

Spółeczeństwo

STUDIA • PRACE BADAWCZE • DOKUMENTY

Z ZAKRESU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

80-81

ROK XVII (XIII)
2007 nr 4-5

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI

- 541 **Zbigniew Borowik**
Dobro wspólne i „kwestia antropologiczna”
- 543 **Claudio Gentili**
Chodzi o dobro wspólne. Tygodnie Społeczne Katolików Włoskich

PRACE BADAWCZE

- 549 **Kard. Angelo Scola**
Pytania o człowieczeństwo w obliczu nauki i techniki
- 561 **Vittorio Possenti**
Ujęcie dobra wspólnego w antropologii chrześcijańskiej
- 575 **Maurizio Giordano**
Systemy bezpieczeństwa socjalnego
- 595 **Ks. Piotr Mazurkiewicz**
Wolność w zglobalizowanym świecie

STUDIA

- 615 **Mario Toso**
Dobro wspólne: tradycja i zadanie dzisiejsze
- 653 **Luca Diotallevi**
Obecność katolików w polityce

FORUM

- 667 **Giuseppe Savagnone**
Trudna laickość
- 677 **Pier Paolo Baretta**
Dobra wspólne jako wyzwanie dla związków zawodowych

DOKUMENTY

685 **Ojciec Święty Benedykt XVI**

Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i międzypaństwowych. Przesłanie z okazji XIII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych (28 kwietnia 2007 roku)

KSIĄŻKI

689 **Ks. Andrzej Jędrzejewski**

Rec.: W. E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne. Wybór pism*, Warszawa 2007

697 **Franciszek Ociepka**

Rec.: A. Comte-Sponville, *Filozofia*, Warszawa 2007

699 **Oreste Bazzichi**

Rec.: M. A. Crapulli (a cura di), *Famiglia diventa ciò che sei! Matrimonio e famiglia nel magistero di Giovanni Paolo II*, Siena 2007

701 **Oreste Bazzichi**

Rec.: C. Ruini, *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell'età dei mutamenti*, Milano 2006

MATERIAŁY DO FORMACJI KATOLICKOSPOŁECZNEJ

703 **Oreste Bazzichi**

Działalność gospodarcza

Kard. A. Scola,
ss. 549-559

Pytania o człowieczeństwo w obliczu nauki i techniki

Wierzący i niewierzący stają przed wielkim zadaniem wychowawczym, które polega na tym, aby pomóc ludziom ponownie odkryć duchowy wymiar ich egzystencji. W kontekście przemian społecznych, w których „dwie kultury” mają się połączyć, wszyscy ludzie nauki powinni wziąć na siebie tę wielką odpowiedzialność wychowawczą. W ciągu wieków nieprzeliczona rzesza uczonych zaufała Bogu żyjącemu, który nieustannie daje życie w obfitości, po prostu dlatego, że On jest miłością.

Questions about Humanity between Science and Technology

Both believers and unbelievers are facing a big educational challenge nowadays. It consists in helping people to discover anew the spiritual dimension of their existence. In the current context of social changes, where “both cultures” are to merge together, all men of science ought to take on that great educational responsibility. In course of centuries innumerable masses of scientists have trusted the living God, who continuously gives us life in abundance, for the simple reason He is love.

V. Possenti,
ss. 561-574

Ujęcie dobra wspólnego w antropologii chrześcijańskiej

Aktywny świecki chrześcijanin może być w mniejszości, ale nie powinien rezygnować z działania w tej sytuacji. Aktywne, świadome mniejszości mogą zdziałać wiele, jeśli tylko nie pogodzą się z sytuacją bycia w mniejszości. Fundamentalne dla naszego współżycia są raczej problemy antropologii niż laickości. Trudności w zakresie wizji antropologicznej rzutują na kwestię pedagogiczną: wychowanie jest coraz większym ryzykiem, ale też na pewno ważną i pilną potrzebą.

Common Good and Christian Anthropology

An active Christian layman may well be a member of a minority, but he ought not to give up his activity. Active and conscious minorities can do much, if they do not accept their situation unconditionally. It is anthropological problems rather than the ones with laity that are fundamental for our social relationships. Difficulties about anthropological concepts exert influence on educational matters. Education is becoming more and more risky but, at the same time, it is a basic and pressing need.

M. Giordano,
ss. 575-594

Systemy bezpieczeństwa socjalnego

Wszystkie systemy bezpieczeństwa socjalnego mają pewną wspólną cechę historyczną: obejmują ochroną nowe jednostki i nowe ich kategorie oraz uwzględniają nowe typy zagrożeń, przed którymi należy wprowadzić osłony publiczne. Do tego dochodzi też jednak rozpowszechnione poczucie, że systemy bezpieczeństwa socjalnego znalazły się w dużym kryzysie i przestają wystarczać w obliczu dzisiejszych wymagań i oczekiwań.

Social Security Systems

All the systems of social security have one historical feature in common: they provide protection to a growing number of individuals and to wider and wider categories of persons as well as concern new types of danger against which to protect. However, it is generally thought that social security systems have fallen into a severe crisis and have ceased to suffice for what is required and expected nowadays.

Ks. P. Mazurkiewicz,
ss. 595-613

Wolność w zglobalizowanym świecie

Czym jest wolność? Odpowiedź opiera się na przekonaniu, że jednostka ma zdolność podejmowania lub powstrzymywania się od pewnych działań, działania w taki lub inny sposób. Działanie jest rozumiane jako

zdolność do inicjowania czy też władza generowania określonych aktów, które nie są zdeterminowane przez czynniki zewnętrzne w stosunku do osoby. Brak determinizmu jest jednak warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym, aby zaistniała wolność.

Freedom in a Globalised World

What is freedom? The answer to this question is based upon the conviction that the individual is able both to take or renounce certain actions and to act in a way or another. The term "action" is commonly understood as denoting an ability to initiate some acts, which are not determined by anything coming from outside of the person. Nevertheless, the fact of not being determined is an essential but not sufficient condition for liberty to appear.

M. Toso,
ss. 615-652

Dobro wspólne: tradycja i zadanie dzisiejsze

Analiza dokumentu przygotowawczego na XLV Tydzień Społeczny Katolików Włoskich jest dobrą okazją do zastanowienia się nad dobrem wspólnym. Dokument mówi o wkładzie, który katolicy wnieśli i jeszcze mogą ofiarować włoskiemu społeczeństwu dla osiągnięcia dobra wspólnego. Wyjaśnia, że nie można należycie zrozumieć i zinterpretować obowiązku udziału w budowaniu dzisiaj społeczności politycznej, jeśli nie uwzględni się doświadczenia ruchu katolickiego z przełomu XIX i XX w.

Common Good between Tradition and Today's Challenges

Analysing the preliminary document of the 45th Social Week of the Italian Catholics is a fitting occasion to reflect upon common good. In the document we read about the significant contribution the Catholics have made towards building common good in the Italian society. The authors of the document explain that one can neither understand nor interpret correctly the obligation to take part in forming

political society nowadays if one does not take into consideration the Catholic movement experiences of the late 19th and early 20th centuries.

L. Diotallevi,
ss. 653-666

Obecność katolików w polityce

Nachodzi nowy etap obecności społecznej katolików dla dobra wspólnego. Nowość tej „obecności społecznej” może mieścić się przede wszystkim w wymiarze politycznym, a sama ta nowość, jeśli zostanie odpowiednio potraktowana, może przynieść ozdrowieńcze skutki również w tej dziedzinie, którą z grubsza należy określić jako „wewnętrzne” życie Kościoła.

Catholic Presence in Politics

The social presence of the Catholics has now entered a new phase, especially as far as their contribution towards common good is concerned. This phase's being new consists mainly in the political dimension. If we consider this fact with due attention it may also produce positive results in the sphere one usually calls the "internal" life of the Church.

Dobro wspólne i „kwestia antropologiczna”

Zbigniew Borowik

Redaktor naczelny „Społeczeństwa”

Dobro wspólne to tego rodzaju dobro, które jest niepodzielne i musi być osiągnięte wspólnie. To na pozór banalnie brzmiące stwierdzenie wskazuje na istotną różnicę, jaka dzieli NSK od szeroko dziś rozpowszechnionych poglądów utylitarystycznych, charakterystycznych dla współczesnej kultury liberalnej. Utylitarystyka to teoria pożytku, który jednostki – każda na swoją miarę – wnoszą do wspólnego dobra, powiększając w ten sposób ogólną sumę dobra w świecie. Nie jest przy tym ważne, czy każdy wnosi coś do tego wspólnego zasobu, bo też nie każdy ma tam zagwarantowany swój udział. Mało tego – może się zdarzyć, że dla ogólnego pożytku korzystniej będzie pozbyć się niektórych jednostek albo nawet całych grup ze wspólnoty, aby powiększyć tę ogólną sumę dobra w świecie.

Chrześcijańska wizja życia społecznego wskazuje na coś dokładnie przeciwnego: dobro wspólne, jeśli ma być wspólne, musi być dziełem

i przedmiotem troski wszystkich i każdego. Każdy też musi mieć zapewniony w nim swój udział. W tym przede wszystkim wyraża się moralny sens tej kategorii. Dobro wspólne bowiem to dobro moralne realizowane na poziomie społecznym. Jest ono jednocześnie „dobrem trudnym”, bo – jak mówi *Kompendium nauki społecznej Kościoła* – wymaga nieustannego szukania dobra innych, traktowanego jak swoje własne.

Czy takie pojmowanie dobra wspólnego jako celu każdej społeczności – od rodziny po wspólnotę międzynarodową – ma szansę przebić się do świadomości ludzi wierzących, którzy zdają się dziś ulegać mentalności indywidualistycznej i utylitarystycznej? Mario Toso, rektor Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, twierdzi, że tak. Potrzebna jest tylko odpowiednia formacja, która uczyniłaby swą podstawą, inspiracją i syntezą właśnie zasadę dobra wspólnego, wymagającą dziś rein-

terpretacji w świetle przemian, jakie zachodzą zarówno w skali globalnej, jak i lokalnej. Nasz autor w obszernym studium poświęconym różnym aspektom dobra wspólnego zwraca zwłaszcza uwagę na związek tej problematyki ze współczesną kwestią antropologiczną, a więc samym rozumieniem człowieka zagrożonego przez kwestionowanie najbardziej podstawowych z przysługujących mu praw, zwłaszcza prawa do życia i normalnej rodziny.

Współczesna kwestia antropologiczna ujmowana w perspektywie dobra wspólnego oznacza nie tylko dominację na katedrach uniwersyteckich laickiej antropologii, która kwestionuje istnienie wspólnej natury ludzkiej, a człowieka sprowadza do konstruktów, stanowiącego wypadkową różnych kultur. Niestety oznacza także powszechny zanik zdrowego rozsądku, który jeszcze do niedawna, mimo procesu sekularyzacji, bazował na chrześcijańskiej antropologii, będącej dla szerokich rzesz ludzi czymś oczywistym. Ale i tu nie należy składać broni. Poprzez odpowiednią ewangelizację i pedagogię można od-

wrócić ten trend. Pisze o tym Vittorio Possenti w swoim studium poświęconym dobru wspólnemu i antropologii.

Wśród artykułów poświęconych zagadnieniu, które jest w tym roku osią tematyczną wszystkich numerów naszego czasopisma – a więc dobru wspólnemu – należy wskazać na jeszcze jeden, choć polskiemu czytelnikowi może się on wydawać nieco abstrakcyjny, bo w części aplikacyjnej dotyczy kontekstu włoskiego. Chodzi o studium Maurizio Giordano poświęcone relacjom, jakie zachodzą między zasadą dobra wspólnego a różnymi modelami bezpieczeństwa socjalnego. Problem, na który nasz autor chce zwrócić uwagę czytelnika, jest w zasadzie problemem ogólnoeuropejskim: z jednej strony wzrasta potrzeba coraz to nowych interwencji państwa z punktu widzenia bezpieczeństwa socjalnego, z drugiej zaś te interwencje są coraz trudniejsze nie tylko pod względem finansowym, ale i organizacyjnym. Niezbędne staje się dziś nowe zdefiniowanie odpowiedzialności podmiotów życia społecznego za bezpieczeństwo socjalne obywateli.

Chodzi o dobro wspólne **Tygodnie Społeczne Katolików Włoskich**

Claudio Gentili

Dyrektor „La Società”

W 1907 r. z okazji pierwszego Tygodnia Społecznego Katolików Włoskich w Pistoii podjęte były, pod mądrym kierownictwem Giuseppego Toniolo, bardzo aktualne podówczas tematy: sytuacja robotników, umowy o pracę, formacja, emigracja. Pistoia była wtedy wybrana nie przypadkiem, ale jako przykład kwitnącej działalności spółdzielczej. Został wtedy zaproszony ks. Pottier z Katolickiej Szkoły Społecznej w Liège, by przedstawić cele osiągnane przez spółdzielczość.

Wybór Pistoii na miejsce obchodów stulecia tygodni społecznych w dniach 18-21 października 2007 r. nie był tylko sprawą uroczystości. Chodziło o to, żeby powrócić do ważnych tematów: podjąć na nowo kwestię społeczną, mówić o pracy (która od dawna już nie budzi zbyt wielkiego zainteresowania), zająć się wielkimi tematami należącymi do kwestii antropologicznej, dać świeckim możliwość bycia protagonistami, a nie

widzami, odnaleźć pragmatyzm zdalny do pokazywania nie tylko problemów, ale i rozwiązań, odejść od ogólnikowości w deklaracjach i zapowiedziach. Kolejny, 45. tydzień społeczny, któremu nasze czasopismo poświęca wszystkie numery z 2007 r., stanowi okazję do zajęcia się tematem dobra wspólnego w naszym kraju.

Dobro wspólne – powiedzmy to jasno – jest dokładnym przeciwieństwem oszukańczych konkursów, kupowanych testów kwalifikujących na studia, kombinacji ze stancjami, niepłacenia podatków, nieprawidłowego wykorzystywania wpływów podatkowych na zmniejszenie ubóstwa, marnotrawienia środków publicznych, braku zdolności decyzji, różnych mafii. Niedawno, gdy wyszło na jaw kupienie testu na studia medyczne, pewien młody człowiek powiedział otwarcie: „Żyjemy w kraju kombinatorów i ja też kombinuję”.

Oto więc od czego należy wyjść: Dobro wspólne jako życie prawe

dla wszystkich. Dobro wspólne jako czynnik jednoczący w społeczeństwie pluralistycznym. Dobro wspólne jako wyznacznik poprzedzający politykę.

Nasz kraj od około 20 lat żyje w chronicznym stanie głębokiego podziału. Najpierw Tangentopoli, potem powstanie dzikiego bipolaryzmu, w którym koalicje wiązała tylko nienawiść do przeciwnika, wreszcie stopniowe zerwanie związku między obywatelami a polityką, niezdolność polityki do rządzenia i osiągania rezultatów, ale przede wszystkim kryzys reputacji polityki i brak wiarygodnych liderów. Dzikie bipolaryzm w pewnych formach nie oszczędził też wspólnoty kościelnej. Wreszcie nastąpiło zatracenie pasji integralnego dobra osoby i dobra wspólnego, spowodowane przez różne formy indywidualizmu i relatywizmu. Sukces blogu sławnego włoskiego komika, udającego przywódcę narodu, a wołającego o szubienicę dla polityki i jej przedstawicieli wybranych do parlamentu, jest znakiem kryzysu idei dobra wspólnego. Ogólnie można powiedzieć, że Włochy potrzebują dobra wspólnego, jedności, katolików. Sprawić, żeby Włochy odnalazły ducha ojców założycieli – to pierwsze zadania 45. tygodnia społecznego.

Po drugie, tydzień społeczny jest wielkim wydarzeniem jedności i symfonicznej komunii w obrębie Kościoła. Niedawno Franco Garelli

w klarownych wypowiedziach przedstawił podział włoskiego katolicyzmu na wierzących zaangażowanych w kerygmat i duchowość, ale pozbawionych wrażliwości społecznej oraz katolików działających w wolontariacie i na polu społecznym, ale często dalekich od nauczania duszpasterzy.

Jak pokazał LVIII Krajowy Tydzień Liturgiczny, który odbył się w Spoleto pod koniec sierpnia, właśnie liturgia jest jednym z ważniejszych miejsc kształtowania świadomości społecznej w duchu Ewangelii. Życ po chrześcijańsku znaczy harmonizować wierność Chrystusowi z obywatelstwem, czyli z byciem w świecie. Każda celebrowana liturgia pomaga w mądrościowym odczytaniu historii i rozeznaniu wydarzeń, jak też pomaga odkrywać tajemniczą obecność Zmartwychwstałego w codzienności.

Majowy Family Day, w czasie którego wyszło na ulicę milion katolików, żeby bronić wspólnej idei rodziny (idei usankcjonowanej w art. 29 Konstytucji Republiki Włoskiej), był oczywistą nowością. Wyszli na ulicę katolicy, którzy nigdy nie brali udziału w manifestacji politycznej. Wyszli na ulicę naród katolicki. Wyszły nowe ruchy, jak można je nazwać, społeczeństwo obywatelskie Kościoła. Mówiąc nieco skrótowo, obok katolików liberalistów, katolików demokratów i katolików zaangażowanych

w wolontariat pojawia się trzecia postać, którą można by nazwać prowizorycznie „neokatolikami”, a która angażuje się społecznie, ukierunkowana przez mocne doświadczenie Boga oraz osobiste i wspólnotowe nawrócenie.

Na pewno w Pizie i Pistoii pośród wielu twarzy i historii oprócz katolików zaangażowanych tradycyjnie w sferze społecznej wystąpią i „neokatolicy”, mający mniejsze doświadczenie polityczne, ale wyrażający wielkie zapotrzebowanie na takie miejsca, gdzie katolicy mogliby uczynić słyszalnym swój głos i dawać swój wkład do jedności tak podzielonego kraju. Na XLIV Tygodniu Społecznym Katolików Włoskich w Bolonii kard. Carlo Caffarra powiedział: „Potrzebujemy takiego miejsca, stworzonego przez wszystkie zrzeszone siły włoskiego laikatatu katolickiego, gdzie można by prowadzić formację tych, którzy zamierzają włączyć się w budowanie *polis*, gdzie porządek rzeczy jest poddany porządkowi osób”. Mimo wielu ofiarnych prób, mimo starań Retinopera, Stowarzyszenia Nauka i Życie, Forum Rodzin, diecezjalnych szkół nauki społecznej to żądanie pozostało w istocie niezrealizowane. Stąd trzecie wielkie oczekiwanie w stulecie tygodni społecznych, aby nie ograniczać się do celebracji, ale rzucić trzy wielkie wyzwania: jedność kraju wokół dobra wspólnego, nowa rola katolików złączonych wartościami

nierozporządkowanymi i sprzymierzonych ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, kształtowanie sumienia społecznego.

W czasie letnich spotkań w Bose, Vallombrosie i Subiaco, które dały dużo, gdy chodzi o przemyślenie roli katolików w społeczeństwie włoskim, szczęśliwie w zróżnicowanej tonacji i wrażliwości, odezwało się jedno wspólne pragnienie: docenić rolę katolików jako ekspertów w zakresie dobra wspólnego. Uznano trzy istotne punkty za charakterystyczne dla formowania sumienia społecznego. Najpierw formacja powinna usposabiać do rozumienia świeckości, na gruncie której powinien funkcjonować pluralizm w ramach jednej wspólnoty wartości. Po drugie, katolicy są wezwani do udziału w demokratycznej debacie, gdzie będą proponować zasady, wartości i rozwiązania w ramach demokracji deliberatywnej, a nie czysto współzawodniczącej, i to proponować je w terminach racjonalnych, a więc nadających się do przyjęcia przez każdego człowieka dobrej woli. W istocie chodzi o kształtowanie pojęcia świeckości jako wspólnego domu, którego ściany są zbudowane z nie-negocjowalnych wartości ekologii ludzkiej. Po trzecie, formacja powinna opierać się na doktrynalnym i społecznym dziedzictwie utworzonym przez tradycję ruchu katolickiego i NSK.

Oczywiście w formacji sumienia społecznego należy unikać moralizowania i chciejstwa oraz przygotowywać ludzi kompetentnych, zdolnych do znajdowania rozwiązań korzystnych dla dobra wspólnego. U podstaw tej pożądanej nowej fazy formacji katolików jest myśl, że Włochy potrzebują udziału katolików dla budowania dobra wspólnego. Należy unikać zarówno nierozważnych ucieczek do przodu w tworzeniu nowej partii katolickiej, jak i nieuzasadnionego zżywania się z relatywizmem i sekularyzmem i programowego wypierania się tego, co Romano Guardini nazywał wyróżnikiem chrześcijańskim. Dla umocnienia się w swoim zaangażowaniu społecznym katolicy świeccy na gruncie swej autonomii i odpowiedzialności za chrześcijańskie ożywianie rzeczywistości doczesnej, przede wszystkim w stowarzyszeniach i ruchach, powinni mocniej „włączać się w sieć” nie tylko po to, żeby uniknąć bezproduktywnego współzawodnictwa, ale przede wszystkim, jak ciągle przypomina Savino Pezzotta, jeden z najbardziej wiarygodnych liderów w tym nowym okresie ruchu katolickiego, aby uniknąć wchodzenia w jawny czy ukryty bipolarizm. Obecność katolików w polityce z zachowaniem społecznej autonomii jako bogactwa osób (którego nie może zdusić bałwochwalcze uwielbienie dla państwa) może być dzisiaj tylko pluralistyczna.

Należy zatem postawić sobie pytanie: gdy powstaje partia demokratyczna i proponuje się utworzenie partii wolności w zamiarze umocnienia bipolaryzmu, to czy katolicy powinni też włączać się w ten schemat, ryzykując zmarnowanie społecznej płodności swojego wkładu w dobro wspólne, czy mogą spróbować nowych form uczestnictwa?

Nikt oczywiście nie neguje fundamentalnej roli partii, ale i nikt nie jest zobowiązany do bycia w zamknięciu. Możemy sobie wyobrazić bardziej swobodne i otwarte formy udziału, które będą nagłaśniać polityczne żądanie od dołu, nadając przy tym większą wagę i autonomię specyfice terytorialnej. One byłyby zdolne występować w debacie politycznej przez swoje propozycje, mobilizację, kampanie: to może rodzić myśl polityczną i sprzyjać uczestnictwu. Coś podobnego było w innych okresach ruchu katolickiego, kiedy działało najpierw Dzieło Kongresów, a potem Liga Demokratyczna Donatiego.

Jak w przeszłości tak na przyszłość katolicyzm pozostaje wartością w myśleniu o Włoszech. Jak nie możemy sobie wyobrazić naszego kulturalnego dziedzictwa bez obrazów Rafaella przedstawiających Madonnę i malowideł Giotta ukazujących Ukrzyżowanego, tak samo trudno wyobrazić sobie przyszłość naszego kraju bez aktywne-

go i twórczego udziału katolików. Włoska tożsamość nie jest tożsamością katolicką, ale nie daje się pojąć bez katolicyzmu. Powiedziałbym, że głównym celem formacji sumienia społecznego jest pomóc katolikom przemyśleć ich rolę jako świeckich zaangażowanych w budowanie miasta ludzi.

Inspirującym i syntezyującym czynnikiem w formacji sumienia społecznego jest pojęcie dobra wspólnego, które należy reinterpretować w świetle przemian historycznych. Trzeba więc przyswoić wypracowane już w *Pacem in terris* pojęcie powszechnego dobra wspólnego oraz ten powszechny wymiar dobra wspólnego, który encyklika *Centesimus annus* upatruje w zachowaniu stworzenia. Chodzi wreszcie o ściśle powiązanie dobra wspólnego z kwestią antropologiczną – żeby nie było już katolików od sprawy pokoju i katolików od rodziny z wzajemnymi ideologicznymi antypatiami, ale żeby razem szły pokój i rodzina, zachowanie stworzenia i odrzucenie manipulacji genetycznych, troska o biednych i słuszny podatek, solidarność z imigrantami i legalność, kultura pracy i wychowanie.

W magisterium Benedykta XVI są dwa główne motywy, które mogą inspirować do zajęcia się na nowo sprawą społecznej roli katolików: przede wszystkim wymóg godzenia wiary i rozumu; po drugie, myśl, że gdzie Bóg jest wielki, tam człowiek nigdy nie jest mały i że kto wierzy, nie jest sam. W Loreto papież Ratzinger dał młodym polecenie, które może odnosić się też do wszystkich uczestników 45. tygodnia społecznego: „Nie obawiajcie się, drodzy przyjaciele, wybierać dróg «alternatywnych», które wskazuje prawdziwa miłość; stylu życia umiarkowanego i solidarnego, szczerych i czystych relacji uczuciowych; uczciwości i zaangażowania w nauce i pracy; głębokiego zainteresowania dobrem wspólnym”¹.

Na pamięć przychodzą tematy zjazdu kościelnego w Weronie: życie uczuciowe, ułomność ludzka, praca i świętowanie, tradycja, obywatelstwo. Wszystkie nadają się do włączenia w osobiste świadectwo, myśl społeczną i wspólne działanie dla dobra kraju.

Thum. Tadeusz Żeleźnik

Przypisy

¹ Benedykt XVI, *Droga pokory nie jest drogą rezygnacji, lecz odwagi*.

Homilia podczas Mszy św. na błoniach w Montorso, Loreto, 2 września 2007 r., ORP 2007, nr 10-11, s. 10.

Trudna laickość

Giuseppe Savagnone

Dyrektor Diecezjalnego Ośrodka Duszpasterstwa Kultury
Palermo

1. Wieloznaczne pojęcie

Kiedy już za nami pozostał okres wielkich konfliktów ideologicznych, można sądzić, że we Włoszech rozwinęła się debata kulturowa i polityczna oparta na przeciwstawieniu laików i katolików¹.

Czy jednak da się z pewnością orzec, iż katolik nie może być laikiem? Aby odrzucić to przypuszczenie, wystarczy przywołać niepodważalny fakt, że omawiane pojęcie pierwotnie odnosiło się do wiernych, którzy nie piastowali urzędów kościelnych. Nie wspominały już o tym, że czasami w teologii wprost mówi się o „laickości Kościoła”, rozciągając to określenie na całą wspólnotę chrześcijańską, a więc także na prezbiterów, biskupów i zakonników. Do dalszej komplikacji przyczynia się wieloznaczność cechująca to pojęcie również w kontekście pozakościelnym. Niektórzy mienią się laikami, ponieważ nie czują się związani posłuszeństwem wobec Kościoła instytucjonalnego, chociaż sami

„wierzą, że wierzą” – by przywołać znane sformułowanie Gianniego Vattimo; inni, w dokładnym przeciwieństwie do tamtych, budują swoją laickość na odrzuceniu wiary jako takiej, aczkolwiek przyjmują jej konsekwencje kulturowe i polityczne (co zachodzi w przypadku tzw. pobożnych ateuszy); jeszcze inni nie akceptują ani chrześcijaństwa, ani Kościoła, ale poważają obydwa te czynniki, traktując je jako pełnoprawne głosy w debacie publicznej (np. Norberto Bobbio); inni wreszcie, wychodząc z radykalnej krytyki religii i chrześcijaństwa, uważają, że trzeba je w miarę możliwości zwalczać (np. Carlo Augusto Viano).

Łatwe hasło mówiące o przeciwstawieniu „laicy – katolicy” okazuje się w tym momencie tym, czym w istocie jest: źródłem ciągłego zamętu i nieporozumień. Albo więc zrezygnujemy z posługiwania się określeniem „laickość”, co zresztą kiedyś już proponowano², albo podejmiemy wysiłek oczyszczenia naszego języka, aby usunąć z niego

wieloznaczności. Trzeba ustalić, czy omawiane słowo ma takie znaczenie, jakie by, po pierwsze, uwzględniało wyżej wspomniane odmienności, a po drugie pozwalało na używanie go w sposób jeśli nie jednoznaczny, to przynajmniej analogiczny, ale na pewno nie wieloznaczny. Zanim opowiemy się za pierwszym członem powyższej alternatywy, spróbujmy drugiego.

2. Kto to jest laik?

Chyba najlepszym sposobem określenia sensu wyrazu „laik” jest odwołanie się do historii: „Już w pokoleniu następców apostołów [...] *laikós* wydaje się terminem negatywnie wartościującym. [...] W najlepszym razie laik to członek Ludu Bożego nie będący duchownym”³. Tak samo zresztą definiuje dane pojęcie II Sobór Watykański, określając nim „[...] wszystkich wiernych, którzy nie są członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele” (LG 31).

Całkiem stosowna okazuje się tedy uwaga Francesco Remottiego, który jako antropolog sądzi, iż „bycie laikiem wiąże się chyba z jakimś «brakiem», mianowicie z faktem, że nie jest się jakimś człowiekiem albo nie posiada się rzeczy, które mają inni ludzie”⁴. Wyraźne ślady takiego rozumienia odnajdujemy w języku potocznym: przy-

kładowo, wśród członków [Włoskiej] Najwyższej Rady Sądownictwa rozróżnia się wyższych urzędników sądowych, noszących togi, i „laików”, nie posiadających takich uprawnień.

Remotti zdaje sobie sprawę, że omawianego słowa używa się dzisiaj bardzo często w sensie odmiennym od kościelnego. „A jednak przetrwało coś z pierwotnego rozumienia. Mimo polemicznych rozszczeń i przez swoistą analogię laik stał się kimś, kto nie został powołany lub nie czuje się powołany do wiary chrześcijańskiej (bądź jakiegokolwiek innej wiary religijnej): kto jest jej pozbawiony, albo chce być jej pozbawiony, albo celowo nie ujawnia, przynajmniej w pewnych obszarach, zasad swojej wiary”⁵.

Z tego wynika, że laickość oznacza nie tyle stan, ile postawę. Jako taka nie jest więc w pierwszej kolejności „niebyciem” lub „nieposiadaniem”, ale postrzeganiem tego „niebycia” i „nieposiadania” – jest świadomością swoich ograniczeń i niedostatków, rezygnacją z absolutyzowania własnych zapatrywań, gotowością do wejścia w dyskusję. Dlatego z tej pozornej negacji wynika skłonność do pójścia dalej, potrzeba poszukiwań oraz chęć słuchania. Laik zdaje sobie sprawę z faktu, że nie jest wszystkim i nie wszystko posiada, więc traktuje „drugich” nie jako zagrożenie dla własnej integralności i pełni, lecz

raczej jako szansę i okazję do ubogacenia się, a granicę dzielącą go od świata „zewnątrznego” uznaje nie za mur chroniący od barbarzyńców, tylko za miejsce spotkania, dzięki któremu można się porozumiewać z kimś odmiennym w nieustającym wysiłku odkrywania i konfrontowania.

Wobec tego laickość nie przeciwstawia się religijności ani, w ściśle określonym wymiarze, przynależności kościelnej – przeciwstawia się ślepemu dogmatyzmowi oraz wszelkim postaciom autotematyzmu i izolacji. Stąd bierze się przepastny dystans dzielący laickość nie tylko od fundamentalizmu religijnego – czy to islamskiego, czy to hinduistycznego, czy to żydowskiego, czy to chrześcijańskiego – lecz także od opacznego i nie mniej fanatycznego fundamentalizmu, który przeradza się w laicyzm.

W tym znaczeniu laickie jest państwo, które uznaje, że nie jest Kościołem (ani czynnikiem laicystycznym!); laicka jest kultura, kiedy rozumie, że nie jest wiarą; laicka jest wiara, gdy wie, że nie jest kulturą; laicki jest Kościół, jeżeli nie pretenduje do bycia ani państwem, ani królestwem Bożym; laicy są wierni Kościoła, kiedy nie udają papieży i biskupów i potrafią przeżywać swoją wiarę w nurtach przygodności losów doczesnych. W tym, naszym zdaniem, tkwi jednolite, chociaż analogicznie zróżnicowane znaczenie wyrazu „laicki”.

Na każdym z tych poziomów laickość zakłada zdolność do widzenia rzeczywistości „drugiego” i umiejętność prowadzenia dialogu. Laickie państwo umie znaleźć miejsce na głosy i formy tradycji religijnych. Laicka kultura nie wyklucza transkulturowej sfery ciszy i tajemnicy. Laicka wiara nie zamyka się w jałowym integryzmie, ale zbiera części prawdy, skądkolwiek one pochodzą. Laicki Kościół z jednej strony uznaje względną autonomię rzeczywistości doczesnej i własną instytucjonalną niekompetencję w stosunku do niej, a z drugiej strony pozwala ciągle przykładać do siebie miarę eschatologicznej rzeczywistości Królestwa, do którego dąży i które od niego wymaga nieustannego wysiłku autokorekty. Laicy wierni nie tworzą ze swoich przekonań ani zbroi, ani trybuny, lecz wykazują gotowość do podejmowania wątpliwości i pytań swoich braci i siostr, stając się ich towarzyszami. Dalej spróbujemy – bo możemy tu dokończyć tylko próby – nieco pogłębić tę perspektywę⁶.

3. Laicyzm, klerykalizm, laickość polityki

Najgorszym wrogiem laickości jest fundamentalizm; ale, co wcześniej zauważyliśmy, nie przejawia się on tylko natrętną ekspansywnością wyznań religijnych i Kościo-

łów – obecnie tak samo niebezpieczna okazuje się jego odmiana laicyzyczna. We Włoszech również nie brak tego rodzaju wystąpień. Zwróćmy uwagę na ostatnią książkę cenionego powszechnie naukowca, jakim jest Carlo Augusto Viano; znajdujemy w niej np. takie twierdzenia: „Dzisiaj [...] religie stanowią główne zagrożenie dla życia ludzi: usprawiedliwiają podziały, podżegają do wojen i werbują bojowników”⁷. Nie chodzi w tym jedynie o wytknięcie szkodliwości pewnych skutków praktycznych, ale o głębszą krytykę, która uderza w sam rdzeń fenomenu religijnego jako takiego: „Obszerne piśmiennictwo, dzisiaj niestety z rzadka czytowane, dowodzi, że religie sprzyjają zabobonom, lękom i zniewoleniu umysłów, objawiają skłonność do tuszowania złych postępków i opierają się na oszustwach oraz niewiarygodnych obietnicach”⁸.

Jeżeli gotowość do zauważenia i zrozumienia „drugiego” jest charakterystycznym znamieniem laickości, to same powyższe tezy wskazują, że kto je głosi, ten z pewnością nie jest laikiem. Rzeczywiście, Viano zależy na tym, żeby deklorować się nie jako laik, ale jako laicysta⁹. Przy okazji zauważmy, że całkiem odmienne stanowisko zajął Norberto Bobbio; w liście, w którym uzasadniał, dlaczego odmówił podpisania *Manifestu laickiego*, przygotowanego i ogłoszonego w 1998 r. przez grupę intelektualis-

tów, napisał: „Kiedy kultura laicka przeradza się w laicyzm, traci swoją podstawową inspirację, nakazującą jej nie zamykać się w systemie zasad i poglądów ustalonych raz na zawsze”¹⁰.

Bezpośrednią konsekwencją polityczną laicyzmu jest odmowa uznawania tradycji religijnych za czynniki działające w sferze publicznej, a nie tylko w zakątku ludzkiego sumienia. Najbardziej rozwiniętą postacią tej koncepcji stanowi laickość urobiona na wzór francuski, która tradycyjną trójcę wartości forowanych przez XVIII-wiecznych rewolucjonistów: *liberté – égalité – fraternité*, chce zastępować inną, tylko z pozoru podobną: *liberté – égalité – neutralité*¹¹.

Nie trzeba reprezentować żadnego wyznania religijnego, żeby zdać sobie sprawę z subtelnego dogmatyzmu etatystycznego, jaki się kryje za ową neutralnością. We Włoszech dała temu wyraz, odnosząc się szczególnie do spraw kobiet, znana feministka i publicystka „Il Manifesto”. Zauważa ona, że w omawianym przypadku laickość staje się „filtrem, który absorbuje różnice, neutralizując je i rozpuszczając w republikańskiej przynależności obywatelskiej”. Ta koncepcja jednak – pisze autorka – bynajmniej nie jest autentycznie neutralna, „[...] ponieważ zakłada inne koncepcje, mówiące o potędze państwa narodowego, pojęciowym rozdzieleniu elementów politycz-

nych i religijnych, jednostce jako niezależnym atomie, wolności jako wyswobodzeniu z więzi międzyludzkich, równości jako równowartościowości, neutralizacji, in-dyferentyzmu”¹². Rozmaite oblicza, które braterstwo ze swej istoty akceptuje i docenia, ulegają zamazaniu i zostają wyklęte ze sfery publicznej, gdzie tylko państwo ma prawo bytować.

Nie mniejsze zagrożenia dla laickości państwa niesie ze sobą klerykalizm. Drugi Sobór Watykański naucza: „Jest sprawą wielkiej wagi, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o społeczeństwo pluralistyczne, aby następowała prawidłowa ocena relacji pomiędzy wspólnotą polityczną a Kościołem i aby dokonywane było jasne rozróżnienie pomiędzy tym, co chrześcijaństwo, czy to indywidualnie, czy [to] stowarzyszeni, kierując się chrześcijańskim sumieniem, czynią we własnym imieniu jako obywatele, a tym, co czynią w imieniu Kościoła wraz ze swoimi pasterzami” (GS 76). „Jasne rozróżnienie”, o którym mowa, nie zakłada, że wierzący powinni jako obywatele wyrzec się swoich przekonań religijnych i ignorować wskazania Magisterium. Chodzi natomiast o to, żeby starali się oni racjonalnymi argumentami dowodzić ważności owych przekonań i wskazań dla takiej etyki publicznej, jaką zasadniczo mogłyby przyjąć również osoby niewierzące. Jeżeli zaś tego rodzaju projekt kul-

turowo-polityczny zasada się na osobistym doświadczeniu wiary (tak jak inne projekty wynikają z odmiennych doświadczeń o różnorodnym charakterze), to nie może stać się powodem do dyskryminacji, chyba że dla fundamentalistów, którzy udają laików.

Tym bardziej pozbawione sensu byłoby zaprzeczanie, że hierarchia kościelna ma prawo i obowiązek wypowiadać się w zasadniczych kwestiach stanowiących przesłanki dla konkretnych decyzji politycznych, jak również na temat samych tych decyzji, o ile mają one coś wspólnego z zasadami. To jednak nie powinno wykluczać rozważania ze strony wierzących, którzy jako obywatele są powołani do tego, żeby ujmować owe zasady w formuły prawno-polityczne, uwzględniając różne czynniki przygodne i zachowując reguły demokratycznego dialogu z podmiotami o odmiennej orientacji. Krótko mówiąc, jak autorytatywnie poucza Benedykt XVI, „[...] kształtowanie sprawiedliwych struktur nie jest bezpośrednim zadaniem Kościoła, ale należy do sfery polityki, to znaczy do zakresu rozumu autoodpowiedzialnego. [...] Bezpośrednie zadanie działania na rzecz sprawiedliwego porządku społecznego jest natomiast właściwe wiernym świeckim. Jako obywatele państwa są powołani do osobistego uczestnictwa w życiu publicznym. [...] Misją wiernych świeckich jest zatem

kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię i współpracując z innymi obywatelami zgodnie z kompetencjami i na własną odpowiedzialność” (DCE 29).

Nasuwa to trudne problemy w obecnej chwili dziejowej, kiedy we Włoszech nie ma już podmiotu politycznego bezpośrednio nawiązującego do chrześcijańskiej nauki społecznej, a hierarchia kościelna często jest zmuszona, w myśl reguły zastępstwa, sama zabierać głos, aby przeprowadzić zasady owej nauki na płaszczyźnie politycznej. Z tym trybem wiąże się jednak wielkie niebezpieczeństwo zapoznania prawomocnej autonomii państwa i wykluczenia roli tych obywateli, którzy w działaniu politycznym inspirowani są koncepcją chrześcijańską, oraz sprowadzenia ich do rangi zwykłych wykonawców poleceń płynących spoza wspólnoty politycznej. Kiedyś mówiono o „wyrażaniu” zasad NSK w życiu publicznym, ale to zakłada kreatywność i wolność, zasadniczo różniące się od mechanicznego, dosłownego odtwarzania

W świetle tych rozważań wydaje się potrzebne, dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, potwierdzenie mądrej zasady sformułowanej w encyklice: „Kościół nie może i nie powinien podejmować walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo” (DCE 28).

4. Laickość Kościoła i laickość w Kościele

Właśnie się przekonaaliśmy, że laickość państwa i polityki objawia się „niebyciem”, co polega na tym, że państwo nie chce (nawet pod pretekstem „neutralności”) pretendować do rangi absolutu, a polityka nie uwzględnia w debacie publicznej prawd wiary pozbawionych niezbędnego zapośredniczenia racjonalnego; czyni to w imię zasady autorytetu, która pełnoprawnie funkcjonuje w obrębie wspólnoty kościelnej, ale nie we wspólnocie politycznej.

Zajmijmy się więc teraz laickością Kościoła. Analogiczna do tamtej świadomość granic może w tym przypadku objawiać się uznaniem względności nadmiernie ludzkich twórców, które w wielu okresach dziejów nakładały się na wiarę, dając początek historycznej formie pod nazwą „chrystianizm”. Z takiego uznania wynikają dwa ważne wnioski: po pierwsze, że Kościół nie jest państwem, dlatego nie powinien dążyć do tego, aby przymusowo podporządkować wszystkich obywateli zasadom Objawienia i wypływającym z niego regułom postępowania; po drugie, że Kościół nie jest spełnionym już królestwem Bożym, ale powinien stale ku niemu zmierzać, nieustannie podejmując wysiłek wewnętrznego nawrócenia i reformy swoich struktur.

Pierwszy z tych wniosków uwalnia wspólnotę chrześcijańską od kierowania się regułami władzy doczesnej i zwierzchnictwa. Są one naturalne dla państwa, ale mogą skazić i zaćmieć (czego w szerokiej mierze dowodzi historia) ducha ewangelicznego, którego owa wspólnota powinna być w pierwszej kolejności świadkiem, a dopiero w drugiej – propagatorem. Nie chodzi tylko o przyznanie, że katolicy stanowią mniejszość we współczesnym społeczeństwie; i wówczas bowiem mogłaby się pojawić chęć traktowania Kościoła jako ugrupowania czy stronnictwa, które na wszelkie sposoby ma waloryzować swój punkt widzenia w starciu z innymi podmiotami. Aby laickość wspólnoty chrześcijańskiej rzeczywiście nabrała znaczenia, trzeba poważnie wziąć zdanie, które znajdujemy w *Lumen gentium*, mianowicie że „[...] Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego [...]” (LG 1). To znaczy, że w imię tajemnicy sakramentalnej Kościół nie tylko nie powinien się narzucać, lecz także nikomu nie przeciwstawiać w duchu sekciarstwa, ale gromadzić i zanosić Bogu to wszystko, co dobrego i prawdziwego znajduje w ludzkich doświadczeniach i wspólnotach, ze świadomością, iż pochodzi to od Ducha Świętego. Taki jest sens „ka-

tolickości” Kościoła: oznacza ona nie powszechność ilościową, lecz – zgodnie z pierwotnym wydźwiękiem greckiego *katà holón* – pełnię człowieczeństwa, która może pochodzić tylko od Boga.

Drugi z powyższych wniosków wskazuje, że Kościół nie chce być miejscem docelowym, wypełnieniem Dobrej Nowiny, lecz polem, na którym zboże i kąkol rosną obok siebie (zob. Mt 13, 24-30), wspólnotą, której Chrystus obiecał, że będzie jej ciągle od nowa zyskał Ducha, aby stopniowo doprowadzić ją do pełni prawdy (zob. J 16, 12-14). Dystans dzielący Kościół od Królestwa można ignorować na dwa sposoby: albo dążąc do teraźniejszej antycypacji przyszłego spełnienia, co dawniej czyniły, na wzór sług chcących od razu wyrwać kąkol, liczne ruchy heretyckie; albo przekreślając wizję owego spełnienia i nadając teraźniejszości najwyższą rangę. W obu przypadkach znosi się ów dystans, owo „niebycie”, które jest sednem laickości Kościoła i tworzy przestrzeń nadziei. Tego, co „już”, nie należy odrzucać w imię tego, co „jeszcze nie”, albowiem tamto pierwsze, chociaż niepełne i niedoskonałe, daje początek temu drugiemu. Właśnie ze względu na to, co „jeszcze nie”, obowiązuje zasada ojców: *Ecclesia semper reformanda*.

Z laickości Kościoła bierze się dbałość o laickość w Kościele. Przede wszystkim należy faktycz-

nie docenić laikat, który „nie jest” utożsamialny z duchowieństwem, nie może i nie powinien być sprowadzany do roli rzecznika hierarchów, a tym mniej „werbowany” na obrońcę i orędownika działań hierarchii, ani wewnątrzkościelnych, ani pozakościelnych.

Jeśli chodzi o aspekt wewnątrzkościelny, to Paola Bignardi w referacie pt. *Pogłębienie perspektywy duchowej*, zaprezentowanym na ostatnim zjeździe kościelnym w Weronie, mówiła o nowym stylu wspólnoty chrześcijańskiej, który by „nie tylko uwydatniał nasze powołanie (jako laikatu) wtedy, kiedy występujemy w charakterze katechetów, animatorów albo pomocników duszpasterzy, lecz także uwzględniał wartość naszej wiary angażowanej w codziennych sytuacjach”. Z kolei w odniesieniu do działań pozakościelnych Savino Pezzotta, mówiąc na temat *Pogłębienie perspektywy społecznej*, wysunął postulat, żeby wspólnota chrześcijańska dokładała wszelkich starań w „tworzeniu miejsc rozeznawania i wychowywania do działalności społeczno-politycznej”, ale zarazem „pozostawiała laikatowi pełną swobodę i niezależność w decydowaniu o formach i sposobach obecności politycznej, zarówno indywidualnej, jak i zorganizowanej”. Na tej płaszczyźnie

stykają się i wzajemnie wystrzegają kwestie laickości Kościoła i laickości w Kościele.

W każdym razie laicki styl postępowania nie może ograniczać się do deklaracji i apologii zasad, to bowiem mieści się w kompetencjach hierarchii kościelnej. Natomiast laikat musi umieć wprowadzać zasady w złożoną i trudną rzeczywistość konkretną, podejmując nieustanne poszukiwania i ciągły dialog z „drugim”. To bynajmniej nie pomniejsza wierności prawdzie, ale zakłada, żeby na wzór trzech mędrców niestrudzenie podążać śladami prawdy, które są podobne do nikłego światła nocnej gwiazdy.

Nielatwo więc o laickość – ani człowiekowi ochrzczoneму, ani państwu, ani Kościołowi. Kiedy jednak wejdziemy na tę drogę uznania swoich niedostatków i akceptacji własnych ograniczeń, laickość przestanie być powodem do sporów i starć, za jaki dzisiaj zwykło się ją uważać (mówiliśmy o tym na wstępie). Właśnie z laickości bowiem może wypływać impuls do przelamywania bezzasadnych podziałów, którego nasza społeczność krajowa i międzynarodowa bardzo dzisiaj potrzebuje.

Thum. Paweł Borkowski

Przypisy

¹ Por. G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino 2000, s. 3.

² Por. G. Dalla Torre, *Laicità: un concetto giuridicamente inutile*, „Persona y Derecho” nr 53 (2005).

³ L. F. Pizzolato, *Laicità e laici nel cristianesimo primitivo*, w: *Laicità. Problemi e prospettive* [praca zbior.], Vita e Pensiero, Milano 1977, s. 58.

⁴ F. Remotti, *Il pregio di ciò che manca e la laicità degli altri*, w: G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005, s. 43.

⁵ Tamże, s. 44.

⁶ Por. G. Savagnone, *Dibattito sulla laicità*, LDC, Torino (Leumann) 2006.

⁷ C. A. Viano, *Laici in ginocchio*, Laterza, Roma-Bari 2006, s. VII.

⁸ Tamże, s. 105.

⁹ Zob. tamże, ss. 25-26.

¹⁰ N. Bobbio, *Perché non ho firmato il „Manifesto laico”*, w: E. Marzo – C. Ocone (a cura di), *Manifesto laico*, Laterza, Roma-Bari 1999, s. 127.

¹¹ „Na laickość, będącą kamieniem węgielnym umowy republikańskiej, składają się trzy nierozdzielne wartości: wolność sumienia, równość opcji duchowych i religijnych w obliczu prawa oraz neutralność władzy politycznej” (Commission de Réflexion sur l’Application du Principe de Laïcité dans la République, *Rapport au Président de la République*, 11 grudnia 2003 r., w: *La Documentation Française*, Paris 2004, s. 9).

¹² I. Dominijanni, *Corpo e laicità. Il caso della legge sul velo*, w: G. Preterossi, dz. cyt., s. 171.

Dobra wspólne jako wyzwanie dla związków zawodowych

Pier Paolo Baretta

Zastępca Sekretarza Generalnego
Włoskiej Konfederacji Pracowniczych Związków Zawodowych (CISL)

Wprowadzenie

Proces antropologiczny, historyczny i ludzki, który prowadzi współczesne społeczeństwa do dyskusji na temat dóbr wspólnych, zawiera istotne elementy dzisiejszych wyzwań etycznych, gospodarczych i społecznych. W opinii publicznej wyostrza się świadomość, że trzeba budować model takiego rozwoju globalnego, jaki odbywałby się z poszanowaniem życia społecznego i środowiska. Jednocześnie wzrasta wrażliwość i szacunek w odniesieniu do wspólnotowego wymiaru pracy oraz sprzeciw wobec wykorzystywania, które ma podłoże w nierównym rozdziale dóbr na poziomie ogólnosiwiatowym.

Ochrona dóbr wspólnych, realizacja zasad równości społecznej i solidarności, rozwój uczestnictwa i demokracji gospodarczej, odpowiedzialność społeczna przedsiębiorstwa, postępowanie w działaniach na rzecz pokoju – wyznaczają strategi-

czną płaszczyznę, na której zachodzi zetknięcie polityki i społeczeństwa obywatelskiego w jego zróżnicowanych przejawach kulturowo-gospodarczych. Jesteśmy przekonani, że model społeczny, który nie czyni faktycznie zadość wymogom: poszanowania i ochrony środowiska, pokoju, współdziałania między narodami, obywatelskich praw do pracy i opieki zdrowotnej jako przesłanek do zaprowadzenia istotnej równości, pociąga za sobą wielkie obciążenia dla spójności społecznej, demokracji, konkurencyjności, a więc i rozwoju.

Dlatego problematyka dóbr wspólnych obejmuje nie tylko kwestię stosunku między jednostką a społecznością, lecz także stosunków między państwem a rynkiem oraz państwem a społeczeństwem.

1. Państwo a rynek

Polityka musi na nowo podjąć zadanie kierowania procesami gos-

podarczo-społecznymi i przestać ograniczać się do ich imitowania i korygowania. Z tą tezą wiązać się dwa spostrzeżenia co do roli, którą polityka powinna znów wypełniać.

Pierwsza uwaga dotyczy nierozporządzalności pewnych praw, które przysługują człowiekowi wyłącznie z tego tytułu, że urodził się on człowiekiem. Mówimy o dość rozpowszechnionym rozumieniu „dóbr wspólnych”, uwzględniającym nienaruszalny rdzeń praw obywatelstwa i bezpieczeństwa socjalnego.

W obliczu globalizacji i internacjonalizacji rynków gospodarka rynkowa, pozostawiona samej sobie i pozbawiona przeciwwagi, ujawniła niezdolność polityki do wypracowania modelu społeczeństwa. Takiej polityce należy przeciwstawić ideę polityki ukierunkowanej na wspieranie człowieka i dobrobytu wspólnoty, pojętego w aspekcie nie tylko ekonomicznym, lecz także kulturowo-społecznym. Chodzi zatem o rzeczywisty dostęp do praw obywatelskich, ochronę rozmaitych tożsamości kulturowych, upowszechnienie informacji i wiedzy. „Nadeszła godzina nowej nadziei, która każe nam uwolnić przyszłość polityki i życia ludzi od paraliżującego obciążenia cynizmem”¹.

Drugie spostrzeżenie dotyczy kwestii etycznej. Odwołanie do wartości w debacie politycznej nie może nie opierać się na zbiorowym

wyobrażeniu o „właściwej jakości” wspólnego życia. To zaś suponuje, aby w świadomości indywidualnej i kolektywnej utrwaliło się pojęcie odpowiedzialności, a w drugiej kolejności wymaga także silnego zaangażowania. Krótko mówiąc, aby wszyscy mogli żyć trochę lepiej, na gruncie demokracji politycznej i instytucji, zarówno publicznych jak prywatnych (np. w przedsiębiorstwach), powinna wytworzyć się demokracja gospodarcza i kultura odpowiedzialności społecznej. Nie da się jej narzucić za pomocą prawa, ale nie może też ona pozostać tylko filantropijna ani pozbawiona zewnętrznych odniesień.

Kwestie nowej ochrony socjalnej i obywatelstwa są stawiane stanowczo. W związku z tym coraz baczniejszą uwagę zwraca się na sprawę zrównoważonego rozwoju: chodzi o prawa społeczne, pracę, bezpieczeństwo, opiekę zdrowotną, ochronę środowiska.

Demokracja gospodarcza, różne formy uczestnictwa i odpowiedzialność mogą stać się strategiczną opcją kapitalizmu, skoro ten włącza w system gospodarczy nowe, bardziej skomplikowane kanały porozumienia i kontaktów. Pracownicze związki zawodowe należą do podmiotów, które biorą udział w regulacjach społecznych – na wyższym poziomie przez współpracę i dialog społeczny, a na szczeblu przedsiębiorstw przez umowy zbiorowe. Wobec tego ko-

nieczne stają się: nadzwyczajny wysiłek o charakterze kulturowym i strategicznym, wysoki poziom spójności społecznej i politycznej, sprzężenie dobrych praktyk ze strony zorganizowanej społeczności w jej różnorodnych przejawach i formach stowarzyszeniowych.

To prowadzi nas bezpośrednio do drugiego zagadnienia, mianowicie kwestii stosunków między państwem a społeczeństwem.

2. Państwo a społeczeństwo

Zmiany, które w ostatnich latach zaszły w gospodarce, świecie pracy i samej strukturze społecznej, skłaniają nas do nowych przemyśleń nad współczesną organizacją życia zbiorowego i pracy. Polityka okazuje się jednak unieczynniona, niezdolna do nakreślenia wizji, która mogłaby nadawać kierunek procesom społecznym, a nie tylko je odzwierciedlać. Dzieje się tak z kilku powodów.

Po pierwsze, bipolarizm polityczny nie jest w stanie reprezentować całości społeczeństwa, które staje się coraz bardziej pluralistyczne i obfituje w różnorodne wątki kulturowe, naukowe i techniczne. Sama odmienność tożsamości kulturowo-społecznej poszczególnych ugrupowań i ruchów działających w obrębie obydwu bloków wydaje się potwierdzać, że niemożliwe jest, aby polityka w sposób wyłącz-

ny i powszechny reprezentowała całe społeczeństwo.

Po drugie, w obliczu internacjonalizacji wytwórczości i handlu oraz globalizacji rynków finansowych działania polityczne sprawdzają się do rozstrzygnięcia spraw powszednich, zresztą coraz bardziej wycinkowego i technokratycznego.

Po trzecie, partie i ruchy polityczne tracą swoją tradycyjną funkcję, polegającą na reprezentowaniu interesów ogólnych. Ostatecznie więc polityka zostaje całkowicie wchłonięta w nurt działalności rządów.

Głosy, które jeszcze w latach 90. odwoływały się do świata katolickiego i ruchu robotniczego, dzisiaj rozproszyły się między dwa bloki bipolarizmu. Samo w sobie nie jest to złe. Złe jest natomiast to, że w obrębie obydwu bloków słabnie tożsamość społeczno-kulturowa odsyłająca do świata pracy, stosunków sprawiedliwości społecznej, idei państwa-wspólnoty w jej różnorodnych aspektach. Jak bowiem pisał Edgar Morin, „społeczeństwo może stawać się coraz bardziej rozbudowane tylko wtedy, kiedy staje się coraz bardziej solidarne”.

„Pomocniczość” to zagadnienie wielce aktualne. Pomyślmy tylko o jej konsekwencjach dla *welfare*. W tej bowiem dziedzinie aksjologiczny profil osoby ludzkiej znajduje odzwierciedlenie tylko wtedy, kie-

dy umacniają się sieci zbiorowej ochrony i bezpieczeństwa socjalnego.

W ostatnich latach uświadomiono sobie, że państwo jako takie nie potrafi, a tym mniej będzie potrafiło w przyszłości, zapewnić systemu ochrony socjalnej, który odpowiadałby zróżnicowanym wymogom nieustannie zmieniającego się społeczeństwa. Świadomość ta skłoniła trzeci sektor do tego, aby jeszcze poszerzył zakres swojego działania, daleko wychodząc poza obszar wzajemnego ubezpieczenia i wsparcia zorganizowanego w celach prywatnych. W nadchodzącym czasie trzeci sektor będzie musiał w coraz wyższym stopniu uzupełniać niedobór osłony publicznej, która będzie malała. Trzeba się będzie usilnie starać, aby objąć tą ochroną ludzi najsłabszych, jeżeli prawa jednostek i wspólnot, z trudem zdobyte w ciągu długich lat ciężkiej walki społecznej, nie mają ulec zatraceniu.

Sam więc trzeci sektor staje się w konkretnych warunkach włoskich pewnym dobrem wspólnym, które należy zabezpieczać, pewną formą zbiorowej pomocy i ochrony, która wprawdzie bywa określana różnorako w zależności od sytuacji kulturowej, ale gruntuje się i przejawia w chęci jednoczenia się grup ludzkich po to, aby zapewnić sobie ochronę społeczną, jakiej państwo, nawet w najszerszym jego rozumieniu, już nie potrafi i nie

będzie potrafiło dawać. Rodzi to też sposobność do organizowania zajęć w czasie wolnym, rozwijania troski rodzinnej, świadczenia usług osobie ludzkiej, a wreszcie wchodzenia w najtrudniejsze obszary polityki społecznej (narkomani, inwalidzi, ludzie z marginesu społecznego).

Podejście to wyraźnie różni się od pojmowania *welfare* tylko jako systemu resztkowego, w którym mają rację bytu jedynie działania naprawcze, podejmowane jeżeli zawodzi rynek albo sieć nieformalna. Zarazem jednak w omawianym podejściu odrzuca się logikę opiekuńczości, a uznaje się, że szansą dla dobrobytu każdego człowieka i dla „dobra wspólnego” jest inwestowanie w osoby, w ich aktywność i czas wolny. To rozumowanie wszakże nie powinno mieć tylko charakteru refleksji kulturowej – na której obszarze co prawda może być łatwiej o porozumienie – lecz powinno rozciągać się na wybory polityczne i ustawodawstwo, tak aby owe szanse przemieniły się w korzystne warunki, w których nagradzana jest działalność stowarzyszeń, wspólnot, struktur pośrednich. Trzeba zatem zdecydowanie odnowić ducha reformatorskiego i nakreślić program reformy działań w trzecim sektorze i w dziedzinie usług socjalnych; ten bowiem aspekt został w ostatnich latach zapoznany na skutek braku dialogu z partnerami społecznymi.

3. Jednostka a wspólnota

Nadzwyczajne zmiany, które zaszyły w strukturze społecznej, uwidaczniają narastającą rozbieżność między ścieżkami życia rodzinnego i zawodowego. Z tego zróżnicowania należy sobie zdawać sprawę.

Sądzę, że cała ta problematyka zobowiązuje nas również do podjęcia refleksji kulturowej, która by sprawiła, że zamiast zajmować się tradycyjnym poszukiwaniem jednakowych odpowiedzi dla wszystkich, zaczęlibyśmy szkicować propozycje, owszem, zbiorowe, ale modyfikowalne w zależności od indywidualnych uwarunkowań. Związek zawodowy jest przyzwyczajony do tego, żeby całkiem dobrze dbać o sprawy zbiorowe; dzisiaj jednak w miejscach pracy narasta czynnik jednostkowy, który nam umyka i może zaprowadzić do niebezpiecznego indywidualizmu. Trzeba zatem docenić pozytywne aspekty wolności indywidualnej, włączając ją w ramy koncepcji zbiorowej.

Jeżeli jednak ta myśl ma się utwierdzić i stać się w naszym codziennym działaniu alternatywą dla liberalizmu i myśli jedynej, która się załamuje, oraz naprawdę umożliwić wspieranie rozwoju, potrzebna jest głęboka, zasadnicza transformacja kulturowa.

Jest to również główny punkt w uwspółcześnieniu modelu reprezentacji społecznej wielkich organi-

zacji związkowych. Należy przechować najważniejsze wartości z naszej historii, takie jak solidarność, równość, sprawiedliwość społeczna, ponieważ nadal mają istotne znaczenie, a równocześnie obmyślać nowe programy i metody, jak też ogólne warunki reprezentacji, aby uchwycić różnice, spoić je i nadać im sens w ramach zbiorowej odpowiedzi.

Dzisiaj w przedsiębiorstwach dominuje postawa, żeby problemy świata pracy podejmować w trybie immanentnym, a więc odcinając się od zbiorowych form pośredniczących, takich jak związki zawodowe. Rolą związkowców jest przeciwstawić się tej dążności, tak jednak, aby uniknąć przeciwnego niebezpieczeństwa, polegającego na zamknięciu się w sobie.

4. Dobro wspólne i kwestia społeczna

W świetle tych ustaleń wyróżniam w dziedzinie dóbr wspólnych trzy podobszary, którymi mogą zajmować się związki zawodowe, wypełniając właściwą im rolę reprezentowania zbiorowych interesów pracowniczych: *welfare*, praca i reforma kapitalizmu.

Szybkie i głębokie przemiany, które w ostatnich 20 latach ogarnęły świat pracy, wywołują nową kwestię społeczną. Globalizacja niesie dla pracowników zupełnie

nieznane wcześniej zagrożenia. Zmiany w organizacji pracy i systemach produkcji oraz wynikająca stąd elastyczność prowadzą do coraz większej niestabilności i nieciągłości stosunków pracy.

Najbardziej zagraża to ludziom młodym; karygodne jest, że społeczeństwo i politycy nie poświęcają im uwagi. Poza tym niezwykle ewolucja demograficzna sprawia, że Włochy sytuują się wśród krajów europejskich z najwyższą przewidywaną długością życia. We Włoszech liczba osób w wieku ponad 80 lat podwoi się w ciągu najbliższych 15 lat i osiągnie 5 milionów; średni wiek kobiet (które przeżywają mężczyzn o ok. 5 lat) wzrośnie z obecnych 82 lat do 89 lat w roku 2040. Równocześnie jednak spada wskaźnik dzietności, który w 1975 r. wynosił 2,5 dziecka na 1 kobietę, teraz spadł do 1,3, a ciągu najbliższych 40 lat zapewne ustabilizuje się na poziomie 1,4.

Na mocy koniunkcji tych czynników, jak powiedzieliby prawnicy, obecnie mamy do czynienia ze społeczeństwem całkowicie różnym od tego, w którym my dorastaliśmy. Ludzie żyją o wiele dłużej, ale rodzi się ich mniej, a młodzież później wchodzi w świat pracy. Tradycyjny cykl życia, wyrażony w schemacie: szkoła – praca – emerytura, ulega rozczłonkowaniu, nabiera dynamiki i równomiernie rozkłada się na swoje trzy człony. Pierwsza i ostatnia faza tego

cyklu się wydłuża, a okres przeznaczony na pracę podlega skróceniu. Wobec tego staje się oczywistym, że zachodzi potrzeba nowej polityki społecznej, nowej koncepcji kulturowej, ale też odmiennego modelu ekonomicznego.

Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie idei „ciężkiego” modelu społecznego wymaga, żeby na nowo, w nowoczesnych terminach, postawić także „kwestię społeczną”. Konflikt pokoleń, dystrybucja bogactw, nowe formy nierówności – to wielkie zagadnienia, na które system społeczny jako całość musi udzielać należytej odpowiedzi. Odpowiedzią taką nie może być *welfare* tradycyjnego rodzaju.

Dzisiaj dobro wspólne pracy, czyli należne wynagrodzenie za nią, to znacznie więcej niż godziwa płaca. W całej refleksji społecznej Kościoła, począwszy od *Rerum novarum*, pojęcie sprawiedliwej zapłaty bezpośrednio wiąże się z pojęciem godności osoby ludzkiej i rodziny. Sprawiedliwa płaca tworzy przesłanki dla zachowania godności osoby w toku rozwoju gospodarczo-społecznego.

Obecnie przedsiębiorcy, działając w gospodarce, chcą do maksimum wykorzystać to, co oferuje elastyczność. Zarazem wymagają od pracowników, żeby utożsamiali się z „misją” firmy i nie traktowali swojej pracy tylko jako dostarczania siły roboczej, ale dawali z siebie „coś więcej”, a więc czuli się współod-

powiedzialni za los przedsiębiorstwa. Krótko mówiąc, przedsiębiorstwa się „izolują”, zaostrzając konkurencję i czasami podważając system praw, a równocześnie „otwierają” się i uznają, że potrzebują pracowników. Żądają zatem od pracownika, żeby postępował tak, jak gdyby był współnikiem, lecz nadal traktują go jak najemnika! W obliczu tego jawnego przeciwieństwa, zawartego w systemie postfordowskim, otwiera się pole do prawdziwej dyskusji nad przyszłością kapitalizmu, jak również stosunków przemysłowych.

Nowa równowaga między kapitałem a pracą, osobą a wspólnotą, ochroną a prawami, zabezpieczeniem a szansą będzie zależała od tego, czy utwierdzi się uczestnictwo pracowników w losach przedsiębiorstwa oraz uczestnictwo obywateli w losach społeczeństwa, w którym pracują. Należy zatem podjąć następny wysiłek: przekształcić model rozwoju tak, żeby centralne miejsce w przedsiębiorstwie ponownie zajęła praca, chęć wytwarzania dóbr lub świadczenia usług.

W ostatnich latach organizacja pracy i systemów produkcji uległa zasadniczym przemianom, które dokonały się pod wpływem procesów globalizacji finansowej oraz internacjonalizacji handlu i wytwórczości. Nowa, wysoce skomplikowana rzeczywistość podważa klasyczne reguły akumulacji i rozwoju. Decentralizacja produkcji i zlecenie prac zewnętrznym wykona-

wcom są dzisiaj zjawiskami normalnymi. Tworzą one sieciowy model produkcji, który wydłuża łańcuch wartości, ale czasami zrywa łańcuch praw.

W związku z tym ruch związkowy także powinien zmienić kierunek, ponieważ internacjonalizacja handlu i wytwórczości wymaga internacjonalizacji tradycyjnych instrumentów ochrony związkowej. Związek zawodowy jest z natury protekcyjny i nacjonalistyczny. Ale czy nadal może taki być w dobie globalizacji? To interesujące pytanie w czasie, kiedy w wytwarzaniu i wymianie towarów pominięte zostały granice. Światowy i europejski ruch związkowy musi stać się podmiotem prawnym, a krajowe organizacje związkowe muszą sobie uświadomić znaczenie tego kroku. Teraźniejszy podział władzy, produkcji i pracy na świecie wymaga zaistnienia instytucji zdolnych do kierowania tymi przekształceniami na szczeblu międzynarodowym, europejskim i ogólnosiwiatowym.

Z tej racji niepokoi opóźnienie w tworzeniu, również politycznym, Unii Europejskiej, jeśli chodzi o delikatną sprawę modelu ekonomiczno-społecznego. Potrzebny jest model kulturowy i społeczny, który w dobrach wspólnych, jakimi są pomocniczość (także w wymiarze pionowym) i spistość społeczna, ugruntuje komponenty, m.in. prawne, nowoczesnej Europy.

Również na szczeblu krajowym trzeba na nowo podjąć reformy. W tym obszarze kluczową rolę pełnią, moim zdaniem, trzy idee, którymi w swoich działaniach powinna inspirować się polityka i siły społeczne: solidarność, rozumiana nie jako filantropijne wsparcie, ale jako konstytutywny składnik społeczeństwa obywatelskiego; uczestnictwo, już nie jako hasło, lecz jako model społeczny i instrument zarządzania stosunkami gospodarczymi i społecznymi; „merytokracja”, czyli element nośny nowego porozumienia dla rozwoju i wydatności.

Zakończenie

To wszystko są odcinki, na których będziemy praktycznie i skute-

cznie zaświadczać o tym, że pluralizm świata społecznego i świata pracy może stać się płaszczyzną autentycznej współpracy opartej na koncepcji państwa-wspólnoty, w którym zasada pomocniczości nie ogranicza odpowiedzialności polityki, ale stanowi wartość dodaną, wkład społeczeństwa obywatelskiego w tworzenie nowego modelu regulacji społeczno-gospodarczej. Wówczas żywotne siły społeczeństwa zostaną włączone w projekt, który jest coraz bardziej potrzebny. To zaś przywróci nadzieję i ufność społeczeństwu, gdyż teraz czuje się ono coraz bardziej zablokowane i przytłoczone wielkimi zmianami, które postępują w szybkim tempie.

Thum. Paweł Borkowski

Przypisy

¹ Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów*. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy

Jork, 5 października 1995 r., 15, ORP 1995, nr 11-12, s. 8.

Wilhelm Emmanuel von Ketteler***Nauczanie społeczne.******Wybór pism,***

wybór, tłum. i wstęp

ks. Zbigniew Waleszczuk

IW Pax, Warszawa 2007, ss. 214

Zbiór wydanych w języku polskim publikacji z zakresu katolickiej nauki społecznej wzbogacił się o cenną książkę bpa Wilhelma von Kettelera, która zawiera (oprócz wprowadzenia) 22 teksty: kazania, przemówienia, referaty i fragmenty książek. Wyboru i tłumaczenia dokonał ks. Zbigniew Waleszczuk, autor artykułów i książek poświęconych nauczaniu bpa Kettelera.

Chociaż nazwisko Kettelera jest znane wszystkim zajmującym się katolicką nauką społeczną, doktrynami społeczno-politycznymi, historią ruchu związkowego itd., dostępu do materiałów źródłowych przetłumaczonych na język polski właściwie nie było. Recenzowana książka stanowi więc uzupełnienie tego widocznego braku i ułatwia polskiemu czytelnikowi bezpośrednio zapoznanie się z nauczaniem biskupa Moguncji. Jest to rzecz bardzo cenna, bo przecież mamy do czynienia z nauczaniem człowieka, który tworzył podstawy katolickiej nauki społecznej, formułował tezy, które znalazły swe potwierdzenie w przełomowej encyklice Leona

XIII *Rerum novarum*, a także swym nauczaniem i działalnością dawał bezkompromisowe świadectwo wierności ewangelicznym ideałom, zwłaszcza tym zawartym w Kazaniu na górze i w przykazaniu miłości bliźniego

Wilhelm von Ketteler (1811-1877) studia teologiczne rozpoczął dopiero w wieku 30 lat. Wcześniej, po uzyskaniu wykształcenia prawniczego, był urzędnikiem państwowym i już w tym czasie sumienie nie pozwalało mu się godzić z praktykami stosowanymi przez państwo pruskie. W 1848 r., cztery lata po uzyskaniu święceń kapłańskich, jako mało znany proboszcz z Hopsten wygłosił sześć kazań adwentowych w mogunckiej katedrze, które przyniosły mu duży rozgłos i stanowiły zapowiedź zaangażowania się tego duchownego w obronę prawdziwej wolności, sprawiedliwości, praw robotników i warstw najbiedniejszych. Jako poseł do parlamentu mogunckiego (od 1848 r.) i biskup Moguncji (od 1850 r.) niestrudzenie głosił podstawowe zasady i obowiązki państwa, stawał w obronie praw człowieka i godnych warunków życia, przypominał o prawach i roli Kościoła w życiu społecznym, wykazywał błędy ideologii społecznych.

Tę niezwykłą postać duszpaste-rza, myśliciela i działacza z jej temperamentem, społeczną wrażliwością, mądrością i odwagą można dość wyraźnie zobaczyć poprzez

teksty umieszczone w omawianej książce. Są one poprzedzone obszernym wprowadzeniem, w którym najpierw została krótko scharakteryzowana postać biskupa Moguncji, następnie zaś przedstawiono syntetycznie i bardzo kompetentnie najważniejsze elementy jego doktryny. Jest więc tam mowa o podejmowanej przez Kettelera krytyce nieludzkich stosunków pracy i wyzysku, prowadzących do tragicznego położenia robotników oraz o wskazywanym przez biskupa programie reform niesprawiedliwego systemu społeczno-gospodarczego. Żadne reformy nie przyniosą jednak oczekiwanych skutków, jeśli nie będą oparte na duchowo-etycznym fundamencie życia społecznego i przemianie ludzkich sumień. Rozwiązanie kwestii robotniczej wymaga także uznania zasady powszechnego przeznaczenia dóbr (wbrew liberalnej absolutyzacji prawa własności) i nienaruszalności praw i godności człowieka, także w dziedzinie ekonomii, oraz przewyżczenia antynomii pracy i kapitału. Zagwarantowanie tych praw jest obowiązkiem państwa. Jest jednak także obowiązkiem Kościoła upominanie się o wypełnienie przez państwo tego zadania, stawanie po stronie krzywdzonych, odważne głoszenie etyczno-społecznych zasad. Stąd bp Ketteler surowo ocenia duchownych, którzy pozostają obojętni na nędzę robotników, niesprawiedliwość i łamanie praw człowieka.

Jak podkreśla ks. Waleszczuk, Ketteler dostrzega niszczący wpływ skrajnej biedy na życie rodzinne i religijne, dlatego domagał się nowych metod pracy duszpasterskiej, w których chrystianizacja musi być poprzedzona troską o człowieczeństwo zepchniętych na marginesy ludzi. Nie ogranicza się do głoszenia zasad moralnych, ale formułuje konkretne i bardzo praktyczne postulaty pastoralne, jak choćby te, które zawarte są w programie zaprezentowanym biskupom niemieckim w Fuldzie w 1869 r. (zob. ss. 18, 162-164).

W dalszej części ks. Waleszczuk referuje przeprowadzoną przez Kettelera krytykę liberalizmu i kolektywizmu. Choć obie te ideologie wydają się radykalnie przeciwstawne, zdaniem Kettelera socjalizm jest „niewydarzonym, ale prawomocnym dzieckiem liberalizmu” (s. 22; podobną myśl zapisze później Leon XIII w *Rerum novarum*). Krytyka rozwiązań indywidualistycznych i kolektywistycznych nie oznacza akceptacji konserwatywnych iluzji powrotu do przeszłości. Ketteler widzi konieczność dostosowania nie tylko działań Kościoła, ale także struktur społeczno-politycznych do wyzwań nowej epoki. Ich podstawą powinien być jednak nie indywidualistyczny liberalizm czy kolektywizm, lecz personalizm.

We wprowadzającym tekście mamy także zaprezentowaną koncepcję wolności bpa Kettelera. Au-

tor trafnie pokazuje, że choć moguncki biskup zdecydowanie negatywnie ocenia liberalną koncepcję wolności, zarazem głosi wielką afirmację wolności pojmowanej właściwie, czyli „wolności uporządkowanej”, tzn. opartej na aksjologiczno-etycznym fundamencie, uznającej prawo Boże, otwierającej przestrzeń „dla trwania rodziny, wychowania dzieci, wolności nauczania i stowarzyszania się – aby każdy człowiek mógł realizować swoje duchowe potrzeby” (s. 21). Szczególnie ważnym wymiarem wolności jest dla Kettelera wolność religijna i wolność Kościoła. Upomina się o nią w swoich publikacjach i wystąpieniach, w których najpierw jako proboszcz, a później biskup odważnie opiera się próbom podporządkowania Kościoła państwu przez nowy absolutyzm w dobie *Kulturkampf* (zob. ss. 23-27).

W nauczaniu na temat państwa Ketteler przestrzega przed „demokratycznym absolutyzmem” (s. 28), który za fasadą demokratycznych procedur jest faktycznie despotyzmem wyalienowanych elit i stanowionego przez nie prawa. Autentyczna demokracja to demokracja oddolna, oparta na samorządności, zasadzie pomocniczości, bogactwie życia różnych wspólnot oraz autentycznej podmiotowości obywateli. Autentyczne zaś państwo prawa to takie, w jakim „prawa uchwalone przez ludzi są sprawiedliwe, a więc odzwierciedlają pra-

wo Boże; po drugie – interpretują je sędziowie sprawiedliwi; po trzecie – wszyscy bez wyjątku [...] na równi podlegają tym prawom” (s. 28). Ksiądz Waleszczuk omawia także inny bardzo istotny wątek nauczania bpa Kettelera, jakim jest relacja między państwem a Kościołem, która powinna się opierać na zasadzie autonomii, przy czym państwo jest zobowiązane do opieki prawnej nad Kościołem ze względu na swych obywateli.

Poświęciłem wprowadzeniu więcej miejsca, niż to się zwykle czyni w recenzjach, ponieważ stanowi ono szczególnie ważną, potrzebną i znakomicie napisaną część omawianej książki, której po prostu nie tylko w recenzji, ale tym bardziej w czytaniu ominąć czy powierzchownie potraktować nie wolno. Dzięki tak napisanemu wprowadzeniu nawet czytelnik spotykający się pierwszy raz z myślą Kettelera jest już w jakimś stopniu przygotowany do jej przyswojenia zarówno w kontekście ówczesnej epoki, jak i w wymiarze ponadczasowym – może zrozumieć dramatyczne wyzwania stojące w XIX w. przed społeczeństwem, państwem i Kościołem, a zarazem przekonać się o słuszności formułowanych przez mogunckiego biskupa diagnoz, przestróg i wskazań oraz ich aktualności także w dniu dzisiejszym.

Wybór tekstów Kettelera otwierają trzy kazania wygłoszone w okresie bożonarodzeniowym

(1847-1848) w kościele parafialnym w Hopsten. Poświęcone są one zagadnieniu błogosławionego ubóstwa. Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej szczególnie istotne są takie wątki jak: przestroga przed postawami, które dziś nazwalibyśmy konsumpcjonistycznymi; ukazanie znaczenia dobroczynności; przypomnienie nauki św. Tomasza o moralnym obowiązku przeznaczenia nadmiaru dóbr (*bona superflua*) dla potrzebujących oraz o jałmużnie, która jest nie tylko cnotą, lecz także obowiązkiem wynikającym z zasady powszechnego przeznaczenia dóbr.

Kolejny fragment książki stanowi słynne sześć kazań adwentowych wygłoszonych w katedrze w Moguncji w 1848 r. Noszą one wspólny tytuł: *Wielkie społeczne kwestie współczesności*. Najważniejsza z nich to kwestia robotnicza i związana z nią nędza wielu ludzi, przepaść między ich biedą a bogactwem klas posiadających, wzajemna wrogość, walka klas, niebezpieczeństwo gwałtownych wstrząsów społecznych. Gruntowny opis tej sytuacji, analizę jej przyczyn, krytykę rozwiązań fałszywych (liberalizm i komunizm) oraz propozycję koniecznych przedsięwzięć możemy przeczytać z niemal wszystkich opublikowanych tekstów; w najbardziej jednak pełny i usystematyzowany sposób odnajdziemy te wątki we fragmentach *Kwestia robotnicza a chrześcijaństwo* (zob. ss. 117-

-138) oraz *Liberalizm i socjalizm a chrześcijaństwo* (zob. ss. 139-152). Zarówno w tych tekstach, jak i we wcześniejszych kazaniach Ketteler powtarza bardzo odważną w tamtym czasie tezę, iż Kościół nie może wobec tych zjawisk milczeć i ograniczać się do wąsko rozumianego duszpasterstwa i posługi sakramentalnej (zob. s. 159) – tym bardziej że wielu ubogich, czując się opuszczonymi przez Kościół i dając się uwieść hasłom jego wrogów, stało się najzagorzalszymi przeciwnikami Kościoła (zob. s. 50). Troska o ich dusze i o Kościół, a przede wszystkim wymóg chrześcijańskiej miłości nie pozwala na bierność wobec straszliwego położenia stanu robotniczego. Co więcej, w upominaniu się o prawa robotników oraz w działaniach mających zaradzić ich nędzy fizycznej i moralnej biskup moguncki widzi realizację zbawczego posłannictwa Chrystusa, który jest „Zbawicielem świata [...] również dlatego, że uzdrowił wszelkie międzyludzkie stosunki: obywatelskie, polityczne i społeczne. Jest On także [...] Wybawicielem stanu robotniczego” (s. 119).

Jako główne źródła kwestii robotniczej wskazuje Ketteler zredukowanie pracy do roli towaru o bardzo zaniżonej wartości oraz wszechwładzę kapitału. W rezultacie wolność zarobkowania oraz wolny rynek produkcji i handlu, znosząc przymus cechowy, tylko

pozornie przyniosły wolność. Na pewno nie przyniosły jej robotnikowi, pozbawionemu wszelkiej ochrony i wydanemu na łup wszechwładzy kapitału (zob. ss. 124-128). Ketteler podkreśla jednak, że bardziej podstawową przyczyną zniszczenia ładu społecznego i ogromnej krzywdy warstw ubogich jest odejście od chrześcijańskich zasad. Nie wystarczą więc przemiany polityczne, bo „nawet najlepszy ustrój polityczny nie da nam pracy, odzienia, chleba ani dachu nad głową dla naszych ubogich” (s. 61). Nie przyniosą też dobrych skutków proponowane przez socjalistów zmiany ustroju własnościowego, gdyż wielkie przepaście między bogatymi a biednymi, ich antagonizmy czy wręcz nienawiść nie wynika z samych stosunków własności: „Nierówność majątku [...] rozważana sama w sobie nie prowadzi do podziałów między ludźmi. [...] nasza choroba jest chorobą wewnętrzną, a nie zewnętrzną, cierpimy na chorobę postaw moralnych; w szczególności nienasycona chciwość i żądza użycia, połączone z haniebnym samolubstwem [...] są źródłami naszej sytuacji” (s. 63). Trzeba więc – oprócz koniecznych reform – odnowy porządku społecznego i oparcia go na fundamencie chrześcijańskiej nauki o wolności, przeznaczeniu człowieka, prawie własności i rodzinie.

Rozumienie wolności faktycznie decyduje o koncepcji życia społec-

znego. Ketteler sprzeciwia się próbie zawłaszczania wolności przez liberalizm i bardzo przekonująco pokazuje, że to właśnie chrześcijaństwo „chce [...] uczynić człowieka wolnym” (s. 69). O ile komunizm znosi wolność, o tyle liberalizm ludzi jej fałszywą wizją, odrywając wolność od Boga, obiektywnej prawdy i prawa moralnego. Zdaniem Kettelera w ten sposób nawet umowa społeczna nie byłaby możliwa. Trzeba więc demaskować i przezwyciężać tę iluzję absolutnej wolności, tyleż absurdalną co nierealną, jak nierealna jest wolność wobec praw natury czy praw myślenia. W jej miejsce należy przywrócić wolność zakorzenioną w Bogu i zasadach etycznych i na niej oprzeć życie poszczególnych ludzi, rodzin i całego społeczeństwa.

Drugi element fundamentu życia społecznego to nauka o przeznaczeniu człowieka. Zdaniem Kettelera odrzucenie prawdy o istnieniu Boga, a w konsekwencji o nieśmiertelnej duszy i wiecznym celu ludzkiego życia uderza nie tylko w poczucie sensu życia poszczególnych ludzi, ale także w burzy podstawy życia społecznego. Ateizm, w tym ateizm praktyczny, który biskup Moguncji widzi u ludzi żyjących tak, jakby w Boga nie wierzyli, prowadzi do unikania trudu pracy, nienasyconej chciwości i żądzy użycia, pośród bogatych do skąpstwa i nieczułości wo-

bec ubogich, natomiast pomiędzy ubogimi do kradzieży, rozbojów i nienawiści wobec bogatych (zob. s. 79).

Trzeci element to nauka o własności, która jest w zasadzie przytoczeniem stanowiska św. Tomasza. Za Akwinatą Ketteler rozróżnia prawo własności, które w sposób absolutny przysługuje Stwórcy, i prawo użytkowania, przysługujące wszystkim ludziom na mocy powszechnego przeznaczenia dóbr. Charakterystyczna dla liberalizmu absolutyzacja prawa własności, oderwanie go od społecznych zobowiązań i etycznych zasad, traktowanie „wyłącznie jako środka zaspokajania stale rosnącej żądzy rozkoszy [...] musiało wytworzyć przepaść między bogatymi i biednymi, jakiej świat chrześcijański nigdy jeszcze nie znał” (s. 53). Ketteler odrzuca rozwiązanie kwestii własności proponowane przez liberalizm i komunizm jako sprzeczne z naturą: pierwsze rozwiązanie grzeszy przeciw naturze, gdyż usprawiedliwia egoistyczne, niegodziwe korzystanie z tego, co Stwórca przeznaczył dla wszystkich ludzi; drugie występuje przeciw naturze przez to, że znosząc własność prywatną, „niszczy pilność, porządek i pokój na ziemi” (s. 57). Kościół zaś, jak przypomina Ketteler, uznaje prawo posiadania i zarządzania dobrami, zawsze jednak w podporządkowaniu prawu powszechnego przeznaczenia dóbr, sprawie-

dliwości i przykazaniu miłości bliźniego. Podkreśla też wyższość własności prywatnej nad wspólną, za czym przemawiają: większa produktywność dóbr wytwórczych, lepsze uporządkowanie życia gospodarczego oraz spokój użytkownika.

Ostatnim ze wskazanych przez biskupa Moguncji elementów fundamentu życia społecznego jest rodzina. „Jest [ona] wychowawczynią pojedynczego człowieka, ale także pierwszym i najważniejszym ogniwem w całym społecznym organizmie ludzkości” (s. 98). Dlatego biskup robotników nie waha się stwierdzić, iż „chrześcijańska rodzina i chrześcijańskie małżeństwo [...] same w sobie mają nieskończenie większą wartość w rozwiązaniu kwestii robotniczej niż wszystkie propozycje i wysiłki partii liberalnej i radykalnej” (s. 130).

Zarówno jednak rodzinę, jak i pozostałe elementy życia społecznego uważa Ketteler za bardzo zagrożone. Głównym źródłem tego zagrożenia jest szerząca się niewiara, odrzucanie autorytetu Kościoła w imię wolności, rozumu, postępu. Dla Kettelera jest to kolejna wielka iluzja, którą bezlitośnie demaskuje, pokazując, jak zamiast wyzwolenia od autorytetu Boga i Kościoła pojawia się podporządkowanie innym, wątpliwym autorytetom „żałosnych pism, brukowych gazet, ludzi wykołojonych i nieznanego pochodzenia” (s. 106). Ci zaś, którzy zale-

cają odrzucenie autorytetu Boga, wiary, Kościoła, jednocześnie „narzucają innym – jako autorytet – samych siebie” (s. 111). Dlatego ks. Ketteler wzywa, by rozwiązywać kwestie społeczne i budować gmachy społecznego życia w oparciu o chrześcijańską wiarę, gdyż po skutkach widać, iż „niewiara jest siłą śmierci, zniszczenia, zamieszania, natomiast wiara jest mocą życia, tworzenia, ładu” (s. 110).

Wśród konkretnych propozycji rozwiązania kwestii robotniczej biskup Moguncji wymienia: zakładanie i prowadzenie ośrodków dla robotników niezdolnych do pracy, szerzenie oświaty opartej na prawdach chrześcijańskich, uaktywnienie sił tkwiących w samym robotniku, a przede wszystkim zakładanie stowarzyszeń robotniczych (związków zawodowych). Szczegółowe postulaty dla działalności Kościoła w tym względzie Ketteler formułuje w referacie wygłoszonym podczas obrad episkopatu niemieckiego w Fuldzie w 1869 r. (zob. ss. 159-167). W pełni popiera też postulaty robotników: podniesienie płac, skrócenie czasu pracy, przyznanie dni wolnych od pracy, zakaz pracy dzieci i kobiet w fabrykach; pokazuje, że wyrastają one z chrześcijańskiej moralności i tylko w powiązaniu z religią i moralnością mają sens, gdyż tylko wtedy mogą przynieść prawdziwy pożytek robotnikom i ich rodzinom (zob. ss. 178-191).

Koncentrując się na głównym wątku tekstów Kettelera, tzn. na kwestii robotniczej i podstawach sprawiedliwego ładu społecznego, pokazywałem za biskupem mogunckim zasadniczą odmienną koncepcji chrześcijańskiej w zestawieniu z liberalną i komunistyczną. Zachęcając do lektury omawianej książki, nie można jednak nie podkreślić, że prezentacji i krytyce tych ideologii poświęcone są w całości dwa znakomite teksty: wspomniany już wyżej *Liberalizm i socjalizm a chrześcijaństwo* oraz *Nowożytny liberalizm* (zob. ss. 153-158). Ketteler ukazuje w nich, jak liberalizm niszczy wspólnotę i więzi osobowe oraz prowadzi do nowych zniewoleń oraz nowego absolutyzmu państwa i silnych warstw społecznych. Kolektywizm z kolei odbiera wolność, niszczy indywidualność, różnorodność i życie osobiste obywateli. Obie ideologie przemilczają bądź odrzucają Boga, czyniąc ostatecznym celem działań człowieka jego samego lub kolektywu.

Inną, szczególnie doniosłą w czasach Kettelera, jak również żywo dziś dyskutowaną kwestią jest problem wolności Kościoła i stosunku „państwo – Kościół”. Można w biskupie mogunckim widzieć prekursora II Soboru Watykańskiego, gdyż soborowa formuła autonomii i współpracy w pełni odpowiada koncepcji przedstawionej przez Kettelera. Biskup przeciwstawia się liberalno-oświeceni-

wej koncepcji rozdziału Kościoła i państwa, gdyż Kościół nie „może oddzielić się od niczego, co pochodzi od Boga” (s. 114). Także państwo nie może się radykalnie oddzielić od Kościoła, gdyż w Kościele są obywatele tego państwa i mają oni prawo, by „władza państwowa szanowała ich przekonania [...], okazywała im należną cześć, ochronę i wsparcie” (s. 115). Z drugiej strony nie domaga się żadnych przywilejów dla Kościoła i nie szuka jego siły w pomocy państwa; nie przerażają go też groźby władzy państwowej, ponieważ „trwanie Kościoła katolickiego na ziemi nie jest zagrożone z racji tego, że zbuntują się przeciwko niemu władcy i narody ziemi. Nie umocni się on również przez to, że książęta i narody będą go osłaniały. [...] żyje on i trwa na ziemi dzięki wszechmocnej woli Tego, który powiedział: [...] «Ty jesteś Piotr, czyli Opoła, i na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą» (Mt 16, 18)” (s. 48).

W powyższym omówieniu ograniczyłem się do zaprezentowania najważniejszych wątków, dotyczących wyłącznie nauczania społecznego. Warto jednak sięgnąć do recenzowanej książki także po to, by odnaleźć interesujące, trafne i głębokie myśli biskupa Moguncji na takie tematy jak: życie duchowe, eklezjologia, obraz Boga i drogi Jego poznania, argumenty za istnieniem Boga (głównie antropologicz-

ne), grzech i łaska, świętość małżeństwa sakramentalnego, godność kobiety w chrześcijaństwie i inne. Warto sięgać do tekstów Kettelera także dlatego, że choć powstały półtora wieku temu i są bardzo ściśle związane z ówczesnymi uwarunkowaniami, w zadziwiający sposób zachowują swoją aktualność. Gdy czytamy wypowiedzi biskupa moguncykiego np. na temat autentycznej demokracji i jej zagrożeń, błędnych koncepcji wolności, odczytywania znaków czasu i wychodzenia im naprzeciw przez Kościół, stawania przez duchownych po stronie krzywdzonych, w obronie praw człowieka, a zarazem zachowania apolityczności, troski o ubogich jako kryterium wiarygodności Kościoła i poszczególnych jego członków, relacji „państwo – Kościół”, współpracy ekumenicznej – możemy odnieść wrażenie, jakby teksty te były napisane dzisiaj. Biskup Ketteler był prawdziwym prorokiem na tamten czas, ale pozostaje nim także dziś, przemawiając przez swoje wciąż aktualne teksty. Choć inne są dziś najbardziej palące kwestie społeczne, w poszukiwaniu dróg ich rozwiązania wciąż wiele nam może pomóc biskup robotników z XIX-wiecznej Moguncji, nie tylko swoim nauczaniem – jeszcze bardziej swoim wielkim oddaniem sprawie Ewangelii i człowieka, które przebijają przez te wszystkie mądre i gorące teksty.

Ks. Andrzej Jędrzejewski

André Comte-Sponville**Filozofia**

tłum. Ewa Burska,

IW Pax, Warszawa 2007,
ss. 152

Moim celem jest przybliżyć Czytelnikom „Społeczeństwa” pewną książeczkę, która pozornie pozostaje poza obszarem rozważań o społeczeństwie, ale w istocie jej problematyka jest zanurzona w materii społecznej, rzecz można, po uszy. A to dlatego, że nie można, jak sądzę, wyobrazić sobie, że jakkolwiek istota ludzka egzystująca poza wszelkimi więziami z innymi ludźmi, czyli poza określoną wspólnotą, a więc i poza kulturą, mogłaby uprawiać abstrakcyjny dyskurs rozumowy, czyli filozofować. Tylko w więzi z innymi ludźmi, i dzięki tym więziom, jednostka ludzka ma dostęp do intelektualnej skarbnicy danej wspólnoty, do rozumowego przetwarzania dorobku minionych pokoleń i dodawania do niego własnych dokonań intelektualnych. Innymi słowy i krócej: sądzę, że książka o filozofii, książka filozoficzna, jest z natury rzeczą książką o pewnych ważnych aspektach życia społecznego ludzi – istot myślących; o aspektach zarówno diagnozowanych przez tę czynność ludzkiego umysłu, które określamy mianem filozofowania, jak i porządkowanych, a nawet mody-

fikowanych przez idee i koncepcje filozoficzne (np. w kwestiach: jak możliwe jest poznanie? jak mamy żyć, by osiągnąć określone wartości i cele?). Czyli – ostatecznie – książka filozoficzna (i o filozofii) jest całkowicie i w pełni także książką o społeczeństwie, nawet bez wiedzy i akceptacji jej autora.

Ten wstęp odnoszę do dziełka znanego współczesnego filozofa francuskiego André Comte-Sponville’a pt. *Filozofia*. W oryginale wyszło ono w słynnej serii „Que sais-je?”, liczącej obecnie już kilka tysięcy tytułów. Serię tę charakteryzują, jak sądzę, trzy podstawowe cechy: tekst nie może przekroczyć 128 stron; opracowanie tematu musi mieć charakter encyklopedycznego zarysu danej problematyki; opracowanie powinno ujawnić autorską interpretację przekazywanych treści. To powoduje, że autorami poszczególnych tomów są osoby z liczącym się dorobkiem w danej dziedzinie wiedzy. *Filozofia* Comte-Sponville’a spełnia wszystkie te wymogi.

Na jej treść składają się trzy segmenty problemowe, z których każdy został nasycony autorskim widzeniem spraw filozofii i jej dziejów. Od razu dodajmy, że zarówno sprawy te, jak i dzieje filozofowania Autor ograniczył do Europy i jej mentalnych filiacji, m.in. na kontynencie północnoamerykańskim. Miał do tego pełne prawo, ale gdyby zawęził tytuł (np. *Filozofia eu-*

ropejska); a tak, aż się prosi o zamieszczenie chociaż rozdziałiku poświęconego porównaniu i poszukiwaniom ewentualnych wzajemnych wpływów „filozofii europejskiej” z „pozaeuropejską”. Tego mi właśnie brak w książeczce francuskiego filozofa. Dodajmy także, że dla jej treści ma znaczenie narodowość Autora. Sądzę bowiem, że Niemiec „przepuściłby” tego rodzaju temat przez filtr kantowski, Anglik – locke’owski, a Francuz oczywiście przez myśl Montaigne’a. (A Polak? Zgadujmy...).

Owe trzy segmenty treści *Filozofii* to: o filozofii jako takiej (pojęcia, definicje), czyli o nienaukowej praktyce teoretycznej (jak filozofię definiuje Autor); o sposobach uprawiania myślenia filozoficznego w ujęciu diachronicznym (historycznym); i wreszcie o płaszczyznach uprawiania filozofii (filozofowanie w ujęciu synchronicznym). W tej ostatniej dziedzinie na podkreślenie zasługują rozważania Autora na temat filozofii etycznej i moralnej (Autor skłania się do oddzielenia obu sfer „praktyki filozoficznej”), a także politycznej, które kończy jego znamienna uwaga: „Nic [...] nie gwarantuje, że większość, jakakolwiek by była, ma rację i że najsprawiedliwsza w teorii droga zawsze będzie najskuteczniejsza. Dlatego umysł zachowuje wolność nawet w obliczu suwerennego ludu” (s. 113).

Pomijając szczegółowszą prezentację książeczki Spouville’a,

chciałbym polecić ją wybranym grupom czytelników jako znakomity materiał do fachowej dyskusji wokół fundamentalnych kwestii filozofowania (w najlepszym tego słowa znaczeniu), także o współczesnej rzeczywistości: mentalnej, egzystencjalnej i społecznej. „Wybrany” – dlatego, że nie jest to zwykle wprowadzenie w filozofię dla amatorów, lecz maksymalnie skondensowana rozprawka filozoficzna, która mówi nie tyle o samej filozofii, ile o nas, istotach myślących i działających w obrębie historycznych wspólnot ludzkich. Wymaga więc od czytelnika znajomości dorobku filozofii europejskiej.

Na koniec dwie uwagi. Należy docenić trud translatorski Ewy Burskiej. Wyjątkowa zwięzłość problemowa książeczki została sprzęgnięta z językiem potocznym narracji autorskiej. Sprostać temu w przekładzie, szczególnie na język polski, może tylko wyrafinowany tłumacz. Uwaga druga: Nie mogę pominąć doskonałego indeksu osobowego, przysposobionego przez Adama Wieczorka. Nabieram przekonania, że PAX-owska oficyna jest ostatnim wydawcą wzbogacającym prace eseistyczne tak rozbudowanymi indeksami, które wydatnie usprawniają lekturę jej książek.

Franciszek Ociepka

Maria Anna Crapulli (a cura di)
Famiglia diventa ciò che sei!
Matrimonio e famiglia nel
magistero di Giovanni Paolo II

Cantagalli, Siena 2007, ss. 183

Prezentując książkę *Rodzino, stań się tym, czym jesteś! Małżeństwo i rodzina w nauczaniu Jana Pawła II*, Luisa Santolini podkreśla, że w ciągu 25 lat, które upłynęły od ogłoszenia adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* przez Jana Pawła II (1981), w rozważaniach nad problematyką rodziny zaszła pewna zmiana: nie mówi się już o „sporze o rodzinę”, lecz o „zagrożeniu dla rodziny”. Rzeczywiście, od czasów adhortacji dokonały się liczne przekształcenia. Duszpasterstwo rodzin, a także teologiczna refleksja nad małżeństwem i życiem zostały wydatnie rozwinięte w duchu wytycznych Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Już na synodzie w 1980 r. dostrzegano niebezpieczeństwa zagrożające rodzinie oraz postulaty zgłaszane pod jej adresem. Niestety, zagrożenia te przybrały na sile, a sam problem się przesunął: dotyczy on już nie rozwodów, ale konkubinatów oraz cywilnych paktów praw i zobowiązań (*DICO – diritti e doveri dei conviventi*), nie leczenia niepłodności u kobiet, ale produkowania zarodków ludzkich „na

zamówienie”, nie sztucznego poronienia, ale manipulacji embrionami ludzkimi, nie tabletki antykoncepcyjnej, ale środków wczesnoporonnych. Doszło do tego, że kwestionuje się nawet samo to dobro, którym jest rodzina, przeciwstawiając jej inne modele współżycia, także homoseksualnego, oraz odmienne style życia, już nie oparte na zaangażowaniu, wierności i stałości.

Współcześnie inaczej wygląda też oblicze rodziny. Ewoluuje ona po linii „prywatyzacji” i redukcji do wymiarów rodziny nuklearnej. Obecnie wielkie zagrożenie stwarza ślepotą panująca wśród pokaznej części opinii publicznej, która przestała dostrzegać, że rodzina oparta na małżeństwie stanowi podstawową komórkę społeczeństwa i jego niezbywalne dobro. Legalizacja „związków faktycznych”, także homoseksualnych, które nawet domagają się prawa do adopcji, powoduje bardzo duże problemy, zwłaszcza psychiczne, społeczne i prawne.

Te trudności zostają podjęte i omówione w książce *Rodzino, stań się tym, czym jesteś!*, która pojawia się w takim właśnie klimacie kulturowym. „Wystarczy rzucić okiem na tytuły referatów, wygłoszonych na kongresie w Materze w 2006 r. – pisze Santolini w swojej prezentacji – aby dostrzec wątek przewodni tamtych obrad, zamysł organizatorów oraz udany wysiłek odpowiedzialnego, zdyscypli-

nowanego i oryginalnego przedstawienia sytuacji, w której znalazły się dzisiaj rodziny". Możemy dodać, że ów „wątek przewodni” wyraźnie ukazuje się w dwóch wypowiedziach Jana Pawła II, oddalonych od siebie dokładnie o 20 lat: „Rodzino, «stań się» tym, czym «jesteś!»” (*Familiaris consortio*, 22 października 1981 r., 17); „Rodzino, wierz w to, czym jesteś” (*Chrońmy rodzinę opartą na małżeństwie*. Przemówienie do rodzin przybyłych z całych Włoch, 20 października 2001 r., 3, ORP 2002, nr 2, s. 42). „Rodzino, stań się tym, czym jesteś!”: tym zawołaniem Jan Paweł II wezwał rodziny z całego świata do tego, żeby odnalazły w sobie własną prawdę i urzeczywistniały ją w świecie. Później, w obliczu zagrożenia sceptycyzmem i relatywizmem etycznym, wołając: „Rodzino, wierz w to, czym jesteś!”, papież zachęcił rodziny, aby ową prawdę ponownie odkryły.

Czy to utopia? Kiedy czytamy teksty zamieszczone w omawianej książce, odnosimy wrażenie, że nie. Fakt, iż rodzina została powołana przez Boga do ewangelizowania świata, czyni z niej miejsce mocnego doświadczenia wiary i spotkania ze słowem Bożym, miejsce, gdzie Bóg daje się poznać i objawia, iż On jest miłością. Dzięki temu rodzina odkrywa nie tylko własną tożsamość, nie tylko to,

czym sama jest, lecz także swoje posłannictwo, czyli to, co może i powinna czynić. Zadania, do których wypełniania w dziejach rodzina jest powołana, wynikają z jej istoty i stanowią o jej egzystencjalnym rozwoju. Każda rodzina w samej sobie odnajduje głośnie wezwanie: „Stać się tym, czym jesteś!”, które określa zarówno jej godność, jak i jej odpowiedzialność, obie związane z faktem, że rodzina tworzy wspólnotę życia i miłości (zob. GS 48).

„Jan Paweł II – pisze dalej Luisa Santolini – w styczniu 2005 r., a więc kilka miesięcy przed swoim powrotem do Ojca, przyjmując na prywatnej audiencji członków Forum Stowarzyszeń Rodzinnych, powiedział im: «Nie możemy ustąpić». W tym zdaniu mieści się cały testament, zobowiązanie, którego nie wolno nam odstąpić, głos, na który musimy odpowiedzieć. Kongres pod hasłem «Rodzino, stań się tym, czym jesteś!», który został zorganizowany w czerwcu 2006 r. i stał się podstawą do opracowania tej książki, sytuuje się na linii wytyczonej przez tamtego wielkiego papieża i kontynuowanej z niezłomną odwagą przez jego następcę, Benedykta XVI”.

Oreste Bazzichi
Thum. Paweł Borkowski

Camillo Ruini

*Nuovi segni dei tempi.
Le sorti della fede nell'età dei
mutamenti*

2 ed., Oscar Saggi Mondadori, Milano 2006, ss. 83

Świat ulega szybkim przekształceniom, o które również Kościół nie może nie stawiać pytań. W swojej niewielkiej książce pt. *Nowe znaki czasów. Koleje wiary w dobie przemian* kard. Camillo Ruini rozważa dwa doniosłe zjawiska występujące w naszych czasach: nowe scenariusze geopolityczne, które pojawiły się po zamachu z 11 września 2001 r. (chodzi zarówno o islamski terroryzm, jak i o to, że na scenie światowej wyłaniają się kolejne giganty, np. Chiny i Indie); nową „kwestię antropologiczną”, czyli przemianę sposobów życia, która zachwiała wyznacznikami od stuleci kierującymi zachodnią cywilizacją, zwłaszcza przez to wszystko, co wiąże się z możliwościami oferowanymi ze strony biotechnologii w zakresie manipulowania organizmem ludzkim.

Poważany przedstawiciel włoskiego Kościoła zawarł w książce cztery refleksje. Pierwsza, zatytułowana *Kościół we Włoszech. Od Loreto do zadań dzisiejszych*, syntetycznie przedstawia dzieje i perspektywy Kościoła we Włoszech w ciągu ostatnich 20 lat. Autor po-

głębia ujęcie dzisiejszej kwestii antropologicznej, która jego zdaniem wymaga ściśle ukierunkowanej zdolności do odpowiedzi ze strony nie tylko Kościoła i ludzi wierzących, lecz także „wszystkich, którym leży na sercu wyjątkowa wartość osoby oraz prawdziwie humanistyczny charakter społeczeństwa”. Trzeba zatem mieć na względzie konkretne sprawy, takie jak „badania naukowe, wiara i duszpasterstwo Kościoła, myśl filozoficzna i teologiczna, komunikacja społeczna i dokonania w dziedzinie sztuki, decyzje polityczne, ustawodawcze i ekonomiczne, słowem – to wszystko, co kształtuje kulturę pojedynczego ludu i ogółu ludów” (s. 17; por. kard. C. Ruini, *Nowa kwestia antropologiczna*, tłum. P. Borkowski, S 2004, nr 6, ss. 789-793).

Drugi, najobszerniejszy wywód nosi tytuł *Czterdzieści lat po soborze. Spojrzenie na II Sobór Watykański na tle współczesnych wyzwań kulturowych i dziejowych*. Jest to zapis wystąpienia kardynała w czasie inauguracji VI Forum Projektu Kulturowego Konferencji Episkopatu Włoch (Rzym, 3 grudnia 2004 r.; por. kard. C. Ruini, *W czterdziestą rocznicę Soboru Watykańskiego II: przemyslenia nad wyzwaniami kultury i historii*, tłum. P. Borkowski, S 2005, nr 2, ss. 231-252). Autor przeprowadza refleksję nad soborem, odwołując się do specjalnych, rocznicowych

dokumentów Kościoła, na nowo odczytując i reinterpretując doniosłe teksty soborowe, rozpatrując dzisiejsze wyzwania historyczno-kulturowe, jak również kreśląc widoki na przyszłość.

W trzecim i czwartym tekście kard. Ruini rozszerza problematykę, poruszając rozmaite sprawy współczesne: demokracji, wolności, pokoju oraz stosunku Kościoła do kultury i polityki.

W wielkim skrócie możemy powiedzieć, że w omawianej książce

znajdujemy słowa tryskające świeżością, które dotyczą przede wszystkim sytuacji we Włoszech. Pozwalają nam one zrozumieć, jakie są podstawowe idee i wątki występujące w rozmaitych wypowiedziach Kościoła we współczesnym świecie, częstokroć żywo dyskutowanych, jak również poznać ogólny zamysł, w którym się te wypowiedzi mieszczą.

Oreste Bazzichi
Thum. Paweł Borkowski