

Spółeczeństwo

STUDIA • PRACE BADAWCZE • DOKUMENTY

Z ZAKRESU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

79

ROK XVII (XIII)
2007 nr 3

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI

- 353 **Zbigniew Borowik**
Pomocniczość w służbie dobra wspólnego
- 355 **Claudio Gentili**
Dziedzictwo Jana Pawła II

PRACE BADAWCZE

- 363 **Mario Toso**
Dobro wspólne jako zadanie administracji publicznej
- 381 **Vittorio Possenti**
Rodzina w kręgu dobra wspólnego
- 393 **Giovanna Rossi**
Jaka rodzina?
- 403 **Guido Campanini**
Dobro wspólne a pomocniczość

STUDIA

- 433 **Orlando Todisco**
Od jednokulturowości do międzykulturowości
- 447 **Oreste Bazzichi**
Przewrót antropologiczny
- 461 **Ks. Wiesław Łużyński**
Opinia publiczna w świetle nauczania społecznego Kościoła

FORUM

- 475 **Abp Dominique Mamberti**
Jaka Europa?

481 **Andrea Olivero**
Praca i solidarność

KRONIKA

487 **Magdalena Borkowska**
Czwarty Światowy Kongres Rodzin (Warszawa, 11-13 maja 2007 roku)

DOKUMENTY

491 **Ojciec Święty Benedykt XVI**
Budujmy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (8 stycznia 2007 roku)

KSIĄŻKI

501 **Paweł Borkowski**
Rec.: *Dyskryminacja jako nowa kwestia społeczna* [praca zbior.], Katowice 2007

505 **Franciszek Ociepka**
Rec.: „Człowiek w Kulturze”, t. 18 (2006)

507 **Nicola Nocelli**
Rec.: V. Possenti, *Il principio-persona*, Roma 2006

MATERIAŁY DO FORMACJI KATOLICKOSPOŁECZNEJ

515 **Oreste Bazzichi**
Praca ludzka w aspekcie etyczno-prawnym i polityczno-społecznym

M. Toso,
ss. 363-379

Dobro wspólne jako zadanie administracji publicznej

Dobro wspólne i administracja publiczna przechodzą głęboki kryzys z powodu skomplikowania administracji, wielokulturowości, sceptycyzmu i etycznego relatywizmu, który oddziałuje na same fundamenty etyki administracji publicznej. Otwiera to drogę do nadużyć, partykularyzmu, rodzi nieufność u obywateli. Wszystko to wpływa też na dziedzinę organizacji, na instytucje, narzędzia prawne. Jest to strona zewnętrzna, która jednak nie może być obca wobec warstwy formalnej, lecz powinna ją wyrażać i realizować.

Common Good as a Challenge for Public Administration

The common good and public administration are now in serious crisis because of the administration becoming more and more complicated, of multiculturalism and of scepticism and moral relativism which exerts its influence on the very foundations of public ethics. It gives way to abuses, particularism and civil distrust. All of this has its importance as far as organisation, institutions and law are considered. It is an external aspect, which nevertheless cannot be contrary to the formal one but ought to express it.

V. Possenti,
ss. 381-392

Rodzina w kręgu dobra wspólnego

Jest głęboka potrzeba przebudzenia moralnego i antropologicznego. Taki ruch powinien zacząć się od zaraz. Gdy myśl osiągnie prawdę, wtedy dopiero może zacząć się ruch przebudzenia i pomaganie w odrzucaniu snów, wyobrażeń, manipulacji. Przebudzenie się jest potrzebą życia indywidualnego i społecznego. Każdy ruch na tym polu zaczyna się od duchowego doświadczenia, odnowionego spojrzenia na rzeczywistość i na samych siebie.

Family and the Common Good

We strongly need an anthropological and moral awakening, which ought to begin immediately. As soon as the reason achieves truth, an awakening can begin and help us get rid of dreams, imaginary fears and manipulation. Our individual and social life needs an awakening. Each activity of this kind is based upon a spiritual experience and upon a new view on the real facts and on ourselves.

G. Rossi,

ss. 393-402

Jaka rodzina?

Powstawanie form pseudorodzinnych wynika z typowej w naszych czasach tendencji kulturowej, akcentującej indywidualizację i „estetyzację” stosunków międzysobowych, które stają się narzędziem zaspokajania potrzeb emocjonalnych. Gdzie dominują tego typu postawy, tam nie ma relacji rodzinnych, lecz są formy współżycia regulowane wyłącznie na podstawie kryteriów indywidualistycznych i bez prawdziwego przyjęcia wzajemnej odpowiedzialności.

What Family?

Pseudo-families are now emerging because it is typical of our culture to individualise and aestheticize interpersonal relations, which become an instrument of fulfilling emotional needs. Where this kind of attitudes dominates, family relationships are lacking and forms of co-existence are defined only upon individualistic basis without any mutual responsibility.

G. Campanini,

ss. 403-431

Dobro wspólne a pomocniczość

Dobro wspólne i pomocniczość stanowią kardynalne zasady ujęte w NSK. Zasada pomocniczości stanowi konieczną „przeciwagę dialektyczną” dla zasady dobra wspólnego, powinna jednak pozostawać jej podporządkowana. Fałszywa jest interpretacja, która nie uwzględniając należnego odniesienia do dobra wspólnego, czyni z pomocniczości element wspól-

zawodnictwa, nie zaś solidarności w polityce i życiu społecznym. Jeżeli absolutyzujemy zasady pomocniczości i dobra wspólnego, to ostatecznie okazują się one wzajemnie niezgodne.

Common Good and Subsidiarity

Common good and subsidiarity are both fundamental principles of the social doctrine of the Church. The principle of subsidiarity constitutes a necessary “dialectical antithesis” of the principle of common good; nevertheless, the former ought to be subordinate to the latter. The interpretation which does not refer to common good and causes subsidiarity to become an element of rivalry, and not of solidarity, in politics and in social life, is false. If we render the principles of common good and of subsidiarity absolute, they appear to be contradictory.

O. Todisco,
ss. 433-445

Od jednokulturowości do międzykulturowości

W naszej epoce dokonuje się wzajemne zbliżenie i zarazem przeciwstawienie kultur, które dawniej pozostawały odmienne i dalekie od siebie. Kontrola nad tym charakterystycznym dla naszych czasów zjawiskiem jest sprawowana według dwóch modeli: jednokulturowego i wielokulturowego. Model jednokulturowy opiera się na czynniku prawno-politycznym. Model wielokulturowy opiera się na założeniu, że nie istnieje mocna, wspólna i zbliżająca ludzi podstawa.

From Monoculturalism to Interculturalism

Various cultures, which formerly stayed far away from one another, have nowadays started to converge as well as to oppose one another. Two models are used to bring this fact, typical of our times, under control: a monocultural one and a multicultural one. The former is based upon a legal and political factor. The latter is based upon the supposition that there is no firm and common basis which could make people closer to one another.

O. Bazzichi,
ss. 447-459

Przewrót antropologiczny

Człowiek, chociaż wkroczył w trzecie tysiąclecie, wciąż pozostaje tajemnicą domagającą się uważnego, dogłębnego badania. Nasza postindustrialna, stechniczowana epoka chyba dostrzegła, iż człowiek stanowi pewien wszechświat. Skoro uświadamiamy sobie istnienie nowej kwestii antropologicznej, wymaga to od nas dwóch rzeczy: po pierwsze, namysłu nad sensem i wyjątkowością istoty ludzkiej; po drugie, przyjęcia promocji godności, tożsamości i wolności człowieka za kryterium w badaniach naukowych i ich zastosowaniach technicznych.

An Anthropological Revolution

Although the third millennium has now begun, man still remains a mystery which needs to be thoroughly explored. Our postindustrial, technological age seems to have perceived that man is a kind of universe. Since we realize that a new anthropological question exists, we ought to do two things: first, to reflect upon the sense and uniqueness of human being; second, to cause human dignity, identity and liberty to become a criterion for scientific research and for its technological applications.

Ks. W. Łużyński,
ss. 461-474

Opinia publiczna w świetle nauczania społecznego Kościoła

Wolność w życiu społecznym jest niewątpliwie jednym z największych osiągnięć współczesności. Demokracja, partycypacja, jawność życia politycznego to istotne elementy współczesnych społeczeństw demokratycznych. Ważnym składnikiem tych społeczeństw jest również opinia publiczna. Kościół, badając ciągle nowe wyzwania i szukając na nie odpowiedzi, uwzględnia w swojej refleksji również to zagadnienie.

Public Opinion according to the Social Teachings of the Church

Social freedom is undoubtedly one of the greatest modern achievements. Democracy, participation and openness of political life are all essential elements of contemporary societies, and so is public opinion. The Church, while analyzing new challenges and seeking correct answers to them, also takes the role and meaning of public opinion into consideration.

Pomocniczość w służbie dobra wspólnego

Zbigniew Borowik

Redaktor Naczelny „Społeczeństwa”

Wśród zwolenników większego otwarcia się katolickiej nauki społecznej na liberalizm pojawiają się takie interpretacje zasady pomocniczości, które prowadzą do jej absolutyzacji i przeciwstawiania zasadzie dobra wspólnego. Interpretacje te akcentują przede wszystkim negatywny wymiar tej zasady, czyli zakaz przejmowania przez społeczność wyższego rzędu zadań i obowiązków, które mogą być spełniane bez uszczerbku dla nich przez społeczności niższego rzędu i poszczególne osoby. Na drugi plan schodzi wymiar pozytywny, od którego zresztą zasada ta bierze swoją nazwę, bo *subsidium ferre* oznacza po prostu nieść pomoc; pomoc, którą zgodnie z duchem tej zasady społeczności wyższego rzędu są winne nie radzącym sobie ze swoimi zadaniami społecznościom niższego rzędu. Zasada pomocniczości staje się w ten sposób uzasadnieniem dla wszelkich doktryn, które chciałyby zminimalizować rolę państwa i stworzyć przestrzeń nieograniczonej wolności dla inicjatywy jednostek, a w konsekwencji – nieograniczonej konkurencji między nimi. Stwarza to poważne zagrożenie dla samej idei dobra

wspólnego, które w tym momencie zredukowane zostaje do sumy interesów poszczególnych jednostek.

Nie wiadomo, na ile to przeakcentowanie zasady pomocniczości spowodowane było faktem, że papież Pius XI w swojej encyklice *Quadragesimo anno* (1931) nazwał ją „najwyższym prawem filozofii społecznej”. Prawdą jednak pozostaje, że pochodząca z tego dokumentu klasyczna definicja zasady pomocniczości stwierdza wprost: „każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać” (QA 79). O ile prawdą jest, że żadna wyższa struktura społeczna nie powinna przejmować zadań, które mogą być z powodzeniem wykonane przez niższe usytuowane organizmy pośrednie, o tyle prawdą jest też, że niższym organizmom pośrednim nie mogą być przypisane zadania, których one nie są w stanie wypełnić. Widać to zwłaszcza na obecnym etapie rozwoju cywilizacyjnego, gdy globalne problemy znacznie przekraczają kompetencje i możliwości pojedynczych państw narodowych. Nieprzypadkowo więc

Kompendium nauki społecznej Kościola stwierdza, że dobro wspólne powinno zawsze stanowić kryterium osądu przy zastosowaniu zasady pomocniczości do rozwiązywania konkretnych problemów.

Zasada pomocniczości spełnia jednak wobec dobra wspólnego bardzo istotną rolę. Jest swoistą zaporą przeciw nazbyt totalizującym i gubiącym gdzieś osobę interpretacjom tego dobra. Piszę na ten temat w bieżącym numerze Guido Campanini wykorzystując metodę „biegunowej opozycji” R. Guardiniego dla wyjaśnienia relacji, jakie zachodzą między zasadą pomocniczości a dobrem wspólnym.

Z perspektywy wspólnego dobra warto dziś spojrzeć także na problem rodziny. Postępująca dziś w Europie indywidualizacja i estetyzacja stosunków międzypersonalnych prowadzi do stopniowego zaniku tradycyjnego modelu rodziny na rzecz związków, które opierają się wyłącznie na czynnikach uczuciowych i są narzędziem zaspokajania potrzeb emocjonalnych i estetycznych. Te pseudorodzinne wspólnoty coraz śmieiej sięgają po prawne uznanie swojego istnienia i każdy odruch wahania ze strony ustawodawcy gotowe są uznać za przejaw dyskryminacji. Czy można jednak przyznać prawu jedynie funkcję ratyfikowania zachowań i żądań, które pojawiają się wśród obywateli, czy może raczej trzeba uznać za jego obowiązek instytucjonalizowanie tylko tego, co służy

spójności i solidarności społecznej? – pyta w swoim artykule Giovanna Rossi. Akcentując niezastąpioną rolę rodziny w procesie personalizacji i socjalizacji jednostki, autorka nasza zwraca uwagę na wielkie znaczenie, jakie dla budowania kapitału społecznego mogą mieć dzisiaj stowarzyszenia rodzin.

Uwadze naszych czytelników polecamy ponadto ważny – także z uwagi na bieżący kontekst polski – artykuł ks. Mario Toso poświęcony etyce administracji publicznej, której związek z ideą dobra wspólnego wydaje się aż nadto oczywisty. Nasz autor stara się nas przekonać, że uzdrowienia administracji publicznej, na przykład poprzez wyeliminowanie korupcji, nie da się przeprowadzić za sprawą wycinkowych kodeksów postępowania zawodowego. Potrzebne jest uzdrowienie całej infrastruktury moralnej w społeczeństwie. Właściwego funkcjonowania administracji nie da się też osiągnąć na gruncie aksjologicznej neutralności, w obrębie której sprawiedliwość może funkcjonować niezależnie od dobra, jak tego chce Rawls. Wspólna etyka publiczna możliwa będzie tylko na gruncie minimalnego konsensusu uzyskanego w dialektycznej (w sensie arystotelesowskim) konfrontacji między różnymi koncepcjami dobra – pisze nasz autor.

Niniejszy numer naszego czasopisma jest już trzecim z kolei poświęconym różnym aspektom i odniesieniom dobra wspólnego jako najbardziej fundamentalnej kategorii NSK.

Dziedzictwo Jana Pawła II

Claudio Gentili

Dyrektor „La Società”

Zbliża się stulecie Tygodni Społecznych Katolików Włoskich, które obchodzić będziemy w Pizie i Pistoii w dniach 18-21 października tego roku. Ważnym etapem na drodze przygotowań do tego wydarzenia – po seminariach w Treviso (20 stycznia) i Bari (19 maja) – jest letnie seminarium zorganizowane przez Retinopera w Vallobrosia w dniach 6-8 lipca na temat „Jednoczyć kraj: przymierze między laicyzami a katolikami dla dobra wspólnego Włoch. Przyczynek do stulecia tygodni społecznych”.

W Vallombrosia liderzy stowarzyszeń i ruchów katolickich zastanowią się nad dobrem wspólnym i nad jego historycznym potwierdzeniem w obecnych warunkach na zasadzie świeckiej, poddając surowej ocenie i uczciwej analizie występujące zagrożenia (wskaźniki urodzeń i rozwoju, ubóstwo, kryzys systemu wychowania, *welfare* i brak stabilności, obywatelstwo i integracja imigrantów), tak aby uczynić to podstawą dla nakreślenia programu dla dobra Włochów:

owocne przymierze między laicyzami a katolikami na gruncie wartości nierozporządkalnych. W Vallobrosia opracuje się też pragmatyczny wkład do obchodów stulecia tygodni społecznych w formie agendy społecznej katolików (więcej rodziny, więcej pracy, więcej wychowania, więcej integracji imigrantów, więcej Europy, więcej zaangażowania dla solidarności w dobie globalizacji, więcej pokoju i solidarności międzynarodowej). W Vallombrosia omówi się oczywiście efekty Family Day (12 maja 2007), wychodząc od bliższego zbadania zwrotu antropologicznego i odnowieńczego dziedzictwa kulturowego Jana Pawła II i nauczania Benedykta XVI (*Deus caritas* i *Sacramentum caritatis*).

Podjmując refleksję nad dobrem wspólnym, trzeba koniecznie przemyśleć krytycznie i na nowo przyswoić sobie wkład Jana Pawła II w ponowne wypromowanie NSK. Jan Paweł II stwierdza, że poczynając od cennego wkładu Leona XIII „nauczanie to stanowi uaktualniony «corpus» doktrynalny,

który rozwija się w miarę jak Kościół, w pełni Słowa objawionego przez Chrystusa i przy pomocy Ducha Świętego (por. J 14, 16-26; 16, 13-15) odczytuje wydarzenia zachodzące w ciągu dziejów. Kościół stara się więc tak prowadzić ludzi, aby – także z pomocą refleksji rozumowej oraz nauk o człowieku – mogli realizować swoje powołanie odpowiedzialnych budowniczych ziemskiej społeczności” (SRS 1).

W centrum ewangelizacji jest osoba i jej godność. NSK jest wyrazem pierwszorzędnego zadania Kościoła, jakim jest niesienie zbawienia każdemu człowiekowi i całemu człowiekowi, a więc wziętemu także w jego wymiarze społecznym. Jan Paweł II pisze: „Nowa ewangelizacja», której współczesny świat pilnie potrzebuje i której konieczność wielokrotnie podkreślałem, musi uczynić jednym ze swych istotnych elementów głoszenie nauki społecznej Kościoła” (CA 5). Dalej czytamy, że „nauka społeczna Kościoła ma sama w sobie wartość narzędzia ewangelizacji” (CA 54).

NSK jest istotnym elementem nowej ewangelizacji, która obejmuje z konieczności *ewangelizację sfery społecznej*. Oto dlaczego należy uznać NSK, jak trafnie zauważa prof. Mario Toso, „[...] za istotny moment [...] nowej ewangelizacji. [...] Nazwanie NSK narzędziem ewangelizacji wskazuje w sposób

nieunikniony na jej niezbędność dla katechezy, dla chrześcijańskiego wychowania w ogóle, dla duszpasterstwa społecznego. NSK jest istotnym narzędziem albo elementem wychowania do wiary dojrzałej. [...] Ostatecznie Jan Paweł II, wiążąc wyraźnie naukę społeczną z ewangelizacyjną misją Kościoła, zakorzenia ją bardziej w tajemnicy Jezusa Chrystusa. Uważa ją za owoc i za wyraz głoszenia i poświęcania zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa dla każdego człowieka, całego człowieka, społeczeństwa”¹.

Wedle Jana Pawła II, pierwszego „papieża-robotnika”, Kościół nie może zrezygnować ze swojego prawa-obowiązku ewangelizacji życia społecznego. Im bardziej chce się promować to, co ludzkie, tym bardziej trzeba, żeby to, co boskie i to, co typowo i autentycznie chrześcijańskie, upowszechniały się i przenikały ludzką historię. Nie przypadkiem Jan Paweł II nalega na widzialną obecność chrześcijan i katolików w świecie na różnych poziomach. Jak nie pamiętać jego profetycznego przemówienia na kongresie kościelnym w Loreto w 1985 r. – przemówienia, które dziś okazuje się nadzwyczaj aktualne i otrząsa katolicyzm włoski z każdej formy letniości?

Obecność chrześcijan w społeczeństwie na pewno nie powinna być „milcząca”. Powinna to być obecność skuteczna, czynna, wi-

działna – widzialna przede wszystkim na poziomie ekologii ludzkiej, w skutkach humanizujących. Humanizm teochrystocentryczny wprowadza ten personalizm wspólnotowy, który w rozumieniu Jana Pawła II wyraża się w prymacie osoby przed społeczeństwem, polityką, pracą, techniką, postępowaniem oraz w solidarności jako cnotcie ludzkiej i chrześcijańskiej (zob. SRS 38-40). Na problemy dotyczące pełnego rozwoju w skali krajowej i międzynarodowej powinno się odpowiadać przez programy społeczne, gospodarcze, polityczne, które promować będą godność osoby ludzkiej.

W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II wymienia fundamentalne elementy nowej kultury pracy, kultury bardziej ludzkiej i bardziej solidarystycznej. W swojej ostatniej wielkiej encyklice społecznej *Evangelium vitae* (1995) piętnuje kompromis między demokracją a relatywizmem i ukazuje teologiczne i kulturowe przesłanki tego, co nazywa się zwrotem antropologicznym, wykazując, że w epoce technicznej możliwości reprodukcji życia kwestia życia i rodziny jest nową kwestią społeczną. Naszą rzeczą jest nie zagubić tego dziedzictwa magisterium i świadectwa Jana Pawła II, którego papież Benedykt XVI pokornie nazwał się egzegetą. Długi pontyfikat Jana Pawła II zrealizował i skonsolidował cztery ważne sprawy: nachylenie

praktyczne, ludowe i duchowe II Soboru Watykańskiego; wypromowanie NSK; odnowa form pobożności (przede wszystkim maryjnej, od zawsze bardzo popularnej) i działalności charytatywnej; nowa obecność młodych w Kościele (wystarczy pomyśleć o Światowych Dniach Młodzieży). Wdrażanie nauki społecznej, pobożność i obecność młodych muszą manifestować się publicznie, ze swej natury nie mogą dziać się w milczeniu i ukryciu. Ich wejście na scenę oznacza, że tym bardziej potrzeba osób poświęcających się kontemplacji i adoracji, żeby komunია była „symfoniczna” i odpowiadała powołaniu, jakie każdy otrzymał.

Po tym, kiedy nastąpił koniec „partii katolickiej”, „lud katolicki” daleko posunął się w wyzwoleniu od absolutyzmu polityczności. Świeckość pomaga nam dziś mieć niebałwochwalczy i niemityczny stosunek do polityki, przy czym zamiast obojętności pojawia się nowa troska manifestująca nową podmiotowość społeczną. Także Papież w czasie swojej podróży pasterskiej do Brazylii w maju tego roku mówił o tym niebałwochwalczym podejściu do polityki. Benedykt XVI nie wahał się nazwać po imieniu wielkich problemów nękających Amerykę Łacińską: niesprawiedliwość, głód, ubóstwo, narkomania, korupcja w życiu publicznym, ale sprecyzował: „Jeśli Kościół zacząłby się po prostu przeob-

razać w podmiot polityczny, nie uczyniłby więcej dla ubogich i dla sprawiedliwości, lecz mniej, bo straciłby swą niezależność i aurytet moralny”². Kościół broni tożsamości ludu, respektując zdrową świeckość, ale też „[...] może wskazywać wielkie kryteria i nieodwołalne wartości, kształtować sumienia i proponować wybór życia, który wykracza poza sferę polityczną”³. W tym kontekście mieszczą się liczne wezwania do respektowania życia i obrony rodziny z wyraźnym apelem o przeciwstawienie się temu, co na poziomie medialnym czy legislacyjnym sztywni z tych fundamentalnych wartości i im zagraża.

„Jest bardzo interesujące – stwierdził abp Angelo Bagnasco w dniu 21 maja tego roku w przemówieniu do zgromadzenia Konferencji Episkopatu Włoch – że właśnie w tych najbardziej wrażliwych tematach Benedykt XVI wytworzył bardzo duże współbrzmienie z młodymi, którzy w czasie radosnego i poruszającego spotkania na stadionie w São Paulo wyrażali swoją zgodę za każdym razem, gdy Papież stawał twarde – według prasy – wymagania, jak czystość, nierozzerwalność małżeństwa, jedność rodziny”. „Bardzo ważnym – powiedział jeszcze abp Bagnasco – i dla biskupów radosnym faktem był piękny sukces manifestacji znanej pod nazwą Family Day, która odbyła się w sobotę 12 maja na placu św. Jana na Lateranie i która stamtąd roz-

szerzyła się na sąsiednie rejony, gdyż tak wielka – na pewno ponad milion – była liczba jej uczestników. Zorganizowały ją główne grupy świeckich w Kościele, do których dołączyły natychmiast pozostałe, a przede wszystkim bardzo liczne parafie. Nie możemy nie widzieć w tym tej dojrzałości świeckich, która była jednym z celów wytrwałych dążeń soboru i która właśnie w małżeństwie i w rodzinie ma swój specjalny teren wyrażania się. Pomyślana jako prawdziwe święto ludowe, ta manifestacja uderzała świeżością i pogodą, była przeniknięta obywatelskim duchem szacunku dla drugich, propozycji i włączenia. Miała być i była mocnym zespołowym świadectwem na rzecz małżeństwa, będącego założycielskim, nierównanym z niczym zarodkiem społeczeństwa”. „Jeśli media laickie – kontynuował abp Bagnasco – nie zawsze były skłonne zauważyć nowość i doniosłość tego wydarzenia, to mimo wszystko będzie ono mocnym znakiem dla opinii publicznej i apelem zdecydowanie nie do zlekceważenia dla polityki. To bowiem społeczeństwo obywatelskie wyraziło się w sposób niedwuznaczny i ono oczekuje teraz zabrania głosu przez instytucje odpowiednio do powagi zasygnalizowanych problemów”.

Inicjatywa Family Day, tak wstrzemięźliwie i pozytywnie skomentowana przez przewodniczą-

cego biskupów włoskich, wywołała sprzeczne reakcje. Warto do nich wrócić nie po to, żeby się rozwoździć nad polemicznymi zaszłościami, ale żeby dokonać dogłębnego chrześcijańskiego rozeznania. W zaangażowanych i myślących środowiskach laikatu katolickiego, zwłaszcza w stowarzyszeniach z dłuższą tradycją i mocniej związanych z duchem soborowym (mam na myśli przede wszystkim Agesci i FUCI), pojawiło się wiele wątpliwości co do celowości i znaczenia tego wydarzenia. Przypominało historyczne powiedzenie, z którym Pietro Nenni lubił zwracać się do komunistów: „Place pełne, urny puste”. Inni wskazywali na to, że wartości nie potwierdza się przez siłowe manifestacje, ale przez trud mediacji. Jeszcze inni dostrzegli protagonizm społeczny nowych ruchów kerygmatycznych (Droga Neokatechumenalna i Odnowa w Duchu Świętym). Wreszcie ktoś zauważył, że wraz z Family Day kończy się czas „katolików milczących” („Lepiej być chrześcijaninem, nie mówiąc o tym”) i otwiera się nowa karta w historii ruchu katolickiego.

„Ci, którzy byli na placu św. Jana – powiedział Savino Pezzotta, rzecznik Family Day – są już znużeni tym, że traktuje się ich jako rezerwuar głosów: oni chcą uczestniczyć i ich poparcie trzeba będzie pozyskać. Nie sądzę, żeby opowiadali się za tym czy innym obozem

politycznym; oni zajmują pozycję wobec rzeczywistości. Kto robi to, co oni zaproponowali, będzie miał poparcie. Kto zignoruje to, straci je. To moim zdaniem zmienia już od teraz scenariusz polityki, czyniąc ją mniej ideologiczną i bardziej świecką”. Dyskredytowanie – jak to niektórzy próbowali robić – Family Day jako manifestacji zinstrumentalizowanej przez prawicę przypomina reakcję pewnych katolickich środowisk z końca XIX w. na encyklikę *Rerum novarum*, krytykowaną wtedy (mówi o tym na niezapomnianych stronach Georges Bernanos) za ustępstwo wobec komunistów.

W obu przypadkach widać niezdolność do zrozumienia znaków czasów. Gdy katolicy opowiadają się za pokojem bez „jeśli” i „ale”, popada w kryzys ten, kto głosi na prawicę. Gdy katolicy opowiadają się bez „jeśli” i bez „ale” za dziećmi, które mają prawo mieć mamę i tatę (czyli bronią art. 29 naszej Konstytucji, uznającego rodzinę za społeczność naturalną opartą na małżeństwie), popadają w kryzys ci katolicy, którzy głoszą na lewicę. W pewnych środowiskach tzw. katolicyzmu dojrzałego jest duża obawa, że prawica zinstrumentalizuje Kościół, ale nie stanowi problemu indywidualistyczny i laicyzyczny nurt przenikający znaczą część formacji politycznych na prawicy i lewicy. Spróbujmy się zastanowić: bez obecności chrześ-

cijan i Kościoła społeczny i gospodarczy liberyzm zniszczyłby biednych i słabych. *Rerum novarum* reprezentuje i streszcza wielką kartę społecznego protagonizmu katolików.

Dziś trzeba nam pytać o nowe formy społecznej obecności katolików. Należy przemyśleć samo pojęcie mediacji. W wielu bowiem przypadkach mediacja z metody przenoszenia wzorcowych wartości na poziom przygodnych wyborów politycznych przekształciła się w wygodne szukanie mniejszego zła, co skazuje chrześcijańską obecność na bycie mniejszością. Mniejsze zło jest przymuszaniem sumienia; może to wchodzić w grę w sytuacjach zagrożenia, ale nie w warunkach wolności. Mieć świadomość tego, że dziś we Włoszech jako katolicy jesteśmy mniejszością, to jedyny sposób bycia w polityce z podniesioną głową, prowadzenia dialogu z humanistycznymi odmianami myśli laickiej i przeciwstawienia się orientacji indywidualistycznej i relatywistycznej.

Temat rodziny nie może być zamykany w sferze obskurantyzmu. Trzeba też mocno starać się o włączenie jej do tematu „ekologicznego”. Chodzi o to, by wraz z wrażliwością na środowisko szerzyć świadomość ekologii ludzkiej i dostrzegać silne tendencje (znajdujące echo w wielkich systemach symbolicznych), które dążą do skażenia ekologii ludzkiej. Nie możemy

bać się mówić, że dziś najsłabsze są dzieci i że chcemy bronić dzieci. W tym celu żądamy poważnej polityki rodzinnej: ekonomicznego wspierania młodych małżeństw, zakładania żłobków, zachęcania młodych do zakładania rodziny, popierania adopcji w małżeństwach heteroseksualnych, zmniejszenia presji podatkowej dla rodzin wielodzietnych, wprowadzenia ilorazu rodzinnego, przeciwstawienia się nieodpowiedzialnym formom prawnego uznania związków rodzinopodobnych.

Jest teraz atak na to, co ludzkie. Kościół w takich przypadkach nie skrywa się, ale chroni najsłabszych – z łagodnością Chrystusa, ale i z przyjściem Chrystusa. Biskup Giuseppe Betori, sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Włoch, dobrze ujął to w homilii z okazji święta patrona Gubbio, świętego Ubalda, 16 maja tego roku: „Nowi nieprzyjaciele chcą odmienić nasze miasta, wyrzucić ich spokojne funkcjonowanie, wprowadzić zamieszanie w ich życie. Ci nowi nieprzyjaciele to nihilizm i relatywizm, które w sposób mniej lub bardziej wyraźny ożywiają główne tendencje naszej kultury. Z embrionu, najbardziej bezbronnej istoty ludzkiej, czynią materiał dla eksperymentów medycznych; legalizują zbrodnię aborcji i szykują się, żeby uczynić to samo z praktykami eutanazji, naruszając sakramentalność początku i końca ludzkiego życia; wprowa-

dzają niewinne pozornie pojęcie jakości życia, które daje asumpt do marginalizacji i potępienia najsłabszych i nieszczęśliwych; kultuwują arogancję i przemoc, skąd są wojny i terroryzm; ograniczają zasięg uznania drugiego, nie akceptując odmienności etnicznej, kulturowej, religijnej; negują możliwość wzrostu dla wszystkich, utrzymując sytuacje i struktury niesprawiedliwości społecznej; zaciemniają prawdę o dwoistości płci w imię jakiejś niemożliwej wolności autodeterminacji; wywracają samą naturę rodziny opartej na małżeństwie między mężczyzną i kobietą. Trzeba być świadomym tej walki toczącej się wokół osoby ludzkiej i jej godności, walki, w której rozstrzyga się przyszłość społeczeństwa. Ale trzeba

też uznać, że może nas uratować jedynie odwołanie się do Boga i Jego prawa zapisanego w naszych sercach, a objawionego nam w pełni przez Jezusa, który daje nam też łaskę pomocną do jego wypełnienia”.

Nie można zapominać słów Jana Pawła II z początku jego pontyfikatu: „Nie lękajcie się: otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”. Kulturowe i duchowe dziedzictwo Jana Pawła II i niezachwiane magisterium Benedykta XVI są istotnym odniesieniem dla katolików świeckich i dla ich autonomicznej zdolności ubogacania społeczeństwa duchem Ewangelii. Bez żadnego lęku.

Tłum. Tadeusz Żeleźnik

Przypisy

¹ M. Toso, *Nauka społeczna Kościoła w ujęciu Jana Pawła II*, tłum. T. Żeleźnik, S 2006, nr 3, s. 441.

² Benedykt XVI, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze*

narody miały w Nim życie. Przemówienie na sesji inauguracyjnej V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Aparecida, 13 maja 2007 r., 4, ORP 2007, nr 9, s. 40.

³ Jw.

Praca i solidarność

Andrea Olivero

Przewodniczący Krajowy Chrześcijańskich Stowarzyszeń
Pracowników Włoskich (ACLI)

Wstęp

Nawiązując do obchodów stulecia Tygodni Społecznych Katolików Włoskich, w niniejszym artykule zamierzamy ukazać, jak popieranie dobra wspólnego może stać się istotnym wkładem w działanie społeczne w sferze pracy i w systemie opieki społecznej. Rozoznawać i działać tak, aby się skonkretyzowała „[...] 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 stać się wyznacznikiem dla zaangażowania ruchu katolickiego w służbę naszemu krajowi. W dokumencie przygotowanym do 45. tygodnia społecznego stwierdzono, że dobro wspólne jest „kategorią etyczno-społeczną i polityczną, którą trzeba zawsze na nowo interpretować w świetle przemian historycznych”, i że „całościowa wizja dobra wspólnego” pozwala

uniknąć dominacji partykularnych albo krótkoterminowych interesów oraz umacniać „w życiu społecznym intencję współpracy i solidarności” (nr 16).

W świetle *Kompendium nauki społecznej Kościoła* możemy przyjąć zasadę dobra wspólnego za fundamentalną. Podążają za nią dalsze, uzupełniające zasady, jak pomocniczości i solidarności. Można także zdefiniować dobro wspólne jako „społeczny i wspólnotowy wymiar dobra moralnego” (KNSK 164). Niestety, zauważamy we Włoszech deficyt dobra wspólnego. Jesteśmy świadkami obniżenia poczucia odpowiedzialności społecznej ze strony instytucji oraz przeważania albo instynktów korporacjonistycznych, albo „osiedlowych cwaniaczków”, albo ucieczki w prywatność ludzi, którzy utracili poczucie solidarności. Powinniśmy więc zadać sobie pytanie, co w naszych czasach znaczy dla katolickiego laikatu zaangażowanie w „ewangelizację sfery społecznej”,

i zaproponować wskazówki służące przemianie środowiska pracy i opieki społecznej. W autentycznej demokracji jest oczywiste – co ukazuje cytowany wyżej dokument przygotowawczy – że „wszyscy zostaliśmy powołani, aby przyczynić się do osiągnięcia dobra wspólnego” (nr 14), w Kościele zaś to przede wszystkim świeccy powinni podejmować tę odpowiedzialność, jak podkreślił Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* (zob. nr 42).

1. Polityka pracy w perspektywie dobra wspólnego

W dziedzinie pracy zaszły przekształcenia związane z finansjaryzacją gospodarki, globalizacją handlu i masowym wprowadzeniem nowych technik. „Wiek XX zostanie zapamiętany jako wiek pracy. [...] Był to wiek awansu społecznego i wyzwolenia od potrzeb, wiek postępu materialnego i zaniku wartości duchowych, wyszukanego traktowania psów i kotów oraz ludobójstwa, przerażającego marnotrawstwa i wyrafinowanej techniki”¹. Tymi słowami rozpoczyna swą książkę Aris Accornero, jeden z mistrzów włoskiej socjologii przemysłu, opisując przejście od modelu Forda, wertykalnego i scentralizowanego, który funkcjonował według logiki produkcji na wielką skalę, do modelu Toyoty,

sieciowego i elastycznego, reprezentującego logikę *just in time*. Ta transformacja niesie ze sobą pomnożenie form pracy, multiplikację kontraktów, „fragmentację” pracy. Jesteśmy świadkami naprawdę epokowej przemiany. Obserwujemy upowszechnianie się form pracy określanych jako nietypowe (praca samodzielna, w niepełnym wymiarze czasu, częściowo zależna, *job-sharing*, konsulting, współpraca itp.), które sprzyjają indywidualizacji stosunków.

Naukowcy mówią także o erozji sensu, która towarzyszy tym zmianom w ostatnich 50 latach. Kiedy pracownik jest pozostawiony sam sobie, pojawiają się nowe zagrożenia: stres z powodu przepracowania, ciągła troska o wydajność, mobbing, współzawodnictwo między kolegami... Praca postrzegana według czystej logiki indywidualności staje się głównie źródłem zarobku i utrzymania². Dostrzegamy więc, że nie można stawiać czoła *res novae* interesującym świat pracy, zaniedbując kwestie sensu i poczucia społecznego³.

Popieranie dobra wspólnego wymaga, by należy odzyskać wartość pracy. W swojej książce o teologii pracy⁴ Marie-Dominique Chenu ukazał, dlaczego praca jest istotna: jest ona działalnością człowieka we wszechświecie służącą byciu człowiekiem. Pracy nie można zredukować do zwykłej wartości materialnej i ekonomicznej. Ona prze-

wyższa ekonomię, ponieważ jest *actus personae* i ma znaczenie antropologiczne (zob. LE 6). To właśnie chce powiedzieć Kościół, kiedy potwierdza prymat człowieka nad pracą i pracy nad kapitałem (zob. KNSK 271). Przez pracę człowiek nie tylko wytwarza jakiś produkt, ale też doskonali samego siebie, upodabniając się do Boga i stając się bardziej człowiekiem.

Kiedy przyglądamy się rzeczywistości pracy, posługując się kluczem interpretacyjnym dobra wspólnego, wtedy na pierwszym planie dostrzegamy nie jej wymiar ekonomiczny, ale wymiar relacyjny, czyli podstawę poczucia społecznego, które jest właściwe pracy, a w naszym zindywidualizowanym społeczeństwie zostało zupełnie usunięte. Odbudowanie solidarności i sprzyjanie nowej kulturze pracy to fundamentalne zadania. W naszym przekonaniu praca ma „przeciwciła”, którymi może powstrzymać wypaczenia indywidualizmu. Najsilniejszym przeciwciałem jest właśnie poczucie społecznego charakteru pracy, który w historii oznaczał prawa obywatelskie, sprawiedliwość społeczną i solidarność. Możemy spokojnie powiedzieć, że na przestrzeni dziejów to praca była prawdziwą zasadą sprawczą praw społecznych i objęcia nimi każdego obywatela. Podobną uwagę można uczynić na temat zasady solidarności: to pracownicy pierwsi uznali węzły solidarności,

które łączyły ich ponad granicami narodowymi, etnicznymi i wyznaniowymi. Dlatego uważamy za istotne, aby promować wzajemność, współpracę i solidarność, które od zawsze łączą się z kulturą ludzi pracujących, a zarazem zwalczać koncepcję pracy bardzo rozpowszechnioną we współczesnym społeczeństwie indywidualistycznym, w którym bierze górę niepożądanym pęd do współzawodnictwa.

Ażeby ponownie uczynić z ludzi pracujących ważny czynnik społeczny, trzeba przede wszystkim promować ich ruch stowarzyszeniowy, gdyż pokonuje on osamotnienie i brak komunikacji, których pracownicy często doświadczają. Dlatego trzeba się łączyć, odkrywać związki między osobami, tworzyć grupy, przejść od społeczności „płynnej” do „krzepnącej”, do silnej wspólnoty, do kapitału społecznego, będącego antidotum na rosnącą indywidualizację i rozpraszanie się społeczeństwa. Humanizm pracy jest przede wszystkim wrażliwy na relacje, jest wyrazem „naturalnej skłonności człowieka do nawiązywania relacji”, jak wspomina KNSK. Istnieje „nieodłączny wymiar relacyjny pracy” (KNSK 322), który powinien stać się przedmiotem naszego zaangażowania w przemianę sfery społecznej.

Wymiar relacyjny pracy jest mierzony także względem jej rezultatów. Dlatego uważamy, że istnieje

obywatelstwo społeczne pracującego, który dokonuje wyborów w zakresie kupna, inwestycji i oszczędzania. Obywatel, który łączy pracę, konsumpcję i oszczędzanie, zwraca większą uwagę na to, co dzieje się przed procesem produkcyjnym i po nim, wykazując zarówno nową odpowiedzialność cywilną, jak i postawę bardziej otwartą na potrzebę ochrony środowiska naturalnego. Krytyczna konsumpcja, sprawiedliwy i solidarny handel, mikrokredyty oraz banki etyczne dowodzą, że wielu obywateli i pracowników konkretnie, swoim codziennym zachowaniem, domaga się zmiany modelu rozwoju. Dostrzegamy w tym istotną przesłankę demokracji gospodarczej, czyli bezpośredniego uczestnictwa obywateli przez ich decyzje konsumpcyjne i odpowiedzialne oszczędzanie.

2. Polityka społeczna w perspektywie dobra wspólnego

Dobro wspólne jest żyznym gruntem, z którego można czerpać życiodajne soki, aby przywrócić sens pracy. Z kolei w dziedzinie opieki społecznej musi ono być celem. Praca i opieka społeczna dobrze łączyły się ze sobą przez ponad sto lat. Produkcja podnosiła PKB, a polityka społeczna miała swój wkład w utrzymanie spójności społecznej akceptowalnej w obszarze

demokracji. Współcześnie, wraz z pojawieniem się społeczeństwa globalnego o bardzo wysokiej skali współzawodnictwa⁵, w krajach zachodnich dała o sobie znać trudność pogodzenia wolności politycznej, bogactwa i spójności społecznej⁶. Największym zagrożeniem jest pozostawienie najsłabszych samym sobie.

Pierwszym składnikiem opieki społecznej jest solidarność. Pierwszymi podmiotami polityki społecznej są wszystkie osoby i rodziny bezpośrednio dotknięte ubóstwem, bezrobociem, chorobą, inwalidztwem, starością. W tym kontekście pojawia się ogromne wyzwanie dla opieki społecznej, która tworzy dobro wspólne. Niezwykle aktualnie brzmią słowa z encykliki *Populorum progressio* (nr 23), że „nikomu nie wolno dóbr zbywających zatrzymywać jedynie dla prywatnej korzyści, podczas gdy innym brakuje tego, co konieczne do życia”.

Dokument przygotowawczy na tydzień społeczny zawiera trzy punkty do refleksji nad opieką społeczną, z którymi warto się zapoznać. „Pierwszym przesłaniem jest wyzbycie się przestarzałych już pojęć równości osiągnięć i równości pozycji wyjściowych. Chodzi raczej o realizację modelu równych możliwości (w znaczeniu nadanym przez Amartyę Sena) na drodze działań, które mają zapewnić ludziom środki do poprawy poziomu życia”. Promowanie *capability* każ-

dej osoby oznacza połączenie dwóch zasad: sprawiedliwości i selektywnego uniwersalizmu. W ten sposób można pokonać abstrakcyjny egalitaryzm i uznać pierwszeństwo wspomagania tego, kto znajduje się w większej potrzebie. Zachowywanie takiej równowagi pozwala uniknąć popadania w bezmyślną opiekuńczość. Pragniemy kierować się ku opiece społecznej nacechowanej jak największą słusznością, ale także skutecznością. Pragniemy tym samym uniknąć marnotrawstwa i udzielania pomocy także tym, którzy jej nie potrzebują. Jeśli się pragnie mieć poszanowanie dla osób i rodzin, udzielać indywidualnych odpowiedzi, promować równość – trzeba zbudować opiekę społeczną, która będzie odnosiła się do wszystkich (uniwersalizm), chociaż nie jednako (selektywność).

W drugim przesłaniu odkrywamy próbę poszerzenia granic opieki społecznej. Pojawia się postulat, aby „przewyciężyć błędne przekonanie, że naturalne prawa człowieka (do życia, wolności, własności) i społeczne prawa obywatelskie (do opieki ze strony różnych rodzajów służby) są ze sobą niezgodne i że dla obrony tych drugich trzeba koniecznie poświęcić lub ograniczyć te pierwsze”. Sądzimy, że nie wszystko można oddać polityce społecznej. Z drugiej strony dostrzegamy sprawy, których współczesny system opieki społecznej

nie może zaniedbać, jak chociażby prawa chorych. System ten powinien być na miarę rodziny⁷.

Rodzina, kolebka życia, jest szczególnie nasycona uczuciami i interesami. Promowanie sprawiedliwości między płciami i pokoleniami w rodzinach jest warunkiem promowania jej w całym społeczeństwie. Temu służy polityka opieki społecznej, która z pełnym poszanowaniem towarzyszy rodzinom na różnych etapach rozwoju, umożliwiając „[...] środkami ekonomicznymi i innymi środkami zakładanie rodziny i wykonywanie związanych z tym obowiązków [...]”⁸.

„Wreszcie należy przypomnieć trzecie przesłanie, ponieważ bezpośrednio przywołuje ono zasadę pomocniczości. Nowy system opieki społecznej powinien mieć charakter uniwersalistyczny i tak zarządzać zasobami publicznymi, aby finansować już nie – jak to się dzieje obecnie – podmioty oferujące usługi społecznej, ale podmioty potrzebujące takich usług”. W debacie nad reformą opieki społecznej od wielu lat mówi się o opiece wspólnotowej, aby wskazać model polityki społecznej, który głęboko modyfikując relacje między instytucjami a społeczeństwem obywatelskim, gwarantowałby podmiotowość i priorytetowe miejsce tw. ciał pośrednich. Należy w związku z tym odpowiednio zinterpretować zasadę pomocniczości. Pomocni-

czość można sobie wyobrazić jako zespół współśrodkowych kół, w którego centrum znajdują się obywatele i ich rodziny i w którym instytucje publiczne, przedsiębiorstwa prywatne i organizacje *non-profit* działają w porozumieniu, a nie w konflikcie. Sądzimy, że te czynniki mogą kierować system opieki społecznej ku wspólnemu

dobru. Trzeba nie tylko pomagać tym, którzy zostają z tyłu, ale także tworzyć politykę społeczną, która, jak podkreślił laureat nagrody Nobla Amartya Sen, sprzyja rozwojowi, jeżeli poszerza możliwości każdego człowieka.

Thum. Joanna Chapska

Przypisy

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

² Zob. R. Sennett, *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, tłum. J. Dzierżogowski – Ł. Mikołajewski, Muza, Warszawa 2006.

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

⁴ Zob. M. D. Chenu, *O teologię pracy*, tłum. zbiorowe oprac. Z. Więckowski, w: *Ku powszechnej cywilizacji pracy*, IW Pax, Warszawa 1963, ss. 27-151.

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

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

⁷ Zob. P. Donati, *Famiglia e società del benessere. Come costruire una società amica della famiglia, le scelte e gli errori del welfare-state*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999.

⁸ *Konstytucja Republiki Włoskiej*, art. 31, tłum. Z. Witkowski, Wydaw. Sejmowe, Warszawa 2004, s. 65.

Czwarty Światowy Kongres Rodzin

(Warszawa, 11-13 maja 2007 roku)

Magdalena Borkowska

W dniach 11, 12 i 13 maja 2007 r. w salach Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie odbył się IV Światowy Kongres Rodzin. Jest to największe międzynarodowe spotkanie rodzin, osób zajmujących się problematyką rodzinną w różnych aspektach (dziennikarzy, parlamentarzystów, polityków, lekarzy, psychologów, socjologów, ekonomistów) oraz przedstawicieli organizacji świeckich i kościelnych działających na rzecz małżeństwa, rodziny i obrony życia (stowarzyszenia rodzin, ruchy *pro life* itp.). Spotkanie przebiegało pod ogólnym hasłem „Rodzina wiosną dla Europy i świata”. Zgromadziło się na nim ponad 100 wykładowców i trzytysięczne grono słuchaczy z takich krajów jak Australia, Rosja, Niemcy, Litwa, Meksyk, Japonia, USA, Wielka Brytania, Polska i wiele innych. Wystąpieniom towarzyszyła przede wszystkim myśl dwóch wybitnych katolickich obrońców życia i rodziny: papieża Jana Pawła II i abpa Kazimierza Majdańskiego, który w 1975 r. założył Instytut Studiów nad Ro-

dziną – pierwszą tego typu placówkę na świecie. Mimo to kongres miał charakter ekumeniczny, gdyż jego uczestnicy reprezentowali różne wyznania i wspólnoty religijne (katolicyzm, protestantyzm, islam, prawosławie).

Pośród celów kongresu zadeklarowanych przez jego organizatorów znalazły się: obrona prawdy o rodzinie, czyli ukazanie rodziny jako naturalnej i podstawowej komórki życia społecznego; propagowanie jej niezbywalnych, przyrodzonych praw (dzisiaj często naruszanych przez władze państw); przypomnienie misji rodziny w cywilizacji; podzielenie się doświadczeniami i osiągnięciami służącymi umacnianiu indywidualnych i zbiorowych postaw sprzyjających rodzinie. W ramach kongresu przeprowadzono konferencje plenarne, sesje panelowe w grupach, prezentacje akademickie oraz kursy dla młodych liderów. Prelekcjom towarzyszyły wspólne modlitwy, projekcje filmów, koncerty oraz uroczystości wręczenia nagród

i wyróżnień osobom i instytucjom szczególnie zasłużonym w działaniach na rzecz rodziny (zaznaczmy, że wśród wyróżnionych znalazło się Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”).

Tematyka wystąpień była bardzo szeroka, co wynikało ze zróżnicowania zarówno specjalizacji prelegentów, jak i zainteresowań i oczekiwań słuchaczy. Poruszano m.in. następujące zagadnienia: współczesna sytuacja demograficzna w Europie i na pozostałych kontynentach; prorodzinna polityka fiskalna (centralna i samorządowa); wychowawcza i ekonomiczna rola matki pozostającej w domu; wpływ relacji między małżonkami na życie całej rodziny; zagrożenia dla rodziny ze strony współczesnych środków masowego przekazu informacji; sztuczne poronienie; antykoncepcja; eutanazja; pornografia; przyczyny rozpadu rodzin; troska o rodzinę ze strony państwa; kryminogenne i antypedagogiczne oddziaływanie rozwodów; sytuacja samotnych matek; rola rodziny w społeczeństwie i gospodarce; wpływ pracy zawodowej kobiet na dom rodzinny i rozwój dzieci; podstawy ekonomii domowej; religijność jako czynnik trwałości związków małżeńskich i rodzinnych; korelacja dzietności z poziomem wykształcenia kobiet; kulturowo-religijny wymiar rodziny; zjawisko teoretycznego i praktycznego promowania związków homoseksualnych

w Unii Europejskiej i USA; sytuacja rodziny w krajach Trzeciego Świata.

Kolejne dni obrad przebiegały pod następującymi hasłami szczegółowymi: „Rodzina przyszłością narodów”; „Ponad demograficzną zimą”; „Świętość rodziny”. W niniejszym krótkim sprawozdaniu nie sposób zreferować treści wszystkich wystąpień. Wobec tego zwrócimy uwagę na wątki najbardziej interesujące, a zarazem niezbyt często pojawiające się w dyskusji publicznej prowadzonej dzisiaj na forum krajowym i ogólnoeuropejskim.

W pierwszym dniu mówiono m.in. o tym, że europejskie organizacje działające na rzecz rodziny znajdują się w stanie wojny z Unią Europejską (dr **Catherine Vierling**, Francja), ponieważ antyrodzinne lobby w Brukseli jest bardzo silne i aktywne. Polska i USA są atakowane przez UE, o ile opierają się legalizacji związków homoseksualnych (**Ellen Sauerbrey**, USA). Mimo to kraj stoi na straży życia i rodziny, która jest związkiem wyłącznie kobiety z mężczyzną (**Ewa Kowalska**). Mówiono o patologiach związanych z deficytem relacji rodzinnych, jak handel dziećmi, wcielanie ich do wojska, prostytutka (E. Sauerbrey). Dla wychowania dziecka do zachowań prospołecznych nieodzowna jest rola matki pozostającej w domu, której praca powinna być powsze-

chnie doceniana, także przez państwo (prof. **Mohammedrez Hojat**, USA; **Anna Zaborska**, Słowacja; prof. **Andrzej Ochocki**). Poruszono także kwestię kryzysu ludnościowego w Europie, która staje się kontynentem ludzi w podeszłym wieku (prof. **Gerard-François Dumont**, Francja; M. Hojat; E. Sauerbrey). Problem depopulacji dotyka jednak również Afrykę, gdzie współczynnik umieralności w młodym wieku jest wysoki, a Zachód propaguje aborcję (dr **Margaret Ogola**, Kenia).

W czasie drugiego dnia obrad mówiono o prawach dziecka, wśród których poczesne miejsce zajmuje prawo do posiadania rodziny opartej na małżeństwie rodziców (dr **Patrick Fagan**, USA). Kryzys rodziny wynika z zaburzenia roli kobiety, a zwłaszcza mężczyzny. Dlatego należy odbudować wzorzec ojcostwa, którego niespełnienie jest osobistym dramatem wielu mężczyzn; nie sprzyja jednak temu propagowanie rozwodów i związków homoseksualnych (dr **Jacek Pulikowski**). W naszych czasach zrodziła się wręcz ideologia homoseksualna, podobna do bolszewickiej, bardzo agresywna i tym samym stanowiąca wielkie zagrożenie dla rodzin i młodych pokoleń; w UE działa silne lobby w tym kierunku, które ma swoją strategię, polegającą na infiltracji mass mediów, manipulacji oraz konwersji wartości (ks. dr **Dariusz**

Oko). Problem ten zresztą występuje również za oceanem, gdzie kręgi homoseksualne lansują swoje poglądy wśród studentów – przyszłych sędziów i polityków (**Ben Bull**, USA; prof. **Lynn Wardle**, USA). Podjęto także problematykę wielodzietności, roli rodzin wielodzietnych w społeczeństwie i skierowanej ku nim pomocy ze strony państwa (**Steve Mosher**, USA; o. dr **Maksim Obuchow**, Rosja; **Andrzej Mazan**; **Jacek Stróżyński**). W drugim dniu kongresu ważny obszar tematyczny stanowiły zagadnienia bioetyczne, wśród których omówiono zapłodnienia *in vitro*, inżynierię genetyczną, antykoncepcję oraz eutanazję. Podano oryginalne i interesujące określenie bioetyki (prof. **Nigel Cameron**, USA), według którego obejmuje ona trzy działy: *taking life* (zabieranie życia – aborcja i eutanazja); *making life* (tworzenie życia – produkowanie embrionów i badania na nich); *faking life* (udawanie życia – nanotechnologia, sztuczna inteligencja oraz transhumanizm, czyli wytwarzanie istot ludzkich połączonych organicznie z elementami maszyn).

W trzecim, ostatnim dniu kongresu odprawiono uroczystą Mszę św. oraz chrześcijańską modlitwę ekumeniczną. Przed sesją końcową i zamknięciem całego spotkania na nielicznych już wykładach mówiono m.in. o tym, że spadek demograficzny oraz patologie rodzinne stanowią jedynie symptomy upad-

ku samego człowieka, który przeżywa kryzys grzechu (**Austin Ru-se**, USA). Rodzina, która od zawsze jest fundamentem każdego społeczeństwa, podlega dzisiaj licznym zagrożeniom (feminizm, marginalizacja mężczyzn, praca poza domem, silna kultura śmierci, rewolucja homoseksualna, oddzielenie płodności od seksualności, upadek autorytetów), w związku z czym należy o nią szczególnie zadbać w dziedzinie publicznej (dr **Praige Patterson**, USA; **Thomas Ward**, Wlk. Brytania). Dla obrony rodziny ważne są zarówno ruchy formacyjne, jak i samowychowanie (dr **Pa-weł Kwas**), a również praktyki religijne rodziców i ich działalność pedagogiczna w tym wymiarze (Th. Ward).

Kongres zakończył się przyjęciem Deklaracji z Warszawy. W dokumencie tym podkreślono, że rodzina jest zarówno dziełem Boga, jak i fundamentalną ludzką wspólnotą życia i miłości, przez co stanowi podstawę przyszłości rodzaju ludzkiego i jego rozwoju. Wymieniono korzyści moralne, pedagogiczne i społeczne, jakie niesie ze sobą prawidłowo uformowana, zdrowa rodzina. Wreszcie zaapelowano do Kościołów, rządzących, naukowców, pracowników medycznych, dziennikarzy i wszystkich ludzi dobrej woli, aby wytrwale stali na straży naturalnych praw małżeństwa i rodziny zarówno w głoszonych poglądach, jak i podejmowanych na co dzień działaniach.

Dyskryminacja jako nowa kwestia społeczna,

red. naukowa bp Józef Kupny –
Aniela Dylus – ks. Tomasz Biedrzycki,

Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, ss. 240

Prezentowana książka ukazała się w druku jako trzeci tom z serii wydawniczej „Spotkania naukowe Sekcji Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej”. Ostatnie takie spotkanie odbyło się w dniach 12-14 czerwca 2006 r. w Gdańsku i jak zwykle zgromadziło specjalistów od katolickiej nauki społecznej (KNS) pracujących w ośrodkach akademickich całego kraju.

Struktura publikacji została oparta na znanym schemacie metodologicznym KNS, streszczającym się w hasła „widzieć – ocenić – działać”. W krótkich słowach wstępu (zob. ss. 7-9) ks. Tomasz Biedrzycki (Gdańskie Seminarium Duchowne – GSD) przybliżył cele i zawartość książki. Następny tekst, zatytułowany *Miejsce katolickiej nauki społecznej w polskiej typologii nauk* (zob. ss. 11-25), wyszedł spod pióra ks. Helmuta Jurosa (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – UKSW) i ma charakter metaprzmiotowej refleksji wprowadzającej do dalszych, ściśle merytorycznych studiów. Autor omawia ważny metodologicznie problem statusu i pozycji KNS na

tle pozostałych dziedzin, dyscyplin i (sub)specjalności naukowych wyróżnionych w ramach urzędowej klasyfikacji przedmiotów akademickich obowiązującej w Polsce. Książd Juroso wychodzi od pesymistycznego stwierdzenia „[...] stanu faktycznego nędzy współczesnej KNS [...]” (s. 13), następnie zaś licznymi przykładami współczesnych polskich rozpraw habilitacyjnych ilustruje dezorientację, która panuje u nas w kwestii metodologicznego przyporządkowania problematyki KNS (chaos ten przejawia się również w nazewnictwie jednostek akademickich). W zakończeniu rozważań Autor, bezpośrednio charakteryzując KNS, pisze, że „[...] koncepcja KNS pod względem epistemologicznym i metodologicznym łączy rozum i wiarę w niepodzielną jedność. [...] KNS zatem polega na myśleniu wiarą, która oczyszcza rozum zaangażowany w naukowe porządkowanie życia publicznego i nadanie mu normatywnej orientacji chrześcijańskiej [...]” (s. 24).

Pierwsza część książki nosi tytuł *Widzieć – oblicza zjawiska dyskryminacji* (zob. ss. 27-168) i obejmuje 6 artykułów oraz zapis dyskusji panelowej. W obszernym tekście *Dyskryminacja. Między faktycznością a normatywnością* (zob. ss. 29-63) Aniela Dylus (UKSW) przedstawia dyskryminację jako formę wyzysku w stosunkach gospodarczych (szczególnie w relacjach

między pracobiorcami a pracodawcami), po czym omawia prawne i pozaprawne formy działań antidyskryminacyjnych oraz analizuje ich szkodliwe i często sprzeczne z zamysłami inicjatorów skutki. Punktem wyjścia dla swoich rozważań Autorka uczyniła niepopularną tezę, że „[...] działania [antydyskryminacyjne] podejmowane w najlepszych intencjach, ale nieadekwatne co do zakresu, treści lub formy – wynaturzają się, wywołując niekiedy dyskryminację i wyzysk *à rebours*” (ss. 29-30). Kolejne teksty z pierwszej części książki zostały poświęcone poszczególnym rodzajom dyskryminacji. Aurelia Polańska (Uniwersytet Gdański – UG) przedstawia *Formy dyskryminacji ludzi pracy w gospodarce rynkowej* (zob. ss. 64-79), nawiązując z jednej strony do sytuacji ekonomiczno-społecznej pracowników i przedsiębiorców w Polsce po roku 1989, z drugiej zaś – do wypowiedzi hierarchów Kościoła katolickiego na temat sensu i godności pracy ludzkiej. Autorka konkluduje swoje rozważania stwierdzeniem, że „podstawowe wyzwanie w pracy nad pracą polega na tym, by czynić ją dobrem dla innych i dobrem dla siebie” (s. 79). Z kolei w artykule *Ageism – dyskryminacja ze względu na wiek* (zob. ss. 80-94) Magdalena Łuczak (UKSW) podejmuje problem szczególnie aktualny w dobie gwałtownego starzenia się społeczeństwa.

Temat jest istotny jeszcze z innego powodu: jak zauważa Autorka, „[...] ageizm tym różni się od pozostałych *izmów*», że każdy potencjalnie doświadczyć go może na sobie” (s. 91). Małgorzata Chrzastowska (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu) motywem przewodnim swojej refleksji czyni pytanie drażliwe zarówno dla zwolenników, jak i przeciwników feminizmu: *Czy kobiety w Polsce są dyskryminowane?* (zob. ss. 95-110). Autorka rozpatruje najpierw normatywny aspekt postawionego zagadnienia (rozwiązania zapisane w prawodawstwie krajowym i międzynarodowym), a następnie faktyczną sytuację kobiet w Polsce pod względem wykształcenia, zatrudnienia, wynagrodzeń, bezrobocia i statusu materialnego. Przypomina również nauczanie Kościoła, stwierdzając, że jest ono „[...] w omawianej kwestii kobiet pewnym otwarciem drogi, pozytywnym wskazaniem, w którym kierunku należy iść w przemianach społecznych” (s. 110). Kolejny tekst został napisany przez ks. Janusza Węgrzeckiego (UKSW) i nosi tytuł *Dyskryminacja w społeczeństwie wielokulturowym* (zob. ss. 111-119). Autor, odwołując się do refleksji współczesnych antropologów i socjologów (jak Charles Taylor, Jürgen Habermas, Bikhu Parekh) oraz zasad NSK, podejmuje skomplikowane problemy określenia tożsamości grup społecznych

(etnicznych, religijnych, językowych i innych) oraz ustalenia możliwej i prawidłowej polityki państwa w stosunku do nich. Książd Węgrzecki zauważa w zakończeniu: „O dyskryminacji nie może decydować subiektywna świadomość podmiotu. Z tym zjawiskiem mamy do czynienia wtedy, gdy pojawiają się działania naruszające obiektywny porządek moralny” (s. 119). Z kolei w rozbudowanym artykule *Mniejszości narodowe w Polsce – pomiędzy dyskryminacją, tolerancją a uprzywilejowaniem* (zob. ss. 120-156) ks. Norbert Wons (Uniwersytet Opolski) na podstawie nauczania Kościoła, a zwłaszcza wypowiedzi kilku ostatnich papieży, omawia poszanowanie mniejszości narodowych jako problem społeczny, formy dyskryminowania mniejszości narodowych oraz kwestię ich uprzywilejowania. W konkluzji swoich wywodów Autor stawia kontrowersyjną tezę, że „pełne poszanowanie mniejszości narodowych w Polsce ma przed sobą jeszcze długą drogę” (s. 156). Część pierwszą książki zamyka zapis dyskusji panelowej na temat *Czy doświadczenie dyskryminacji jest obiektywnym zjawiskiem społecznym?* (zob. ss. 157-168). Na precyzujące pytanie moderatora Sławomira Sowińskiego (UKSW), „czy [...] – mówiąc językiem KNS – dyskryminacja to jest współczesna «kwestia społeczna», czy raczej szczególny «znak czasu»” (s. 157), starało się

odpowiedzieć sześcioro panelistów: Zbigniew Borowik (redaktor naczelny „Społeczeństwa”), ks. J. Węgrzecki, ks. Stanisław Fel (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Wojciech Zieliński (UG), Barbara Zięblińska (Politechnika Śląska), ks. Piotr Mazurkiewicz (UKSW) i ks. Antoni Bartoszek (Uniwersytet Śląski).

Druga część publikacji, opatrzona nagłówkiem *Oceń – polityczna i etyczna ocena dyskryminacji* (zob. ss. 169-199), zawiera dwa teksty. W studium *Dyskryminacja w dyskursie politycznym. Wybrane problemy* (zob. ss. 171-188) Monika Trojanowska-Strzęboszewska (UKSW) „[...] skoncentrowała się [...] na wskazaniu tych elementów, które kształtują zarówno sam polityczny dyskurs dyskryminacyjny i antydyskryminacyjny w Polsce, jak i wpływają [na] – a może nawet i ograniczają – sposoby jego badania” (s. 188). W obszarze zainteresowania Autorki znalazły się przede wszystkim zagadnienia pojęciowe i terminologiczne, związane zarówno z samym określeniem dyskryminacji, jak i ze sposobami jej przejawiania się na krajowej scenie politycznej. W drugim artykule ks. Piotr Nitecki (Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu) zastanawia się, czym jest *Dyskryminacja w ujęciu nauczania społecznego Kościoła* (zob. ss. 189-199). Autor rozpoczyna swoje refleksje od twierdzenia, że „w języku Kościoła,

zwłaszcza jego nauczania społecznego, problem dyskryminacji istniejącej we współczesnym świecie rozumieć należy jako kolejny przejaw tak zwanej «kwestii społecznej» [...]» (s. 189), po czym rozważa, oczywiście w świetle NSK, zarówno dyskryminację w jej istocie i przejawach, jak i korelatywną względem niej postawę tolerancji.

W ostatniej, trzeciej części, zatytułowanej *Działac – przewyciężanie i przeciwdziałanie dyskryminacji* (zob. ss. 201-239), znalazły się również dwa artykuły. Książd T. Biedrzycki w tekście pt. *Przeciw dyskryminacji: równość czy solidarność?* (zob. ss. 203-218) rozważa takie postawy jak tolerancja, poprawność polityczna oraz tytułowa równość i solidarność. Autor zwraca uwagę, że ostatnia z nich „[...] jawi się jako najlepsza polityka antydyskryminacyjna” (s. 216), natomiast „głoszenie powszechnej równości jest utopią” (s. 214). Natomiast ks. Janusz Balicki proponuje studium pod tytułem *Polityka społeczna „równych szans”* (zob. ss. 219-239), w którym kolejno określa istotę i cele polityki społecznej, rekonstruuje jej trzy funkcjonujące dzisiaj modele (liberalny, motywacyjny i instytucjonalno-retrybucyjny), przedstawia rodzaje i obszary

działania podmiotów tej polityki, a wreszcie prezentuje realizowane i planowane kierunki polityki społecznej w Polsce po roku 1989, również w porównaniu z pozostałymi państwami dzisiejszej Unii Europejskiej. W podsumowaniu swoich rozważań Autor pisze, że „[...] polityka społeczna równych szans jest polityką zwalczania dyskryminacji, o której była mowa we wcześniejszych referatach. Jest to likwidowanie dyskryminacji na rynku pracy” (s. 237).

Omówiona publikacja wydaje się w naszych czasach szczególnie potrzebna. Jak bowiem zauważa ks. Biedrzycki, „nowością dzisiaj jest [...] nie sama dyskryminacja, ale nowe jej postrzeganie” (s. 203). Ten zaś właśnie obszar percepcji, czyli w istocie – ludzkiej świadomości, staje się nierzadko przedmiotem manipulacyjnych zabiegów ze strony dziennikarzy, polityków, ideologów i różnej proweniencji specjalistów od socjotechniki. Antidotum na ten stan rzeczy mogą dostarczyć zdystansowane od emocji, naukowo przeprowadzone, a zarazem przystępnie zaprezentowane analizy, które zostały zawarte w tomie *Dyskryminacja jako nowa kwestia społeczna*.

Paweł Borkowski

„Człowiek w Kulturze.

Pismo poświęcone filozofii i kulturze”, t. 18 (2006),

Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”
– Wydawnictwo KUL, 2006, ss. 304

Kolejne numery interesującego pisma Fundacji „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” mają jak wiadomo tematy wiodące. Takim tematem poprzedniego numeru była praca, wcześniejszego – Europa (*Jaka Europa?*), a np. numeru 14 – problemy globalizacji. Tematem głównym prezentowanego numeru 18 jest Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) – włoski kapłan, myśliciel, teolog i filozof. Jan Paweł II zaliczył go w encyklice *Fides et ratio* do tych intelektualistów, którzy dają „znamienite przykłady pewnego typu refleksji filozoficznej, która wiele zyskała dzięki konfrontacji z prawdami wiary” (nr 74). Niewątpliwie zainteresowanie się redakcji pisma tą postacią wiąże się głównie (ale nie tylko) z faktem, że 25 czerwca 2006 r. watykańska Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych ogłosiła dekret o heroicznosci cnót sługi Bożego Antonia Rosminiego.

W ramach rosminiańskiego bloku tematycznego zamieszczono 13 szkiców autorów polskich, włoskich i jednego niemieckiego, poświęconych szczególnej aktualności głównych wątków twórczości

włoskiego myśliciela. Blok kończy polska bibliografia prac Rosminiego oraz prac o nim, a więc opublikowanych po polsku i w Polsce. Dla porządku dodajmy, że poza blokiem rosminiańskim znajdziemy w tym numerze publikacje poświęcone Arystotelesowskiemu ujęciu filozofii i metafizyki (Piotr Jarszyński), roli filozofii w kulturze (ks. Piotr Tarasiewicz), Viktora Frankla rozumieniu sumienia (Jolanna Rutkowska-Hajduk), a także sylwetce – widzianej niejako z lotu ptaka – Józefa Marii Bocheńskiego OP (Beata Staniak). Jak zwykle są też recenzje (cztery) i sprawozdania sympozjalne (także cztery).

Oczywistą jest rzeczą, że w niniejszych uwagach skoncentruję się na bloku rosminiańskim, jako że wypełnia on swoistą lukę istniejącą w wiedzy o tej postaci w polskiej świadomości (nie tylko potocznej). Ten powszechnie znany we Włoszech myśliciel jest u nas wręcz nieobecny, a jeśli cokolwiek o nim wiadomo, to tylko w wąskim kręgu specjalistów „od filozofii chrześcijańskiej”. Tymczasem jego dorobek intelektualny, pomijając już jego działalność duszpasterską i organizatorską (założył dwa instytuty życia konsekrowanego), wciąż wart jest bliższego poznania i studiowania – choćby z tego względu, że jest on pierwszym w czasach nowożytnych myślicielem chrześcijańskim, który podjął się dokonania nowej syntezy filozofii realis-

tycznej, który w czasach „[...] skrajnego empiryzmu, racjonalizmu i idealizmu w filozofii nowożytnej postanowił odnowić filozofię realistyczną przekazaną przez starożytność, patrystykę i średniowiecze” (s. 15). To cytat ze szkicu inaugurującego blok rosminiański, zatytułowanego *Antonio Rosmini – koleje życia* autorstwa Krzysztofa Wroczyńskiego. Losy Rosminiego były nie tylko wypełnione pracą intelektualną i służbą Kościołowi, ale i pełne dramatyzmu. Jego tezy filozoficzne, teologiczne i eklesjalne były za jego życia poddawane ostrej krytyce, a niektóre z nich nawet oficjalnie potępione. Jedno z jego dzieł – *Pięć ran Kościoła Świętego* – zostało zdjęte z indeksu ksiąg zakazanych dopiero przez Pawła VI, a dopiero w 1994 r. Kongregacja Nauki Wiary ostatecznie cofnęła potępienie jego nauczania.

Ks. Umberto Muratore, wielki znawca myśli Rosminiego, w szkicu *Antonio Rosmini – od tego, co boskie, do Boga* poszukuje aktualnego znaczenia Rosminiańskiego projektu i je odnajduje w przezwyciężeniu z jednej strony sceptycyzmu i sensualizmu Davida Hume’a, a z drugiej – Kantowskiej niepoznawalności „rzeczy samych w sobie”. Autor konkluduje swoje wywody stwierdzeniem, że „[...] Rosmini jak rzadko kto potrafił ułożyć i ożywić spójną encyklopedię chrześcijańską zdatną do tego, aby bezkompromisowo podjąć i wy-

trzymać wyzwanie ze strony [także] dzisiejszego relatywizmu i nihilizmu” (s. 35).

Markus Krienke w szkicu *Podmiot i istnienie. Refleksje nad nowożytnością myśli Antonia Rosminiego* omawia Rosminiańską drogę przekroczenia Kantowskiego i Hegłowskiego horyzontu, w którego obrębie odbywa się odwieczny dramat wzajemnego uzależnienia podmiotu i istnienia. Była to (i jest) droga, na której samo istnienie jest poszukiwaniem i odnajdywaniem sensu człowieka. Jest też pytaniem, na które można znaleźć wyczerpującą odpowiedź tylko w Bogu. Autor szkicu podkreśla, że droga ta nie odwoływała się do średniowiecza, lecz proponowała nową – na czasy nowożytne – interpretację filozofii chrześcijańskiej.

Kolejny szkic tego bloku, autorstwa ks. Nunzia Galantina, to przedrukowany wstęp do książkowego wydania słynnej pracy Rosminiego *Pięć ran Kościoła Świętego*. Słynie ona choćby z tego względu, że sam autor „uwięził” ją na 30 lat w szafce swojego biurka, a po wydaniu uczyniła to Kongregacja Indeksu Ksiąg Zakazanych – i to na lat 100. *Pięć ran Kościoła* to: oddzielenie kleru od wiernych, lekceważenie kształcenia kleru, podziały wśród kleru, oddanie nominacji duchownych w ręce władz świeckich oraz „niewola dóbr kościelnych” (było to ujęcie prekursorskie wobec idei II Soboru Watykańskie-

go o ubóstwie Kościoła). Wszystkie te „rany” zniszczyły pierwotną wspólnotę chrześcijańską.

Stosunek Rosminiego do ówczesnych wydarzeń politycznych omawia K. Wroczyński w artykule *Antonio Rosmini wobec wydarzeń współczesnych*, a ks. Alfred Marek Wierzbicki w *Sporze o personalizm w etyce: Immanuel Kant – Antonio Rosmini* szkicuje realistyczną korektę etyki Kanta – jak to określił Augusto Del Noce – dokonaną przez Rosminiego. W tymże bloku znajdziemy zwięzłą prezentację koncepcji antropologicznej i prawnej autora *Antropologii w służbie etyki* (szkice K. Wroczyńskiego i Michała Barańskiego), zarys filozofii społeczno-politycznej „człowieka okresu przejściowego” (jak określił Rosminiego A. Ravà w 1955 r.) pióra Pawła Borkowskiego oraz próbę zarysowania Rosminiańskiej teologii politycznej (Mariachiara Colucci). Tematykę bloku kończą: materiał P. Borkowskiego na temat Rosminiańskiej interpretacji wzajemnych stosunków spo-

eczności ludzkich oraz szkic ks. U. Muratorego *Na czym polega powołanie rosminiańskie*, którego autor podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie: co dzisiaj oznacza bycie rosminianinem? Pytanie jest o tyle istotne, że idzie nie tylko o badaczy myśli Rosminiego, ale i o członków rodziny zakonnej (męskiej i żeńskiej) założonej przez „księdza z Rovereto” (rodzinną miejscowość Rosminiego).

Zakończmy prezentację zarówno bloku rosminiańskiego, jak i całego numeru „Człowieka w Kulturze” słowami ks. Muratorego: „Wiek XX, który niedawno upłynął, był stuleciem badaczy Rosminiego. [...] Przez swoje rygorystyczne i głębokie badania uczeni ci przekonali katolików, że w książkach i biografii Rosminiego istnieje wielkie bogactwo kulturalne, mogące pokierować myślą i sercem każdego, kto je odczytuje, pośród licznych niebezpieczeństw nowoczesności” (s. 179).

Franciszek Ociepka

Vittorio Possenti,
Il principio-persona,

Armando Editore, Roma 2006, ss. 250

Moment dziejowy, w którym żyjemy, pod względem kulturowym charakteryzuje się tym, co Martin

Heidegger określił mianem „niepamięć bycia”. Mówiąc w największym uproszczeniu, chodzi o to, iż rzeczywistość została pozbawiona mocnego fundamentu duchowego i sprowadzona do intelektualnego konstruktów, który można kształtować na wiele sposobów. Brakuje

oparcia w obiektywnych zasadach, gwarantujących pewność i stabilność. Jedynym „byciem”, które wydaje się dzisiaj liczyć, jest bycie ku śmierci. To oczywista niedorzeczność, skoro „bycie” przeciwstawia się owemu nieustannemu „stawaniu się”, jakim jest śmierć. Omawiana przesłanka kulturowa – logicznie pokrewna zapoczątkowanemu przez Kartezjusza rozdziałowi między duchem a materią, który znalazł zwartą systematyzację filozoficzną w „teologicznym” systemie Hegłowskim – musiała pociągnąć za sobą trzy następstwa: po pierwsze, na płaszczyźnie teoretycznej przyjęcie empiryzmu i relatywizmu (egzystencjalizm, fenomenologia, strukturalizm itp.); po drugie, nadmierne uwydatnienie jaźni, która urosła do tego stopnia, że osobistym zachciankom nadano rangę „wartości” i ogłoszono je prawami podmiotowymi; po trzecie wreszcie, narodziny abstrakcyjnej, scjentystycznej racjonalności, która ujednolicając, i tym samym odzierając z wszelkiego człowieczeństwa, wszystkie rodzaje doświadczenia „historycznego”, daje psychologiczne podstawy do zaakceptowania totalitarności i umasowienia.

Chociaż konsekwencje te na pierwszy rzut wydają się wzajemnie sprzeczne (indywidualizm i umasowienie, wola mocy i depersonalizacja, anarchia i technicyzm organizacyjny), w rzeczywistości jednak pozostają ściśle powiązane. Wszystkie

bowiem ukazują, co prawda podług zróżnicowanych „zakrzywień” epistemologicznych, stopniową utratę autonomii i odpowiedzialności przez osobę, która – właśnie dlatego, że została pozbawiona obiektywnej podpory zabezpieczającej jej godność – znalazła się w mocy albo własnych hedonistycznych zachcianek, albo „racji stanu”; ta ostatnia zaś, niegdyś manifestująca się w formie autorytaryzmu królów, dzisiaj przyjmuje „miękką” postać biurokracji albo „twardą” postać totalitaryzmu.

Powyższe krótkie wprowadzenie było niezbędne do tego, żeby lepiej zaprezentować przystępnie napisaną i potrzebną książkę Vittoria Possentiego, profesora filozofii politycznej na Uniwersytecie Ca' Foscari w Wenecji. Jego pracę można z powodzeniem uznać za ważny etap w długim procesie kształtowania pojęcia „osoba”, stanowiącego oś konstrukcyjną dla kierunku filozoficznego zwanego personalizmem. Wydaje się, że właśnie tylko personalizm umie dzisiaj w akceptowalny sposób pogodzić ducha z materią, rozum ze zmysłami czy też bycie ze stawaniem się (klasyczny „dualizm” w całej zachodniej filozofii), łącząc je w syntezie, która ujmuje wszelkie realne determinacje i nadaje im sens. Tytuł opracowania: *Principio-persona* [*Zasada osoby*], przypomina tytuły dwóch innych dzieł, mieszczących się w nurcie filozofii fenomenologicz-

nej. Chodzi o *Zasadę odpowiedzialności* Hansa Jonas z 1979 r. [wyd. polskie: tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1996], dotyczącą zbudowania etyki w dobie postępu technicznego, za który odpowiedzialność staje się kategorią społeczną, oraz o *Das Prinzip Hoffnung [Zasada nadziei]* Ernsta Blocha, gdzie kolektywistyczna utopia marksistowska zostaje ukazana przez pryzmat chrześcijańskiej nadziei.

Jednakowoż „personalistyczna” filozofia Possentiego wykracza poza materialistyczną fenomenologię wyżej wymienionych myślicieli, by otworzyć się na perspektywę metafizyczne. Possenti słusznie upatruje początki personalizmu w teologii chrześcijańskiej. To właśnie bowiem duch chrześcijaństwa – wbrew odwiecznym zarzutom, jakoby podporządkowywał ludzką świadomość ideałom i projektom niezgodnym z rzeczywistością – nadał doniosłość osobie ludzkiej, ukazując jej związki z Absolutem. Mimo to należy zauważyć, że chrześcijańska interpretacja wolności i autonomii jednostki, chociaż nigdy nie była pozbawiona zwolenników, takich chociażby jak św. Augustyn z Hippony, dopiero na początku XX w. została autorytatywnie przedłożona jako odrębny pogląd filozoficzny dzięki intelektualnemu wsparciu licznych i ważnych myślicieli, przede wszystkim katolików (Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Paul Ricoeur, Karol

Wojtyła i inni), ale także agnostyków i innowierców (np. Max Scheler, Edith Stein, Emmanuel Lévinas, Luigi Pareyson).

Wśród najmłodszych reprezentantów tego kierunku poczesne miejsce przypada Possentiemu. Zajmując się szczególnie, jako filozof katolicki, myślą tomistyczną, rozwinął on pojęcie osoby po linii fenomenologicznej, co określiłabym mianem „fenomenologia chrześcijańska”. Ten kierunek lokuje w konkretnie indywidualnej egzystencji jedyny element zgodności z prawidłowym dyskursem o bycie, a równocześnie nadaje dyskursowi o „byciu osobą” podstawę metafizyczną, na której można oprzeć kwestię wolności i godności ludzkiej. Ukazywana przez Possentiego „zasada osoby” zastępuje pojęcie funkcji, charakterystyczne dla filozofii istnienia, a więc stawiana się, pojęciem substancji, które z kolei wiąże się z filozofią bytu. W rezultacie daje to personalizm o charakterze ontologicznym. Aby rzecz jeszcze rozjaśnić, dopowiedzmy, że według koncepcji Possentiego osoba, całkiem odmienna od „mobilnego”, lecz abstrakcyjnego bytu ze spekulacji idealistycznej, formuje się, by tak powiedzieć, jako synteza konkretnego bycia z filozofii egzystencjalistycznej i wewnętrznego odniesienia, znanego fenomenologii, każdego aktu albo stanu ducha (intencjonalność) do przedmiotu, niekoniecz-

nie istniejącego – odniesienia, które w teorii Possentiego zyskuje walor metafizyczny.

W ten sposób ontologia, podlegając „personalizacji”, schodzi z wysokich niebios Absolutu, Nie skończonego i Nieokreślonego, nie traci jednak przy tym swojej ważnej funkcji „nośnika” myśli metafizycznej, ale raczej umożliwia prawidłowy dyskurs o bycie. Tylko bowiem dzięki badaniu indywidualnego istnienia – sądzi Autor – można poznać byt na poziomie zarówno antropologicznym, jak i historycznym oraz kosmologicznym. Takie stanowisko zakłada, że u podstaw „bycia osobą” znajduje się substancjalność, która nie może nie mieć charakteru metafizycznego. Omawiany filozof określa ją mianem „wsobność” [*inseitā*] i przeciwstawia działaniu, funkcji, stosunkom społecznym, które określa jako „osobność” [*perseitā*]. Godność i wolność człowieka, które znamionują *substantia* osoby, są więc nie atrybutami życia, ale atrybutami natury ludzkiej. To znaczy, że nie dają się one sprowadzić do czystej funkcjonalności, do kategorii działania, czyli do postrzegalnych, doświadczalnych zjawisk społecznych, jak język, rozumowanie, komunikacja gospodarczo-polityczna, a zatem do wszystkiego, co zwie się relacyjnością (wszystkie te manifestacje nie są metafizyczne ani personalistyczne, o czym przekonuje dokładniejszy namysł).

Trzeba je natomiast lokować w przestrzeni wewnętrznej, która nie jest bynajmniej „zwymiarowaną pamięcią psychologiczną”, ani samoświadomością, ani poczuciem etycznym, ani niczym innym, co należy do świata zjawisk badanego przez naukę czy wrażliwą świadomość, lecz stanowi „duszę” albo „boską istotę”. Jest to rodzaj głębokiej wewnętrzności, którą wenecki filozof definiuje jako wewnętrzność ekstatyczną, zdolność do wyjścia poza własne ograniczenia psychologiczne, potrzebę rzutowania się na wewnętrzność drugiego (metafizyka miłości). To jest miara i znak ontycznej realności bytu osobowego. Co więcej, sama relacyjność może określać jednostkę, lecz nie osobę, do której zdefiniowania trzeba odwołać się do substancjalności. Tę zaś substancjalność, choć jest ona ontologicznie niewyraźalna, Possenti identyfikuje fenomenologicznie z miłością-*agape* (miłość miłosierna). Substancjalność, zapoczątkowująca otwartość na transcendencję, nadaje sens tradycyjnemu humanizmowi. Podtrzymuje ona żywotną, naturalną więź, przez którą wydarzenie transcendentne manifestuje się jako struktura transcendentalna oparta na samorzutnej, swobodnej komunikacji, która nie ustanawia praw ani obowiązków, lecz wytwarza tylko głębokie poczucie odpowiedzialności przed Dobrem (Bogiem). W tej więc relacji wola i ro-

zum sprzęgają się ze sobą. Nie może ona być zdeterminowana przez żadne urządzenie polityczne, przymus zewnętrzny ani fizyczną zależność. Jeżeli człowiek jest obrazem Bożym, to jest nim zasadniczo z mocy miłości.

W tym jest zawarta istota omawianej zasady osoby. Poświęcony jej dyskurs filozoficzny zostaje jednak rozwinięty w szeregu bardzo trafnych i oryginalnych przemyśleń i „dygresji”. Refleksje te, poparte niezawodnymi argumentami i wiedzą historycznofilozoficzną, „szybują” nad horyzontem ludzkim, rozświetlając go z niespotykaną intensywnością. Nie sposób pokrótce przedstawić tutaj owych różnorodnych rozważań, mających też znaczny ciężar spekulatywny. Ich lekturę, jako niezbędnego wademekum, polecamy każdemu, kto naprawdę chce zapoznać się z filozofią osoby w ujęciu chrześcijańskim – jedynym, jakie naszym zdaniem warto brać pod uwagę. Autor omawia wiele zagadnień, a czyni to w sposób zajmujący i inspirujący. Według nas szczególnie ważnym tematem jest stosunek między zasadą osoby a „kwestią antropologiczną”, czyli, mówiąc prościej, zastosowanie personalizmu w dziedzinie bioetyki. Possenti odnosi się do naturalistycznego materializmu, który bez reszty zamykając życie (wraz z jego konsekwencjami etycznymi) we wzorach chemicznych, usiłuje zmienić samą naturę ludzką,

podstępnie mieszając „duchowość” z „psychologią”. Wenecki filozof jasno ukazuje niebezpieczeństwa płynące z tej nowej *episteme*, która sprowadza „naturę” do „kultury” z zamiarem historycyzacji „bytu” i przekształca „to, co naturalnie zrodzone, w to, co wytworzone przez technikę”.

Implicite zawarty w tym podejściu nihilizm jest aż nadto widoczny i Autor jednoznacznie go wskazuje. Kiedy eliminuje się ontologię (która chce być niezmienna, wieczna, nieprzekształcalna) i interpretuje życie ludzkie jako fakt czysto mechaniczny (embryon jest postrzegany jako zlepek komórek, które kiedyś osiągną świadomość w zetknięciu z otoczeniem, a człowiek – jako „coś”, nie jako „ktoś”), wtedy odbiera się człowiekowi godność i wolność, albowiem zanika racjonalność (boska natura), w której te dwie się przejawiają. Possenti słusznie zwraca uwagę, że racjonalność nie podlega kwantyfikacji i nie stanowi czynnika proporcjonalnego do wzrostu świadomości: albo jest, albo jej nie ma. Nie sposób też za racjonalne uznać coś, co wcześniej takowym nie było.

Całkowicie naturalną konsekwencją uprzedmiotowienia człowieka jest manipulacja nim. „Eugenika” – o ile działalność określana tą nazwą nie ma celów czysto leczniczych – stanowi jedynie eleganckie i uczone określenie, które maskuje nienaturalną, wynikającą

z zupełnego odrzucenia transcencji dążność do uprzedmiotowienia natury ludzkiej: *ad usum Delphini* (nauki, polityki, prawa) ustala się, co należy ulepszyć, a co zniszczyć, „co jest godne życia, a co nie”.

Bardziej polityczny wymiar mają rozważania Autora nad „obywatelskim” znaczeniem zasady osoby. To jest drugie, bogate w treść zagadnienie, przy którym warto się na chwilę zatrzymać. Owe refleksje ze względu na swój charakter stają się co prawda bardziej podatne na krytykę, ale zachowują wysoki stopień aktualności, a przy tym odznaczają się wyrazistym zabarwieniem filozoficznym. Dotyczą one przede wszystkim pokoju. Possenti wyjaśnia, że prawdziwy pokój, który nie byłby jedynie chwilowym brakiem wojny, jest możliwy tylko wtedy, kiedy kładzie się kres rozmaitym przejawom dyskryminacji naruszającej godność człowieka. W personalizmie chrześcijańskim *implicite* zawiera się pewien ontologizm, który wskazuje, że godność i wolność stanowią ponadczasowe orzeczniki zarówno natury ludzkiej, jak i pojedynczej osoby, a zatem że są one wcześniejsze od sztucznych, arbitralnych zrzeczeń państwowych. Ten ontologizm tworzy podstawę kultury duchowej sprzyjającej pokojowi między ludźmi. Chodzi nie o pokój narzucony zwyciężonemu przez wojska zwycięzcy, lecz o pokój rozumiany ja-

ko powszechna *forma mentis*, jako zewnętrzna projekcja owej wewnętrznej harmonii, która jedyna może wyrazić się we wspólnej woli pragnącej miłości, w swego rodzaju globalizacji solidarności reprezentowanej przez „światową władzę polityczną”.

Tutaj należy jednak uniknąć nieporozumienia. Pogląd, że wojna zawsze bierze początek ze zdradzieckiej woli, którą grupa ludzi narzuca większości – jak chciał ks. Luigi Sturzo, i jak wydaje się uważać też Possenti – w świetle badań historiograficznych, analizy pojęć wojny, partyzantki i terroryzmu, jak również w perspektywie samego orędzia chrześcijaństwa (grzech pierworodny), jest co najmniej dyskusyjny. Sam zresztą fakt, iż wenecki filozof za niezbędne uznaje powołanie do istnienia ponadnarodowej władzy politycznej, która by utrzymywała i zapewniała pokój, świadczy o tym, że przemoc między ludźmi często rodzi się „oddolnie” i że pokój niestety trzeba energicznie narzucać z góry, właśnie po to, by ochronić ową godność, o której pisze Possenti. Pacyfizm rozumiany na modłę ideologii, jako – wedle słów kard. Giacomo Biffiego – „społeczne kapitulantwo w obliczu nadużyć, wydanie najmniejszych na pastwę potężnych”, zasługuje na potępienie.

Nie ulega jednak wątpliwości – i w tym Possenti ma całkowitą rację – że jedyną drogę do uniknięcia

rzezi, w jakie przeradzają się zwłaszcza wojny między państwami (niezależnie od początkowych powodów, choćby wydawały się one konieczne), można przebyć tylko indywidualnie na płaszczyźnie ontologicznej. Droga ta wiedzie przez uświadomienie sobie transcendencji natury ludzkiej. Przeprowadzając należne rozróżnienie między pacyfizmem a zaprowadzaniem pokoju, między stanem politycznym a postawą moralną, wenecki filozof wyjaśnia, że choć nie wszystkich cechuje pokojowe usposobienie (co więcej, nie wolno

zmuszać natury ludzkiej do bycia tym, czym ona nie jest), można jednak podjąć wspólny wysiłek woli, aby wychowywać siebie i innych do pokoju, wypełniając tym samym zadanie twórców pokoju. Jedynym „racjonalnym” celem, do którego powinien zmierzać każdy chrześcijanin – od przywódców państw po woźnych, od instytucji publicznych po prywatne kluby – jest krzewienie kultury miłości i łagodności zgodnie z nauczaniem Chrystusa.

Nicola Nocelli

Tłum. Paweł Borkowski