspektywie niektórych najlepszych argumentów i wiążą z nią niektóre z najbardziej żywo-tych podmiotów. Zarówno w planie teoretycznym, jak praktycznym można mówić o reformizmie popaństwowym albo poliarchicznym, który znacząco wspiera inspiracja chrześcijańska (w dalszym ciągu – „neoreformizm”)⁶. Ta polaryzacja wizji odbija się wyraźnie w przeciwstawności między dwiema idea-ami polityki i jej funkcji. W pierwszym przypadku polityka jest podporządkowana innym funkcjom społecznym, a w drugim jest specyficzną funkcją, ale nie podporządkowaną. W pierwszym przypadku podstawowym odniesieniem pozost-

staje model państwowy, a w drugim nie. W tym drugim przypadku, nie ulegając żadnej skłonności antypolitycznej, przyznaje się instytucjom politycznym funkcję niezastąpioną, ale specyficzną i jednostronną. Jak każda inna funkcja społeczna nie może ona rościć sobie pretensji do monopolu na troskę o dobro wspólne.

Teza V. Wybór form współzawodnictwa politycznego i narzędzi realizowania udziału politycznego jest sprawą uprawnionego pluralizmu i – od strony przedmiotowej – sprawą rozeznania. Są one ściśle powiązane i nie sprowadzają się do mniej ważnej strony technicznej. Nieuczestniczenie w polityce, uczestnictwo indywidualne (typowy przypadek, gdy stają do wyborów „niezależni”), uczestnictwo nieindywidualne i niezorganizowane, udział polityczny przez organizację polityczną wyznaniową, udział polityczny przez organizację wspieraną przez katolików, ale nie wyznaniową: żadna z tych form nie może być wykluczona *a priori* z zakresu uprawnionego pluralizmu. Zarazem jednak każda forma regulacji politycznego współzawodnictwa i każde narzędzie służące politycznemu uczestnictwu może i powinno podlegać rozeznaniu, które oceni ich skuteczność i adekwatność do określonych warunków i celów. To rozeznanie w żaden sposób nie będzie tolerować bezkrytycznych założeń, jak aprio-

ryczne wyróżnianie proporcjonalnej ordynacji wyborczej albo mechanizmu preferencji, albo nieuznawanie wielu form zrzeszania się politycznego i uznawanie „partii masowej” z funkcjonariuszami w istocie profesjonalnymi i niekwestionowanym przywództwem za jedyną formę partii, jeśli nie wprost formę idealną. Zachodzi więc konieczność pytania się o stosunek między neoreformistycznymi instancjami politycznymi a formami politycznego współzawodnictwa i uczestnictwa.

Teza VI. W obecnym momencie na włoskiej scenie politycznej praktyka neoreformistyczna, kierowana taką ideą dobra wspólnego, jaka klarowała się w toku ewolucji segmentów włoskiego ruchu katolickiego i w najnowszych ustaleniach NSK, dla swej efektywności wymaga koniecznie przynajmniej jednej poświęconej tej sprawie organizacji politycznej („partii”) inspirowanej przez katolików, ale nie adresowanej tylko do nich ani pomyslanej tylko dla reprezentowania interesów wyznaniowych. Ważność takiego celu z jednej strony, a z drugiej skuteczność wykazywana przez inne dostępne i wdrażane przez katolików formy udziału politycznego są u podstaw tego sądu, oczywiście bez żadnego roszczenia do nieomyślności. W szczególności zarówno formy politycznego uczestnictwa oparte na kooptacji, jak i te z powołania mniejszościowego

(tożsamościowe, sekciarskie, jednozadaniowe) okazują się niezdolne do wyszkolenia i selekcji personelu politycznego mogącego wchodzić z sukcesem do demokratycznej gry, czyli są niezdolne do formowania personelu politycznego wyposażonego w cechę wprawdzie niewystarczającą, ale na pewno konieczną.

Teza VII. Nie ma sprzeczności między interesami neoreformistycznej organizacji politycznej a instytucjami rządzącej i konkurencyjnej demokracji. W szczególności nie ma sprzeczności między neoreformistyczną organizacją polityczną a bipolarną logiką charakteryzującą ten rodzaj ustroju demokratycznego. Logika bipolarna daje bowiem wyborcom większą możliwość lokowania odpowiedzialności, a uczestnikom oferty publicznej przynosi korzyść z rywalizacji o poparcie reformatorskich i umiarkowanych grup elektoratu. Albowiem bipolarizm narzuca współzawodniczącym stronom zabieganie o większość. Do takiej bipolarnej logiki nie należy natomiast w żaden sposób statyczny skład „biegunów” ani statyczny charakter ich przywództwa, jak to wynika także bezpośrednio z pobieżnego przeglądu historycznego. Oczywiście natomiast jest sprzeczność interesów między neoreformistyczną organizacją polityczną a tradycyjnymi strategiami centrowymi, zmierzającymi do tworzenia rent pozycji dla

zapewnienia przeżycia zmiennej i raczej nieodpowiedzialnej grupie politycznej.

Dodatek do tezy VII. Nie ma powodu, żeby demonizować synonimie polegającą na tym, że przez „centrum” rozumie się zarówno kombinacje realizmu, reformizmu, umiarkowania itd., jak i staranie się o rentę pozycji, która miałaby wartość po werdykcie elektoratu. Po prostu trzeba pokreślić, że ten drugi typ „centryzmu” powinien być krytykowany jako niebezpieczna alternatywa dla pierwszego.

Teza VIII. Adekwatna idea różnorodności partii (weźmy przypadek „notliwych nurtów” ożywiających Partię Demokratyczną i Partię Republikańską w USA albo tych, dzięki którym sukces odniósł brytyjski New Labour) pozwala zrozumieć, że nie ma sprzeczności między racjami i funkcjami neoreformistycznej organizacji politycznej a tym, że w rządzącej demokracji bipolarnej współzawodniczą organizacje polityczne (jak główne partie w USA albo partie brytyjskie czy francuskie), wewnątrz których względnie autonomiczne organizacje polityczne współdziałają dla wytworzenia jednego z dwóch „biegunów”, nawet gdy konkurują ze sobą w selekcji kandydatów w wyborach powszechnych (lokalnych i krajowych). Kultura dobra wspólnego relatywizuje politykę i z tym, już w polityce, wiąże autonomię i powołanie większościowe

(nie sekciarstwo czy mniejszość). W tych ramach można lepiej rozumieć, dlaczego organizacja polityczna, jaką mamy na uwadze, nie musi koniecznie i z zasady gromadzić wszystkich katolików, którzy w sposób zbieżny działają politycznie w innych formach. Takie spotkanie i taka współpraca są możliwe także w łonie większej organizacji politycznej (na wzór głównych partii amerykańskich, brytyjskich czy francuskich). Wreszcie organizacja polityczna tego typu i z wyżej wymienionymi celami może tylko z sympatią i zainteresowaniem patrzeć na mechanizmy, które (jak w niektórych typach prawyborów) dopuszczają obywateli do selekcji kandydatów, a stąd i liderów partii. Naturalnie, neoreformistyczna organizacja polityczna powinna starać się o przywództwo w tym „biegunie”, gdzie się lokuje. Taki cel wymaga wiele, zarówno co się tyczy wymiarów danej organizacji, jak i konkurencyjności jej formy i przywództwa.

Teza IX. Mimo że nie uważa się jedności narodowej za wartość absolutną, to jest jasne, iż dzisiaj we Włoszech organizacja polityczna ukierunkowana przez odnowioną wersję reformistycznego populizmu może też prezentować się – ona jedna z niewielu – jako narodowa organizacja polityczna (także z racji swej wrażliwości na wymogi pomocniczości wertykalnej i horyzontalnej).

Teza X. W politycznym scenariuszu międzynarodowym, gdzie konserwatywny populizm i kontynentalne socjaldemokracje europejskie zbliżają się do siebie w obronie modelu *state society*, populizm reformatorski może się manifestować jako jedna z tych inicjatyw, które animują niezorganizowany jeszcze polityczny front popaństwowy.

Teza XI. Jest niewyobrażalne, żeby organizacja polityczna, o jakiej mowa, mogła zrodzić się z inicjatyw tożsamościowych (nawet konfesyjnych) albo z inicjatyw *one issue* jakiegokolwiek treści. W pewnych przywołanych przypadkach, ale też jak w tradycji sturziańskiego populizmu, taką organizację mogą stworzyć tylko osoby z wyboru i elity, czyli segmenty elit politycznych i niepolitycznych biorące na siebie ciężary i ryzyko niesporadycznej inicjatywy politycznej.

Teza XII. Ewentualna duża innowacja dzięki powstaniu organizacji politycznej, o jakiej mowa, organizacji angażującej się w tworzenie i kierownictwo większej struktury politycznej alternatywnej do organizacji neoetatystycznej, skorzystałaby – najprawdopodobniej w sposób decydujący – na tym, że pewne wydarzenia sprzyjają przynajmniej częściowemu przesunięciu preferencji i przegrupowaniu aktorów politycznych. Nie brakuje napięć mogących wytworzyć lukę o takim zasięgu: napięć wokół fe-

deralizmu, napięć związanych z prawem wyborczym i formą rządu, napięć spowodowanych rozmiarami długu publicznego, napięć wynikających z opóźnienia powrotu na drogę wzrostu gospodarczego. Jednakże liczba możliwości nie wyznacza prawdopodobieństwa, a to znowu nie może przekroczyć krytycznego progu bez udziału jakiejś formy inicjatywy politycznej.

Teza XIII. W obecnej sytuacji politycznej we Włoszech inicjatywa wykorzystania czy nawet wytworzenia takiej luki, mogącej dać w efekcie przesunięcia i polaryzację między konserwatywną orientacją neoetatystyczną a neoreformistyczną orientacją poliarchiczną, może wyjść tylko z politycznej przestrzeni jednego z dwóch głównych „biegunów” i z takiego punktu jednego czy drugiego z nich, gdzie jest największa koncentracja powołania większościowego. Jeśli pytanie brzmi, skąd pójdzie wyzwanie, to na pewno nie można odpowiedzieć, że z centrum. Taka

odpowieź jest zanegowaniem związku: poliarchia – ograniczone i odpowiedzialne władze polityczne – rządząca demokracja – bipolaryzm. Inicjatywa neoreformistyczna nie może też podlegać złagodzeniom albo demonizacji czy to z prawej, czy z lewej strony; przeciwnie, ta perspektywa wykorzystuje porządkującą funkcję polaryzacji „prawica – lewica” i uhistorycznia jej treści jako nieustalone raz na zawsze. Jaką zająć pozycję i jak zredefiniować alternatywy – to jest problem praktyczny, nie zaś ideologiczny ani co gorsza uczuciowy. Postawa uczuciowej obojętności na „prawicę” i „lewicę” jest niezbędna dla przywództwa neoreformistycznej organizacji politycznej, która chciałaby zająć dobre miejsce i uruchomić bipolarną dynamikę rządzącej i konkurencyjnej demokracji, adekwatną do funkcjonowania polityki w perspektywie konsolidacji i rozwoju poliarchii.

Thum. Tadeusz Żeleźnik

Przypisy

¹ Zob. Benedykt XVI, Homilia w Sanktuarium Matki Bożej z Bonarii, Cagliari, 7 września 2008 r.; tenże, Homilia w Valle Faul, Viterbo, 6 września 2009 r.

² Zob. A. Bagnasco, Przemówienie do Rady Stałej Konferencji Episkopatu Włoch, 25 stycznia 2010 r.

³ Zob. L. Diotallevi, *Obecność katolików w polityce*, tłum. P. Borkowski, S 2007, nr 4-5, ss. 653-666.

⁴ Publiczna obecność Kościoła, włączając wystąpienia autorytetów kościelnych, oraz wolne i odpowiedzialne działanie katolików wzrastają razem. Zob. L. Diotallevi, *Democrazia e questione cattolica*, „Paradoxa” 2008, nr 2, ss. 23-32.

⁵ Zob.: CV 57; Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników zjazdu zorganizowanego przez Fundację „Centessimus annus – Pro Pontifice”, 22 maja 2010 r.

⁶ Ze względu na akcentowanie ograniczeń i odpowiedzialności władz,

w tym władz politycznych, można by zaklasyfikować taką perspektywę jako rozwiniętą formę „popularyzmu”, a zarazem jako wariant „katolickiego liberalizmu”, ale zajęcie się tą kwestią nie jest w tym momencie szczególnie pilne.

Praca, *welfare* i dobro wspólne

Andrea Olivero

Przewodniczący krajowy Chrześcijańskich Stowarzyszeń Pracowników Włoskich (ACLI)

Czerpiąc zachętę ze stulecia Tygodni Społecznych Katolików Włoskich, pragniemy w tym przyczynku pokazać, jak promocja dobra wspólnego może być istotnym wkładem w działanie społeczne zarówno w świecie pracy, jak i w systemie *welfare*.

Rozeznawać i działać, żeby realizowała się „suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość” (GS 26) – to może być wskazaniem co do angażowania się w służbę dla kraju. Mówi bowiem dokument przygotowawczy na 45. tydzień społeczny, że dobro wspólne jest „kategorią etyczno-społeczną i polityczną, która zresztą wymaga zawsze reinterpretacji w świetle przemian historycznych” i że „całościowa wizja dobra wspólnego” unika eksponowania interesów partikularnych oraz krótko- i średnioterminowych, natomiast może umacniać „w życiu społecznym orientację na solidarne współdziałanie dla budowania miasta człowieka” (nr 16).

W świetle *Kompendium nauki społecznej Kościoła* można pojąć zasadę dobra wspólnego jako fundującą i nośną, za którą idą zasady pomocniczości i solidarności. W sumie można też powiedzieć, że dobro wspólne jest „społecznym i wspólnotowym wymiarem dobra moralnego” (KNSK 164).

Jednakże daje się zauważyć we Włoszech deficyt dobra wspólnego. Symptomy tego widzimy, gdy brakuje poczucia odpowiedzialności ze strony samych instytucji, jak i wtedy, gdy górę biorą naciski korporacyjne, lokalne układy albo chęć ucieczki w prywatność, jeśli nie ma już poczucia przynależności. Powinniśmy więc stawiać sobie pytanie, co znaczy w naszych czasach, dla katolickiego laikatu, „ewangelizacja sfery społecznej”. Powinniśmy też proponować trafne wskazania odnośnie do przemian w dziedzinie pracy i *welfare*.

W rzeczywistej demokracji jest oczywiste, jak podkreśla się w dokumencie przygotowawczym, że wszyscy są powołani do udziału w realizacji dobra wspólnego

(nr 14). W Kościele ta odpowiedzialność należy przede wszystkim do świeckich, zgodnie z tym, co stwierdził Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*: „Świeccy nie mogą rezygnować z udziału w polityce, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra” (nr 42).

1. Polityka pracy w perspektywie dobra wspólnego

Praca uległa obiektywnym przekształceniom związanym z finansjaryzacją gospodarki, globalizacją rynków i wprowadzeniem nowych technik na bardzo szeroką skalę. „Wiek XX zachowa się w pamięci jako wiek pracy [...] wiek społecznego rozwoju i wyzwania się z biedy, wiek materialnego ucylizowania i duchowej anomii, wytworności dla psów i kotów, a rzezi dla mężczyzn i kobiet, ogromnego marnotrawstwa i wyrafinowanej technologii”. Tymi słowami rozpoczyna się dzieło *Era il secolo di lavoro* jednego mistrzów włoskiej socjologii przemysłu, Arisa Accornero¹. Opisuje on przejście od modelu fordowskiego, wertykalnego i skoncentrowanego, który działał zgodnie z logiką produkcji na wielką skalę, do modelu Toyoty, sieciowego i elastycznego, kierują-

cego się logiką *just in time*. Taka transformacja pociąga za sobą wielość form pracy i umów, „fragmentację” pracy. Jest to epokowa przemiana. Upowszechniają się nietypowe formy pracy: praca samodzielna, praca na część etatu, *job-sharing*, doradztwo, współpraca itd. Te wszystkie formy sprzyjają tworzeniu się zindywidualizowanych stosunków pracy².

Naukowcy mówią też o erozji sensu w związku z przemianami w ostatnich 50 latach. Gdy pracownik jest pozostawiony samemu sobie, powstają nowe zagrożenia: stres z powodu nadmiaru pracy, obawa o wynik, mobbing, rywalizacja między kolegami... Zarazem praca w logice czysto indywidualnej staje się źródłem zarobku i utrzymania. Widzimy zatem, że nie można podejmować nowych spraw (*res novae*) związanych ze światem pracy i pomijać przy tym kwestię sensu i uspołecznienia³.

Przede wszystkim promowanie dobra wspólnego oznacza dla nas ponowne wyjście od wartości pracy. Marie-Dominique Chenu w swojej książce o teologii pracy pisze, dlaczego praca, aktywność człowieka w świecie, jest czymś tak istotnym dla bycia człowiekiem. Praca nie sprowadza się do wartości materialnej i ekonomicznej. Transcenduje ona ekonomię, gdyż jest *actus personae*, aktem osoby, i wyraża sens antropologiczny⁴. To chce powiedzieć Kościół, gdy mó-

wi o prymacie człowieka przed pracą i pracy przed kapitałem: osoba jest miarą godności pracy. Przez pracę człowiek nie tylko wytwarza pewien produkt i przemienia stworzenie, ale sam się doskonali, staje się bardziej podobny Bogu, staje się bardziej człowiekiem (zob. LE 6).

Ponadto kiedy dotykamy wartości pracy, posługując się kluczem interpretacyjnym dobra wspólnego, wtedy na pierwszy plan wysuwa się nie wymiar ekonomiczny, ale relacyjny, czyli uspołecznienie, które jest właściwą cechą pracy, a które w naszym indywidualistycznym społeczeństwie zostało kompletnie obalone. Odbudować solidarność i tworzyć nową kulturę pracy to jest to, od czego trzeba zacząć. W naszym przekonaniu praca ma „przeciwiała”, aby powstrzymać wypaczenie indywidualistyczne. Najsilniejszym przeciwiałem jest uspołecznienie pracy, które w historii oznaczało prawa obywatelskie, sprawiedliwość społeczną i solidarność. Można śmiało powiedzieć, że historycznie biorąc, to praca była prawdziwym źródłem praw społecznych i rozciągnięcia ich na wszystkich obywateli. Podobne rozumowanie można odnieść do zasady solidarności. To najpierw pracownicy uznali więzi solidarności, która łączy ich ponad granicami państwowymi, etnicznymi i religijnymi. Dlatego uznajemy za ważne proponowanie i promowanie także na przyszłość wartości

wzajemności, współpracy, solidarności, od zawsze związanych z kulturą pracowników. Istnieje powinność, żeby przeciwstawić się tej – bardzo powszechnej w dzisiejszym, indywidualistycznym społeczeństwie – koncepcji pracy, w której przeważa pęd do niepożądanego rywalizacji.

Ażby pracownicy ponownie stali się ważną dźwignią społeczną, trzeba przede wszystkim popierać formy ich własnego ruchu stowarzyszeniowego. Chodzi o to, żeby oni sami mogli zmienić sytuacje samotności i braku komunikacji, w jakich często pracują. Dlatego jest konieczne łączenie się w sieci, odkrywanie więzi między ludźmi, bycie w grupie, przejście od społeczeństwa płynnego do zwartego, czerpanie siły z bycia razem, docenianie kapitału społecznego jako antidotum na narastającą indywidualizację i atomizację społeczeństwa⁵. Humanizm pracy jest przede wszystkim uważny na relacje, jest wyrazem naturalnej skłonności ludzi do wchodzenia w relacje. Istnieje wewnętrzny relacyjny wymiar pracy i naszym zadaniem jest przenieść go na plan działania społecznego (KNSK 271).

Relacyjny wymiar pracy waży także na jej rezultatach. Toteż uważamy, że istnieje społeczne obywatelstwo pracownika, wyrażające się w kreowaniu produktów przez własne decyzje rynkowe, jak też wybory w zakresie inwestycji

i oszczędności. Obywatel, który łączy pracę, konsumpcję i oszczędzanie, więcej zważa na to, co jest przed wyprodukowaniem i co jest po nim, wykazuje nową odpowiedzialność obywatelską i upowszechnia zachowania i style życia bardziej otwarte na środowisko i zachowanie stworzenia. Krytyczna konsumpcja, sprawiedliwy i solidarny handel, mikrokredyty i banki etyczne pokazują, że wielu obywateli i pracowników domaga się konkretnie, przez swoje codzienne zachowania, zmiany modelu rozwoju. W tych zachowaniach wyraża się istotne założenie demokracji gospodarczej, czyli bezpośredni udział obywateli w decyzjach dotyczących konsumpcji i odpowiedzialnego oszczędzania.

2. *Welfare* w perspektywie dobra wspólnego

Jeśli dobro wspólne jest urodzajnym terenem, z którego można czerpać ożywcze soki dla odnowienia znaczenia pracy, dla *welfare*, to i dobro wspólne może być celem, do którego należy się kierować. Praca i *welfare* szły razem od ponad wieku. Z jednej strony świat produkcji forsował PKB, a z drugiej strony polityka społeczna przyczyniała się do utrzymania akceptowanego w ramach demokracji poziomu spójności społecznej. Dzisiaj, z powstaniem społeczeństwa glo-

balnego i wysokiej konkurencyjności, sprzeczność między wolnościami politycznymi, bogactwem i spójnością społeczną została w krajach zachodnich przeskoczona⁶. Większym niebezpieczeństwem staje się pozostawienie najuboższych samym sobie. ACLI w swoim *Maniście w sprawie welfare* stwierdzają: „Etyka społeczna i troska o dobro wspólne, którym się zajmujemy, wiedzą nas do tego, by przemawiać za drugimi dla pomyślności drugich, a tym samym i swojej. Osoba się liczy, nawet jeśli jest nieużyteczna; co więcej, słabość, nieletniość, bycie mniejszością stanowią uprzywilejowaną podstawę do specyficznej i priorytetowej troski ze strony wspólnoty. [...] Promowanie dobra wspólnego oznacza więc budowanie obywatelstwa oddolnie, gdyż poziom świadomości społecznej mierzy się właśnie uczestnictwem grup zagrożonych wykluczeniem. Obywatel jest suwerenny niezależnie od swojej zdolności do konsumpcji. Osoba jest centralnym podmiotem niezależnie od swojej zdolności płatniczej”⁷.

Pierwszym elementem polityki *welfare* jest solidarność. Pierwszymi adresatami polityki społecznej są wszystkie osoby i rodziny znajdujące się w sytuacji ubóstwa i bezrobocia, choroby, inwalidztwa, starości. To jest wielkie wyzwanie dla *welfare* budującego dobro wspólne. Toteż aktualne jak nigdy dotąd są słowa encykliki *Populorum pro-*

gressio: „Nikomu nie wolno dóbr zbywających zatrzymać jedynie dla prywatnej korzyści, podczas gdy innym brakuje tego, co konieczne do życia” (nr 23).

Dokument przygotowawczy zawiera kilka punktów do refleksji nad *welfare*. Są one ujęte w trzech przesłaniach, z którymi warto się zapoznać.

„Pierwsze przesłanie zaleca, żeby odrzucić przestarzałe już pojęcia równości rezultatów i równości startu. Raczej trzeba szukać sposobu wprowadzania pojęcia równych zdolności, w rozumieniu A. Sena, poprzez interwencje zapewniające ludziom środki do tego, żeby polepszyli swój status”. Wspieranie *capability* każdego człowieka oznacza równowagę dwóch zasad: słuszności i selektywnego uniwersalizmu. Tak można odejść od abstrakcyjnego egalitaryzmu i uznać, że wsparcie należy się najpierw temu, kto jest w większej potrzebie. Utrzymanie takiej równowagi chroni przed ślełą opiekuńczością. Chcemy zmierzać do sprawiedliwszego *welfare*, aby podejmować i szanować działania służące wszystkim proporcjonalnie do ich własnych zdolności – ale też zmierzać do skuteczniejszego *welfare*, aby uniknąć marnotrawstwa w usługach i świadczeniach przyznawanych także ludziom, którzy ich nie potrzebują, a odbierają tylko możliwość ich otrzymania tym, co są w trudniejszej sytuacji. Jeśli chce

się respektować osoby i ich rodziny, dawać odpowiedzi „stosowne dla mężczyzn i kobiet we własnej osobie”, jeśli chce się popierać równość, wychodząc od różnic i nierówności (szans, pochodzenia społecznego, płci, pokolenia itd.), to trzeba budować takie *welfare*, jakie uwzględni wszystkich (uniwersalizm), chociaż nie w taki sam sposób (selektywność).

W drugim przesłaniu mamy do czynienia z próbą poszerzenia granic *welfare*. Żąda się bowiem „odrzucenia błędnego przekonania, że podmiotowe prawa naturalne (do życia, do wolności, do własności) i prawa społeczne (chronione przez różne typy usług *welfare*) są niekompatybilne i że aby bronić tych drugich, trzeba koniecznie poświęcać albo ograniczać pierwsze”. W tym przypadku sądzimy, że nie wszystko można zdawać na politykę społeczną, lecz także tutaj możemy wyodrębnić takie składniki, jakich nowoczesne *welfare* nie może zaniedbać, poczynając od praw osób chorych. System *welfare* w perspektywie dobra wspólnego powinien się kształtować w „formacie rodziny”. Rodzina bowiem, ta kolebka życia, jest doświadczana w swych uczuciach i interesach bardziej niż którakolwiek inna formacja społeczna, i to każda rodzina w sposób absolutnie wyjątkowy. Promowanie sprawiedliwości między płciami i między pokoleniami w rodzinach jest warunkiem pro-

mowania jej w całym społeczeństwie. Do tego potrzebna jest polityka *welfare* w różnych odmianach. Trzeba z szacunkiem towarzyszyć rodzinie na różnych etapach jej życia, ułatwiając „środkami ekonomicznymi i innymi wypełnianie jej zadań”, jak mówi włoska konstytucja w art. 31.

„Wreszcie trzeba przypomnieć trzecie przesłanie, gdyż przywołuje ono bezpośrednio zasadę pomocniczości. Nowe *welfare*, które ma zachować założenie uniwersalistyczne, powinno kierować zasoby publiczne na finansowanie już nie tyle – jak to jest dziś – podmiotów oferujących usługi *welfare*, ile podmiotów zgłaszających zapotrzebowanie na nie”. W debacie o reformie *welfare* od lat mówi się o *welfare* wspólnoty, wskazując model polityki społecznej, który zmieniłby głęboko stosunki między instytucjami i społeczeństwem cywilnym i gwarantowałby podmiotowość i wiodącą rolę tzw. ciałom pośrednim. Sądzimy, że będzie użyteczne przedstawić właściwe

rozumienie zasady pomocniczości, zgodnie z którym „społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego” (CA 48). Może obrazem pomocniczości będzie system koncentrycznych kręgów z obywatelami i rodzinami w środku, z działającymi synergicznie, a nie przeciwko sobie instytucjami publicznymi, firmami prywatnymi i światem *non profit*.

Sądzimy, że te elementy mogą ukierunkować *welfare* na dobro wspólne. Trzeba nie tylko wyjść naprzeciw temu, kto pozostaje w tyle, lecz także budować system polityki społecznej, który – jak wskazał noblista Amartya Sen – może wspierać rozwój, jeśli będzie oznaczał ekspansję realnych zdolności każdego człowieka.

Thum. Tadeusz Żeleźnik

Przypisy

¹ Zob. A. Accornero, *Era il secolo del lavoro*, Il Mulino, Bologna 1997.

² Zob. R. Sennet, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 2003.

³ Zob. ACLI, *Agenda del lavoro per l'Italia*, Aesse, Roma 2005.

⁴ Zob. M. D. Chenu, *Per una teologia del lavoro*, Borla, Roma 1993.

⁵ Zob. M. Castells, *La nascita della società in rete*, UBE, Milano 2003.

⁶ Zob. R. Dahrfendorf, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Bari 1995.

⁷ ACLI, *Fare welfare*, Aesse, Roma 2003.

Autorytet w edukacji*

Dario Nicoli

Uniwersytet w Brescii

1. Szkoła stara i nowa

Szkoła stara i równocześnie nowa: taka jest perspektywa, która zdaje się wyłaniać ze splotu reform i inicjatyw rzeczywistej odnowy, które podjęto na rzecz włoskiego szkolnictwa. Oznacza to przede wszystkim, że należy się zdystansować od niedawnej przeszłości, nacechowanej kulturą, która wypaczyła ideę edukacyjną i zniekształciła postać nauczyciela.

Prądy kulturowe i ideologiczne z lat 70. ubiegłego stulecia wzbudziły nastawienie antyinstytucjonalne. Wolność pojmowano jako bezpośrednią, pierwotną ekspresję „poruszenia życiowego”, występując przeciwko wszelkiemu przymusowi społecznemu. Nie mogła się z tego wyłonić żadna znacząca koncepcja edukacyjna. Siła roku '68 wyczerpała się bowiem w fazie kontestacji autorytetów i demaskacji władzy z jej skłonnościami totalitarnymi. Był to więc ruch „dekonstrukcyjny”, któremu całkowicie zabrakło tego, co jest nieodzowne

dla przejścia do fazy odbudowy.

Główna kwestia dotyczy antropologii: myślowe ubóstwo roku '68 doprowadziło na ogół do żalonych konsekwencji. Rodzic wychowany w tamtym klimacie kulturowym i ideologicznym uważał, że sam brak przymusu wystarczy do tego, żeby jego dzieciom zapewnić wolność. Tymczasem w takiej sytuacji dzieci są pozbawione koniecznych punktów odniesienia w dziedzinie moralnej i egzystencjalnej. Dzieci rodziców, którzy wyznawali tę koncepcję, musiały wychowywać się same i w pewien sposób brać odpowiedzialność również za owych dorosłych, chwiejnych i nadmiernie wrażliwych.

Równocześnie typowy nauczyciel z tamtego okresu usunął wszelkie pierwiastki autorytetu ze swojej roli. Spostrzegł też, że młode poko-

* W wersji polskiej opuszczono partie tekstu ściśle dotyczące specyfiki włoskiego systemu oświaty (przyp. red.).

lenia, myślące całkiem inaczej, odrzucają jego system myślowy. Stopniowo poprzestał więc na przekazywaniu samych wiadomości i uznał za normalne, że doświadczenie szkolne jest pasywne i nudne.

Dzięki odniesieniu do „wychowawczej” spuścizny roku '68 łatwiej nam zrozumieć owo niepowodzenie, o którym pisze Benedykt XVI w liście na temat pilnej potrzeby wychowania¹. Niepowodzenie to w łatwy do przewidzenia sposób wynika z programu, na który składają się trzy elementy:

1) Pogląd, że młodym ludziom wystarczy wykształcenie, natomiast życia nauczą się samodzielnie. Myśl ta bierze się z przekonania, że przekazywanie wiedzy to rzecz w całości szkodliwa, że każdy znajdzie własną drogę na podstawie doświadczenia, że to, co liczy się w życiu, nie jest możliwe do wyuczenia.

2) Kolejna myśl, że do edukacji nie potrzeba prawdy. Aby znaleźć rozwiązanie, wystarczy albo kierować się chwilową regułą, albo naśladować grupę, albo – wedle pojęcia egzystencjalistycznego – „zapytać własnego serca” i w ogóle podążać za własnymi skłonnościami czy wręcz kaprysami. Poza tym to, co się dzieje, i tak pozostaje niezrozumiałe, a więc nie warto o tym mówić ani tym bardziej czynić tego przedmiotem programów edukacyjnych.

3) Wreszcie urzędnicza koncepcja roli nauczyciela. Edukację sprowadzono do samego kształcenia, to zaś – do realizacji programów. Praca nauczyciela polega więc ostatecznie na rutynowym przerabianiu lekcji i sporządzaniu zestawień. W takim podejściu wyraźnie uwidacznia się dewiacja publicznych systemów oświaty opartych przez ministerialną biurokrację i związki zawodowe.

Pilna potrzeba wychowania jest rezultatem w pełni zgodnym z tymi przesłankami, stanowiącymi mieszaninę abstrakcyjnych tez i interesów niezgodnych z dobrem ludzi i społeczeństw. W końcu zaczynają się pojawiać reakcje ze strony nauczycieli i rodziców, którzy nabierają świadomości co do stanu rzeczy. Mamy dzisiaj do czynienia z kryzysem wychowawczym, który przynajmniej po części wynika z wyżej przywołanych poglądów. Sednem sprawy jest fundamentalny problem kulturowy, który dotyczy bezpośrednio nauczycieli i wspólnoty wychowawczej. Wspominał o tym Charles Péguy, gdy pisał: „Kryzysy nauczania nie są kryzysami nauczania, ale kryzysami życiowymi. Demaskują one kryzysy życia w ogóle. Społeczne kryzysy życia zaostwiają się, zlewają i kulminują w kryzysach nauczania. Dla każdej ludzkiej wspólnoty nauczać to w gruncie uczyć się; społeczność, która nie uczy się, jest społecznością, która się nie kocha i nie poważa”².

2. Treści czy kompetencje – fałszywa alternatywa

Sprawą kluczową dla przywrócenia autorytetu w edukacji jest związek między treściami a kompetencjami. Współczesna debata niebezpiecznie zablokowała się w fałszywej alternatywie tych czynników, odzwierciedlając abstrakcyjną ideę dotyczącą treści i czysto funkcjonalną wizję odnośnie do kompetencji. Tymczasem kompetencji nie należy postrzegać jako funkcjonalnego zastępnika wiadomości, lecz jako antropologiczną cechę osób; dzięki niej są one zdolne aktywizować się w obrębie rzeczywistości w sposób autonomiczny i odpowiedzialny, podejmując i rozwiązując zadania i problemy, przed którymi stają.

Prawdziwą kwestią jest więc przeciwstawienie się redukcji nauczania do poszczególnych przedmiotów. W takiej bowiem sytuacji następuje zubożenie: wiedza traci moc pobudzania uczuć, tłumaczenia rzeczywistości i pomagania uczniowi w działaniu na podstawie pozytywnego planu. Chodzi więc o odpowiednie ukierunkowanie nauczycieli. Nauczanie w szkołach średnich i wyższych bowiem jest wciąż w znacznej mierze oparte na sztywnym podziale na przedmioty i wpisane w pasywny schemat: przekaz – weryfikacja.

Natomiast bardziej wiarygodne ujęcie metodologiczne, na podsta-

wie którego powstały zapisy prawne, opiera się na wzorcach konstruktywnych i społecznych. Przewodnią rolę odgrywa zasada autentyczności uczenia się, personalizacji ścieżek oraz przejrzystości procedur i zaświadczeń. Nauczanie zgodne z ukierunkowaniem na kompetencje przestaje być „ciągłem lekcji” i odbywa się jako „organizowanie i dynamizowanie sytuacji edukacyjnych”. Aby przeto świadomie pracować nad kompetencjami, trzeba skojarzyć każdą z nich z określonym kompleksem zadań i problemów oraz zestawić zasoby intelektualne (wiadomości, techniki, umiejętności, postawy, kompetencje bardziej szczegółowe) angażowane przez rozpatrywaną kategorię kompetencji. Ukierunkowanie na proces nauczania-przyswajania kompetencji opiera się na analizie problemów i sytuacji wymagających zareagowania, które stopniowo pojawiają się w polu uwagi, nie zaś na wiedzy, która pozostaje utajona i wiąże się z indywidualnymi doświadczeniami, zainteresowaniami i potrzebami każdego specjalisty. To znaczy, że taki proces przebiega w sposób konstruktywny i jednolity. Ponadto określony rodzaj kompetencji ujawnia się za pośrednictwem zadań-problemów i aktywizuje załączki-nośniki wiedzy wpajanej stopniowo i z uwzględnieniem sposobu, w jaki uczniowie ją przyswajają.

3. Ocena i certyfikacja uczniów i instytucji – kwestia demokracji

Sposób oceniania uczniów we Włoszech pozostaje jeszcze w tyle w stosunku do sytuacji w Europie, przede wszystkim z tej przyczyny, że brakuje jasnego określenia wyników nauczania, które powinny być celem każdej ścieżki edukacyjnej. Nowe regulacje zdają się wypełniać tę lukę, trzeba będzie jednak sprawdzić, czy praktyka oceniania będzie rzeczywiście z nimi zgodna. Prawdą jest też, że trwają interesujące prace w dziedzinie wiarygodnego oceniania, prowadzone zwłaszcza przez INVALSI (Krajowy [Włoski] Instytut Oceniania Systemu Oświaty) oraz grupy ekspertów działające na szczeblu państwowym i regionalnym; pozostają jednak wątpliwości co do tego, czy takie rozwiązania zostaną łatwo przyjęte przez środowisko nauczycieli, którzy przywykli do źle pojętej wolności nauczania i traktują wszelkie zewnętrzne standardy i testy wyłącznie jako przymus.

Certyfikacja kompetencji może być istotnym sprawdzianem dla zdolności naszego systemu do ukazywania nie tylko tego, co uczniowie wiedzą, lecz także tego, jak potrafią swoją wiedzę wykorzystywać. Są jednak potrzebne szerokie plany formacyjne i przede wszystkim plany wspierające, aby można było ujrzyć realne rezultaty w ciągu naj-

bliższych lat. Pierwsze doświadczenia, zwłaszcza w certyfikacji na zakończenie szkoły średniej pierwszego stopnia, nie są zadowalające, ponieważ tylko przenoszą na kompetencje ocenę z poszczególnych przedmiotów.

W kontekście europejskim w większości przypadków to placówka edukacyjna znajduje się w centrum systemu oceniania. Szkoły są zazwyczaj oceniane przez inspektorów czy wizytatorów (ocena zewnętrzna) oraz przez społeczność szkolną w trybie oceny wewnętrznej (obowiązkowej albo mocno zalecanej). Ocena przeprowadzana przez wizytatorów ma wielkie znaczenie prawie we wszystkich krajach. W wielu z nich towarzyszy jej ocena dokonywana przez specjalne agendy rządowe. W większości z tych krajów opracowano dla potrzeb oceny zewnętrznej zestawienia kryteriów ogólnokrajowych. Poza tym w niektórych krajach wyniki osiągnięte przez uczniów mogą być wykorzystane jako podstawa do oceny systemu oświaty. To sprawia, że ocena zewnętrzna staje się pełniejsza. Ocena nauczycieli jest normalnie przeprowadzana na zasadach indywidualnych przez kierowników placówek oświatowych.

Nie wszystkie europejskie systemy oceniania koncentrują się na szkołach. W niektórych przypadkach system oceniania skupia się na władzach lokalnych; ponoszą

one odpowiedzialność za ofertę kształcenia, które organizują, a same z kolei podlegają ocenie ze strony władz centralnych, którą na ogół przeprowadzają agendy rządowe. W tych krajach szkoły nie zajmują centralnego miejsca w systemie oceniania. Decentralizacji dokonano w kierunku władz gminnych, które mogą przekazywać swoją odpowiedzialność szkołom i czynią to za każdym razem, kiedy zechcą. Zwykle w takich przypadkach nauczyciele nie są oceniani na zasadzie indywidualnej. Wyniki uczniów służą za podstawę do oceny systemu.

4. Reguły i edukacja moralna

Kwestię reguł obowiązujących w domu, szkole i życiu społecznym należy rozpatrywać na tle ogólnej tendencji do zaniku autorytetów. Ona z kolei jest skutkiem kontestacji, ale również pojawienia się indywidualistycznego stylu życia, stylu, zgodnie z którym jedyne (a przynajmniej ostateczne) kryterium postępowania ludzkiego należy do jednostki. W związku z tym rodzą się określone zjawiska. W rodzinie dzieci na ogół dominują, choćby tylko psychologicznie, i negocjują zakres swojej wolności, powołując się na pretekst, że „inni tak robią”. Rodzice natomiast ustalają reguły, których nierzadko zapominają stosować. W szkole proponuje się nie-

ustające negocjacje w każdej kwestii, a nauczyciele czują, że rodzice często nie są ich sprzymierzeńcami, lecz nieomal przeciwnikami osłabiającymi ich autorytet.

Papież przypomina o potrzebie „znalezienia właściwej równowagi między wolnością i dyscypliną. Bez zasad postępowania i życia [...] charakter się nie ukształtuje i nie jest się przygotowanym do stawienia czoła próbom, których nie zabraknie w przyszłości. Więź wychowawcza to przede wszystkim jednak spotkanie dwóch wolności, a dobrze wychować znaczy nauczyć właściwego korzystania z wolności”³.

Reguła przedstawia sobą jakiś moment ograniczenia, konfrontacji i refleksji. Zwłaszcza dla dzisiejszej młodzieży reguły są ważne. Wyznaczają bowiem pewien kres i dzięki temu powodują, że młodzi ludzie nie żyją powierzchownie, zwyczajnie rozszerzając ich percepcję przedmiotów, która często jest emocjonalna albo moralistyczna. Reguła ukazuje odmienny punkt widzenia i pozwala na konfrontację, w której człowiek mierzy się z innymi, lepiej wyjaśnia to, co ma na myśli, racjonalnie uzasadnia własne stanowisko. Narzucenie jakiejś dyscypliny pomaga osiągnąć ceniony, pożądaný cel i uczy mierzyć własne siły, odkrywać swoje talenty, znajdować w wynikach i osądzie źródło samooceny. Krótko mówiąc, uzasadniona i angażu-

jąca propozycja wychowawcza, która zawiera jasne reguły, pozwala młodemu człowiekowi zdobywać wolność.

Niedawna mobilizacja władz oświatowych i środowisk nauczycielskich w ogóle, ukierunkowana na wzmocnienie reguły w życiu szkolnym, jest znakiem tego, że uświadomiono sobie owo niepodwodzenie wychowawcze, o którym mówi Papież. Może to z kolei prowadzić do jałowego rygoryzmu, jeśli samym tym regułom nie przypisze się pozytywnego znaczenia, związanego z dobrem podmiotów.

Sednem wychowania jest kwestia moralna. „Nie możemy [...] nie zatroszczyć się o wychowanie nowych pokoleń, o to, by potrafiły odnaleźć się w życiu i rozróżnić dobro i zło, o ich zdrowie nie tylko fizyczne, lecz także moralne”⁴. Wychowanie moralne wskazuje na wagę odpowiedzialności. „Odpowiedzialnym człowiekiem jest ten, kto potrafi odpowiadać za siebie i za innych”⁵. W sumie chodzi o współodpowiedzialność. „Potrzebny jest zatem wkład każdego z nas, każdej osoby, rodziny czy grupy społecznej, ażeby społeczeństwo [...] stało się środowiskiem bardziej sprzyjającym wychowaniu”⁶.

W tym sensie wychowanie odpowiada prawdziwemu ideałowi, a przestrzeń wychowania nabiera specjalnego charakteru, wymiaru sakralnego. Tutaj bowiem w grę wcho-

dzi czynnik najcenniejszy w życiu społecznym – dobro młodzieży.

5. Kwestia prawdy

Dochodzimy do głównego punktu diagnozy postawionej przez Benedykta XVI. Istnieje, owszem, osobista odpowiedzialność dorosłych – rodziców i nauczycieli – którzy doświadczają pokusy rezygnacji, są bowiem słabo przekonani o swojej roli wychowawczej. Ale „w rzeczywistości jest to kwestia nie tylko osobistej odpowiedzialności [...], lecz także powszechnie panującego klimatu, mentalności i rodzaju kultury, które prowadzą do zwątpienia w wartość osoby ludzkiej, w znaczenie prawdy i dobra, a w ostatecznym rozrachunku w dobro życia. W takiej sytuacji trudne staje się przekazywanie z pokolenia na pokolenie czegoś ważnego i pewnego, reguł postępowania, wiarygodnych celów, wokół których można budować własne życie”⁷.

We współczesnej rzeczywistości głębokie zmiany w każdej dziedzinie wstrząsnęły podstawami życia osobistego i społecznego, prowadząc do zaniku istotnych pewników egzystencjalnych. Daje się odczuć nagląca potrzeba owych wartości, a także „konkretnie wzrasta zapotrzebowanie na prawdziwe wychowanie”⁸. Oczekują tego nauczyciele, społeczeństwo i sami młodzi, „którzy nie chcą być pozostawieni

sami w obliczu zadań, jakie stawia przed nimi życie”⁹. Najważniejszym sprzymierzeńcem jest sam wychowanek. „Już małe dziecko ma [...] wielkie pragnienie poznawania i rozumienia, przejawiające się w nieustannych pytaniach i domaganiu się wyjaśnień. Bardzo ubogie byłoby zatem wychowanie ograniczające się do podania wiadomości i informacji, a pomijające wielkie pytanie o prawdę, przede wszystkim o tę prawdę, która może być przewodniczką w życiu”¹⁰.

Działalność wychowawcza w naszych czasach musi pokonywać rozpowszechnioną postawę kulturową, którą określono jako „pedagogikę słabą”. Nie jest to jednak przeszkoda nieprzezwycięzalna, albowiem zawsze wchodzi w grę ludzka wolność. Inaczej mówiąc, w dziedzinie kształtowania i wzrastania moralnego osób trzeba brać pod uwagę fakt, że celów nie osiąga się ostatecznie czy w sposób kumulacyjny, jak to ma miejsce w technice i gospodarce; nigdy jednak nie brakuje przestrzeni do działania, które odwoływałyby się do ludzkiej wolności poprzez osobiste, autentyczne, przeżywane decyzje.

6. Nadzieja na odmłodzenie świata

Wychowanie jest autentyczne, czyli ukierunkowane na prawdziwe dobro podmiotów, kiedy po-

maga im włączyć się w odpowiedni sposób w rzeczywistość. Odpowiednim, ludzkim sposobem mierzenia się z rzeczywistością jest umiejętność doświadczania zdziwienia w obliczu Tajemnicy, która ożywia wszystko. „Ludzi wprawia w zdziwienie coś, co jest znane, a zarazem normalnie niewidzialne, coś, co niektórych zmusza do podziwu. Zdziwienie będące punktem wyjścia myślenia nie jest ani zagadką, ani niespodzianką, ani oszołomieniem; jest zdziwieniem pełnym podziwu”¹¹.

Możliwość ta ukonkretnia się w życiu naszych uczniów i studentów. Ilekroć któryś z nich nabywa poczucia własnej wyjątkowości i godności, jedno serce otwiera się na Chrystusa i pojawia się sposobność do ewangelizacji. Zdziwione i wdzięczne spojrzenie ucznia czy studenta wynagradza nam w nadmiarze cały nasz wysiłek. To znak, że Chrystus działa w każdym sercu i oczekuje naszej ponawianej, wielkodusznej zgody.

Antropologiczne bogactwo, którego Kościół jako znawca człowieczeństwa jest depozytariuszem, sprawia, że wychowanie chrześcijańskie staje się nieomal jedyną możliwą odpowiedzią w obliczu zapotrzebowania na prawdziwe wychowanie, o którym pisze papież Benedykt XVI. Dzisiaj dramatycznie aktualne okazuje się przesłanie Georges’a Bernanos’a, który wzywa do odmłodzenia świata za

pośrednictwem młodzieży. Albowiem, jak powiada tenże autor, „to młodzieńcza gorączka sprawia, że reszta świata ma normalną temperaturę. Kiedy młodość stygnie, reszta świata szczęka zębami”.

Nie jest to wszakże doświadczenie indywidualne. Wychowanie domaga się wspólnoty, wzajemnej pomocy, poczucia, że kroczy się razem. Wydaje się, że brak jest zorganizowanego środowiska, które rozbudzałoby taką wspólnotową świadomość u chrześcijańskich wychowawców. Mamy dzisiaj do czynienia z powszechnym kryzysem stowarzyszeń nauczycielskich wszelkiej proveniencji oraz z niemal wyłączną działalnością związków zawodowych, które podnoszą głównie sprawę emerytur. To jest

kolejny objaw pilnej potrzeby wychowania, na którą można odpowiedzieć realnymi doświadczeniami wspólnoty wychowującej.

W takiej wspólnotcie, która we zbiorowym wysiłku łączy nauczycieli, rodziców i samych wychowanków, więź między młodymi a szkołą jest zakorzeniona w pragnieniu wiedzy, a więc w bezpośrednich, angażujących poszukiwaniach prawdy. Aby uczeń otworzył się na to, co jest mu proponowane, trzeba, żeby został zaangażowany, a więc żeby doświadczył takiego pragnienia i wyczuł możliwość, iż spełnienie leży w jego zasięgu¹². Chodzi o to, żeby odsłonić i „rozbudzić” jego osobistą rzeczywistość.

Thum. Paweł Borkowski

Przypisy

¹ Zob. Benedykt XVI, List do diecezji rzymskiej o pilnej potrzebie wychowania, 20 lutego 2008 r., ORP 2008, nr 4, ss. 4-7.

² Ch. Péguy, *Lui è qui*, Rizzoli, Milano 1998, s. 39.

³ Benedykt XVI, art. cyt., s. 5.

⁴ Tamże, s. 4.

⁵ Tamże, s. 5.

⁶ Tamże, s. 6.

⁷ Tamże, s. 4.

⁸ Jw.

⁹ Tamże, s. 5.

¹⁰ Jw.

¹¹ H. Arendt, *Myslenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 200.

¹² Por. R. Mazzeo, *L'organizzazio-ne efficace dell'apprendimento*, Erickson, Trento 2005.

Wspólna kultura i poszanowanie odmienności

Luisa Ribolzi

Uniwersytet w Genui

W edukacji szkolnej powinno się dążyć do przewyżczenia nierówności socjoekonomicznych, a równocześnie wykorzystywać pozytywne efekty płynące z odmienności istniejących w szkołach i klasach. Dobra dydaktyka traktuje różnorodność jako potencjał i źródło wzrostu, a nie jako przeszkodę w osiągnięciach szkolnych.

We włoskich szkołach uczy się coraz więcej młodzieży obcego pochodzenia¹. Fakt ten każe zwrócić baczną uwagę na kwestię wychowania obywatelskiego, rozumianego nie jako mechaniczne przekazywanie szeregu norm i reguł zachowania, lecz jako pomoc służąca krytycznemu uczestnictwu w życiu społeczeństwa, do którego się należy z tytułu urodzenia albo imigracji. Chodzi o to, żeby budować wspólny kontekst, ale z poszanowaniem odmienności. Problem ma wielką wagę, jako że szkoła jest główną instytucją powołaną do przekazywania fundamentalnych wartości społeczeństwa, do którego przybywają obcy. Poprawnie należałoby zatem mówić o „wychowaniu

do obywatelstwa”. W myśl znanej definicji Thomasa Humphreya Marshalla polega ono na świadomości, że należy się do jakiejś wspólnoty, a w szczególności do pewnej wspólnoty politycznej, w której życiu pełnoprawnie się uczestniczy².

Zasadniczym celem szkoły – oprócz wpajania umiejętności technicznych, takich jak posługiwanie się językiem czy opanowanie wiedzy nieodzownej w dorosłym życiu – jest sprawianie, by u młodych ludzi wzrastał udział w systemie wartości wyznawanych przez grupę społeczną, do której oni należą. We Włoszech mówiono zawsze o „pluralizmie”, czyli o obecności wielu równorzędnych kultur albo jednej kultury większościowej, która jednak akceptuje i szanuje odmiennosc grup mniejszościowych: etnicznych, religijnych, kulturowych³. Faktycznie jednak w naszym kraju owe wartości tolerancji i akceptacji stale były wystawiane na próbę w społeczeństwie zasadniczo jednorodnym, a więc w obrębie jednego systemu aksjologii

cznego, do którego należy też poszanowanie odmienności. W ostatnich latach bardzo znacznie wzrosła mobilność, której towarzyszą gwałtowne niekiedy zjawiska związane z kryzysami gospodarczymi i politycznymi. To sprawia, że w sposób o wiele bardziej konkretny i dramatyczny jawi się problem zróżnicowania-ujednoczenia. W szkole bowiem jest coraz więcej dzieci pochodzących z innych krajów, dzieci, które żyją obecnie w warunkach społecznego i kulturowego upośledzenia.

Doświadczenia, do których można by się odwołać, przydają się tylko po części. Albowiem w okresie wewnętrznych migracji w latach 60. ubiegłego wieku mieliśmy do czynienia z powszechną potrzebą integracji, dzisiaj natomiast migracje mają charakter mniej wyrazisty i z pewnością niejednoznaczny, a niekiedy też prowadzą do otwartych konfliktów, przynajmniej pomiędzy dorosłymi. Wśród rozpatrywanych czynników należy brać pod uwagę nie tylko rok przyjazdu, lecz także narodowość, płeć, przynależność społeczną, wyznanie. W tej nadzwyczaj zmiennej sytuacji rodzi się problem ustalenia minimalnego progu obywatelstwa, czyli nienegocjowalnych wartości i powiązanych z nimi norm i wzorców zachowania, a także sposobów i miejsc, w których ma się dokonywać proces przyswajania sobie wartości obywatelstwa przez osoby

przybywające z innych kręgów kulturowych. Nie wolno zapominać, że z jednej strony młodzi ludzie stają przed prawdziwymi decyzjami z bagażem osobistego zaangażowania, a z drugiej strony ilościowe i jakościowe parametry przepływów migracyjnych, zwłaszcza zaś ich natężenie, wywierają głęboki wpływ na funkcjonowanie i zadania systemu kształcenia w krajach docelowych.

Powiedzieliśmy już, że szkoła musi działać w sytuacji nacechowanej dużą złożonością kulturową. Gdyby chcieć opracować jakiś (z pewnością dyskusyjny) wskaźnik oddalenia kulturowego, można by określić pewne *continuum*. Na jednym krańcu sytuowałyby się dzieci urodzone we Włoszech z rodziców obcokrajowców, zwyczajnych, wyznania katolickiego, dobrze włączonych w świat pracy i mających średnie wykształcenie, uczestniczące w stałych programach imigracyjnych. Na drugim krańcu byłyby dzieci przybyte niedawno, już dorastające, pozbawione opieki rodzinnej albo mające rodziców dysfunkcyjnych lub bezrobotnych, wyznania niekatolickiego i z niskim wykształceniem, nieuczestniczące w programach imigracyjnych bądź oczekujące powrotu do kraju. Nie patrzmy przy tym na osobiste cechy poszczególnych dzieci. Wychowanie do obywatelstwa nie może przeto ograniczać się do podstawowych pojęć koegzystencji

(które są bardzo ważne i których brak stanowi chyba główną przeszkodę w należytej asymilacji dzieci obcego pochodzenia), lecz powinno obejmować cały wachlarz „reguł gry” i „przynależności”⁴.

Rodzi się kwestia oceny, czy możliwe jest wytworzenie wspólnej tożsamości również dla tych dzieci, które sytuują się na negatywnym krańcu *continuum* dystansu kulturowego. W związku z tym należy zapytać: czy jeszcze możliwa jest szkoła oparta na porozumieniu w obrębie pewnej wspólnoty tych samych wartości i wzorców, inspirowanych bądź wartościami religijnymi typu wyznaniowego, bądź tym, co Robert Neelly Bellah nazywa „religią cywilną” (czyli szeregiem przepisów etycznych ogólnie nawiązujących do moralności chrześcijańskiej)⁵? A może, jak sugerują niektóre wskaźniki, szkoła powinna sobie uświadomić, że nie można już uznawać za oczywiste nawet konstytutywnych składników wspólnego obywatelstwa, które powinno się identyfikować i następnie przekazywać w obrębie społeczeństwa rozczłonkowanego, aby zapobiec jego rozpadowi?

Tworzenie się tożsamości osobistej postępuje równocześnie, a może wcześniej, w stosunku do budowania wspólnego kontekstu. Jest to zresztą zasadniczy problem nie tylko szkoły, lecz także dla późnonowoczesnego społeczeństwa. W krajach Zachodu doszło do tego,

że zanikło wspólne centrum jako punkt odniesienia, a w jego miejsce powstało wiele punktów orientacyjnych albo zapanowała pustka. To sprawia, że dyskusyjne staje się samo pojęcie tożsamości, jak też ukierunkowanie na dorosłość. Pozostaniemy jednak przy młodych imigrantach. W ich przypadku mówi się o tożsamości wrażliwej. Migracja jest bowiem ważnym wydarzeniem, które odciska się na życiorysach młodzieży; jest przeżyciem, które kształtuje tożsamości będące *in fieri*, reorganizuje układ jeszcze nie okrzepły, przemienia projekt życia świeżo nakreślony, płynny i niewyraźny⁶.

Zadaniem szkoły – a mówiąc ogólniej, instytucji prowadzących socjalizację – polega moim zdaniem na ułatwianiu przejścia w kierunku tożsamości odbudowanej. Rzecz w tym, by uniknąć niebezpieczeństwa regresu, wstecznego zakorzenienia typu fundamentalistycznego, opisywanego przez pojęcie tożsamości krzyżówkowej czy hybrydowej, które szeroko omawiał m.in. kard. Angelo Scola, patriarcha Wenecji⁷. Tożsamości krzyżówkowe jawią się jako synteza tożsamości i różnicy, a może jako przewyżczenie jednej i drugiej. Tworzenie tożsamości, która jest zasadniczo innowacyjna, jest utrudnione wskutek uwarunkowań obiektywnych, z którymi młodzi ludzie często muszą zmagać się samotnie. Ponadto oddziałuje obec-

ność generalizujących uprzedzeń. Wreszcie znaczenie ma fakt, że tożsamość gospodarzy jest częstokroć słaba, ustępliwa, co utrudnia bądź uniemożliwia konfrontację, a więc nie pomaga przybyszom wyznaczyć sobie własną, autonomiczną drogę.

Dzieci zsocjalizowane w obrębie odmiennych kultur negocjują w szkole nie tylko tożsamość, lecz także wartości, reguły, niektóre cele, relacje, wyznaczniki grupowe. W toku tej negocjacji zachodzi silny związek między przynależnością grupową a zdolnością nawiązywania relacji z szerszym otoczeniem. Imigranci często doświadczają trudności, ponieważ więzi z rodziną i wspólnotą genetyczną częstokroć są wystawiane na ciężką próbę, wypaczone albo zniszczone⁸. To też dzieci nie potrafią wykształcać zachowań solidarnych, w jakich nie mają doświadczenia bądź mają doświadczenie wykrzywione, np. wskutek przynależności do gangu. Gang także jest grupą opartą na zaufaniu, w której panuje *sui generis* zmysł obywatelski, mianowicie nastawienie na współpracę ograniczone do członków grupy, brakuje natomiast obywatelskiego zmysłu publicznego, a więc uogólnionego nastawienia na współpracę przyczyniającą się do tworzenia spoistego społeczeństwa⁹. Kiedy więzi wewnątrzgrupowe przeważają nad szerszymi powiązaniem, powstaje fragmentacja zamiast integracji

między ludźmi, którzy odwołują się do odmiennych całości kulturowych.

Społeczeństwo kieruje oczekiwania współpracy także w stosunku do imigrantów. Nie jest jednak zdolne ani zwiększyć uczestnictwa, ani wytworzyć odpowiednich mechanizmów motywacji. Nie dostarcza bowiem wiarygodnych wzorców społecznych ani stabilnych, bezpośrednich relacji, w których częste zachowania kooperacyjne ułatwiałyby nastawienie na współpracę.

W wychowaniu do obywatelstwa należy wyjaśniać zasady, na których opiera się Europa, a którymi są: wolność, demokracja, poszanowanie praw człowieka, ustawa ochrona praw podstawowych, poszanowanie godności ludzkiej, sprawiedliwość społeczna, równość obywateli, świadomość tożsamości narodowej i europejskiej. Te wartości są albo powinny być w tle całego programu nauczania, a nie tylko tego przedmiotu, który ostatnio mylnie wprowadzono pod nazwą „wiedza o konstytucji” czy „wiedza obywatelska”. Trzeba się zetknąć z nieuniknionym napięciem między ukierunkowaniem na pobudzenie krytycznej autonomii myślenia a zadaniem przekazywania i utrwalania wartości, na których wspiera się każde społeczeństwo i które pozostawałyby jałowe, gdyby niezależność każdego obywatela była całkowita i absolutna.

W obszarze tak skomplikowanej problematyki nabiera kluczowego znaczenia kwestia przynależności religijnej, ludzie bowiem identyfikują się z jakimś *credo* religijnym lub systemem symbolicznych odniesień, rozumianym jako podstawa tożsamości osobistej i grupowej.

Obywatelstwo jest zespołem praw i obowiązków, a bycie obywatelami w społeczeństwie oznacza akceptację jego reguł. Dodatkowa trudność w tym względzie bierze się z faktu, że dzieci obcego pochodzenia są często członkami społeczności cywilnej, ale nie społeczności politycznej. Wobec znacznych różnic w dostępie do praw niełatwo przekonać grupy dyskryminowane, że istnieje wspólna świadomość obywatelska. Różnice kulturowe są postrzegane jako absolutne, a ruchy integrystyczne uznają wszelką odmienną za wyzwanie dla własnej egzystencji i tożsamości. Również edukacja szkolna, która wytwarza świadomość przynależności do społeczeń-

stwa obywatelskiego oraz sprzyja tolerancji i koegzystencji rozbieżnych zapatrywań moralnych i religijnych, jest traktowana jako zagrożenie¹⁰.

Sądę, że na zakończenie można podkreślić jedno: to nie rezygnacja z tożsamości (po stronie przyjezdnych albo „tutejszych”) sprzyja tworzeniu wspólnoty, lecz istnienie powszechnego wychowania, które zachęca równocześnie do poznawania własnych korzeni i do konfrontacji. W tożsamości osobistej zawiera się wyobrażenie siebie jako członka jakiejś konkretnej społeczności, funkcjonującej jednak w obrębie społeczeństwa złożonego z różnych grup czy nacji. Różnorodną przynależność (rodzinną, terytorialną, klasową, religijną, narodową, płciową) nie jest przeszkodą, ale bogactwem. Właściwie pojęta edukacja wielokulturowa może wzmacniać poczucie przynależności, a przy tym nie odbierać chęci budowania wspólnego domu.

Thum. Paweł Borkowski

Przypisy

¹ W wielu przypadkach dzieci te nie przyjechały w rezultacie łączenia rodzin, ale urodziły się we Włoszech albo przynajmniej uczęszczały tutaj do przedszkola bądź szkoły podstawowej. Zob.: L. Queirolo Palmas, *Prove di seconde generazioni. Giovani di origine*

immigrata tra scuole e spazi urbani, Franco Angeli, Milano 2006; M. Ambrosini – S. Molina (red.), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004; E. Besozzi – M. Colombo – M. Santagati (red.), *Giovani stranieri, nuovi cittadini*, Franco Angeli, Milano 2009.

² Zob. T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, UTET, Torino 1976.

³ W roku szkolnym 2007/2008 zarejestrowano w szkołach włoskich dzieci pochodzące ze 187 państw – a więc prawie z całego świata, biorąc pod uwagę, że liczba państw ujętych we włoskiej statystyce urzędowej wynosi 194. Odsetek uczniów obcego pochodzenia wzrósł z 0,6% w roku 1996/1997 do 6,4% w roku 2007/2008. Populacja obcokrajowców nie tylko się zwiększyła, lecz także zmieniła strukturalnie, ponieważ rośnie ich obecność w szkołach średnich drugiego stopnia.

⁴ Alexis de Tocqueville, odwiedzając USA w 1837 r., zauważył: „Każde wyznanie [...] wielbi Boga na swój sposób, ale wszystkie głoszą w imię Boga tę samą moralność” (*O demokracji w Ameryce*, t. 1, tłum. B. Janicka – M. Król, Znak, Kraków 1996, s. 297). Moralność ta, głęboko zakorzeniona w protestantyzmie, leżała u podstaw nauczania we wszystkich *common schools*.

⁵ Zob. R. N. Bellah, *The Broken Contract. American Civil Religion in a Time of Trial*, Seabury Press, New York 1975.

⁶ Por. L. Queirolo Palmas, *Identità migranti*, Carocci, Roma 2006.

⁷ Zob. A. Scola, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Padova 2007.

⁸ Por. A. Ravecca, *Studiare nonostante. Capitale sociale e successo scolastico degli studenti di origine immigrata nella scuola superiore*, Franco Angeli, Milano 2009.

⁹ Por. L. Queirolo Palmas, *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Ombre Corte, Verona 2009.

¹⁰ Dalszą komplikację stanowi fakt, że brakuje porozumienia co do wspólnych wartości i zasad wyznaczających tożsamość europejską. Nie ma takiej zgody nawet wśród państw tworzących Unię Europejską. Konfrontacja między kulturami rdzennymi a napływowymi przebiega więc wśród systemów aksjologicznych, które nie mają i czasami nie chcą mieć wspólnych korzeni.

Leon XIII i encyklika *Rerum novarum* we wspomnieniu Benedykta XVI

Oreste Bazzichi

Papieski Wydział Teologiczny Św. Bonawentury

W dniu 5 września 2010 r. papież Ratzinger złożył hołd Leonowi XIII w 200-lecie jego urodzin (2 marca 1810 r.). Odbyło się to w Carpineto Romano, małej miejscowości położonej w południowym Lacjum na stokach gór Lepini¹.

Leon XIII (Vincenzo Gioacchino Pecci) stał się ojcem NSK za sprawą swojej encykliki *Rerum novarum*, ogłoszonej 15 maja 1891 r. Rządził Kościołem na przełomie dwóch stuleci. Został wybrany na papieża 20 lutego 1878 r., gdy miał 68 lat. Zmarł u zarania XX w., 20 lipca 1903 r. w wieku 93 lat. Wypadło mu więc kierować Kościołem i ludem chrześcijańskim w trudnym okresie przejściowym między dwoma stuleciami, czyli na przełomie wieków XIX i XX. W głównym nurcie tej transformacji znalazł się proces uprzemysłowienia, który zaburzył dawną równowagę: na płaszczyźnie kulturowej z powodu ideologii socjalizmu, liberalizmu, laicyzmu, pozytywizmu i demokracji,

a na płaszczyźnie społecznej przez to, że na obrzeżach miast przemysłowych zamieszkały potężne masy robotnicze, walczące pod sztandarami realnego socjalizmu.

Leon XIII nie unikał konfrontacji z nowoczesnością. Wręcz przeciwnie, podejmował pewne tematy, które wcześniej pozostawały w cieniu, takie jak: dowartościowanie podmiotu i jego świadomości, wolności osobiste na czele z wolnością opinii, prawa człowieka na czele z prawem do wolności religijnej. W homilii wygłoszonej w Carpineto Romano papież Benedykt XVI podkreślił, że nietrudno jest dostrzec główne zarysy owego projektu nie tylko w encyklice RN, najpowszechniej znanej, lecz także w pozostałych encyklikach społecznych Leona XIII: *Quod apostolici muneris* (28 grudnia 1878 r.); *Aeterni Patris* (1879) o przywróceniu w szkołach katolickich filozofii chrześcijańskiej w duchu św. Tomasza z Akwinu; *Diuturnum illud* (29 czerwca 1881 r.); *Immortale*

Dei (1 listopada 1885 r.); *Libertas* (20 czerwca 1888 r.); *Graves de communi* (19 stycznia 1901 r.). Wszystkie te encykliki zawierają podstawowe zasady NSK, które zostaną szeroko rozwinięte w dalszych dokumentach.

Z tego prostego wyliczenia encyklik, które układają się niczym wieniec wokół RN, można zrozumieć, że Leon XIII prowadził dynamiczny dyskurs ukierunkowany na zbudowanie nowoczesnego społeczeństwa chrześcijańskiego. Właśnie w RN bardziej niż gdzie indziej proponował pozytywny i nowoczesny model społeczny, zdalny do tego, by objąć nowe, gwałtownie dające o sobie znać problemy. *Rerum novarum* – „rzeczy nowe”, które przede wszystkim niepokoiły papieża Pecciego, były to: konflikt między kapitałem a pracą, rosnący dystans między bogatymi a biednymi, ideologiczna hegemonia dwóch głównych utopii („szkodliwych lekarstw”), mianowicie socjalizmu i liberalizmu.

Z jednej strony encyklika RN wyznacza moment przelomowy w Kościele, wyrażając głębsze zaangażowanie w problematykę socjoekonomiczną. Papież potwierdza, że własność prywatna wynika z prawa naturalnego. Podkreśla, że osoba ludzka i rodzina zajmują miejsce przed państwem. Uznaje godność ludzką za podstawowe prawo, którego nikt nie może bezkarnie łamać. Wprowadza pośred-

nie zasadę pomocniczości (która zostanie wyraźniej określona przez Piusa XI w *Quadragesimo anno*). Domaga się, żeby relacje między klasami społecznymi były nacechowane sprawiedliwością, i życzy sobie współpracy między poszczególnymi członkami społeczeństwa. Precyzuje normy i granice ingerencji państwowej. Woła o inicjatywę i stowarzyszenia, które pilnowałyby interesów robotników; ma na myśli towarzystwa pomocy wzajemnej, prywatne ubezpieczenia wypadkowe i rentowe, wreszcie organizacje związkowe.

Z drugiej strony Papież za pomocą RN dalekowzrocznie wprowadza – na co także zwrócił uwagę Benedykt XVI w homilii – odmłodzony Kościół w XX stulecie, dokonuje zaś tego w niezwykle trudnym okresie historycznym. Otworzył bowiem nowe horyzonty przed ruchami chrześcijańsko-społecznymi, które powstały wkrótce potem, przede wszystkim w Europie. Dał nowe wskazania i perspektywy katolicyzmowi demokratycznemu i społecznemu, które wzbudzą energię i entuzjazm u nowych pokoleń katolików. Nie jest rzeczą przypadku, że owych latach rozwinął się w niektórych krajach ruch chadecki. W szczególności dla katolików włoskich encyklika stanowiła przewyżczenie dawnego sporu związanego z „kwestią rzymską”. Dzięki papieskiemu przesłaniu zyskiwali nowy sposób kon-

frontowania się z liberalnym państwem, społeczeństwem burżuazyjnym i socjalizmem.

W RN podniesiono więc kwestię społeczną w okresie, w którym pokrywała się ona z kwestią robotniczą. Chodziło jednak nie tylko o rozwiązanie problemów nowej klasy społecznej, jeszcze nie w pełni ukształtowanej i zrodzonej z rewolucji przemysłowej, która w różnych krajach przebiegała rozmaicie. W centrum zainteresowania znalazły się również konkretne problemy Włoch, na które świat katolicki musiał dać skuteczną odpowiedź, aby nie wypaść poza nurt życia społeczno-politycznego. Uwidaczniała się świadomość nieadekwatności *Non expedit* w stosunku do wymogów katolicyzmu.

Niewątpliwie encyklika stała się pierwszym impulsem do przywrócenia katolickiej obecności na obszarze polityki. Katolicy stanęli przed zadaniem, by obmyślić tryb działania wobec zagrożenia inicjatywami socjalistycznymi i bezpośrednio zmierzyć się z kwestią pracy najemnej.

Tak jak Jan Paweł II podczas wizyty w Carpineto Romano we wrześniu 1991 r., a jeszcze wcześniej Paweł VI w 1966 r., Benedykt XVI wspominał o „światłym inspirowaniu szerokiemu ruchowi” i inicjatywach społecznych, Giuseppem Toniolo. Wiadomo bowiem, że RN została przygotowana w ramach współpracy dużej grupy myślicieli

katolickich. Działając samodzielnie w poszczególnych krajach albo razem w międzynarodowych ośrodkach badawczych (taki jak Union Catholique d'Études Sociales et Économiques, Katolicka Unia Badań Społecznych i Ekonomicznych, lepiej znana pod nazwą „Unia Fryburska”), zdołali oni stworzyć kulturową płaszczyznę nacechowaną religijnie i mającą moc wpływać na bieg historii. Należeli do tego grona: R. de la Tour du Pin i A. de Mun we Francji, bp. W. E. von Ketteler w Niemczech, baron K. Volgesang w Austrii, G. Decurtins w Szwajcarii, bp E. Manning w Anglii oraz G. Toniolo we Włoszech. Znaczenie ostatniego z wymienionych historycznie wiąże się z pozycją, którą zajmował on w katolicyzmie włoskim i w otoczeniu Leona XIII zarówno z racji ustanowienia Tygodni Społecznych Katolików Włoskich, jak i z powodu zbieżności między NSK a jego myślą.

W czasach jeszcze dalekich od mrocznych lat „realnego socjalizmu” Toniolo w swoim słynnym *Programie katolików wobec socjalizmu* (1894) wyraził przekonanie, że socjalizm zgotuje najokrutniejsze pogwałcenie wolności. Kilka lat później, zachęcając katolików do działania, napisał, że nadszedł czas na to, by zawołać Marksa: „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się”, przeciwstawić wezwanie: „Łączcie się w Chrystusie pod sztandarem Kościoła”. Jego zaufanie

brało się z tego, że pojmował historię jako miejsce spotkania wolności ludzkiej z działaniem wiary. W tej szerokiej perspektywie „teologii historii” (w której mieściła się oryginalna koncepcja Kościoła jako istotnego czynnika porządku społecznego) można upatrywać zgodność idei Toniola z najnowszą encykliką Benedykta XVI pt. *Caritas in veritate*. Chodzi o pierwszeństwo człowieka, pierwszeństwo kultury (wiera jest powołana do kształtowania kultury), pierwszeństwo etyki wbrew relatywizmowi, pierwszeństwo społeczeństwa obywatelskiego, pierwszeństwo miłości w prawdzie. Idee te powinny skłaniać do refleksji wszystkich, którzy angażują się w działalność społeczno-polityczną „jako chrześcijanie”. Są oni bowiem wezwani do objęcia pierwszoplanowej roli w *res novae* trzeciego tysiąclecia. Nie istnieje już konflikt między kapitałem a pracą. Rzecz w tym – jak zauważa papież Ratzinger w homilii – żeby w dobie globalizacji i trudności gospodarczych podejmować wielkie kwestie społeczne „w sposób pozytywny i etyczny na gruncie dialogu i mediacji”.

Benedykt XVI tak podsumowuje kulturowe i społeczne efekty RN: „Encyklika wkrótce zaowocowała prawdziwą eksplozją inicjatyw: powstawały stowarzyszenia, kasy rolnicze i rzemieślnicze, gazety...”. Nie można nie przypomnieć waż-

nej roli, którą odegrało w katolicyzmie społecznym czasopismo pt. „Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie” („Międzynarodowy Przegląd Nauk Społecznych i Dyscyplin Pomocniczych”). Wydawane od stycznia 1893 r., stanowiło szczególnie warsztat socjologii o inspiracji chrześcijańskiej. Wydawnictwo to, które później zostało przejęte przez Katolicki Uniwersytet Najświętszego Serca, dojrzewało w środowisku Dzieła Kongresów, a jego pomysł zrodził się w głowie Toniola. Głównym jego celem było to, żeby w publicznym życiu narodów przywrócić chrześcijański ład społeczny jako ostateczny układ stosunków politycznych i moralnych. Czasopismo, do dzisiaj istniejące, obejmowało trzy działy: pierwszy zawierał teksty naświetlające chrześcijański ład społeczny z punktu widzenia etycznego, ekonomicznego, prawnego itp.; drugi był przeglądem najważniejszych czasopism włoskich i zagranicznych i prezentował wszystkie artykuły z zakresu nauk społecznych; trzeci mieścił ogólną kronikę wydarzeń religijnych, gospodarczych i wszystkich tych, które miały związek ze sprawami społecznymi.

Zakres okazuje się bardzo szeroki, tak że niepodobna byłoby pogłębić tutaj w sposób analityczny poszczególne zagadnienia. Jasne wszelako jest ogólne wrażenie, które odnosimy: widać otwartość

i dalekowzroczność Leona XIII, który niezależnie od tego, że pisał encykliki, potrafił roztropnie mierzyć się z konkretnymi sytuacjami

i zawsze rozumiał złożoność realnych problemów².

Thm. Paweł Borkowski

Przypisy

¹ Zob. Benedykt XVI, *Leon XIII i wielkie problemy współczesności*. Homilia podczas Mszy św. z okazji 200-lecia urodzin papieża Vincenza Gioacchina Pecciego, Carpineto Romano (Włochy), 5 września 2010 r., ORP 2010, nr 10, ss. 21-23.

² Por.: D. Sorrentino, *Giuseppe Toniolo. Una Chiesa nella storia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987; A. Acerbi, *Chiesa e democrazia da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero,

Milano 1991; W. Battistuta, *Giustizia e solidarietà dalla Rerum novarum alla Centesimus annus*, Queriniana, Brescia 1991; O. Bazzichi, *Cent'anni di Rerum novarum 1891-1991*, Ave, Roma 1991; F. Manin, *La questione sociale a cento anni della Rerum novarum*, Stampa Romana Editrice, Roma 1991; S. Zoppi, *Dalla Rerum novarum alla democrazia cristiana*, Il Mulino, Bologna 1991; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato negli ultimi cento anni*, Garzanti, Milano 1995; K. E. Lonne, *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*, Il Mulino, Bologna 1996.

Moralna ocena terroryzmu w nauczaniu społecznym Kościoła

Ks. Robert Nęcek

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

1. Definicja terroryzmu

Terroryzm jako zjawisko nie jest nowością. Już starożytny historyk żydowski Józef Flawiusz opisuje, że Sykariusze byli „bandytami, który zapożyczyli nazwę od sztyletu trzymanego na piersi”. Mieszali się oni ze świętującym tłumem, ukrywając pod szatą sztylety, którymi mordowali przeciwników. Gdy ofiary osuwały się na ziemię, zabójcy wtapiali się we wstrząśnięty tłum i manifestując oburzenie, unikalikali wykrycia¹.

Słowo „terroryzm” wywodzi się od łacińskiego słowa „terror” – „strach, przerażenie, groza”. Terroryzm jest zjawiskiem i postawą indywidualną i społeczną mającą na celu zastraszenie przeciwnika dla osiągnięcia jasno określonych celów².

Celem terroryzmu jest wywołanie strachu i poczucia zagrożenia w społeczeństwie. Dokonuje się to przez spektakularne akty przemocy wywołujące rozgłos i efekt

psychologiczny. Ataki terrorystyczne mają na celu ukazanie bezradności władzy państwowej, a w konsekwencji doprowadzenie do przebudowy społeczeństwa. Wywoływanie strachu jest efektem zamierzonym³. Benedykt XVI stwierdza, że terroryzm jest zjawiskiem nowej wojny bez frontów i granic. Obawa, że terroryzm może „szybko zawładnąć bronią jądrową i biologiczną, nie jest bezpodstawna. Obawa ta sprawiła, że wewnątrz państw prawa trzeba było uciec się do systemów bezpieczeństwa podobnych do tych, które wcześniej istniały tylko w dyktaturach”⁴. Oznacza to, że terroryzm jest elementem wspierania ekspansji państwa totalitarne-go. Wyraża się to w wyrachowanym wywyższeniu przemocy, tłumieniu instynktów moralnych, odrzuceniu dialogu jako normalnego sposobu rozwiązywania konfliktów i wykorzystywaniu prawa do wolności w krajach demokratycznych⁵.

2. Przyczyny terroryzmu

Śługa Boży Jan Paweł II, szukając przyczyn ataków terrorystycznych, zwracał uwagę na deptanie podstawowych praw człowieka. Stwierdził, że jeśli jesteśmy świadkami terroryzmu, tortur i gwałtów czy innych dyskryminacji, to są one konsekwencją naruszania „obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka” (RH 17). Chodzi o to, że każdy zlokalizowany konflikt jest wyrazem różnych napięć. Dany konflikt często wywołuje głębokie reperkusje w miejscach wyraźnie oddalonych od punktu ich powstania. Według Jana Pawła II przyczynami licznych napięć jest egoistyczna zachłanność i wrogość wyrażająca się w określonych decyzjach gospodarczych i technicznych zastosowaniach nauki. Swoje odzwierciedlenie znajduje także w sposobie wykorzystania mediów masowych i w dziedzinie militarnej. Należy również wymienić polityczne przyczyny rozwoju terroryzmu. Wyrządzają się one w próbie narzucenia jarzma całym społeczeństwom przez określone grupy interesu. Niektóre narody budują swój dobrobyt bez liczenia się z dobrobytem innych narodów, a niejednokrotnie ich kosztem⁶.

3. Negacja terroryzmu

Benedykt XVI podkreśla, że terrorysta próbuje przyjąć rolę Opatrzności Bożej i przywłaszcza sobie

prawa należne tylko Bogu. Niejednokrotnie człowiek sam chce urzeczywistnić cel historii. Z tej racji, nie wierząc Bogu, stara się osobiście pokierować historią i „działa przy tym tak, jakby w jego mniemaniu sam Bóg działał”⁷. Dlatego Jan Paweł II sprzeciwiał się wszelkim próbom uzasadniającym terroryzm, a w szczególności uzasadniającym terroryzm elementami religii. Stwierdził, że taka postawa jest całkowicie sprzeczna z wiarą i przeciwna wierze w Boga. Oznacza to, że terroryzm instrumentalizuje „nie tylko człowieka, lecz także Boga, czyniąc z Niego bożka, który służy do własnych celów”⁸. Wówczas religia wchodzi w zakres polityki i staje się religią polityczną. Religia polityczna dokonuje zmiany znaczenia religii. Oznacza to, że wiara, stając się narzędziem polityki, traci ściśle religijny wymiar. Każdy wyzysk religii ma na celu rządy absolutne⁹.

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Papież zwracał uwagę na fakt, że – nawet gdy jako motywację działań terrorystycznych podaje się ideologię lub dążenie do stworzenia lepszego świata – akty terrorystyczne nigdy nie zostaną usprawiedliwione. Chodzi o to, że chrześcijaństwo zabrania uciekania się do nienawiści i przemocy (zob. SRS 24). Po ataku terrorystycznym na World Trade Center w Nowym Jorku w 2001 r. Jan Paweł II powiedział: „Raz jeszcze stwierdzam stanowczo, że przemoc nigdy nie jest

drogą wiodącą do prawdziwego rozwiązania problemów ludzkości”¹⁰. Terroryzm rodzi się z nienawiści i wywołuje nieufność, izolację i zamknięcie. Ostatecznie opiera się na pogardzie dla życia ludzkiego. Z tej racji zawsze „stanowi prawdziwe przestępstwo przeciw ludzkości”¹¹ i z moralnego punktu widzenia nie może być w żadnym przypadku usprawiedliwiony.

4. Przeciwdziałanie terroryzmowi

Rozmiary i spustoszenia terroryzmu mobilizują do zabezpieczenia prawnego i apelu o nawrócenie serc. Zabezpieczenie prawne ma na celu rozwiązywanie konfliktów nie tylko przez przyjmowanie odpowiedzialnych konwencji prawnych, ale także przez promowanie dialogu i przestrzeganie praw człowieka. Dialog powinien odznaczać się jasnością wypowiedzi i zachowań, aby każdy mógł bez trudu zrozumieć właściwe intencje. Konieczne jest także zaufanie, iż druga osoba przyjmie wypowiedane słowa w duchu zrozumienia. Prawdziwy dialog wymaga wreszcie roztropności, która wychowuje i pilnie bada przygotowanie umysłowe i moralne rozmówców¹². Papież Paweł VI przypominał, że dialog w razie potrzeby i w odpowiednim momencie powinien dopuszczać eksperymenty. Nie może być przywiązany do języka, który nie wywiera wpływu na ludzi,

gdyż zatracił już swoją siłę. W ostateczności nie może poddać się żadnym uprzedzeniom¹³.

W nauczaniu społecznym Kościoła istotną kwestią staje się apel o nawrócenie ludzkiego serca. Nie wystarczy udoskonalanie istniejących zabezpieczeń praw człowieka. Człowiek jako osoba inteligentna może skutecznie obejść każde prawo: Boże, kościelne i cywilne, i to obejście potrafi sobie dobrze wytłumaczyć. Dlatego oprócz tworzenia różnych systemów zabezpieczeń należy nieustannie apelować o nawrócenie ludzkiego serca. Chodzi o to, że w człowieku ściera się dwie siły, zła i dobra, które towarzyszą mu przez całe życie. Jedna mówi: „Wystaw Boga na pokuszenie”, a druga: „Nie będziesz kusicielem Boga”. Dlatego św. Paweł napisał: „Nie czynię [...] dobra, którego chcę, ale czynię właśnie zło, którego nie chcę” (Rz 7, 19). Oznacza to, że właśnie zło jest tym, czego mogłem nie uczynić¹⁴.

W tworzeniu wszelkich praw i zabezpieczeń należy wziąć pod uwagę zwykłą ludzką słabość i ścieranie się wspomnianych dwóch sił. W takich okolicznościach wzywaniem do nawrócenia i apelu do ludzkich sumień są jak najbardziej uzasadnione. W tym duchu właśnie Jan Paweł II powiedział, że pokój zawsze będzie iluzoryczny i krótkotrwały, „gdy zabraknie prawdziwej przemiany serca”¹⁵.

Przypisy

¹ Por. A. Zwoliński, *Wojna. Zagadnienia wybrane*, Kraków 2003, s. 51.

² Por. A. F. Dziuba, *Terroryzm*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 546.

³ Por. A. Zwoliński, dz. cyt., ss. 70-71.

⁴ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, ss. 41-42.

⁵ Por. A. Zwoliński, dz. cyt., ss. 72-73.

⁶ Por. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1982 r., 8 grudnia 1981 r., w: *Jan Paweł II naucza. O życiu. Aborcja – eutanazja – wojna*, oprac. A. Sujka, Kraków 1999, ss. 101-102.

⁷ *Elementarz Benedykta XVI, Josepha Ratzingera dla pobożnych, zbuntowanych i szukających prawdy*, oprac. M. Zawada, Kraków 2008, ss. 217-218.

⁸ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2002 r., 8 grudnia 2001 r., 6.

⁹ Por. J. Tischner, w: A. Zwoliński, dz. cyt., ss. 71-72.

¹⁰ Jan Paweł II, Katecheza na audiencji generalnej, 12 września 2001 r.

¹¹ Tenże, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2002 r., 4.

¹² Zob. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji, 6 sierpnia 1964 r., 81.

¹³ Zob. tamże, 85.

¹⁴ Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 130.

¹⁵ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1984 r., 8 grudnia 1983 r., w: *Jan Paweł II naucza*, dz. cyt., s. 100.

Życie gospodarcze to działalność prowadzona „przez” i „dla” ludzi

**Przemówienie do uczestników XVI Sesji Plenarnej
Papieskiej Akademii Nauk Społecznych (30 kwietnia 2010 r.)**

Ojciec Święty Benedykt XVI

Drodzy członkowie Akademii!

Z przyjemnością spotykam się z wami na początku waszej XVI Sesji Plenarnej, poświęconej analizie globalnego kryzysu gospodarczego w świetle zasad etycznych, zawartych w nauce społecznej Kościoła. Dziękuję pani prezes, prof. Mary Ann Glendon, za życzliwe słowa powitania i składam wam gorące i serdeczne życzenia owocnych obrad.

Jak wiemy, światowy kryzys finansowy wykazał, że obecny system gospodarczy oraz instytucje z nim związane są nietrwałe. Uwidocznili także błąd tkwiący w założeniu, że rynek jest zdolny do samoregulacji, bez pomocy publicznej i bez potrzeby przyjęcia kryteriów moralnych. Idea ta opiera się na zubożonej koncepcji życia gospodarczego, pojmowanego jako swego rodzaju samoregulujący się mechanizm, kierowany przez własny interes i dążenie do zysku. Abstrahuje ona od zasadniczo etycznej strony gospodarki, pojmowanej jako działalność prowadzona *przez* i *dla* ludzi. W życiu gospodarczym należy widzieć nie tyle łańcuch produkcji i konsumpcji, powiązany z wąsko pojmowanymi ludzkimi potrzebami, ile raczej praktykowanie ludzkiej odpowiedzialności, którego nieodłącznym celem jest promowanie godności osoby ludzkiej, dążenie do wspólnego dobra oraz integralny rozwój – polityczny, kulturowy i duchowy – jednostek, rodzin i społeczeństw. Uwzględnienie w pełni tego ludzkiego wymiaru wymaga z kolei takich właśnie interdyscyplinarnych badań i rozważań, jakie ta sesja Akademii teraz prowadzi.

W mojej encyklice *Caritas in veritate* napisałem, że obecny „kryzys zmusza nas do przemyślenia na nowo naszej drogi, do przyjęcia nowych reguł i znalezienia nowych form zaangażowania” (n. 21). Z pewnością z przemyśleniem na nowo drogi wiąże się również poszukiwanie ogólnych kryteriów i celów, pozwalających ocenić struktury, instytucje i kon-

kretnie decyzje, które odgrywają przewodnią rolę w życiu gospodarczym i nadają mu kierunek. Kościół, zbudowany na wierze w Boga Stwórcę, twierdzi, że istnieje powszechne prawo naturalne, które jest ostatecznym źródłem owych kryteriów (por. tamże, n. 59). Jednakże jest on także przekonany, że zasady owego porządku etycznego, wpisane w samo stworzenie, są poznawalne przez ludzki rozum i, jako takie, powinny stanowić podstawę konkretnych wyborów. Jako część wielkiej spuścizny ludzkiej mądrości, naturalne prawo moralne, które Kościół przyjął, oczyścił i rozwinął w świetle chrześcijańskiego Objawienia, wskazuje drogę jednostkom i wspólnotom, które podejmują wysiłek poszukiwania dobra i unikania zła, angażując się w budowę społeczeństwa prawdziwie sprawiedliwego i ludzkiego.

Jedną z niezbędnych zasad, kształtujących owo integralne podejście etyczne do życia gospodarczego, musi być umacnianie wspólnego dobra, oparte na poszanowaniu godności osoby ludzkiej i uznane za główny cel systemów produkcji i handlu, instytucji politycznych i socjalnych. Obecnie troska o wspólne dobro ma o wiele bardziej globalny charakter. Coraz bardziej oczywisty staje się fakt, że dobro wspólne obejmuje odpowiedzialność wobec przyszłych pokoleń, a zatem solidarność międzypokoleniowa powinna być uznana za zasadnicze kryterium oceny systemów społecznych. Wszystko to wskazuje na konieczność wzmocnienia procedur zarządzania gospodarką globalną, oczywiście z poszanowaniem zasady pomocniczości. Na koniec, wszystkim decyzjom oraz polityce gospodarczej powinna przyświecać „miłość w prawdzie”, ponieważ prawda chroni i sprawia, że wyzwalająca moc miłości przenika w coraz to nowe struktury i wydarzenia, bo „bez prawdy, bez zaufania i miłości do prawdy nie ma świadomości i odpowiedzialności społecznej, a zachowania społeczne są dyktowane przez prywatne interesy i logikę władzy, co prowadzi do podziałów w społeczeństwie” (*Caritas in veritate*, 5).

Dzieląc się tymi rozważaniami, drodzy przyjaciele, wyrażam ponownie ufność, że obecna sesja plenarna pomoże głębiej rozeznaczyć poważne wyzwania społeczne i gospodarcze naszego świata i wskazać właściwą drogę, by sprostać owym wyzwaniom w duchu mądrości, sprawiedliwości i prawdziwej miłości.

Jeszcze raz zapewniam o modlitwie za waszą doniosłą działalność i z serca proszę Boga, by pobłogosławił wam i waszym bliskim radością i pokojem.

Źródło: „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 31 (2010), nr 7, ss. 40-41.

Polityka a świadectwo o Chrystusie i praktykowanie miłości

**Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego
Papieskiej Rady ds. Świeckich (21 maja 2010 r.)**

Ojciec Święty Benedykt XVI

Eminencje, czcigodni bracia w biskupstwie i w kapłaństwie, drodzy bracia i siostry!

Z radością przyjmuję was wszystkich, członków i konsultorów, biorących udział w XXIV Zgromadzeniu Plenarnym Papieskiej Rady ds. Świeckich. Serdecznie pozdrawiam przewodniczącego Rady, kard. Stanisława Rylkę, dziękując mu za uprzejme słowa, które do mnie skierował, jej sekretarza, bpa Josefa Clemensa, i wszystkich obecnych. Sam skład osobowy waszej dykasterii, gdzie obok pasterzy pracują w większości wierni świeccy z całego świata, wywodzący się z różnych środowisk i o rozmaitych doświadczeniach, jest znaczącym obrazem organicznej wspólnoty, jaką tworzy Kościół, w którym kapłaństwo powszechne, właściwe wiernym ochrzczonym, i kapłaństwo urzędowe są zakorzenione w jednym kapłaństwie Chrystusa, na warunkach zasadniczo odmiennych, lecz nawzajem sobie służą. Gdy dobiega końca Rok Kapłański, jeszcze bardziej czujemy się świadkami zadziwiającego i wielkodusznego oddania i poświęcenia tak wielu ludzi „zdobytych” przez Chrystusa i upodobnionych do Niego w kapłaństwie urzędowym. Dzień po dniu towarzyszą oni w drodze *christifideles laici*, głosząc Słowo Boże, mówiąc o Jego przebaczeniu i pojednaniu z Nim, przypominając o modlitwie i ofiarowując jako pokarm Ciało i Krew Pana. Z tej tajemnicy komunii wierni świeccy czerpią głęboką siłę, która pozwala im być świadkami Chrystusa w konkretnych warunkach ich życia, we wszystkich środowiskach i formach działalności.

Temat tego waszego zgromadzenia: „Świadkowie Chrystusa we wspólnocie politycznej”, ma szczególne znaczenie. Oczywiście nie należy do misji Kościoła techniczne szkolenie polityków. Temu celowi służą różne instytucje. Jednakże jego misją jest „wydawanie osądu moralnego, rów-

niez o sprawach, które dotyczą porządku politycznego, zwłaszcza gdy wymagają tego fundamentalne prawa osoby albo zbawienie dusz, przy zastosowaniu tych wszystkich środków pomocniczych, które zgodne są z Ewangelią i z dobrem wszystkich, stosownie do czasu i zmieniających się warunków” (*Gaudium et spes*, 76). Kościół w szczególny sposób skupia się na wychowywaniu uczniów Chrystusa, ażeby zawsze i wszędzie byli oni świadkami Jego obecności. Wierni świeccy powinni ukazywać w konkretny sposób w życiu osobistym i rodzinnym, społecznym, kulturalnym i politycznym, że wiara pozwala w nowy i głęboki sposób odczytywać rzeczywistość i ją przekształcać; że chrześcijańska nadzieja rozszerza ograniczone horyzonty człowieka i wskazuje mu prawdziwe wyżyny jego istnienia – Boga; że miłość w prawdzie jest najbardziej skuteczną siłą, która może zmienić świat; że Ewangelia jest gwarancją wolności i przesłaniem o wyzwoleniu; że podstawowe zasady nauki społecznej Kościoła – takie jak godność osoby ludzkiej, pomocniczość i solidarność – są bardzo aktualne i cenne w dziele propagowania nowych dróg rozwoju w służbie całego człowieka i wszystkich ludzi. Zadaniem wiernych świeckich jest również aktywne uczestniczenie w życiu politycznym – w sposób coraz bardziej zgodny z nauczaniem Kościoła powinni oni w demokratycznej dialektyce opowiadać się za dobrze umotywowanymi racjami i wielkimi ideałami, zabiegając o szeroki konsensus tych wszystkich, którym leżą na sercu obrona życia i wolności, strzeżenie prawdy i dobra rodziny, solidarność z potrzebującymi, i są przekonani, że dążenie do wspólnego dobra jest konieczne. Chrześcijanie nie dążą do hegemonii politycznej bądź kulturalnej, ale wszędzie tam, gdzie się angażują, powoduje nimi pewność, że Chrystus jest kamieniem węgielnym każdej ludzkiej budowli (por. Kongregacja Nauki Wiary, Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym, 24 listopada 2002 r.).

Posługując się wyrażeniem stosowanym przez moich poprzedników, ja również mogę stwierdzić, że polityka jest ważną dziedziną praktykowania miłości. Przypomina ona chrześcijanom, że powinni się zdecydowanie angażować na rzecz wspólnoty obywatelskiej, na rzecz budowy pomyślnego życia w różnych krajach, a także być obecni i skutecznie działać w ramach organizacji i programów wspólnoty międzynarodowej. Potrzebni są politycy będący autentycznymi chrześcijanami, a bardziej jeszcze wierni świeccy składający świadectwo o Chrystusie i Ewangelii we wspólnocie obywatelskiej i politycznej. Tę potrzebę należy uwzględnić w programach wychowawczych wspólnot kościelnych, konieczne są też nowe formy towarzyszenia i wspierania ze strony pasterzy. Przynależność

chrześcijan do stowarzyszeń wiernych, do ruchów kościelnych i do nowych wspólnot może być dla tych uczniów i świadków dobrą szkołą z uwagi na bogactwo charyzmatyczne, wspólnotowe, wychowawcze i misyjne, właściwe tym środowiskom.

Jest to wyzwanie niełatwe. Czasy, w których żyjemy, stawiają przed nami wielkie i złożone problemy, a kwestia społeczna stała się jednocześnie kwestią antropologiczną. Legły w gruzach schematy ideologiczne, które w niedawnej przeszłości miały być rzekomo „naukowym” rozwiązaniem tej kwestii. Rozpowszechnianie się mglistego relatywizmu kulturowego oraz utylitarystycznego i hedonistycznego indywidualizmu osłabia demokrację i sprzyja dominacji potentatów. Należy odnaleźć i pogłębić autentyczną mądrość polityczną; mieć wysokie wymagania w odniesieniu do własnych kompetencji; w sposób krytyczny posługiwać się wynikami badań nauk humanistycznych; stawiać czoło rzeczywistości we wszystkich jej aspektach, unikając redukcjonizmu ideologicznego i utopijnych roszczeń; podchodzić z otwartością do wszystkich form prawdziwego dialogu i współpracy, ze świadomością, że polityka jest także trudną sztuką szukania równowagi między ideałami i interesem, ale nie zapominać też, że wkład chrześcijan jest decydujący tylko wtedy, gdy rozumienie wiary staje się rozumieniem rzeczywistości, kryterium osądu i przemiany. Potrzebna jest prawdziwa „rewolucja miłości”. Nowe pokolenia stoją w obliczu wielkich wymogów i wyzwań związanych z życiem indywidualnym i społecznym. Wasza dykasteria śledzi te sprawy ze szczególną troską, zwłaszcza dzięki Światowym Dniom Młodzieży, które od 25 lat wydają bogate owoce apostołskie wśród ludzi młodych. Jednym z nich jest zaangażowanie społeczne i polityczne, którego podstawą nie są ideologie czy partykularne interesy, ale wybór, by służyć człowiekowi i wspólnemu dobru w świetle Ewangelii. Drodzy przyjaciele, prosząc Pana, aby prace tego waszego zgromadzenia oraz wasza codzienna działalność wydały obfite owoce, zawierzam każdego z was, wasze rodziny i wspólnoty wstawiennictwu Najświętszej Maryi Panny, Gwiazdy nowej ewangelizacji, i z serca wam udzielam apostołskiego błogosławieństwa.

Źródło: „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 31 (2010), nr 7, ss. 45-46.

Ks. Piotr Nitecki

Włocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego 1917-1946

przedmowa abp Marian Gołębiewski

Wydawnictwo Soli Deo, Warszawa 2008, ss. 320

W okresie transformacji ustrojowej imię Prymasa Tysiąclecia bywa przywoływane często, zwłaszcza w kontekście roli, którą odegrał Kościół w Polsce w ocaleniu chrześcijańskiej tożsamości. Mimo upływu czasu wielki Prymas pozostaje postacią obecną w zbiorowej pamięci Kościoła i narodu, choć dla młodszego pokolenia staje się tylko postacią historyczną. Stąd coraz ważniejszą powinnością jest poznawanie nie tylko doniosłej roli Prymasa w naszych najnowszych dziejach, lecz także przyczyn fenomenu tego niezwykle człowieka, jego wielkości oraz sensu niezmiennie aktualnego przesłania, które pozostawił. Z tego słusznego przekonania ks. Piotra Niteckiego powstała ta ważna książka, która znacznie poszerza i twórczo systematyzuje naszą wiedzę o kard. Wyszyńskim.

Książd Nitecki zauważa, że zdecydowana większość publikacji poświęconych Prymasowi Tysiąclecia koncentruje się na okresie 1948-1981. Autorzy, niekiedy różniący się między sobą w wielu istotnych kwestiach, są zgodni co do wyjąt-

kowego wymiaru i charakteru badanej postaci oraz jej znaczenia dla naszych narodowych dziejów, zwłaszcza w kontekście dominacji ideologii komunistycznej. W ich analizach trudno jednak znaleźć odpowiedź na pytanie: skąd płynie wielkość i wyjątkowość tego człowieka, co ją zrodziło, jakie są jej rysy szczególne i dzięki czemu pozostają trwale?

Prezentowana książka powstała z głębokiego przekonania jej autora, że zrozumienie owej wyjątkowości Wyszyńskiego wymaga sięgnięcia do źródeł jego formacji, do wartości, które przyswajał sobie w młodości, a także do ludzi, którzy mieli wpływ na ukształtowanie jego niezwyklej osobowości. Nie bez znaczenia są też różne, niekiedy prozaiczne, doświadczenia z życia Stefana Wyszyńskiego, które – szeroko i barwnie opisane z nieznanymi szczegółami – dopełniają obrazu. Włocławskie losy Prymasa to nie tylko poszukiwanie zasadniczych źródeł roli, którą odegrał w następnych latach, ale też odkrywanie niezwykle ważnego fragmentu dziejów katolicyzmu społecznego w Polsce. Środowisko diecezji włocławskiej, w którym wzrastał od 16 roku życia, nie jest dostatecznie opisane w dotychczasowych publikacjach o Wyszyńskim. Miało ono doniosły wpływ formacyjny, którego treści, etapy i zdarzenia zostały w omawianej książce interesująco przedstawione.

Profesor Nitecki to autor kompetentny i zasłużony w przybliżeniu osoby i dzieła Stefana Wyszyńskiego. Jego rozległa wiedza na ten temat znajduje swoje potwierdzenie w książce. Nawet przypadkowy czytelnik utwierdzi się w przekonaniu, że nie bez powodu jej autor został zaproszony do udziału w toczącym się procesie beatyfikacyjnym kard. Wyszyńskiego.

Książkę tworzy 12 rozdziałów kolejno omawiających analizowany okres z życia ks. Stefana Wyszyńskiego. Pierwszy, *Droga ku kapłaństwu (1917-1924)*, przybliża pobyt i studia najpierw w niższym, a następnie w wyższym seminarium duchownym oraz przyjęcie święceń kapłańskich. Kolejne rozdziały to: *Początki kapłańskiej posługi 1924-1925*, *Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1925-1929*, *Podróż naukowa na Zachód Europy 1929-1930*, *Wikariat w Przedczu 1930-1931*, *Posługa naukowo-dydaktyczna w Seminarium Duchownym 1931-1939*, *Praca redakcyjna w „Ateneum Kapłańskim” 1931-1939*, *Działalność chrześcijańsko-społeczna 1931-1939*, *W Prymasowskiej Radzie Społecznej 1938-1939*, *Czas wojny i okupacji 1939-1945*, *Lata powojennej odbudowy 1945-1946* oraz zamykający rozdział *Ku biskupstwu 1946*.

Powszechnie wiadomo, jak trudno jest pisać o kard. Wyszyńskim. Żeby uwydatnić jego miejsce i znaczenie w historii Kościoła, trzeba

widzieć nie tylko badaną postać, ale też ogrom zdarzeń i faktów. Ich gruntowna analiza pozwala uniknąć jednostronności i jednowymiarowości w spojrzeniu i ocenie, zachować wierność prawdzie, odrzucić ideologię, która niestety daje o sobie znać w niejednej publikacji o kard. Wyszyńskim. Piotr Nitecki ceni sobie wolną od jej wpływu perspektywę poznawczą, w której przesłanki teologiczne, historyczne i społeczne wzajemnie się uzupełniają. Badania wymagają ich uwzględnienia, namysłu, ale i ostrożnej interpretacji. Łatwo bowiem o przerysowania i sądy niedostatecznie umocowane we wskazanej przez autora perspektywie badawczo-poznawczej. Cel książki, czyli „próba poszukiwania intelektualnych, duchowych i społecznych korzeni posługi Prymasa Wyszyńskiego” został w tej książce, w moim przekonaniu, w pełni osiągnięty.

Przyzwyczajaliśmy się widzieć prymasa Wyszyńskiego jako herosa wiary, nieugiętego męża stanu, gorliwego i roztropnego duszpastera, ale same początki jego służby w Kościele niczego takiego nie zapowiadały. Wiele wskazywało na to, że nie tylko nie odegra on wielkiej roli w Kościele, ale nawet może z powodu bardzo słabego zdrowia nie otrzymać święceń. „Stanęli przy nim, realizując Boże plany, ludzie, którzy odegrali wobec niego ogromną rolę i przyczynili się

do ukształtowania jego przyszłości. Wiadomo wszak, iż w rzeczywistości Kościoła, rozumianego tu w jego doczesnym strukturalnym wymiarze, nie wystarcza prezentowanie określonego systemu wartości, trzeba jeszcze być dostrzeżonym przez tych, od których zależą przyszłe losy ludzi, którzy decydują się na służbę Bogu i człowiekowi w ramach Kościoła hierarchicznego” – pisze ks. Nitecki. W grupie osób, które dostrzegły możliwości przyszłego rozwoju Wyszyńskiego i pomogły mu w jego realizacji, znajdują się: bp Stanisław Zdzitowiecki, ks. Władysław Korniłowicz i ks. Antoni Szymański.

Ukształtowana w okresie wrocławskim osobowość ks. Stefana Wyszyńskiego, jego konsekwentna postawa w realizacji podejmowanych zamierzeń oraz zdobyta wiedza i doświadczenie przygotowały go do roli historycznej prymasa Polski. Wówczas stanął przed nowymi, najtrudniejszymi w jego życiu wyzwaniami w wyjątkowo skomplikowanej sytuacji Kościoła i Ojczyzny. Jego postawa wobec nich, a także znajomość nowych „znaków czasu”, była w dużej mierze owocem tamtych wrocławskich lat i doświadczeń.

Edward Balawajder

MATERIAŁY

DO FORMACJI KATOLICKOSPOŁECZNEJ

Encyklika *Caritas in veritate*: rozwój ludzki w naszych czasach

Oreste Bazzichi

Redakcja „La Società”

Wprowadzenie

W drugim rozdziale CV (zob. nr 21-33) Benedykt XVI zagłębia się w temat rozwoju ludzkiego w naszych czasach. W PP była mowa o „rozwoju narodów”, natomiast autor CV woli posługiwać się sformułowaniem „integralny rozwój ludzki” i poświęca więcej uwagi temu zagadnieniu¹.

Z pewnością encyklika Pawła VI znaczyła początek pewnej epoki i dawała podstawy do nadziei na lepszą przyszłość dla znacznej części rodzaju ludzkiego². Roztropność w ocenie ewolucji ustrojów gospodarczych nie powinna być rozumiana jako neutralność względem technicznych rozwiązań z zakresu ekonomii, pomimo że Kościół nie dysponuje gotowymi odpowiedziami w tej problematyce (zob. CA 32). Taka niejednoznaczność zagraża zarówno ekonomistom – którym NSK jawiłaby się wówczas bez wątpienia jako mniej wiążąca – jak i osobom ze świata biznesu, które w obliczu obiektywnych trudności „przemian” mogłyby omijać bądź naruszać solidarność społeczną. Określając całościowy rozwój mianem syntezy naszych obowiązków, Paweł VI przypomina o powinności współpracy, pozytywnej i skutecznej, na rzecz ludzkiego spełnienia się jednostkowego i zbiorowego oraz budowania lepszego świata. Zdecydowanie przedkładając pojęcie całościowego rozwoju osobowego, oczekuje się od chrześcijaństwa kryterium osądu w kwestii autentyczności wszelkich trendów wzrostu społeczno-gospodarczego.

Propozycję Pawła VI, żeby stawiać na rozwój ludzki, przez długi czas w zasadzie ignorowano. Trzeba było czekać kilkadziesiąt lat, zanim wzięto ją pod uwagę³. Dopiero w latach 80. i 90. ONZ zaczęła o tym mówić. To więc, co wcześniej pomijano lub przemilczano – wręcz

kwestionując kompetencje urzędu papieskiego do wypowiedzania się na takie tematy – weszło w skład powszechnego dziedzictwa kulturalnego. W rezultacie „ludzki” wymiar rozwoju, niesprowadzalny do aspektu ekonomicznego, stał się dzisiaj czymś oczywistym. Tak samo zlekceważono wezwanie Pawła VI do „uznania przez człowieka najwyższych wartości i samego Boga” (PP 21; por. PP 42).

Sedno PP zawiera się więc w tych dwóch fundamentalnych naukach: rozwój ludzki oraz humanizm otwarty na najwyższe wartości i na Boga. Jest to antropologiczna i teologiczna koncepcja solidarnego rozwoju ludzkiego.

Jeśli chodzi o spojrzenie teologiczne, to Benedykt XVI nie pozostawia wątpliwości: Kościół nie rozpoczyna od problemów społecznych ani „od świata”, lecz od wiary apostołskiej; tylko wówczas bowiem może stać się pożyteczny dla świata. To jest główna myśl całej encykliki CV, tłumacząca wszystkie szczegółowe oceny, które zostały w niej zawarte.

1. Aktualizacja treści *Populorum progressio*

W drugim rozdziale CV Papież zgłębia temat: „Rozwój ludzki w naszych czasach”. „Nastawienie wyłącznie na zysk, gdy jest on osiągany nagannymi sposobami, a jego ostatecznym celem nie jest dobro wspólne, rodzi ryzyko zniszczenia bogactwa i spowodowania ubóstwa” (CV 21). Wypaczenia rozwoju, zdaniem Benedykta XVI, są przede wszystkim następujące: działalność finansowa o charakterze głównie spekulacyjnym; „wielkie ruchy migracyjne, często tylko prowokowane, lecz nie pokierowane odpowiednio”; „niekontrolowana eksploatacja zasobów ziemi”. W obliczu tych powiązanych wzajemnie problemów Papież apeluje o „dokonanie nowej syntezy humanistycznej”: „Kryzys zmusza nas do przemyślenia na nowo naszej drogi” (CV 21).

Rozwój odbywa się dzisiaj w sposób „policentryczny”. „Powiększa się bogactwo światowe w skali globalnej, ale wzrastają nierówności” (CV 22) i powstają nowe formy biedy. „Korupcja i bezprawie występują niestety zarówno w postępowaniu podmiotów ekonomicznych i politycznych krajów bogatych, starych i nowych, jak i w krajach ubogich. Bywa, że ludzkie prawa pracowników nie są przestrzegane przez wielkie przedsiębiorstwa ponadnarodowe, ale także przez przedsiębiorców lokalnych” (CV 22). Z drugiej strony „pomoc międzynarodowa była często przekazywana niezgodnie z jej przeznaczeniem, ze względu na brak odpowiedzialności zarówno wśród ofiarodawców, jak i tych, którzy z niej korzystają”

(CV 22). Równocześnie – zwraca uwagę Papież – „mamy do czynienia z przesadną ochroną wiedzy ze strony krajów bogatych przez zbyt sztywne stosowanie prawa do własności intelektualnej, zwłaszcza w dziedzinie medycyny” (CV 22).

Benedykt XVI przypomina, że kiedy rozpadły się „bloki” i upadł mur berliński, Jan Paweł II nawoływał o „przemyślenie na nowo rozwoju”, ale „dokonało się to tylko częściowo” (CV 23). Obecnie dokonuje się „nowa ocena [...] roli i władzy” (CV 24) instancji publicznych, a także wysuwane są dezyderaty udziału społeczeństwa obywatelskiego w polityce krajowej i międzynarodowej. Co się tyczy zagadnienia pracy, to Benedykt XVI pisze: „Chciałbym przypomnieć wszystkim, a zwłaszcza rządzącym, pracującym nad nadaniem nowego kształtu łaadowi ekonomicznemu i społecznemu w świecie, że pierwszym kapitałem, który należy ocalić i docenić, jest człowiek, osoba, w swojej integralności: „Człowiek bowiem jest twórcą całego życia gospodarczo-społecznego, jego ośrodkiem i celem” [GS 63]” (CV 25).

Na płaszczyźnie kulturalnej i naukowej otwierają się nowe możliwości współdziałania i dialogu, występuje też jednak podwójne niebezpieczeństwo. Po pierwsze, zagraża eklektyzm kulturowy, w którym „kultury [...] uważane są za zasadniczo równoważne i wymienne” (CV 26). Przeciwstawnym niebezpieczeństwem jest „spłaszczenie kulturowe i ujednoczenie zachowań i stylów życia” (CV 26).

Następnie Papież zwraca uwagę na podstawowe potrzeby i skandal głodu. „Brakuje struktury instytucji ekonomicznych będących w stanie zagwarantować regularny i odpowiedni z punktu widzenia wyżywienia dostęp do pokarmu i wody, a zarazem stawić czoło sytuacjom związanym z podstawowymi potrzebami oraz prawdziwymi kryzysami żywnościowymi, spowodowanymi przez przyczyny naturalne lub nieodpowiedzialną politykę krajową i międzynarodową” (CV 27). Dlatego Papież postuluje „wzięcie pod uwagę nowych możliwości” (CV 27) w technice produkcji rolnej oraz sprawiedliwą reformę agrarną w krajach rozwijających się.

Benedykt XVI podkreśla również, że poszanowanie i ochrona życia nie mogą być w żaden sposób oddzielone od rozwoju narodów (por. EV 63-64). W wielu rejonach świata praktykuje się metody kontroli urodzeń, które obejmują nawet przymus aborcji. W krajach rozwiniętych upowszechniły się formy „mentalności antynatalistycznej, którą często próbuje się przekazać także innym państwom, tak jakby chodziło o postępek kulturowy” (CV 28). „Istnieje ponadto uzasadnione podejrzenie, że czasami pomoc na rzecz rozwoju jest związana z określoną polityką zdrowotną, zakładającą faktyczne narzucenie surowej kontroli urodzeń” (CV 28).

Niepokoją też rozwiązania prawne, które dopuszczają eutanazję. Według Papieża otwarcie się na życie stanowi sedno rozwoju. „Kiedy jakieś społeczeństwo skłania się ku negowaniu i unicestwianiu życia, nie znajduje już motywacji i energii potrzebnych do angażowania się w służbę prawdziwego dobra człowieka” (CV 28).

Innym aspektem rozwoju jest wolność religijna oraz metafizyka jako zwornik dyscyplin naukowych. Papież podkreśla również, że przemoc „hamuje autentyczny rozwój”, a „odnosi się to szczególnie do terroryzmu o podłożu fundamentalistycznym” (CV 29). Równocześnie lansowanie ateizmu przez wiele państw „jest sprzeczne z potrzebą rozwoju narodów, jako że pozbawia je energii duchowych i ludzkich” (CV 29).

Omawiając temat całościowego rozwoju ludzkiego, Papież twierdzi, że dla osiągnięcia takiego celu potrzebne jest współdziałanie na różnych poziomach wiedzy przepełnione miłością (zob. CV 30-31). Benedykt XVI podejmuje też namysł nad sensem ekonomii i jej celowością. Wyraża pragnienie, aby dzisiejsze decyzje ekonomiczne zmierzały do „celu, jakim jest dostęp wszystkich do pracy i jej utrzymanie” (CV 32). Przestrzega przed ekonomią krótkoterminową, jej rezultatem bowiem staje się „obniżenie poziomu ochrony praw pracowników albo rezygnacja z mechanizmów podziału dochodu”, która ma „zapewnić krajowi większą konkurencyjność na arenie międzynarodowej” (CV 32). Z tej racji Papież wzywa do tego, żeby naprawiać dysfunkcje modelu rozwoju, czego wymaga dzisiaj również „stan zdrowia ekologicznego planety” (CV 32). Na temat globalizacji zaś stwierdza: „Bez kierownictwa miłości w prawdzie ten planetarny rozmach może przyczynić się do powstania ryzyka nieznanych dotąd szkód i nowych podziałów w rodzinie ludzkiej. Z tego powodu miłość i prawda stawiają przed nami niespotykane dotąd i twórcze zadanie” (CV 33).

Już Paweł VI w PP uwydatnił ogólnoświatowy wymiar kwestii społecznej. Podkreślał równocześnie, że kwestia ta, chociaż przybiera rozmiary ogólnoświatowe, zawsze dotyczy człowieka, rozwoju każdego człowieka i całego człowieka, a zarazem rozwoju solidarnego społeczeństwa. Dlatego godność człowieka, będącego podmiotem praw i obowiązków, powinna skłaniać wszystkich – zarówno poszczególne osoby, jak i całe narody i organizacje międzynarodowe – do poszukiwania autentycznego dobra wspólnego. Tylko dzięki uświadomieniu sobie nowego charakteru tej kwestii – uświadomieniu sobie tego, że całościowy rozwój człowieka i rozwój solidarnego społeczeństwa powinny postępować równolegle, także w wymiarze globalnym – można będzie znaleźć odpowiedzi na problem rozwoju narodów w sprawiedliwości, prawdzie i miłości⁴.

2. Całościowy rozwój ludzki

W czerwcu 1945 r. na konferencji w San Francisco przedstawiciele państw sprzymierzonych uroczystie ogłosili, że jednym z głównych zadań ONZ będzie podnoszenie stopy życiowej i poprawianie warunków rozwoju społecznego i gospodarczego we wszystkich krajach świata⁵. Od tamtego czasu jasna była idea, że pomoc któremuś z krajów zacofanych jest inwestycją, która w dłuższym okresie przyniesie korzystne rezultaty ekonomiczne również innym krajom i która stanowi czynnik stabilizacji i pokoju. Myśl ta została chętnie podjęta w PP⁶ i na nowo potwierdzona w CV.

Z pewnym przybliżeniem rozwój można określić jako wypadkową pracy jednostek, grup, podmiotów prywatnych i państwowych, która nie tylko odbywa się na zasadach ekonomii politycznej, lecz także ma aspekty jakościowe wynikające z kreatywności, wolności i profesjonalnego wkładu pracowników i instytucji ekonomicznych. Według Gunnara Myrdala rozwój jest ruchem w górę całego systemu społecznego⁷. Jeśli chcemy badać dzisiaj rozwój gospodarczy, to znaczy, że musimy przyglądać się całościowej ewolucji społeczeństwa. Do takiego wniosku prowadzą rozważania ekonomistów⁸, którzy obecnie są skłonni uznawać czynniki społeczne, polityczne i instytucjonalne za decydujące względem celów rozwoju⁹. Oczywiście nie istnieje żaden *deus ex machina* dla rozwoju, niemniej należy szukać nowych sposobów realizacji tych zapisów, które umieszczono w CV. Wśród nich trzeba zauważyć ideę demokratycznego programowania¹⁰. Nie chodzi o wzajemne przeciwstawianie państwa i rynku, lecz o uświadomienie sobie, że potrzebna jest „widzialna ręka”, która chroniłaby niewidzialną rękę (to pojęcie wprowadził do klasycznej teorii ekonomicznej Adam Smith) procesu wzrostu, rozumianego także jako interakcja między formami rynkowymi, innowacją i dys-trybucją dochodu.

Ponadto ciężki kryzys gospodarczo-finansowy, który od dwóch lat targa całym światem, dowiódł, że nie istnieje właściwy, trwały wzrost bez inicjatyw ukierunkowanych na cele społeczne, obejmujące wzmocnienie zbiorowych dóbr publicznych, powstrzymanie autotelicznego konsumpcjonizmu oraz dowartościowanie postaw oszczędnościowych (zob.: CA 40; CV 21). Wezwanie do odpowiedzialnego traktowania wartości wiąże się z ukazaniem jakościowych aspektów rozwoju, postulowanych już w CA¹¹, i pośrednio przedawnia obecne formy gospodarki krajowej i międzynarodowej. Papież w CV przedstawił klucz do poprawnego rozumienia rozwoju, który nie może być niszczeniem przyrody i jej

zasobów ani samego człowieka, lecz powinien służyć człowiekowi integralnie pojmowanemu¹². Z drugiej strony już w PP uwypuklono niejednoznaczności wzrostu. Przyrost stanu posiadania nie jest ostatecznym celem dla narodów ani dla jednostek ludzkich. Wyłączne dążenie do zwiększenia stanu posiadania staje się przeszkodą dla wzrostu bycia i sprzeciwia się jego prawdziwemu znaczeniu. Pierwszorzędnym celem dla wspólnoty politycznej jest to, „żeby poszukiwano pewnych i skutecznych środków pomocy, dzięki którym utworzono by odpowiednio urządzone instytucje i połączono inicjatywy zmierzające do dzielenia się zasobami [...] z innymi; w ten sposób umocniłaby się wśród narodów prawdziwa solidarność” (PP 43)¹³.

Papież w drugim rozdziale CV w gruncie rzeczy pyta o to, co się zmieniło przez 40 lat od encykliki PP do dzisiaj. Odpowiada przede wszystkim, że należy stwierdzić pewien negatywny stan rzeczy. Paweł VI bowiem w duchu ówczesnego optymizmu wyrażał rozmaite nadzieje, które niestety nie znalazły potwierdzenia w historii. Jedną z tych nadziei dotyczyła „oceny dokonującego się wówczas procesu dekolonizacji” (CV 33), przede wszystkim w Afryce. Kres kolonializmu i powstanie wielu nowych, niepodległych państw nie przyniosły – pomijając nieliczne wyjątki – wolności i pokoju, co do których wyrażał nadzieję Papież. Przeciwnie, zrodziły się nowe formy ucisku i korupcji, nie tylko z winy dawnych państw kolonizatorskich, lecz także „z powodu znacznej nieodpowiedzialności w łonie krajów, które uzyskały niepodległość” (CV 33).

Poza tym – dodaje Benedykt XVI – nawet w kontekście globalizacji nie zniknął niedorozwój ekonomiczny. W bogatych krajach żyją nowi ubodzy i „uboższą nową warstwę społeczną” (CV 22), np. bankrutuje więcej drobnych przedsiębiorców niż dawniej. W krajach biednych zaś pojawiają się nowi bogacze, którzy wzbogacili się nie dzięki własnym zasługom, ale z powodu nieuczciwości; korzystają oni „ze swego rodzaju rozrzutnego i konsumpcyjnego nadrozwaju” (CV 22).

Inna postać niedorozwoju gospodarczego wynika z elastyczności (przedsiębiorstwa coraz częściej zatrudniają pracowników tymczasowych lub sezonowych) i z delokalizacji¹⁴ (przedsiębiorstwa przenoszą się z krajów, w których koszty pracy i produkcji są wyższe i nakłada się duże ograniczenia na działalność gospodarczą, do krajów, w których koszty są niższe, a działalność – swobodniejsza). Papież nie potępia *a priori* tych zjawisk. Współczesna gospodarka jest bardzo skomplikowana i czasami przedsiębiorstwa nie mogą zrezygnować z elastyczności i delokalizacji, aby w ogóle przetrwać. Istnieją też jednak aspekty negatywne, ponieważ

wskutek tych procesów mogą powstawać nowe formy bezrobocia, nade wszystko zaś „dochodzi do różnego rodzaju niestabilności psychologicznej” (CV 25). Przeciwdziałanie tym szkodliwym skutkom nie tylko jest obowiązkiem sprawiedliwości społecznej, lecz także należy do systemu ekonomicznego, jako że „koszty ludzkie zawsze są także kosztami ekonomicznymi” (CV 32).

Ponadto globalizacja prowadzi do zacoiania moralnego, które przejawia się dwoma wielkimi zagrożeniami kulturowymi, na pozór opozycyjnymi, faktycznie jednak towarzyszącymi. Pierwszym z nich jest relatywizm albo eklektyzm kulturowy, przedstawiający kultury – które dzięki globalizacji mogą się łatwiej i częściej kontaktować – jako „zasadniczo równoważne i wymienne” (CV 26). Tymczasem nie mają one wszystkie jednakowej wartości. Należy je oceniać według tego, na ile mogą przysłużyć się dobru wspólnemu i prawdziwym prawom osoby. Nie wszystkie bowiem kultury są pod tym względem równorzędne. „Po drugie, istnieje przeciwne niebezpieczeństwo, a mianowicie spłaszczenia kulturowego i ujednolicenia zachowań i stylów życia” (CV 26). Natomiast w świetle wymogów prawdy i prawa naturalnego różnorodność stylów życia i języków należy oceniać pozytywnie. Co gorsza, globalizacja pociąga za sobą również to, że kraje bogate eksportują do krajów biednych „mentalność antynatalistyczną” (CV 28): ustawodawstwo aborcyjne i eutanazyjne, masowe upowszechnienie antykoncepcji. Wreszcie w zamiarze propagowania oświaty międzynarodowe organizacje publiczne i prywatne niekiedy stosują „zaprogramowane szerzenie indyferentyzmu religijnego lub ateizmu praktycznego” (CV 29).

Zakończenie

W czym leżą przyczyny tak znacznych różnic w wydajności gospodarczej krajów? Czy teoria ekonomiczna może wskazać jakieś kierunki polityki, które pomogłyby krajom biednym wyjść ze stanu zacoiania? To są najważniejsze pytania, które postawiono ponad 40 lat temu w encyklice PP i późniejszej NSK, a równocześnie w makroekonomicznych i mikroekonomicznych teoriach rozwoju. Ekonomia rozwoju nie zdołała udzielić wyczerpujących odpowiedzi na te pytania, ale możemy bez przesadnego optymizmu stwierdzić, że dokonał się pewien postęp¹⁵. Zasadnie jest przyjąć, że prace metodologiczne oraz powolny, ale ciągły przyrost badań multidyscyplinarnych będą się przyczyniały do coraz głębszego zrozumienia podstaw rozwoju. To zrozumienie nie przyniesie

gotowych „recept” z polityki ekonomicznej, pasujących do każdej sytuacji, jednakże dzięki poznaniu czynników mikro- i makroekonomicznych będzie można pobudzać rozwój gospodarki rynkowej zgodnej z więziami społecznymi, które obejmują i współzawodnictwo, i solidarność.

Ze swej strony NSK, potwierdzona ostatnio w CV, podtrzymuje tezę, że poprawa warunków życia może nastąpić jedynie dzięki takiemu rozwojowi, jaki w gruncie rzeczy nie będzie niezgodny z poszanowaniem przyrody i z równym rozdziałem dóbr. Rozwój powinien być zrównoważony w aspekcie bioetycznym, społecznym, ekologicznym i ekonomicznym, ale istotny jest również wymiar ludzki. Rozwój ma charakter ludzki, jeśli koncentruje się na godności osoby ludzkiej.

Thum. Paweł Borkowski

Przypisy

¹ Pojęcie rozwoju w NSK obejmuje inne kryteria oceny niż w naukach społecznych i ekonomicznych. To, co dla poszczególnych nauk jest wartością wsobną (np. wzrost wskaźników dochodu, infrastruktury, przewidywanej długości życia), w NSK jest środkiem do całościowego rozwoju osoby, jak również wolności, autonomii i niezależności narodów.

² Błędem jest sądzić – jak wielu mówiło i pisało – że Paweł VI zajmował niejednoznaczne stanowisko w kwestii wartości NSK jako niezawodnego narzędzia publicznej obecności chrześcijaństwa w dziejach. Benedykt XVI kładzie kres wszelkim dyskusjom, uznając, że Paweł VI dał przesłanki dla wielkiego odrodzenia, którego wkrótce po nim dokonał Jan Paweł II.

³ Aby podać jeden tylko przykład: jeszcze w 1976 r. naukowiec Milton Friedman, przyszły laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, krytykował „ekonomię papieską” w czasopiśmie „Newsweek”, 24.04.1976, s. 136.

⁴ Por. G. Ambrosio – S. Beretta – G. Bertoni, *Sviluppo dei popoli, sviluppo della persona*, Vita e Pensiero, Milano 2008, ss. 19-22.

⁵ Zob. *Karta Narodów Zjednoczonych*, rozdz. I, art. 1, pkt 3; tamże, rozdz. IX, art. 55.

⁶ Warto dodać, że w encyklice zachęca się do podjęcia problemu rozwoju w całej jego rozciągłości, gdyż rozwój, „aby był prawdziwy, powinien [...] być zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka” (PP 14). Podkreślanie integralności rozwoju pozostawia otwartą kwestię dokładnego zdefiniowania zjawiska, o które chodzi. W każdym razie łaciński termin *progressio* ma szersze znaczenie niż wyraz „rozwój”. Niemniej w obu tych terminach uwidacznia się idea ruchu naprzód, jakiegoś celu, który jest w ciągłym ruchu. Niektóre elementy rozwoju mogą się zmieniać w zależności od miejsca i czasu, niektóre jednak istotne składniki pozostają niezmiennie, np. podstawowe prawa człowieka, dzięki którym może się realizować osoba, rodzina, społeczeństwo. Niezależnie zatem od ujęć filozoficznych i ekonomicznych przez *progressio*

rozumie się rozwój cywilizacji, który dokonuje się dzięki awansowi kulturalnemu i duchowemu ludów oraz stosowaniu nauki w technice do wytwarzania coraz to nowszych produktów w różnych dziedzinach dla poprawy warunków życia na ziemi. Ponadto przez „lud”, niezależnie od historycznej ewolucji tego pojęcia, rozumie się nie zbiorowość mieszkańców jednego kraju, którzy mają wspólne pochodzenie, język, urzędnictwo, prawa i instytucje i tworzą jedność polityczną albo naród, lecz – w sposób dosyć ogólny i niedoprecyzowany, bez kryteriów narodowościowych ani społecznych – zbiorowość ludzką. W ten sposób ci, którzy stają na czele „ludu” z powołania lub samorzutnej nominacji, czy to jednostki, czy to instytucje, mogą korzystać z siły legitymizacji płynącej z powszechnej, zbiorowej przynależności, którą jest przynależność do wspólnego losu ludzkości.

⁷ Zob. G. Myrdal, *Teoria economica e paesi sottosviluppati*, Feltrinelli, Milano 1974. Por. CEI, *Democrazia economica, sviluppo e bene comune*, dodatek do „Avvenire”, 17.06.1994; Pontificio Consiglio „Cor Unum”, *La fame nel mondo. Una sfida per tutti*, Roma 1996.

⁸ Por. T. Cozzi – S. Zamagni, *Economia politica*, Il Mulino, Bologna 1989.

⁹ Można powiedzieć, że do lat 60. ubiegłego wieku termin „rozwój gospodarczy” oznaczał tyle, co „wzrost gospodarczy”. Później stawał się on bardziej złożony, a wreszcie objął też cele sprawiedliwości społecznej. Por.: A. O. Hirschmann, *La strategia dello sviluppo economico*, La Nuova Italia, Firenze 1969; tenże, *Ascesa e declino dello sviluppo*, Rosenberg & Seller, Torino 1983; F. Irsch, *I limiti sociali dello sviluppo*, Bompiani, Milano 1981.

¹⁰ Idea programowania została dawniej odsunięta na bok, gdyż kojarzyła się z błędami kolektywizmu. W ostatnich latach jednak powróciła, także na scenę europejską. Przypisuje się jej różne znaczenia, np. rozumiejąc ją jako programowanie dla wolności od struktur ekonomicznych i biurokratycznych państwa albo jako konieczność metody.

¹¹ Mówi się tam o „zapotrzebowaniu na jakość” (CA 36): jakość wytwarzanych i konsumowanych produktów, jakość oferowanych usług, jakość środowiska i w ogóle życia.

¹² Już sobór (zob. GS 64) przypominał, że ostatecznym i podstawowym celem rozwoju jest nie tyle – albo nie tylko – wzrost ilości produkowanych dóbr albo przyrost zysku czy przewagi ekonomicznej, ile służba całościowo rozumianemu człowiekowi, który ma określone potrzeby jako osoba i żyje w określony sposób.

¹³ Por.: Pontificia Commissione „Iustitia et Pax”, *Al servizio della comunità umana. Un approccio etico del debito internazionale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987; A. Quadrio Curzio, *Il pianeta diviso. Economia politica dello sviluppo*, Vita e Pensiero, Milano 1994.

¹⁴ Rynek globalny pozwolił na nabywanie towarów w innych miejscach niż zwykle, gdyż wprowadza ofertę na poziomie ogólnoświatowym, a nie tylko krajowym czy regionalnym. Poza tym otwiera drogę do przenoszenia działalności produkcyjnej w miejsca uznane za dogodniejsze. Najczęstszą motywacją jest w tym przypadku redukcja kosztów wytwarzania.

¹⁵ Por.: D. C. Mueller, *La teoria delle scelte collettive*, Idelson, Napoli 1997; R. J. Barro, X. Sala-I-Martin, *Crescita economica*, Giuffrè, Milano 2002; P. Dasgupta, *Benessere umano e ambiente naturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

WARUNKI PRENUMERATY

Cena prenumeraty na rok 2011 (za 5 zeszytów) wynosi 79,- złotych (w tym VAT) łącznie z kosztami przesyłki.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając dokładnie imię, nazwisko i adres abonenta oraz dane identyfikujące prenumeratę, na rachunek:

Inco Veritas SA
Oddział w Warszawie
Dyrekcja Spółki
ul. Wspólna 25
00-519 Warszawa

Bank PEKAO SA Oddział w Warszawie
Nr rachunku: 73 1240 5918 1111 0000 4913 6386

Numery bieżące i archiwalne można nabywać pod adresem:

Instytut Wydawniczy Pax
Dział Sprzedaży
ul. Wybrzeże Kościuszkowskie 21
00-390 Warszawa
tel.: 022 625 68 86, 022 625 23 01

Laboratorium wiary i kultury:

www.opoka.org.pl

Laboratorium wiary i kultury jest stroną w portalu internetowym Kościoła katolickiego w Polsce – Opoka.

Odwiedzający tę stronę znajdą tam stale aktualizowane wiadomości z zakresu wiary i kultury w Polsce i na świecie.