



# SYMPOZJUM

Kościół wobec  
wyzwań społecznych  
współczesnej Polski

# **SYMPOZJUM**

— Periodyk naukowy —

# SYMPOZJUM

— Periodyk naukowy —

Kościół wobec wyzwań społecznych  
współczesnej Polski

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE ZGROMADZENIA KSIĘŻY  
NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

**SYMPOZJUM** – Periodyk naukowy

WYDAWCA: Wyższe Seminarium Misyjne  
Zgromadzenia Księży Najśw. Serca Jezusowego  
32-422 Stadniki 81  
*tel.* (012) 271-15-24  
*fax* (012) 271-15-45

REDAKCJA: ks. Zbigniew Morawiec SCJ  
ks. Józef Wróbel SCJ  
ks. Eugeniusz Ziemann SCJ (red. nacz.)

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”  
ul. Saska 2, 30-715 Kraków  
*tel./fax* (012) 656-20-42  
*e-mail:* wydawscj@kr.onet.pl

## WPROWADZENIE

*„Bóg tak umiłował świat, że Syna swego dał, aby każdy kto w niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16).*

Powyższe słowa Chrystusa wytyczają drogę wszystkim wierzącym, a zatem Jego Kościołowi. Tą drogą jest konkretny człowiek, w ciągle ewoluującej i zmieniającej się sytuacji kulturowej i cywilizacyjnej – ludzkość cierpiąca, doświadczająca wielorakich braków i upokorzeń.

Bóg świata, który sam stworzył, nie potępił, ale zbawił. Tak samo Kościół, realizujący najgłębsze pragnienia Boga, pragnie wchodzić w tę logikę miłości. To jest jego najgłębszy humanitaryzm zakorzeniony w transcendencji i boskim przesłaniu. To jest jego wielkość, w tym tkwi jego misja i powołanie.

Kościół Chrystusa winien zatem przyjmować postawę – jak naucza *Vaticanium Secundum* – wyczekującego, odważnego i otwartego nauczyciela ludzkości, który nie obraża się na powierzonych mu ludzi, ale pragnie zgłębić problemy, zrozumieć przyczyny, które powodują ich powstawanie i w Ewangelii, otwierając się na działanie Ducha miłości, znaleźć środki zaradcze na każdą formę zniewolenia.

Małą kropelką w oceanie poznawania tego, co ludzkie, co jest głębokim cierpieniem człowieka, pragnie być także to nasze sympozjum naukowe w Wyższym Seminarium Misyjnym w Stadnikach. Podjęty temat sympozjum ma przede wszystkim służyć przybliżeniu niektórych przynajmniej zagadnień związanych z poznawaniem naszej polskiej sytuacji cywilizacyjnej i społecznej, naszej polskiej „drogi danego człowieka”, jak i całego narodu.

Kościół bowiem służy temu ludowi, który go stanowi, a który jest także podmiotem życia narodowego i politycznego – ludowi, który boryka się z wielorakimi problemami społecznymi, kulturowymi, moralnymi, religijnymi i politycznymi. Poznaniu tej sytuacji, a nade wszystko zgłębieniu roli Kościoła, jego misji w tym całym kontekście, ma służyć obecne sympozjum. Potrzeba dobrej i mądrej refleksji, połączonej z otwarciem serca i umysłu, aby potępiając obszary realnego zła i różne ludzkie bezdroża, nie odwrócić

się od człowieka choćby najbardziej zagubionego i nie potępić. „Człowiek bowiem, jak przypomina Jan Paweł II, jest drogą Kościoła”. O tym zadaniu polskiego Kościoła Ojciec Święty bardzo dobitnie przypomniał w Krakowie podczas swej pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 roku wszystkim polskim biskupom (a tym samym całemu Kościołowi).

Zanim otwarte zostaną oficjalne obrady, pragnę tylko wspomnieć, że nasza refleksja zmierza także do upamiętnienia takiego wydarzenia, jak 100-lecie oddania świata Najświętszemu Sercu Jezusa przez papieża Leona XIII. Ta okrągła rocznica przypadająca 11 czerwca jest stosowną okazją, aby wskazać na fakt, że w epoce wielkich problemów społecznych, w kończącym się XIX wieku, papież, w swej proroczej wizji, dostrzegł głęboką potrzebę oddania ludzkich problemów, bolączek, poszukiwań i zmagania o godność człowieka – Temu, który zbawił świat. Leon XIII był przekonany, że cała ludzkość potrzebuje odnowy dokonującej się w miłości Serca Chrystusa – Jedyne Odkupiciela świata. Dnia 25 maja 1899 roku ogłosił encyklikę *Annum Sacrum* – poświęconą oddaniu świata Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Skuteczny ratunek dla niego może bowiem pochodzić tylko z samego centrum Bożej miłości – symbolizowanej przez otwarte dla człowieka Serce Chrystusa.

Tę miłość doskonale odczytywał także przyjaciel papieża Leona XIII, o. Jan Leon Dehon. Głosząc encykliki społeczne Leona XIII, równocześnie wskazywał na potrzebę poważnej refleksji nad zagadnieniami społecznymi, nad sytuacją robotnika, wzywał do otwarcia się człowieka na wartości Ewangelii i miłość Boga, gdyż tylko ona może „przywrócić światu utraconą miłość”. Nas, jego duchowych synów, winno ciągle obligować jego wezwanie, niemalże rozkaz, „aby pójść do ludu” – poznać go, zgłębić jego problemy, szukać dróg wyjścia. Nade wszystko, aby wskazać na zbawczą moc miłości Boga, która nieustannie odnawia ludzką rzeczywistość.

Oby nasze dwudniowe sympozjum przyczyniło się do lepszego poznania sytuacji polskiego ludu, aby dzięki niemu podsuwać sobie i innym właściwe drogi prawdziwego rozwoju człowieka.

Pragnę bardzo serdecznie przywitać wszystkich księży profesorów, dzisiejszych prelegentów, przybyłych gości oraz wszystkich alumnów naszego Seminarium.

Życzę wszystkim udanych obrad i twórczej refleksji.

ks. dr Tadeusz Michałek SCJ

ks. Ryszard Krupa SCJ

## MYŚL SPOŁECZNA LEONA XIII – JEJ WPŁYW NA ROZWÓJ SPOŁECZEŃSTW I WYŁONIE NIE SIĘ NOWYCH PROBLEMÓW

Szanowni Państwo,

Organizatorzy sesji naukowej poświęconej zarysowaniu zadań Kościoła wobec społecznych wyzwań współczesnej Polski uznali za potrzebne rozpocząć obrady od przypomnienia pierwszej encykliki społecznej papieża Leona XIII *Rerum novarum* z 15 maja 1891 roku. Powstaje zatem pytanie: jaki cel ma sięganie do tego dokumentu po z górą 100 latach? Czy znajdziemy w nim sprawy, które przed stu laty były nowe, a dzisiaj są nadal aktualne, i to szczególnie w naszej polskiej rzeczywistości?

Temat postawiony przez organizatorów sugeruje spojrzenie na dorobek myśli Leona XIII z uwzględnieniem społecznych problemów XIX wieku. Taki jest paradygmat metodologiczny katolickiej nauki społecznej, który nakazuje rozpocząć refleksję od opisu rzeczywistości społeczno-gospodarczej. Taki jest również tok myśli Leona XIII. Próbuje on znaleźć odpowiedź na rzeczywistość swoich czasów. W encyklice *Rerum novarum* dotyka problemu najtrudniejszego – kwestii robotniczej, czyli sytuacji robotników najemnych w drugiej połowie XIX wieku. Niniejszy referat zacznie się również od opisu tej rzeczywistości. Następnie ukazane zostaną poszukiwania i propozycje różnych dróg, które przedstawiali ludzie z kręgów kościelnych. Z kolei przejdę do przedstawienia dokumentu Leona XIII *Rerum novarum*. Wpierw zaprezentuję stanowisko papieża wobec socjalizmu, jako jednej z dróg-propozycji rozwiązania kwestii robotniczej. Następnie opiszę pozytywne działania, które zaproponował papież w swym dokumencie.

Jako podmioty tego działania są w nim wymienione: Kościół, państwo i organizacje zawodowe.

## 1. Kwestia robotnicza w drugiej połowie XIX wieku

Głównym powodem napisania encykliki *Rerum novarum* była sprawa robotnicza pod koniec XIX wieku. Pod tym terminem rozumiał papież warunki życia i pracy robotników najemnych w czasach sobie współczesnych, w dobie liberalnego kapitalizmu<sup>1</sup>.

Kapitalizm liberalny to zjawisko historyczne powstałe na gruncie przemian gospodarczych, ale jednocześnie bazujące na indywidualizmie społecznym. Niewątpliwie, jako główną przyczynę jego powstania należy wymienić rozwój techniki w XVIII i na początku XIX wieku, a zwłaszcza wynalezienie i zastosowanie w przemyśle maszyny parowej<sup>2</sup>. Obok tego na rozwój kapitalizmu miały wpływ następujące czynniki: nagromadzenie dużej ilości kapitału w Europie wskutek handlu zamorskiego i eksploatacji kolonii, łatwy dostęp do surowców przemysłowych i duża ilość rąk do pracy. (W pierwszej połowie XIX wieku liczba ludności w Europie Zachodniej wzrosła o około 50%<sup>3</sup>). Czynniki te doprowadziły do powstania w miastach wielkiej liczby ludności robotniczej.

Kapitalizm, jako nowy system gospodarczy, charakteryzował się przede wszystkim następującymi cechami. Po pierwsze nastąpiło zasadnicze rozdzielenie kapitału i pracy. W średniowieczu pracownik był właścicielem warsztatu pracy, nikt nie kwestionował jego prawa do posiadania warsztatu pracy. W dobie kapitalizmu powstały wielkie zakłady przemysłowe zatrudniające dziesiątki, setki a nawet tysiące robotników, którzy nie są właścicielami kapitału potrzebnego do produkcji, co więcej nikt im nie daje prawa jego nabycia. Podział na kapitał i pracę prowadzi do powstania dwóch klas posiadających kapitał i robotników: kapitalistów i proletariuszy. Ponadto charakterystyczna jest pauperyzacja dużej liczby ludności, nierówny podział majątku i dochodu społecznego, płynność kapitału i jego anonimowość<sup>4</sup>.

Przemianom techniczno-gospodarczym towarzyszył rozwój indywidualizmu i liberalizmu. Indywidualizm sięga średniowiecza do Dunsza Szkota, rozwinięty zostaje przez Kartezjusza a ugruntowany w czasach nowożytnych przez Leibniza, Berkeley'a z jednej strony i T. Hobbes'a,



J.Locke'a i D. Hume'a z drugiej. Ci ostatni należą obok J. J. Rousseau do twórców liberalizmu. Wspólnym rysem ich refleksji jest przekonanie, iż człowiek nie jest istotą społeczną, a podejmuje życie społeczne tylko na zasadzie umowy. Społeczeństwo więc to nie wynik realizacji potrzeb naturalnych człowieka, lecz wolny wybór jednostek. Podstawową formą społeczności jest państwo, które również powstaje jako wynik umowy. Jego zasadniczym celem jest obrona nieograniczonej wolności działania indywidualnych ludzi. Poprzez państwo jednostki zabezpieczają swoje własne interesy<sup>5</sup>.

Wsparty o liberalizm ekonomiczny kapitalizm przyjął zasadę całkowitej wolności w gospodarce. Na wolną grę nie powinny mieć wpływu ani żadne organizacje, ani państwo. Pozostawał robotnik i przedsiębiorca, i porządkująca wszystko „niewidzialna ręka” rynku. Doprowadziła ona do zniesienia dawnych korporacji przemysłowych i wycofania się państwa z regulowania relacji między robotnikami a przedsiębiorcami. W konsekwencji robotnicy pozbawieni zostali możliwości prawnej ochrony. Na dodatek zdani zostali na łaskę kapitalistów, którzy zmopolizowali rynek towarów i pracy, a także zmuszali robotników do kupowania w sklepach, będących ich własnością, niekiedy też na wysokooprocentowany kredyt. Ponadto, należy jeszcze wspomnieć o izolowaniu Kościoła od wpływu na ustawodawstwo państwowe i obniżeniu poziomu wymagań moralnych. Wszystko to wpływało niekorzystnie na położenie robotników w systemie liberalnego kapitalizmu i sprawiało, że: „garść możnych i bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze niezmierniej liczbie proletariuszy” (RN 2).

W XIX wieku nie mieli robotnicy żadnej przyznanej im przez prawo pozycji w społeczeństwie. Byli wyizolowani, nie identyfikowali się z kulturą, tradycją, z przeszłością. Nawet w zakładzie pracy byli obcymi. Sprzedawali swoją pracę, byli poddani władzy pracodawcy i odepchnięci przez społeczeństwo. Robotnicy byli traktowani jako źródło energii w procesie produkcji. Pracodawca płacił za nią określoną cenę, ale nie interesował się zupełnie losem robotników; ich stanem zdrowia, utratą życia. Jeśli robotnik – źródło energii – uległ wypadkowi był zastępowany przez innego robotnika. Robotnik stał się towarem, przedmiotem mniej cennym w procesie produkcji niż maszyna, która była własnością pracodawcy

Biskup Rendu z Annecy tak pisze o sytuacji robotników w memoriale do króla Sardynii. „Dążenie do władzy i sławy zastąpiła w społeczeństwie współczesnym niezmierna żądza pieniądza, która doprowadziła przemysł do najwyższego rozwoju. Rozwój przemysłowy przyczynił się ze swej strony do powstania warstwy ludności robotniczej, która skupiona została w przemysłowych ośrodkach miejskich, lub w zamkniętych okręgach przemysłowych i tworzy tam społeczności odizolowane od reszty społeczeństwa, zależne od jednego czy kilku kierowników przedsiębiorstw. Zależność ta nie wynika z potrzeby władzy w społeczeństwie, lecz z potrzeb gospodarczych, które podporządkowują robotników właścicielom fabryk z daleko większą siłą niż mogłaby to osiągnąć władza publiczna. Robotnicy fabryczni, o ile nie są najliczniejszą klasą społeczną, to niewątpliwie są klasą najbardziej nieszczęśliwą, gdyż społeczeństwo wcale się dotychczas nimi nie zajęło. Klasę robotniczą reprezentowali w krajach pogańskich niewolnicy, w średniowieczu poddani. Otóż niewolnictwo opierało się na podstawach prawnych, były one surowe, okrutne, nieludzkie, gdyż stworzyło je społeczeństwo pogańskie, które nie znało prawa miłości, nie znało praw należnych człowiekowi. Prawo feudalne zapewniało ochronę i utrzymanie poddanego, przy czym obyczaj chrześcijański uzupełniał niedoskonałości tego prawa. Natomiast prawodawstwo współczesne nic nie uczyniło dla proletariusza (...) Proletariat czuje, że reprezentuje potężną siłę i burzy się w dążeniu do zorganizowania. Szuka on swego miejsca w porządku społecznym, miejsca, które prawodawstwo społeczne nie przyznało mu dotąd”<sup>6</sup>.

O nieludzkich warunkach pracy robotników niech świadczą niektóre dane o pracy kobiet i dzieci oraz o długości dnia pracy. Praca dzieci i kobiet była bardzo tania i stała się główną przyczyną rentowności wielu przedsiębiorstw. Z tego też powodu liczba pracujących dzieci była znaczna, np. w przemyśle bawełnianym we Francji w 1839 roku zatrudniano 100-150 tys. dzieci w wieku 7-14 lat na ogólną liczbę 900 tys. pracowników. W 1885 roku w przemyśle w Nowym Jorku było zatrudnionych 10 tys. dzieci, w tym także dzieci poniżej 7. roku życia. Dzieci pracujące w przemyśle były często pozbawione opieki i oderwane od środowiska rodzinnego. W Anglii na przykład dzieci ubogie i sieroty trafiały do tzw. work-house'ów, a stamtąd były przekazywane do fabryk i kopalń przez zarządy parafialne kościoła anglikańskiego<sup>7</sup>.

Innym wskaźnikiem, ilustrującym sytuację robotników, była długość dnia pracy. Według ankiety z 1839 roku przeprowadzonej we Francji przez Akademię Nauk Moralnych i Politycznych dzień pracy wynosił od 14 do 17 godzin, nawet dla dzieci i kobiet. Zdarzały się przypadki i 18-godzinnego dnia pracy dzieci. W fabrykach alzackich 6-7 letnie dzieci były zatrudniane po 16 i 17 godzin, stojąc bez przerwy co najmniej po 13 godzin w zamkniętych nie wietrzonych izbach. W kopalniach angielskich dzieci w wieku 4-7 lat w całkowitej ciemności otwierały drzwi przy przejeździe wagonów w korytarzach podziemnych. Ankieta przeprowadzona przez rząd belgijski wskazywała, iż kobiety pracowały w kopalniach od godziny 5.00 do 23.00<sup>8</sup>.

W obliczu takiej niesprawiedliwości Kościół nie mógł milczeć. Sytuacja życia i warunki pracy robotników domagały się konkretnego działania.

## **2. Działalność katolików przed *Rerum novarum***

Środowiska katolickie zachodniej Europy podchodziły z wielkim niepokojem do przemian społeczno-gospodarczych w XIX wieku. Proponowane przez katolików rozwiązania pojawiających się problemów były różne. Można je podzielić na kilka zasadniczych grup.

Pierwszą stanowią katolicy liberalni<sup>9</sup>. Dostrzegali oni ogromnie trudne położenie robotników, lecz polepszenie ich doli widzieli głównie w czynach miłosierdzia chrześcijańskiego. Nawoływali przedsiębiorców, by tworzyli tzw. patronaty, by sprawując funkcje opiekuńcze wobec robotników, przyczyniali się do polepszenia warunków ich życia. Katolicy liberalni nie widzieli potrzeby pozytywnej interwencji państwa w funkcjonowanie gospodarki, co najwyżej państwo mogło zapobiegać nadużyciom rażącym i często występującym. Do głównych przedstawicieli tego nurtu myśli chrześcijańskiej należeli: ks. F. de Lamennais, J. B. Lacordaire, Ch. Montalembert, A. F. Ozanam, bp. F. A. Dupanloup.

Ostatecznie poglądy katolików liberalnych zostały sformułowane w 1890 roku na kongresie w Angers, zwołanym z inicjatywy biskupa tego miasta Ch. E. Frepella. Z tego powodu ruch ten nazywa się „szkołą z Angers” lub „szkołą pokoju społecznego”, gdyż głównym ich celem było unikanie konfliktów społecznych przy zachowaniu jak najszerzej rozumianej idei wolności. Kongres w Angers obradował pod hasłem

obrony wolności jednostek i korporacji. W przyjętej deklaracji czytamy, iż należy poszukiwać rozwiązania problemów robotników w zachowaniu wolności pracy dla każdego, w wolności zrzeczeń między pracodawcami i robotnikami, w zachowaniu prawa osobowości prawnej i własności korporacji, w poszanowaniu prawa Kościoła do zakładania instytucji opieki i pomocy. Deklaracja stwierdza także, iż prawo pracy powinno respektować wolność indywidualną i wolność stowarzyszeń, a jednocześnie dopuszcza interwencję państwa tylko w przypadku ochrony praw i ścigania nadużyć. Kongres postulował także konieczność dokonania decentralizacji władzy państwowej, wzmocnienia jedności rodziny poprzez utrwalenia własności rodzinnej. Opowiadał się za ułożeniem stosunków między robotnikami a przedsiębiorcami na zasadzie idei patronatu, w myśl której patron, czyli przedsiębiorca miał z własnej woli wypełniać obowiązki miłosierdzia wobec swych robotników. Według tego stanowiska przedsiębiorca kieruje się zasadami miłości chrześcijańskiej. Podstawą jego działania nie jest sprawiedliwość wobec robotników i ich słuszne prawa. Kongres w Angers zaleca także ograniczenie pracy dzieci, wzywa pracodawców do poszukiwania lepszych warunków mieszkaniowych dla robotników i propagowania wśród nich oszczędności. Postulaty więc liberalnych katolików opierają się na koncepcji liberalnego państwa, które najwyżej negatywnie ingeruje w proces gospodarczy, a także odwołuje się do wrażliwości moralnej przedsiębiorców, którzy kierowani miłością powinni troszczyć się o robotników.

Druga grupa katolików zajmuje stanowisko przeciwne do pierwszej i można ją określić jako grupę katolików socjalnych. Działają oni na terenie różnych państw Europy i Ameryki. Na wyróżnienie zasługują zwłaszcza: bp W. E. von Ketteler, który wywarł ogromny wpływ na katolicyzm społeczny w Niemczech, K. von Vogelsang z Austrii, przedstawiciele szkoły w Liège, kard. H. E. Manning z Anglii czy kard. J. Gibbons ze Stanów Zjednoczonych. Ich poszukiwania rozwiązania kwestii robotniczej zakładają stworzenie prawodawstwa pracy, które byłoby gwarantem poszanowania praw robotników. Są zwolennikami aktywnej polityki społecznej prowadzonej zarówno przez państwo, jak i zrzeczenia robotnicze<sup>10</sup>.

Na terenie Belgii zaznacza się działalność grupy katolików określanych jako „szkoła z Liège”. Nazwa ta pochodzi od miasta Liège, w którym myśliciele katolicki tego nurtu spotykali się na zjazdach w latach 1886,

1887 i 1890. Inicjatorem tych kongresów był biskup Liège V. Doutreloux. Głównym postulatem tej szkoły było opowiadanie się za interwencjonizmem państwowym w sprawy gospodarcze. Państwo powinno prowadzić aktywną i pozytywną politykę gospodarczą. Ponadto na kongresach w Liège postulowano wprowadzenie szeregu praw, które brały w obronę robotników, szczególnie kobiety i dzieci, zabezpieczały odpoczynek niedzielny, poruszały problem ubezpieczeń społecznych. Wysunięto także postulat przebudowy ustroju społecznego i utworzenie korporacji. Ustrój taki zakłada zrzeszenie się wszystkich robotników przedsiębiorstwa, własność korporacyjną broniącą robotników przed wszystkimi rodzajami ryzyka, oraz tworzenie syndykatów regionalnych reprezentujących interesy danego zawodu i koordynujących pracę zrzeszeń. Zapewniałby on robotnikom realizację ich słusznych praw i uchroniłby przed rewolucją społeczną. Przedstawiciele tej szkoły postulowali także utworzenie organizacji międzynarodowej, która powinna zabiegać o rozszerzenie ustawodawstwa pracy na wszystkie państwa.

Wobec tak różnych rozwiązań kwestii społecznej proponowanych przez katolików papież Leon XIII nie miał łatwego zadania. W 1882 roku powołał tzw. Komitet Rzymski, przed którym postawił zadanie przestudiowania kwestii społecznej. Dla zapewnienia swobody dyskusji przeniesiono obrady komitetu do Fryburga w Szwajcarii. (Od miejsca obrad zespół ten określany jest jako Unia Fryburska). Wyniki prac tego zespołu ukazały się drukiem dopiero w 1903 roku i stanowiły podstawę do opracowania encykliki *Rerum novarum*. Unia Fryburska postulowała między innymi interwencję państwa w sprawę umowy o pracę, wprowadzenie płacy rodzinnej, upowszechnienie własności, popierała działanie zrzeszeń robotniczych, opowiadała się za ustrojem korporacyjnym. Unia Fryburska miała wielkie znaczenie w konsolidacji katolików społecznych w Europie. Przyczyniła się także do ostatecznej decyzji papieskiej o opublikowaniu encykliki społecznej, co więcej dostarczyła Leonowi XIII materiałów do jej powstania.

### 3. Rozwiązanie kwestii społecznej według Leona XIII

Ogłoszona 15 maja 1891 roku encyklika Leona XIII *Rerum Novarum* stanowi w dziejach Kościoła niezwykle nowość. Papież analizuje w niej

rzeczywistość społeczno-gospodarczą drugiej połowy XIX wieku, przywołuje ogólne zasady filozoficzne i teologiczne, stanowiące podstawę do rozwiązania problemów społecznych, a także wylicza praktyczne zadania, które należy podjąć w celu uzdrowienia istniejącej sytuacji społecznej. Struktura encykliki obejmuje dwie części; pierwsza służy zasadniczo zaprezentowaniu fałszywego rozwiązania, jakie proponuje socjalizm, druga ukazuje postulaty, które w sposób rzeczywisty mają pomóc w poprawie życia robotników. Do tego trudnego działania potrzebne jest, zdaniem papieża współdziałanie trzech instytucji: Kościoła, państwa i stowarzyszeń zawodowych.

### **a. Socjalizm jako sposób rozwiązania kwestii robotniczej w opinii Leona XIII**

Leon XIII po przedstawieniu trudnej sytuacji robotników i podaniu przyczyn takiego stanu rzeczy zajmuje stanowisko wobec jednej z propozycji rozwiązania kwestii społecznej, mianowicie socjalizmu. Papież publikuje swoją encyklikę w dwa lata po zawiązaniu się II Międzynarodówki, która stanowiła wspólną płaszczyznę dla ruchów socjalistycznych typu marksistowskiego w drodze do rewolucji społecznej. Celem II Międzynarodówki była bowiem nie tylko walka o prawa robotników, lecz również przygotowanie do międzynarodowej rewolucji, która doprowadziłaby do zmiany systemu władzy i stosunków ekonomicznych<sup>11</sup>. Zaniepokojenie papieża jest zrozumiałe.

Autor encykliki krytykuje socjalizm jako rozwiązanie utopijne, nigdzie jeszcze wówczas nie zastosowane. Odrzuca jego przekonanie o stworzeniu takich warunków, w których zapanuje całkowita równość między ludźmi. Nie da się również wyeliminować z życia ludzkiego trudu związanego z pracą, ani też uczynić je wolnym od nieszczęść czy chorób. Jest to zamierzenie bałamutne. Mówiąc językiem współczesnym, papież zarzuca socjalizmowi opieranie się na fałszywej koncepcji człowieka (RN 14).

Najważniejszy postulat socjalistów, który staje się przedmiotem krytyki papieża, to sprawa przejęcia własności prywatnej i oddanie jej na własność wspólnotom. Socjaliści bowiem widzą we własności prywatnej główną przyczynę trudnego położenia robotników. Droga do zmiany tego stanu rzeczy tkwi więc w przemianach własnościowych,

tzn. zlikwidowaniu na drodze rewolucji własności prywatnej i zaprowadzeniu społecznej własności środków produkcji. Papież odrzuca takie rozwiązanie jako niesprawiedliwe i nieroztropne.

Posiadanie środków produkcji i konsumpcji jest dla Leona XIII prawem każdego człowieka. Prawo to zalicza papież do scholastycznego *ius gentium*, czyli prawa ustanowionego powszechnie przez ludzi, a pochodzącego od podstawowych norm prawa naturalnego. „Ludzkość (...), badając uważnie naturę ludzką, w jej prawie znajduje uzasadnienie podziału dóbr materialnych i podstawę prywatnej własności, którą obyczaj wieków uświęcił jako instytucję najlepiej odpowiadającą naturze ludzkiej oraz zgodnemu i pokojowemu pożyciu ludzi” (RN 8). Prawo to jest przywilejem jedynie człowieka i świadczy o jego godności, o jego wyjątkowej pozycji pośród innych stworzeń. Prawo prywatnej własności znajduje uzasadnienie, zdaniem papieża, również w VII i X przykazaniu Dekalogu.

Papież Leon XIII pozostaje w zgodzie z całą chrześcijańską koncepcją własności, nawiązuje wielokrotnie do św. Tomasza i podkreśla, iż własność ma być prywatna w posiadaniu, ale wspólna w użytkowaniu<sup>12</sup>. To prawo o powszechnym przeznaczeniu dóbr ziemskich należy do prawa natury, do jego pierwszych zasad. Encyklika zwraca głównie uwagę na pierwszy człon prawa własności, tzn. na prawo posiadania. Czyni tak z powodu polemiki z socjalistami. Wyraźnie jednak papież pisze o przeznaczeniu dóbr ziemskich dla wszystkich ludzi, i o tym, że prywatne posiadanie najlepiej służy ich wykorzystaniu. W obecnej dobie warto zwrócić uwagę także na ten drugi człon prawa własności i przypomnieć o obowiązku sprawiedliwości, tzn. o przeznaczeniu nadwyżki posiadanych dóbr dla drugich. Prawo własności jednocześnie zobowiązuje do dania jałmużny znajdującemu się w koniecznej potrzebie, niezależnie, czy dajemy z nadmiaru, czy nie. Ogromny konsumizm, z którym mamy niekiedy do czynienia jest sprzeczny w tego powodu z chrześcijańskim rozumieniem własności prywatnej.

Leon XIII przytacza dodatkowo jeszcze kilka argumentów za prywatną własnością. Po pierwsze, zdobycie własności stanowi cel pracy robotników. Zachęca ich do zapobiegliwości i oszczędzania. Robotnicy poprzez pracę i oszczędne życie mogą i powinni stopniowo dojść do współwłasności środków produkcji. Nie chodzi więc, jak w socjalizmie

o rewolucyjne, tzn. niesprawiedliwe przejęcie własności, ale o jej poszerzenie. Współdziałanie we własności stanowi podstawę respektowania praw robotników i polepszenia warunków ich życia. Jest ona także gwarantem spokoju społecznego.

Własność prywatna chroni nie tylko indywidualnego człowieka, ale stoi na straży rodziny. Przede wszystkim jest czynnikiem jedności rodziny. Zapewnia jej autonomię w stosunku do państwa. Papież bowiem podkreśla, iż rodzina jest starsza od państwa i dlatego ma pierwszeństwo w stosunku do państwa do posiadania własności. Państwo nie może także rościć sobie praw do wkraczania we wszystkie sprawy życia rodzinnego. Państwo może jedynie ingerować wtedy, kiedy rodzina nie jest w stanie sama zabezpieczyć swoich praw. Ten ostatni argument o znaczeniu własności prywatnej dla rodziny jest szczegółowym wkładem Leona XIII w chrześcijańską koncepcję własności.

Przypomniane i zaakcentowane w polemice z socjalizmem prawo prywatnej własności stanowi pierwszy krok papieża w kierunku wskazania pozytywnego programu działania w celu rozwiązania kwestii robotniczej.

## **b. Zalecenia Leona XIII w kwestii społecznej**

Papież Leon XIII w drugiej części encykliki *Rerum novarum* przechodzi do zaprezentowania pozytywnego planu działania, który powinien być realizowany w celu rozwiązania kwestii społecznej. Plan ten przewiduje współdziałanie trzech instytucji, mianowicie: Kościoła, państwa i stowarzyszeń robotniczych. Każda z nich ma sobie właściwe zadania do wypełnienia.

## **c. Zadania Kościoła**

Leon XIII przeciwstawia się tendencjom obecnym w ówczesnej praktyce politycznej państw liberalnych, w tym państwa włoskiego, do wyeliminowania Kościoła z życia społecznego<sup>13</sup>. Z naciskiem podkreśla niezastąpioną rolę Kościoła, który dysponuje środkami, które tylko właściwymi, a mogącymi posłużyć poprawieniu życia robotników. Papież wskazuje na trzy sposoby posługi Kościoła. Po pierwsze, Kościół ma do zaoferowania swoją naukę, po drugie, włącza się w działanie społeczne poprzez pracę wychowawczą, po trzecie, dzięki działalności charytatywnej łagodzi skutki istniejących problemów społecznych.



W dzieło naprawy życia społecznego Kościół przede wszystkim wnosi swoją naukę. Jej podstawą jest prawda o człowieku, o jego godności, o przysługujących mu prawach, o naturalnych różnicach między ludźmi. Prawda o człowieku podkreśla różnicę między dwoma „elementami” rynku: pracą człowieka i kapitałem, w rozwijającym się kapitalizmie bowiem oba czynniki produkcji traktowano, co najwyżej, na równym poziomie. W początkach kapitalizmu możemy mówić nawet, iż kapitał był ważniejszy niż robotnik. Ważne jest również stanowisko Kościoła, co podkreśla papież, o konieczności pracy człowieka i jej funkcjach osobowościowych i zbawczych. W dziedzinie życia społecznego nauka katolicka sprzeciwia się socjalistycznej tezie o naturalnym konflikcie dwóch klas: bogatych i proletariatu oraz nieustannej walce między nimi. Stwierdza jednoznacznie, iż obie te grupy niezmiennie się potrzebują i „ani kapitał bez pracy, ani praca bez kapitału istnieć nie może” (RN 15). W dobie rozwoju kapitalizmu Kościół wnieść może w ludzką kulturę prawdę o człowieku. W oparciu o nią, według przekonania autora *Rerum novarum*, może dojść do rozwiązania kwestii robotniczej.

Leon XIII wskazuje także na ogromną rolę wychowawczą Kościoła. Jest ona spełniana wobec obu grup konfliktu społecznego. Kościół wychowuje bogatych i pracodawców, przypominając im obowiązki na nich ciężące. Zalicza do nich respektowanie godności człowieka i traktowanie robotników jako osób wykonujących pracę, a nie tylko jako narzędzi przynoszących zysk. Ważnym zadaniem pracodawców jest zapewnienie robotnikom możliwości spełniania praktyk religijnych, zagwarantowanie prawa do odpoczynku niedzielnego, umożliwienie robotnikom przebywania wśród rodzin, czy wreszcie branie pod uwagę przy podziale pracy takich czynników, jak siły, wiek i płeć robotników. Najważniejszym jednak obowiązkiem przedsiębiorców, o którym wspomina papież, jest oddawanie każdemu tego, co mu się sprawiedliwie należy. Chodzi papieżowi nie tylko o słuszną płacę, ale także o respektowanie prawa wspólnego użytkowania dóbr i przekazywanie ubogim dóbr zbytecznych. Według Leona XIII są to dobra, pozostałe po wykorzystaniu tego, co konieczne. Papież nawołuje jednak także do większej ofiarności i kierowania się miłością.

Kościół sprawuje swą funkcję wychowawczą również wobec robotników. Przypomina o obowiązku wykonania pracy, co do której są zobowiązani na podstawie słusznej i wolnej umowy. Zwraca także

uwagę, by robotnicy nie dochodzili swoich słusznych praw na drodze gwałtów i rozruchów. Przestrzega ich przed ludźmi nieodpowiedzialnymi, którzy wzniesają wielkie nadzieje i poprzez rewolucję dążą do ruiny życia gospodarczego. Autor *Rerum novarum* podkreśla również godność pracy fizycznej, odwołując się do przykładu Jezusa Chrystusa. Leon XIII jest przekonany, iż Kościół ma ogromne zadanie do wykonania w dziele wychowawczym, dotyczącym pozostających w konflikcie klas społecznych. W ten sposób uczestniczy w dziele zaprowadzenia na nowo pokoju społecznego.

Jako ostatnie pole działalności Kościoła Ojciec Święty Leon XIII wymienia działalność praktyczną, czyli charytatywną. Istniała ona zawsze w Kościele. Majątek powstały w ciągu wieków, którym Kościół dysponował to, według Leona XIII, „mienie rodziny ubogich” (RN 24). Do akcji charytatywnej powołane były w Kościele różne instytucje, w tym i zgromadzenia zakonne. Żadne instytucje państwowe nie są w stanie zastąpić Kościoła w sprawowaniu tej funkcji, bowiem, jak podkreśla Leon XIII, „przemysłowość ludzka nie zdoła niczym zastąpić chrześcijańskiej miłości” (RN 24).

Wskazanie przez Leona XIII zadań, których podmiotem jest Kościół, służyło dwóm celom. Po pierwsze było jednoznacznym opowiedzeniem się po stronie katolików, którzy dostrzegli problemy związane z trudną sytuacją robotników i do ich rozwiązania już przystąpili. Encyklika *Rerum Novarum* popierała katolików społecznych i ukazywała drogę, po której należy pójść. Z drugiej strony, Leon XIII opowiadał się za prawem Kościoła do wypowiedania się w kwestiach społecznych, co więcej, do uczestniczenia, w sobie właściwy sposób w ich rozwiązaniu. Zadania, jakie w tym względzie stoją przed Kościołem nie potrafi wykonać żadna inna instytucja, bowiem tylko Kościół posiada środki, by dokonać odrodzenia moralnego, środki które sięgają „do najgłębszych tajników serca” (RN 22).

#### **d. Zadania państwa**

Drugim podmiotem działania na polu społecznym jest państwo. Leon XIII sprzeciwia się panującej wówczas liberalnej koncepcji państwa. Liberalizm głosi koncepcję „państwa minimum”. Według niej zadania państwa są bardzo ograniczone, a właściwie sprowadzają się do ochrony praw. W gospodarce, w której rządzi „niewidzialna ręka”, państwo

powinno jedynie zabezpieczyć wolność jednostek. Wszelka interwencja naruszająca wolną grę może jedynie zakłócić proces gospodarczy. Państwo winno przestrzegać zasady klasycznego liberalizmu, a mianowicie leseferyzmu. Co najwyżej, może poprzez różnego rodzaju akcje pośrednio wpływać na gospodarkę, prowadząc na przykład badania naukowe, działalność kształceniową itp.

W swej encyklice Leon XIII opowiada się za interwencją państwa w sprawy gospodarcze. Wskazuje na podstawowe zadanie państwa, tzn. troskę o dobro wspólne obywateli. I ona stanowi fundament włączenia się państwa w sprawy gospodarcze i wzięcie w obronę robotników. Są oni bowiem obywatelami państwa i, poprzez swoją pracę przynoszą państwu bogactwa, mają więc prawo żądać od niego pomocy. Interwencja gospodarcza nakłada na państwo nade wszystko obowiązek troski o zarówno powszechny, jak i indywidualny dobrobyt. Winno to państwo czynić poprzez poszanowanie prawa, zapewnienie ochrony religii i dobrych obyczajów, umiarkowane i sprawiedliwe rozdzielanie ciężarów publicznych, troskę o rozwój przemysłu i handlu, dbanie o rolnictwo; wszystko to składa się, mówiąc ogólnie, na sztukę i umiejętność rządzenia. Dzięki takiemu działaniu państwo przyczynia się do rozwiązania kwestii społecznej.

Zadania państwa nie ograniczają się jednak tylko do realizowania podstawowej troski o dobrobyt społeczny. Do rozwiązania kwestii społecznych potrzebny jest interwencjonizm państwowy w konkretne sprawy. Realizować się on powinien, zdaniem Leona XIII, między innymi poprzez stworzenie warunków ochrony robotników przed zgubnym wpływem socjalistycznych teorii, które nawołują do walki z własnością prywatną i burzą naturalny porządek. Na państwie ciąży także obowiązek stworzenia takiego systemu prawnego, który gwarantowałby robotnikom poszanowanie ich godności, umożliwiłby im wypełnianie praktyk religijnych, szczególnie w dni świąteczne (stąd postulat dni świątecznych wolnych od pracy). Praca kobiet i dzieci to kolejna dziedzina, która domaga się interwencji państwa. Wreszcie papież wzywa państwo do zwalczania bezrobocia. Jest ono wynikiem ciężkich warunków pracy i zbyt niskiej płacy. Robotnicy niezadowoleni z takich warunków dobrowolnie porzucają pracę. To dobrowolne bezrobocie nie tylko szkodzi robotnikom, lecz także prowadzi do obniżenia poziomu gospodarczego, w konsekwencji, do niepokojów społecznych.

Szczególnym terenem dla interwencji państwa jest płaca. Winna być ona przede wszystkim sprawiedliwa. Za warunek sprawiedliwej płacy nie uważa Leon XIII jedynie umowę co do wysokości płacy między przedsiębiorcą a robotnikiem. Umowa ta bowiem nie jest zawierana przez podmioty sobie równe i najczęściej robotnik jest przymuszony przy jej zawieraniu. Przedsiębiorca nie powinien wykorzystywać trudnych warunków i przymusu oferując zbyt niską płacę. Zachowanie sprawiedliwości naturalnej wymaga bowiem płacy na takim poziomie, który gwarantowałby utrzymanie życia, czyli zaspokojenie potrzeb koniecznych do życia na godnym człowieka poziomie. Płaca powinna wystarczyć nie tylko na utrzymanie samego robotnika, ale całej jego rodziny (jest to tzw. postulat płacy rodzinnej). Leon XIII zwraca także uwagę, iż dzięki wynagrodzeniu za pracę robotnik powinien przy oszczędnym życiu dojść do posiadania własności. Postulat papieski, co do interwencji państwa w relacje w sprawie płac jest uderzeniem w liberalną koncepcję, która dawała przedsiębiorcom całkowitą wolność w tym względzie, a niskie wynagrodzenie robotników było jedną z głównych przyczyn bogacenia się klasy posiadającej.

Interwencjonizm państwowy jest do dziś dyskutowanym problemem w każdym państwie. Jak ma wyglądać polityka gospodarcza i społeczna państwa? Z dzisiejszej perspektywy kwestia ta nabiera wymiaru światowego. Interwencjonizm nie tylko w obszarze jednego państwa, lecz także w wymiarze globalnym, wyrażających się w postulacie darowania długów państwom biednym. W naszym kraju, dyskutując o granicach interwencjonizmu państwowego, należy również wziąć pod uwagę zjawisko korupcji urzędników państwowych. Z pewnością jednak nie wystarczy stwierdzenie, iż aby jednym dać, należy drugim zabrać.

### **e. Zadania stowarzyszeń zawodowych**

Stowarzyszenia zawodowe są ostatnim z wymienianych przez Leona XIII podmiotem działania, które mają włączyć się w rozwiązanie kwestii społecznej. Należą one do struktur pośrednich pomiędzy jednostką a państwem, za powstaniem których opowiada się encyklika *Rerum Novarum*. Podobnie jak państwo, mają one swą genezę w społecznej

naturze człowieka. Zadaniem więc państwa jest stworzenie takiego systemu prawnego, który gwarantowałby istnienie i działanie instytucji pośrednich. Państwo nie może odmówić im prawa do działania, chyba że na mocy statutu zakładając cele niesprawiedliwe, sprzeczne z moralnością czy dobrem powszechnym. Obowiązkiem państwa jest zagwarantowanie tym stowarzyszeniom wolności w działaniu. Mają one charakter stowarzyszeń prywatnych, bowiem ich głównym zadaniem jest dbanie o zabezpieczenie interesów swoich członków. Opowiedzenie się Leona XIII za istnieniem i wolnym działaniem instytucji i stowarzyszeń pośrednich stanowi wielki wkład w kształtowanie państwa demokratycznego, w którym podstawowe znaczenia mają niezależne od państwa, choć działające w ramach systemu prawnego, struktury pośrednie.

Z tego punktu widzenia niesprawiedliwa jest, zdaniem Leona XIII, polityka państw liberalnych w XIX wieku odrzucająca prawo do zrzeszeń, w tym do tworzenia stowarzyszeń robotniczych. Jeszcze większą niesprawiedliwością były akty prawne odnośnie do kościelnych stowarzyszeń, które odbierały im osobowość prawną, krępowały w działaniu całym szeregiem przepisów czy w końcu zabierały majątek. Było to uderzenie skierowane nie tylko w stronę tych stowarzyszeń, ale miało znamiona ograniczania działalności Kościoła.

Stowarzyszenia zawodowe mają do odegrania niezastąpioną rolę w rozwiązaniu kwestii społecznej. Ich zadaniem jest, po pierwsze, występowanie w imieniu robotników i wzmacnianie ich słusznych żądań wobec pracodawców. Powinny one dążyć do poprawy warunków życia robotników i stworzenia zabezpieczeń społecznych na wypadek bezrobocia, choroby, czy nieszczęśliwych wypadków. Następnie, kierując się sprawiedliwością powinny łagodzić spory między przedsiębiorcami i robotnikami. Ich zadaniem jest także troska o religijno-moralne wychowanie swoich członków, w tym nawoływanie do wypełniania obowiązków, które ciążyą na obu stronach. Rozległe i wielorakie funkcje, wypełniane przy tym z poczuciem sprawiedliwości i rozsądnie przyczynią się z pewnością do rozwiązania trudnego problemu społecznego.

Leon XIII w swym jednoznacznym opowiedzeniu się za stowarzyszeniami robotniczymi, z jednej strony krytykował państwo liberalne za jego politykę, która nie sprzyjała powstawaniu instytucji pośrednich, w tym

i robotniczych. Z drugiej strony pośrednio krytykował antyspołeczne nastawienie w samym Kościele i udzielił pełnego poparcia wszystkim katolikom, którzy włączyli się aktywnie w dzieła społeczne. Encyklika nakłada na biskupów i duchownych obowiązek wspierania pracy stowarzyszeń robotniczych.

### Podsumowanie

Znaczenie encykliki *Rerum novarum* było i jest ogromne. Stanowi ona początek nowocześnie uprawianej katolickiej nauki społecznej. Stosuje przyjęty przez tę naukę paradygmat metodologiczny: widzieć, ocenić, działać. Wpierw, opisuje rzeczywistość społeczną końca XIX wieku. Następnie, ocenia ją w świetle podstawowych zasad takich jak, godność osoby-robotnika i jego pierwszeństwo przed kapitałem, społeczna natura człowieka, prawo powszechnego przeznaczenia dóbr i prawo prywatnej własności, wolność do zrzeszania się w stowarzyszenia zawodowe czy wreszcie troska o dobro wspólne jako podstawa interwencji państwa w życie społeczno-gospodarcze. W końcu stawia konkretne zadania i formułuje postulaty, których wykonanie przyczyni się do rozwiązania narastających problemów społecznych. Nade wszystko świadczy o potrzebie, więcej, o obowiązku Kościoła uczestniczenia w życiu społecznym.

Wartość encykliki tkwi także w tym, iż uwypuklone przez nią zasady ogólne, stanowią podstawę do dyskusji nad problemami współczesnymi, jak choćby: podział w skali międzynarodowej na Północ-Południe, współudział robotników we własności, potrzeba i granice interwencjonizmu państwowego. W oparciu o te zasady Kościół włącza się dyskusję ze światem na tematy życia społecznego, politycznego i gospodarczego. Czyni to zawsze ze świadomością swej profetycznej funkcji.

W dobie przygotowań przed rokiem jubileuszowym można chyba stwierdzić, iż dzięki temu jasnemu wypowiedzeniu się Leona XIII Kościół nie musi dziś prosić w wybaczenie grzechu zaniedbania w kwestii społecznej.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Leon XIII, *Rerum novarum*, [w:] M. Radwan et al. red., *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, Rzym-Lublin 1996, s. 65-92.
- <sup>2</sup> Zob. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 113-114.
- <sup>3</sup> Zob. J. Pajewski, *Historia powszechna. 1871-1918*, Warszawa 1998, s. 7-8.
- <sup>4</sup> Zob. C. Strzeszewski, dz. cyt., s. 114.
- <sup>5</sup> Zob. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1987, s. 179-180.
- <sup>6</sup> R. Kothen, *La pensee et l'action sociale des catholiques. 1789-1944*, Louvain 1945, s. 29.
- <sup>7</sup> Zob. C. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 85-86.
- <sup>8</sup> Zob. C. Strzeszewski, dz. cyt., s. 85-86.
- <sup>9</sup> Zob. J. Majka, *Kwestia społeczna i próby jej rozwiązania od „Rerum novarum” do „Sollicitudo rei socialis”*, „Ateneum Kapłańskie” 492(1991), s. 204.
- <sup>10</sup> J. Majka, jak wyżej. s. 204.
- <sup>11</sup> L. Kolakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie-Rozwój-Rozkład*, Londyn 1988, s. 359-360.
- <sup>12</sup> Zob. C. Strzeszewski, *Własność. Zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981, s. 149-152.
- <sup>13</sup> Zob. W. Zięba, *Papieże i kapitalizm. Od „Rerum novarum” do „Centesimus annus”*, Kraków 1998, s. 11.

## Bibliografia

### I. Źródła

- Jan XXIII, *Mater et magistra*, [w:] *Dokumenty katolickiej nauki społecznej*, M. Radwan, et al. red., Rzym-Lublin 1996, cz. 1, s. 305-360.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, [w:] *Dokumenty katolickiej nauki społecznej*, M. Radwan, et al. red., Rzym-Lublin 1996, cz. 2, s. 365-421.
- Jan Paweł II, *Laborem exercens*, [w:] *Dokumenty katolickiej nauki społecznej*, M. Radwan, et al. red., Rzym-Lublin 1996, cz. 2, s. 163-218.
- Leon XIII, *Rerum novarum*, [w:] *Dokumenty katolickiej nauki społecznej*, M. Radwan, et al. red., Rzym-Lublin 1996, cz. 1, s. 65-92.
- Paweł VI, *Octogesima adveniens*, [w:] *Dokumenty katolickiej nauki społecznej*, M. Radwan, et al. red., Rzym-Lublin 1996, cz. 2, s. 53-77
- Pius XI, *Quadragesimo anno*, [w:] *Dokumenty katolickiej nauki społecznej*, M. Radwan, et al. red., Rzym-Lublin 1996, cz. 1, s. 109-146.
- Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w dniu Zielonych Świąt dla uczczenia pięćdziesiątej rocznicy encykliki „Rerum novarum” z 1 czerwca 1941 roku*, [w:] *Dokumenty katolickiej nauki społecznej*, M. Radwan, et al. red., Rzym-Lublin 1996, cz. 1, s. 235-244.

### II. Literatura pomocnicza

- Calvez Jean-Yves, *Encyklika „Rerum novarum” a współczesne problemy społeczne*, „Przegląd Powszechny” 5(1991), s. 239-249.
- Höffner Joseph, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1993.

- Kampka Franciszek, *Istota i zadania związków zawodowych w świetle dokumentów społecznych Kościoła*, Lublin 1990.
- Kolakowski Leszek, *Główne nurty marksizmu. Powstanie-rozwoj-rozklad*, Londyn 1988.
- Kowalczyk Stanisław, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994.
- Kowalczyk Stanisław, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998.
- Kowalczyk Stanisław, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek-społeczność-wartość*, Lublin 1995.
- Krucina Jan, „*Centesimus annus*” jako releksja „*Rerum novarum*,”
- Jan Paweł II. *Centesimus annus. Tekst i komentarz*, F. Kampka i C. Ritter red., Lublin 1998, s. 75-88.
- Majka Józef, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1987.
- Majka Józef, *Kościół wobec liberalnego kapitalizmu i komunizmu*, „*Ateneum Kapłańskie*” 492(1991), s. 231-246.
- Majka Józef, *Kwestia społeczna i próby jej rozwiązania: od „Rerum novarum” do „Soclicitudo rei socialis”*, „*Ateneum Kapłańskie*” 492(1991), s. 202-215.
- O'Brien J. David, *A Century of Catholic Social Teaching. Contexts and Comments*, [w:] *One Hundred Years of Catholic Social Thought. Celebration and Challenge*, John A. Coleman, red., New York 1991, s. 13-24.
- Pajewski Janusz, *Historia powszechna. 1871-1914*, Warszawa 1998.
- Schäfers Michael, „*Rerum novarum*” – *The Result of Christian Social Movements 'From Below'*, „*Concilium*” 5(1991), s. 3-17.
- Schasching Johannes, *Tło kulturowe i aktualne zagadnienia encykliki „Rerum novarum,”* „*Colloquium salutis*” 14(1984), s. 13-21.
- Strzeszewski Czesław, *Jakie wskazania „Rerum Novarum” są nadal aktualne?*, „*Ateneum Kapłańskie*” 492(1991), s. 216-223.
- Strzeszewski Czesław, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994.
- Strzeszewski Czesław, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978.
- Strzeszewski Czesław, *Własność. Zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981.
- Zieliński Zygmunt, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków. 1775-1978*, Warszawa 1983.
- Zięba Maciej, *Papieże i kapitalizm. Od „Rerum novarum” po „Centesimus annus”*, Kraków 1998.



**ks. Władysław Majkowski SCJ**

## **DZIEWIĘTNASTOWIECZNY KAPITALIZM W PRZEDEDNIU ENCYKLIKI *RERUM NOVARUM***

### **1. Uwarunkowania kapitalizmu**

Podobnie jak każdy system społeczno-ekonomiczny, również i XIX-wieczny kapitalizm był wynikiem długiego procesu społecznego, na który złożyły się wielorakie czynniki. Do najważniejszych z nich należały: protestancka koncepcja przeznaczenia i powołania człowieka, ideologia oświecenia, zastosowanie wynalazków końca XVIII wieku do sfery produkcji oraz zmiany w systemie społecznym. Pierwsze dwa należały do sfery ideologii, zaś dwa ostatnie odnosiły się bezpośrednio do życia społeczno-ekonomicznego.

#### **a. Ideologiczne uwarunkowania kapitalizmu**

Istnieje daleko idąca współzależność pomiędzy wymiarem ideologicznym człowieka, a jego sferą praktyczną. Nie sposób wyobrazić sobie sytuacji, w której ludzkie idee pozostawałyby bez wpływu na rozwiązania praktycznych problemów. Refleksja człowieka nad życiem i światem prowadzi do coraz to lepszego poznania samego siebie i otaczającej go rzeczywistości oraz podporządkowania sobie świata. W ten sposób człowiek dokonuje nowych odkryć, to jest dociera do istniejących obok niego, ale nieznanych mu światów, stwarza nowe narzędzia ułatwiające mu produkcję koniecznych czy pożytecznych dóbr, dokonuje wynalazków, które są nową kombinacją już istniejących elementów, i wprzęga je w służbę dla siebie.

Nowe narzędzia i wynalazki z kolei poszerzają możliwości poznawcze i twórcze człowieka, przesuwały próg jego możliwości. Człowiek

wprzęga w swoją służbę skonstruowane przez siebie narzędzie celem lepszego poznania świata oraz rozwiązywania praktycznych problemów codziennego życia.

Biorąc pod uwagę uwarunkowania ideologiczne kapitalizmu, trzeba wymienić przynajmniej dwie ich formy: specyficzną rolę protestanckiego etosu i liberalną myśl oświecenia.

### ***Etyka protestancka***

Gdy chodzi o pierwszą formę ideologicznej bazy kapitalizmu, to stanowi ją nauka reformatorów XVI wieku (Lutra, Zwingliego, Kalwina) i ich epigonów oraz wyznawców tychże denominacji religijnych. Zagadnieniu temu poświęcił swoje studium M. Weber, tytułując je: *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. Autor widzi daleko idącą współzależność między powstaniem kapitalizmu i protestantyzmem, a dokładniej jego ideologią i etyką z bardzo swoistym stosunkiem do pracy i surowym trybem życia.

Szesnastowieczni reformatorzy, a w szczególności Kalwin i Kwakrzy, wyeksponowali myśl o predestynacji rozumianej jako dokonany z góry przez Boga podział ludzi na przeznaczonych do zbawienia i skazanych na potępienie. Ludzki, moralny w tym względzie wysiłek nie ma zasadniczego znaczenia, bo losy człowieka zostały zdecydowane dużo wcześniej. Tym natomiast, co człowieka interesuje, jest znalezienie dla siebie odpowiedzi: do której kategorii on sam, jako konkretna jednostka, został zaliczony. Jest to równoznaczne z podaniem kryterium, które niedwuznacznie dałoby chrześcijaninowi pewność Bożego wybraństwa. Jest nim właśnie powodzenie w sprawach gospodarczych. Logika tego rozumowania jest następująca: jeśli Bóg kogoś wybrał, to mu błogosławi, a jeśli mu błogosławi, to nade wszystko błogosławi mu w wymiarze ekonomicznego sukcesu.

Kalwinista jednak nie może cieszyć się rezultatem swojego sukcesu. Jest on zobowiązany zainwestować zarobione pieniądze w nowy business, pomnażając w ten sposób kapitał. I aczkolwiek wraz ze wzrostem bogactwa wzrasta w człowieku pycha, namiętność i umiłowanie świata, to jednak purytanin musi przezwyciężyć tę wewnętrzną sprzeczność. Bóg, którego działanie jest oczywiste we wszystkich zdarzeniach życia, daje człowiekowi szansę po to, żeby z niej skorzystał. Dobry chrześcijanin

ma obowiązek to zrobić. Bogactwo bowiem jest ostatecznie wątpliwym dobrem tylko wtedy, gdy stanowi pokusę do lenistwa i zachętę do grzesznych rozkoszy czy też prowadzenia beztroskiego i wesołego życia. Argumentem dla purytanina w takim rozumieniu bogactwa jest ewangeliczna przypowieść o słudze leniwym i niezaradnym, który nie powiększył talentu przekazanego mu przez swojego pana i został przez niego surowo napiętnowany.

Tak zatem rodził się etos przedsiębiorcy świadomego, że cieszy się wybraństwem Bożym i Bożym błogosławieństwem przynajmniej wtedy, gdy trzyma się reguł formalnej poprawności, nie dając zgorszenia i będąc moralnie nienagannym. Nadto asceza „dostarczała mieszczańskiemu przedsiębiorcy uspakajającego zapewnienia, że nierówny podział dóbr na tym świecie jest wynikiem szczególnego zrządzenia Opatrzności, która dopuszczając do istnienia takich nierówności, jak też zsyłając szczególne łaski tylko wybranym, dąży do swych tajemnych i nieznanych człowiekowi celów”<sup>1</sup>. Roztropność przedsiębiorcy polega też i na tym, żeby nie zatrudniać ludzi leniwych, ociężałych, flegmatycznych, gnuśnych i zmysłowych, ale „pobożnych”, czyli takich, którzy spełniają swoje powinności jak gdyby sam Bóg kazał im to zrobić. W ten więc sposób „interesy” Boga i pracodawcy dziwnie zaczęły się zbiegać.

Nadto protestantyzm głosił ascezę aktywizmu ekonomicznego, która znalazła swój wyraz w idei powołania-zawodu (*Beruf, calling*). Opatrzność Boża przygotowała każdemu bez wyjątku zawód-powołanie, w którym on powinien pracować. „Ów zawód-powołanie... nie jest dopustem, któremu człowiek musi się poddać, lecz skierowanym do każdego człowieka rozkazem Boga, aby pracował dla chwały bożej”<sup>2</sup>. Przez powołanie do zawodu nie rozumie się pracę jako taką, ale racjonalną pracę w zawodzie. Nie zawodowej pracy brak systematycznego i metodycznego charakteru, którym powinna się odznaczać chrześcijańska asceza. Praca w zawodzie jest najlepszym lekarstwem na wszystkie pokusy świata, a seksualne w szczególności. Stąd nikt, nawet człowiek bogaty, nie może być zwolniony z obowiązku pracy, bo nikt nie jest zwolniony z obowiązku dążenia do doskonałości i oddawania chwały Bogu.

W konsekwencji najgorszym złem jest beczynność, próżniactwo i marnowanie czasu, jako że odciągają od „świątobliwego” życia, narażając człowieka na pokusy. W tej perspektywie czcza gadanina, życie

towarzyskie, a nawet zbyt długi sen są moralnie złe, bo są stratą czasu dla pracy w służbie Bogu. Bezwartościowa, moralnie zła jest też i kontemplacja, zwłaszcza jeśli jest uprawiana kosztem pracy zawodowej.

Ograniczenie konsumpcji przez ascetyczny tryb życia, połączone z nieograniczonym prawie dążeniem do zarobku, doprowadziło do szybkiego gromadzenia kapitału w rękach „prawych” purytan. Tak więc „gdziekolwiek sięgała władza purytańskiego pojmowania życia, sprzyjała ona w każdym wypadku (...) tendencji do mieszczańskiego, ekonomicznie racjonalnego sposobu życia; była ona najpoważniejszym, a przede wszystkim najbardziej konsekwentnym jego nosicielem. Stała ona u kolebki nowoczesnego «człowieka ekonomicznego»”<sup>3</sup>.

### *Liberalna myśl oświecenia*

Drugą ideologiczną bazą kapitalizmu stała się myśl okresu oświecenia. Emmanuel Kant, komentując okres oświecenia, nazywa go „wyjściem człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawiniona jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. **Sapere aude!** Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”<sup>4</sup>.

Kantowska definicja oświecenia podkreśla charakterystyczne dla myśli oświeceniowej poczucie przełomowości i przekonanie o szczególnym posłannictwie ludzi tej epoki. Z tym wiązała się też wiara człowieka oświecenia w możliwość rozwiązania większości konkretnych problemów świata. Filozof tego okresu miał zatem pośredniczyć pomiędzy uczonym i prostakiem, przerzucać mosty pomiędzy naukami abstrakcyjnymi i praktycznymi; miał ujawniać sens wszystkich ludzkich osiągnięć i pouczać sobie współczesnych, że dzięki wiedzy mogą się udoskonalić. Idąc tą drogą, każdy człowiek może stać się mądrzejszym, lepszym, bogatszym i szczęśliwszym<sup>5</sup>.

Zrozumienie idei oświecenia ułatwia zastanowienie się nad przedmiotem krytyki wysuwanej pod adresem istniejącej sytuacji. Ogólnie mówiąc, godziła ona we wszystko, co stało na przeszkodzie „upłennoletnienia” człowieka, a bardziej konkretnie: systemy religijne, o ile są wynikiem bezrefleksyjnej wiary (nie idea samej religii); wszelkie autorytety

pozbawiające człowieka prawa do samodzielnego sprawdzenia prawdziwości wyznawanych poglądów; bezpłodna filozoficzna spekulacja z metafizyką na czele; polityczne i społeczne struktury, a w szczególności tyrania, despotyzm, system klasowy. Można pokusić się o twierdzenie, że ani żadna dziedzina ówczesnego życia, ani żaden aspekt tradycyjnego światopoglądu nie uchroniły się przed daleko idącą krytyką ludzi oświecenia.

## **b. Ekonomiczne uwarunkowania kapitalizmu**

Średniowieczny system produkcji miał dwie swoje ustabilizowane formy: system produkcji rolnej na wsi, polegający na feudalnej zależności wasali, i cechowy system rękodzielnictwa w mieście. Motorem produkcji rolnej był pańszczyźniany chłop i dworska czeladź. Produkcja miejska przyjęła formę cechów z mistrzem na czele, kierującym warsztatem i czeladnikami, pracującymi u niego.

Produkcja rolna późnego średniowiecza i następnego okresu okazała się na tyle efektywna, by wyprodukować wystarczającą ilość pożywienia, tak by zaspokoić w tym względzie potrzeby nie tylko bezpośrednich producentów, ale i tych, którzy, nade wszystko w miastach, byli zatrudnieni w innych sektorach gospodarki. W ten sposób powstała „akumulacja pierwotna”, konieczna do tego, by uwolnić część siły roboczej na wsi na korzyść miasta. Ta sytuacja uruchomiła proces wzrostu i rozwoju. „Z chłopów poddanych średniowiecza – pisze Marks – wyszli mieszcianie grodowi pierwszych miast, z mieszczań grodowych rozwinęły się pierwsze elementy burżuazyjne”<sup>6</sup>.

Odkrycie Ameryki, drogi morskiej dookoła Afryki i łatwiejsze kontakty ze światem stały się nowymi czynnikami przemian. Dotychczasowy sposób produkcji był już niewystarczający dla zaspokojenia popytu na produkty miejskie. Miejsce manufaktury musiał zająć nowy, bardziej efektywny sposób produkcji. To zaś stało się możliwe dzięki praktycznym zastosowaniom odkryć okresu rewolucji przemysłowej. Wielkie fabryki z nowymi technologiami umożliwiły niebywały dotąd wzrost produkcji przemysłowej.

Zapotrzebowaniu na kapitał wyszedł naprzeciw nowoczesny system bankowy, umożliwiający dostęp do pieniądza. Wielki przemysł stworzył światowy rynek, a ten spowodował niebywały rozwój żeglugi i lądowej komunikacji. Rodząca się nowa klasa społeczna (burżuazja) stała się głównym protagonistą nowej ery. Dowiodła, na co ją stać i do czego jest zdolny

ludzki geniusz. „Dokonała ona całkiem innych cudów niż zbudowanie piramid egipskich, wodociągów rzymskich i katedr gotyckich, odbywała pochody zgoła inne niż wędrówki ludów i wyprawy krzyżowe”<sup>77</sup>.

Tym społeczno-ekonomicznym zmianom towarzyszył odpowiedni postęp polityczny klasy burżuazyjnej. Jej osiągnięcia ekonomiczne zostały wnet podbudowane osiągnięciami politycznymi, których naocznym wyrazem była rewolucja francuska. Jej zaś idee i skutki zostały rozpowszechnione w Europie przez podboje napoleońskie<sup>8</sup>.

## **2. Dziewiętnastowieczny kapitalizm niesprawiedliwym systemem społecznym**

System kapitalistyczny, zwłaszcza w wydaniu XIX-wiecznym na Zachodzie Europy, był systemem niesprawiedliwym. Największy krytyk tego systemu K. Marks tak pisał o kapitalizmie: „Burżuazja tam, gdzie doszła do władzy, zburzyła wszystkie feudalne, patriarchalne, idylliczne stosunki. Pozrywała bezlitośnie wielorakie więzy feudalne, które przywiązywały człowieka do jego naturalnego zwierzchnika, i nie pozostawiła między ludźmi żadnego innego węzła prócz nagiego interesu, prócz wyzutej z wszelkiego sentymentu zapłaty gotówką. Świątobliwe dreszcze pobożnego marzycielstwa, rycerskiego zapału, mieszczańskiego sentymentalizmu zatopiła w lodowatej wodzie egoistycznego wyrachowania. Godność osobistą zamieniła w wartość wymienną, a na miejsce niezliczonych uwierzytelnionych dokumentami, uczciwie nabytych wolności, postawiła jedyną, pozbawioną sumienia wolność handlu. Słowem, na miejsce wyzysku, osłoniętego złudzeniami religijnymi i politycznymi, postawiła wyzysk jawny, bezwstydnny, bezpośredni, nagi.

Burżuazja odarła z aureoli świętości wszystkie rodzaje zajęć, które cieszyły się dotychczas szacunkiem i na które spoglądano z trwożną czcią. Lekarza, prawnika, księdza, poetę, uczonego zamieniła w swoich płatnych najemnych robotników. Burżuazja zdarła ze stosunków rodzinnych ich rzewnie sentymentalną zasłonę i sprowadziła je do nagiego stosunku pieniężnego”<sup>79</sup>.

Marks uważał, że źródłem wszelkiego zła w świecie, z dehumanizacją stosunków międzyludzkich na czele, jest własność prywatna środków produkcji. Ta forma własności ma swego sprzymierzeńca w systemie

zatrudnienia regulowanym przez rynek i wolną konkurencją. Stronami w najmie są: kapitalista jako pracodawca i robotnik jako sprzedający swoją siłę roboczą. Według Marksa tego rodzaju kontrakt jest niesprawiedliwy z samej natury, bo z góry stawia robotnika w sytuacji zależności. Jest też niesprawiedliwy w formach dotąd istniejących. Ponadto w systemie kapitalistycznym przedmioty wytwarzane przez człowieka stają się dla niego siłą obcą, niezależną od niego, a nawet przeciwstawiają się mu. Produkt zaczyna panować nad tym, kto go wytworzył. Sytuacja absurdu uwidacznia się coraz bardziej. Stąd „(...) im bardziej robotnik się spracuje, tym potężniejszy się staje obcy świat przedmiotów, który tworzy jako coś, co mu się przeciwstawia, tym uboższy staje się on sam, jego świat wewnętrzny, tym mniej jest jego własnością”<sup>10</sup>.

Nawet gdyby się nie zgodzić z krytyką XIX-wiecznego kapitalizmu wyrażoną w takich terminach, to jednak jest niewątpliwe, że nowy ład społeczno-moralny nie był sprawiedliwy. Jego niesprawiedliwość miała wiele wymiarów.

Odnosząc się do tego aspektu kapitalizmu, Leon XIII w swojej encyklice *Rerum novarum* pisał: „W ostatnim wieku zniszczono stare stowarzyszenia rękodzielników, nie dając im w zamian żadnej ochrony; urzędnicy i prawa państwowe pozbawiono tradycyjnego wpływu religii; i tak robotnicy osamotnieni i bezbronni ujrzeni się z czasem wydanymi na łup nieludzkości panów i nieokiełzanej chciwości współzawodników. Zło powiększyła żarłoczna lichwa, którą, aczkolwiek Kościół już nieraz potępił w przeszłości, ludzie jednak chciwi i żądni zysku uprawiają ją w nowej postaci; dodać jeszcze należy – skupienie najmu pracy i handlu w rękach niewielu prawie ludzi, tak że garść możnych i bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze niezmiernej liczbie proletariuszy” (RN 2).

Najważniejszymi aspektami niesprawiedliwości były: wymuszony kontrakt najmu, eksploatacja robotnika, niehumanitarne warunki pracy, praca kobiet i dzieci oraz brak społecznych świadczeń.

Kontrakt najmu, aczkolwiek sam z siebie nie jest niesprawiedliwy, to jednak jest taki często z powodu zwyżki podaży w stosunku do popytu na pracę. Proletariusz niejednokrotnie jest zmuszony akceptować nie satysfakcjonujące go warunki pracy, bo nie ma innego wyboru. W takim przypadku nie jest on w pełni wolny w podpisywaniu kontraktu o pracę.

Eksplatacja robotnika ma miejsce wtedy, gdy nie jest słusznie wynagradzany za swoją pracę. Dysproporcja podziału wartości dodatkowej wytworzonej przez robotnika na jego niekorzyść jest tego jaskrawym przykładem. Inną formą wyzysku było wydłużanie dnia pracy. W XIX wieku powszechnie dniówka liczyła 14 godzin, a czasem nawet i więcej.

Dziewiętnastowieczna fabryka odbiegała daleko od nowoczesnej fabryki. Warunki pracy w niej były niebezpieczne, niehigieniczne, a często wprost nieludzkie. Podnoszenie bezpieczeństwa pracy zawsze idzie w parze z dodatkowymi kosztami, których kapitalista motywowany żądzą zysku nie zawsze był gotowy ponieść.

Innym aspektem niesprawiedliwości systemu kapitalistycznego w XIX wieku była ciężka i wielogodzinna praca kobiet, a także dzieci. Właściciele fabryk nierzadko zatrudniali kobiety i dzieci nawet do prac „męskich”. Kobiety były powszechnie zatrudniane w fabrykach tekstylnych. Wraz z nimi często pracowały dzieci. Te ostatnie były zatrudniane po znacznie niższym uposażeniu, często wykonując tę samą pracę co i dorośli. Zdarzało się, że zatrudniano dzieci nawet w kopalniach. Powszechnym w takiej sytuacji zjawiskiem była praca wszystkich członków rodziny, począwszy od ojca, a skończywszy na niepełnoletnich dzieciach. Do tego odnosił się K. Marks mówiąc, że w Anglii w wielu domach „łóżka nie stygną”. Oddana pracy cała rodzina prawie nie miała czasu na wspólne spotkanie się, a miejsce wstających z łóżka po odpoczynku zajmowali powracający z pracy inni członkowie rodziny.

Wyrazem największej niesprawiedliwości XIX-wiecznego kapitalizmu był brak organizacji robotniczych (związków zawodowych), które brałyby w obronę interesy robotnika. Prawodawstwo prawie wszystkich państw zakazywało robotniczych zrzeszeń (w Anglii przykładowo tak zwane *Combinations Acts* z 1799 i 1800 roku, we Francji *Loi le Chapelier* z 1791 roku; w Stanach Zjednoczonych związki zawodowe były traktowane jako organizacje spiskowe aż do roku 1830). Przełomowym momentem w tym względzie była w Anglii ustawa z roku 1871 (*Trade Union Act*), a we Francji *Loi Waldeck-Rousseau* z 1884 roku legalizujące działalność związków zawodowych. W Niemczech aż do roku 1890 związki zawodowe pozostawały pod ścisłą kontrolą policji. W Ameryce uzyskały pełnię praw dopiero na przełomie XIX i XX wieku. Począwszy



od lat 70. XIX wieku zaczęły powstawać tak zwane międzynarodowe sekretariaty zawodowe. W porządku chronologicznym proces ten przedstawiał się następująco: w 1871 roku – sekretariat pracowników przemysłu tytoniowego; w 1890 – górników; w 1891 – metalowców i drukarzy, a w 1894 – włóknarzy.

Pierwsze kontakty między centralami związków zawodowych poszczególnych krajów nawiązano w czasie trwania Pierwszej Międzynarodówki.

Nic więc dziwnego, że tak niesprawiedliwy system społeczno-ekonomiczny budził wiele zastrzeżeń w ocenie Kościoła, a w społeczeństwie powodował niezadowolenie i wrogość wśród klas. Walka klas stała się nie tylko modnym terminem, ale rzeczywistością społeczną. Walka ta – jak pisze Leon XIII – „wszystkie umysły trzyma w trwożnym oczekiwaniu przyszłości; pochłania geniusz mędrców, roztropność ludzi doświadczonych, zgromadzenia ludu, przenikliwość prawodawców, narady panujących, tak że już nie ma sprawy, która by gwałtowniej zajmowała ducha ludzkiego” (RN 1).

Na tym podatnym gruncie gwałtownie kiełkowała i zakorzeniała się idea socjalizmu i komunizmu, tym bardziej że znalazła swoich zwolenników w wybitnych osobistościach świata nauki XIX wieku. Byli nimi: K. Marks, F. Engels, M. A. Bakunin, A. Bebel, W. Liebknecht, L. Frankel, J. G. Escarius, P. J. Proudhon. Do nich dołączyli pod koniec XIX wieku G. W. Plechanow, K. Kautski, R. Luxemburg.

Komunistyczne idee nie tylko zajmowały umysły ludzi, ale nabierały widzialnego charakteru w postaci organizacji świata pracy. Taki cel miało stworzenie 28 IX 1864 roku w St. Martin's Hall w Londynie Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników zwanego popularnie Pierwszą Międzynarodówką. Celem zjednoczenia ruchów robotniczych różnych odcieni zwołano do Paryża na dzień 14 lipca 1889 roku, w setną rocznicę zburzenia Bastylli, Drugą Międzynarodówkę. Wzburzenie umysłów i niepokój społeczny były tak wielkie, że Marks i Engels rozpoczęli swój *Manifest komunistyczny* od słów: „**Widmo krąży po Europie – widmo komunizmu**”. Wszystkie potęgi Europy uznały komunizm za wielkie zagrożenie, dlatego „połączyły się do świętej nagonki przeciw temu widmu: papież i car, Metternich i Guizot, francuscy radykałowie i niemieccy policjanci”<sup>11</sup>.

### 3. Próby uzdrowienia systemu kapitalistycznego w XIX wieku

Większość albo prawie wszyscy działacze społeczni XIX wieku byli świadomi konieczności podjęcia działań, celem zmiany istniejącej sytuacji. Środki jednak, jakie proponowali, były zgoła odmienne.

#### a. Socjaliści utopijni: Charles Fourier, Claude H. Saint-Simon, Pierre J. Proudhon

Myśl społeczna socjalistów utopijnych była kontynuacją zasad wysuniętych przez francuskich myślicieli oświecenia w XVIII wieku. Fryderyk Engels tak mówił o nich: uważali oni, że „(...) królestwo rozumu było jedynie wyidealizowanym królestwem burżuazji, (...) wieczna sprawiedliwość znalazła urzeczywistnienie w burżuazyjnym sądownictwie, (...) równość sprowadziła się do burżuazyjnej równości wobec prawa, (...) jako jedno z najistotniejszych praw człowieka proklamowano burżuazyjną własność i (...) państwo rozumu, umowa społeczna Rousseau weszła i mogła wejść w życie tylko w postaci burżuazyjnej republiki demokratycznej”<sup>12</sup>. Socjaliści utopijni nie kwestionowali systemu wartości propagowanego przez francuską rewolucję, ale stawiali pod znakiem zapytania jej społeczne osiągnięcia. Rewolucja nie rozwiązała społecznych problemów, bo ciągle widoczny był przedział między ideałem a rzeczywistością. „Czy istniał kiedy – pytał Fourier – system społeczny, który bardziej niż nasza cywilizacja zasługiwał na miano świata na opak bez względu na to, jak się go próbuje zorganizować? Od roku 1789 zmieniły się dwudziestokrotnie systemy administracyjne, ale ten Proteusz w dwudziestu różnych postaciach zawsze stanowi tylko antytezę sprawiedliwości i rozumu (...)”<sup>13</sup>.

W opinii socjalistów utopijnych społeczeństwo kapitalistyczne XIX wieku (o ile w ogóle mogło być nazwane społeczeństwem) było rozdarłe, przeżarte przez egoizm i zepsucie, dogłębnie podzielone na wrogie sobie klasy; było ciężko chore, a jedynym lekarstwem na tę chorobę byłaby radykalna reforma z dogłębną resocjalizacją każdego obywatela.

Drogi, jakie socjaliści wskazywali do osiągnięcia celu, były różnorodne. Jedni zakładali komunalne zrzeszenia, inni proponowali przeobrażanie społeczeństwa jako całości. Jedni chcieli zerwać z istniejącym systemem, inni kładli nacisk na jego stopniową reformę. Jedni skłaniali

się ku stworzeniu nowego, bezpaństwowego społeczeństwa, inni widzieli to nowe społeczeństwo oparte na współpracy różnorodnych zrzeszeń na zasadzie wzajemności. We wszystkich jednakże przypadkach ideał społeczny był podobny: szło o taką reorganizację społeczeństwa, która wyeliminowałaby stratyfikację społeczną wynikającą z innej niż zasługa bazy. „Socjaliści nie wierzyli w żaden samorzutny porządek społeczny; sądzili raczej, że potrzebna jest długa i przemyślana praca organizatorska, która stworzy warunki społecznego współdziałania”<sup>14</sup>.

## b. Marks i marksieści

Marksowska nauka o społeczeństwie nie była ani czystą filozofią, ani socjologią, ani ekonomią, chociaż była po trosze każdą z tych dyscyplin. Sam Marks uważał siebie nie za ekonomistę, a za krytyka ekonomii; rozważał wiele problemów społecznych, ale socjologiem nie chciał być.

Po drugie marksizm nigdy nie pretendował do tego, żeby być „nauką dla nauki”, ale miał stanowić swoistą kombinację potrzeb i dążeń proletariatu. W marksowskim pojęciu myśliciel był jednocześnie przywódcą, badacz – ideologiem, a socjolog – pracownikiem społecznym (*social worker*).

Najważniejszą jednak różnicę pomiędzy Marksem a innymi socjologami stanowiło spojrzenie na społeczeństwo XIX wieku. Socjologowie z Durkheimem na czele widzieli w zachodzących zmianach *novum*, jako wynik oddziaływania wielorakich czynników; dla Marksa społeczeństwo burżuazyjne było społeczeństwem starym, nieuchronnie skazanym na zagładę z powodu istniejących w nim sprzeczności, by ustąpić miejsca ostatecznej formie organizacji społecznej, jaką jest społeczeństwo zaawansowanego komunizmu.

Dla Marksa społeczeństwo kapitalistyczne, jak zresztą każde inne społeczeństwo klasowe, jest podzielone na dwie antagonistycznie nastawione do siebie klasy: właścicieli środków produkcji i tych, którzy tej własności są pozbawieni. Ta społeczna dychotomia jest równocześnie źródłem ciągłego klasowego konfliktu. Historia ludzkości zaś jest historią walki klas. „Wolny i niewolnik, patrycjusz i plebejusz, pan feudalny i chłop pańszczyźniany, majster cechowy i czeladnik, krótko mówiąc, ciemieńczy i uciemieżeni pozostawali w stałym do siebie przeciwieństwie, prowadzili nieustanną, to ukrytą, to jawną walkę – walkę,

która za każdym razem kończyła się rewolucyjnym przekształceniem całego społeczeństwa lub też wspólną zagładą walczących klas<sup>15</sup>. Również, a raczej nade wszystko, społeczeństwo burżuazyjne nękanie było tymi sprzecznościami. Stosunkowo nieliczna klasa właścicieli środków produkcji wykorzystywała swoją uprzywilejowaną pozycję społeczną, eksploatując proletariat.

Klasa panująca kontroluje zawsze nie tylko środki produkcji, ale i ideologie. Samo zaś państwo jest na usługach klasy panującej. Klasowy antagonizm będzie narastał z biegiem czasu aż przekształci się w zbrojną walkę przeciwko ciemnościom. Tak się stanie, ponieważ takie jest prawo rozwoju społeczeństw i dlatego, że w samym kapitalizmie jest zarodek jego upadku – wewnętrzna sprzeczność.

Jednostka społeczeństwa komunistycznego musi uwolnić się spod wpływu religii, ponieważ ona stanowi przeszkodę w uwolnieniu się spod władzy ciemności i nie pozwala człowiekowi stać się w pełni człowiekiem. „Człowiek zagubił w religii swą własną istotę, wyrzekł się swego ludzkiego oblicza i teraz, kiedy wskutek postępu historii zachwiały się podstawy religii, uświadamia sobie swą pustkę i brak oparcia. Nie ma jednak dla niego innego ratunku, nie może on w żaden sposób inny odzyskać swego ludzkiego oblicza, swej istoty, niż przez zupełne przezwyciężenie wszelkich wyobrażeń religijnych i zdecydowany, szczerzy powrót nie do Boga, lecz do siebie samego<sup>16</sup>.”

Aczkolwiek religia stanowi pewną formę protestu uciśnionego człowieka przeciw okrutnej rzeczywistości, będąc „westchnieniem uciśnionego stworzenia”, „sercem nieczułego świata”, to jednocześnie jest „duszą bezdusznych stosunków” i dlatego nie może być odpowiednim środkiem wyzwolenia: czyni człowieka pasywnym, utrzymując go w iluzji. Jest więc religia „opium ludu<sup>17</sup>”.

### **c. Chrześcijańskie szkoły społeczne**

Katolicycy uczeni XIX wieku nie pozostawali bezczynni wobec zachodzących procesów w ich społeczeństwach. Jedni podejmowali studium tego społeczeństwa, inni wiązali studium z akcją, która miała na celu uczynienie bardziej sprawiedliwymi struktury społeczne. Jedni pracowali w odosobnieniu, inni zakładali szkoły. Trudno w tym miejscu

omawiać ich wszystkich, dlatego zostaną przypomnieni tylko niektórzy, dla wyrobienia sobie idei tego, co działo się w przededniu wydania encykliki *Rerum novarum*.

Francuscy liberałowie: Francois René de Chateaubriand, Felicite Robert de Laménais, Jean Baptist Henri de Lacordaire, Charles de Montalembert, w obawie przed ideami socjalizmu państwowego położyli nacisk na indywidualną wolność jednostki, czyniąc z niej podstawową zasadę funkcjonowania społeczeństwa. W niej też upatrywano lekarstwo na wszystkie bolączki XIX-wiecznego, kapitalistycznego systemu społecznego. „Wolność bez żadnych przeszkód dla kogokolwiek, wolność zrzeszeń między pracodawcami i robotnikami (...), wolność dla dzieł robotniczych, które zdały próbę życia; prawo do osobowości prawnej i własności korporacyjnej; wolność ustanawiania fundacji ruchomych i nieruchomości (...), wolność dla katolików, wolność dla Kościoła w zakładaniu instytucji opieki i pomocy...”<sup>18</sup>.

„Frédéric Le Play z założoną przez siebie Szkołą Ładu Społecznego poddał krytyce zasady francuskiej rewolucji, a w szczególności jej hasła: wiara w naturalną dobroć człowieka, rewolucyjne dążenie do zmian, prawo do rewolucji i nieskrępowanej wolności (...). Prawdziwa reforma społeczna – według F. Le Playa – musi być budowana na prawie naturalnym, na idei wolnej woli człowieka i na zasadach chrześcijańskiej moralności. Tylko na tych zasadach można zbudować społeczny ład.

Reforma społeczna z konieczności musi zasadzać się na czterech filarach, społecznych instytucjach:

❑ Religii. Przez religię Le Play rozumiał religię katolicką. Ona i tylko ona ma siłę konieczną do zniszczenia wszelkiego fałszu. Celem zaś większego uwiarygodnienia Kościoła i jego działań duchowieństwo powinno wywodzić się ze wszystkich stanów, tak by odznaczało się większą reprezentatywnością.

❑ Drugim filarem reformy jest własność. Własność warunkuje wolność człowieka i umożliwia mu inicjatywy gospodarcze. Własność jest też podstawą funkcjonowania rodziny. Stąd obok własności przedsiębiorstw (patronalnej) i gminnej powinna istnieć własność rodzinna.

❑ Trzecim filarem reformy społecznej jest rodzina. To właśnie od rodziny powinna się rozpocząć każda inna reforma. Czynnikiem dającym rodzinie siłę są: wspomniana wyżej rodzinna własność i religia z jej ewangeliczną moralnością.

❑ Wreszcie udana reforma społeczna nie może pominąć organizacji i stosunków pracy. Zasada się ona na właściwym funkcjonowaniu patronalnego przedsiębiorstwa. To zaś jest możliwe, o ile: ma miejsce stałość umów o pracę, dochodzi się do kompromisu w kwestii zarobków, a organizacja pracy w zakładzie jest dostosowana do potrzeb rodziny. Szczególną ochroną należy otoczyć kobietę<sup>19</sup>.

Henri de Tourville był twórcą Szkoły Nauk Społecznych i kontynuatorem idei Le Playa i jego szkoły. Był gorącym zwolennikiem demokracji. Tę ostatnią uważał za fakt, z którym należy się liczyć, a nie udowadniać jej potrzebę. Konsekwencją demokracji jest decentralizacja, która prowadzi do rozszerzenia samorządów terytorialnych.

Społeczna organizacja w ramach demokracji ma sprzyjać rozwojowi jednostek, tak by mogły osiągać jak największe sukcesy. Rola państwa w tym względzie sprowadza się do zagwarantowania bezpieczeństwa i ochrony wolności obywateli. Relację jednostki do społeczeństwa ujął de Tourville w następującej formule: „Społeczność dla jednostki i przez jednostkę, ale jednostka ze społecznością”<sup>20</sup>. Pomyślność państwa jest uwarunkowana stopniem wpływu religii na sumienia obywateli. Bo wiem „zarówno (...) dziedzina moralna życia ludzkiego, jak i cała jego duchowość są zrozumiałe i mogą być rozwiązane jedynie w świetle wiary, jej prawd, obietnic i jej oddziaływania na dusze ludzkie”<sup>21</sup>.

Ośrodkiem społecznym, który szczególnie zaznaczył się na polu katolickiej nauki społecznej, była Moguncja. Najpierw za sprawą Franza Josepha Bussa, a później biskupa tego miasta Wilhelma Emanuela von Kettelera. W przeciwieństwie do innych, choćby wspomnianych wyżej francuskich uczonych, tam rozwój katolickiej doktryny społecznej dokonał się w ramach organizowanych kongresów społecznych.

Doświadczenie, jakie bp von Ketteler wyniósł z pracy jako członek Frankfurckiego Zgromadzenia Narodowego stworzyły podstawy jego społecznej wizji. W sferze politycznej był przeciwnikiem polityki Bismarka, opowiadając się za zjednoczeniem państw niemieckich w ramach federacji. Na arenie społecznej krytykował liberalizm, dopatrując się w nim hipokryzji. W jego ocenie liberalizm nie ma nic wspólnego ani z wolnością, ani z demokracją, ponieważ stwarza tylko ich pozory, ale je nie gwarantuje.

W kwestii robotniczej bp von Ketteler widział palącą potrzebę prawnej regulacji stosunków pracy. Domagał się zakazu pracy dzieci i kobiet zamęż-

nych w fabrykach, zakazu pracy w niedziele i święta, ustalenia wysokości płacy, likwidacji przedsiębiorstw szczególnie szkodliwych dla zdrowia, ustanowienia inspekcji pracy, odszkodowania dla pracowników, którzy na skutek złych warunków pracy utracili zdrowie. Widział potrzebę organizacji robotniczych.

Kontynuatorem myśli społecznej bp. von Kettelera był Franz Hitze. Początkowo pozostawał pod wpływem idei socjalistycznych, głosząc zasadę jedności własności i pracy. Był zafascynowany techniką; przestrzegał jednak przed zniewoleniem człowieka przez maszynę. W późniejszych latach przeszedł na pozycje liberalne.

Przedstawicielem chrześcijańskich reformatorów w Austrii był Karl von Vogelsang. Podał ostrej krytyce współczesny liberalizm, odejście od chrześcijańskiej moralności i pogoń za pieniądzem. Uzdrawienie społeczne upatrywał w korporacjonizmie wzorowanym na stosunkach średniowiecznych, uwłaszczeniu robotników przez wprowadzenie, oprócz własności prywatnej, własności zbiorowej oraz bazującym na religii katolickiej solidaryzmie. Karl von Vogelsang przywiązywał wielką wagę do roli państwa. Jego rolą powinno być: ustalanie minimalnej płacy, reglamentacja produkcji przemysłowej, czuwanie nad podziałem zysków przedsiębiorstwa, wyeliminowanie praktyk lichwiarskich, troska o budownictwo mieszkaniowe dla robotników, płacenie zasiłków dla inwalidów, wdów, sierot i starców, powoływanie korporacji i udzielanie im kredytów<sup>22</sup>.

Do najbardziej przekonanych zwolenników reform społecznych na bazie moralności chrześcijańskiej należał René de la Tour du Pin. Był on związany ze szkołą z Liege. Do przejętych od Le Playa i Kettelera poglądów, dotyczących interwencjonizmu państwa i oparcia społecznych zasad życia na moralności chrześcijańskiej, dodał ostrą krytykę liberalizmu i socjalizmu. Był zwolennikiem katolickiego korporacjonizmu, opowiadał się za rodzinną własnością, której przypisywał szerszą niż tylko rodzinną rolę. Uwłaszczenie pracy powinno się dokonać poprzez stworzenie korporacji<sup>23</sup> jako związków prawa publicznego, które przejęłyby niektóre obiekty przemysłowe. Postulował bezpośredni udział robotników w zyskach przedsiębiorstw oraz udział w ramach akcjonariatu.

Na terenie Włoch nurt reform chrześcijańsko-społecznych był reprezentowany przez ks. Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore i Giuseppe Toniolo.

Godna uwagi jest też działalność Leona Harmela. Wynika to z racji łączenia przez niego teorii z praktyką. Jako właściciel przedsiębiorstwa w Val-des-Bois stworzył model przedsiębiorcy (patrona), kierującego się zasadami chrześcijańskimi. Pozostawiał wiele miejsca dla inicjatywy robotników i włączał ich do odpowiedzialności za zakład pracy. Z Harmelem współpracował blisko ks. Leon Dehon, Założyciel Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego.

Wreszcie należy wspomnieć działalność Komitetu Rzymskiego, powołanego do życia w 1882 roku, celem przestudiowania kwestii społecznej. W skład komitetu weszli przedstawiciele różnych narodowości<sup>24</sup>, zaś jego pracami kierowali kardynałowie Lodovico Jacobini i Gaspard Mermillod. Z racji tego, że komitet obradował we Fryburgu szwajcarskim, przyjął nazwę Unii Fryburskiej. Powszechnie przyjmuje się, że jego dorobek został wykorzystany przy redagowaniu encykliki *Rerum novarum*.

Takie były, mówiąc bardzo pobieżnie, okoliczności, w jakich dnia 15 V 1891 roku ukazała się długo oczekiwana encyklika, zaczynająca się od słów: *Rerum novarum*. Encyklika wzbudziła wielki entuzjazm wśród klasy robotniczej, bo jak napisał 40 lat później papież Pius XI, robotnicy „zrozumieli, że najwyższy na ziemi autorytet stanął po ich stronie i że ich broni” (QA 13).

Z niemniejszym entuzjazmem przyjęli ją ci wszyscy, „którzy w swej już długiej pracy nad poprawieniem losu robotników doświadczyli prawie samej tylko obojętności ogółu i nienawistnej podejrzliwości, jeśli nie otwartej nawet nieprzyjaźni. Słusznie tedy ci wszyscy otoczyli to apostolskie pismo taką czcią, że w zwyczaj u nich weszło wdzięcznym sercem je co roku przypominać przez odpowiednie obchody” (QA 13).

Jan Paweł II zaś nawiązując do encykliki *Rerum novarum* w jej setną rocznicę dziękuje Bogu za to, „że posłużył się (tym) Dokumentem wydanym przed stu laty przez Stolicę Piotrową, aby w Kościele i w świecie dokonać tak wiele dobra i tyle zapalić światła” (CA 2).



## Wykaz skrótów:

- RN – Rerum novarum  
QA – Quadragesimo anno  
CA – Centesimus annus

## Przypisy:

- <sup>1</sup> M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 105.
- <sup>2</sup> Tamże, s. 92.
- <sup>3</sup> Tamże, s. 103.
- <sup>4</sup> I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, [w:] Tadeusz Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.
- <sup>5</sup> Na tym podłożu rodziły się tendencje do stworzenia nauki o społeczeństwie – socjologii. Tendencje te okazały się płonne, ponieważ oświeceniowa myśl o społeczeństwie nigdy nie potrafiła się wyodrębnić od filozofii, historiografii czy ekonomii politycznej.
- <sup>6</sup> K. Marks, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1949, s. 29.
- <sup>7</sup> Tamże, s. 31.
- <sup>8</sup> Wielu katolików przyzwyczajonych wyłącznie do ustroju monarchistycznego stanęło wobec trudnego dylematu: opowiedzieć się jednoznacznie za monarchią jako jedyną formą władzy (szło to po linii wielu chrześcijańskich teorii władzy) czy też pogodzić się z republiką i wziąć udział w budowaniu nowego społecznego ładu. Gdyby się przyjrzeć ideom katolickich szkół społecznych XIX wieku, decyzja w tej sprawie wcale nie była łatwa.
- <sup>9</sup> Tamże.
- <sup>10</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] K. Marks, *Dziela*, t. I, Warszawa 1962, s. 548.
- <sup>11</sup> K. Marks, *Manifest...*, dz. cyt., s. 27.
- <sup>12</sup> F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [w:] K. Marks, *Dziela*, t. XIX, Warszawa 1972, s. 206.
- <sup>13</sup> Cyt. za F. Armand i R. Maublanc, *Fourier*, Warszawa 1949, s. 91.
- <sup>14</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. I., Warszawa 1981, s. 172.
- <sup>15</sup> K. Marks, *Manifest...*, dz. cyt., s. 29.
- <sup>16</sup> K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. I, Warszawa 1962, s. 808.
- <sup>17</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, *Dziela*, t. I, Warszawa 1962, s. 458.
- <sup>18</sup> R. Kothen, *La Pensée et l'Action Sociale des catholiques 1789–1944*, Louvain 1945, s. 237.  
Tezy liberalizmu nie znalazły uznania u papieży. Najpierw Grzegorz XVI bullą *Mirari vos*, a później Pius IX w encyklice *Quanta cura* ocenili je negatywnie. W szczególności potępione zostały tezy o potrzebie odnowy Kościoła w duchu liberalizmu, aprobowanie rewolucji, nieograniczona wolność prasy, tendencje racjonalistyczne w filozofii oraz tendencje liberalne w ekonomii, polityce i życiu rodzinnym.
- <sup>19</sup> Największe trudności w proponowanej przez siebie reformie dostrzegał Le Play w: zatraceniu tradycji narodowej i tendencjach rewolucyjnych, przesadnym interwencjonizmie państwa, zafałszowanej ideologii oraz przecenianiu zewnętrznych form ustrojowych. Zob. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1987, s. 214.
- <sup>20</sup> Tamże, s. 216.
- <sup>21</sup> Tamże.
- <sup>22</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 236-239.

- <sup>23</sup> Do podstawowych zadań korporacji należało: reglamentacja produkcji, czuwanie nad ubezpieczeniami społecznymi, doskonalenie zawodowe robotników, troska o majątek korporacji oraz system opieki społecznej.
- <sup>24</sup> Członkami komitetu byli też dwaj Polacy, zmartwychwstańcy: ks. S. Pawlicki i ks. P. Semeneńko.

**ks. Władysław Majkowski SCJ**

## **GŁÓWNE NURTY KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ**

Wziąwszy pod uwagę naturę katolickiej nauki społecznej z jej specyficzną metodą: widzieć, oceniać i działać, jej potrzeba jest tym większa, im więcej rodzi się ważkich problemów społecznych jako wynik zachodzących zmian w życiu społecznym, kulturowym i politycznym. Te zaś dziś są wielorakie i dotyczą wszystkich aspektów ludzkiego życia. Skoro więc „struktury ekonomiczne, społeczne, polityczne i kulturowe ulegają dziś (...) głębokim i gwałtownym przemianom, od których zależy cała przyszłość ludzkiej społeczności, trzeba im zatem nadać właściwy kierunek”<sup>1</sup>. I chociaż nie można zaprzeczyć, że ma miejsce wiele pozytywnych zmian, to jednak są też rozliczne zagrożenia towarzyszące tym zmianom. Jan Paweł II nazywa je nawet „wielkim dramatem” współczesnego człowieka i świata, wobec którego żaden uczciwy człowiek, a tym bardziej chrześcijanin, nie może pozostać obojętnym (por. RH 16). W takiej sytuacji obecność Kościoła z jego ewangelizacyjną rolą staje się potrzebą chwili, wręcz koniecznością. Kościół bowiem – jak to podkreśla Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* – «*Gaudium et spes*» – (...) zawsze ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii tak, aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich do siebie stosunku” (KDK 4).

Tak więc, pomimo faktu, że nie ma dziś nikogo na świecie, kto byłby w stanie podać receptę na rozwiązanie wszystkich problemów współczesnego świata, a przynajmniej uruchomić mechanizmy, które zainicjowałyby działania w tym kierunku, to jednak Kościół może, a nawet

powinien przedkładać ewangeliczne zasady, wskazywać ich niezbędność dla prawidłowej organizacji życia społecznego i ochrony ogólnoludzkich wartości<sup>2</sup>.

Można zatem powiedzieć, że pola szczególnych zainteresowań społecznego nauczania Kościoła wyznaczają, przynajmniej w pewnym sensie, rodzące się nowe problemy. Te natomiast po II wojnie światowej, czyli w ostatnim 50-leciu były i są wielorakie. Trudno je wszystkie wyliczać, a tym bardziej trudno podawać ich rozwiązanie w ramach katolickiej nauki społecznej. Z tej racji zostały tu zgrupowane w pewne kategorie – bloki:

- wojna, konflikty międzynarodowe, pokój;
- międzypaństwowe dysproporcje rozwojowe;
- stosunki międzynarodowe;
- społeczne nierówności, społeczna sprawiedliwość;
- prawa i obowiązki człowieka;
- małżeństwo i rodzina;
- ustroje totalitarne, demokracja, wolność;
- praca, kapitał, bezrobocie.

### **1. Wojna, konflikty międzynarodowe, pokój**

Aczkolwiek II wojna światowa została zakończona 9 maja 1945 roku, to skutki tej wojny jeszcze na długo były widoczne w państwach nią dotkniętych: obniżenie się populacji świata, zniszczone miasta i wsie, olbrzymie straty w infrastrukturze, rozbite rodziny, poczucie krzywdy i rodząca się na tym tle nienawiść oraz niesprawiedliwy pojałtański ład w Europie, który przetrwał do początku lat 90. Jednak szczęśliwym zbiegiem okoliczności w tym okresie Europa, poza kilkoma lokalnymi konfliktami, cieszyła się względnym pokojem. Nie oznaczało to wyeliminowania zarzewia konfliktów, co miało swoje odzwierciedlenie w podziale Europy i zimnej wojnie.

Względnemu spokojowi w Europie nie towarzyszył podobny spokój na innych kontynentach. Do najbardziej ostrych dochodziło w Azji: wojna koreańska, wojna wietnamska, konflikt pomiędzy Indiami a Pakistanem, wojna afganińska. Terenem konfliktów wojennych był Bliski Wschód: 3 wojny izraelsko-arabskie, wojna irańsko-iracka,

wojna w Zatoce Perskiej. Miejscem wielu zatargów międzypaństwowych była Afryka, a jeszcze częściej dochodziło na tym terenie do wojen domowych. Konflikty wojenne na mniejszą skalę były obecne w Południowej Ameryce. Najważniejszym z nich była wojna pomiędzy Argentyną a Wielką Brytanią o Falklandy. Według J. Laffina pomiędzy 1945 a 1991 rokiem było na świecie 29 wojen i 10 poważnych ognisk zapalnych<sup>3</sup>. Gdyby zaś zliczyć wszystkie konflikty zbrojne, to w tychże samych latach było ich 180. Zaangażowanych w nie było 80 państw. Suma ich trwania przekroczyłaby 400 lat. Optymiści twierdzą, że w tym czasie bez wojny było 26 dni, według innych – nie więcej niż 4 dni<sup>4</sup>.

Gdyby do tych faktycznych konfliktów dodać sytuacje, w których narody stawały na skraju wojen lokalnych, a świat w obliczu wojny światowej (najostrożniejszy taki konflikt miał miejsce w 1962 roku jako tak zwany kryzys kubański), to nie może być zaskoczeniem fakt, że kwestia pokoju na świecie stała się przedmiotem szczególnych zabiegów i jednym z głównych tematów papieskiego nauczania po II wojnie światowej.

Pierwszą formą papieskiego zaangażowania się na rzecz pokoju był nieustanny apel o pokój. Dokonywało się to nie tylko z okazji corocznych orędzi na światowy dzień pokoju, publikacji wielu ważnych dokumentów papieskich, ale również na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych i z okazji spotkań z głowami państw w czasie papieskich pielgrzymek czy spotkań odwiedzających Watykan wysokich osobistości różnych państw.

Najważniejszym dokumentem, który w całości jest poświęcony sprawie pokoju, jest encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*. Papież usilnie apeluje, by wszelkie międzynarodowe sprawy „rozwiązywać nie siłą, lecz na drodze układów i porozumień” (PT 127). Bo jeśli jest prawdą – co zresztą zauważył już papież Pius XII – że „przez pokój nic nie ginie, przez wojnę można utracić wszystko”, to tym bardziej w dobie broni atomowej „byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywracania naruszonych praw” (PT 127).

Papież w szczególny sposób kładzie akcent na uwarunkowania pokoju. Warunkiem *sine qua non* pokoju na świecie jest sprawiedliwość. Odwrotnie: tam, gdzie brak sprawiedliwości (wymiennej, rozdzielczej, prawnej), tam nie może być trwałego pokoju; to właśnie sprawiedliwość jest podstawą ładu społecznego: „*Opus iustitiae pax* – dziełem sprawie-

dliwości pokój” (Iz 32,17).

Papież Paweł VI w orędziu do Narodów Zjednoczonych, posługując się dramatycznymi słowami prezydenta Johna F. Kennedyego: „Ludzkość musi położyć kres wojnie, w przeciwnym razie wojna położy kres ludzkości”, przekonuje, że dziś o pokój wołają: niesłychane cierpienia spowodowane przez wojnę, masakry, ruiny domów i krew ludzi. Dlatego zadaniem Organizacji Narodów Zjednoczonych jest zmienianie historii świata, tak by wyeliminować wszelkie konflikty zbrojne. „To pokój musi rządzić losami narodów i całej ludzkości”<sup>5</sup>.

Jeszcze bardziej dramatycznymi słowami zwraca się tenże Papież do całej ludzkości w orędziu na dzień pokoju w 1973 roku. Głos o pokój „wznosi się z pól bitewnych dwóch wojen światowych i z pobojuwisk przesiąkniętych krwią podczas nowych, współczesnych nam konfliktów zbrojnych. To tajemniczy i przerażający głos poległych i ofiar minionych starć, to westchnienie płynące z niezliczonych mogił na cmentarzach wojskowych i z Grobów nieznanego żołnierza. Chór ten woła: pokoju, pokoju! Pokój jest podstawą i syntezą współzycia ludzkiego”<sup>6</sup>.

Zabiegi i apele o pokój wypełniają w dużej mierze posługę papieża Jana Pawła II. W orędziu na XIV Światowy Dzień Pokoju Papież wiąże pokój z dobrze pojętą wolnością i jej poszanowaniem. „Ażeby prawdziwie służyć pokojowi – twierdzi – musi się szanować wolność każdej ludzkiej osoby i każdej ludzkiej zbiorowości, musi się szanować swobody i prawa indywidualne i zbiorowe innych. (...) Poza tym pogląd, że człowiek jest wolny w organizowaniu swego życia bez odwoływania się do wartości moralnych i że nie jest zadaniem społeczeństwa zapewnienie ochrony i rozwoju wartości etycznych, jest wypaczeniem wolności”<sup>7</sup>, a to stanowi zagrożenie pokoju.

Na drugiej sesji zgromadzenia ogólnego Narodów Zjednoczonych Jan Paweł II apelował o nową strategię pokoju, którą ma być więź między narodami, łączącą je. Wiąż ta ma być, w ocenie Papieża, antidotum na utrwalanie się niesprawiedliwych struktur, w ramach których jedne narody panują nad innymi i je wykorzystują<sup>8</sup>.

Swoistym *resumé* nauki papieża Jana Pawła II na temat pokoju są słowa wypowiedziane podczas homilii w 40. rocznicę bitwy o Monte Cassino. Papież powiedział: „Módlmy się o pokój, którego warunkiem jest zaprzestanie wyścigu zbrojeń i przygotowań nuklearnych, (...) posza-

nowanie praw człowieka, (...) poszanowanie praw każdego narodu (...)”<sup>9</sup>. O tym zresztą przypomniał już II Sobór Watykański (por. KDK 73-78), a ostatni papież robili to przy wszystkich nadarzających się okazjach (por. MM 153-176; PT 80-129; PP 43-70; CA 34-35)<sup>10</sup>.

## **2. Międzynarodowe dysproporcje rozwojowe**

Dziś powszechnie przyjmuje się podział świata na trzy grupy państw: państwa wysoko rozwinięte, państwa o średnim stopniu rozwoju i państwa stanowiące tak zwany Trzeci Świat. Podstawą do wyróżnienia tych kategorii jest stopień technologicznego zaawansowania tych państw, a co za tym idzie, ich zamożności. Pomijając w tym miejscu historyczne uwarunkowania tego stanu rzeczy (kolonializm, różne formy wyzysku itp.), dziś te dysproporcje nie tylko nie zanikają, a jeszcze bardziej się powiększają. Jest to następstwo swoistego rodzaju impasu, który ma miejsce w sytuacji społecznego i ekonomicznego zapóźnienia, nowych form międzynarodowego zniewolenia i wyzysku, wewnątrzpaństwowych konfliktów itp. Niezależnie od faktu, skąd biorą się te zapóźnienia, „w dzisiejszych czasach – twierdzi papież Paweł VI – nikt nie może nie wiedzieć, że na niektórych kontynentach głód dręczy niezliczoną ilość mężczyzn i kobiet, a niezliczone mnóstwo dzieci jest do tego stopnia niedożywione, iż wiele z nich umiera w samym kwiecie wieku; wiele innych nie może się z tej przyczyny fizycznie i umysłowo rozwijać (...)” (PP 45).

Można zatem powiedzieć, że obecne struktury społeczne są niesprawiedliwe. Przyczyn tego stanu rzeczy jest wiele: zmniejszenie się zasobów ziemi, skupienie wielkich bogactw w rękach niewielu, egoizm, a w szczególności osłabienie się braterskich więzi między ludźmi i narodami. To niektóre z nich. Kościół, stojący na straży moralności, której podstawowym elementem jest sprawiedliwość, nie może nie dostrzegać tych problemów, dlatego rozwój ludów ekonomicznie zapóźnionych jest przedmiotem żywej troski papieży.

Sytuacja ta jest jedną z form niesprawiedliwości, a jednocześnie stanowi poważne zagrożenie dla społecznego ładu i pokoju w świecie<sup>11</sup>. Stąd – apeluje papież Jan XXIII – należy uczynić wszystko, by wskrzęsić międzyludzką solidarność tam, gdzie jej brakuje i ożywić ją tam,

gdzie jest, aby narody zamożne i rozwinięte przysły z pomocą narodom biednym i zapóźnionym w rozwoju, co pozwoliłoby zmniejszyć dzielącą je przepaść. Proponowane przez papieża Jana XXIII formy pomocy to: pomoc z nadmiaru, pomoc naukowa, techniczna i gospodarcza (por. MM 161-165).

Papież wskazuje też na cechy, jakimi powinna się odznaczać ewentualna pomoc państwom w drodze do rozwoju. Są nimi: poszanowanie odrębności państwowej i kulturowej innych narodów, bezinteresowność pomocy i zachowanie hierarchii wartości w jej udzielaniu (por. MM 169-177). Jednocześnie Papież apeluje też do państw potrzebujących takiej pomocy, by planowały wszechstronny rozwój, wykorzystując niesioną pomoc (por. MM 167, 168).

Ten aspekt pomocy został zaakcentowany również w soborowym dokumencie *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* «*Gaudium et spes*». Podejmowanie koniecznych reform jest pod różnymi względami kosztowne. Stąd pomoc w tym zakresie jest konieczna i dlatego należy tym państwom „dostarczyć materiałów i koniecznych środków, zwłaszcza pomocy w zakresie szkolnictwa, i umożliwić im zorganizowanie współpracy na zasadzie sprawiedliwości” (KDK 71).

Papież zauważają, że zwykła wymiana handlowa nie może stanowić sprawiedliwej płaszczyzny stosunków pomiędzy krajami biednymi i bogatymi, ponieważ kraje wysoko uprzemysłowione eksportują przede wszystkim towary i wyspecjalizowane usługi, podczas gdy państwa słabo rozwinięte sprzedają tylko surowce i produkty rolne. Stąd, jeśli w jakiejś dziedzinie, to właśnie w tej, zasada liberalizmu jako norma regulująca stosunki handlowe budzi moralne wątpliwości (por. PP 58).

Problemem rzucającym się cieniem na stosunki międzynarodowe jest zadłużenie państw Trzeciego Świata. Łącznie sięga ono setek miliardów dolarów. Wysokość odsetek, często mająca charakter lichwy, powoduje ciągły wzrost zadłużenia, a to z kolei ekonomiczną zapaść. Kraje biedne nie są w stanie wywiązać się z powziętych zobowiązań. Spłata zaciągniętych długów spowodowałaby całkowite załamanie się ich kruchych ekonomii. W konsekwencji tak udzielane pożyczki stwarzają nową formę zniewolenia, a przepaść pomiędzy krajami bogatymi a ubogimi nie tylko nie zmniejsza się, a coraz bardziej powiększa. Bogaci powiększają swoje bogactwa, a biedni stają się jeszcze biedniejsi (por. LE 17).

---



W opinii papieży rozwiązanie problemu zadłużenia jest konieczne<sup>12</sup>. Jednak nikt nie ma na to skutecznej recepty. Na tym polu potrzebna jest nowa, oparta na zasadach ogólnoludzkiej solidarności strategia. Zakłada ona ścisłe współdziałanie wierzycieli i dłużników. Pierwsi powinni: przeanalizować warunki spłat, obniżyć stopę procentową, rozłożyć płatności na dłuższe terminy, darować część długów, umożliwić spłatę części długu w walucie narodowej<sup>13</sup>; zaś państwa zadłużone powinny: zmobilizować posiadane rezerwy: materialne i ludzkie, celem zapewnienia stałego wzrostu ekonomicznego, zlikwidować rażące niekiedy dysproporcje w ich państwach oraz podjąć usilne działania na rzecz instytucjonalnych reform społecznych<sup>14</sup>. O tę nową strategię apelował już wcześniej papież Paweł VI. Według niego trzeba: „zainicjować reformę stosunków międzynarodowych dotyczących międzynarodowego podziału pracy, struktury wymiany gospodarczej, kontroli zysków, systemu walutowego, nie zapominając przy tym o akcjach solidarności ogólnoludzkiej; trzeba mieć odwagę, by zakwestionować modele wzrostu narodów bogatych, zmienić ich sposób myślenia uwrażliwiając je na pierwszeństwo obowiązków międzynarodowych, a wreszcie, by odnowić instytucje międzynarodowe i zapewnić im większą skuteczność działania” (OA 43).

### **3. Stosunki międzynarodowe**

W latach 60. obecnego stulecia skończył się okres kolonializmu w świecie. Prawie wszystkie kolonie uzyskały niepodległość. Dotyczyło to w szczególności narodów Azji i Afryki. Konsekwencją tego stanu rzeczy był wzrost liczby nowych podmiotów politycznych, militarnych i gospodarczych, prezentujących często przeciwstawne sobie interesy. Jednocześnie jednak pomnożyły się wzajemne kontakty między poszczególnymi krajami i wzrosła ich wzajemna zależność. Na całym świecie zaczęły powstawać coraz to liczniejsze zrzeszenia i instytucje tak o zasięgu krajowym, jak i międzynarodowym, będące na usługach ludzi i narodów we wszystkich dziedzinach: gospodarczej, społecznej, naukowej oraz w sprawach wzajemnego zbliżenia narodów.

Fakt ten nie jest równoznaczny z rozwiązaniem wewnętrznych problemów byłych kolonii. Nie oznacza to również do końca nowych jakościowo stosunków międzynarodowych. Byłe kolonie, teraz wolne politycznie, zostały

podporządkowane ekonomicznie i przyporządkowane do określonych bloków politycznych. Stało się tak dlatego, że chociaż słowa „sprawiedliwość” i „nowa sprawiedliwość” mają na ustach wszyscy, to jednak nie wszyscy rozumieją je jednakowo. Niekiedy ich rozumienie nie ma nic wspólnego z faktyczną sprawiedliwością. Tak rodzi się u wielu przeświadczenie, „że nie ma już żadnego innego sposobu osiągnięcia uznania własnych praw i potrzeb, jak tylko przez przemoc, która jest źródłem największych nieszczęść” (MM 206).

Stąd w nauczaniu papieży pojawiają się postulaty jakościowo nowych relacji międzynarodowych. „Oby nadeszły pogodniejsze czasy – woła papież Paweł VI – w których stosunki międzynarodowe odznaczyłyby się: wzajemnym poszanowaniem, przyjaźnią, ofiarnością w niesieniu sobie pomocy, zgodną współpracą polegającą na tym, że poszczególne narody, biorąc na siebie w sposób najbardziej odpowiedzialny zadania i zobowiązania, będą posuwały naprzód wspólny rozwój. Ludy młode i nie tak bogate domagają się swojego udziału w budowaniu lepszego świata, w którym prawa i obowiązki każdego byłyby bardziej chronione” (PP 65).

Stosunki między narodami powinny być osadzone na następujących zasadach:

❑ **moralności.** „Państwom nie wolno naruszać wiążącego ich prawa naturalnego, które jest właściwą normą moralności” (PT 81);

❑ **równości wszystkich narodów i państw.** „Dlatego za świętą i niewzruszoną należy uznać zasadę, że wszystkie państwa są sobie z natury równe co do godności. W konsekwencji każde z nich ma więc prawo do istnienia, rozwoju, posiadania niezbędnych do tego środków, podejmowania na własną odpowiedzialność inicjatywy w dążeniu do nich i ich osiągnięciu. Ma też uzasadnione prawo domagać się poszanowania swego dobrego imienia i należnego sobie szacunku” (PT 86);

❑ **sprawiedliwości.** Podobnie jak w sprawach prywatnych obowiązuje ludzi zasada sprawiedliwości, również obowiązuje ona w stosunkach między państwami. „Jeśliby wyrugować [tę formę sprawiedliwości] to czymże staną się państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników”<sup>15</sup>;

❑ **czynnej solidarności.** Zasada ta wyklucza najpierw wszelką formę szkodenia innym, a od strony pozytywnej nakazuje „zespalać swe plany i siły tam wszędzie, gdzie wysiłki jednego tylko państwa nie mogą doprowadzić do odpowiednich wyników”, zważywszy, „aby to, co jednym państwom daje korzyść, innym nie przynosiło więcej szkody

niż pożytku” (PT 99);

❑ **wolności.** Wszelkie współdziałania, łącznie z pomocą bogatych państw biednym „powinny układać się zgodnie z zasadami wolności”. Dlatego „nie wolno żadnemu narodowi uciskać innych narodów lub bezpodstawnie wtrącać się do ich spraw” (PT 120);

❑ **miłości.** Zasada miłości streszcza wszystkie inne zasady regulujące stosunki między państwami. Jej bowiem „zadaniem jest doprowadzenie ludzi do szczerzej i wielorakiej jedności serc i dzieł (...)” (PT 129).

Powyższe zasady wymagają zainicjowania reform wszystkich sfer życia: stosunków międzynarodowych, międzynarodowego podziału pracy, struktury wymiany gospodarczej, kontroli zysków, systemu walutowego. „Trzeba mieć odwagę – nalega papież Paweł VI – by zakwestionować modele wzrostu narodów bogatych, zmienić ich sposób myślenia, uwrażliwiając je na pierwszeństwo obowiązków międzynarodowych, a wreszcie by odnowić instytucje międzynarodowe i zapewnić im większą skuteczność działania” (OA 43).

#### **4. Społeczne nierówności, społeczna sprawiedliwość**

Chociaż niektóre systemy społeczne uważa się powszechnie za bardziej sprawiedliwe niż inne, to jednak jak dotąd nie udało się ludzkości stworzyć systemu, który byłby całkowicie sprawiedliwy.

Źródłami tej trudności są: głęboko zakorzeniona w człowieku zachłanność, materialistyczna postawa, niesprawiedliwe struktury społeczne oraz fakt, że ludzie z natury są zróżnicowani. Wspomniane czynniki powodują narastanie wśród ludzi coraz większych różnic, a to często prowadzi do utrwalania się jeszcze większych dysproporcji. Nie tylko ludzie zdolni, pracowici, wykształceni, utalentowani, ale niekiedy tylko sprytni i bez skrupułów bogacą się szybko, podczas gdy w niektórych krajach robotnicy zarabiają tak mało, że oni sami i ich rodziny zmuszeni są do życia w warunkach sprzecznych z ludzką godnością.

Sytuacja ta nabiera jeszcze większej dramaturgii, zważywszy fakt, że w niektórych krajach koegzystuje obok siebie skrajna nędza większości obywateli i wielkie bogactwa nielicznych jednostek; rozrzutne życie tych pierwszych pozostaje w rażącej sprzeczności z niedolą nędzarzy;

stoi w rażącej sprzeczności z zasadami sprawiedliwości i ta sytuacja, gdy ludzie „zajmujący stanowiska o niewielkim, a nawet wątpliwym pożytku, otrzymują uposażenie, nieraz nawet wielokrotne, podczas gdy wytrwały i owocny wysiłek pracowniczy i uczciwych klas społecznych jest wynagradzany więcej niż skromnie” (MM 70).

Zważywszy fakt, że całkowita równość ludzi jest niemożliwa do osiągnięcia, a nawet osiągnięta byłaby dysfunkcyjna dla społeczeństwa, „należy jednak – jak to wyraźnie akcentuje *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* «*Gaudium et spes*» – „przezwyćieżać i usuwać wszelką formę dyskryminacji odnośnie do podstawowych praw osoby ludzkiej, czy to do dyskryminacji społecznej, czy kulturalnej, ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język lub religię, ponieważ sprzeniewierza się ona zamysłowi Bożemu” (KDK 29).

Ten negatywny wymiar sprawiedliwości (czego nie należy robić) nie wyczerpuje jednak postulatów sprawiedliwości społecznej. Trzeba, „aby były zaprowadzone bardziej ludzkie i sprawiedliwe warunki życia. Albowiem zbytne nierówności gospodarcze i społeczne wśród członków czy ludów jednej rodziny wywołują zgorznie i sprzeciwiają się sprawiedliwości społecznej, równości, godności osoby ludzkiej oraz pokojowi społecznemu i międzynarodowemu” (KDK 29).

Aby działania w tym zakresie były skuteczne, muszą one wyjść poza etykę indywidualistyczną. Ta ostatnia jest nieodzowna, ale w niektórych sytuacjach jest niewystarczająca. Im bardziej wzrasta organiczna jedność świata, tym wyraźniej ludzkie działania wykraczają poza ramy partykularnych grup i rozciągają się na cały świat. Taka sytuacja wymaga, by poszczególni ludzie i grupy ludzi zdobywali cnoty moralne i społeczne, konieczne do powstania nowego, bardziej humanitarnego świata, nowej ludzkości.

Chociaż dziś kwestia robotnicza zmieniała się w dużym stopniu, to jednak nie została rozwiązana, dlatego ciągle jest aktualna. Ciągle „sprawa społeczna musi przezwyćieżać sprawę ekonomiczną. Musi ją regulować i prowadzić, aby lepiej zadośćuczynić sprawiedliwości”<sup>16</sup>. Bowiem „ślepy egoizm i żądza władzy wciąż jeszcze pobudzają umysł ludzi, należy więc wnikliwie analizować sytuację, by u samego źródła uchwycić przyczyny niesprawiedliwości i starać się stopniowo zbliżać do coraz pełniejszej sprawiedliwości” (OA 15).

Istnieje ciągła i paląca potrzeba przypominania o przysługujących człowiekowi prawach: do życia, do wyboru stanu, do rozwoju własnej osobowości, do pracy, do sprawiedliwej płacy, która zapewniłaby jemu i jego rodzinie godne warunki życia, potrzebne do społecznego i duchowego wzrostu, a także prawo do pomocy w starości i na wypadek choroby.

Przemiany techniczne, społeczne i kulturowe zaowocowały wzrostem liczby tych, którzy z nich nie czerpią korzyści albo są nawet ich ofiarami. Tak wyrasta nowa klasa ubogich, potrzebujących interwencji w ich sprawie. „Ku tym nowym «ubogim» – mówi papież Paweł VI – upośledzonym i nieprzystosowanym, starym i z różnych przyczyn usuniętym na margines życia społecznego zwraca swą troskę Kościół, aby ich odnaleźć, pomóc im i bronić ich miejsca i godności w społeczeństwie wyzutym z wszelkich uczuć wskutek konkurencji i pogoni za zyskiem” (OA 15).

## 5. Prawa i obowiązki człowieka

Sobór Watykański w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* stwierdza: „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych” (KDK 25). Każdy zaś człowiek jako osoba ludzka jest podmiotem praw i obowiązków. Podstawowe prawa i obowiązki człowieka mają swoje źródło w prawie naturalnym; oznacza to, że z niego biorą początek, czerpią treść i bezwzględnie obowiązującą siłę. Do podstawowych praw człowieka należą:

- prawo do życia oraz godnego człowieka poziomu życia;
- prawo do korzystania z dóbr kultury, wiedzy, wykształcenia, rekreacji oraz wartości moralnych takich jak: prawo do szacunku, do dobrej opinii, wolności itp.;
- prawo do wolności religijnej;
- prawo do wolnego wyboru własnego stanu: założenia rodziny, wybór stanu duchownego czy pozostanie wolnym jako osoba świecka;
- prawo do zajmowania się działalnością gospodarczą oraz do godnych człowieka warunków pracy;
- prawo do zrzeszania się i członkostwa w różnych grupach;
- prawo do emigracji i imigracji;

- ❑ prawo do uczestnictwa w życiu publicznym;
- ❑ prawo do ochrony swych praw. Chodzi w tym przypadku o zabezpieczenie prawne chroniące człowieka przed arbitralną czyjąś interpretacją jego praw (por. PT 8–27).

Podobnie jak ze statusem społecznym jednostki, który jest zbiorem jej przywilejów, połączone są role społeczne – zbiór obowiązków, podobnie w parze z prawami człowieka idą jego obowiązki. I tak z prawem człowieka do życia wiąże się obowiązek utrzymywania własnego życia; prawo do poziomu życia godnego człowieka nakłada obowiązek życia godnego człowieka; prawo do wolności pociąga obowiązek dalszego jej pogłębiania i poszanowania wolności innych. Można zatem powiedzieć, że prawa i obowiązki stanowią dwie strony tego samego medalu, tej samej rzeczywistości. W konsekwencji – twierdzi papież Jan XXIII – „tych (...), którzy dopominają się o własne prawa, a jednocześnie albo całkowicie zapominają o swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wznoszą gmach, a drugą go burzą” (PT 30).

## 6. Małżeństwo i rodzina

Małżeństwo i rodzina były zawsze przedmiotem szczególnego zainteresowania i troski Kościoła. Powody ku temu są natury społecznej i religijnej. „Zdrowie bowiem osoby i społeczności ludzkiej oraz chrześcijańskiej wiąże się ściśle z pomyślną sytuacją wspólnoty małżeńskiej i rodziny” (KDK 47). Rodzina jest najmniejszą komórką społeczną, ale i „drogą Kościoła” (LdR 14).

Jednak – jak podkreśla II Sobór Watykański – „nie wszędzie (...) godność tej instytucji jednakim świeci blaskiem, gdyż przyćmiewa ją wielożeństwo, plaga rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia. Ponadto miłość małżeńska bardzo często doznaje sprofanowania przez egoizm, hedonizm i niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu. Poza tym dzisiejsze warunki gospodarcze, społeczno-psychologiczne i obywatelskie wprowadzają w rodzinę niemałe zaburzenia. W pewnych wreszcie częściach świata nie bez troski dostrzega się problemy powstałe na skutek wyżu demograficznego” (KDK 27).

Wszystkie te problemy współczesnej rodziny stały się przedmiotem szczególnej troski Kościoła. Rodzina bowiem bardziej niż naród, pań-

stwo czy społeczeństwo jest podmiotem. „Wszystkie te społeczności, zwłaszcza naród, o tyle mają własną podmiotowość, o ile otrzymują ją od osób, a także od ich rodzin (...). Nie będzie więc przesadą powiedzieć, iż życie narodów, państw, organizacji międzynarodowych «przebiega» przez rodzinę” (LdR 15). Rodzina też w Bożym zamyśle jest pierwszą szkołą uspołecznienia, niejako szkołą człowieczeństwa.

Szczególnym *resumé* nauki o prawach rodziny jest Karta Praw Rodziny, przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim państwom. Oto najważniejsze prawa rodziny:

- ❑ prawo do swobodnego wyboru drogi życiowej: zawarcia związku małżeńskiego, wstąpienia do stanu duchownego czy też pozostania bezzennym jako osoba świecka;
- ❑ małżonkowie zaś mają prawo do zrodzenia dzieci; do nich też należy decyzja dotycząca czasu i liczby narodzin dzieci;
- ❑ przez fakt zrodzenia dzieci, rodzice mają pierwotne i niezbywalne prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem; Rodzina natomiast (w tym i rodzina migrantów) ma prawo do:
  - ❑ istnienia i wzrostu jako rodzina;
  - ❑ pełnienia funkcji społecznej i politycznej;
  - ❑ oczekiwać od władz publicznych odpowiedniej polityki rodzinnej: stworzenia godnych rodziny warunków ekonomicznych, pomocy w nadzwyczajnych przypadkach; dla osób starszych powinno być miejsce w rodzinie, a więźniom zapewniony kontakt z rodziną;
  - ❑ oczekiwać takiego systemu gospodarczego, który umożliwia rodzinie życie we wspólnocie rodzinnej;
  - ❑ do mieszkania odpowiedniego dla życia rodzinnego, dostosowanego do liczby jej członków.

## 7. Ustroje totalitarne, demokracja, wolność

Systemy totalitarne, stojąc w jaskrawej sprzeczności z podstawowym prawem człowieka – jego wolnością, są niesprawiedliwe i stanowią realne zagrożenie dla pokoju międzynarodowego. Nic więc dziwnego, że Kościół ocenia je jednoznacznie negatywnie. Już w latach 30. naszego stulecia papież Pius XI w dokumencie *Mit brennender Sorge* zabrał głos na ten temat w kontekście praktyk niemieckiego nazizmu. Przypomniał,

że Bóg jako najwyższy Władca dał ludziom swoje nakazy, które mają charakter powszechny tak w przestrzeni, jak i w czasie. „Jak Boże słońce wszystko oświeca, tak też prawo Jego nie uznaje żadnych przywilejów i wyjątków. Rządzący i podwładni, ukoronowani i nie noszący korony, bogaci i ubodzy w ten sam sposób podlegają Jego słowu” (MBS 14).

Po II wojnie światowej, na skutek ustaleń w Jaltcie, cała Europa Środkowa i Wschodnia znalazła się w sferze wpływów sowieckich. We wszystkich państwach tego regionu zostały siłą zaprowadzone totalitarne reżimy komunistyczne. Reżimy te były nie do zaakceptowania przez Kościół z trzech powodów:

– jako totalitarne reżimy ograniczały wolność obywateli i nie przestrzegały obywatelskich praw. Do tej ich cechy odwołał się wyraźnie papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*: reżimy te „rzekomo na rzecz dobra wyższego, jakim jest państwo – historia zaś wykazała, że to dobro określonej partii utożsamiającej siebie z państwem – ograniczały prawa obywateli, pozbawiały ich nienaruszalnych praw człowieka, które mniej więcej w połowie naszego stulecia doczekały się sformułowania na forum międzynarodowym” (RH 17);

– jako komunistyczne reżimy znosiły prywatną własność i prywatną własność środków produkcji. Marksizm upatrywał źródło wszelkiego zła i niesprawiedliwości społecznej w prywatnej własności środków produkcji. Stąd – w marksistowskim rozumieniu – uzdrowienie społeczeństwa mogło się dokonać wyłącznie poprzez jej obalenie. Jak wiadomo, doktryna ta została odrzucona jednoznacznie przez papieża Leona XIII, jako sprzeczna z prawem naturalnym, szkodliwa dla samych robotników i rodziny, niosąca społeczne niepokoje, a papież Pius XI socjalistyczną (komunistyczną) receptę na uzdrowienie stosunków społecznych nazwał lekarstwem sto-kroć gorszym od choroby (por. QA 10). Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia propozycję marksistowską nazywa „śmiertelną iluzją”, ponieważ struktury same ze siebie nie są w stanie stworzyć nowego człowieka w „sensie prawdy o człowieku”<sup>17</sup> zaś „walka klasowa, jako droga prowadząca do społeczeństwa bezklasowego, jest mitem uniemożliwiającym reformy i pogłębiającym nędzę i niesprawiedliwość”<sup>18</sup>;

– wreszcie jako reżimy o charakterze marksistowskim bazowały na ideologii materialistycznej i ją na siłę wprowadzały w życie społeczne. Marksistowska wizja świata jest bowiem wizją materialistyczną. Redukuje człowieka do świata przyrody, a jego egzystencję zamyka w ramach



doczesności. Człowiek, aby stać się w pełni człowiekiem, by odzyskać swoje oblicze, musi wrócić „nie do Boga, lecz do siebie samego”<sup>19</sup>. Marksistowski humanizm zakłada więc negację Boga – ateizm.

Odrzucając wszelkie systemy totalitarne, w katolickiej nauce społecznej proponuje się demokrację chrześcijańską. Słowo „demokracja” akcentuje prawo ludzi do wyboru systemu społeczno-politycznego zgodnie ze swoimi przekonaniem; przymiotnik „chrześcijańska” odwołuje się do ewangelicznego systemu wartości, którego podstawowymi elementami są: prawda, wolność, sprawiedliwość, miłość, godność osoby ludzkiej i jej prawa, jedność i trwałość rodziny, prawo do własności prywatnej, zasada pomocniczości i solidarności społecznej.

## **8. Praca, kapitał, bezrobocie**

Koniecznymi czynnikami każdej produkcji są: ludzka praca i kapitał. Dlatego w systemie produkcji ani kapitał bez pracy, ani praca bez kapitału nie prowadzą do zamierzonego celu. Jednak przypisywanie szczególnej roli jednemu z tych czynników przed drugim daje podstawę do wyróżnienia dwóch odrębnych systemów społeczno-ekonomicznych: liberalizmu i socjalizmu. Pierwszy kładzie akcent na kapitał, drugi pierwszeństwo daje ludzkiej pracy. W ramach pierwszego systemu głoszono, „że cały gromadzący się kapitał winien według niezłomnego prawa gospodarczego służyć do ręki bogatych (...)” (QA 54); zwolennicy drugiego przypominają, że zespół środków produkcji, czyli kapitał, „powstał z pracy i nosi na sobie znamiona ludzkiej pracy” (LE 12).

Zważywszy fakt, że integralnymi czynnikami każdego procesu produkcji są i praca ludzka i kapitał, „nie można przeciwstawiać pracy kapitałowi ani kapitału pracy (...)” (LE 13). W konsekwencji jedynie słusznym systemem ekonomicznym może być tylko taki system, który u samych podstaw przezwycięża tę antynomię.

Antynomia pracy i kapitału nabiera nowego wymiaru i skonkretyzowania, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że za każdym z tych czynników stoi odrębna grupa interesu: za pracą – pracownicy, a za kapitałem właściciele kapitału. Ich interesy są z natury konfliktujące. Przyznając bowiem więcej zysku pracownikom, mniej pozostaje dla właścicieli kapitału, i odwrotnie: obniżając zarobki pracowników, powiększają swój zysk właściciele kapitału. Tym sposobem antynomia kapitału

i pracy ma swoje skonkretyzowanie i nabiera charakteru społecznego w konflikcie klas, mającym swe źródło w konfliktujących interesach grup (klas) społecznych<sup>20</sup>.

Ostrze antynomii kapitału i pracy, a co za tym idzie konfliktu pomiędzy klasami społecznymi (pracodawcami i pracownikami), zostało w nowoczesnej ekonomii stepione dzięki socjalizacji kapitału. Dokonuje się to przez wprowadzenie systemu akcjonariatu, w ramach którego nie ma już „padrona – kapitalisty” i całkowicie pozbawionych kapitału – pracowników. Pracownicy i inne grupy społeczne są większymi czy mniejszymi udziałowcami kapitału przedsiębiorstwa. I nawet gdy nie mają znaczącego wpływu na podejmowane decyzje związane z funkcjonowaniem przedsiębiorstwa, to jednak mają udział w jego zyskach, a ich wielcy udziałowcy nie mogą całkowicie ich ignorować.

Sytuacja ta z trzech powodów jest zgodna z normami katolickiej nauki społecznej. Po pierwsze, dobra materialne stają się udziałem coraz większej grupy ludzi; po drugie, fakt ten łagodzi ewentualny konflikt klasowy, zmniejszając klasowe przedziały, i wreszcie ewentualny udział w zyskach przedsiębiorstwa powiększa odpowiedzialność robotników za jego kondycję.

Problemem ogromnej wagi jest we współczesnym świecie kwestia bezrobocia. Są nim dotknięte w szczególności państwa biedne, słabo rozwinięte. Państwa te znajdują się w swoistym impasie: ich prymitywne rolnictwo i słabo rozwinięty przemysł nie są w stanie zatrudnić nadmiaru siły roboczej, zaś ich kruche ekonomie nie pozwalają im na rozwinięcie sektora usług, który daje największe możliwości zatrudnienia. Bezrobocie jest społecznym złem, gdy zaś przybiera wielkie rozmiary, jest „prawdziwą klęską społeczną” (LE 18). Problem bezrobocia jest bolesny i z tej racji, że najczęściej dotyka ludzi młodych, którzy po odpowiednim przygotowaniu do pracy nie są w stanie jej znaleźć. Rodzi to w nich ból, frustrację, a niekiedy staje się czynnikiem społecznych dewiacji.

Chociaż świadczenia na korzyść bezrobotnych łagodzą nieco tę bardzo trudną sytuację ludzi pozostających bez pracy, to stanowią one jedynie doraźną pomoc. Potrzeba nowej, bardziej efektywnej, na skalę światową strategii w zwalczaniu bezrobocia. Pracę i bezrobocie trzeba widzieć w „kontekście światowym”. Na tym polu dobro wspólne domaga się „solidarności bez granic”<sup>21</sup>.

## Zakończenie

Dotknięte tu zaledwie problemy współczesnego świata są wielorakie i skomplikowane. Wielka ich trudność ma zarówno charakter techniczny, jak i moralny. Pierwszy wyraża się w fakcie, że niełatwo znaleźć na nie receptę; drugi polega na tym, że nawet gdy udaje się ją wypracować, nie jest łatwą rzeczą wprowadzić ją w czyn. Dzisiejszy człowiek zauważa i ciągle doświadcza nie przewyżnionej jeszcze podstawowej antynomii, w ramach której wielkie osiągnięcia koegzystują z nowymi polami niewiedzy, bogactwo z ubóstwem, sytość z głodem, potęga ze słabością itd. „Dzisiejszy świat – jak podkreśla *Gaudium et spes* – okazuje się zarazem mocny i słaby, zdolny do najlepszego i do najgorszego; stoi bowiem przed nim droga do wolności i do niewolnictwa, do postępu i cofania się, do braterstwa i nienawiści” (KDK 9). Co wybierze? Tego do końca nie można przewidzieć. Jedno jest pewne, że nie będzie to dla ludzkości wybór obojętny. Nie będzie też obojętny dla Kościoła. Stąd wśród wielu innych ról, jakie ma do spełnienia katolicka nauka społeczna, jest i ta, która polega na służeniu człowiekowi i całej ludzkości pomocą w dokonaniu właściwych wyborów.

## Wykaz skrótów

CA	–	<i>Centesimus annus</i>
KDK	–	<i>Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»</i>
LdR	–	<i>List do rodzin</i>
LE	–	<i>Laborem exercens</i>
MBS	–	<i>Mit brennender Sorge</i>
MM	–	<i>Mater et magistra</i>
OA	–	<i>Octogesima adveniens</i>
PP	–	<i>Populorum progressio</i>
PT	–	<i>Pacem in terris</i>
QA	–	<i>Quadragesimo anno</i>
RH	–	<i>Redemptor hominis</i>
RN	–	<i>Rerum novarum</i>

## Przypisy:

- <sup>1</sup> Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, 1.
- <sup>2</sup> Tamże, 2.
- <sup>3</sup> J. Laffin, *The World in the Conflict*, Londyn 1991.
- <sup>4</sup> Z. Cesarz i E. Stadtmuller, *Problemy polityczne współczesnego świata*, Wrocław 1998, s. 91.
- <sup>5</sup> Paweł VI, *Oreędzie do Narodów Zjednoczonych 4 X 1965*, p. 5.
- <sup>6</sup> Paweł VI, *Oreędzie na Dzień Pokoju 1993*.
- <sup>7</sup> Jan Paweł II, *Oreędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju 1981*, p. 6.
- <sup>8</sup> Jan Paweł II, *Oreędzie na II sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ 1982*, p. 11.
- <sup>9</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie w czterdziestolecie bitwy o Monte Cassino 1984*, p. 8.
- <sup>10</sup> Takie rozumienie pokoju jest rozumieniem dynamicznym. „Pokoju nie zdobywa się raz na zawsze. Pokój jest budowany ciągłym wysiłkiem i zaangażowaniem. Stąd nawet sam brak zaangażowania się na rzecz pokoju jest już sprzeniewierzeniem się duchowi Ewangelii, ponieważ «synostwo Boże» zakłada wprowadzanie pokoju między ludzi: *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi (Mt 5,9)*”. W. Majkowski, *Pokój najwyższym dobrem ludzkości*, „Chrześcijańskie w Świecie” 2(1993), s. 120.
- <sup>11</sup> Współzależność tę wyraźnie akcentuje *Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*. „Człowiek bowiem nie zamierza dłużej biernie poddawać się wyniszczeniu przez nędzę i wynikające z niej następstwa: śmierć, choroby, poniżenie. Odczuwa on te nędze jako nie dające się ścierpieć naruszenie jego wrodzonej godności”. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, 10.
- <sup>12</sup> W odniesieniu do tego problemu Jan Paweł II w *Oreędzie na Światowy Dzień Pokoju w 1986 roku* apelował: „Do was przedsiębiorcy, do was odpowiedzialni za organizacje finansowe i handlowe, zwracam się z apelem: ponownie przemyślcie waszą odpowiedzialność za wszystkich waszych braci i siostry”. Jan Paweł II, *Oreędzie na Światowy Dzień Pokoju 1986*, p. 6.
- <sup>13</sup> Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej: etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego*, Rzym 1987, p. 3.
- <sup>14</sup> Tamże, p. 2.
- <sup>15</sup> Św. Augustyn, *De civitate Dei*, lib. IV, c. 4, PL 41, p.115.
- <sup>16</sup> *Dix ans l'Organisation Internationale du Travail*, Geneva 1931, B.I.T., Przedmowa, s. XIV.
- <sup>17</sup> ~~Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, p. 117.~~

<sup>18</sup> Tamże, p. 118.

<sup>19</sup> F. Engels, *Sytuacja Anglii*, [w:] tenże, *Dzieła*, Warszawa 1949, t. I, s. 806.

<sup>20</sup> Ta sytuacja jest dla zwolenników teorii konfliktów społecznych jednym z przykładów, że konflikt jest wszędzie obecnym aspektem życia społecznego.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie na 68 sesji MOP, 15 czerwca 1982 roku*, 10.

**ks. Zbigniew Morawiec SCJ**

## **TROSKA O AKTYWNE ZANGAŻOWANIE ŚWIECKICH W ŻYCIE SPOŁECZNO-POLITYCZNE**

„W dzisiejszych czasach ciągle spotyka się polityków, którzy uważają, że do spełnienia chrześcijańskich powinności wystarcza im tak zwana – przez nich – polityka chrześcijańska. Chciałbym tu z całą stanowczością i jasnością powiedzieć, że nie ma czegoś takiego jak polityka chrześcijańska. Nie ma chrześcijańskiego rolnictwa, chrześcijańskiej aeronautyki, chrześcijańskiej fizyki – ani też chrześcijańskiej polityki. Są tylko chrześcijanie w polityce, tak jak istnieją tylko chłopi, inżynierowie, naukowcy, którzy są chrześcijanami”<sup>1</sup>.

### **1. Chrześcijanin i polityka**

Problem zaangażowania chrześcijańskiego w sferze politycznej dotyczy przede wszystkim poszczególnego chrześcijańskiego obywatela jako członka państwa. Sobór daje kilka wskazówek dotyczących właściwej postawy chrześcijańskiej wobec ustroju politycznego i państwa. Po pierwsze, chrześcijanie winni być patriotami, a zarazem mieć świadomość jedności całego rodzaju ludzkiego; po drugie, w polityce mają być oddani dobru ogólnemu; po trzecie, powinni szanować tych, którzy mają odmienne poglądy w sprawach politycznych; po czwarte, muszą pamiętać, że polityka partyjna nigdy nie może być ważniejsza od dobra wspólnego<sup>2</sup>.

„Niech obywatele pielęgnują wielkodusznie i wiernie miłość ojczyzny, jednak bez ciasnoty duchowej, tak by zawsze mieli również wzgląd na dobro całej rodziny ludzkiej, którą łączą w jedno różne więzy między plemionami, ludami i narodami.

Wszyscy chrześcijanie niech odczuwają swoje szczególne i sobie właściwe powołanie we wspólnocie politycznej, na mocy którego

winni świecić przykładem, sumiennie spełniać obowiązki i służyć dobru wspólnemu (...). W porządkowaniu spraw doczesnych niech biorą pod uwagę słuszne, choć różniące się między sobą poglądy i niech szanują obywatele także stowarzyszonych, którzy uczciwie tych opinii bronią. Partie zaś polityczne winny popierać to, czego według ich mniemania domaga się dobro wspólne; nigdy natomiast nie wolno stawiać własnej korzyści ponad dobro wspólne” (KDK 75).

Miłość do własnego narodu jest, w pełnym tego słowa znaczeniu, cnotą chrześcijańską, bowiem Chrystus tę cnotę posiadał (Łk 13,34: „Jeruzalem, Jeruzalem, które zabijasz proroków, i kamienujesz tych, którzy do ciebie bywają posłani, ilekroć chciałem zebrać dzieci twoje, jak ptak swe gniazdo pod skrzydła, a nie chciałeś”). Nie można jednak przy tym zapomnieć o poszanowaniu innych tradycji i cech narodowych. Rozmaitość kultury ludzkiej jest chlubą ludzkości. Ten sam dokument podkreśla znaczenie, jakie ma rozwijanie i realizacja cech kulturowych, które są dziedzictwem rozmaitych wspólnot ludzkich<sup>3</sup>. Konstytucja soborowa podkreśla też wyraźnie, że misja Kościoła skierowana jest do wszystkich ludów, w każdym miejscu i czasie, nie będąc nierozdzielnie ani wyłącznie związana z żadną rasą lub narodem, z żadnym czysto ludzkim kodeksem obyczajów<sup>4</sup>.

Motyw chrześcijańskiego zaangażowania w politykę nie jest przede wszystkim kościelny, lecz skoro jest służbą dobru wspólnemu, to częściowo realizuje się poprzez ochronę praw Kościoła. Skoro ustrój polityczny ma własną, ustanowioną przez Boga autonomię i rolę, to prawdziwe dążenie do dobra wspólnego przez działanie polityczne jest dobrem w oczach Boga. Zaangażowanie więc chrześcijan w politykę wynika z logiki ludzkiej natury i wspólnoty<sup>5</sup>.

Skoro celem państwa winno być dobro wspólne, wszystkie jego instytucje muszą być nastawione na ten cel. Dobro jest zapewnione wówczas, gdy każdy członek społeczeństwa ma zagwarantowane swe ludzkie prawa i akceptuje związane z nimi obowiązki. Temat praw człowieka został obszernie potraktowany w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris* (11-27). Późniejszy wykaz praw człowieka opiera się na tekście encykliki, są one następujące:

1. Prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych dla zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu ży-

cia. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo zabezpieczenia społecznego w wypadku choroby, owdowienia, starości, przymusowego bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków do życia.

2. Prawo do należnego szacunku, do posiadania dobrej opinii.
3. Prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy oraz – przy zachowaniu zasad porządku moralnego i dobra ogółu – do wypowiadania swych poglądów.
4. Prawo do swobodnej twórczości artystycznej, również przy zachowaniu zasad dobra ogółu i prawa moralnego.
5. Prawo do prawdziwej informacji o wydarzeniach życia publicznego.
6. Prawo do korzystania z rozwoju wiedzy, do dobrego wykształcenia podstawowego, technicznego czy zawodowego, stosownie do poziomu wiedzy w danym kraju, oraz do wyższych studiów dla tych, którzy są do nich zdolni.
7. Prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie.
8. Prawo do swobodnego wyboru stanu, małżeńskiego lub bezżennego. Rodzina jest podstawową komórką ludzkiej społeczności i obowiązkiem społeczeństwa jest jej umacnianie. Prawo do utrzymywania i wychowania własnych dzieci przysługuje w pierwszym rzędzie rodzicom.
9. Prawo do pracy, do swobody w jej podejmowaniu, do warunków pracy odpowiadających potrzebom człowieka oraz do płacy wystarczającej na utrzymanie rodziny.
10. Prawo do posiadania własności, włącznie z własnością środków wytwarzania dóbr.
11. Prawo do zrzeszania się, a przez to do podejmowania inicjatywy i odpowiedzialności.
12. Prawo do przemieszczania się i pozostawania w granicach swego kraju oraz prawo do emigracji za granicę i zamieszkania tam, gdzie sprzyjają temu słuszne powody.
13. Prawo do czynnego udziału w życiu publicznym oraz wnoszenia własnego wkładu we wspólne dobro obywateli.
14. Prawo do ochrony swych praw i sprawiedliwości.



Encyklika podkreśla jeszcze i tę oczywistość, że prawa ściśle wiążą się z obowiązkami (28n). Zdrowe społeczeństwo potrzebuje odpowiedzialnej akceptacji dążenia do praw oraz dobrowolnej zgody na obowiązki, jakie z nich wypływają. Tylko na tej podstawie można zbudować wolne społeczeństwo, jedyne, które jest godne człowieka.

Według nauki *Lumen Gentium* to świeckie osoby mają „szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej” (KK 31). Sobór nie tylko zezwala na tego rodzaju działalność, ale *explicite* podkreśla, że laikatowi w szczególny sposób przysługuje „świecki charakter” i że zatem musi on swe świeckie zadania uważać za „własne powołanie” (KK 31). Jak czytamy w *Dekrecie o apostołstwie świeckich*, powołanie to sięga wszystkiego, „co składa się na porządek spraw doczesnych, mianowicie: dóbr osobistych i rodzinnych, kultury, spraw gospodarczych, sztuki i zajęć zawodowych, instytucji politycznych, stosunków międzynarodowych i innych, tym podobnych, rozwoju ich i postępu” (DA, 7).

## 2. Soborowa wizja stosunków między Kościołem i światem

### a. Doktryna średniowieczna i nowożytna

Średniowiecze chrześcijańskie pozostawało pod przemożnym wpływem monastycznej wizji istnienia, która deprecjonowała wartości ziemskie. Opozycja wobec świata przybiera w niej postać pewnego dualizmu między rzeczami wyższymi, które są duchowe czy anielskie, a rzeczami niższymi, utożsamianymi z materią, ciałem, seksualnością<sup>6</sup>.

Stosunek pomiędzy Kościołem i światem widziany jest przede wszystkim w płaszczyźnie stosunków między łaską i naturą, a więc w płaszczyźnie ascetycznej i moralnej. Stąd wzajemna ich relacja rozumiana jest przede wszystkim jako przeciwstawienie, a nawet jako pewnego rodzaju walka tocząca się w każdym z ludzi. Wprawdzie teologowie średniowieczni powtarzają zasadę, że „*gratia non tollit naturam sed supponit et elevat*”. Jednak w myśli i wychowaniu chrześcijańskim o wiele szerszy wpływ ma słynne *Naśladowanie Chrystusa*. Autor dzieła uczy, że działania natury i łaski są „bardzo przeciwne”<sup>7</sup>; uczeń modli się o udzielenie łaski, „abym zwyciężył złą naturę swoją, co mnie do grzechów i zguby prowadzi”<sup>8</sup>. Potrzeba wielkiej łaski, „aby zwyciężyć

naturę od samej młodości do złego skłoną<sup>99</sup>. Natura jest więc tym elementem, który stawia opór łasce i dlatego musi być złamana i ujarzmiona. W takiej atmosferze wykształciła się silna nieufność do natury, która swe przedłużenie znalazła w nieufności do wszystkiego, co własnymi siłami – bez pomocy Objawienia – osiągnąć może świat: do jego nauki i filozofii, do jego kultury, do jego wartości, do nabytej o własnych siłach świadomości samego siebie.

W nowożytnej teologii podejmującej próby pogodzenia rozumu i wiary dochodzi do jeszcze większego usztywnienia w rozróżnianiu między dwoma porządkami. Przykładem tego, jak wykazuje Y. Congar, jest rozwój pojęć teologicznych w ostatnim stuleciu; rozróżnienie między tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone, podkreślone przez I Sobór Watykański, doznaje szczególnego wzmocnienia w nauce jednego z najwybitniejszych teologów tego okresu, M. Scheebena, który wprowadza słowo „nadprzyrodzoność” (*supernature*) w znaczeniu już nie przymiotnikowym, ale rzeczownikowym. „Oznacza to usztywnienie rozróżnienia między dwoma istotnymi porządkami i zwrócenie umysłu ku idei czegoś w rodzaju sobowtóra natury, ponad nią, ale o podobnej zawartości ontologicznej. Zamiast widzieć naturę, jaką Duch Święty ze swymi darami łaski wprowadza w nowy stosunek z Bogiem, dając w ten sposób naturze wyższą ordynację, przez którą spełnia się jej pragnienie głębokie i bezsilne, buduje się obok niej i ponad nią kompletną ontologię wypływającą z innego świata<sup>10</sup>. Przeciwwstawienie to znajduje swoje przedłużenie w przeciwstawieniu tego, co „sakralne” i tego, co „świeckie”. Znajduje też odbicie w sięgającym swymi korzeniami średniowiecza sposobie rozumienia stosunków między Kościołem i światem: cała rzeczywistość doczesna zostaje niejako rozgraniczona między dwie sfery – między „sakralne” i „świeckie”, między to, co należy do Kościoła, i to, co należy do świata. Między tymi dwoma sferami istnieje ciągłe napięcie, które – zgodnie z charakterystycznym dla tej epoki prawniczym sposobem myślenia – przybiera postać walki między dwiema władzami – władzą kościelną i władzą państwową. Najbardziej wyrazistym przykładem tego była w średniowieczu walka o inwestyturę. Kościół i państwo występowały więc w ówczesnych pojęciach jako dwie rzeczywistości tego samego typu ontologicznego, rywalizujące ze sobą na tej samej płaszczyźnie – na płaszczyźnie władzy i autorytetu. Podstawowym pytaniem dla teologów było to, jaki ma być wzajemny stosunek tych władz

i sposób, w jaki jedna z nich ma być podporządkowana drugiej. Musimy bowiem pamiętać, że Kościół – podobnie jak państwo – definiowany był w sposób prawniczy. Z tego czasu pochodzi w znacznej mierze jurydyzm eklezjologii, która stała się jednym z rozdziałów prawa.

Czy ten stan – ukształtowany w średniowieczu, a z niewielkimi zmianami utrzymujący się w epoce nowożytnej – należy już do zamkniętej przeszłości?

### **b. Kościół obecny w świecie i działający w nim od wewnątrz**

W przeszłości relacja Kościół-świat bywała pojmowana zazwyczaj w taki sposób, który główny akcent kładł na ich wzajemną separację. Przyczyniały się do tego ówczesne wyobrażenia zarówno o Kościele, jak i o świecie. Kościół redukowany był do swojej struktury hierarchicznej; natomiast świat widziany był tak, jak określił go św. Jan: oporna natura i grzech, grzeszna ludzkość, wśród której swą moc sprawuje szatan, „książę tego świata” (J 14,30). Przy takim pojmowaniu obu członów relacji, jej treścią musiała być separacja i przeciwstawienie: Kościół wypełniony troską, by nie utożsamiać się z tak pojętym światem i nie ulegać w niczym jego wpływowi, widział siebie samego nie tyle w świecie, co raczej wobec świata, w relacji dwu podmiotów wzajemnie niezależnych i wobec siebie zewnętrznych.

Obecnie „świat” nie redukuje się już w tych pojęciach wyłącznie do świata grzechu. Kościół zaś, który nie jest sprowadzany tylko do hierarchii, przestał być zarazem czymś, co jest wobec świata zewnętrzne i co wkracza w świat niejako w drodze podboju. Kościół jest w świecie i działa w nim od wewnątrz. Tę ewolucję pojęciową można zaobserwować w toku prac nad schematem XIII (KDK). „Pewne teksty, nawet spośród tych, które przygotowywały schemat XIII – zauważa w 1964 roku F. Houtart – stwarzają wrażenie, jak gdyby Kościół znajdował się na innej planecie, skąd kontempluje świat z podziwem, szacunkiem, wdzięcznością i radością. To już zawsze lepiej od tej litanii potępień, do jakich byliśmy przyzwyczajeni w innych tekstach. Ale Kościół jest zawsze umieszczany na pozycjach zewnętrznych. Tymczasem nie może on być uważany za świat wobec świata, jak gdyby istniały dwa światy”<sup>11</sup>. Dla uniknięcia wrażenia, iż mówi się o Kościele i o świecie jako o dwóch rzeczywistościach wobec siebie zewnętrznych i przeciwstawnych, niektórzy ojcowie Soboru szli tak daleko, że uważali za dwuznaczny nawet termin „dialog”. Termin ten zakłada istnienie dwóch podmiotów, z których jeden jest na ze-

wnątrz drugiego. Tymczasem Kościół jest obecny w świecie, podobnie jak drożdże obecne są w cieście, jest on włączony w samo serce tego świata, dlatego zamiast o „dialogu” powinno się mówić raczej o „obecności”<sup>12</sup>. Redaktorzy schematu nie poszli jednak tak daleko w swoich konkluzjach. Niemniej widać w ich dziele wysiłek, by myśl, iż Kościół jest w świecie, wyrażona była z odpowiednią mocą. Dlatego to tytuł schematu XIII od początku świadomie unika wyrażenia „Kościół wobec świata”, używając określenia „Kościół w świecie”. Nie będąc ze świata, ponieważ jest pochodzenia niebieskiego, Kościół jest w sposób trwały usytuowany w świecie, w sercu ludzkości. Charakterystyczne jest już od jego drugiej redakcji z 1965 roku, że schemat rozpoczyna się od mocnego podkreślenia solidarności Kościoła z całym rodzajem ludzkim: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są już radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich sercu” (KDK 1). Kościół wyraża w ten sposób pragnienie, aby nie być już więcej postrzeganym jako zewnętrzny i obcy drugi „świat” wobec świata istniejącego, ale by się stał po prostu głębszym wymiarem ludzkiego życia. „Stanowiąc zarazem „zrzeszenie dostrzegalne” wspólnotę duchową (...) kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego, co świat, istniejący w nim jako zczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą” (KDK 40).

Kościół jest zatem w świecie nie na zasadzie prostej koegzystencji dwóch różnych społeczności, uzgodnionej jakimś granicznym traktatem, wyznaczającym każdemu własne pole, które wyłącznie do niego przynależy i którego zazdrośnie strzeże: traktatem, wytyczającym linię demarkacyjną między tym, co „sakralne”, i tym co „świeckie”. Relacja między nimi określona jest nie przez jakąś „statyczną separację, ale przez dynamiczną koniunkcję”<sup>13</sup>.

Uwydatnienie związków, jakie Kościół łączy z ludzkością, nie oznacza przy tym zaprzeczenia prawdzie, iż Kościół nie może identyfikować się ze światem. Członkowie Kościoła, będąc w świecie, którego nie mogą opuścić, zarazem separują się od niego w innym znaczeniu – w znaczeniu zasady zła. Wyodrębniają się oni i przeciwstawiają w tym sensie światu grzechu, ale nie ludziom, którzy grzeszą, ponieważ to dla tych ostatnich właśnie Kościół istnieje. Separacja członków Kościoła od świata jest więc natury duchowej, a nie socjologicznej<sup>14</sup>.

W tej perspektywie wzajemny stosunek Kościoła i świata przestaje być sprowadzany do relacji pomiędzy hierarchią kościelną i państwem. Nie wyczerpuje się on w prawnych stosunkach między obiema władzami, do czego ograniczały się dawniej często rozważania na temat obecności Kościoła w świecie.

Takie przesunięcie akcentów daje się również zauważyć w dokonanej ocenie źródeł i istoty kryzysu obecności Kościoła w świecie. Nie upatruje się ich już przede wszystkim w kryzysie prawnopolitycznej pozycji Kościoła w świecie, ale przede wszystkim w kryzysie życia religijnego chrześcijan. Niewątpliwie zaś w naszych czasach osłabienie pozycji prawnopolitycznej Kościoła, które jest wynikiem procesu laicyzacji kultury i życia państwowego, mobilizuje już nie do wysiłków przywrócenia *status quo ante*, co raczej do wyrównania powstałego ubytku odnową i pogłębieniem życia religijnego wiernych, uczestniczących w życiu tego świata i jego budowie. Zadanie zapewnienia obecności Chrystusowi w świecie, dawniej przedstawiające się chrześcijanom głównie jako zadanie w sferze polityki czy dyplomacji obarczające hierarchię kościelną w jej stosunkach z władzami państwowymi, teraz doznaje interioryzacji. Przyjmuje postać zadania, które staje przed każdym wierzącym.

Przeciwno dualizmowi w życiu chrześcijan, rozdwarzającemu ich działalność między wiarę i nie pozostające z nią w związku zajęcia doczesne, szczególnie mocno potępił Jan XXIII w *Mater et Magistra*, w której czytamy: „Niech sobie zatem nikt błędnie nie wyobraża, że dwie łatwe do pogodzenia wartości: własne doskonalenie duchowe każdego człowieka i sprawy życia doczesnego to dwie rzeczy ze sobą sprzeczne; jak gdyby dążenie do doskonałości chrześcijańskiej wymagało koniecznie odsunięcia się od spraw życia ziemskiego, albo jak gdyby zajmowanie się tymi sprawami przynosiło ujmę godności człowieka i chrześcijanina”. Głosząc potrzebę przewyciężenia tego szkodliwego dualizmu, Kościół odwołuje się w tej sprawie przede wszystkim do świeckich, którzy w „tym celu powinni podejmować swe doczesne zajęcia tak, by swe obowiązki wobec innych pełnić w łączności duchowej z Bogiem przez Chrystusa i przyczyniać się przez to do większej chwały Bożej, jak tego uczył św. Paweł Apostoł: «Czy tedy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie» (1 Kor 10,31). A gdzie indziej: «Wszystko, cokolwiek czynicie słowem lub uczynkiem, wszystko w imię Pana Jezusa Chrystusa czyńcie, przez Niego

dzięki Bogu Ojcu składając»” (Kol 3,17)<sup>15</sup>. W *Pacem in terris* Jan XXIII stwierdza: „Jeżeli obserwujemy wokół nas coraz częstszy u chrześcijan rozdźwięk między wiarą religijną i postępowaniem, jeśli w krajach tradycyjnie chrześcijańskich, pomimo rozkwitu wiedzy i techniki życie jest tak słabo przepojone duchem ewangelicznym, to ten stan rzeczy stąd pochodzi, że ludzie ci nie zestrzajają swego postępowania z wyznawaną przez siebie wiarą. Powinni oni dojść do takiego odnowienia w sobie jedności wewnętrznej, aby działaniem ich kierowały zarazem światło wiary i siła miłości”<sup>16</sup>.

Myśli te podejmuje na nowo *Gaudium et spes*: „Odstępują od prawdy ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego państwa, lecz poszukujemy przyszłego, mniemają, iż mogą wobec tego zaniedbywać swoje obowiązki ziemskie, nie bacząc na to, że na mocy samej wiary bardziej są zobowiązani wypełniać je według powołania, jakie każdemu jest dane. Ale nie mniej błędzą ci, którzy na odwrót sądzą, że mogą się tak pograżać w interesach ziemskich, jak by one były całkiem obce życiu religijnemu, ponieważ to ostatnie polega, według nich, na samych aktach kultu i wypełnianiu pewnych obowiązków moralnych. Rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów. Niechże więc nie przeciwstawia się sobie błędnie czynności zawodowych i społecznych z jednej, a życia religijnego z drugiej strony. Chrześcijanin zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje swoje obowiązki wobec bliźniego, co więcej – wobec samego Boga i naraża na niebezpieczeństwo swoje zbawienie wieczne” (KDK 43).

Tak więc to właśnie na świeckich przesuwana jest główny ciężar odpowiedzialności za obecność Kościoła w świecie. Paweł VI nauczał, że wierni świeccy powinni stać się jakby pomostem między Kościołem i światem, godząc Kościół i świat w samych sobie. Mają żyć konsekwentnie jako chrześcijanie, a zarazem angażować się świadomie w sprawy doczesne. Zanim jednak Chrystus będzie obecny w świecie, ma być obecny w życiu wierzącego i w całej jego działalności<sup>17</sup>.

### **c. Nowy sposób pojmowania *consecratio mundi***

Poczynając od pontyfikatu Piusa XI, *consecratio mundi* określane było niejednokrotnie jako zadanie apostołatu świeckich. „Stosunki między Kościołem i światem – mówił na rok przed swoją śmiercią Pius XII na II Światowym Kongresie Apostolstwa Świeckich w Rzymie – wymagają

interwencji świeckich (...). *Consecratio mundi* w istocie swojej jest dziełem ludzi świeckich, związanych głęboko z życiem ekonomicznym i społecznym, biorących udział w rządzeniu i stanowieniu praw<sup>18</sup>. Na krótko przed rozpoczęciem Soboru kardynał Montini, arcybiskup Mediolanu, pisał w liście pasterskim: „Kościół wzywa świeckich, swoich dobrych i wiernych świeckich katolików, aby wiązali sferę nadprzyrodzoną, należąca całkowicie do dziedziny religijnej, ze sferą socjologiczną i doczesną, w której żyją. Liczy on na ich cierpliwą i umiejętną współpracę, powierzając im trudne i piękne zadanie „*consecratio mundi*”, to znaczy przepojenia zasadami chrześcijańskimi i cnotami naturalnymi i nadprzyrodzonymi całej wielkiej sfery świeckiej życia<sup>19</sup>. Jednakże dotychczasowym pojęciom: rola świeckich i *consecratio mundi* nadawano pewien określony sens. Nawiązywały one do tych pojęć teologicznych, które zakładały separację i przeciwstawienie dwóch porządków: tego, co naturalne i tego, co nadprzyrodzone, tego, co „świeckie” i tego, co „sakralne”. Kiedy przyjmuje się takie założenia, wówczas – jak wykazuje Chenu – nadaje się również określony sens pojęciu „konsekracji świata”. „Konsekracja jest działaniem, przez które człowiek – samodzielnie lub upoważniony przez jakąś instytucję – wyłącza pewną rzecz ze zwykłego użytkowania lub pewną osobę z pierwotnego przeznaczenia, aby zarezerwować ją dla bóstwa i w ten sposób złożyć hołd panowaniu Boga nad stworzeniem. Jest to więc odwrócenie jakiegoś bytu od właściwego mu celu, określonego przez prawa jego natury fizycznej lub struktury psychologicznej, od jego zaangażowania społecznego, czy też, jeśli w grę wchodzi osoba wolna, rezygnacja ze swobodnego dysponowania sobą<sup>20</sup>. Oznacza to więc wyłączenie pewnej rzeczy lub osoby z porządku świeckiego, a włączenie jej w porządek sakralny. I jeżeli rola świeckich w zapewnianiu Kościołowi obecności w świecie bywała przed Soborem również niejednokrotnie podkreślana, jeżeli mówiono o *consecratio mundi* jako zadaniu świeckich, to owemu *consacratio mundi* takie właśnie najczęściej nadawano znaczenie. Katolicy świeccy – kierowani rozkazami hierarchii i zobowiązani do ścisłej wobec niej dyscypliny – mieli według tych przekonań dokonywać stopniowego podboju świata, wyłączając jego kolejne części ze sfery tego, co „świeckie”, by je włączyć w sferę tego, co „zsakralizowane”, a więc poddane kierownictwu hierarchii. W praktyce ta aktywność katolików świeckich wyrażać się miała poprzez tworzenie, umacnianie i rozszerzanie w różnych dziedzinach życia świeckiego

„katolickich” organizacji i instytucji, za pomocą których dokonywać się miało podporządkowanie tych dziedzin hierarchii.

Taka teokratyczna i klerykalna interpretacja roli chrześcijan świeckich i takie pojmowanie obecności Kościoła poprzez ich dzieło w świecie nie da się dłużej utrzymać. Podział rzeczywistości na sferę tego, co „świeckie”, i tego, co „sakralne”, był zawsze teologicznie wątpliwy: w pewnym sensie wszystko dla chrześcijanina jest „sakralne”, całe bowiem jego życie jest dla Boga. Wiara nie jest rzeczywistością istniejącą poza życiem doczesnym, ale jakby trzecim wymiarem tego życia, odejmującym mu płaskość i przez odniesienie go do Boga pozwalającym mu spełnić jego przeznaczenie. Osoby i rzeczy mogą być wciągnięte w realizację nadprzyrodzonego celu i głęboko przeniknięte cnotami chrześcijańskimi bez zmiany charakteru ich natury. Łaska nie „sakralizuje” natury. Dając jej uczestnictwo w życiu Bożym, nie tylko nie odwraca jej od niej samej, ale przeciwnie – niejako jej samej ją zwraca. Również po uzyskaniu relacji do Boga, po ich powtórny włączeniu w plan Boży, rzeczy i osoby nie tracą swej naturalnej konsystencji, której pierwotnym celem – zakłóconym przez grzech – był przecież porządek w Bogu. To, co świeckie, nie może być zatem pojmowane jedynie jako materiał do sakralizacji, ale posiada własną, trwałą wartość. Zadaniem chrześcijan jest więc uświęcanie tej sfery rzeczywistości przy zachowaniu jej świeckiego charakteru.

„Zaangażowanie człowieka świeckiego w budowanie Królestwa Bożego nie jest zadaniem pomocniczym, uzupełniającym pracę kleru, który patronowałby temu dziełu; to jest z natury właśnie zadanie świeckich (...). Właśnie zaangażowanie się w działalność organizmów świeckich określa zasadniczą funkcję ewangelizacyjną świeckiego chrześcijaństwa w Ciele Kościoła. Ani imperializm teokratyczny, ani przedwczesna sakralizacja, ani klerykalny mandat nie są koniecznym warunkiem powszechnego zwycięstwa łaski Chrystusa”<sup>21</sup>.

Ponieważ kierując świat ku Bogu i Chrystusowi, dążąc do nadania mu zgodności z planem Bożym, chrześcijanie nie czynią nic innego, a tylko przywracają rzeczom ich własną prawdę, mogą oni współpracować z innymi ludźmi, którzy szukają tej prawdy. Istnieje więc na tej płaszczyźnie możliwość szerszej współpracy chrześcijan z wszystkimi przyjaciółmi prawdy i autentyczności, nawet jeśli pozostają oni bez jakichkolwiek odniesień religijnych, a szukają tej prawdy na drodze własnej samoświadomości człowieka.



## Przypisy

- <sup>1</sup> N. Lobkowicz, *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków 1996, s. 66.
- <sup>2</sup> Według określenia J. Höffnera (późniejszego kardynała) „Dobro wspólne to ogół urządzeń i warunków umożliwiających jednostce i małym grupom społecznym uporządkowaną współpracę zmierzającą do realizacji ich ustanowionego Boską wolą celu – rozwoju osobowości i pielęgnowania kultury”. II Sobór Watykański mówi, że „Dobro wspólne jest to suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość” (KDK)
- <sup>3</sup> KDK 53-62 mówi o „należyтым sposobie podnoszenia kultury”.
- <sup>4</sup> „Kościół posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem” (KDK 58).
- <sup>5</sup> R. Charles, D. Maclaren, *Kościół w świecie współczesnym*, Poznań 1995, s. 251.
- <sup>6</sup> Y. Congar, *Eglise et monde*, „Espirít”, nr 2, luty 1965, s. 337n.
- <sup>7</sup> *O naśladowaniu Chrystusa*, III, 54. 1.
- <sup>8</sup> Tamże, III, 55, 1.
- <sup>9</sup> Tamże, III, 55, 2.
- <sup>10</sup> Y. Congar, dz. cyt., s. 340.
- <sup>11</sup> F. Houtart, *L'Eglise et le monde*, cytat za: J. Zabłocki, *Kościół i świat współczesny*, Warszawa 1986, s. 241.
- <sup>12</sup> „Nel cuore del mondo” – Intervista a S. E. mons. Elchinger”, „La Rocca”, 1. XI. 1964.
- <sup>13</sup> K. Wojtyła, *Znaczenie konstytucji pastoralnej „Ecclesia in mundo huius temporis” dla teologów*, referat wygłoszony na Sesji Naukowej Teologów polskich w Lublinie 14 IX 1966, s. 1.
- <sup>14</sup> G. Philips, *L'Eglise dans le monde d'aujourd'hui*, „Concilium”, nr 6, czerwiec 1965, s. 15.
- <sup>15</sup> Jan XXIII, *Mater et Magistra*, IV, 5, b.
- <sup>16</sup> Jan XXIII, *Pacem in terris*, V, 4.
- <sup>17</sup> Paweł VI, Przemówienie do uczestników Kongresu Movimento Laureati z 3 I 1964, („L'Osservatore Romano”, 4 I 1964).
- <sup>18</sup> Pius XII, Przemówienie na II Światowym Kongresie Apostolstwa Świeckich w Rzymie, 5-13 października 1957, AAS 49 (1957), s. 922-939.
- <sup>19</sup> Kard. Montini, *Discorsi sulla Chiesa*, Milano 1962, s. 187.
- <sup>20</sup> Marie-Dominique Chenu, *Consecratio mundi*, „Nouvelle Revue Theologique”, nr 6, czerwiec 1964.
- <sup>21</sup> Tamże.

**ks. Jan Kowalski**

## **PERSPEKTYWY DLA ZJEDNOCZONEJ EUROPY**

Idea zjednoczonej Europy nie jest ideą nową. Ożywia ona utopie i projekty polityczne na dziesiątki lat przed Chrystusem. Między wiekiem V i XIV po Jego narodzeniu, właśnie w ramach chrześcijaństwa, etniczna jedność narodów europejskich krystalizuje się wokół dwóch centrów, mianowicie Rzymu i Bizancjum. Nawet jeśli jawią się konflikty między władzami, zawsze jednak w tej samej mentalności. Mimo wszystko Europa jest zjednoczona. „Trudno ściśle określić, czym jest europejska tożsamość – podkreśla Jan Paweł II. Odległe i zróżnicowane są początki cywilizacji. Pochodzą one z Grecji i z Rzymu, z rodów celtyckich, germańskich i słowiańskich oraz z chrześcijaństwa, które jest dogłębnie ukształtowane. (...) Różnorodne są języki, kultury oraz tradycje prawne ze strony tych narodów, regionów, różne instytucje. Jednakże w porównaniu z innymi kontynentami Europa jawi się jako całość. (...) W ciągu bez mała dwudziestu wieków chrześcijaństwo uczestniczyło w tworzeniu koncepcji świata i człowieka, z którym wciąż pozostaje związane, mimo podziałów, słabości i różnych odstępstw nawet samych chrześcijan”<sup>1</sup>.

Dopiero wiek XV – a zwłaszcza – XVI, rozdarcie religijne chrześcijaństwa i wojny przynoszą dezintegrację. Sytuacja taka trwa do XVIII wieku, który wprawdzie nie odrzuca humanizmu średniowiecza, ale go sekularyzuje. Nie zmienia go, ale laicyzuje, Europa państw chrześcijańskich staje się Europą elit i rozumu, zresztą bardzo aktywnych. Wkrótce jednak rodzą się partykularyzmy. Państwa zamykają się w sobie. Wprawdzie koniec wieku XIX przynosi pewne ożywienie kulturalne, o czym świadczą próby m. in. stworzenia języka uniwersalnego. Wybucho jednak pierwsza a potem druga wojna światowa ze swymi sprzecznościami uniwersalizmu i partykularyzmu. Wraz z nimi każdy projekt ponadnarodowy upada.

Dopiero po drugiej wojnie światowej idea europejska zyskuje więcej dynamizmu. I jeśli nawet Europa opiera się raczej na ekonomii, a nie na kulturze, co jest czymś nowym, bowiem dotąd jej jedność inspiruje kultura, trzeba mieć świadomość, że te dwie rzeczywistości nie są od siebie tak dalekie, jakby się wydawało. Obydwie bowiem domagają się pokoju dla ich rozwoju. Takie jest przekonanie Roberta Schumana (kandydata na ołtarze). „Aby zapewnić pokój – uważa on – trzeba przede wszystkim, aby zaistniała Europa”<sup>72</sup>. Tak z jego inicjatywy, jak i Konrada Adenauera, Jean Monnet, Alcide de Gasperi i Paul Henri Spaak powstaje Europejska Wspólnota Węgla i Stali (1951), dająca początek Unii Europejskiej. Jan Paweł II mówi, że „ich zasługą jest to, że nie pogodzili się z rozbięciem Europy, co umożliwiło jej odbudowę, rozwinięcie jakże wspaniałego dziedzictwa kulturowego i materialnego, odnalezienie dawnego dynamizmu nawiązującego do pozytywnych inspiracji płynących z historii”<sup>73</sup>.

Obecnie żadne państwo europejskie nie jest nieprzyjacielem zjednoczonej Europy. Nie ma konfliktów ideologicznych, jakie miały miejsce w latach 1933-1945 między demokracją a totalitaryzmem faszystowskim czy marksistowskim oraz między rokiem 1945-1989 między demokracją a komunizmem<sup>4</sup>.

Jednak wątpliwości dotyczące własnej identyfikacji występują obecnie i są silne. Trzeba podkreślić, że państwa europejskie ujawniają brak realnego zainteresowania Europą, mimo że nie jest to odrzucenie. Bowiem powrót do źródeł, zainteresowanie własnym dziedzictwem dla własnej identyfikacji są bardzo silne, podobnie jak i przebudzenie się partykularyzmów i wzrost popularności partii ksenofalijnych. Stąd Hans Kolvenbach słusznie pyta, „czy chodzi o odkrycie na nowo jedności tego kontynentu (tzn. Europy), czy stworzenie jej na nowo ze wszystkich tych kawałków”. I dodaje, że ta „druga hipoteza nigdy nie mogłaby zaistnieć. W pierwszej chodzi o odkrycie tego, czym kontynent już był, tzn. Europą”<sup>75</sup>. Ideał europejski jawi się zupełnie inaczej, gdy zjednoczenie ma swe inspiracje w historii i we wspólnej kulturze. Jeśli nie, trzeba brać jako punkt wyjścia przekonanie, że zjednoczona Europa jest zdolna bronić się przeciwko potęgom ekonomicznym (Stany Zjednoczone), które wszędzie na świecie łączą się przeciw niej, przeciw Europie. Z drugiej strony historia to ustawiczne wojny i konflikty, okupacje i ucieczki przed wrogiem. Kryzys na Bałkanach, trwający już kilka lat, wcale się nie zakończył i

nic nie wskazuje na to, by szybko został przewyżniony. Europa jako taka nie odgrywa tu właściwie żadnej roli. Rozwiązanie prowizoryczne narzucili (Sarajewo, Bośnia, Hercegowina) i narzucają Amerykanie. NATO jest właściwie „listkiem figowym”. Obok Kosowa Europa posiada liczne ogniska zapalne. Do takich zaliczyć trzeba mniejszości węgierskie w Słowacji, Mołdawii, Besarabię i turecką część Cypru. Konfederacja państw rosyjskich (Armenia i Besarabia) jest zagrożona. Hiszpański kraj Basków domaga się niepodległości. Katalończycy i Hiszpanie, Korsyka francuska, Padania Lombardzka we Włoszech ustawicznie protestują przeciwko związkom z tymi krajami. Domagają się niepodległości. Czytając prasę codzienną, oglądając telewizję, nabiera się przekonania, że każdy krok ku zjednoczeniu Europy spotyka się ze sprzeciwem.

Jan Paweł II nazywa to budzenie się partykularyzmów „szukaniem własnej duszy”. Zarówno państwa europejskie, jak i cała Europa „potrzebuje duszy i samoświadomości”<sup>6</sup>.

Skoro istnieją w Europie dwie siły, przeciwstawiające się sobie, tzn. z jednej strony istnieją dążenia do zjednoczenia tego kontynentu, a z drugiej ujawniający się partykularyzm i dążenie do identyczności narodowej, rodzi się pytanie, czy ruchy odśrodkowe „nie wezmą góry” nad ruchami dośrodkowymi. Przecież nie jest tajemnicą, że w ramach Unii Europejskiej, która – nawiasem mówiąc – obejmuje część starego kontynentu, rządy państw członkowskich dążą do jedności gospodarczej, politycznej i społecznej, lecz ich obywatele nie są tym zachwyceni, a przynajmniej nie wszyscy. Nadto, historia wprawdzie się nie powtarza, ale przecież daje wskazówki. Otóż historia pokazuje, że okresy integracji między państwami bywają zawsze okresami silnego i wspieranego wzrostu ekonomicznego. Nacjonalistyczne zaś skupianie się na sobie dominuje w okresie jego zahamowań. Uczy ona zatem, że jeśli pragnie się, aby Europa istniała jako jedność, musi to być z korzyścią dla wszystkich i musi być ona dopełnieniem, a nie nieprzyjacielem państwa<sup>7</sup>.

Obecnie, w dobie globalizacji, rodzą się słuszne obawy, czy państwo może dostarczyć właściwych i satysfakcjonujących ram dla życia wszystkich obywateli, czyli czy daje ono możliwość aktywności ekonomicznej, tzn. życia politycznego i kulturalnego. Odpowiedź jest dość prosta. Ramami naturalnymi ekonomii nie jest państwo, ale cały świat<sup>8</sup>. Natomiast życie polityczne pozostaje, ogólnie rzecz biorąc, w gestii

państwa. Ochrona społeczna, administracja, sektor publiczny, polityka zatrudnienia, a zwłaszcza edukacja i wychowanie, to – w bardzo szerokim znaczeniu tych pojęć – domena państwa. W jego ramach możliwa jest i istnieje demokracja. Dla jej stworzenia trzeba było wielu wieków.

Państwo, nazywane najczęściej narodem, jest nie do zastąpienia jako miejsce wspólnych doświadczeń, idei, interesów i ludzi. Ono tworzy zatem naturalne i istotne warunki aktywności kulturalnych i decyzji politycznych. Natomiast Europa „polityczna i kulturalna” rysuje się jako niezmiernie skomplikowana i pełna sprzeczności. O ile Europa wspólnego rynku, ze wspólnym pieniądzem, jest łatwa, nie może ona być destrukcją idei narodowych i państwowych, ale ich kontynuacją, choć innymi środkami, a mianowicie cywilizacyjnymi, a nie przy pomocy nacisku, albo wojen. Charakterystyczne jest zdanie Jana Pawła II dotyczące tego problemu. „Wspólna struktura polityczna, będąc wyrazem wolnej woli obywateli Europy, nie zagrażająca jednak tożsamości poszczególnych narodów, powinna stać się w większym stopniu gwarantem równości praw wszystkich regionów, szczególnie w dziedzinie kultury. Zjednoczone ludy Europy nie mogą dopuścić do dominacji jednej kultury nad innymi, ale popierać powinny prawo każdego do ubogacenia pozostałych swą administracją”<sup>9</sup>.

Tymczasem Europę trapi systematycznie kryzys tożsamości, kryzys solidarności, kryzys reprezentatywności. Dotąd nie wiadomo, jak daleko sięga Europa. Kryzys solidarności jawi się, choćby w różnicy wkładu każdego państwa w integrację. Technokraci (reprezentatywność) sprzeciwiają się wszelkim zmianom. Na płaszczyźnie państwowej model jakobiński już nie funkcjonuje<sup>10</sup>.

Pod koniec dwudziestego stulecia, które jest epoką pęknięć i rozdarć, Europejczyk jest zmęczony zmianami i z tej racji gotów jest poświęcić swoje instytucje, swoje prawa, swoje obyczaje. Europejczyk zachodni (Zachodnioeuropejczyk) wierzy prawdopodobnie, że wraz z pokojem, w jakim żyje i ze swoim dobrobytem „trzydziestu chwalebnych lat” (*trent aus glorieux*), osiągnął albo osiągnie cel swego biegu, koniec historii. Tymczasem wszystkie dotychczasowe modele życia, zwłaszcza gdy państwa środkowej Europy pukają do drzwi Unii Europejskiej, trzeba na nowo przemyśleć. Trzeba na nowo przebudować demokrację konstytucyjną pluralistyczną, która jeśli się tak nie stanie, niesie ryzyko ugrzęźnięcia w skandalu i obojętności.

Trzeba przemyśleć na nowo republikę, w której panować powinna równość. Jeśli nie będzie ona próbować zatrzymać dążenia do sprawiedliwości i rodzić dalsze i wzrastające nierówności. Trzeba przemyśleć katalog praw i definicję wolności. Jeśli nie, znikną one przez ich nadużywanie. W rzeczywistości trzeba przemyśleć człowieka jako podmiot odpowiedzialności. Jednym słowem, inaczej sformułować podstawę prawa i godność ludzką. Jest to ustawiczna troska Jana Pawła II, ilekroć snuje on refleksję nad zjednoczoną Europą. Jawi się ona obywatelom państw, które przynależą do niej lub pragną przynależać „jako demokratyczna wspólnota pragnących coraz ściślej integrować gospodarkę, ujednoczyć prawodawstwo w wielu dziedzinach, dać obywatelom większy zakres wolności w perspektywie wzajemnej współpracy i bogacenia się kultur”<sup>11</sup>.

Jeśli pragnie się zjednoczonej Europy, nie można zapomnieć o przemyśleniu na nowo kwestii suwerenności. Krótko mówiąc, chodzi o odnowę własnej odwagi, odwagi indywidualnej i wspólnotowej, społecznej, oraz o niepokój, czy pozostanie się sobą, będąc w zjednoczonej Europie. Chodzi też o świadomość zmierzania się w niej z obowiązkami, jakie czekają zarówno na jednostki, jak i na wspólnoty państwowe, czy regionalne.

Zjednoczona Europa, nie tylko Unia Europejska, winna pogłębiać m.in. pojęcie obywatelstwa. Obywatel winien być bratem. A braterstwo oznacza solidarność, która jest czynnikiem składowym obywatelstwa. Jeśli obywatel nie jest solidarny i nie rządzi, nie decyduje, powinien zmienić władzę. Aby zaistniało obywatelstwo europejskie, trzeba respektowania tych dwóch wymiarów (władzy i obywatelstwa). W taki czy inny sposób władza powinna być bliska człowiekowi<sup>12</sup>.

Na płaszczyźnie międzynarodowej Europa uważana jest za kontynent praw człowieka. Toteż kraje, które angażują się w jej zjednoczenie, z punktu widzenia moralnego, angażują się o tyle, o ile respektują podstawowe prawa ludzkie. Do niedawna problem ten stał przed Hiszpanią, Portugalią i Grecją. Obecnie stoi przed krajami Europy Środkowej oraz przed Turcją, a nawet Rosją i innymi krajami tego regionu aż po Ural. Toteż naturalną rolą Europy jest ponowne wprowadzenie problematyki moralnej w debaty międzynarodowe, pomagające demokracji i broniące demokracji, tzn. wszystkich cywilizacji, tego, co w nich najlepsze. Jan

Paweł II, biorąc pod uwagę właśnie aspekt religijno-moralny, uważa, że obecnie „nikt nie może przypuszczać, że zjednoczona Europa może się w sobie zamknąć egoistycznie”. Pragnieniem Papieża, który pochodzi z Europy Środkowej i zna nieco lepiej Europę Wschodnią oraz aspiracje ludów słowiańskich, drugiego „płuca” wspólnej, europejskiej ojczyzny, jest, aby „Europa suwerenna i wyposażona w wolne instytucje, rozszerzała się kiedyś aż do granic, jakie wyznacza jej geografia, a bardziej jeszcze historia”. Przecież kultura inspirowana wiarą chrześcijańską, głęboko naznaczyła dzieje wszystkich ludów Europy, ludów greckich i łacińskich, germańskich i słowiańskich, mimo wszelkich dziejowych tragedii, ponad systemami społecznymi i ideologiami<sup>13</sup>.

Bliski papieskiemu myśleniu jest kard. Paupard, który pisze, że mieszkańcy Władywostoku poprzez swoją kulturę i religię są Europejczykami w takim samym stopniu, jak ci z Sankt Petersburga. Przyjęcie ich do Europy oznacza zatem „oddychanie dwoma płucami”. Oddychanie powietrzem, do którego nie wszyscy są przyzwyczajeni, ale które ubogaci jednych i drugich. Integracja europejska Rosji rodzi problemy i komplikuje znacznie sytuację, ale jest jedynym rozwiązaniem. Rosja bowiem dla siebie samej i dla Europy, co najmniej od dwóch wieków pozostaje problemem, który nie może pozostać nierozwiązanym<sup>14</sup>.

Ogólne zasady i postulaty dotyczące zjednoczonej Europy domagają się uszczegółowienia, oczywiście nie tylko z punktu widzenia praktycznego, gospodarczego, społecznego, ale i moralnego, a może przede wszystkim moralnego. Jest ich, tych uszczegółowień, cała panorama. Z nich trzeba wybrać tylko niektóre, jak się wydaje, najważniejsze. Obecnie wobec różnych wyzwań, które można nazwać ekonomicznymi (monetaryzacja, nowa technologia informacji, pojawienie się nowego rodzaju współzawodnictwa), ramy Europy pozwalają na formację nowego systemu, skutecznego i solidarnie zorganizowanego wokół czterech problemów. Pierwszy z nich to ochrona środowiska naturalnego, która choć „śmieje się z granic”, ignoruje je, to jednak domaga się solidarności pomiędzy pokoleniami<sup>15</sup>. Drugi, to zagospodarowanie czasu pracy, które domaga się solidarności pozwalającej na lepszy podział między posiadającymi pracę i bezrobotnymi. Nie bez znaczenia jest dostęp do wiedzy, który pozwoli na redukcję nierówności, ograniczeń języka i techniki wzajemnej komunikacji. Wreszcie konieczne jest powiększenie

miejsc pracy w bliskości zamieszkania, które domaga się solidarności otwierającej drogę stworzenia miejsc pracy tam, gdzie jest jeszcze słaba eksploatacja<sup>16</sup>.

Jeszcze pytanie o specyficzny układ Kościoła, a raczej Kościołów chrześcijańskich w przyszłej, zjednoczonej Europie. Bez wiary, a zatem bez Kościołów, tzn. bez ich działania, czy współdziałania „Europa nie będzie miała duszy”. Stąd ich zadaniem jest troska o ducha, który jednoczy i kształtuje ducha Europy<sup>17</sup>. Kościoły chrześcijańskie są świadome, że nie do nich należy określenie form politycznych Europy jutra. Ale determinacja życia w Europie na sposób europejski stanowi część ich odpowiedzialności, w imię Ewangelii<sup>18</sup>. Z drugiej strony, one same, Kościoły chrześcijańskie są podzielone, co odbija się bardzo wyraźnie na jedności Europy. To prawda, że reprezentanci Kościołów chrześcijańskich spotykają się ze sobą w licznych europejskich organizacjach kościelnych, podobnie jak politycy. Wprawdzie żelazna kurtyna ideologiczna opadła, ale istnieje ryzyko zastąpienia jej przez mur religijny. Między innymi prawosławie moskiewskie uważa Europę Wschodnią za swoje wyłączne terytorium (Rosja, Białoruś, Ukraina). Stąd Papież nie ma wstępu na te tereny. Dialog między i z Kościołami protestanckimi orientuje się bardziej ku ujawnianiu różnic w wierze, niż ku odnalezieniu jedności w Chrystusie<sup>19</sup>. A przecież Kościoły te nie mogą też zapomnieć, że pojawiła się druga religia, a mianowicie islam, co nie jest bez znaczenia, już teraz i w przyszłości, dla jedności Europy. Tu na marginesie można i trzeba pytać, czy czasem Kosowo to nie wojna religijna między chrześcijanami i islamitami.

W historii Kościół uczył Europę tego, czym człowiek i ludzkość mogą i powinny być w perspektywie objawionej przez Stworzyciela i Odkupiciela. Obecnie Europejczyk dystansuje się od Kościoła, aby takie wartości, jak: sprawiedliwość, pokój, wolność i miłość sobie przypisać. Choć trzeba przyznać, że pozwala się jeszcze formować i inspirować Ewangelią. Zaś Europa ma pokusę odchodzenia od Ewangelii i od Kościoła, opierając się tylko na własnych siłach. Proces ten określany jest terminem „sekularyzacja”<sup>20</sup>. Pragnie ona stworzyć kontynent bez odwoływania się do Boga.

W takim kontekście Kościoły są zobowiązane do diakonii, do niesienia posługi ludom europejskim, które doznały wielu zawodów ekonomicznych



i politycznych oraz ekspansji zjawiska liberalizmu i ekonomizmu, a także utraciły nadzieję i sens tradycji. Chodzi o niesienie Dobrej Nowiny o zbawieniu właśnie teraz, na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Kościoły winny się jawić jako wspólnota ewangelizująca Stary Kontynent, nawet jeśli głoszenie Ewangelii nie zawsze dotyka go wszędzie i w sposób dynamiczny i skuteczny<sup>21</sup>. Ostatecznie zjednoczenie Europy zależy od wiary i od orientacji duchowej. Stąd rolą Kościoła jest przypomnienie Europejczykom tego, w Imię tego, który stanowi ludzkie Dobro Najwyższe, tak jednostkowe, jak i wspólnotowe, tzn. Chrystusa. Bowiem „człowiek nie może odpowiedzieć w całej pełni na miłość Bożą przez swoje własne siły”<sup>22</sup>. Świadoma jest tego także sama Europa, że często jej „własne siły ją zdradzały. Natomiast w wierności Panu i w zmartwychwstaniu znajduje ona źródło w wsparcie dla swej nadziei”<sup>23</sup>.

Tu rodzi się pytanie, czy Kościoły chrześcijańskie dysponują siłą żywotną, pozwalającą na zdynamizowanie Europejczyków w drodze do zjednoczenia? Przecież załamują się wiara i praktyki w wielu krajach. Co gorsze, brak jest jednolitości w chrześcijaństwie. Jakie zatem Kościoły chrześcijańskie mogą być wiarygodne, głosząc naukę ewangeliczną o jedności wszystkich, jeśli same są podzielone. Stąd coraz silniej zdają one sobie sprawę, że jeśli są podzielone i jeśli brak między nimi zgody, są skandalem i tracą zaufanie w świecie, który mimo wszystko dąży do jedności<sup>24</sup>.

Nie wiadomo, kiedy i jak zjednoczenie Kościołów zrealizuje się w Chrystusie. Podobnie nikt nie wie, jaka będzie Europa jutra, jakie przyjmie modele; może federacji, może integracji, a może przymierza. Jedno jest pewne, a mianowicie, że potrzeba wiele kompromisów i ustępstw, tak między Kościołami, jak i między państwami europejskimi. A zatem zjednoczenie Europy jest ściśle związane z ekumenizmem między Kościołami. Tak w przeszłości, jak i obecnie, pisze Jan Paweł II, Europa jest wezwana, aby „lepiej czuła wymaganie jedności religijnej chrześcijańskiej i komunii braterskiej wszystkich swoich ludów”<sup>25</sup>.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Jan Paweł II, *Jeśli Europa chce pozostać sobie wierna. Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w Strasburgu*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 9(1998) nr 10-11(107-108), s. 5.
- <sup>2</sup> J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998, s. 10; por. J. L. Mathien, *L'union Européenne*, Paris 1996, s. 3-4.
- <sup>3</sup> Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, Kraków 1997, s. 137; por. J. Krucina, *Światłość na Areopagach*, Wrocław 1999, s. 166.
- <sup>4</sup> *Entre mondialisation et nations, quelle Europe? Conclusions de l'Assemblée des Semaines sociales de France*, „La Documentation Catholique” 79.94(1997), s. 424.
- <sup>5</sup> H. Kolvenbach, *Europe. Le rôle de l'Eglise*, „Etudes” (1998) nr 6(3886), s. 817.
- <sup>6</sup> Jan Paweł II, *Jedność i współpraca. List do Konferencji Episkopatu Europy*, „L'Osservatore Romano” 7(1986), nr 1(75), s. 14.
- <sup>7</sup> *Entre mondialisation et nations. Quelle Europe*, dok. cyt., s. 425.
- <sup>8</sup> J. Kowalski, *Blaski i cienie zjednoczonej Europy* [w:] *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, Warszawa 1998, s. 394; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*, Frankfurt 1984, s. 57.
- <sup>9</sup> Jan Paweł II, *U progu nowego etapu. Przemówienie w Parlamencie Europejskim w Strasburgu*, „L'Osservatore Romano” 9(1998) nr 10-11(107-108), s. 1; Tenże, *Jeśli Europa chce pozostać rok wierna. Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w Strasburgu*, przem. cyt. s. 5, P. Kaczanowski, *Intellectus quaerens fidei albo przeciw parcelacji kultury*, [w:] *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, Warszawa 1998, ss. 40-44; J. Thesing, *Europa. Kulturreiße Einheit und politische Vision*, [w:] Tamże, s. 149-150; J. Życiński, *Europejska wolność ducha*, Warszawa 1998, ss. 44-51.
- <sup>10</sup> *Entre mondialisation et nations. Quelle Europe?*, dok. cyt., s. 426.
- <sup>11</sup> Jan Paweł II, *U progu nowego etapu*, przem. cyt., s. 1; por. J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, dz. cyt., s. 41; P. Kirckhof, *Prawo Europy i prawo państwa*, [w:] *Europa. Fundament jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, ss. 113-127.
- <sup>12</sup> Jean Paul II, *Discours au Conseil des Conférences épiscopales d'Europe renouvelée*, „La Documentation Catholique” 77.93(1995), ss. 501-503; *Entre modernisation et nations. Quelle Europe?*, dz. cyt., s. 426.
- <sup>13</sup> Jan Paweł II, *U progu nowego etapu*, przem. cyt., s. 11; por. Tenże, *Encyklika „Slavorum Apostoli”*, Watykan 1985; P. Paupard, *L'Eglise et l'Europe*, „Esprit et vie” 104(1994), s. 462-463; C. Dagnes, *Foi et liberté en Europe occidentale*, „Esprit et vie” 102(1992), s. 594; J. Kowalski, *Blaski i cienie zjednoczonej Europy*, art. cyt., s. 325; J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, dz. cyt., ss. 79-88.
- <sup>14</sup> P. Paupard, art. cyt., s. 463.
- <sup>15</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Rerum novarum”*, Watykan 1991, nr 27.
- <sup>16</sup> *Entre mondialisation et nations. Quelle Europe?*, dok. cyt., s. 428; por. J. Piegza, *Solidarität und Leistung*, [w:] *Leistung*, [w:] *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, ss. 252-264.
- <sup>17</sup> Jean Paul II, *Homélie lors de la célébration eucharistique à Padeborn*, „L'Osservatore Romano” (wydanie francuskie) (1996) nr 27, s. 4; por. *L'Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'espérance pour l'Europe. Lineamenta*, „La Documentation Catholique”, 80.95(1998). ss. 465-478.
- <sup>18</sup> P. Kolvenbach, art. cyt., s. 820.
- <sup>19</sup> Tamże, s. 818.

- <sup>20</sup> J. M. Aubert, *Mentions culturelles et physionomie éthique de l'homme*, *Studia Moralia* 23(1995) nr 1, ss. 5-28.
- <sup>21</sup> *L'Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Europe. Jésus Christ vivant dans son Eglise, source d'espérance pour l'Europe*, dok. cyt., s. 474.
- <sup>22</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2090.
- <sup>23</sup> *L'Assemblée spéciale du Synode des évêques*, dok. cyt., s. 476.
- <sup>24</sup> H. Kalvenbach, art. cyt., s. 824.
- <sup>25</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum apostoli”*, dok. cyt., nr 30; por. Tamże, *Homilia na zamknięcie Tygodnia Modlitw o jedność chrześcijan*, „L'Osservatore Romano” 12(1991) nr 2-3(130), s. 36.

**ks. Stanisław Pyszka SJ**

## **PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ I WOLNY RYNEK A SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA**

### **Wprowadzenie**

Chcę zwrócić uwagę na kilka pozycji z zakresu katolickiej nauki społecznej. Nasze środowisko, nauczające katolickiej nauki społecznej czy nauki społecznej Kościoła, pisze i publikuje kolejne książki i artykuły, a środowiska, do których one są adresowane, niemal ich nie znają czy nie czytają<sup>1</sup>. Opieram się w tych refleksjach, o których za chwilę, także na kilku innych publikacjach<sup>2</sup>. Jak mówi Tomasz Gruszecki, „literatura światowa jest bardzo obszerna, ale pięćdziesiąt lat cenzury zrobiło swoje; fundamentalne prace Hayeka i jego kontynuatorów są nieprzetłumaczone i czasem «odkrywa się» u nas wątki dawno już podjęte”. Wyważamy otwarte drzwi i nadrabiamy wieloletnie zaległości. Wyznaję, że także w marketingach wydawnictw ambitniejszych pozycji odbywa się nieraz jakaś błyskotliwa promocja kolejnego tomu i... potem następuje najgłębsza cisza. A książki te powinien przeczytać każdy poseł, senator, marszałek samorządowy oraz radny miejski i gminny.

Uczę od 15 lat nauki społecznej Kościoła, ostatnio po 140 osób na semestr. Przez moje ręce przeszło za ten czas około 200 samych młodych jezuitów, w tym 40 napisało prace dyplomowe z tej materii. Coś się robi, ale to nic w porównaniu z tym, co robi lewica. Nie wątpię, że środowisko polskiej lewicy jest o niebo lepiej odczytane i poinformowane na wielu zebraniach o tym, co powinno myśleć na bieżące tematy. Gdybyśmy mieli ich pracowitość i zwartość... nie balibyśmy się żadnych kolejnych wyborów parlamentarnych, samorządowych czy prezydenckich!

## 1. Specyfika nauczania społecznego przez Kościół

Nie zapomnę spotkania 16 marca 1996 roku z członkami Solidarności w siedzibie Solidarności Małopolskiej przy Placu Szczepańskim 5 w Krakowie, kiedy to po wprowadzeniu na temat zasad społecznych: solidarności, pomocniczości i dobra wspólnego, w toku późniejszej dyskusji, jeden z członków związku stwierdził: „Ładnie to Ksiądz wszystko ujął, ale ja nie potrzebuję zasad, lecz umiejętności, jak mogę sobie w każdej sytuacji poradzić z moim pracodawcą...”. „Czy przy użyciu wszelkich środków, a bez żadnych ograniczeń?” – zapytałem. „Otóż to właśnie, bez żadnych ograniczeń, byle skutecznie”. „To musi się Pan udać do innego prelegenta, bo my nie uczymy skuteczności bez zasad moralnych, a nauka społeczna Kościoła jest nauką walki o sprawiedliwość w ramach zasad moralnych”. W ogóle nauka społeczna Kościoła jest nauką zasad.

## 2. Powrót do etyki w ekonomii

Oczywiście życiu gospodarczemu zawsze towarzyszyła refleksja i ocena etyczna. Często była to refleksja na temat obecności zasad etycznych w ekonomii, częściej jednak na temat ich nieobecności. Na przestrzeni jednak ostatnich 20-30 lat niewątpliwie mamy do czynienia ze skupieniem się opinii publicznej w rozwiniętych gospodarkach rynkowych na etycznym aspekcie życia gospodarczego i działalności przedsiębiorców, zarówno wielkich korporacji, jak i *small businessu*. Jak pisze Tomasz Gruszecki, problem etyki biznesu czy „etycznego biznesu” stał się przedmiotem rozważań samych przedsiębiorców i ich organizacji, a w firmach pojawiły się pisane „kodeksy etyczne” (*cod of conduct*), co jest zjawiskiem zupełnie nowym.

Problematyka etyki biznesu wkroczyła szerokim frontem do ekonomii i nauki zarządzania, czemu towarzyszy eksplozja prac i badań na ten temat. Jak pisze Paul M. Minus, „Dyskusja o etyce przeżywa dziś kulminację w USA, Europie i Japonii. Wtargnęła w mury uniwersytetów, a niektóre spośród nich powołały nawet profesury z etyki biznesu. Bywa też popularnym tematem wielu sympozjów i konferencji. Można wręcz powiedzieć, że stała się modna, i każdy kto ją ignoruje, pozostaje w tyle za epoką”. Stwierdzamy zatem fakt powrotu do etyki w ekonomii, a może nawet mody na etykę w ekonomii, choć często z motywów skutecznościowych: być etycznym w ekonomii po prostu się opłaca.

---

### **3. Rozwój refleksji etycznej w ekonomii**

Mamy też do czynienia z innym zjawiskiem. Jak powiada Tomasz Gruszecki, „w każdej przecież epoce oceniano porządek społeczny i gospodarczy z punktu widzenia moralności, a śledzenie odstępstw poczyną przedsiębiorców od standardów etycznych nie jest niczym nowym od czasów katarów czy albigensów”. Prawdziwa nowość polega na wtargnięciu etyki do ekonomii i szerzej, do nauk społecznych. Mamy tu do czynienia niemal z rewolucją: etyka, trzymana dotąd z dala od „prawdziwej” nauki ekonomii, wchodzi teraz wszystkimi drzwiami; wszystkimi, bo w istocie mamy tu do czynienia z ofensywą interdyscyplinarną, w której bierze udział współczesna teoria firmy, nauki zarządzania, socjologia, nauki polityczne. Dotychczasowy neopozytywizm, traktujący to, co moralne, jako „nienaukowe”, odchodzi w przeszłość. W samej ekonomii zadziwiający jest zaś powrót do korzeni: nowożytna ekonomia zrodziła się jako „nauka moralna” i wraca do swoich pierwocin po ponad 100 latach pozytywizmu prawnego.

Wychodzi temu naprzeciw nauczanie Jana Pawła II poprzez podkreślanie w swoich encyklikach kreatywnej roli (ale także obowiązków i odpowiedzialności) przedsiębiorcy. Współczesny liberalizm szuka swego uzasadnienia w etyce chrześcijańskiej<sup>3</sup>, co doprowadziło np. Michaela Novaka do stwierdzenia, że właśnie spotkanie katolickiej refleksji etycznej i zasady wolności gospodarczej jest szansą moralnej legitymizacji kapitalizmu<sup>4</sup>.

Warto też zauważyć, że katolicki personalizm, utrzymujący, że istnieją i działają tylko ludzie, a nie struktury i organizacje, stał się niepostrzeżenie dominującym podejściem w naukach zarządzania, ale również w nowoczesnej teorii firmy. Wszystko to dowodzi, że rodzi się nowy wzorzec działania także w nauce i ideologii.

### **4. Próba ustalenia definicji etyki**

Można tu przyjąć najprostszą definicję za Kennethem Bouldingiem: „Moralnym lub etycznym twierdzeniem jest wyrażanie hierarchicznego porządku preferencji wśród istniejących wyborów, który to porządek już w zamierzeniu ma być uznawany przez więcej niż jedną osobę”<sup>5</sup>. W istocie porządek taki jest wspólny dla każdej kultury (lub subkultury); „kultura nie może bez nich istnieć”<sup>6</sup>. W tym sensie etyka jest jednym z regulatorów zachowań w gospodarce, obok rynku i prawa.

## 5. Moralne podstawy kapitalizmu

Działania ludzi w gospodarce zawsze podlegały ocenie etycznej. Ocena ta będzie szczególnie surowa i krytyczna, jeśli przyjmimy ocenę zewnętrzną, którą moglibyśmy nazwać patrzeniem z „pozycji sędziego”<sup>7</sup>. Porządek norm moralnych, mających charakter absolutny, przykładamy do świata realnego oraz konkretnych działań i czynników. Rozdźwięk będzie nieunikniony, zawsze znajdziemy odstępstwa od norm i czyny negatywne, ponieważ ludzie są niedoskonalimi. Dotyczy to nie tylko pola aktywności gospodarczej, ale i każdej innej. Patrzenie z „pozycji sędziego” jest mało twórcze, gdyż żaden system gospodarczy nie jest dokładny i zawsze można znaleźć przykłady jednostek nieetycznych. Takie zrozumienie etyki w życiu gospodarczym jest zupełnie nieproduktywne: udowadnia, że życie realne nie jest zgodne z systemem norm etycznych. Ale tego nie trzeba udowadniać, to wynika z założenia; gdyby było inaczej, normy moralne nie byłyby potrzebne. Dlatego od razu należy odrzucić tę perspektywę, gdyż prowadzi ona donikąd. Jest to postawa mało owocna, w istocie prowadząca do wniosku o nieuniknionym rozjęściu się ekonomii i moralności.

Prawdziwie owocne jest spojrzenie od wewnątrz, szukanie związków (czy sprzeczności) norm etycznych z podstawowymi zasadami konstrukcyjnymi gospodarki. Ponieważ socjaliści zarzucali kapitalizmowi właśnie rozmijanie się jego podstawowych założeń z poczuciem sprawiedliwości społecznej (za dowody służyły fakty rozbieżności praktyki i norm), myśl liberalna podjęła obronę. Miała ona na celu wykazać, iż same zasady wolności i własności prywatnej nie tylko nie są sprzeczne z moralnością chrześcijańską, ale, co więcej, są z nich wyprowadzone<sup>8</sup>. Myśli liberalnej zawdzięczamy następujące fundamentalne stwierdzenia:

– Tylko wolność umożliwia wolny wybór. Człowiek zniewolony nie może dokonywać wyboru, a więc nie może także być odpowiedzialny. Nie ma odpowiedzialności bez wolności. Wolność umożliwia także wybory nieetyczne, ale dopiero wolność i odpowiedzialność umożliwiają ocenę moralną.

– W gospodarce dopiero własność prywatna jest gwarantem wolności. W praktyce społeczeństwa wolne są bardziej moralne niż zniewolone (por. Hayek).

– System dobrowolnych umów, jakim jest rynek, jest przeciwieństwem siły, przymusu, totalitarnej władzy. Właśnie w takim systemie istnieje konieczność pozytywnej współpracy wszystkich ze wszystkimi. Konkurencja nie jest sprzeczna z moralnością, dopóki sprzedawca nie może zmusić kupującego do nabycia jego towarów czy usług (niemoralny staje się dopiero monopol). Stąd niemoralna może być np. reklama, która działając na podświadomość niejako zmusza kupującego do zakupów wbrew rozsądkowi.

– System kapitalistyczny jest bardziej efektywny niż socjalistyczny – czego dowodzi praktyka. W kapitalizmie pole konfliktów ekonomicznych i społecznych jest mniejsze. „Dobrobyt łagodzi obyczaje” (Peter J. Hill). Kapitalizm umożliwia jednostce gromadzenie majątku, nie tylko nie szkodząc przy okazji innym, lecz wręcz przysparzając im korzyści (por. D. Vogel).

– Moralne podstawy kapitalizmu wynikają z *Dekalogu*: nie kradnij, czcij ojca i matkę, nie pożądam dóbr innych i cudzego bogactwa – a więc umacnia rodzinę i własność (por. Ch. Dykes, M. Novak).

– Kapitalizm opiera się na poszanowaniu pracy. Praca stała się np. u protestantów środkiem do zaskarżenia sobie łaski Bożej. Celem pracy w kapitalizmie ducha protestanckiego nie jest konsumpcja, ale akumulacja – konsumpcja zaś zostaje odroczone. Ta odroczone konsumpcja stworzyła podstawy do powszechnego dobrobytu. To duch protestancki stworzył kapitalizm (por. M. Weber).

– Nie można utożsamiać kapitalizmu ze społeczeństwem kapitalistycznym. Wolny rynek, oparty na zasadzie *coś za coś*, jest tylko częścią stosunków społecznych (por. Ch. Dykes). Obok zasady *coś za coś* istnieją jednak przecież w kapitalizmie także stosunki oparte na bezinteresownej wzajemnej życzliwości i solidarności (por. K. Boulding).

Argumenty te wytoczono w polemice z systemem totalitarnym i nigdy nie zostały podważone. Są one jednak dość ogólne. Bronią samej zasady wolności i własności, ale nie konkretnego kształtu kapitalizmu<sup>9</sup>.

Najistotniejsze zaś jest stwierdzenie, że systemy jako takie nie są moralne lub niemoralne; ludzie mogą się zachować moralnie lub niemoralnie w każdym systemie. Oznacza to, że z ocenami etycznymi musimy zejść niżej, do samych podmiotów działających. Wprawdzie „uzasadnione jest pytanie, w jaki sposób biznes może działać etycznie, jeśli zasady etycz-



ne nie mają zastosowania w systemie ekonomicznym jako całości?”<sup>10</sup>, ale „przedsiębiorstwo jako instytucja nie posiada etycznych własności. Nie ma czegoś takiego, jak «nieetyczny biznes», są tylko «nieetycznie prowadzone interesy...». Etyka zbiorowości, jak każda inna, jest wynikiem jednostkowych działań. Tak więc etyka firmy jest silnie związana z etyką osobistą”<sup>11</sup>.

## 6. Powrót etyki do ekonomii z punktu widzenia osoby

Jeszcze niedawno dogmatem neopozytywistycznym był sztywny podział ekonomii na „pozytywną” i „normatywną”, przy czym tylko tę pierwszą, wolną od ocen wartościujących, uważano za naukę<sup>12</sup>. Kenneth Boulding obala ten dogmat. Wskazuje na to, że wybór zawsze musi się odwoływać do jakiegoś systemu wartości. Ale do jakich i dlaczego tych? Tego ekonomia nie wyjaśnia, bo sama odcięła się od wartościowania, unika sądów normatywnych. Społeczeństwo nie może jednak istnieć bez systemu wartości i żadna nauka społeczna nie może z góry wykluczyć wartości ze swojego pola zainteresowań<sup>13</sup>. Tymczasem ekonomia (i politologia) są przecież naukami społecznymi.

Nie jest prawdą, że ekonomia potrafi w pełni wyjaśnić człowieka. System rynkowy nie opiera się tylko na wymianie na zasadzie *coś za coś*. Gospodarka to tylko część aktywności człowieka, nie całość. Co więcej, reguły rynku nie wyjaśniają nawet pola *coś za coś*. Cała sfera produkcji i dystrybucji dóbr publicznych nie opiera się na zasadzie przetargu cenowego. W końcu etyka (wybór moralny) jest ostatecznym kryterium regulacji dóbr publicznych, bo zasada przetargu cenowego tam nie działa. A. Sen<sup>14</sup> twierdzi, że „proces produkcji dóbr prywatnych również wymaga uwzględnienia wartości etycznych. Dzieje się tak, ponieważ proces wymaga bardzo skomplikowanej wymiany. Każdy uczestnik wnosi wkład, który nie zawsze może być wyceniony. Nadzór byłby bardzo kosztowny i nierealny. Dlatego pozostaje etyka i zaufanie”<sup>15</sup>.

Ostatnie trzydzieści lat rozwoju ekonomii to burzenie kolejnych bastionów neopozytywizmu. Przynajmniej połowa Nagród Nobla z ekonomii w ostatnich 20 latach podważyła kanony neoklasycznej ekonomii pozytywnej<sup>16</sup>.

Ekonomia zrodziła się jako „nauka moralna” i wraca do swoich korzeni. Ojciec ekonomii klasycznej Adam Smith był profesorem filozofii etyki

na Uniwersytecie w Glasgow i najpierw, przed *Badaniami nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, napisał opasłe dzieło pt.: *Teoria uczuć moralnych*<sup>17</sup>, które zaczyna się tak: „Jakkolwiek samolubnym miałby być człowiek, są niewątpliwie w jego naturze jakieś pierwiastki, które powodują, iż interesuje się losami innych ludzi, i sprawiają, że ich szczęście jest dla niego nieodzowne, choć jedyna przyjemność, jaką może stąd czerpać, to szczęście oglądania tego...”. Tak zaczyna się Dział I, a jego tytuł brzmi: *O znaczeniu tego, co właściwe*<sup>18</sup>.

Jeszcze silniej dogmat neopozytywistyczny został podważony przez coraz bardziej powszechne podejście personalistyczne w naukach zarządzania. Działają tylko ludzie, nie organizacje (por. P. Drucker), organizacje zaś są koalicjami grup interesów (por. March i Cyert). Współczesna nowa fala w naukach o zarządzaniu włączyła do analizowania wyznaczników skutecznego zarządzania np. kulturę etyczną firmy (por. Peters i Waterman).

Podobna ewolucja, choć wolniej, następowała na obrzeżach mikroekonomii, gdzie rodziła się nowoczesna teoria firmy. Warto tu zacytować uwagę J. Mizińskiej, autorki przedmowy do polskiego wydania *Etyki protestanckiej a ducha kapitalizmu* Maxa Webera: „Znamienną metamorfozę przechodzi np. prakseologia – stworzona przez prof. T. Kotarbińskiego nauka o dobrej robocie: przeobraża się w naukę o etyce i filozofii biznesu”<sup>19</sup>. Najsilniej zaś podejście personalistyczne ujawniło się w nurcie przedsiębiorczym<sup>20</sup>, który buduje teorie firmy wokół przedsiębiorcy. To on tworzy firmę i podejmuje najważniejsze decyzje. Ale także decyduje, jaki katalog wartości firma przyjmuje za swoje credo. Jak pisze Richard G. Capen jr.: „Jasne określenie wartości jest sprawą bardzo ważną dla każdego z nas... jeśli nie masz jasności co do tego, kim jesteś jako osoba, nigdy nie będziesz potrafił zyskać jasności, czym powinna być twoja firma. A twoi pracownicy nie będą rozumieli wartości, na których opiera się twoje przedsiębiorstwo w swym działaniu na rynku”<sup>21</sup>.

## 7. Wejście etyki do biznesu

Zachowania etyczne stały się przedmiotem zainteresowań przedsiębiorców z kilku bardzo ważnych powodów. Przede wszystkim okazało się, że prymitywny utylitaryzm i oparcie się na samych regułach wolne-

go rynku w krótkim okresie i za wszelką cenę po prostu nie popłacają. Ceną dla firmy może być utrata klientów i wiarygodności (*goodwill*). Lekceważenie społeczności lokalnej może przynieść niepowetowane szkody<sup>22</sup>. Jeszcze ważniejsze jest etyczne traktowanie pracowników i inwestowanie w „kapitał ludzki”, który dla wielu firm jest właśnie strategicznym zasobem.

Etyka pogoni za zyskiem zawiera także zasadnicze zobowiązanie do traktowania personelu w sposób uczciwy i z szacunkiem dla godności ludzkiej. Nie sposób dziś osiągnąć sukcesu bez właściwej motywacji pracowników<sup>23</sup>. Mówi się obecnie, że „niewielu ludzi będzie dziś kwestionowało twierdzenie, że wzrost i pogoń za zyskiem, choć nadal odgrywa zdecydowanie ważną rolę w prywatnej przedsiębiorczości, nie mogą być jedyną wytyczną działalności przedsiębiorczej ani wyłącznym kryterium ekonomicznego sukcesu. Należy brać także pod uwagę inne, fundamentalne wartości”<sup>24</sup>.

Współczesne firmy są też bardzo podatne na nacisk opinii publicznej. W rezultacie cały szereg firm wprowadziło „kodeksy etyczne”, które są pisemnymi dokumentami zawierającymi ich credo moralne z normami wiążącymi zarówno pracowników, jak i kierownictwo. Firmy uznawane jako mające wyższy standard etyczny miały wartość 4,7 razy większą niż próbka przeciętna. Okazało się więc, że wyższy standard etyczny na dłuższą metę procentuje większym sukcesem w interesach<sup>25</sup>, że firmy, które postawiły na rygorystyczne przestrzeganie wysokich standardów etycznych, mają lepsze wyniki i są zdolne utrzymać klientów. W trosce o swój *image* firmy podejmują czasem trudne zobowiązania, np. Honda wprowadziła u siebie zakaz inwestowania lub zarabiania pieniędzy z takich działalności jak wymiana waluty, giełda, inwestycje w ziemię czy fuzje i wykup innych przedsiębiorstw<sup>26</sup>.

W ciągu ostatniego dziesięciolecia zostały powołane specjalne organizacje i stowarzyszenia zajmujące się promowaniem etyki w biznesie. Można mówić nawet o powstaniu grupy zawodowej zajmującej się etyką w biznesie: konsultanci, autorzy programów, książek i publikacji, wykładowcy, funkcjonariusze stowarzyszeń promujących etykę w biznesie itd. W krajach Unii Europejskiej przemysłowcy pracują nad „kodeksem etycznym”, a szereg firm wypracowało swoje kodeksy postępowania. Pierwsze propozycje takiego kodeksu mamy już w Polsce<sup>27</sup>.

Każda grupa zawodowa styka się w praktyce z sytuacjami wymagającymi rozstrzygnięć. Jak dalece można zaufać partnerowi w interesach; czy

wyłączyć odpowiedzialność? Jaki procent jest godziwy i jakie powinno być należyte zabezpieczenie kredytu? Jak daleko może sięgać domniemanie dobrej wiary przy nabyciu rzeczy cudzej? Czy przedsiębiorca budowlany odpowiada za wszystkie możliwe szkody w budynku, jakie powstaną w przyszłości? Wątpliwości te nie dadzą się rozstrzygnąć za pomocą samego *Dekalogu*, wymagają przyjęcia pewnych zasad, które bazują na zwyczajach, ale w końcu wywodzą się z rozstrzygnięć etycznych, oceny tego, co jest słuszne i sprawiedliwe. W ten sposób powstały zwyczaje i kodeksy postępowania, spisane lub nie, różnych grup zawodowych: kupców, nauczycieli, bankierów, przedsiębiorców handlowych i majstrów, pośredników ubezpieczeniowych, lekarzy, adwokatów, notariuszy itd. Nasz kodeks handlowy odwołuje się w kilku przypadkach do „staranności sumiennego kupca” (art. 292, 474 kh).

## **8. Polskie odniesienia**

Polski czytelnik, obserwując bieżący rozwój wydarzeń, może poważnie wątpić w rzeczywiste wkraczanie etyki do naszej polskiej ekonomii. Raczej obserwuje coś przeciwnego. „Nasza obecna wersja kapitalizmu to kapitalizm barbarzyński, będący zaprzeczeniem jakiegokolwiek etyki”<sup>28</sup>. Czy jest aż tak źle? Zależy to od układu odniesienia.

Jeżeli oceniamy poziom etyki przedsiębiorców polskich w stosunku do standardów zachodnich, to ocena jest krytyczna: dotyczy to kwestii zaufania, dotrzymywania słowa, solidności (wynikającej z dużej konkurencji), a zwłaszcza odpowiedzialności za informacje i działania ze strony urzędów państwowych. Stąd inwestycjom w Polsce Zachód przypisuje wyższy poziom ryzyka, co ma oczywiście wpływ na wielkość, strukturę i horyzont czasowy tych inwestycji zagranicznych. Szczególnie krytyczna była ocena pierwszych lat transformacji, kiedy poziom niepewności był szczególnie duży. Ostatnio jednak sytuacja powoli się poprawia.

Krytyczna będzie ocena, jeśli przyjmiemy za układ odniesienia kapitalizm II Rzeczypospolitej. Porównania takie są uprawnione, ale metodologicznie błędne. Przecież w wyniku 50 lat komunistycznego reżimu, który zwalczał prywatną przedsiębiorczość, wolność gospodarczą i rynek, nastąpiło zupełne przerwanie ciągłości historycznej, a wręcz pokoleniowej; w wyniku industrializacji została też wypaczona struktura gospodarcza<sup>29</sup>.

Jeśli więc mamy się porównywać, to raczej z innymi, sąsiednimi społeczeństwami w okresie transformacji. W porównaniu np. z Rosją wypadamy korzystnie; Polska to kraj chaotycznej przebudowy, ale mimo wszystko układem odniesienia są podstawowe standardy cywilizacji chrześcijańskiej. Zjawiska kryminalizacji, które bulwersują opinię publiczną (podwarszawskie gangi, porachunki i prywatna egzystencja długów), nie różnią się jakościowo od zjawisk, istniejących także w krajach z rozwiniętą gospodarką kapitalistyczną. Warszawa nie jest chyba bardziej niebezpiecznym miastem niż Chicago w latach dwudziestych czy Los Angeles obecnie.

Możemy zapytać, czy kapitalizm polski, odradzający się w szczególnych warunkach transformacji ustrojowej, ulega również zasadzie, że pierwszy miliard trzeba ukraść? Czy do polskiego kapitalizmu odnoszą się te same argumenty o konieczności oparcia go na zasadach moralnych?

Przede wszystkim rodzący się odradzający polski kapitalizm jest kapitalizmem spekulacyjnym, a nie produkcyjnym. Wynikają z tego możliwości dużych i szybkich zysków, które w teorii ekonomii nazywa się „arbitrażowymi”, a potocznie spekulacją. To jest nieunikniona konsekwencja nierównowagi, raj dla kupców i pośredników. Ponieważ ludzie w sposób naturalny wybierają działania łatwiejsze niż trudniejsze, aktywność gospodarcza znacznej części sektora prywatnego skierowana jest na poszukiwania takich okazji. Stąd dominacja kapitału handlowego nastawionego na krótką perspektywę. Możliwości osiągnięcia szybkich i łatwych zysków powoli się jednak wyczerpują. Łatwość prawna tworzenia nowych firm nie sprzyja jeszcze inwestycjom we wiarygodność. Standardy etyczne polskich przedsiębiorców nie różnią się jednak szczególnie na niekorzyść w porównaniu z postawami etycznymi przedsiębiorców zachodnich.

Niewątpliwie wspólną wadą krajów okresu transformacji po 1989 roku jest niska etyka pracy. „Polska praca jest chora” – to mówił wyraźnie Jan Paweł II. To przykra konsekwencja 50 lat komunizmu. Z tego punktu widzenia przeciętnie nie dorównujemy standardom współczesnych gospodarek rynkowych Niemczech, Szwajcarii, USA, nie wspominając o Japonii, Korei Południowej, Hongkongu, Tajwanie czy Singapurze. Niektórzy dodają, że odczuwalny jest brak w historii Polski dziedzictwa etyki protestanckiej, która stworzyła w swoim czasie „ducha kapitalizmu” w Niemczech, Szwajcarii, Holandii czy społeczeństwie amerykańskim.

Ale katolickie społeczeństwo I Rzeczypospolitej było z ekonomicznego punktu widzenia społeczeństwem sukcesu i dobrobytu, nawet mimo rozpasanej konsumpcji. Nasze podejście do pracy jednak bardzo się zmieniło w ciągu ostatnich 10 lat. Wyzwania gospodarki rynkowej (a także zmiana pokoleniowa) zwiększają wymagania, bo i zarobki są wyższe. Nasi rodacy pracujący za granicą dowodzą, że mamy w tej mierze bardzo zróżnicowane postawy i ogromne rezerwy.

Polskim problemem jest po prostu brak przedsiębiorców z prawdziwego zdarzenia. Jest to funkcja szczególnie odpowiedzialna, wymagająca pewnych cech charakteru i – co tu dużo mówić – kultury przedsiębiorczej, przekazywanej zarówno w rodzinach, jak i w społeczeństwie. Co więcej, przedsiębiorcy są kluczowym zasobem w gospodarce rynkowej<sup>30</sup>. Zniszczenie polskiej klasy przedsiębiorców przez komunizm po II wojnie światowej i przerwanie tradycji kulturowej (także rodzinnej) dało znać o sobie, kiedy nagle otworzyły się możliwości działania na dużą skalę. Sam kapitał nie wystarczy, nie kreuje jeszcze przedsiębiorcy, zwłaszcza że jakże często przedsiębiorca bazuje na kapitale pożyczonym. Tym bardziej nie wystarczą do tej roli powiązania nomenklaturowe. Zakładaliśmy – naiwnie – że sam rynek tworzy i stworzy przedsiębiorców. Owszem, ale na poziomie „szczęk i handlu łózkowego”. Do stworzenia poczucia odpowiedzialności za cudzy kapitał, losy pracowników, lojalność wobec partnerów w spółce, banku, w firmie operującej wielkim majątkiem, nie wystarcza, jak często widać, ani praktyka dyrektorska w PRL-u, ani szybkie kariery finansowe „ludzi znikąd”. Prawdziwi przedsiębiorcy się pojawiają, ale to wymaga czasu.

Już teraz natomiast nie tylko sami przedsiębiorcy (we własnym interesie), ale i kierujący polityką powinni zwrócić uwagę, że konkretnym warunkiem reform rynkowych jest akceptacja społeczna roli (i odpowiedzialności) przedsiębiorcy. Otóż ta rola jest u nas niedookreślona, a tak być nie może. To jest także warunek pokoju społecznego. To nie sama wystawna konsumpcja budzi w społeczeństwie irytację, ale fakt, że „ludzie znikąd”, bez legitymacji moralnej, pretendują do roli społecznej wyjątkowo odpowiedzialnej w gospodarce rynkowej oraz do roli moralnych i politycznych autorytetów.

Nie ma u nas też koniecznych warunków ładu rynkowego, które budują związek ekonomii i etyki. System oparty na wolności i własno-

ści prywatnej nie gwarantuje moralności automatycznie, bo ta wymaga ciągłych starań i zabiegów o jej podtrzymanie. Jak pisze Kenneth Boulding: „Społeczeństwo, które poświęca nieproporcjonalnie dużą część swego życia i energii systemowi wymiany (na zasadzie *coś za coś*), może doprowadzić do podważenia tego systemu”. Nasz porządek etyczny nie bierze się sam z rynku i transakcji, ale wywodzi się z kręgu kultury chrześcijańskiej. Kapitalizm powstał historycznie i rozwinął się w kręgu kultury, zakładającej wiarę w Boga i unikatowość osoby ludzkiej. „Nasz porządek ekonomiczny i społeczny potrzebuje nowej syntezy wolności i podporządkowania, praw i zobowiązań, (...) etyki odpowiedzialności, która rozważa skutki działań posługując się całą dostępną wiedzą”<sup>31</sup>. Ale etyka odpowiedzialności może wyniknąć tylko z wiary. Poza chrześcijaństwem kapitalizmu nie ma. Alexis de Tocqueville mawiał, że wolność nie może istnieć bez moralności, a ta bez wiary.

## 9. Schorzenia pracy w miejscu pracy

Świadome godzenie się na bylejakość, chaotyczność, niepunktualność, na użycie niewłaściwych narzędzi do ściśle określonego celu, na roszczeniowe żądanie wysokiej płacy za byle jaką pracę jest złe w każdym układzie. Dziś nie tylko się nie opłaci, ale wręcz nie wolno wykonywać pracy w sposób najlepszy z możliwych.

Oprócz złego podejścia do pracy czasem także obraz twórcy produktu (*image*) rzutuje na ostateczną ocenę produktu. Wspaniała kostka masła uzyskana i podawana niechlujnymi rękami obdartej i brudnej gospodyni domowej nie ustrzeże się na targowisku negatywnej oceny całościowej. Piękna książka sprzedawana przez wylewającego się zza lady korpulentnego sprzedawcę, w którym wszystko krzyczy, że jest on rzeźnikiem, z pewnością nie pomaga zwiększeniu obrotów danej księgarni. Słynny profesor, na którego wartości można się poznać dopiero po całym semestrze piekielnie nudnych i pozornie nie związanych z sobą wykładów, nie zachęci do słuchania tego, co mówi. Żyjemy w czasach, w których jeden rzut oka na właściciela zakładu pracy, sklepu, warsztatu czy danego kapłana zadecyduje, czy ktoś u niego cokolwiek załatwi.

Ale i odwrotnie. Wymuskany i pachnący drogimi perfumami kierownik danego miejsca pracy, który nie ma zielonego pojęcia o tym, co ma

robić, niepunktualny, rozplotkowany, rozpolitykowany – z pewnością nie będzie w stanie wyprodukować czegokolwiek wartościowego. Czasem osiąga to wręcz groteskowe rozmiary. Niedawno byłem u małego sklepikarza drobiazgow ze skóry i innej galanterii, który wyszedł z za kotary zaplecza ubrany jak dyrektor banku i wzbudzał większe zaufanie niż wymagała tego wartość jego towaru. W zasadzie mierzenie dobra produktu czy wartości pracy według wyglądu twórcy jest na pewno absurdalne, ale w czasach, kiedy na ocenę wartości czegoś ma się decydujący ułamek sekundy, warto wyglądać i zachowywać się tak, by ten ułamek sekundy przeważył na naszą korzyść. Prawdopodobnie dlatego dyrektor pewnej znanej mi firmy jest zawsze tak dobrze ubrany i ostatnio zmusza do podobnego zachowania także innych pracowników, żeby mu nie psuli całościowego *image* jego zakładu. Dobry produkt, dobrze wyglądający jego twórca, ładne opakowanie końcowe produktu zaczynają być również naszą obsesją. Można się przeciw temu buntować, ale od kiedy warto się burzyć przeciw logice tego sposobu kojarzenia faktów?

Polska praca jest chora także na przerost improwizacji nad organizacją, na brak myśli przed czynem. Ucieknijmy się do metafory z dziedziny ogrodnictwa. Ogrodnik, który wkracza do zapuszczonej od zeszłego roku szklarni, w której chwasty wypychają już szyby, i zaczyna spontanicznie od pielienia od drzwi w głąb, jest na pewno pełnym dobrej woli, pracowitym człowiekiem, ale brak mu podstawowej metodologii pracy. Najpierw bowiem musi się zastanowić, czy potrzebna mu jest i czy opłaci mu się szklarnia i czy w ogóle warto zacząć pielnić. Zaczynanie od pracy bez zastanowienia się nad jej celowością jest reliktem wiejskiego sposobu myślenia, przenoszonym na wiele innych dziedzin życia. Jeśli dobrze się rozejrzemy, dostrzeżemy niezwykłą ilość prac, których nie wykonalibyśmy nigdy albo nie wykonalibyśmy tak, gdybyśmy się wcześniej gruntownie nad tym zastanowili.

Zupełnie podobnie jest w sprawach tzw. duchowego, kulturalnego czy twórczego rozeznania. Nabycie cnót czy wytepienie wad również musi być poprzedzone metodologicznym uporządkowaniem sobie tego wysiłku. Taką metodologię zawierają wszystkie rekolacje. Inaczej wszelkie dobre postanowienia będą pozbawione solidniejszej podstawy. Ubogacanie się w jakiegokolwiek dobra duchowe także musi być poprzedzone rozeznaniem, w co warto się ubogacać, a w co nie. Tworzenie



czegokolwiek – zwłaszcza dzisiaj – musi być poprzedzone rozeznaniem, co warto tworzyć, a czego tworzyć nie warto.

Jeszcze innym polskim schorzeniem jest niski stan przygotowania do znoszenia dziwności w zachowaniu bliźniego, mała tolerancja na odmienność, w tym także na odmienność kulturową czy wyznaniową lub np. odmienność powodzenia życiowego w porównaniu z własnym. Szczególnym przypadkiem takiej małej tolerancji odmienności jest szeroko upowszechniona w Polsce niczym nie uzasadniona zawiść do ludzi sukcesu. Nigdy właściwie nie można zgłębić, na jakiej podstawie należałoby tępić człowieka, który stwarza wszelkie pozory zarozumiałstwa, geniuszu i pewności siebie... i ma do tego pełne podstawy, ponieważ obiektywnie jest człowiekiem sukcesu. Jeśli jest człowiekiem bez żadnych skrupułów, często paradoksalnie zdarza się, iż budzi podziw. Jeśli natomiast jest kryształowo uczciwym człowiekiem sukcesu, niezwykle często jest podejrzewany o nieuczciwość i jako taki zwalczany. W społeczeństwie, które nie wierzy w dochodzenie do dużego sukcesu uczciwymi drogami, każdy bogaty, który chciałby ponadto uchodzić za uczciwego, ma automatycznie status oszusta. Utrwalenie się takiej opinii może skutecznie odstraszyć resztki genialnych a uczciwych ludzi od wejścia w szranki walki o sukces. Mogą wybrać uboższe życie z zachowaniem dobrego imienia niż bogate w niesławie i bez skrupułów.

Utrwalenie się takiej opinii jest również przykładem złej pracy wszelkiego typu instytucji wychowawczych (rodziny, szkoły, Kościoła) nad kształtowaniem opinii o chrześcijańskim modelu człowieka sukcesu. W okresie działania cechów rzemieślniczych Kościoł nie zaniedbywał tego pola, starannie dbając o wychowanie poszczególnych zawodów w tzw. „zwierciadłach cnót”, którymi powinna się odznaczać każda kategoria pracownicza. Dziś, po zniszczeniu gęstej siatki relacji świata pracy ze światem wartości chrześcijańskich, o takim wychowaniu można tylko pomarzyć. Należy odkompleksić polskich chrześcijan z powszechnego przekonania, że chrześcijaństwo, katolicy z zasady nie umieją robić polityki i gospodarki. Do utworzenia chrześcijańskiego rządu bynajmniej nie trzeba, żeby chrześcijan w jakimś kraju było aż 80-90 procent. Tyle jest teraz w Polsce – i co z tego wynika? Trzeba, żeby nie brakowało chrześcijańskich polityków i przedsiębiorców z klasą, z dobrze umeblowanymi głowami, prawdziwych fachowców, a jednocześnie wierzących i praktykujących.

Kardynał Carlo Maria Martini powiada, że chrześcijanin może poprawnie funkcjonować w polityce czy gospodarce pod trzema warunkami:

- jeśli jest kompetentny;
- jeśli jest moralny, uczciwy, przejrzysty;
- jeśli kieruje się chrześcijańską nadzieją, myśli eschatologicznie, pamięta i tworzy z myślą o rzeczywistości pozadoczesnej.

Uważam, że Telewizja Polska (wzorem np. włoskiej RAI) powinna cyklicznie emitować na całą Polskę programy z doskonałymi wykładami, bogato ilustrowane przykładami z całego świata, z typowymi sytuacjami, z wywiadami na ulicy, ze sławnymi postaciami. Nie jakieś smutne listy o gospodarce, ale pozytywne rzeczy odkompleksiające nas i uwalniające z lenistwa myślenia, pokazujące świat wokół nas i nas samych oczami świata. Nadal jednak słyszymy nudziarstwa i gadające głowy, i brak profesjonalizmu. Takim profesorem na skalę europejską, wykładającym w RAIUNO, z zastosowaniem telebimów i mostów konferencyjnych z różnych stron świata i sfer problemowych był np. Romano Prodi, były premier Włoch i obecny przewodniczący Komisji Europejskiej. Naszemu Episkopatowi i katolickiemu społeczeństwu powinno niezwykle zależeć na takich wykładach np. w ramach programów katolickich.

Wielu bogatych ludzi, często chrześcijan, jako dziadkowie zabezpiecza najpierw własne dorosłe dzieci, potem dorastające wnuki, a jeśli dożyją – także prawnuki. Tym samym demoralizują własne dzieci, zwalniając je od odpowiedzialności za ich potomstwo, demoralizują wnuki, zapominając, że wolno im zabezpieczać rodzinę tylko do następnego pokolenia, bo inaczej zagarniają pod siebie coś, czego braknie dla wszystkich. Kto im powie, że ich bogactwo i przesadne zabezpieczenie stało się już niemoralne z chrześcijańskiego punktu widzenia? Wielu ludzi zapracowuje się jako pośrednicy, handlarze, importerzy, rzemieślnicy, biznesmeni przez cały tydzień, a także w niedziele – bez rodziny, bez kultury, bez religii, bez czasu na liczniejsze potomstwo – dla coraz większych pieniędzy i coraz większym kosztem zdrowia. Kto im powie, że taki wysiłek jest już przesadny i stał się niemoralny? W 1993 roku pochowałem mojego 43-letniego koleżę, właściciela 2 przedsiębiorstw budowlanych, milionera, dwukrotnie odznaczonego członka elitarnego Business Center Club. Nigdy nie miał na nic czasu i rak zżarł go tak, że

na dnie trumny leżało tylko coś czarnego. Czy znalazł się ktoś bliski, kto był w stanie mu powiedzieć, że ma sobie rozplanować życie na nieco dłużej?

Dawniej sami byliśmy przekonani, że Polacy nie znają się np. na handlu i wszelkiego rodzaju biznesie. Dziś w Europie jest niewielu lepszych w tym zakresie. Jesteśmy o wiele bardziej pomysłowi od Żydów, tyle, że nie umiemy być tak samo solidarni ze sobą jak oni. Wystarczy popatrzeć na Rosję, która – mimo, że tak olbrzymia – nie ma ludzi na sklecenie jednego rozsądnego rządu. My po niewielu latach transformacji mamy dość kadr na 5 równorzędnych gabinetów cieni.

Rzeczywistością wreszcie, o którą rozbijamy sobie głowę, często nawet nie wiedząc o jej wpływie na nasze działania, jest fakt, że działamy w przestrzeni pozbawionej niemal zupełnie gęstej sieci różnorodnych więzi społecznych, religijnych, organizacyjnych, istniejących w Polsce sprzed 1939 roku. Ta przestrzeń musi zostać zabudowana ciałami pośrednimi, które – kierując się zasadami solidarności, pomocniczości i dobra wspólnego – wyręczą władzę z wielu zadań, których nie powinna pełnić, a podwładnym dadzą do ręki wiele funkcji samorządowych, także w dziedzinie odnoszącej się do pracy i przedsiębiorczości.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Ostatnio ukazały się: praca zbiorowa *Chrześcijaństwo a integracja europejska* oraz T. Herra, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*. Wkrótce wyjdą dwie następne: praca zbiorowa *Integracja europejska – implikacje dla Polski* oraz K. Murawskiego, *Państwo i społeczeństwo obywatelskie. Wybrane problemy rozwoju demokracji w Polsce 1989-1997*. Nie waham się ich reklamować, ponieważ obie zawierają opisane zrozumiałym językiem kolejne etapy i szczegółowe zestawienie zysków i zagrożeń wynikających z naszego wejścia do Unii Europejskiej.
- <sup>2</sup> T. Gruszecki, *Przedsiębiorca w teorii ekonomii*, Cedor, Warszawa 1994; T. Gruszecki, *Etyka przedsiębiorcy*, [w:] *Katolicyzm społeczny a Polska współczesna. III Tydzień Społeczny, 13-18 maja 1996 r. Przemówienia i referaty*, pr. zbior., Wyd. SS. Loretanek, Warszawa 1997, s. 116-144; A. Dylus, *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej*, Pallottinum – ATK, Warszawa 1992 (tej książki jest zaledwie kilkaset egzemplarzy, bo jest to rozprawa habilitacyjna. Traktuje ona o moralności kapitalistycznej w trakcie całego rozwoju tego systemu gospodarczego); wreszcie 5 tom serii: *W poszukiwaniu prawdy*, pt. *Wobec socjotechniki*, wydany przez kielecką „Jedność” 1998, traktujący o zagadnieniach prawdy, manipulacji i kłamstwa w polityce. To tylko kropla w morzu, by nie wspomnieć wydań J. Höffnera, *Chrześcijańska nauka społeczna*, WAM, Kraków 1991, 1993 czy publikacji np. M. Novaka.
- <sup>3</sup> R. J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia*, Wyd. „W drodze”, Poznań 1993; *Etyka kapitalizmu*, pr. zbior. pod red. P. L. Bergera, Signum, Kraków 1994.
- <sup>4</sup> M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła?*, Wyd. „W drodze”, Poznań 1993.
- <sup>5</sup> K. Boulding, *Ekonomia jako nauka moralna. Etyka i biznes*, [w:] *Ponad ekonomią*, PIW, Warszawa 1985.
- <sup>6</sup> Tamże, s. 43.
- <sup>7</sup> Por. T. Gruszecki, *Etyka przedsiębiorcy*, dz. cyt., s. 121-122 i nn.
- <sup>8</sup> Tamże, s. 122.
- <sup>9</sup> Tamże, s. 123.
- <sup>10</sup> P. M. Minus, *Etyka w biznesie*, PWN, Warszawa 1995, s. 30.
- <sup>11</sup> W. Guth, za: P. M. Minus, *Etyka w biznesie*, dz. cyt., s. 33.
- <sup>12</sup> Warto tu zacytować K. Bouldinga: „Adam Smith był profesorem filozofii moralnej i w tej to kuźni wykuto ekonomię... Ma ona przeto, ze względu na swoje pochodzenie... prawo nazywania się nauką moralną. Niemniej wielu ekonomistom sama nazwa «nauka moralna» wyda się wewnętrznie sprzeczna. Jesteśmy dziś silnie przesiąknięci opinią, iż nauka powinna być bezstronna, niewartościująca. Wierzymy, że sukces osiągnęła ona właśnie dlatego, iż wymknęła się z powijkaków sądów moralnych; tylko dzięki ucieczce z fałszywej drogi sądu «powinien» wejść mogła w szeroki świat «jest». Historia myśli uczy nas, iż ta ekonomia stała się nauką wówczas, gdy oderwała się od kazuistyki i moralizatorstwa myśli średniowiecznej. Kto w rzeczywistości skłonny byłby zmieniać racjonalność teorii ceny równowagi na niepraktycznie ułotny spór o «sprawiedliwą cenę?»” (K. Boulding, *Ekonomia jako nauka moralna. Etyka i biznes*, dz. cyt., s. 42, cyt. za: T. Gruszecki, *Etyka przedsiębiorcy*, dz. cyt., s. 124).
- <sup>13</sup> Por. znakomite stwierdzenie Helmuta Kohla: *Państwo nie może istnieć bez wartości. Wprawdzie państwo powinno być neutralne światopoglądowo, ale nie może być neutralne wobec wartości*.
- <sup>14</sup> A. Sen, za: P. M. Minus, *Etyka w biznesie*, dz. cyt.
- <sup>15</sup> Cyt. za: P. M. Minus, *Etyka w biznesie*, dz. cyt.
- <sup>16</sup> Por. T. Gruszecki, *Etyka przedsiębiorcy*, dz. cyt., s. 125.
- <sup>17</sup> F. J. Aguilar, *Managing Corporate Ethics*, NY University Press, Nowy Jork 1994.

- <sup>18</sup> Tamże, s. 2.
- <sup>19</sup> *Kupcy w świątyni* – rozmowa z prof. J. Mizińską, „Rzeczpospolita” z dn. 4 XI 1995 r.
- <sup>20</sup> T. Gruszecki, *Przedsiębiorca w teorii ekonomii*, dz. cyt.
- <sup>21</sup> P. M. Minus, *Etyka w biznesie*, dz. cyt., s. 51.
- <sup>22</sup> F. J. Aguilar, dz. cyt.
- <sup>23</sup> P. M. Minus, *Etyka w biznesie*, dz. cyt., s. 34.
- <sup>24</sup> W. Guth, *Etyka w biznesie – podejście europejskie*, za: P. M. Minus, *Etyka w biznesie*, dz. cyt., s. 27.
- <sup>25</sup> Por. T. Gruszecki, *Etyka przedsiębiorcy*, dz. cyt., s. 129.
- <sup>26</sup> H. Yoshino, za: P. M. Minus, *Etyka w biznesie*, dz. cyt., s. 45.
- <sup>27</sup> *Kodeks etyki w działalności gospodarczej*, „Handel Zagraniczny”, nr 9, 1993.
- <sup>28</sup> *Kupcy w świątyni* – rozmowa z prof. J. Mizińską, art. cyt.
- <sup>29</sup> T. Gruszecki, *Etyka przedsiębiorcy*, dz. cyt., s. 138.
- <sup>30</sup> T. Gruszecki, *Przedsiębiorca w teorii ekonomii*, dz. cyt.
- <sup>31</sup> A. Herrhausen, cyt. za: P. M. Minus, *Etyka w biznesie*, dz. cyt., s. 37.

**Janusz Balicki**

## **KOŚCIÓŁ WOBEC WYZWAŃ KRYZYSU DEMOGRAFICZNEGO OKRESU TRANSFORMACJI USTROJOWEJ W POLSCE**

### **Wstęp**

Już od kilku lat obserwuje się w Polsce negatywne tendencje demograficzne, które można już uznać za kryzys demograficzny. Kryzys ten może spowodować w przyszłości zachwianie równowagi międzypokoleniowej i związane z nim niekorzystne konsekwencje społeczno-ekonomiczne. Wspólne dobro wymaga zastanowienia się nad przyczynami tego kryzysu i szukania środków zaradczych. Kościół katolicki w Polsce zawsze czuł się odpowiedzialny za dobro wspólne dlatego słuszne wydaje się postawienie pytania, jakie wyzwania stawia przed Kościołem powyższy kryzys.

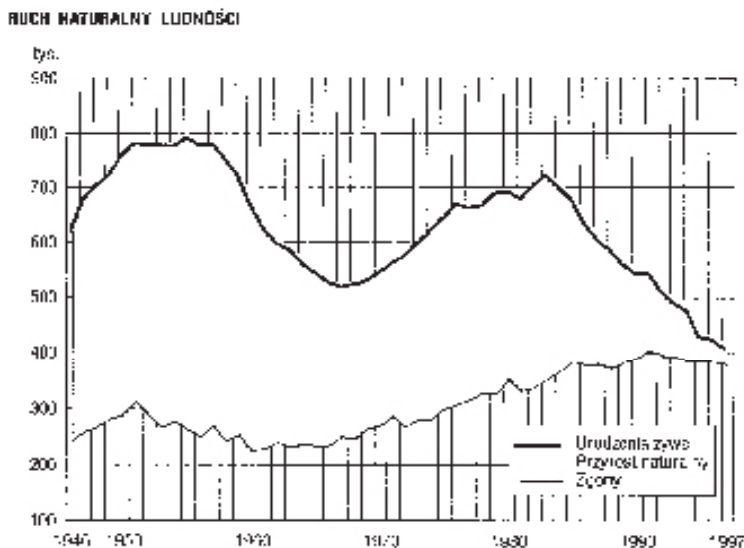
Referat składa się z trzech części. W pierwszej przedstawiona zostanie sytuacja demograficzna w Polsce, w części drugiej rozważymy przyczyny kryzysu demograficznego, a w części trzeciej zajmiemy się próbą określenia zadań Kościoła wobec powyższych problemów.

### **1. Sytuacja demograficzna w Polsce**

Aby ocenić obecną sytuację ludnościową w Polsce, warto przyjrzeć się przemianom demograficznym zachodzącym po II wojnie światowej. Ludność Polski przed wybuchem wojny wynosiła 35 100 000, a po jej zakończeniu (wg spisu z początku 1946 roku) 23 900 000. Tak więc na skutek wojny i zmian terytorialnych ludność naszego kraju zmniejszyła się o 12 000 000, nie licząc przyrostu naturalnego, który mógł w ciągu sześciu lat nastąpić<sup>1</sup>. Okres powojenny cechował gwałtowny wzrost

wskaźnika zawieranych małżeństw, spowodowanych wojną, a w związku z tym znaczny wzrost urodzeń. Najwięcej urodzeń, bo aż 793 800 było w 1955 roku. Potem następował powolny spadek urodzeń aż do 521 800 w 1967 roku. W latach siedemdziesiątych wystąpił ponowny ich wzrost aż do osiągnięcia w 1983 roku – 723 600. Od tego roku rozpoczął się systematyczny spadek. W 1993 roku po raz pierwszy urodziło się mniej niż 500 000 dzieci, w 1997 roku – 412 700<sup>2</sup> a w 1998 roku liczba urodzeń wyniosła już tylko 395 000.

Wykres 1. Źródło: *Mały Rocznik Statystyczny 1998*, GUS, s. 65.



Jaka była polityka ludnościowa PRL i jaki był jej stosunek do tak dużego przyrostu naturalnego? Według demografów K. Dzieńko i K. Latucha politykę tę można podzielić na trzy okresy. W pierwszym, po zakończeniu wojny, polityka ludnościowa miała charakter pronatalistyczny. Podyktowana była potrzebą odrobienia strat poniesionych w czasie

wojny i zaludnienia ziem odzyskanych. Ale już w latach pięćdziesiątych na skutek podjęcia industrializacji kraju, wobec wysokiego wskaźnika urodzeń, zmieniała się atmosfera, powstały bowiem napięcia spowodowane niezaspokojeniem potrzeb społecznych, wzrastających w miarę szybkiego rozwoju demograficznego kraju. Po 1956 roku wzmocnił te trendy drugi ruch repatriacyjny. Polityka antynatalistyczna polegająca na wycofywaniu się państwa ze wspierania rodzin i propagowaniu modelu rodziny małodziejnej trwała do końca lat sześćdziesiątych<sup>3</sup>.

Wspomniani autorzy podają, że dopiero: „Lata 1971-1980 przyniosły wiele nowych rozwiązań socjalno-natalistycznych, stwarzających nowy klimat wokół rodziny dzietnej, otaczając zwłaszcza troską matkę i dziecko. Podjęte decyzje przyczyniły się do zmiany antynatalistycznego nastawienia występującego w latach sześćdziesiątych na pronatalistyczne, które dominowało w latach siedemdziesiątych. Wynikało to zarówno z generalnych uchwał VI i VII Zjazdu PZPR oraz I i II Krajowej Konferencji PZPR, jak i z innych postanowień partyjno-państwowych. Dla wypełnienia funkcji inicjatywno-koordynacyjnych powołane też zostały specjalne rządowe instytucje zajmujące się zagadnieniami ludnościowymi: Rządowa Komisja Ludnościowa (1974 rok) i Rada do spraw Rodziny (1978 rok)”<sup>4</sup>.

Trzeba jednak zauważyć, że wzrost liczby urodzeń na początku lat osiemdziesiątych nie był już przyjmowany przychylnie przez Rządową Komisję Ludnościową. Świadczy o tym poniższy cytat: „Pogrobowcy dawnych populacjonistów z aplauzem przyjmują wysokie liczby urodzeń – ich zdaniem, im więcej rodzi się dzieci, tym lepiej. Zdjęci lękiem o przyszłość narodu, wołają o podjęcie polityki pronatalistycznej, gdy tylko pojawią się rysy na firmamencie stosunków demograficznych”. Komisja wspiera swoje stanowisko wypowiedzią polskiego demografa Adama Krzyżanowskiego, który w 1926 roku napisał: „Bez ograniczenia przyrostu ludności w rozumnych rozmiarach mowy być nie może o trwałej poprawie stosunków, choćby skądinąd ułożyły się możliwie najpomyślniej (...). Uważam umiarkowane ograniczenie przyrostu ludności za zbawienne z punktu widzenia ekonomicznego, nie mniej jednak z powodów moralnych, politycznych i militarnych. Nie widzę przyczyny, dla której nieumiarkowanie miałyby być w tym jednym przypadku cnotą”<sup>5</sup>.

Również Rządowa Komisja Ludnościowa zamieszcza wypowiedź



demografa radzieckiego A. Bojarskiego: „We wszystkich krajach, nie wyłączając tych, które pod względem ekonomicznego i kulturalnego rozwoju stoją najwyżej, we wszystkich grupach wieku, i to zarówno u mężczyzn jak i kobiet, obserwuje się w ostatnich latach nie spadek umieralności, jak to było dotychczas, lecz przeciwnie – jej wzrost. Czy nie lepiej więc, mając na uwadze względy moralne, ekonomiczne i wiele innych, zamiast wydać na świat jeszcze tysiąc dzieci, utrzymać raczej przy życiu tysiąc tych, które już zostały urodzone? Należałoby głęboko zastanowić się nad tym problemem”<sup>76</sup>.

W 1984 roku Rządowa Komisja Ludnościowa alarmowała, że wysoki przyrost liczby ludności przypadający na okres wyjątkowo trudny dla gospodarki nie będzie czynnikiem ułatwiającym przezwycięzenie kłopotów społecznych. „Trwający wyż urodzeń już w chwili obecnej stwarza istotne problemy w szkolnictwie podstawowym i będzie nasilał skalę potrzeb społecznych w tym dziale gospodarki aż do połowy lat dziewięćdziesiątych. Wówczas fala tego wyżu obejmie szkolnictwo ponadpodstawowe i rynek pracy, a także wpłynie na kolejny wzrost popytu na budownictwo mieszkaniowe”<sup>77</sup>.

Jak się jednak okazuje, obawy demografów co do utrzymywania się wysokiego wskaźnika dzietności nie sprawdziły się. Rok 1983 był szczytowy, jeśli chodzi o liczbę urodzeń. Od tego czasu obserwujemy ciągly, pogłębiający się ich spadek, aż do dnia dzisiejszego. W *Raporcie o sytuacji polskich rodzin*, przygotowanym w 1998 roku przez Pełnomocnika Rządu do Spraw Rodziny wyrażone jest zaniepokojenie niekorzystnymi prognozami demograficznymi dla naszego kraju, podyktowane spadkiem intensywności zawierania małżeństw w grupach o najwyższej skłonności wstępowania w związki małżeńskie (osoby w wieku 20-29 lat), jak również obniżeniem się średniej liczby urodzeń przypadających na kobietę w poszczególnych grupach wiekowych. Zjawisku spadku liczby związków małżeńskich towarzyszy zjawisko ich rozpadania się, głównie z powodu zgonu małżonka. Prowadzi to w konsekwencji do negatywnego bilansu małżeństw zawieranych i rozwiązywanych. W raporcie podkreśla się, że wszystkie wskaźniki reprodukcji ludności wskazują na ewolucję postaw i zachowań prokreacyjnych w kierunku znacznego ograniczenia dzietności.

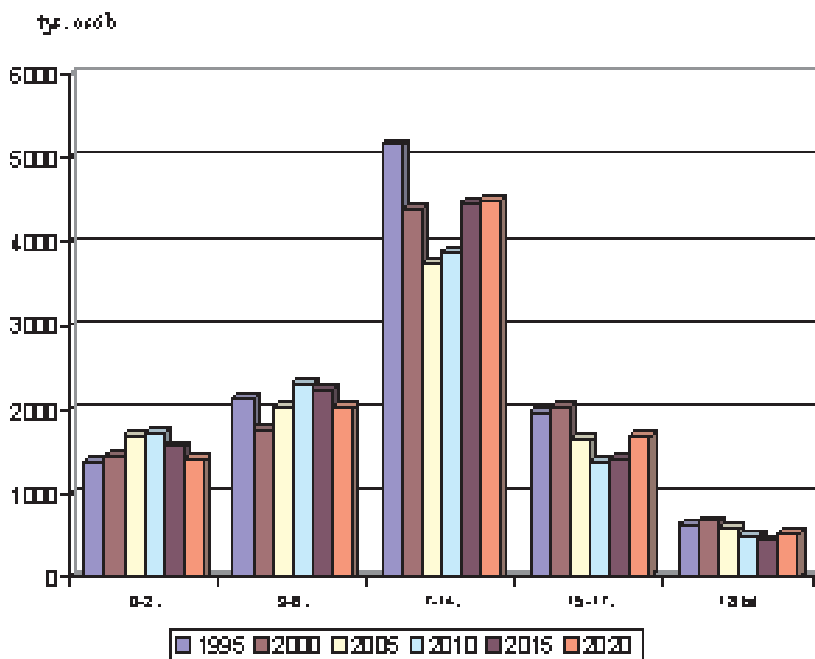
Powołując się na Rządową Komisję Ludnościową, w raporcie wymienia się jako przyczynę przemian wzorców matrymonialnych i prokreacyjnych, szczególnie młodego pokolenia, przeobrażenia społeczno-ekonomiczne rodziny, spowodowane masowym bezrobociem, zubożenie i rozwarstwienie-

nie materialne społeczeństwa, pogłębiający się kryzys mieszkaniowy, rosnący poziom wykształcenia, stratyfikację społeczną, zróżnicowanie statusu materialnego i zawodowego rodzin i poszczególnych osób<sup>8</sup>. Raport zawiera tezę, że powodem zmniejszania się liczby dzieci w rodzinie jest zjawisko utrwalania się modelu najwyższej dwójga dzieci w rodzinie<sup>9</sup>. Wiadomo, że do zachowania prostej zastępowalności pokoleń potrzeba jest 2,1 dziecka na kobietę w wieku rozrodczym; obecnie wskaźnik ten spadł do 1,5, czyli obecny model odbiega znacznie od preferowanego. Pełnomocnik Rządu ds. Rodziny (min. Kapera) jest zdania, że wymaga to dowartościowania rodzin wielodzietnych, które uzupełniają braki dzietności w rodzinach z jednym czy dwójgiem dzieci. Z takim stwierdzeniem nie zgodziłby się prof. J. Z. Holzer, który uważa, że przy obecnych trendach demograficznych należy stworzyć każdemu małżeństwu warunki do posiadania przeciętnie dwójga dzieci. Pomoc rodzinom wielodzietnym jest polityką socjalną, a nie ludnościową<sup>10</sup>. Niemniej jednak widzi on także pilną potrzebę prowadzenia aktywnej polityki ludnościowej: „Z punktu widzenia procesów starzenia się model jednego dziecka w rodzinie może doprowadzić do dramatycznych sytuacji, bo kto będzie utrzymywał bardzo liczne stare roczniki, które jeszcze przez lata będą obciążeniem dla budżetu państwa? Ponadto przyjęcie na długą metę modelu jednego dziecka oznaczałoby w perspektywie zmniejszanie się liczby ludności Polski. Dzięki polityce ludnościowej rząd może kształtować pożądany społecznie model rodziny (...) Jeżeli tego nie zrobimy, to jest dla mnie oczywiste, że nie będzie się rodziło więcej dzieci, bo to wynika z dzisiejszych postaw młodych ludzi i ze zmiany hierarchii wartości”<sup>11</sup>.

Na podstawie bilansu ludności według stanu w dniu 31 grudnia 1995 roku prognozuje się, że ludność Polski do 2020 roku – zgodnie z przyjętymi założeniami dotyczącymi przewidywanej dzietności kobiet, natężenia zgonów ludności oraz migracji – zwiększy się do 40 695 000 osób. W strukturze ludności według wieku nastąpią istotne zmiany powodowane głównie zjawiskiem falowania demograficznego skutkami znaczącego spadku liczby urodzeń w latach dziewięćdziesiątych oraz wydłużeniem przeciętnego dalszego trwania życia. Liczba ludności w wieku produkcyjnym wzrastać będzie do 2010 roku, w którym populacja ta stanowić będzie 61,7% ogółu ludności, natomiast po 2010 roku. wystąpi spadek liczby ludności w tej grupie, a w 2020 roku popu-

lacja osób w wieku produkcyjnym stanowić będzie 56,9% ogółu ludności. Nadal postępować będzie proces starzenia się społeczeństwa. Udział dzieci i młodzieży do lat 17 w liczbie ludności kraju obniży się z 27,6% w 1995 roku do 23,1% w 2010 roku i 23,6% w 2020 roku, jednocześnie zwiększy się odsetek liczby osób w wieku emerytalnym. W 1995 roku udział tej grupy ludności wynosił 13,7%, a zgodnie z założeniami prognozy może wzrosnąć do 15,2% w 2010 roku, a nawet do 19,4% w 2020 roku<sup>12</sup>. Ostatnie dane z United Nation Population Division, *World Population Prospects: The 1998 Revision* przewidują, że w Polsce w 2050 roku liczba ludności spadnie do 36 256 000.

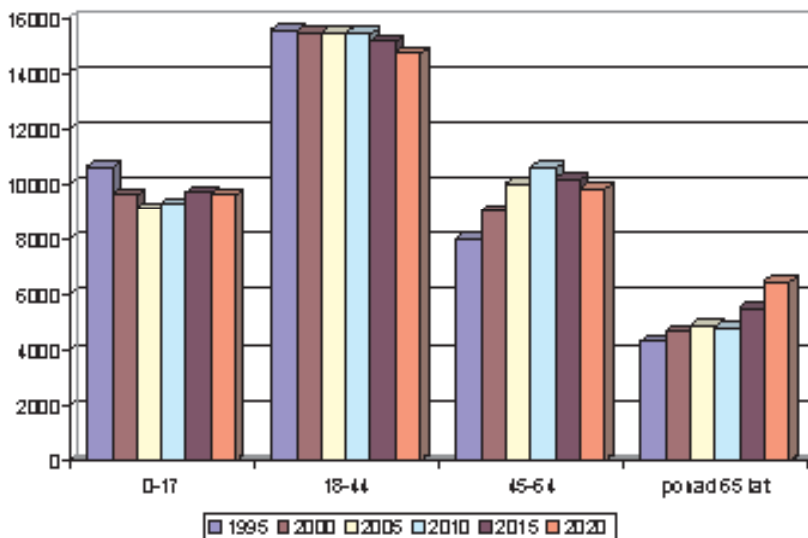
Wykres 2. *Dynamika zmian ludności w Polsce (1995-2020)*



Opr. własne na podstawie *Rocznika Demograficznego 1998*,  
tab. 23, s. 96.

Wiek	0-2	3-6	7-14	15-17	18
1995	1388	2130	5160	1967	631 tys.
2000	1440	1771	4388	2031	678
2005	1701	2017	3744	1650	586
2010	1721	2314	3884	1370	499
2015	1573	2243	4468	1422	438
2020	1408	2018	4507	1683	525

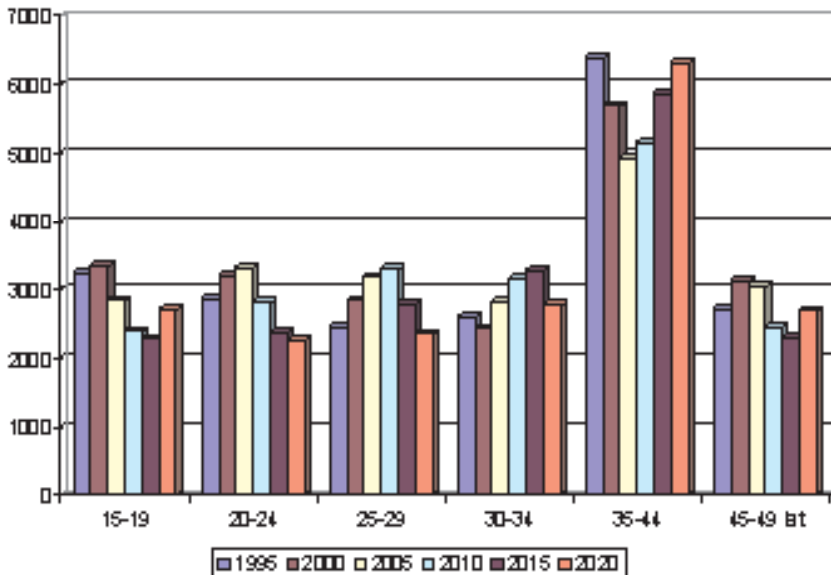
Wykres 3. Dynamika zmian ludności w Polsce  
(1995-2020)



Opr. własne na podstawie *Rocznika Demograficznego 1998*,  
tab. 23, s. 96.

Wzrost	0-17	18-44	45-64	ponad 65 lat
1995	10 445	15 594	8035	4335 tys.
2000	9630	15 510	9032	4482
2005	9112	15458	10029	4892
2010	9289	15444	10598	4834
2015	9704	15181	10190	5524
2020	9414	14740	9849	6490

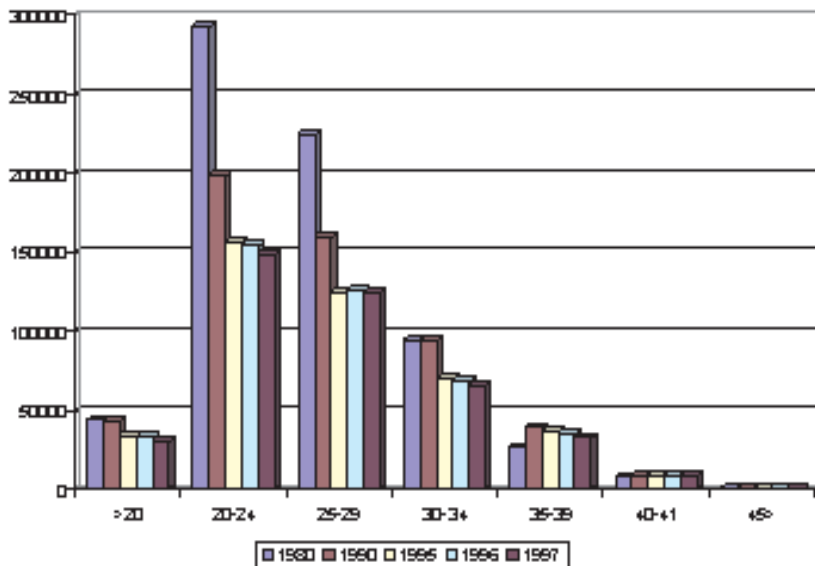
Wykres 4. Dynamika zmian ludności w Polsce (1995-2020)



Opr. własne na podstawie *Rocznika Demograficznego 1998*,  
tab. 23, s. 96.

Wiek	15-19	20-24	25-29	30-34	35-44	45-49
1995	3237	2875	2456	2600	6393	2721 tys.
2000	3356	3207	2849	2434	5695	3127
2005	2848	3327	3182	2825	4926	3051
2010	2398	2822	3301	3156	5157	2463
2015	2280	2374	2799	3277	3873	2310
2020	2713	2258	2353	2777	6322	2693

Wykres. 5. Urodzenia żywe według wieku matki



Opr. własne na podstawie *Rocznika Demograficznego 1998*,  
tab. 63, s. 211.

Wiek	1-10	10-14	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39
1980	1117	10117	11319	9799	16939	11016	666
1990	1175	19900	16071	9617	19611	1179	171
1995	1697	156515	11316	7016	17137	1160	761
1996	7131	13153	11919	6810	13939	1191	790
1997	7036	111717	11119	6913	11101	1116	766

## 2. Przyczyny kryzysu demograficznego w Polsce

### a. Przyczyny ekonomiczne

Spadek dzietności w krajach uprzemysłowionych tłumaczy się tzw. modelem, czyli teorią przejścia demograficznego, w myśl której jest to proces dostosowywania się poziomu dzietności do poziomu umieralności. Teoria ta zakłada jednak stabilizację urodzeń przy wzroście zerowym. Ponieważ w krajach zarówno Europy Zachodniej, jak i Środkowej i Wschodniej występuje spadek urodzeń poniżej zastępowalności pokoleń, mówi się obecnie o drugim modelu transformacji, który wyjaśnia niską dzietność troską o możliwość samorealizacji obojga rodziców w życiu społecznym (chodzi o osiągnięcie zarówno przez mężczyznę, jak i kobietę odpowiedniego wykształcenia i miejsca w społeczeństwie, pozwalającego na podnoszenie poziomu życia i czerpanie z niego zadowolenia). Posiadanie dzieci może uniemożliwiać osiągnięcie tego celu. Wielu demografów przyjmuje, że tak rozwinięty indywidualizm stał się dominującą cechą zachowań ograniczających prokreację w społeczeństwach postindustrialnych<sup>13</sup>.

W ramach teorii ekonomicznych wyjaśniających współczesne zjawiska demograficzne warto wspomnieć teorię Gary S. Beckera, ame-

rykańskiego ekonomisty z grona neoklasycznej szkoły chicagowskiej. Uważa on, że człowiek analizuje proces zakładania rodziny w kategoriach ekonomicznych. Dziecko traktuje jako dobro konsumpcyjne o określonej użyteczności. Wskazuje na konkurencyjność między posiadaniem dzieci a konsumpcją. Chodzi mu zarówno o cenę innych dóbr konsumpcyjnych w porównaniu z kosztem wychowywania dzieci, jak i o nakłady czasu na konsumowanie dóbr w porównaniu z nakładem czasu na wychowywanie dzieci. Wzrost konsumpcji społeczeństw prowadzi do przedkładania przyszłej użyteczności z posiadania dzieci na rzecz bieżącej konsumpcji. Mimo wzrostu wydajności pracy i zarobków, co powoduje zmniejszenie czasu poświęconego na zapewnienie sobie godnego życia, brakuje czasu na wychowanie dzieci. Dzieje się tak dlatego, że coraz więcej dóbr konsumpcyjnych pojawia się na rynku, ich zdobycie i użycie wymagają dodatkowego czasu. Koszty posiadania dziecka stają się konkurencyjne wobec ceny nowego samochodu, atrakcyjnego urlopu czy podróży zagranicznych. Czas poświęcony dziecku ogranicza czas przeznaczony na pracę, która umożliwia zdobywanie dalszych dóbr konsumpcyjnych i ich używanie<sup>14</sup>.

Na drastyczny spadek dzietności w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, w tym także w Polsce, oddziałują dodatkowo niekorzystne warunki ekonomiczne. We wnioskach Raportu podsumowujących sytuację finansową i mieszkaniową polskich rodzin, podkreśla się, że mimo widocznych oznak poprawy w przeciętnej rodzinie, znaczna część społeczeństwa żyje w bardzo trudnych warunkach. Szczególnie niepokojący ze względów demograficznych jest wyższy od przeciętnej odsetek osób ubogich w rodzinach młodych, a więc będących w fazie rozwojowej, wychowujących dzieci. Stwierdza się nie tylko występowanie tego zjawiska, ale także fakt jego pogłębiania<sup>15</sup>. Ubóstwem trwałym najbardziej zagrożone są rodziny wielodzietne, gospodarstwa domowe osób o niskim poziomie wykształcenia, dotknięte bezrobociem, szczególnie te, które mieszkają w małych ośrodkach miejskich oraz na wsi<sup>16</sup>. Według Raportu minimum socjalnego nie osiąga ok. 63% rodzin z trojgiem dzieci oraz ok. 80% z czworgiem i więcej. Już trzecie dziecko powoduje znaczne obniżenie sytuacji materialnej rodziny<sup>17</sup>.

Według badań zleconych przez Bank Światowy, niedostatkiem w Polsce w 1993 roku dotkniętych było jedynie 3,5% małżeństw bezdzietnych.



Wraz z pojawieniem się dzieci wskaźnik ten szybko wzrastał, utrzymując się jednak nadal poniżej przeciętnej dla całej populacji przy jednym i dwojgu dzieciach. Trzecie dziecko w rodzinie powodowało, że zagrożenie ubóstwem znacznie przekraczało przeciętną, osiągając poziom 23% osób w sferze ubóstwa, a przy czworgu i więcej dzieciach 43%. Osoby z rodzin niepełnych, samotne matki były w lepszej sytuacji niż z rodzin wielodzietnych. O ile powiększenie rodziny o pierwsze dziecko bardzo wyraźnie zwiększało zasięg i głębokość ubóstwa, o tyle pojawienie się drugiego dziecka zwiększało jedynie zasięg sfery ubóstwa. Urodzenie następnych dzieci powodowało wzrost zasięgu i głębokości ubóstwa<sup>18</sup>.

Zasięg ubóstwa (stopa ubóstwa) jest ilorazem liczby osób ubogich do ogólnej liczby osób. Informuje on, jaki jest odsetek osób ubogich w danej populacji. Wskaźnik głębokości ubóstwa informuje o stosunku osób ubogich do linii ubóstwa, czyli podaje dane na temat dotkliwości ubóstwa<sup>19</sup>. Według St. Golinowskiej w Polsce wychowuje się jedna trzecia dzieci w rodzinach wielodzietnych żyjących głównie na wsiach, z tego 20% w warunkach ubóstwa skrajnego, a ponad 50% ubóstwa relatywnego, 3/4 nie osiąga minimum socjalnego<sup>20</sup>. Bardzo niekorzystna sytuacja jest też w mieszkalnictwie. Co dziesiąte gospodarstwo domowe nie ma własnego mieszkania, a ponad 40% ludności żyje w mieszkaniach przeludnionych<sup>21</sup>. Nic więc dziwnego, że coraz częściej ogranicza się liczbę dzieci do jednego lub najwyższej dwóch w rodzinie.

## **b. Przemiany kulturowe**

Prócz wyżej wspomnianych przyczyn ekonomicznych spadek dzietności w Polsce wydaje się być związany także z przemianami społeczno-kulturowymi, a więc ze zmianą roli kobiety w społeczeństwie i spadkiem wartości macierzyństwa. Jak pisze R. Siemińska na podstawie przeprowadzonych w latach 1989-1990 badań World Values Survey, w krajach Wschodniej i Środkowej Europy ok. 90% mieszkańców uważało, że kobieta powinna mieć dzieci, aby czuć się pełnowartościową. W Polsce w 1989 roku tak uważało 79% obywateli, przy czym znacznie częściej byli to starsi niż młodszy (68% osób w wieku 16-29 lat, 75% liczących 30-49 lat i 88% mających 50 lat i więcej). W 1994 roku liczba osób przekonanych, że kobieta powinna mieć dzieci, nieco się zmniejszyła w Polsce do 75%, ale wśród osób najmłodszych, w wieku 16-24 lat,

objętych badaniami odsetek ten był zdecydowanie mniejszy (55%). Jest to fakt na tyle znaczący, że właśnie w tym wieku podejmuje się decyzje dotyczące modelu rodzin. Mimo wszystko poglądy te odbiegały znacznie od wyznawanych w państwach Europy Zachodniej, a zwłaszcza krajach skandynawskich, w których jedynie 20% respondentów wyraziło taką opinię<sup>22</sup>.

W rzeczywistości Europa jest zróżnicowana. Najwyższy odsetek osób uznających, że kobieta powinna mieć dzieci, jest w Grecji ogółem 77% (78% mężczyzn i 76% kobiet), najniższy odnotowano w Norwegii – ogółem 33% (34% mężczyzn i 33% kobiet); w większości krajów zamyka się w przedziale 40-50%. W społeczeństwach katolickich, mniej zamożnych, liczba osób przywiązujących duże znaczenie do posiadania dzieci jest większa niż w pozostałych. Potwierdza to – wg Siemieńskiej – tezę, że koncepcja roli kobiety jest elementem określonego modelu rodziny, który – jak wskazują międzykulturowe badania – w pewnym stopniu zależy od wyznania wywierającego wpływ na kształtowanie się wzorców kulturowych<sup>23</sup>.

Niewątpliwie też pewien wpływ na formułowanie poglądów na macierzyństwo w naszym kraju zaczynają wywierać coraz liczniejsze publikacje feministyczne. Według feministek poglądy, iż macierzyństwo i wychowanie dzieci to podstawowe zadania kobiety, powstały w wyniku różnych procesów historycznych opartych na biologii i wzmacniane były przez instytucje społeczne i kulturowe. Wprawdzie wpływ biologii zmalał wraz z upowszechnieniem się antykoncepcji, ale podtrzymują go stale czynniki kulturowe i społeczne. Ta presja powoduje, że można traktować macierzyństwo jako rodzaj *instytucji totalnej*, ubezwłasnowolniającej jednostkę. Szczególnie taka opinia o macierzyństwie utrwała się w radykalnym nurcie feminizmu, odrzucającym instytucję macierzyństwa jako pułapkę, która ma wyeliminować kobiety z dziedzin życia związanych z „dużym prestiżem, dużą władzą, dużymi pieniędzmi”<sup>24</sup>.

Według jednej z przedstawicielek powyższej opcji, M. Stańskiej, Polska jest krajem, w którym tradycyjne spojrzenie na rolę matki powinno być koniecznie poddane krytyce. Spojrzenie na kobietę przez pryzmat matki jest głęboko zakorzenione w naszej świadomości w etosie Matki Polki, stoi za nim silna pozycja Kościoła, który traktuje macierzyństwo jako najwyższe powołanie kobiety. Twierdzi ona, że rezygnacja z innych

ról społecznych lub ich wyraźne ograniczenie na rzecz tej tradycyjnie najważniejszej roli staje się dla wielu kobiet polskich „imperatywem, a poświęcenie na ołtarzu Rodziny własnych ambicji zawodowych czy intelektualnych – jedynie słusznym rozwiązaniem”<sup>25</sup>. Posiadanie dzieci, macierzyństwo dowartościowuje kobietę, zwalnia z poczucia winy obciążającej jej pleć i obdarza powszechną akceptacją społeczną. Atmosfera ta ma zasadniczy wpływ na zjawisko podejmowania przez kobiety decyzji o posiadaniu drugiego (kolejnego) dziecka<sup>26</sup>.

Podobne opinie o Polsce wyraża także A. Snitow, amerykańska feministka, której artykuł i wywiad publikowano w polskim periodyku feministycznym. Według niej pogląd, że każda kobieta chce mieć dzieci jest bardzo rozpowszechniony a zarazem szkodliwy. Powoduje on, że kobieta jest zdeterminowana przez swoje macierzyństwo do tego stopnia, iż nie widzi dla siebie innych możliwości społecznych i nie jest w stanie sama wpłynąć na zmianę atmosfery wokół idei macierzyństwa. Do tego brak aspiracji powoduje społeczną alienację<sup>27</sup>. Pogląd taki autorka określa „pronatalizmem”. Według niej Polska jest krajem o ekstremalnie pronatalistycznej ideologii, której symbolem jest Matka Polka<sup>28</sup>.

Na pewno nie należy przeceniać wpływu ideologii feministycznej na spadek dzietności w Polsce. Przytoczone wyżej fragmenty opinii feministek o macierzyństwie miały przede wszystkim na celu uświadomienie istniejących tendencji, które Kościół powinien wziąć pod uwagę w swej pracy duszpasterskiej. Natomiast w polityce ludnościowej trzeba koniecznie uwzględnić słuszne skargi kobiet na sytuację zawodowo-społeczną, która działa ujemnie na decyzje prokreacyjne.

### **3. Zadania Kościoła wobec kryzysu demograficznego w Polsce**

#### **a. Zadania Kościoła instytucjonalnego**

Kościół instytucjonalny może przeciwdziałać kryzysowi demograficznemu poprzez działania „polityczne”, polegające na interweniowaniu u władz, by tworzyły rodzinom odpowiednie warunki do funkcjonowania oraz na pracę ewangelizacyjną umacniającą motywacje religijne, moralne i społeczne podejmowania obowiązków rodzicielskich. Jeśli chodzi o pierwsze zagadnienie, to warto przypomnieć, że biskupi polscy

wysyłali memoriały do ówczesnych władz PRL, domagając się prowadzenia prorodzinnej polityki ludnościowej. W pierwszym z 1970 roku zarzucano państwu, że podjęło politykę ograniczenia liczby urodzeń, poprzez środki masowego przekazu, które propagują model rodziny małodzietnej i wspierają postawy wrogie wielodzietności. Biskupi gania także politykę aktywizacji zawodowej kobiet bez odpowiednio rozbudowanych placówek opieki nad dzieckiem oraz brak mieszkań. Dopominają się o uznanie – w praktyce społecznej – macierzyńskiej funkcji kobiety za najważniejszą, nie tylko z indywidualnego, ale i społecznego punktu widzenia, a w związku z tym domagają się przedłużenia płatnych urlopów macierzyńskich i wprowadzenia dwuletnich urlopów bezpłatnych.

W memoriale drugim z 1977 roku wyrażono m.in. zaniepokojenie spadkiem przyrostu naturalnego, szczególnie w miastach, i starzeniem się społeczeństwa. Postulowano także zwiększenie budownictwa mieszkaniowego, pomoc matkom-pracownicom przez umożliwienie pracy na pół etatu.

W memoriale trzecim z 1978 roku stwierdzono m.in., że ideologiczna i polityczna walka z chrześcijańską wizją człowieka i świata niszczy rodzinę, jako podstawowe środowisko wychowawcze, oraz sprzyja powstawaniu osobowości bezideowych, zorientowanych konsumpcyjnie, niezdolnych do przyjęcia współodpowiedzialności za sprawy społeczne<sup>29</sup>.

Kościół w okresie PRL podejmował systematyczną pracę na rzecz rodziny przez ewangelizację i katechizację i nadal przygotowuje do życia w rodzinie w ramach katechizacji, począwszy od szkoły podstawowej, przez średnią, organizuje kursy dla narzeczonych, aby podjęli odpowiedzialne rodzicielstwo. W ramach systematycznego nauczania (kazania, homilie niedzielne czy rekolekcje) poświęca dużo uwagi sprawom rodziny, jako miejscu zrodzenia i wychowywania potomstwa. Episkopat Polski wydaje regularnie listy pasterskie z okazji rozpoczęcia roku szkolnego czy uroczystości Świętej Rodziny oraz listy okolicznościowe poświęcone aktualnym problemom w rodzinie.

Mówiąc o budowaniu pozytywnego nastawienia do dziecka w społeczeństwie, nie można pominąć działalności Kościoła na rzecz ochrony poczętego życia. Już samo jakże częste podkreślanie w nauce Kościoła, „Katechizmie” czy dokumentach Stolicy Apostolskiej prawa do życia każdej poczętej istoty ludzkiej jest działaniem na rzecz budzenia świadomości niepodważalnej wartości życia każdego dziecka, zarówno plano-

wanego, jak i nie planowanego, zdrowego czy specjalnej troski. Wydaje się, że tego rodzaju nauka ma wpływ na pozytywne decyzje prokreacyjne, jeśli nawet nie w takim wymiarze, jakby tego można było oczekiwać. Uzasadnione jest jednak pytanie, czy Kościół szanując wolność decyzji pary małżeńskiej, nie powinien mocniej skłaniać do refleksji nad liczbą dzieci w rodzinie katolickiej?

Z doświadczenia krajów, które podjęły próbę realizacji polityki pronatalistycznej wynika, że zarówno ekonomiczne, jak prawne środki oddziaływania nie są w pełni skuteczne. Niemiecki znawca chrześcijańskiej nauki społecznej, B. Sutor widzi duże możliwości uprawiania polityki prorodzinnej na płaszczyźnie kulturowej, nawet w społeczeństwie o zróżnicowanym światopoglądzie i systemie wartości: „Polityka rodzinna winna więc trzeźwo dostrzegać swoje granice, a mimo to sięgać wyżej niż dotychczas. Także dla społecznych sił, w tym i Kościołów, pozostaje zadanie wpływania na kulturę, na orientację wartości i na mentalność”<sup>30</sup>.

Autor podręcznika *Podstawy demografii*, E. Z. Zdrojewski, uważa, że „potrzebne są również środki o charakterze socjologicznym, psychologicznym, moralnym, propagandowym. Ta grupa instrumentów, choć niełatwa do sprecyzowania i trudno wymierna jeśli chodzi o skutki oddziaływania, należy jednak do efektywnie wpływających na decyzje prokreacyjne i cały proces wychowawczy. Wśród tych środków szczególne znaczenie przypisywać należy miejscu i roli, jakie w społecznej hierarchii wartości zajmuje macierzyństwo. Wysoki prestiż społeczny rodziny dzietnej niewątpliwie wpływać będzie pozytywnie na postawy prokreacyjne osób dorosłych itd. Oprócz uwarunkowań ekonomicznych oraz istniejącego ustawodawstwa na kształtowanie odpowiednich zachowań prokreacyjnych wpływa nastawienie psychologiczne, przestrzeganie pewnych norm moralnych w tym zakresie itp., znaczący wpływ posiada panująca religia, działalność różnorodnych organizacji społecznych, literatury pięknej, środków masowego przekazu, niektórych dziedzin sztuki (np. filmu, teatru, malarstwa)”<sup>31</sup>.

## **b. Zadania katolików świeckich**

Dużą rolę w tworzeniu atmosfery sprzyjającej przyjęciu dziecka w rodzinie odgrywają katolickie ruchy *pro life*. Ich geneza sięga końca lat pięćdziesiątych; bardziej rozwinęły się jednak w latach siedemdzie-

siątych i osiemdziesiątych. Ruchy te, mając wpisane w swoją działalność niesienie pomocy matce doświadczającej różnorodnych trudności z akceptacją poczętego dziecka, starają się objąć całościową opieką i pomocą kobiety w ciąży, a później narodzone już dziecko. Oferta pomocy obejmuje zazwyczaj: pomoc prawną (głównie w sprawie zabezpieczenia pieniężnego przed porodem, alimentów, a także ustalenia ojcostwa); pomoc materialną (wyprawka dla dziecka, niejednokrotnie żywność, odzież, sprzęt dziecięcy, zasiłek pieniężny stały lub jednorazowy), pomoc lekarską, uzyskanie miejsca do zamieszkania (wynajęcie pokoju, czasem opłaty czynszu lub załatwienie miejsca w domu samotnej matki z dzieckiem). Udzielana jest także pomoc w zakresie wsparcia psychicznego, w nawiązaniu kontaktów z rodziną itp., a w szczególnych przypadkach ułatwienie adopcji dziecka<sup>32</sup>.

Z licznych ruchów katolików świeckich nastawionych na wspomaganie kobiety w decyzji o urodzeniu dziecka oraz świadczących konkretną pomoc w usuwaniu ewentualnych przeszkód można wymienić najbardziej znane, z dłuższą tradycją, takie jak Ruch „Gaudium Vitae” (Warszawa 1979), Ruch „SOS – Fundacja SOS Obrony Poczętego Życia” (Warszawa 1980), Towarzystwo Odpowiedzialnego Rodzicielstwa (Szczecin 1981), Ruch Obrony Życia Poczętych Dzieci – „Pro – Familia” (Warszawa 1981), Ruch Obrony Życia im. ks. Jerzego Popiełuszki (Warszawa 1984), Fundusz Ochrony Macierzyństwa im. Stanisławy Leszczyńskiej (Łódź 1987), Fundację „Głos dla Życia” (1991) oraz Polską Federację Obrony Życia (1992) skupiającą ok. 100 organizacji i ruchów.

Doceniając ogromne zasługi tych ruchów na rzecz budzenia świadomości świętości życia, umożliwienia urodzenia i wychowywania tysięcy dzieci, należałoby się jednak obecnie zastanowić nad ich rolą w okresie kryzysu demograficznego. Czy ruchy te nie powinny podjąć akcji uświadamiających wartość rodzicielstwa także w wymiarze społecznym?

### **c. Zadania chrześcijańskich polityków**

Mówiąc o zadaniach chrześcijańskich polityków wobec kryzysu demograficznego w Polsce, trzeba mieć świadomość kontrowersji, jakie wzbudza sama idea prowadzenia propopulacyjnej polityki ludnościowej w demokratycznym społeczeństwie. Obecnie decyzje prokreacyjne traktuje się jako najbardziej prywatną sferę jednostek, dlatego jakiegokolwiek

apele o posiadanie większej liczby dzieci wywołują natychmiastowy protest. Szczególnie wrażliwe są pod tym względem kobiety, hołdujące ideom feministycznym; widzą one w tym naruszenie ich prawa decydowania o macierzyństwie. Cieniem kładą się na taką politykę również negatywne skojarzenia z przeszłości m.in. faszystowskich Niemiec i Włoch. W związku z tym B. Sutor proponuje, aby polityki rodzinnej nie pojmować jako polityki ludnościowej, lecz jako politykę struktur socjalnych. Trudności, jakie odczuwa współczesna rodzina, są w dużej mierze uwarunkowane strukturalnie, i to właśnie w zmianach struktury leży autentyczne zadanie polityczne. Sutor nie ma złudzeń, że poprawienie strukturalnych uwarunkowań rodzin zmieni automatycznie sytuację demograficzną, lecz uważa, że ulepszone warunki środowiska rodzinnego będą, świadomie lub nieświadomie, uwzględniane przy podejmowaniu decyzji prokreacyjnych<sup>33</sup>.

Obecnie w Polsce trwa dyskusja nad sposobem prowadzenia prorodzinnej polityki ludnościowej. Warto się przyjrzeć trudnościom w realizowaniu takiej polityki. Istnieją różne koncepcje poprawy warunków życia rodziny, widać je szczególnie przy próbie uwzględniania obciążeń rodzinnych w systemie podatkowym. J. Hrynkiewicz wymienia trzy odmienne opcje: liberalną, socjaldemokratyczną i konserwatywną. Koncepcja liberalna postuluje zachowanie neutralnej postawy wobec potrzeb rodziny. Każdy powinien płacić podatki według dochodów, a nie według indywidualnej zdolności podatkowej. Odliczenia i ulgi podatkowe zwiększają ogólne podatki, co zmniejsza swobodę dysponowania własnym dochodem. Poprawa życia wszystkich obywateli jest poprawą życia poszczególnych rodzin. Zasiłki należy przydzielać tylko grupom marginalnym.

Koncepcja socjaldemokratyczna również zakłada obciążenie wszystkich obywateli równymi podatkami bez uwzględnienia ich zdolności podatkowej. Ulgi podatkowe bowiem służą rodzinom o wysokich dochodach, gdyż zmniejsza się im podatki od najwyższej skali podatkowej. Rodziny ubogie płacą niewielkie podatki, stąd mały zysk ze zwolnień podatkowych. Należy więc pobierać podatki od wszystkich, a stosować świadczenia socjalne tylko wobec potrzebujących. Zasadą jest sprawiedliwie zabrać i sprawiedliwie podzielić dochód społeczny. Krytycy tego rozwiązania uważają jednak, że w ten sposób z góry dzieli się społeczeństwo na biednych i bogatych, odbierając biedniejszym rodzinom samodzielność ekonomiczną.

Koncepcja konserwatywna jest za odliczaniem od podstaw opodatkowania kwoty dochodu przeznaczonego na konsumpcję każdej osoby w rodzinie utrzymującej się ze wspólnego dochodu. Instytucje publiczne nie powinny zastępować rodziny, nie powinny rodzinie zabierać tego, co jest koniecznie potrzebne do spełniania jej funkcji. *Potrzeby rodziny są bowiem potrzebami pierwotnymi, a obowiązki rodziny w zakresie zaspokojenia elementarnych potrzeb swoich członków są obowiązkami niezbywalnymi*. Hrynkiewicz utożsamiając się wyraźnie z tą opcją, przytacza jednak krytykę rozwiązań konserwatywnych, według której powodują one zwiększanie korzyści rodzin zamożnych oraz odbieranie władzom publicznym sterowania konsumpcją<sup>34</sup>.

AWS do swego programu przed wyborami do Sejmu RP (21 wrzesień 1997 roku) wpisała zobowiązanie: *Będziemy sprzyjać samodzielności ekonomicznej rodziny. Wprowadzimy prorodzinną politykę podatkową i zwiększymy pomoc dla matek wychowujących małe dzieci. Szczególną opieką otoczmy rodziny wielodzietne. Państwo musi tworzyć warunki społeczne i ekonomiczne sprzyjające harmonijnemu funkcjonowaniu rodziny. Musi gwarantować prawa do wychowywania swoich dzieci*<sup>35</sup>. Jej koalicyjny partner, UW określa swą przyszłą politykę rodzinną następująco: *Głównym celem naszej strategii gospodarczej jest zapewnienie szybkiego awansu materialnego każdej polskiej rodziny. Taki awans jest możliwy tylko przez rozwój naszej gospodarki: szybki, zrównoważony i dający miejsca pracy. Taka jest polska racja stanu*<sup>36</sup>. *W zakresie podatków od dochodów osobistych proponujemy – dla zachowania stabilności – utrzymanie w 1998 roku uchwalonych z naszym udziałem stawek podatkowych: 19%, 30%, 40%. Ulgi w tym podatku skoncentrujemy na kilku podstawowych sprawach: dobrowolnych ubezpieczeniach zdrowotnych i emerytalnych; wydatkach na edukację; zakupie lub budowie mieszkania i domu, przeprowadzając poprzednie zasady odliczeń bezpośrednio od podstawy, a nie kwoty podatku. Wymienione ulgi mają wielkie znaczenie prorodzinne, gdyż zdrowa rodzina wymaga dobrej oświaty, mieszkania i poczucia bezpieczeństwa*<sup>37</sup>.

Zatem jedno i drugie ugrupowanie deklaruje w programie wyborczym troskę o rodzinę. Jednak AWS jest za zmniejszaniem kosztów obciążenia rodzin dzięki zasiłkom i ulgom podatkowym na każde dziecko, UW natomiast uważa, że najlepszą pomocą rodzinie jest rozwój



ekonomiczny kraju. Politycy AWS podkreślają, że rozwój ekonomiczny kraju nie oznacza jeszcze, że przeciętnej rodzinie będzie się żyło lepiej. W odpowiedzi politycy UW przytaczają cały szereg racji wskazujących, że rozbudowany system zasiłków rodzinnych, czy ulgi podatkowe są zbyt kosztowne dla naszego biednego kraju<sup>38</sup>.

Pełnomocnik Rządu ds. Rodziny, min. Kapera, jest jednak przekonany, że należy dążyć do realizacji zapowiadanej przez AWS w programie wyborczym prorodzinnej polityki podatkowej. Projekt przewidywał, że już w 1999 roku na trzecie i kolejne dziecko w rodzinie będzie można odpisać połowę kwoty wolnej od podatku, czyli 197,4 zł. Jednak w Sejmie posłowie AWS przegłosowali, że odpis ten w 1999 roku będzie wynosił całą kwotę wolną od podatku, czyli 394,8 zł, co spowodowałoby zmniejszenie wpływu do budżetu o 100%, czyli o 520 mln zł, zamiast 260 mln zł, przewidzianych przez rząd. Na to nie zgodziło się ministerstwo finansów. Doszło do kryzysu w koalicji i odrzucono projekt w całości<sup>39</sup>.

Przytoczone przykłady wskazują więc, że nie jest łatwo politykom o orientacji chrześcijańskiej tworzyć politykę rodzinną sprzyjającą podejmowaniu pozytywnych decyzji prokreacyjnych. Wydaje się jednak, że przeszkodą są przede wszystkim realia ekonomiczne państwa, a nie tylko pluralistyczny pod względem wartości i światopoglądu sejm.

## Podsumowanie

Wprawdzie wśród licznych przyczyn kryzysu demograficznego w Polsce w okresie transformacji ustrojowej na pierwsze miejsce wysuwają się powody natury ekonomicznej, trudności ze zdobyciem pracy, brak mieszkań dla młodych małżeństw itd., znajdujące się poza działalnością Kościoła jako instytucji religijnej, to jednak występują także w naszym społeczeństwie inne czynniki, również niekorzystnie oddziałujące na dzietność, w których modyfikowaniu Kościół jest najbardziej kompetentny. Są to m.in. zmiana hierarchii wartości, wzrastający konsumpcjonizm oraz prądy obniżające prestiż społeczny macierzyństwa. Kościół w Polsce w dalszym ciągu ma duże możliwości wpływu na system wartości społeczeństwa. Wśród tych możliwości należy postawić na pierwszym miejscu religijno-wychowawczą pracę u podstaw na rzecz rodziny. W związku z tym należy zadać sobie pytanie, czy Kościół robi wszystko, co może,

aby podnieść prestiż macierzyństwa, rodzicielstwa? Jak pracują punkty poradnictwa rodzinnego? Co jeszcze w tym zakresie mogłyby zrobić ruchy i stowarzyszenia katolickie, zwłaszcza ruchy *pro life*?

Polityka pronatalna, jak mówi min. Kaperka, to nie tylko kwestie ekonomiczne, to także dążenie do zmiany świadomości w społeczeństwie i do wytworzenia atmosfery przyjaznej życiu, sprzyjającej posiadaniu liczego potomstwa<sup>40</sup>. W podobnym duchu brzmi wypowiedź prof. J. Z. Holzera, który uważa, że jest tu także ważne zadanie do spełnienia przez Kościół: „Powiada się, że Polska jest krajem katolickim i że wartość rodziny jest wysoka. Jeżeli tak, to ośrodki religijne i rządowe powinny współdziałać w tworzeniu takich warunków, by rodzina mogła funkcjonować we właściwy sposób i by powołała do życia przynajmniej dwoje dzieci”<sup>41</sup>.

Na koniec należy podkreślić raz jeszcze, że Kościół to nie tylko sama instytucja, to także wrażliwi na dobro wspólne świeccy politycy, którzy powinni stwarzać odpowiednie warunki rozwoju rodzinom z większą liczbą dzieci. Muszą oni jednak uwzględniać realia ekonomiczne i polityczne kraju, konieczna jest także ich współpraca z innymi opcjami i orientacjami etycznymi i światopoglądowymi.

## Przypisy

- <sup>1</sup> *Historia Polski w liczbach. Ludność. Terytorium*, GUS, Warszawa 1994, s. 131-132.
- <sup>2</sup> *Rocznik Demograficzny 1998*, GUS, Warszawa, s. xxx i *Mały Rocznik Statystyczny 1998*, GUS, Warszawa, s. 64.
- <sup>3</sup> K. Dzieńko, M. Latuch, *Polityka ludnościowa europejskich krajów socjalistycznych*, Warszawa 1983, s. 256.
- <sup>4</sup> Tamże, s. 279.
- <sup>5</sup> A. Krzyżanowski, *Pauperyzacja Polski współczesnej*, Kraków 1926, cyt. za: *Rządowa Komisja Ludnościowa. Raport 1984. Sytuacja demograficzna Polski*, Warszawa 1984, s. 127.
- <sup>6</sup> Tamże, s. 127-128.
- <sup>7</sup> Tamże, s. 121.
- <sup>8</sup> *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, Warszawa 1998, s. 35-36.
- <sup>9</sup> Tamże, s. 36.
- <sup>10</sup> *Sytuacja dzieci w Polsce w okresie przemian*. Materiały konferencyjne, Warszawa, 8-9.03.1999, Komitet Nauk o Pracy i Polityce Społecznej PAN, IPiSS, Komisja Rodziny i Biuro Studiów i Ekspertyz Sejmu RP.
- <sup>11</sup> Rozmowa z prof. J. Z. Holzerem, „Rzeczpospolita” 24(1998).
- <sup>12</sup> *Mały Rocznik Statystyczny 1998*, GUS, s. 64.
- <sup>13</sup> J. Z. Holzer, *Demografia*, Warszawa 1994, s. 22-23.
- <sup>14</sup> S. Golinowska, *Polityka społeczna państwa w gospodarce rynkowej. Studium ekonomiczne*, Warszawa 1994, s. 116-146.
- <sup>15</sup> *Raport o sytuacji polskich rodzin*, dz.cyt., s. 89.
- <sup>16</sup> A. Szukielojć-Bieńkuńska, *Zastosowanie relatywnych granic ubóstwa do oceny zasięgu ubóstwa*, [w:] *Polska Bieda II. Kryteria. Ocena. Przeciwdziałanie*, pod red. S. Golinowskiej, Warszawa 1997, s. 74.
- <sup>17</sup> *Raport o sytuacji polskich rodzin*, dz. cyt., s. 90.
- <sup>18</sup> I. Topińska, *Ubóstwo w Polsce: 1993-1996 (kontynuacja badań Banku Światowego)*, [w:] *Polska Bieda II*, dz. cyt., s. 94.
- <sup>19</sup> Tamże, s. 82.
- <sup>20</sup> S. Golinowska, *Ubóstwo w Polsce. Synteza wyników badań, tamże*, s. 323-324.
- <sup>21</sup> *Raport o sytuacji polskich rodzin*, dz. cyt., s. 90.
- <sup>22</sup> R. Siemińska, *Wartości i postawy warunkujące obecność kobiet na rynku pracy*, [w:] *Wokół problemów zawodowego równouprawnienia kobiet i mężczyzn*, Warszawa 1997, s. 68-69.
- <sup>23</sup> Tamże, s. 71-72.
- <sup>24</sup> B. Budrowska, *Macierzyństwo: instytucja totalna?* [w:] *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, pod red. J. Brach-Czajna, Białystok 1997, s. 297-307.
- <sup>25</sup> M. Stańska, *Macierzyństwo miejscem dla kobiet?*, „Nowa Res Publica” 9(1997), s. 27-28.
- <sup>26</sup> Tamże, s. 30-31.
- <sup>27</sup> A. Snitow, *Feminizm i macierzyństwo*, „Pełnym głosem. Periodyk feministyczny” 3(1995), s. 57-59.
- <sup>28</sup> Rozmowa z Ann Snitow, tamże, s. 73.
- <sup>29</sup> J. Auleytner, *Polityka społeczna. Teoria a praktyka*, Warszawa 1997, s. 187-191.
- <sup>30</sup> B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 344.
- <sup>31</sup> E. Z. Zdrojewski, *Podstawy demografii*, Koszalin 1995, s.136-137.

- <sup>32</sup> *Raport działania na rzecz dziecka poczętego i jego rodziny*, Polska Federacja Ruchów Obrony Życia, Warszawa 1993, s. 13.
- <sup>33</sup> B. Sutor, dz. cyt., s. 343-344.
- <sup>34</sup> J. Hrynkiewicz, *Polityka społeczna wobec rodziny*, [w:] *Prorodzinne rozwiązania w systemie podatkowym*, Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komisję Rodziny Sejmu RP, Warszawa 21.11.1998, s. 23-26.
- <sup>35</sup> *Program Akcji Wyborczej Solidarność*, [w:] *Wybory '97. Partie i programy wyborcze*, pod red. S. Gebethnera, Warszawa 1997, s. 246.
- <sup>36</sup> Tamże, s. 268.
- <sup>37</sup> Tamże, s. 273-274.
- <sup>38</sup> Ekonomista z Uniwersytetu Warszawskiego, M. Wiśniewski, dokonując symulacji podatków dla 1998 r. wyciąga następujące wnioski:
- Włączenie preferencji rodzinnych w system podatkowy ma wiele ujemnych stron. Dużo argumentów przemawia za innymi środkami, a przede wszystkim za zwiększeniem szans rodzin wielodzietnych na wzrost dochodów brutto.
  - Ze względu na praktyczną liniowość stóp podatkowych (niewielki procent przekraczających następne progi) duże znaczenie miałyby łatwe do wprowadzenia jednakowe ulgi kwotowe na każde dziecko. Jest to jednak instrument kosztowny, chyba że ta ulga byłaby bardzo niska, ale wtedy stałaby się bardziej symbolem wspierającym wartość rodzicielstwa. – Można wprowadzić ulgi dla rodzin wielodzietnych, nie dając ich pierwszemu i drugiemu dziecku. Ma to jednak ujemne strony ze względu na szybko pojawiającą się barierę zerową podatków w rodzinach wielodzietnych.
  - Najbardziej korzystne jest w Polsce wspólne opodatkowanie dochodów. Mocno wrośnięte w obecny system jest ono ważnym instrumentem obniżania obciążeń podatkowych i jednym z głównych prorodzinnych instrumentów podatkowych, M. Wiśniewski, *Dzieci w polskim systemie podatku dochodowego*, Materiały z konferencji: *Sytuacja dzieci w Polsce w okresie przemian*, Warszawa, 8-9.03.1999, Komitet Nauk o Pracy i Polityce Społecznej PAN, IPiSS, Komisja Rodziny i Biuro Studiów i Ekspertyz Sejmu RP, s. 19-20.
- <sup>39</sup> *Dlaczego nie mamy prorodzinnych podatków?* Z ministrem K. Kaperą rozmawia B. Łoziński, KAI 3/99, „Głos dla życia” 2(1999), s. 18.
- <sup>40</sup> Tamże, s. 19.
- <sup>41</sup> Rozmowa z prof. J. Z. Holzerem, „Rzeczpospolita”, dz. cyt.

Karol Klauza

## **ZNACZENIE DZIEŁA SŁUGI BOŻEGO O. DEHONA W BUDZENIU ŚWIADOMOŚCI SPOŁECZNEJ WIERNYCH**

*Główna przyczyna naszego kryzysu społecznego  
sprowadza się do tego, że nie są zachowywane  
przykazania Boże, że nie bierze się ich pod uwagę  
w obywatelskim kierowaniu społeczeństwami.  
(o. Leon Dehon)*

Ten XIX-wieczny cytat wyjęty z tekstów francuskiego duchownego nic nie stracił na swej aktualności. Zmieniły się systemy społeczne, na współczesnym rynku idei pojawiły się nowe definicje i pomysły na zarządzanie światem. Wszystkie one jednak prędzej czy później dają się sprowadzić do tej zasady, którą w ślad za nauczaniem papieży XIX i XX wieku sformułował Sługa Boży o. Leon Dehon.

### **1. Dlaczego powracamy do o. Dehona?**

Na przełomie tysiącleci dokonuje się bilansu dokonań i strat. Ocenia się minione zdarzenia, ludzi, którzy byli ich bohaterami. Czyni się też projekty na przyszłość. Kościół, z woli Jana Pawła II, podjął wielkie dzieło oceny swych najczęściej krytykowanych zachowań i instytucji, które w minionym milenium były postrzegane jako przejawy odejścia od dziedzictwa Ewangelii. Brak jedności, niewłaściwy stosunek do innych religii, wyprawy krzyżowe, inkwizycja, procesy naukowców – w opinii środowisk wrogich Kościołowi – rzucają cień na jego nadprzyrodzony charakter. Ojciec Święty w *Tertio millennio adveniente* zachęcił do rzetelnej, nieomal akademickiej, ale zarazem głęboko religijnej oceny tych

problemów, bez propagandowego wygrywania podtekstów społecznych i ideologicznych. Gdy zbliża się ku końcowi drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, jest rzeczą słuszną, aby Kościół, w sposób bardziej świadomy, wziął na siebie ciężar grzechu swoich synów, pamiętając o wszystkich tych sytuacjach z przeszłości, w których oddalili się oni od ducha Chrystusa i Jego Ewangelii i zamiast dać świadectwo życia inspirowanego wartościami wiary, ukazali światu przykłady myślenia i działania, będące w istocie źródłem antyświadectwa i zgorzenia (TMA 33).

Obok jednak tych działań bilans millenium winien uwzględniać także pozytywne wartości, jakie Kościół wniósł i wnosi do dziedzictwa historii cywilizacji i narodów. W czasach nam najbliższych, w dobie powstawania i rozwoju społeczeństw industrialnych, z ich problemami socjalnymi, gospodarczymi, urbanizacją, a ostatnio globalizacją i rewolucją w dziedzinie społecznego komunikowania myśli, dostrzegamy wiele jasnych punktów. Pontyfikat Leona XIII, powstawanie nowych form życia konsekrowanego, dostosowanych do potrzeb Kościoła, wreszcie *series sanctorum* XIX i XX wieku pozwalająca uzmysłowić sobie, jakimi drogami Bóg w naszych czasach prowadzi swój lud do doskonałości – do życia z sobą w miłości na wieki.

Ponadto towarzyszy mi przekonanie, że historia *magistra vitae est*. Dlatego też wpatrując się w charyzmat założyciela, odszukać można inspiracje do metod działania we współczesnym duszpasterstwie. Charyzmat fundatora zakonu jest dany raz na zawsze i nie podlega modyfikacjom. Decyduje bowiem o tożsamości zgromadzenia przez wieki. Bóg wyznacza *kairos* tego charyzmatu. Wiele rodzin zakonnych rzeczywiście spełniło już swoją misję. Przeszły do historii. Inne, te które żyją i działają, są takimi dzięki charyzmatowi fundatora.

W dziele o. Dehona szukamy przykładu, by go dostosować do naszych czasów. W gronie takich wzorów doskonałości należne sobie miejsce zajmuje założyciel Księży Sercanów o. Leon Dehon. Na polu działalności zakonodawczej zaproponował duchowość skoncentrowaną na miłości Boga ukazanej w Sercu Jezusa. Na długo przed II Soborem Watykańskim, z jego *accomodata renovatio, z aggiornamento* i teologią znaków czasu, o. Dehon głosił tak potrzebne w ówczesnym Kościele elementy katolickiej nauki społecznej, propagował społeczne nauczanie Leona XIII, Benedykta XV i Piusa XI. Był także prekursorem i założycielem apostołatu za pośrednictwem rodzącej się za jego czasów prasy katolickiej.

Rzadziej jednak wskazuje się na dokonania o. Dehona w dziedzinie budzenia świadomości społecznej ludzi świeckich w Kościele. Ten skuteczny i dynamiczny współpracownik wielkiego społecznika francuskiego, Leona Harmela, praktycznie ukazał, w jaki sposób duchowny może dopełniać charyzmatów udzielanych przez Boga ludziom świeckim w Kościele. To pod wpływem Harmela, Alberta de Muna, di Vrou o. Dehon uświadamiał sobie z właściwą mu pokorą, „że Opatrzność Boża wyznaczyła mi rolę, którą niezbyt doskonale wypełniłem w społecznej akcji katolickiej i w Królestwie Najświętszego Serca” (E. B. Caporale, *Leone Dehon scrittore*, Bologna 1979, s. 307). Czy rzeczywiście „niezbyt doskonale” ją wypełnił, czy raczej pragnienie coraz doskonalszego pełnienia woli Bożej kazało mu patrzeć na siebie z dozą pokory?

Przypatrzmy się więc jego społecznemu powołaniu, by wydobyć te obszary działania, na których zaznaczył się jako inspirator, inicjator i twórca skutecznych metod budzenia świadomości społecznej wiernych.

## **2. Bilans dehoniańskich metod propagowania katolicyzmu społecznego**

Z konkretnych dokonań w dziedzinie budzenia świadomości społecznej ludzi świeckich, w jakie Bóg ubogacił biografię fundatora Sercanów wskazać należy na:

1. Wychowanie i wprowadzanie w świat wartości chrześcijańskich dzieci i młodzieży przez oratorium, a potem „Dzieło św. Józefa” w San Quintin, przez stowarzyszenia pracodawców oraz instytucji charytatywnych (sierociniec).

2. Opracowanie i propagowanie katechizmu społecznego (1898) tłumaczonego następnie na inne języki.

3. Katechizację i formację dorosłych za pośrednictwem miesięcznika „Le Regne du Coeur de Jesus dans les ames et les societies” (1889-1903), artykułów zamieszczanych m.in. w wychodzącym w Lille periodyku „La democratie chretienne”.

4. Zaangażowanie w tworzenie i organizację demokracji chrześcijańskiej: w 1897 roku wchodzi do ogólnokrajowej rady francuskiej demokracji chrześcijańskiej.

5. Inicjatywy opiniotwórcze na rzecz zachowania zasad chrześcijańskich w życiu społecznym [publikacja *L'usure au temps present* (1895) – o różnych formach nadużyć XIX-wiecznego kapitalizmu, *Directions pontificales politiques et sociales* (1897), udział w kongresach i konferencjach społecznych, (*La renovation sociale chretienne* (1900) – zbiór konferencji wygłoszonych przez o. Dehona w Rzymie].

6. Dzieło społeczne Zgromadzenia Księży Sercanów, które wraz z ewolucją form życia konsekrowanego po soborze znalazło różne sposoby włączenia w charyzmat swego społecznego apostołatu ludzi świeckich, także w dziedzinie spraw społecznych.

Poszerzony katalog społecznych dokonań o. Dehona w kontekście wewnątrzgromadzeniowej analizy biograficznej podał ks. Ferruccio Lenzi w swoim artykule *Kult Serca Jezusowego a zadania apostołskie i społeczne* (polskie tłumaczenie w wydaniu „Dehoniana” 1982 nr 24, s. 175).

### **a. Filantropijne początki**

W 1872 roku młody kapłan, bogaty w dwa prawnicze doktoraty i studia rzymskie, w czasie których dane mu było wejść w rzeczywistość I Soboru Watykańskiego, zostaje 7. kapelanem kolegiaty w Saint Quentin. Jest to tajemnica Bożej Opatrzności i mądrości Kościoła, który zarówno wtedy, jak obecnie prowadzi ludzi wielkich od najniższych stopni ku zaszczytom. Przypomnijmy, że ks. Karol Wojtyła zaczynał od Niegowici, gdzie m.in. kopał w podkarpackiej glinie fundamenty pod mury kościoła dla polskich rolników.

Ks. Dehon zaczął od młodzieży. W ciągu kilku miesięcy od 40 objętych opieką młodych ludzi zwiększył swe duszpasterskie oddziaływanie na grupę 450 chłopców. Gdzie szukać inspiracji dla tego społecznego zaangażowania? Odpowiedź daje sam o. Dehon: „Powracam często pamięcią do drogi mojego uczestnictwa w chrześcijańskiej akcji społecznej. To było moje powołanie, moja opatrznościowa misja. W Rzymie często podejmowałem lekturę z tej dziedziny. Lubiłem czytać dzieła De Maistre, de Bonald, Blanc de Saint Bonnet, *Politykę* Bossueta czy tezy Bellarmina odnoszące się do stosunków państwo-Kościół (Tamże, 306).



W pracy z młodzieżą ks. Dehon realizował wiele celów. Podstawowym i pierwszym było wyrwanie młodych ludzi ze środowiska nędzy materialnej i moralnej, jednego z pierwszych owoców XIX-wiecznej industrializacji i urbanizacji. W praktyce jednak program wychowawczy realizowany przez „Dzieło św. Józefa” dawał także orientację i wprowadzał w życie zasady chrześcijańskiej nauki społecznej. Było to zresztą oddziaływanie nie tylko na młodzież, ale i na świat dorosłych. Przypomnijmy, że „Dzieło” istniało dzięki funkcjonowaniu powołanego do życia przez ks. Dehona stowarzyszenia pracodawców. Kiedy rok później (1873), członkowie stowarzyszenia wezmą udział w wielkiej pielgrzymce do Madonny w Liesse, ks. Dehon z radością zauważy „to było zbyt piękne. Piekło musiało podjąć z tym walkę” (Tamże, 307). Rzeczywiście dwa lata później miała zatriumfować masoneria. Widząc dobre owoce swego zaangażowania społecznego, ks. Dehon wołał zezygnować z wstąpienia na proponowaną mu drogę kariery naukowej (miał propozycję objęcia katedry prawa naturalnego na Uniwersytecie Katolickim w Lille), a przyjąć raczej funkcję sekretarza diecezjalnego urzędu do spraw podejmowania i koordynacji inicjatyw społecznych. Towarzyszyła mu wówczas apostołska idea, którą wyraził słowami: „Trzeba się ofiarować, walczyć, iść do ludu i tak działać, jakby wszystko od nas zależało. Ostatecznie jednak to Bóg nas wspomůže i będzie działał, jak tylko On potrafi” (Tamże 308).

I rzeczywiście Bóg działał, rozwijając to początkowo filantropijne dzieło w dokonania o wiele bardziej znaczące. To przecież dzięki doświadczeniom zdobytym w latach 1872-1877 ks. Dehon stanął wobec wyzwania założenia nowego zgromadzenia zakonnego – Oblatów Najświętszego Serca. Ziarno społecznego zaangażowania w opiekę nad młodzieżą wzrastało aż po ideę zakonodawczą streszczającą charyzmat ks. Dehona w Kościele powszechnym. Wszystko, czego dokona później na polu budzenia świadomości społecznej ludzi świeckich, będzie wyrastało z istoty sercańskiego charyzmatu. Będzie też owocem trudnej historii zgromadzenia z jego *Consumatum est* i z nieustanną konfrontacją z wrogami tego dzieła.

O tym, jakie treści przekazywał swym wychowankom ks. Dehon najprzód jako prefekt „Dzieła św. Józefa” a potem jako rektor Kolegium św. Jana, wiemy ze zbioru jego przemówień inauguracyjnych, wydanych

w 1887 roku pt. *L'education et l'enseignement selon l'ideal chretien*. Sądzę, że program edukacyjny ks. Dehona – nie tylko w Polsce – nie jest szerzej znany. Brakuje tekstów i specjalistycznych opracowań w tym zakresie. Szkoda, bo w dobie reformy systemu szkolnictwa w naszym kraju, Sercanie posiadają w swym dziedzictwie bogactwo wskazań swego założyciela oraz doświadczeń w realizacji celów wychowawczych, które przecież nie uległy dewaluacji wraz z upływem czasu. Bazują na Ewangelii, na dehoniańskim przekonaniu, że historia jest niczym innym, jak nieustanną realizacją Bożej ekonomii zbawczej, w której rozgrywają się sprawy bosko-ludzkie. Każdy odgrywa w tych dziejach sobie właściwą rolę. Trzeba mu ją tylko uświadomić i wskazać źródła siły do realizowania Bożych zamierzeń. Tym właśnie jest wychowanie ku doskonałej miłości.

## **b. Katechizm społeczny**

Ludzie potrzebują usystematyzowanych wizji, całościowych programów, by zrozumieć świat, który ich otacza. Dlatego ks. Dehon doprowadził do opracowania i wydania w 1898 roku *Katechizmu społecznego*. Dawał w nim wykład podstawowych definicji społecznych – uczył czym jest społeczeństwo, jakie są jego elementy składowe, na czym polega „personalistyczny” fundament społeczeństwa. Nic dziwnego, że przystępny, a zarazem odznaczający się spójnością wykład katolickiej nauki społecznej okazał się interesujący dla Kościoła na innych obszarach językowych, dlatego przetłumaczono go na wiele języków. Niekiedy wstępy do tych wydań pisali tak kompetentni autorzy, jak np. w przypadku edycji włoskiej Toniolo.

W formie odpowiedzi na podstawowe pytania: jaki jest cel człowieka? czy jakie racje przemawiają za uczestnictwem w życiu społecznym? ks. Dehon objaśnił w *Katechizmie* podstawy doktrynalne, adresując je do najmniej przygotowanego czytelnika. Stąd wielki walor dzieła budzącego świadomość społeczną szerokiego kręgu odbiorców tego *Katechizmu*. Wykład zasad społecznych pozostawał nadto w bezpośredniej relacji do społecznych encyklik papieskich, które Leon XIII poświęcił zagrożeniom społecznym (*Inscrutabili Dei consilio*, 1878), socjalizmowi i innym zagrożeniom ówczesnej doby (*Quod Apostoli*, 1878), źródłom władzy

świeckiej (*Diuturnum illud*, 1881), masonerii (*Humanum genus*, 1884). Właściwie *Katechizm* stał się narzędziem popularyzacji nauczania papieskiego i przybliżania go do ludu.

Inną stosowaną przez ks. Dehona metodą budzenia świadomości społecznej ludzi świeckich było ujawnianie błędów popełnianych przez różnych architektów życia społecznego. Szczególne miejsce w tych krytykach zajmują oczywiście koryfeusze Wielkiej Rewolucji Francuskiej, których poglądy zostały poddane wnikliwej krytyce na kartach *Chrześcijańskiego podręcznika społecznego* (1894). W nim ks. Dehon jasno stwierdzał, że społeczeństwo, będąc konsekwencją natury i woli Bożej, nie ma charakteru dzieła tylko ludzkiego. Nie wywodzi się ono z dobrowolnej umowy, jak chciałby Rousseau w swoim *Kontrakcie socjalnym* (Tamże, 70).

O. Leon Dehon budził w swych pismach świadomość społeczną także demaskując stereotypy myślenia narzucane ludziom. Jednym z nich pod koniec XIX wieku był stereotyp papieża oddalonego od ludu, zbyt hieratycznego, by móc nawiązać kontakt z masami. Wobec takiego obrazu głowy Kościoła o. Dehon oponował, wykazując demagogię podobnego myślenia. W 1898 roku pisał: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy jesteście uciśnieni. Chrystus i dzieci, Kościół i robotnicy, papież i lud – oto są naturalne powiązania, spontaniczne, spojone Bożą miłością. Papież idzie do ludu nie ze względu na politykę, nie dla korzyści jakiejś partii, jak to czynią ambitni politykierzy i loże masońskie. Papież idzie do ludu, bo jest namiestnikiem Chrystusa, robotnika z Nazaretu, przyjaciela pracujących, ubogich i najmniejszych” (Tamże, 109).

Wspomniana w tekście zasada „pójścia do ludu” to charakterystyczny rys prospołecznej postawy samego o. Dehona. Tę postawę zalecał swym duchowym synom i wszystkim, którzy powodowani troską o dobro mas, pragną skutecznie i owocnie zaangażować się w życie społeczne. W duchu tej postawy wołał za przykładem Leona XIII „Proletariusze, łączcie się w Chrystusie, pod sztandarem Kościoła, dla zbawienia społecznego” (Tamże, 114).

### **c. Publicystyka społeczna**

Publicystyka prasowa posiada może krótszy żywot niż wydawnictwa książkowe, ale za to jej skuteczność jest bez porównania szybsza. Arty-

kuł w prasie, także wówczas, gdy mamy do czynienia z prasą religijną, szybciej łączy autora z czytelnikiem, co pozwala nieomal bezpośrednio reagować na bieżące wydarzenia. Leon XIII, zwany „papieżem dobrej prasy” głosił już w tamtych latach, że „pośród środków przydatnych do obrony religii w naszej epoce nie istnieje żaden równie skuteczny i równie współczesny co prasa”.

Zdawał sobie z tego sprawę o. Dehon, gdy zakładał własne pismo. Dnia 1 stycznia 1889 roku ukazał się pierwszy numer periodyku „Le Regne du Coeur de Jesus dans les ames et les societes”. Pomimo teologicznego żargonu, w jakim wyrażono jego tytuł, nie było pismem dewocyjnym. Wręcz przeciwnie – pozwalało nie tylko doskonalić rozumienie konkretnych przejawów miłości Serca Jeusowego i znamion tworzącego się Królestwa Chrystusowego w duszach ludzkich, ale także podejmowało zagadnienia aktywności społecznej w duchu Ewangelii.

#### **d. Kapłan w świecie polityki**

XIX-wieczne życie polityczne, w które wkroczył ze swym dziełem o. Dehon, stanowiło arenę dojrzewającej przemiany metod i wartości. O ile do końca XVIII wieku, właściwie do czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej, życie polityczne biegło głównie nurtem dyplomacji międzynarodowej, to wiek XIX z jego industrializacją, urbanizacją i rodzącym się kapitalizmem, dyktował potrzebę polityki wewnętrznej, społecznie skutecznej. Wobec fiaska mechanizmów opartych o monarchie (w tym także monarchie konstytucyjne) lub różne utopijne systemy ugody społecznej zapoczątkował trwający do dziś zwrot w kierunku systemów przedstawicielskich określanych jako demokratyczne. Nie czas tu i miejsce oceniać zyski i straty płynące z przyjęcia tego rozwiązania. Dla naszego tematu ważne jest, że o. Dehon, jako jeden z pierwszych teoretyków i praktyków społecznego zaangażowania Kościoła, stanął wobec dylematu politycznego, tzn. partyjnego zaangażowania kapłanów. Skoro partiom przypisano walor reprezentowania interesów ludu, to dla skutecznego zaangażowania w dobro najmniejszych, ubezwłasnowolnionych klas społecznych potrzeba było reprezentantów „idących do ludu”, rozumiejących mechanizmy jego pauperyzacji i posiadających dość autorytetu, by przeciwstawić się rywalizacji interesów.

---

Czy można się dziwić, że rozumiejąc te mechanizmy, o. Dehon aktywnie włączył się w tworzenie struktur partii chrześcijańskiej demokracji. Wówczas nie było jeszcze ani wzorów takich zachowań, ani regulacji prawno-kanonicznych. Posiada swoją wymowę fakt, że aż po pontyfikat Piusa XII tacy reformatorzy, jak ks. Luigi Sturzo we Włoszech czy na naszym terenie ks. Stanisław Adamski, ks. Zygmunt Kaczyński szli w tym samym kierunku. Zakaz udziału kapłanów w życiu politycznym utrwalił się zarówno w wyniku ewidentnych nadużyć autorytetu, jak i mechanizmów gry politycznej, których działanie nie ograniczało tylko do dyskredytowania poglądów politycznych reprezentowanych przez księży, ale było bardziej szkodliwe.

Warto też zaznaczyć, że i sama demokracja chrześcijańska doby o. Dehona nie była jeszcze partią w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Był to raczej rodzaj ruchu społecznego organizującego się w swe organy przedstawicielskie. Co więcej, sam o. Dehon przestrzegał przed przekształcaniem jej w partię, choć sprawy toczyły się zgodnie ze swą własną logiką. Dodajmy, że pod koniec XIX wieku we Francji istniały dwa nurty, tzw. katolicyzmu społecznego (pojęcie to wprowadził w 1897 roku G. Gozau). Jeden związany był ze środowiskiem arystokratycznym, legitymistycznym i zmierzał do restauracji monarchii i paternalizmu społecznego. Jego zwolennikami byli m.in. de Mun i la Tour du Pin. Często określa się ten nurt pojęciem pravicowego katolicyzmu społecznego. Początkowo o. Dehon stał na tych samych pozycjach co arystokracja.

Drugim nurtem związanym z drobną burżuazją i środowiskiem inteligencji katolickiej był lewicowy katolicyzm społeczny, który określano też pojęciem demokracji chrześcijańskiej. Zwolennicy tego nurtu opowiadali się za naczelną kategorią wolności, której rzecznikiem miały być instytucje o charakterze demokratycznym. Pod wpływem Leona XIII o. Dehon pod koniec lat 90 stał się postacią wybitną i niekwestionowanym autorytetem tego nurtu – jak pisze o nim Jean Morienvall (*Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, s. 588).

Konkretnym sposobem na budzenie i ukierunkowywanie społecznej świadomości ludzi świeckich było dla o. Dehona – znane już wówczas we Francji – dzieło patronatu. Skorzystał z tej formuły, by pracodawcom i robotnikom dać płaszczyznę dialogu i uzgadniania wspólnych interesów.

„Patronat św. Józefa” założony w Saint Quintin w 1873 roku odegrał rolę w rozładowaniu przynajmniej części konfliktów. Na bazie doświadczeń wyniesionych z patronatu o. Dehon pisał w 1898 roku w swej rzymskiej konferencji, że „postęp demokracji jest przedmiotem oczekiwań ludu, dlatego wydaje mi się, że należy wyjść temu naprzeciw i uzupełnić na sposób właściwy chrześcijaństwu jego społeczną wiedzę, aby nie nadużył władzy, którą zdobędzie” (*Oeuvres sociales* III, s. 315,322).

W tym samym duchu działali we Francji głównie młodszy księża, których historia określiła pojęciem „księży demokracji” (*abbes democrates*) nie bez zachęty Leona XIII i niektórych biskupów. Ordynariusz diecezji Coutance w 1893 roku pisał do braci w biskupstwie: „zachęcajcie waszych kapłanów, by nie zamykali się w murach kościołów i ramach prezbiterium, ale szli do ludu i całym sercem troszczyli się o robotników, biednych, ludzi z niższych klas” (Dorrestejn, 750). Nawet jeśli takie zaangażowanie księży nie stało się zjawiskiem powszechnym, to jednak musiało być jako zauważalne, skoro niektórzy badacze nazywali ten okres budzenia świadomości społecznej we Francji „Nowym wichrem Zielonych Świąt” (ks. Klein, cyt. za: Dorrestejn, 750).

### e. Rzecznik wartości społecznych

Obok praktycznego zaangażowania w działalność demokracji społecznej o. Dehon słowem pisanym i wypowiedzianym na różnych zjazdach, kongresach, konferencjach był rzecznikiem społecznej doktryny Kościoła. Dlatego m.in. powstały jego ważne i fundamentalne opracowania m.in.: *L'usure au temps present* (1895) – o różnych formach nadużyć kapitalizmu XIX-wiecznego, *Directions pontificales politiques et sociales* (1897). Dlatego także brał udział w kongresach i konferencjach społecznych, wygłaszając dyktowane, okolicznościami czasu wystąpienia. Niektóre z nich zebrane w całość ukazały się drukiem, jak np. *La renovation sociale chretienne* (1900) – zbiór konferencji wygłoszonych przez o. Dehona w Rzymie.

Sam, przy współpracy z Leonem Harmelem należał do gorących protagonistów i organizatorów grup studyjnych złożonych z seminarzystów („młodzi, wybitni, elita naszego seminarium” – tak ich oceniał o. Dehon), młodych księży i świeckich, którzy w rejonie Val-de Bois

zajmowali się analizą *Rerum novarum* i innych społecznych dokumentów Kościoła.

To ta sama para organizatorów doprowadziła za aprobatą Leona XIII do pierwszego regionalnego Kongresu robotniczego w Reims w 1893 roku. W następnym roku oprócz II Kongresu z 600 uczestnikami o. Dehon brał udział w zorganizowaniu wakacyjnego studium społecznego dla 60 księży, którzy następnie spotkali się z robotnikami obradującymi na swoim Kongresie. W 1895 roku wobec wielkiej ilości zgłoszeń na podobne studium (200 księży z 30 diecezji) trzeba było zmieniać ustalone poprzednio miejsce i program. Za tę największą po *Rerum novarum* inicjatywę popularyzującą we Francji nauczanie społeczne organizatorzy otrzymali specjalne podziękowanie Leona XIII. Kiedy więc w 1897 roku w Lyon doszło do wyłonienia komitetu kierowniczego demokracji chrześcijańskiej, obok o. Dehona znaleźli się w nim i inni księża, których zapalił do tego sposobu przeżywania swego kapłańskiego powołania – Lemire, Naudet i Garnier.

#### **f. Zakon społecznego zaangażowania**

Wzorem założyciela, duchowi synowie o. Dehona pozostali wierni charyzmatowi społecznemu, jaki wyznaczyła mu Opatrzność w Kościele powszechnym. Zapis ich dokonań w tym zakresie dostarcza dehoniańska prasa. Nie sposób wyliczyć wszystkich, jednakże spośród ważniejszych rozwiązań systemowych, które duchowi synowie o. Dehona wypracowali, oraz które wnosili i wnoszą w ożywanie społecznej aktywności, na szczególną uwagę zasługuje m.in.: profesjonalne przygotowanie wielu sercanów w zakresie katolickiej nauki społecznej. Spośród nich wielu do dziś cieszy się uznanym autorytetem w tej dziedzinie. Dość wskazać tu na o. Franco Gualtieri, o. Ivo Tonelli (fundator Dzieła ABC Amici Boni Consilii), a z polskich ks. Władysława Majkowskiego czy ks. Mariana Radwana.

Następnie za ważną i śmiałą decyzję zakonu należy uznać posoborowe włączenie w charyzmat zgromadzenia ludzi świeckich działających w ramach „dehoniańskiego laikatu”. W programie życia zwolenników tego nurtu czytamy m.in.: „Angażujemy się w życie ideałem *Ecce venio, Ecce ancilla* traktowanym jako wewnętrzne nastawienie gotowości wypełniania woli Bożej, którą ukazujemy naszymi codziennymi wyborami.

(...) Ofiarujemy naszą obecność innym jako znak i narzędzie wspólnoty i pojednania: żyjemy ideałem *sint unum* w rodzinach, społecznościach chrześcijańskich, w różnych środowiskach społecznych”.

Koresponduje to z ogólnym zarysem podstawowych idei Rodziny Dehoniańskiej (por. „Notizie Dehoniane” nr 39, s. 20) opracowanym przez kurię generalną. W ramach doświadczenia duchowego charyzmatu dehoniańskiego znajdujemy m.in.: „Misję na rzecz Królestwa Serca Jezusowego... w społeczeństwach”. Z kolei w ramach „Lex vivendi”, jako pochodną tej misji wymieniono „miłość ukierunkowaną na promocję ludzką, opcję fundamentalną na rzecz ubogich, oraz zaangażowanie społeczne na rzecz sprawiedliwości i pokoju”.

Odbyte dotychczas spotkania zwolenników tego programu w różnych krajach oraz projektowane na rok 2000. Kolejne światowe spotkanie w Rzymie stanowią ważne etapy wdrażania w świadomość społeczną wskazań o. Dehona. Fakt, że nurt ten zyskał formę zinstytucjonalizowaną, zaakceptowaną przez władze zgromadzenia, wskazuje na potrzebę uznania dla działalności takich postaci, jak o. Albert Bourgeois, o. Paschalis Cataneo, o. Tulio Benini, generałowie zgromadzenia ostatniego dziesięciolecia: o. Antonio Pantheghini, o. Virginio Bressanelli a w Polsce prowincjałowie minionej dekady.

Skuteczne i sprawdzone dzieło budzenia świadomości społecznej wiernych dokonuje się w sercańskim środowisku studiów i popularyzacji myśli społecznej, skupionym wokół włoskiego miesięcznika „Studi Sociali”. Dziełu temu służą także programy wydawnicze oficyn powołanych do życia w zgromadzeniu na całym świecie, które poprzez książki uczą i promują społeczną świadomość wyrastającą z duchowości jemu właściwej. Jakie są fundamentalne założenia treściowe dla społecznego zaangażowania wiernych życie społeczne?

### **g. Katecheza społeczna o. Dehona**

Dehon pozostający pod wpływem duchowości skoncentrowanej na miłości Boga w organiczny sposób połączył tę religijną intuicję z praktycznym, pastoralnym zaangażowaniem w życie społeczne. Znalazł jakby pastoralno-społeczne przedłużenie dogmatu, wykazując, jak w życiu Kościoła i świata przenikają się wzajemnie: kontemplacja z działaniem, dogmat z czynem, łaska z ludzkim wysiłkiem.



Główne idee porządkujące dehoniański program społeczny to:

1. Dogmat o panowaniu Chrystusa w dziejach nad duszami i społeczeństwami. Chrystus Król z płonącym Sercem stanowi źródło mocy dla porządkowania ludzkich spraw.

2. Społeczny wymiar Królestwa Chrystusa.

3. Szczególna rola w kształtowaniu życia społecznego i budzeniu świadomości społecznej w naszych czasach związana jest ze społecznym komunikowaniem myśli.

## **h. Chrystus centrum historii**

Dehon pisał: „Jezus Chrystus panuje publicznie i oficjalnie w Kościele. Słowo Wcielone, Król ludzkości założył powszechną, zbawczą społeczność. [...] Społeczność ta jest nieśmiertelna i podobnie jak Jezus Chrystus, będzie trwać wiecznie. Zarówno na przełomie stuleci, jak i obecnie świadomość tego faktu winna towarzyszyć wiernym żyjącym wśród świata – ludziom młodym, dynamicznym gotowym do działania i zobowiązanym na mocy chrztu i bierzmowania do dawania świadectwa o społecznym wymiarze Królestwa Serca Jezusowego, czyli Chrystusowej miłości do człowieka.

Zafascynowany prawdą, iż Miłość przyszła na świat, Dehon był przekonany, że celem ożywienia miłości, która tak bardzo oziębła, a u wielu chrześcijan prawie wygasła: „Pan nasz pragnie dać [...] jako pomoc miłość Bożą poprzez Najświętsze Serce”. Ta miłość, zawarta w Sercu Zbawiciela, stanowi centrum królewskiego panowania Chrystusa nad historią. Na wiele lat przed fenomenologiczną syntezą Teilharda de Chardin Dehon wskazywał na centrum promieniowania stwórczej i zbawczej miłości Boga. Precyzyjnie lokalizował je w przestrzeni i czasie, wskazując na organizm Kościoła jako źródło, w którym rodzi się dynamizm stwórczy i zbawczy obejmujący całą rzeczywistość, a w jej ramach i świat społeczny człowieka.

W napisanym w 1901 roku tekście *De la vie d'amour envers du Sacre-Coeur* Dehon niejako wyprzedzał współczesny chrystocentryzm takimi stwierdzeniami: „Życie miłości jest święte i czyste. Miłość wprowadza bowiem Boga w należne Mu miejsce, czyni Go rzeczywiście Panem, idealnym centrum wszystkiego. Miłość przekształca całe stworzenie

w społeczność wrażliwą, całkowicie oddaną umiłowanemu Panu... Jedynie miłość panuje nad całym życiem wewnętrznym każdej osoby ludzkiej oraz «osoby osób» – Kościoła ujmowanego w tamtych czasach kategorią mistycznego Ciała Chrystusa”.

### **i. Życie dla innych w perspektywie Królestwa Bożego**

Ksiądz Dehon traktował teologię jako dyscyplinę naukową mocno związaną z wymiarem doczesnym. Prawda nadprzyrodzona w przekonaniu Dehona objawi człowiekowi swą zbawczą moc nie poprzez sam fakt swego istnienia, ale poprzez zanurzenie w doczesność, jak Chrystus, który istniejąc w postaci Bożej... ogołocił samego siebie przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi (Flp 2,6), i jak Kościół, poprzez który przebiega granica tego, co boskie i tego, co ludzkie, w którym grzech spotyka się z łaską, wada z cnotą, ułomność z doskonałością, w którym dopełnieniem prezbiterium staje się kościelny przedsiomek. „Przed wszystkim – pisał w 1895 roku Dehon – księżę lub pobożny świecki człowieku, trzeba wam utwierdzić się w przekonaniu, że nie jesteście powołani jedynie do stali czy zakrystii, ale że jesteście solą społeczeństwa i światłem życia społecznego, że macie iść do mężczyzn tak samo, a nawet w większej jeszcze mierze niż do kobiet i dzieci, że postępować inaczej oznacza obrażać Chrystusa”.

W tym sensie Dehon pozostaje jednym z prekursorów posoborowej „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”. W tekście z 1897 roku pisał: „Jesteśmy uczniami Chrystusa, którego Serce zdaje się z troską wspierać klasy poszkodowane, i które z najczulszą miłością przygarnia do siebie najmniejszych i uciśnionych”.

Z głęboko przeżytego chrystocentryzmu wypływa więc wielowątkowa dehoniańska doktryna i działalność społeczna. To dziwne, ale historia jakby zatoczyła przez te 100 lat koło na spirali dziejów. Sytuacja społeczna Francji XIX wieku i współczesnej Polski wykazuje wiele podobieństwa. Gdybyśmy dzisiaj słuchali Dehona przemawiającego na Kongresie Narodowym Demokracji Chrześcijańskiej w Lyonie w 1896 roku, odczuwalibyśmy niewątpliwie zadziwiającą orientację w różnych przejawach patologii życia codziennego których mówił prelegent. Dehon swoim programem uporządkowania życia społecznego chciał dać skuteczną odpowiedź na zamieszanie w dziedzinie życia

intelektualnego i moralnego, powodujące, że wśród elit intelektualnych narasta poczucie bezsensu albo postawa ucieczki w konsumpcjonizm. Katolikom wytykał, że są pozbawieni energii. „Dookoła odnajdujemy odznaki apatii... wołają wyczekiwać, aż inni zaspokoją ich potrzeby”.

Innymi przejawami patologii społecznej, którym Dehon pragnął zaradzić, były różne formy dezorganizacji życia rodzinnego: życie w nielegalnych związkach, rozluźnienie więzów rodzinnych, rozwody, spadek liczby zawieranych małżeństw, nastawienie na małżeńską bezpłodność przy jednoczesnym rozwoju różnych form prostytucji, dzieciobójstwa. Oto prawdziwy obraz współczesnej rodziny stwierdzał w 1896 roku ks. Dehon.

Wyzwaniem dla Dehona było też jaskrawe zepsucie obyczajów podsycane prasą, literaturą, które owocowało wzrostem przestępczości, samobójstwami, wykroczeniami nieletnich, powodowało ich włóczęgostwo. Nasilił się alkoholizm i liczba zachorowań na choroby psychiczne.

Diagnoza Dehona jest jednoznaczna: „Społeczeństwo, które oddala się od Chrystusa, szybko popada w pogańskie barbarzyństwo”.

Oddalanie się od Chrystusa to w praktyce świadome odrzucanie wpływu Kościoła, który posiada pełne pojęcie sprawiedliwości i tajemnicy miłości. Wyzbywszy się zmysłu religijnego, ani klasy upośledzone i uciskane nie są w stanie pogodzić się ze swym losem, ani też klasy ludzi bogatych i posiadających władzę nie będą zdolne do udzielenia pomocy ubogim.

Społeczeństwu potrzeba otworzyć oczy na rzeczywistą perspektywę rozwoju, którego kresem będzie osiągnięcie znamion Królestwa Serca i to Serca na miarę doskonałości samego Boga. „W takim Królestwie, jak sam pisał w artykule z 1889 roku, miarą społecznego panowania Chrystusa są oznaki pokoju społecznego, szczęścia i dostatku”.

Inspirowany encykliką Leona XIII *Exeunte iam anno* Dehon traktuje Królestwo Serca Jezusowego nie tylko jako rzeczywistość związaną z wymiarem życia duchowego, ascetyczno-pobożnościowego, ale także jako rzeczywistość ściśle związaną z życiem społecznym. Ukazywanie tej prawdy stawiał za główny cel redagowanego przez siebie miesięcznika „Le Regne du Coeur de Jésus...”. Był więc przekonany, o swoistej ciągłości zbawienia nadprzyrodzonego wydłużonego w „zbawienie doczesne” realizowane w Kościele. Odpowiada ono bowiem bosko-ludzkiej naturze Słowa Wcielonego – fundamentu porządku społecznego. Ten zaś jest

w pełni zgodny z uwarunkowaniami życia chrześcijańskiego, poprzez które osoba ludzka uświęca świat – swoje naturalne środowisko.

Z niezwykłą przenikliwością Dehon odsłaniał także procesy konfliktowe wywołane różnymi formami ateizacji ówczesnego życia, zakorzenionymi w Wielkiej Rewolucji Francuskiej i jej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku. Prywatne apostazje stopniowo rozprzestrzeniają się na wszystkie dziedziny życia społecznego, rugując Bożą obecność w prawodawstwie, armii, szkolnictwie i działalności charytatywnej. Powstają w konsekwencji zinstytucjonalizowane formy organizacji ateistycznych stawiające sobie za cel wymazanie Chrystusowej obecności ze świata kultury. W to miejsce wprowadza się nieprawdziwe i nieskuteczne eksperymenty społeczne łudzące mirażem rajy ziemskiego, usypiające wrażliwość i czujność na zgubne skutki grzechu, którego przecież nie uda się nam na ziemi oddzielić do człowieka. *Mysterium iniquitatis* domaga się zbawienia, a nie teorii społecznych. Stąd postulat Dehona, aby w rozwiązywaniu skomplikowanych kwestii społecznych kompetentnie wykorzystać ową syntezę prawa i miłości Ewangelii, gwarantującą nie ludzką, a Bożą sprawiedliwość, dającą narodom możliwość rozwoju ekonomicznego dłuższego niż kadencja zwycięskiej partii, gwarantującą pokój autentyczny, a nie wypływający z koniunkturalnych kompromisów, syntezę zbudowaną na prawdzie.

Świat poza Królestwem Serca Jezusowego to według Dehona rzeczywistość „nie-zbawienia”, której decyduje nie tyle prosty brak łaski, ile raczej dynamiczne źródło ekspansji „armii antychrysta”, posiadające swe organizacje, metody działania, najczęściej skryte, ożywione nadzieją sukcesu Bestii, o którym mówi Apokalipsa (Ap 13).

Co więcej – zasługą Dehona jest wypracowanie praktycznej zasady rozpoznawania znamion społecznego Królestwa. W 1894 roku pisał: „Stowarzyszenie, zjednoczenie, przymierze to wszystko jest z ducha Ewangelii, to duch Chrystusa. Walka, nienawiść, opozycja to duch szatana, tego, który dzieli”.

## **j. Apostolat środków przekazu**

Dehon był świadomy, że dla pozytywnej realizacji tych dalekosiężnych planów potrzeba koncentracji wysiłków różnych stowarzyszeń, bractw, programów duszpasterskich wokół Serca Jezusowego. Dlatego

nb. tak zgodne z myślą Dehona jest dążenie do rozbudowy wielości powołań w jednym projekcie dehonianańskim, w którym obok kapłanów, braci zakonnych, instytutów i stowarzyszeń życia konsekrowanego znalazło się miejsce dla współpracowników świeckich. Potrzeba oddziaływania na masy dyktuje konieczność wykorzystywania masowych środków komunikowania. Dehon nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie wykazał potrzebę, użyteczność i skuteczność wydawnictw, prasy a potem radia.

O prasie wspominał w wielu swych pismach od *Katechizmu społecznego*, po okazjonalne publikacje na łamach własnego miesięcznika „Le Regne du Sacré-Coeur”. Był przekonany, że stanowi ona „dzieło dzieł” współczesnego mu Kościoła, zagrożonego opiniotwórczą skutecznością prasy złej, a nawet obojętnej religijnie, ale oddziaływującej na masy robotniczej Francji. Z historii prasy wiadomo, że najczęściej było to dziennikarstwo populistyczne, wykorzystujące różne gatunki wypowiedzi ateizujących, liberalizujących obyczajowość, zaspokajających najbardziej prymitywne skłonności nieprzygotowanych do roztrąpnego odbioru czytelników. Pod koniec XIX wieku wydawało się, że we Francji nic nie jest w stanie powstrzymać zalewu złej prasy. Ksiądz Dehon należał do nielicznego grona optymistów. Był przekonany, że wystarczy powołać do życia gazetę redagowaną na poziomie przeciętnej mentalności społeczeństwa, rozprawdzaną na warunkach podbijania rynku niską ceną, aby stawić czoło zagrożeniom dla nauki Kościoła ze strony prasy.

## Wnioski

Z radością i nadzieją na pozytywne promieniowanie dehonianańskiego charyzmatu patrzymy dziś na śmiałe decyzje włączenia do jego realizacji w świecie różnych wspólnot wiernych – żyjących w instytutach świeckich, stowarzyszeniach czy organizacjach nawiązujących do dehonianańskiej inspiracji. Może jest to forma modyfikująca duszpasterstwo masowe w kierunku bardziej elitarnego, ale za to intesywniej formującego wiernych.

*Mutatis mutandis* słowa Leona XIII skierowane do Dehona: „Głosie moje encykliki” zachowują swą aktualność i za pontyfikatu Jana Pawła II. Głosie autentyczną wykładnię troski Kościoła o człowieka

i społeczeństwo – nawet wtedy, i zwłaszcza wtedy, gdy w świetle tej wykładni ujawnią się błędne zamysły ludzi Kościoła przepowiadających już tylko siebie.

**ks. Tadeusz Michałek SCJ**

## **O ETYKĘ W ŻYCIU POLITYCZNYM – FORMACJA ELIT POLITYCZNYCH**

Niniejszy temat kryje w sobie dwa dość obszerne, ale wewnętrznie powiązane zagadnienia. Pierwsze dotyczy obecności zasad etycznych w całości życia społecznego, gospodarczego i politycznego. Istnieje bowiem dzisiaj dość powszechne przekonanie, że polityka (rozumiana jako sztuka rządzenia i kierowania ludźmi) winna się inspirować zasadami etycznymi, gdyż jest wymiarem życia ludzkiego. Nie jest bynajmniej czymś nadrzędnym w stosunku do podstawowych ludzkich działań.

Drugie zagadnienie wiąże się z postulatem formowania ludzi, którzy w imię nadrzędnych zasad podejmą trud tworzenia życia politycznego opartego na najgłębszych personalistycznych i człowiekotwórczych wartościach oraz formacji społeczeństwa (elektoratu), które w wyborach opowiada się także za takim lub innym systemem wartości.

Kwestia ta faktycznie urasta do poważnego i realnego problemu dotyczącego całości życia społecznego, a także życia indywidualnych osób. Wystarczy tylko odwołać się do codziennej politycznej praxis ujawnianej nie tylko w brukowej prasie, ale dostępnej dla ogółu w telewizji, w radio i w najpoczytniejszych dziennikach – nie mówiąc już o innych środkach masowego przekazu. Odczuwa się powszechny niesmak w obliczu wzajemnych inwektyw, posądzeń, oskarżeń, sprzecznych ocen, irracjonalnych i podszytych jadem nienawiści krytyk, sądów, lansowanych demagogicznych rozwiązań licznych wymiarów życia społecznego i gospodarczego (nie zawsze jest to klasyczna opozycja pomiędzy blokami politycznymi i ideowymi, ale czasem jest to także opozycja nawet w ramach tego samego ugrupowania). Dość powszechnie politycy odwołują się do kłamstw i różnych taktycznych zabiegów zmierzających do zacierania prawdziwego obrazu samego

siebie czy innych. Jest to swoisty machiawelizm, wg którego celem polityki jest zdobycie i zachowanie władzy za wszelką cenę, w tym za cenę pogardy dla prawdy.

Na naszym polskim podwórku, choć na pewno nie jest to tylko nasz polski problem, rodzi się – co może napawać dużym niepokojem – wielka niechęć nie tylko do konkretnych polityków, ale do polityki jako takiej, co gorsze, do spraw społecznych i publicznych, do miłości Ojczyzny. Podważanie i parodiowanie patriotyzmu, a tym samym zdolności do ponoszenia jakichkolwiek wyrzeczeń i ofiar dla wspólnego dobra, jest jednym z poważniejszych problemów społecznych, moralnych i religijnych.

Już tylko ta prosta konstatacja prowadzi do wniosku, że życie polityczne jest bardzo chore i zbudowane na bardzo fałszywych przesłankach filozoficznych, antropologicznych i socjologicznych. Gdzieś zgubiono człowieka i człowiek – podmiot polityki – sam w sobie jest głęboko podzielony. To jest realny problem (nie tylko w naszym kraju, choć w krajach, które zrzuciły z siebie jarzmo totalitaryzmu szczególnie ostro on się rysuje), problem wielkiej wagi społecznej, moralnej i politycznej, który winien zostać bardzo poważnie potraktowany i przestudiowany, nie tylko w ramach akademickich dysput, ale także tam, gdzie żyją i spotykają się ludzie.

Życie społeczne, jako obszar międzyludzkiego współistnienia i międzyludzkich relacji w swej istocie wyraża ludzkie bytowanie. Podstawą ładu politycznego jest „uznanie obiektywnego prawa moralnego” (por. EV 70). Prawo to określa moralność celów i środków. Ze swej istoty jest nieusuwalne i normatywne.

Oczywiście, w konkretnie struktury społecznej czy państwowej życie społeczne i polityczne jest organizowane przez konstytucje, prawa, wszelkiego typu przepisy i ustawy. Regulują one życie międzyludzkie, dlatego winne one z kolei wypływać i być wewnątrznie zgodne z obiektywnym prawem moralnym. „... tylko w posłuszeństwie uniwersalnym normom moralnym znajduje człowiek pełne potwierdzenie swojej jedyności jako osoba oraz możliwość prawdziwego wzrostu moralnego. I właśnie dlatego posługa ta jest skierowana ku wszystkim ludziom: nie tylko ku jednostkom, ale także ku wspólnotcie i ku społeczeństwu jako takiemu” – czytamy w encyklice *Veritatis splendor* (nr 96). Normy te są bowiem



fundamentem sprawiedliwości, pokoju społecznego i demokracji... (por. VS 96). „...elementarne zasady moralne życia społecznego stanowią podstawę określonych wymogów, do których muszą się dostosować zarówno władze publiczne, jak i obywatele” (VS 97).

Utrata więzi z prawdą obiektywną i brak poszanowania ludzkiej godności prowadzi do licznych wynaturzeń, błędów, do relatywizmu i partykularyzmu w uprawianiu polityki. Dlatego powstają i rozwijają różne dyktatury i totalitaryzmy. „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy – czytamy w encyklice *Centesimus annus* – jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi... Nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, Naród lub Państwo” (CA 44).

Istnieje więc absolutna potrzeba odnowy obyczajowości społeczno-politycznej na fundamencie personalizmu, a zatem na powszechnym uznaniu i poszanowaniu godności człowieka. Odnowa ludzkich społeczności i życia politycznego może się więc dokonać w oparciu o fundament praw moralnych i sumienia<sup>1</sup>. Kształtowanie życia politycznego winno opierać się na uznaniu fundamentalnej godności i wartości ludzkiej osoby – jako osoby, zwłaszcza w systemie demokratycznym (gdzie rację i władzę posiada większość). **Godność ludzkiej osoby jest podstawą wszelkiej społeczności i wszelkich działań zmierzających do kierowania nią.** Konieczna jest zatem właściwa i prawdziwa wizja ludzkiego bytu – rozumienie człowieka jako osoby. Głoszenie i opowiadanie się za normami moralnymi i prawdą w życiu społecznym jest w swej istocie obroną i promowaniem prawdziwej godności i wolności człowieka.

Należy uświadomić sobie i innym nienaruszalną, jedyną i niepowtarzalną godność każdej osoby ludzkiej (por. CHL 37). Afirmacja godności ludzkiej osoby jest podstawą chrześcijańskiej, a tym samym personalistycznej wizji porządku społecznego i politycznego. Człowiek, jako istota rozumna i wolna, podmiot wszelkich praw i obowiązków, jest pierwszą zasadą i jak powie ks. T. Styczeń, jest „niejako sercem i duszą” nauki społecznej i faktycznego ładu społecznego<sup>2</sup>.

Wielki wpływ na tworzenie się współczesnego personalizmu w życiu społecznym i politycznym odegrał Jacques Maritain. Według jego poglądów osoba góruje nad społecznością<sup>3</sup>. Owszem, człowiek jako jednostka jest podporządkowany grupie społecznej (jest jej częścią), lecz jako osoba transcenduje ją (bo jest całością w sobie: bytem w sobie i dla siebie). Bez ludzkiej społeczności osoba ludzka nie może się rozwijać. Dobro osoby (*bonum honestum*) składa się na sumę dobra wspólnego, dobra ludzkiej społeczności i dobra państwa<sup>4</sup>. Troska o dobro osoby jest jednocześnie troską o dobro wspólnoty ludzkiej, a to jest właściwe kryterium działań każdej wspólnoty politycznej. Dobro ludzkiej wspólnoty ściśle wiąże się z dobrem osoby. W związku z tym Kościół nie ma bezpośredniej władzy nad porządkiem doczesnym, ale inspiruje ten porządek wartościami transcendentnymi i obiektywnymi, które uwzględniają dobro człowieka, zwłaszcza dobro zbawienia<sup>5</sup>.

Z nastawieniem personalistycznym wiążą się ściśle pewne podstawowe i niezbywalne prawa każdej ludzkiej osoby, które zdrowa i pozytywna ludzka społeczność polityczna winna bezwzględnie przestrzegać. „Faktyczne uznanie osobowej godności każdej ludzkiej istoty wymaga poszanowania, obrony i popierania jej praw. Chodzi tu o prawa naturalne, uniwersalne i nienaruszalne: żadna jednostka, żadna grupa, władza ani państwo – nikt nie może ich zmienić, a tym bardziej znieść, gdyż prawa te pochodzą od samego Boga” (CHL 38)<sup>6</sup>.

Adhortacja wylicza dalej wiele błędów i grzechów społecznych, które niezgodne są z wolą Boga i uwłaczają ludzkiej godności. Nauka i technika, ogromny rozwój technologiczny, będący jakże często narzędziem w rękach społeczności politycznych, nie mogą zdominować dziedziny etyki i moralności; nie mogą naruszyć podstawowych i nienaruszalnych ludzkich praw. Wartość bowiem człowieka nieskończenie przerasta wartość wszelkich innych dóbr w świecie. Człowiek jest podmiotem wszelkich praw<sup>7</sup>.

W kontekście troski o poszanowanie ludzkiej godności i podstawowych praw ludzkich należałoby powiedzieć o licznych przykładach depersonalizacji życia politycznego (od najbardziej kłamliwych dyktatur, aż po liczne formy manipulacji i wyzysku; od dzikiego kapitalizmu, aż po nieokiełnany liberalizm). Te wszystkie wynaturzenia dotknęły i wciąż jeszcze – przynajmniej częściowo – dotykają nasz wschodni obszar

kulturowy. O ile nie do przyjęcia są wszelkie systemy totalitarne, to niewątpliwie zagrożeniem nie tylko dla krajów zachodnich, ale i dla nas, jest źle pojęta i źle realizowana demokracja. Może ona stwarzać różne zagrożenia dla rozwoju człowieka. Negatywnym przejawem wybujałej demokracji jest nadużywanie jej reguł, swoiste przedemokratyzowanie życia społecznego.

Dość obszernie tę kwestię podjęła *Evangelium vitae* „we współczesnej kulturze demokratycznej szeroko rozpowszechnił się pogląd, wedle którego porządek prawny społeczeństwa powinien ograniczać się do utrwalania i przyswajania sobie przekonań większości i w konsekwencji winien być zbudowany wyłącznie na tym, co większość obywateli stosuje i uznaje za moralne. Jeśli następnie uważa się wręcz, iż prawda wspólna i obiektywna jest w rzeczywistości niedostępna, to szacunek dla wolności obywateli – którzy w systemie demokratycznym uchodzą za prawdziwych suwerenów – nakazywałaby w zakresie prawnym, uznanie autonomii sumienia jednostki, to znaczy, że ustanawiając te normy, które w każdym przypadku są niezbędne dla współżycia społecznego, należałoby kierować się wyłącznie wolą większości, jakakolwiek by ona nie była. W ten sposób każdy polityk w swojej działalności powinien by wyraźnie oddzielać sferę osobistego sumienia od sfery aktywności publicznej” (EV, 69)

Skutkiem i przejawem takiego kryzysu podstaw życia politycznego jest choćby sprawa głosowania, którego ranga wzrasta, bywając niekiedy absolutyzowana, a nawet deifikowana. „Prawdziwy problem – pisze o. Maciej Zięba – zaczyna się wtedy, gdy decyzja większości zechce mnie ograbić z rzeczy, które uważam za cenne, lub też gdy większość, do której należę, spotka się z ostrym sprzeciwem mniejszości, pragnącej ocalić swe przekonania”<sup>8</sup>.

Prowadzi to do dwóch tendencji: roszczenia sobie przez daną osobę prawa do autonomii w wyborze, do uznania ustaw prawnych za jedyne kryterium moralności. Polityk często jest ubezwłasnowolniany w kierowaniu się kryteriami zgodnymi ze swym sumieniem. Tendencje te wpływają z relatywizmu etycznego i ten relatywizm wzmagają. Poniekąd relatywizm ten staje się warunkiem demokracji. On zapewnia równość i tolerancję. Wszelkie zaś obiektywne normy miałyby prowadzić do autorytaryzmu i nietolerancji. Pogląd ten ma swe praktyczne implikacje

w wielu ustawach prawnych, które są zaprzeczeniem obiektywnych norm moralnych (por. EV 70). Podobną myśl znajdujemy w encyklice *Centesimus annus*, która mówi, że różne przejawy kryzysu systemów demokratycznych wynikają z utraty „zdolności podejmowania decyzji zgodnych z dobrem wspólnym. Niekiedy postulaty społeczeństwa rozpatruje się nie przy użyciu kryteriów sprawiedliwości i moralności, ale raczej biorąc pod uwagę siłę wyborczą lub finansową stojących za nimi grup. Tego rodzaju odstępstwa od zasad moralności politycznej prowadzą z czasem do zniechęcenia i apatii, a w konsekwencji do zaniku zaangażowania politycznego i ducha obywatelskiego ludności, która czuje się poszkodowana i zawiedziona” (CA 47).

Taka postawa prowadzi do wynaturzeń w rozumieniu i praktykowaniu życia politycznego. Jej rezultatem jest relatywizm i autokracja demokracji: można wszystko przegłosować – nawet zawieszenie podstawowych i obiektywnych praw (jak np. prawa do życia). Ostatni argument jest oparty na woli silniejszego, a nie wynika z obiektywnych racji prawdy i godności ludzkiej osoby. Oto apogeum nietzscheańskiej koncepcji „volonté de la puissance”.

Tak rozumiana demokracja prowadzi do tyranii i zniewolenia. Wtedy mają miejsce tylko pozory praworządności, a pod osłoną prawa dokonują się najpoważniejsze nawet ingerencje w obszar prawa naturalnego i ludzkiej godności (por. EV 20). „Nie może zaś demokracja sprzyjać powstawaniu wąskich grup kierowniczych, które dla własnych partykularnych korzyści albo dla celów ideologicznych przywłaszczają sobie władzę w Państwie” (CA 46). Tymczasem moralność każdej demokracji zależy od zgodności z prawem moralnym (jak to już powiedziano wyżej)<sup>9</sup>.

Kryzys ustrojów demokratycznych wiąże się z agnostycyzmem i sceptycznym relatywizmem budowanym na bazie fałszywej i wybiórczej antropologii i koncepcji ludzkiej osoby. „W sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonania dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (CA 46)<sup>10</sup>. Tę sytuację niewłaściwego rozumienia i korzystania w reguł demokracji można zaobserwować także w polskim życiu społecznym i politycznym.

Zasadniczym atrybutem życia ludzkich społeczności i życia politycznego winna zatem być filozofia tworzenia słusznych i godziwych praw oraz całej obyczajowości życia politycznego na bazie personalizmu i godności człowieka, a nie w imię ubóstwiania tego, co ludzkie – w imię kreacjonizmu czy ślepego ewolucjonizmu.

## 1. Miejsce i rola świeckich katolików

Tutaj dotykamy zasadniczej kwestii: miejsca i roli świeckich katolików – oraz ludzi sumienia – w organizowaniu życia politycznego. W swej istocie chodzi tutaj o obecność tego, co boskie, w tym, co ludzkie; chodzi o harmonię dwóch wymiarów: boskiego i doczesnego; chodzi o współprzenikanie się rzeczywistości transcendentnej i doczesnej (ludzkiej). Świeccy mają ożywiać rzeczywistość doczesną duchem chrześcijańskim, dlatego że żyją w świecie i dysponują odpowiednimi do tego środkami (por. CHL 36). Nie chodzi o tworzenie „państwa wyznaniowego”, ale o przesylenie życia ludzkich społeczności wartościami ewangelicznymi, które w swej istocie są głęboko humanitarne i uniwersalne: prawdą, dobrem, sprawiedliwością, miłością, poszanowaniem inności, itd. „Poszanowanie osoby ludzkiej wykracza poza sferę moralności indywidualnej i staje się podstawowym kryterium, niejako filarem struktury samego społeczeństwa, które wewnętrznie jest ukierunkowane na osobę. W ten sposób odpowiedzialność za służenie społeczeństwu... jawi się jako ogólne zadanie owego ożywiania duchem chrześcijańskim porządku doczesnego, co stanowi powołanie katolików świeckich, każdego zgodnie z jego własnym sposobem życia” – czytamy w adhortacji posynodalnej *Christifideles laici* (CHL 39).

**Warto wspomnieć, że rolę świeckich w życiu politycznym mocno akcentował J. Maritain.** Najwięcej miejsca temu zagadnieniu poświęcił on w dziele *Humanism Intégral*. Zasadniczym celem chrześcijaństwa nie jest uczynienie ze świata doczesnego Królestwa Bożego, ale raczej przepojenie świata łaską Boga, aby jej rozlanie było w nim coraz bardziej skuteczne, aby człowiek mógł lepiej przeżywać swoją doczesność. Chrześcijanin winien więc być świadom swoich zadań w odnawianiu porządku doczesnego. Budowanie takiego porządku dobra i prawdy jest gwarantem prawdziwego dobra osoby i ludzkiej społeczności. Do-

bro doczesne, dobro porządku ziemskiego nie może oczywiście być przyjmowane za dobro wieczne, za cel ostateczny. To cel ostateczny ma stymulować do wytrwałej przemiany świata. Dziedzina życia społecznego i politycznego nie jest tylko czysto techniczna i instrumentalna, ale nade wszystko ma być ona głęboko ludzka, etyczna i moralna<sup>11</sup>. „Walka o afirmację prawdy – pisze Rocco Buttiglione – dotyczącej człowieka w momencie polityki konstytuującej w życiu narodów, pozostaje – z jednej strony – terenem w pełni świeckim, owszem, obszarem szczególnej nawet odpowiedzialności ludzi świeckich, z drugiej zaś – bez mieszania obu płaszczyzn... – stanowi moment głoszenia Chrystusa i zaproszenia człowieka na spotkanie z Nim”<sup>12</sup>.

Misja Kościoła w dziedzinie życia społecznego i politycznego dokonuje się przede wszystkim przez zaangażowanie świeckich katolików: „Kościół uważa, że przez poszczególnych swych członków i całą swoją społeczność może poważnie przyczynić się do tego, aby rodzina ludzka i jej historia stawały się bardziej ludzkie” (KDK 40)<sup>13</sup>. Słowa te odnoszą się do całości życia politycznego i w tym tkwi niezastąpiona rola Kościoła jako stróża wszelkich wartości prawdziwie ludzkich i ambasadora ludzkiej godności. Temu zadaniu i tej służbie człowiekowi winny się poddać osoby i wszelkie struktury życia politycznego narodów. Jak powiedział bp J. Życiński w obszernym artykule zamieszczonym w tegorocznym 15. numerze „Tygodnika Powszechnego”: „obowiązkiem Kościoła – mówi on – pozostaje uczulanie wiernych na moralne treści przesłania kierowanego przez poszczególne partie polityczne”<sup>14</sup>.

Kościół broni uniwersalnych wartości moralnych i do nich konsekwentnie, w imię pełnionej misji, dochowuje wierności człowiekowi, wychowuje nowe pokolenia ludzkości. Głosi on, że ludzka społeczność winna być na nich oparta. Demokracja i reguły gry demokratycznej winne uwzględniać niezbywalność obiektywnych praw ludzkich. Kościół „tłumaczy normę moralną i przedkłada ją wszystkim ludziom dobrej woli, nie ukrywając, że wymaga ona radykalizmu i doskonałości” (por. VS 95). Należy ukazywać, „że w swej istocie prawda moralna jest promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej, objawionej nam w Chrystusie, i służbą człowiekowi, która pomaga mu wzrastać w wolności i dążyć do szczęścia” (VS 95 i 96).

## 2. Formacja elit politycznych

*Mówiąc ogólnie, konieczność obecności zasad etycznych w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym, pociąga za sobą postulat kształtowania i formowania ludzi, którzy w imię nadrzędnych zasad podejmą trud tworzenia takiego życia politycznego opartego na tychże zasadach.*

**Nade wszystko należy uświadomić sobie potrzebę formacji ludzi świeckich, potencjalnych twórców życia społecznego i politycznego.** Chodzi o formację ludzką, religijną, etyczną, duchową, intelektualną i światopoglądową...

Wierni świeccy winni strzec autonomii rzeczywistości ziemskiej od spraw Bożych (nie wprowadzać dysharmonii). „...Pilnym i odpowiedzialnym zadaniem świeckich jest dawanie świadectwa tym wartościom ludzkim i ewangelicznym, które posiadają wewnętrzny związek z działalnością polityczną, jak wolność, sprawiedliwość, solidarność, wierne i bezinteresowne oddanie sprawie wspólnego dobra, prosty styl życia, preferencyjna opcja na rzecz ubogich i najmniejszych” (CHL 42). Dlatego mają oni dobrze znać naukę społeczną Kościoła.

Dotarcie do środowisk politycznych, środowisk rządzących, sądowniczych, przemysłowych – to jest najdoskonalszy obszar zaangażowania dla świeckich katolików. Oni winni sprawić, aby zasady Ewangelii nie były na nim obce, aby nie były postrzegane w kategoriach zagrożenia, ale jako moc zbawcza i umożliwiająca pełny rozwój człowieka. Ewangelia nie musi być postrzegana w kategoriach zagrożenia dla porządku doczesnego. Ma jedynie wzmacniać wszelkie ludzkie wysiłki na drodze do zgody, sprawiedliwości i poszanowania ludzkich praw.

Liczne są wymiary zaangażowań świeckich w życiu politycznym i społecznym. W pierwszym rzędzie przejawiają się one w trosce o właściwy rozwój podstawowej wspólnoty, jaką jest rodzina, troska o zagwarantowanie jej podstawowych praw. Następnie konieczna jest troska o miłość i sprawiedliwość jako podstawowe kategorie i cnoty życia społecznego. Szczególnie jednak ważne, z naszego punktu widzenia, jest polityczne **zaangażowanie świeckich**: „Aby ożywiać duchem chrześcijańskim doczesną rzeczywistość służąc... osobie i społeczeństwu, świeccy nie mogą rezygnować z udziału w polityce, czyli

w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra” (CHL 42, por. także KDK 75). Świeccy winni kreować nowy i właściwy styl zdobywania władzy i wypełniania jej.

Świeccy katolicy jako politycy winni dokonywać głębokiej teoretycznej i praktycznej krytyki machiawelizmu. Z punktu widzenia prawdziwego humanizmu, celem polityki jest coś z istoty swej ludzkiego, a więc etycznego. Jest to dobro wspólne i godne życie człowieka, zgodne z wymogami i godnością ludzkiej natury, a zarazem życie moralnie prawe i szczęśliwe całego społeczeństwa jako takiego. Polityka – dla Maritaina – jest gałęzią etyki. Wszelkie cele społeczne i polityczne zmierzają do osiągnięcia określonych celów skończonych, ziemskich, którym jest dobro doczesne ludzkiej społeczności. Taka jest też rola państwa. Państwo jest dla człowieka (por. J. Maritain, *Humanism Intégral i l'homme et l'Etat*). Celem polityki, w myśl społecznej nauki Kościoła, jest „dążenie do wspólnego dobra jako dobra wszystkich ludzi i całego człowieka. Dobro wspólne jest zaś warunkiem osiągania doskonałości przez poszczególne osoby, jak i całe grupy społeczne (por. KDK 75). Promowanie sprawiedliwości jako podstawowej cnoty regulującej życie społeczne oraz uczenie ducha służby w dziedzinie życia politycznego: „sprawowanie władzy politycznej winno mieć za podstawę ducha służby, gdyż tylko on, w połączeniu z konieczną kompetencją i skutecznością działania decyduje o tym, czy poczynania polityków są jawne i czyste”. To zaś ma pobudzać do walki ze wszelką korupcją i nadużywaniem władzy politycznej (por CHL 42).

Ponadto trzeba dążyć do takiego modelu państwa i sprawowania władzy, wg którego „racja siły” zostanie zastąpiona „siłą racji” (por. EV 19). Jest to model demokracji, który kieruje się prawdą obiektywną i troską o zapewnienie realizacji najwyższych wartości ludzkich. Konieczna jest także troska o właściwe rozumienie „wolności”<sup>15</sup>. Przyjęcie „absolutnej autonomii jednostki „prowadzi nieuchronnie do negacji drugiego człowieka”, ludzie stają się sobie obcy, zanika wszelkie odniesienie do wspólnych wartości i do prawdy absolutnej, „a życie społeczne zostaje wystawione na ryzyko całkowitego relatywizmu” (por. EV 2).

Zaangażowanie wiernych w życie społeczne i polityczne ma być wyjściem ze swego egoizmu, pomyśleniem o drugich, a zatem postawą głęboko patriotyczną. Należy odchodzić od ciągle wzrastającej, niczym



spirala potrzeb, postawy rewindykacyjnej i permissywnej. Nie należy ślepo wierzyć w sukces postępu technicznego, naukowego, komputerowego. Wymiar kultury materialnej, w najszerszym tego słowa znaczeniu, nie zaspokoi wszystkich ludzkich potrzeb. Należy obudzić potrzebę wyższych wartości, obudzić transcendencję człowieka i zdolność do transcendencji. Co więcej należy wszystkim otworzyć się na łaskę odkupienia, tę najpotężniejszą moc Boga, który w Chrystusie „zwyciężył świat” ludzkich grzechów i kłamstw.

„Zaangażowanie katolika w politykę – pisze o. St. Pyszka – nie jest sprawą dowolną. Kościół katolicki zachęca swoich wiernych, a zarazem obywateli państwa, do czynnego udziału w życiu politycznym i gospodarczym ich krajów, ponieważ Kościół jest skutecznie obecny tylko tam, gdzie dociera świadectwo chrześcijan, a więc także w życiu politycznym i gospodarczym, od którego zbyt często uciekają”<sup>16</sup>.

Pozostaje do rozpatrzenia, a raczej tylko do naszkicowania, jeszcze jedno bardzo ważne zagadnienie: **jak konkretnie formować elity polityczne**. To pytanie do wytrawnego pastoralisty, ale także do teologa, ojca duchownego, spowiednika – jednym słowem: do pasterza ludzkich dusz i sumień.

Formacja w **ramach tradycyjnego duszpasterstwa ogólnego** poprzez: nieustanne apele, przypomnianie nauki Ewangelii, głoszenie Słowa Bożego, katechizowanie, troskę o życie sakramentalne wiernych. To jest bowiem podstawowa i ciągle aktualna płaszczyzna formacji sumień i postaw społecznych. „Trzeba powrócić do teologalnej wizji ludzkiego życia, albowiem: «tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie...»” (EV 21).

Konieczna jest zatem formacja do i w życiu religijnym oraz do dojrzałej wiary. Rozwój i wolność religii jest fundamentem „dobra osoby i społeczności” (CHL 39). Nocna rozmowa Jezusa z Nikodemem jest także pewnym wskazaniem dla naszych czasów. Należy niestrudzenie podejmować cichy dialog i wsłuchiwać się w głos ludzi, którzy coś znaczą i wiele mogą w sferze polityki. Bóg sam wie, które słowo sprawi, iż ziarno nowego życia i spojrzenia na sprawy, nawet najwyższej wagi, zacznie kiełkować.

Drugi obszar troski duszpasterskiej to **formacja w ramach duszpasterstwa specjalistycznego**, bardziej elitarna. W niej ogromne

znaczenie ma rozwój właściwych chrześcijańskich ruchów i wspólnot religijnych, ożywianie wspólnot parafialnych, zwłaszcza o orientacji głęboko duchowej, eklezjalnej i prospołecznej. Niewątpliwie, drogą są różne formy spotkań formacyjnych dla grup stanowych i zawodowych, różne formy rekolekcji, weekendów z Bogiem. Duże także znaczenie mają w tym apostołskim trudzie mass media, dobra książka... Nadszedł także czas na formację duchową i moralną różnych grup zawodowych, zwłaszcza tych bezpośrednio odpowiedzialnych za życie społeczne, ekonomiczne, gospodarcze i polityczne. Cierpliwością i perspektywicznym myśleniem należy przezwyciężyć opory i sceptycyzm wobec tej pracy apostołskiej.

Na szczególną uwagę zasługuje troska o formację młodzieży do prawdziwej, wymagającej i w pełni zaangażowanej postawy chrześcijańskiej, formację do postawy patriotycznej, formację do odpowiedzialności za drugich, za społeczność, w której żyję i wzrastam.

Pozwolę sobie na taką opinię, zwłaszcza wobec swoich współpracowników, że ofiarna troska duszpasterska i formacja młodzieży jest bardzo istotnym wymiarem społecznej roli Kościoła, a także naszej sercańskiej misji. Był to bardzo ważny wymiar apostołskiej pracy dla ojca Dehona.

Kształt ludzkich społeczeństw, także w wymiarze międzynarodowym, będzie zależny od nowych pokoleń, które przejmują pałeczkę historii w sztafecie ludzkich dziejów, w ciągłej rywalizacji sił dobra i zła. W zależności od tego, jakie dłonie przejmą tę pałeczkę, tak potoczą się ludzkie dzieje. Jeśli będą to dłonie otwarte w geście braterskiej miłości i służby, można być spokojniejszym o los człowieka, jeśli jednak będą to dłonie zamknięte chłodem egoizmu, nihilizmu i niewiary, dłonie zastygłe chłodem serca, to niech Bóg ma w opiece przyszłe pokolenia, a może już nasze.

Kościół może być więc obecny w życiu politycznym tylko tam, gdzie docierają jego wyznawcy – żywi i autentyczni nosiciele obiektywnych wartości ewangelicznych. Oni są świadkami Ewangelii, stającymi się także prawdziwymi przywódcami i nauczycielami, a tym samym budowniczymi cywilizacji miłości.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Chcąc ochronić człowieka, jego godność należy całość życia społecznego oprzeć na prawdziwej obiektywnej i na transcendentalnej wizji ludzkiego bytu (por. VS 99)
- <sup>2</sup> Por. T. Styczeń, *Zarys etyki*, cz. 1: *Metafizyka*, Lublin 1974, s. 64.
- <sup>3</sup> Osoba posiada niezwykłą wartość. Ludzka społeczność winna dopomagać w jej pełnym rozwoju i wytwarzaniu takiego kontekstu kulturowego, społecznego, który ten rozwój umożliwi.
- <sup>4</sup> Por. J. Maritain, *Scholasticism and Politics*, s.327-345; por. także: *Humanism Intégral*.
- <sup>5</sup> Por. J. Maritain, *Primaute du spirituel*; Transformacja życia społecznego może się dokonywać tylko przy równoczesnym odnawianiu życia moralnego ludzi. Dzieło odnowy społeczeństw zakłada dążenie do podejmowania takich środków, które są godne ludzkie osoby (por. J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*).
- <sup>6</sup> Zadanie obrony ludzkich praw zwłaszcza prawa do życia mają przestrzegać wszyscy ludzie, szczególnie jednak „owo zadanie spoczywa w szczególny sposób na niektórych świeccich: rodzicach, wychowawcach, pracownikach służby zdrowia oraz osobach sprawujących władzę gospodarczą i polityczną” (CHL 38). W pierwszym rzędzie chodzi tutaj o prawo do życia i ludzkiego rozwoju. „(...) Prawo do życia jest pierwszym i podstawowym prawem osoby ludzkiej oraz warunkiem wszystkich innych jej praw” por. tamże.
- <sup>7</sup> „Wynika stąd absolutna niedopuszczalność jakiegokolwiek dyskryminacji, która niestety nie przestaje dzielić i poniżać rodziny ludzkiej: tak dyskryminacji rasowej i ekonomicznej, jak społecznej i kulturowej, politycznej i gospodarczej” (CHL 37).
- <sup>8</sup> O. Maciej Zięba, *Demokracja i antyewangelizacja*, Poznań 1997, s. 71.
- <sup>9</sup> Określa ona moralność celów i środków. Podstawą demokracji i ładu politycznego jest „uznanie obiektywnego prawa moralnego” (por. EV 70).
- <sup>10</sup> Konieczna jest zatem troska o zgodność prawa cywilnego z obiektywnym prawem moralnym. Prawo ludzkie winno być zgodne z prawym rozumem i wypływać z prawa wiecznego (por. EV 72).
- <sup>11</sup> Kierowanie się sumieniem w sprawach doczesnych, społecznych i politycznych pociągnie za sobą powstanie nowej formacji i obyczajowości politycznej i całości życia społecznego, które stanie się wewnętrznie chrześcijańskie (por. J. Maritain, *Humanism Intégral*).
- <sup>12</sup> Rocco Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, Lublin 1993, ss. 118-119. Pisząc o „polityce konstytuującej” autor ma myśli proces istotowego tworzenia lub zmiany prawa pozytywnego (konstytucji) związanego z sumą przekonań, postaw i zachowań wyrastających w klimacie wolności i szukania prawdy. Tamże, ss. 116-117
- <sup>13</sup> „Kościół objawia światu tajemnicę Boga jaśniejącą w Jezusie Chrystusie, a równocześnie objawia człowieka jemu samemu, ukazuje mu sens jego istnienia, otwiera go na całą prawdę o tym, kim jest i jakie jest jego przeznaczenie” (CHL 36; por. KDK 22)
- <sup>14</sup> Bp J. Życiński, *Polski kształt Wieczernika*, „Tygodnik Powszechny”, nr 15(1999), s.11.
- <sup>15</sup> „kultura śmierci jako taka jest wyrazem całkowicie indywidualistycznego pojęcia wolności, która staje się ostatecznie wolnością „silniejszych” wymierzona przeciw słabszym, skazanym na zagładę” (EV 19). Wolność winna być związana z obiektywną prawdą i jej odkrywaniem. W innym przypadku człowiek „kieruje się wyłącznie swoją subiektywnością i zmienną opinią lub po prostu swym egoistycznym interesem i kaprysem” (por. tamże).
- <sup>16</sup> St. Pyszka, *Zaangażowanie chrześcijanina w politykę dzisiaj*, [w:] *Katolicka nauka społeczna wobec wybranych problemów współczesnego świata*, dz. zb., Kraków 1995, s. 78.

ks. Janusz Czarny PFT Wrocław

## SPOŁECZNE NAUCZANIE JANA PAWŁA II W KONTEKŚCIE JEGO WEZWANIA DO BUDOWANIA CYWILIZACJI MIŁOŚCI

„Pomóżcie mi gruntować i budować powszechną cywilizację miłości”. Tak wołał Jan Paweł II do episkopatów Europy – skoro kontekst rozważań o społecznym nauczaniu Papieża ma stanowić jego wezwanie do budowania cywilizacji miłości. Ten przejmujący głos wydaje się być uzasadniony zarówno pod względem niesionej treści, jak i adresatów. Wystarczająco uzasadnia go obserwowany już powszechnie kryzys cywilizacyjny w obrębie kulturowego dziedzictwa atlantyckiego. Europejska czy raczej atlantycka wspólnota cywilizacyjna, na tyle silna, że przetrwała szereg wieków, jest dziś poważnie zagrożona. Grozi jej to wszystko, co jest przeciwieństwem wypracowanych przez nią wartości, a mianowicie konsumizm, nihilizm moralny i anarchizm. Niebawym postęp naukowo-techniczny, pozornie świadczący o wysokim poziomie cywilizacji, staje się sam zagrożeniem i elementem alienującym współczesnego człowieka. Nie tylko przełom tysiącleci powoduje nastroje obawy i niepokoju, ale także rzetelna analiza obecnej formacji cywilizacyjnej: mówi się wszakże o erze postindustrialnej, postscjentystycznej czy postmodernistycznej – o pewnej międzyepoce, której początkiem jest kończący się XX wiek. „Wymaga to podjęcia szerokiej problematyki kryzysu cywilizacji, którego przejawy występują przede wszystkim na Zachodzie, technicznie bardziej rozwiniętym, ale wewnętrznie zubożonym na skutek zapomnienia o Bogu czy też zepchnięcia Go na ubocze. Na kryzys cywilizacji trzeba odpowiedzieć cywilizacją miłości, opartą na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, które znajdują pełne urzeczywistnienie w Chrystusie” – jak powiada Ojciec Święty w *Tertio millennio adveniente*<sup>1</sup>.

Spółeczna nauka Kościoła od dawna już wysyłała sygnały ostrzegawcze, ale także wysuwała konstruktywne projekty przebudowy panującego modelu cywilizacyjnego. Na tym tle rzeczywiście bardzo wiele znaczy głos papieża Jana Pawła II. Liczne jego wypowiedzi diagnozują objawy rozpadu cywilizacji naukowo-technicznej, a równocześnie wskazują drogi przezwyciężenia obserwowanego kryzysu, wzywają do powrotu do źródeł, do prawdziwej wizji człowieka, która może stanowić fundament dla prawdziwej, tj. właściwej dla osoby ludzkiej, cywilizacji. W wyniku twórczych analiz przeprowadzonych przez Jana Pawła II jako widzialną głowę Kościoła, ale także jako filozofa, dysponujemy dzisiaj szeroko rozwiniętą myślą, której przedmiotem jest koncepcja nowej cywilizacji, hasłowo ujętej w wyrażeniu „cywilizacja miłości”. Wyrażenie to może jednakże podzielić los wielu zawołań i tytułów, tworzonych przez różne epoki z bliskich każdemu człowiekowi zbitek słownych, może ulec banalizacji i stać się tylko mniej lub bardziej nośnym hasłem, które firmować może bardzo różne treści lub spocząć w lamusie retorycznych zwrotów. Dlatego należy zaakcentować treść owego wyrażenia, przedstawić postawy, jakie opisuje, wskazać na warunki realizacji projektu „bardziej ludzkiego świata”, by w końcu określić zasady życia społecznego, na których wspiera się koncepcja cywilizacji miłości.

Człowiek świadomy swej kruchości i niedopełnienia w wymiarze czasowym nigdy nie może zaprzestać „uprawy” siebie. Czyni to tworząc kulturę (*colere* – uprawiać), czy budując cywilizację. „Pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie. W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem (...)”<sup>2</sup>. Czynieć to powinien według pewnych priorytetów, wynikających z poprawnego odczytania prawdy o sobie samym. Priorytety te, czy prymaty, ujęte w „czwórmian”, rysują pełny kształt cywilizacji miłości. Zawarte już w *Redemptor hominis*, swoje pełne rozwinięcie znajdują w następnych encyklikach, a zwłaszcza w *Dives in misericordia*, słusznie zwanej „Magna Charta cywilizacji miłości”<sup>3</sup> Papież pisze w niej, że „ów ludzki świat nie może stawać się bardziej ludzkim, jeśli nie wprowadzimy w wieloraki zakres stosunków międzyludzkich, a także stosunków społecznych wraz ze sprawiedliwością owej «miłości miłosiernej», która stanowi mesjańskie orędzie Ewangelii”<sup>4</sup>. Miłość miłosierna ma więc kształtować i przemieniać stosunki międzyludzkie.

Epoka nowożytna chlubi się, jak dotychczas, usiłowaniem realizowania zasady sprawiedliwości. Rzeczywiście, dostrzegamy szeroko rozbudzone w świecie poczucie sprawiedliwości i próby budowania społeczeństwa opartego na zasadzie sprawiedliwości. Ale trudno nie zauważyć, że programy zakotwiczone w tej idei łatwo ulegają wypaczeniu. Okazuje się, że nad sprawiedliwością biorą górę takie siły jak nienawiść ludzi, zawziętość, okrucieństwo, chęć zniszczenia inaczej myślących czy chęć ograniczenia ich wolności. Działania rozpoczęte w poczuciu sprawiedliwości mogą łatwo przekształcić się w najwyższą nieprawość<sup>5</sup>. Sprawiedliwość nie wystarcza, „zatrzymuje się bowiem w kręgu dóbr przedmiotowych, podczas gdy miłość i miłosierdzie sprawia, że ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością”<sup>6</sup>. Sprawiedliwość zatem trzeba ogarnąć większą mocą, jaką jest miłość, która chroni i podnosi człowieka, bo miłość jest czymś więcej niż sprawiedliwość. Tylko miłość nie pyta o należności, o wzajemność, lecz składa drugiemu dar z powodu niego samego. Dlatego pierwszym i podstawowym wymiarem miłości społecznej jest miłość człowieka z powodu jego ludzkiej godności, gwarantowanej przez Boga Stwórcę. Programem społecznym, wynikającym z **prymatu miłosierdzia przed sprawiedliwością** – jest więc odniesienie się do osób z miłością, którą budzi świadomość człowieczeństwa, miejsca człowieka wśród osób, a nie wśród rzeczy. Miłość miłosierna krocząca przed sprawiedliwością wywołuje zmianę odniesień, gdyż dowartościowuje osoby, podnosi je w górę z pozycji rzeczy do poziomu osób, wydobywając je z wszelakiego zniewolenia. Miłość wyrывa człowieka z układu rzeczowego i sprawia, że osoba staje się rzeczywiście ważniejsza od rzeczy, jest przed rzeczą.

**Osoba przed rzeczą** – to drugi prymat czwórmianu cywilizacji miłości. Przestrzeganie go ma uchronić człowieka przed niszczącą go alienacją i instrumentalizacją. Prymat ten każe odrzucić wszelkie ideologie totalitarne, które same z siebie rychło sprowadzają osobę ludzką do poziomu rzeczy. Szczególnie chodzi tu „o materializm we wszelkich jego formach, ponieważ jest on zawsze źródłem podporządkowania: bądź to podporządkowania bezdusznemu poszukiwaniu dóbr materialnych, bądź podporządkowania jeszcze gorszego – człowieka z duszą i ciałem ideologiom ateistycznym, a na koniec zawsze podporządkowania człowieka

człowiekowi”<sup>77</sup>. Człowiek wówczas wydany bywa na pastwę wszelkiego typu manipulacji. W świecie zdominowanym przez utylitaryzm człowiek także staje się przedmiotem użycia, towarem na „targowisku życia”. Sam oddany konsumpcji, staje się przedmiotem konsumpcji, a często sam siebie takim czyni. Osoba przed rzeczą! Jest to nakaz skierowany przede wszystkim do człowieka w jego indywidualnym wymiarze. Jest to nakaz moralny, będący zadaniem do spełnienia. Przemocnym środkiem, do którego w spełnianiu tego zadania trzeba się odwoływać, jest zawsze miłość.

Miłość – czyli afirmowanie człowieka dlatego, że jest człowiekiem – chroni go także przed zagubieniem w świecie techniki. Technika – Nauka – Postęp, ten współczesny *Tris hagon*, wyrugowały ze swych obszarów normy etyczne i na skutek tego przeciwstawiły się człowiekowi. „Środki bowiem techniczne, którymi dysponuje współczesna cywilizacja, nie tylko kryją w sobie możliwości samozniszczenia na drodze konfliktu militarnego, ale także możliwości «pokojowego» ujarznienia jednostek, środowisk, całych społeczności i narodów”<sup>78</sup>. Trzeci więc z prymatów papieskiej wizji nowej cywilizacji, **prymat etyki przed techniką**, pragnie zapewnić humanizację człowieka i świata oraz przezwyciężyć zagrożenia secentystyczno-technicznego modelu współczesnej cywilizacji. Dzięki temu może zostać odbudowana proporcja między postępem techniki a rozwojem moralności; dzięki temu może także nastąpić upodmiotowienie człowieka w świecie ekonomii i techniki. Byłoby to działanie organiczne, u fundamentów, głębiej sięgające niż postulaty różnorodnych ruchów ekologicznych. Janowi Pawłowi II w głoszeniu wizji cywilizacji miłości chodzi bowiem o „prawdziwą ekologię osoby ludzkiej”, czyli o ochronę jego środowiska moralnego. Tam przecież rodzą się zarówno zagrożenia, jak i błogosławieństwa nauki i techniki. Zatem tylko leczenie przyczyn może usunąć tak niepokojące objawy jak rabunkowa gospodarka bogactwami naturalnymi, skażenie środowiska czy ingerencje inżynieryjno-genetyczne w ludzkie życie. W ten sposób może zostać odbudowana naturalna więź między człowiekiem a przyrodą.

Prymat osoby przed rzeczą i prymat etyki przed techniką są wyrazem generalnego priorytetu, jaki ma duch przed materią. Ten zaś wskazuje znowu na moralność jako pierwszą i zasadniczą dziedzinę kultury. Podkreśla to wielokrotnie w swych wypowiedziach Papież: „niezbędne staje się zatem odzyskanie powszechnej świadomości prymatu warto-

ści moralnych, które są wartościami osoby jako takiej. Uświadomienie sobie na nowo ostatecznego celu życia i jego podstawowych wartości jest wielkim zadaniem dnia dzisiejszego, mającym na celu odnowę społeczeństwa. Tylko świadomość prymatu tych wartości pozwoli na takie wykorzystanie ogromnych możliwości, jakie nauka złożyła w ręce człowieka i jakie będą naprawdę nastawione na rozwój osoby ludzkiej, w całej jej wewnętrznej prawdzie, w jej wolności i godności”<sup>9</sup>.

Prymat wartości moralnych, nie umniejszając wartości nauki i sztuki (gdzie chodzi o prawdę i piękno), wskazuje raz jeszcze, że zasadniczym celem integralnej kultury (cywilizacji) jest kształtowanie i rozwój człowieka. Celem tym jest też budowanie nowego człowieka w nowym świecie. Chodzi o to, by człowiek „stawał się coraz bardziej człowiekiem, o to, ażeby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» (...)”<sup>10</sup>. **Bardziej „być” niż „mieć”** – to czwarty prymat gruntujący cywilizację miłości. Stanowi on właściwie rekapitulację całej wizji, kreślonej z wielkim zaangażowaniem przez Jana Pawła II. W tym papieskim postulowaniu postawy „bardziej być” przed „więcej mieć” zawiera się cel personalistycznej koncepcji cywilizacji. Człowiek ma przede wszystkim wzrastać w wyniku działań kulturowych. Dzięki posiadanej możliwości transcendowania natury, a nade wszystko na drodze miłości, ma realizować siebie i siebie dopełniać. Może się to wreszcie dokonywać dzięki otwarciu na zbawcze działanie łaski, która pobudza człowieka do dorastania do miana „partnera” Boga.

W tym kontekście pojawia się następny problem: czy papieska wizja cywilizacji miłości ma szansę stać się rzeczywistością, a jeżeli tak, to pod jakimi warunkami? Może bowiem wzbudzać zaniepokojenie, że przedstawiony program cywilizacji miłości pozostanie w rzędzie dotychczasowych wieszczów „złotego wieku” lub ostanie się jako eschatologiczne oczekiwanie. Czy nie jest to zatem konstruowanie jakiegoś nowego wspaniałego świata, które naznaczyłoby wizję cywilizacji miłości piętnem utopii?

Zupełnie podstawowa definicja utopii opisuje ją jako wizję lepszego społeczeństwa, opartą na krytyce aktualnie istniejących stosunków społecznych, bez uwzględniania przy tym realnych szans i możliwości. W swej pozytywnej warstwie utopia jest rozumową konstrukcją optymalnych, umożliwiających szczęśliwe życie, instytucji bytu wspólnotowego. Istotną zatem cechą utopii jest jej aprioryczność i nastawienie na



sztuczne projekty społeczeństw. W odniesieniu zaś do pojedynczego człowieka opiera się ona na nieprawdziwych założeniach o naturze ludzkiej. U podstaw ideologii utopijnych wszelkich rodzajów i odmian można odnaleźć przekonanie o niemal nieograniczonych możliwościach człowieka. Utopijność więc danego programu cywilizacyjnego zależy głównie od leżącej u jego fundamentów wizji (realistycznej lub nie) człowieka.

Tymczasem wizja nowej cywilizacji miłości zaczyna się i jest warunkowana koniecznością zdobycia pełnej prawdy o człowieku. Pełna prawda o człowieku nie jest bynajmniej jego idealizacją. Owszem, polega ona na odczytaniu człowieka jako niepowtarzalnego w swej indywidualności stworzenia Bożego, ale także na odczytaniu go w całym uwarunkowaniu jego natury, a więc jako byt przygodny, kruchy, niewystarczalny i grzeszny wreszcie. Papież widzi człowieka takim, jakim on jest, i z takim człowiekiem chce budować cywilizację miłości. Jan Paweł II wiąże urzeczywistnienie cywilizacji miłości z postawą samego człowieka, z jego wolą poszukiwania prawdy o sobie samym i z jego wyborami moralnymi. W przemówieniu w Hiroszynie w 1981 roku dostrzegł ten problem, mówiąc: „Niektórzy powiedzą – to utopia. (...) Człowiekowi naszych czasów musimy mówić: nie poddawaj się zwątpieniu, twoja przyszłość jest w twoich własnych rękach. Budowanie ludzkości bardziej sprawiedliwej czy wspólnoty międzynarodowej bardziej zjednoczonej nie jest tylko marzeniem ani czczym ideałem. Jest moralnym imperatywem, świętym obowiązkiem, którego może się podjąć intelektualny i duchowy geniusz człowieka (...)”<sup>11</sup>. Zatem w indywidualnym człowieku, a nie w programach społecznych znajdują się warunki i realne możliwości budowy nowej ludzkości, a ich uruchomienie i aktualizacja zależy od decyzji poszczególnego człowieka. W *Liście do Rodzin* Ojciec Święty pisze: „Cywilizacja miłości wydaje się wielu ludziom jeszcze jedną utopią. Przecież nie można od nikogo wymagać miłości, nie można jej nikomu narzucać. Miłość może być tylko wolnym wyborem ludzi. Mogą ją przyjąć lub odrzucić. Tak z pewnością jest. A jednak Chrystus pozostawił nam przykazanie miłości, podobnie jak Bóg na górze Synaj powiedział do człowieka: «Czcij ojca twego i matkę swoją». Znaczy to, że miłość nie jest utopią. Jest ludziom zadana jako powinność możliwa do zrealizowania dzięki łasce Bożej”<sup>12</sup>.

Człowiek zatem nie jest sam w swych moralnych wyborach; pomoc Boża to drugi niezbędny czynnik urealnijający wizję cywilizacji miłości. Bóg przecież pochyla się nad człowiekiem okazując mu miłosierdzie; Bóg, który jest źródłem miłości, obdarza miłością ludzkie osoby, tworzące wspólnoty. Tak sformułowany optymizm chrześcijański ma swoje realne i naturalne podstawy, których rozum ludzki, odpowiednio przygotowany i rzetelnie poszukujący prawdy, może dociekać, ale bezpośredni przystęp do nich mamy przez wiarę. Trzeba jednak w konkluzji tej partii rozważyć powiedzieć, że wizja cywilizacji miłości nie jest programem organizacji społeczeństw, koncepcją jakiegoś nowego „państwa Słońca”, lecz jest postulatem skierowanym do pojedynczego człowieka, postulatem odwołującym się do jego natury, a przez to możliwym do zrealizowania. Ukierunkowuje on osobę ludzką na dalszy wzrost – także przy pomocy łaski Bożej – na ustawiczne doskonalenie się, na realizowanie dobra wspólnego, które to dobro dopiero ubogaci społeczności. Przemiana świata zależy od przemiany osób, a Papież przez czwórmian cywilizacji miłości wytycza ku temu drogę, wyznaczając priorytety rozwoju.

Wśród zasad porządkujących płaszczyznę życia społecznego wybija się, jak widać, na pierwsze miejsce w nauczaniu Jana Pawła II zasada prymatu osoby ludzkiej, aplikowana do różnych regionów i wymiarów życia wspólnotowego<sup>13</sup>. Cała wizja cywilizacji miłości określa, jak powinien funkcjonować człowiek tworzący społeczeństwo, ażeby godność osoby i jej rozwój mogły być zabezpieczone i realizowane. Godność zaś jest tą szczególną wartością, którą reprezentuje każdy człowiek z tej racji, że jest podmiotem i osobą: bytem samoświadomym, zdolnym do poznania prawdy, wolnym, a przez to górującym nad otaczającym go światem. Tak określona godność zwana jest godnością naturalną i swoje uzasadnienie znajduje jedynie w fakcie, że człowiek jest *imago Dei*. Obok niej istnieje także nadprzyrodzona godność człowieka, która rodzi się z bezpośredniego związku osoby ludzkiej z Chrystusem. W encyklice *Redemptor hominis* geneza tego związku jest upatrywana w fakcie Wcielenia: „Syn Boży przez Wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”<sup>14</sup>. Natomiast w tajemnicy Odkupienia, w której człowiek został „na nowo potwierdzony (...) stworzony na nowo”<sup>15</sup> jedność ta została definitywnie potwierdzona. Przez Chrystusa osoba ludzka wchodzi do wspólnoty Boskich Osób, co stanowi ostatecz-

ną podstawę jej godności. Można jednakże postawić pytanie, czy owa nadprzyrodzona godność odnosi się jedynie do ludzi żyjących aktualnie życiem łaski, czy też, niezależnie od tego stanu, przysługuje wszystkim ludziom. Z nauczania papieskiego wynika, że także związek Chrystusa z człowiekiem ma charakter ontyczny. Oznacza to, że nadprzyrodzona godność nie zależy wyłącznie od osobistego wysiłku osoby ludzkiej, od jej wyboru życia w porządku łaski. Ostatecznie godność ta (czy naturalna, czy nadprzyrodzona) jest bezinteresownym darem Boga i obejmuje całą ludzkość<sup>16</sup>. Odnosi się to do wszystkich zasad życia społecznego, formułowanych przez Jana Pawła II. Papież stoi na stanowisku, że „wszelka analiza musi wychodzić z tych samych przesłanek, że mianowicie każdy byt ludzki posiada godność, która niezależnie od tego, że osoba istnieje zawsze w konkretnym kontekście społecznym i historycznym – nigdy nie może być umniejszana, okaleczona lub zniszczona, lecz przeciwnie, powinna być uszanowana i chroniona”<sup>17</sup>. Stanowi to właściwie podstawę społecznego nauczania Jana Pawła II.

Drugą zasadą społeczną, bardzo blisko związaną z zasadą prymatu osoby ludzkiej, jest zasada pomocniczości. Klasyczna definicja tej zasady pojawia się w encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno*<sup>18</sup>. Jan Paweł II nawiązując do niej, szczególnie w encyklice *Centesimus annus*, przypomina, że „społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu (...), lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych dla dobra wspólnego”<sup>19</sup>. Aspekt pozytywny tej wypowiedzi kieruje nas ku dobru wspólnemu całej społeczności. Zasadę *borrum commune* można zaś znaleźć u podstaw czwórmianu cywilizacji miłości, a szczególnie postulat: bardziej „być” niż „mieć”. Wspólnota, jaka by nie była, ma sprzyjać realizowaniu dobra wspólnego. Tylko taka jest racja bytu państw, stowarzyszeń czy innych grup społecznych. Tutaj kierunek działania społecznego, w postaci pomocy ku dołowi, oznacza ostatecznie – ku człowiekowi. To on przede wszystkim jest podmiotem życia społecznego i działalności gospodarczej<sup>20</sup>.

Dla Ojca Świętego społeczeństwo jest w pierwszym rzędzie środkiem realizacji pełni osobowości ludzkiej. I jeżeli dobrem wspólnym jest wszystko, co stanowi (lub stanowić może) przedmiot wspólnych dążeń wielu (wszystkich) osób, to na pewno są nimi dobra i wartości zewnętrzne,

ale przede wszystkim wewnętrzno-osobowe<sup>21</sup>. Wynika z tego, że dobro wspólne jest ujmowane jako wartość społeczno-moralna, zobowiązująca do stwarzania warunków integralnego rozwoju człowieka, do jego samorealizacji. Zobowiązuje ona wszystkich członków społeczeństwa bez wyjątku, ale także obowiązuje we wszystkich przejawach życia społecznego: w szeroko pojętej kulturze, a zatem w nauce, sztuce, technice, w procesie pracy i w polityce. Określenie, że dobro wspólne musi mieć na względzie całego człowieka, wyraźnie precyzuje, że dotyczy ono zewnętrznej i wewnętrznej pomyślności osoby ludzkiej oraz jej zewnętrznego i wewnętrznego rozwoju. Takie ujęcie treści dobra wspólnego ma bez wątpienia charakter personalistyczny, bierze ono bowiem pod uwagę dobro całej osoby<sup>22</sup>. Takie ujmowanie dobra wspólnego leży u podstaw ogólnej koncepcji bytu społecznego, jaką wyczytujemy z wizji cywilizacji miłości.

Realizacji dobra wspólnego służy zasada solidarności. Najpełniej przedstawia ją Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Tutaj solidarność pojmowana jest jako postawa moralna i społeczna, jako cnota. Zasadniczą cechą tej postawy jest „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego”<sup>23</sup>. W tym znaczeniu nie jest ona tylko sympatią, współczuciem, tanią litością czy choćby wewnętrznym sprzeciwem wobec zła dotykającego bliźniego, lecz jest właśnie mocnym i wewnętrznym zobowiązaniem do odpowiedzialności za drugiego człowieka, dlatego że jest bliźnim, to znaczy „drugim «ja»”. Z postawą tą wiąże się pewien styl i sposób życia zarówno poszczególnych jednostek, jak i tworzonych przez nie różnych społeczności. Jan Paweł II mówi wprost: „Solidarność to znaczy sposób bytowania w wielości ludzkiej, na przykład narodu, w jedności, przy uszanowaniu wszystkich różnic, wszystkich odmienności, jakie pomiędzy ludźmi zachodzą. A więc jedność w wielości, a więc pluralizm. To wszystko mieści się w pojęciu solidarności. Sposób bytowania ludzkiej wielości, mniejszej lub większej, całej ludzkości, poszczególnego narodu, bytowania w jedności godnej człowieka”<sup>24</sup>. Wynika z tego, że solidarność rozumiana jest przez Papieża jako zasada pozwalająca zabezpieczyć godność i prawa każdej osoby ludzkiej, a równocześnie dobro wspólne i prawa społeczności<sup>25</sup>. W ten sposób zasada solidarności przyczynia się do utworzenia porządku społecznego według koncepcji

cywilizacji miłości.

Jednak zupełnie wieńczącymi w tym względzie są zasady: sprawiedliwości społecznej i miłości społecznej. Do ich respektowania wzywa prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością, który wprost wynika z podmiotowo-osobowego sposobu bycia człowieka. Tak artykułowany prymat skupia w sobie wszystkie konsekwencje pierwszeństwa osoby przed rzeczą: chce wyraźnie zaznaczyć cezurę między sferą celów i prowadzących do nich środków, chce przywrócić zachwianą hierarchię wartości, ale przede wszystkim chce jeszcze bardziej radykalizować personalistyczny wymiar cywilizacji miłości<sup>26</sup>. Prymat ten chce regulować dwa regiony życia wspólnotowego: teren relacji rzeczowych i teren relacji międzyosobowych. Jak w praktyce społecznej obydwa te regiony przenikają się, tak i w nauce Jana Pawła II postawy sprawiedliwości i miłości miłosiernej ukazują się jako komplementarne<sup>27</sup>. Żaden zresztą z postulowanych prymatów nie jest konstruowany na zasadzie opozycji dwóch wykluczających się wartości, przeciwnie – dowartościowując obydwie – przywraca jedynie właściwe proporcje między nimi. Chyba najbardziej jest to widoczne właśnie w czwartym prymacie, gdzie zostały zestawione przeciw dwie cnoty: miłosierdzie i sprawiedliwość, które w obrębie wspólnoty stają się ważnymi zasadami społecznymi<sup>28</sup>.

Fundament sprawiedliwości stanowi godność osoby jako podmiotu uprawnień osobowych. Sprawiedliwość wymaga, aby każdego człowieka traktować jako samoistny, niezależny podmiot, posiadający uprawnienia, których nie wolno naruszyć<sup>29</sup>. Sprawiedliwość więc ma za przedmiot uprawnienia bliźniego, z którymi zobowiązani jesteśmy liczyć się w naszym postępowaniu niezależnie od uczuć, jakie by on w nas wzbudzał<sup>30</sup>. Mowa zatem tutaj o uprawnieniach osoby drugiej, z którymi korelują zobowiązania podmiotu działającego do ich respektowania. Zatem między osobami – w polu sprawiedliwości – jawi się wyraźnie więź prawna. Osoby są powiązane relacjami nacechowanymi powinnością odpowiedniego działania lub zaprzestania działania. Relacja powinności działania często charakteryzowana jest normą prawną, określającą dokładnie, kiedy i jak powinno się odpowiednio działać lub nie działać. Owa powinność odpowiedniego działania jest oparta ostatecznie na rozumieniu dobra wspólnego pojętego podmiotowo. To znaczy, że obowiązek odpowiedniego działania jest ostatecznie ukierunkowany na

spełnienie celu życiowego drugiej osoby. Ma jej pozwolić rozwinąć siły osobowe: poznanie, miłość, twórczość<sup>31</sup>. Sprawiedliwość wymaga więc realizacji uprawnień i stoi na ich straży, dlatego określa się ją klasycznie jako mocne i trwałe usposobienie woli, aby oddać każdemu to, do czego ma prawo<sup>32</sup>. Z drugiej strony sprawiedliwość opiera się na zasadzie podstawowej równości wszystkich ludzi, na owej ontycznej solidarności i właśnie z tego względu sprawiedliwość domaga się równego traktowania wszystkich w życiu społecznym<sup>33</sup>. Jednak miara, jaką mierzymy ową równość, jest nader złożona i w dziedzinie stosowania tych miar sprawiedliwości najłatwiej popełnić niesprawiedliwość. Tutaj właśnie (szczególnie w przypadku sprawiedliwości prawnej) może zrealizować się paradoks zawarty w starożytnej maksymie: *summum ius – summa iniuria*. Bagaż doświadczeń przeszłości i terażniejszości, niesiony w tym stwierdzeniu, świadczy zatem, „że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że (...) może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej (...)”<sup>34</sup>. Nie oznacza to wszakże zdeprecjonowania zasady sprawiedliwości, lecz postuluje konieczność „głębszej mocy, jaką jest miłość”<sup>35</sup>. Miary równości stosowane przez sprawiedliwość obracają się bowiem w kręgu dóbr przedmiotowych, natomiast miłość dąży także do „zrównania”, ale na płaszczyźnie godności człowieka. O tyle zatem miłość wyprzedza sprawiedliwość i jest od niej „większa”, o ile uzasadniony jest prymat osoby przed rzeczą.

Miłość jako zasada społeczna jest oczywiście przede wszystkim miłością w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli wyborem i dążeniem do dobra lub zespołu wartości, które odnajdujemy w jakiejś osobie albo, w których chcielibyśmy z innymi osobami współuczestniczyć. W takim ujęciu miłość polega na zaangażowaniu się człowieka w postawę dobra, które odnajduje w innej osobie. Miłość jest naturalną siłą motoryczną istot rozumnych. Więcej – jest najdoskonalszą formą autorealizacji, respektuje bowiem i wręcz zakłada aktywność człowieka jako osoby. Przejawia się ona zatem w działaniu, które zmierza do uczestnictwa w wartościach transcendentnych (prawda, dobro, piękno), aby osiągnąć wyższą doskonałość (świętość), ażeby pełniej „być”. Przedmiotem dążenia nie jest tu sama osoba, ale dobro, jakie ona reprezentuje, bądź też dobro, jakiego pragniemy dla niej i dla siebie. Wynika więc z tego, że uczestnictwo w dobru w relacji międzyosobowej prowadzi

do miłowania dobra w innych i do jego realizacji wspólnie z innymi, czyli do realizacji dobra wspólnego<sup>36</sup>. Praktyczny zatem sposób realizacji dobra wspólnego wyraża się w miłości społecznej, a przedmiotem miłości społecznej jest wartość osoby, która jest dobrem wspólnym. Dopowiedzmy jeszcze, że miłość stanowi jedyne odniesienie do drugiego, na bazie którego nie dokonuje się instrumentalizowanie, czyli używanie człowieka. W konkluzji stwierdzić wypada za Janem Pawłem II, że „miłość «wzajemna» oznacza w podstawowym wymiarze stosunek człowieka do człowieka, oparty na poszanowaniu osobowej godności oraz na rzetelnej trosce o prawdziwe dobro drugiego”<sup>37</sup>.

Wczytując się w myśl Jana Pawła II, zawartą szczególnie w encyklice *Dives in misericordia*, wypada jeszcze raz uwypuklić pogląd podkreślający komplementarność miłości i sprawiedliwości, jako zasad życia społecznego. Miłość jest większa od sprawiedliwości. „Jest większa (wszakże) w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości”<sup>38</sup>. Miłość zatem przewyższa sprawiedliwość swą doskonałością, a jednak nie czyni jej zbędną; przeciwnie – miłość skłania do szukania sprawiedliwości i pierwszym jej zadaniem jest wprowadzać sprawiedliwość tam, gdzie jej brak. Z prawdziwej miłości bliźniego zawsze wyniknie zrozumienie, że podstawą stosunków między ludźmi winna być sprawiedliwość licząca się z ich uprawnieniami. O ile zatem sprawiedliwość jest miarą ładu społecznego, o tyle miłość jest jego motywem i spoiwem. Miłość staje się wewnętrznym motorem i racją działania, któremu kształt i granice normatywne wyznacza sprawiedliwość. Nie można zatem mówić, że miłość przekracza sprawiedliwość w tym sensie, że zaczyna się tam, gdzie ta druga się kończy. Wszystkie działania ludzkie, o ile są naprawdę ludzkie, winny pochodzić z miłości. Jako dynamiczna zasada życia społecznego<sup>39</sup> jest zatem miłość niezbędnym warunkiem pełnienia sprawiedliwości. Ostatecznie więc „miłość chrześcijańska ożywia sprawiedliwość, jest dla niej natchnieniem, odkrywa ją, doskonali, czyni ją możliwą, szanuje ją, wynosi, przewyższa, lecz jej nie wyklucza, nie pochłania, nie zastępuje, przeciwnie – z góry ją zakłada i wymaga jej, gdyż nie ma prawdziwej miłości, prawdziwej *caritas* bez sprawiedliwości (...)”<sup>40</sup>.

Dopowiedzieć wypada, że nie ma prawdziwie ludzkiego życia bez miłości. Stwierdzenie to ma postać wyświechtanego banału, ale jak bardzo postulat ten jest palący, świadczy z kolei postać współczesnego świata, która banalna bynajmniej nie jest: jest mianowicie w wielu sektorach niehumanitarna! Dlatego papieska nauka społeczna wychodzi naprzeciw oczekiwaniom współczesnego człowieka, a czyni to wychodząc z rzetelnej i realistycznej analizy bytu ludzkiego i społecznego. Kwintesencją zaś jej jest porywająca wizja cywilizacji miłości.



## Przypisy

- <sup>1</sup> Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, nr 52.
- <sup>2</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, Przemówienie do przedstawicieli UNESCO, Paryż, 02.06.1980, nr 11.
- <sup>3</sup> Por. A. Nossol, *Ku cywilizacji miłości*, Opole 1984, s. 15.
- <sup>4</sup> Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 14.
- <sup>5</sup> Por. tamże, nr 12.
- <sup>6</sup> Tamże, nr 14.
- <sup>7</sup> Jan Paweł II, *Umiłowanie prawdy źródłem poszukiwania*, Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Kinshasa 04.05.1980, nr 9.
- <sup>8</sup> Tenże, *Dives in misericordia*, nr 11.
- <sup>9</sup> Tenże, *Familiaris consortio*, nr 8.
- <sup>10</sup> Tenże, *W imię przyszłości kultury*, Przemówienie do przedstawicieli UNESCO, art. cyt., nr 22.
- <sup>11</sup> Jan Paweł II, *Odpowiedzialność nauki i technologii*, Przemówienie do naukowców i przedstawicieli Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych, Hiroshima 25.02.1981, nr 7.
- <sup>12</sup> Tenże, *List do Rodzin*, nr 15.
- <sup>13</sup> Por. W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II «Laborem exercens»*, [w:] Jan Paweł II, *«Laborem exercens». Powołany do pracy*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 96.
- <sup>14</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 8.
- <sup>15</sup> Tamże, nr 10.
- <sup>16</sup> Por. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, s. 106-107.
- <sup>17</sup> Jan Paweł II, *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 02.10.1979, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, cz. I-II, Rzym-Lublin 1987, s. 93.

ks. Andrzej Zwoliński

## SEKTY SATANISTYCZNE

Jak trudnym wyzwaniem dla teologii i filozofii jest zło, świadczy fakt istnienia wielu grup religijnych, szkół, ideologii, wspólnot, które reprezentują różnorodność odpowiedzi na pytania o Boga, człowieka i świat zła. Problem ten jest przedstawiany relatywnie i w sposób ograniczony, niezwykle trudno bowiem ogarnąć rozległość i złożoność tematu, zważywszy na możliwości fenomenologicznego doświadczenia zła, różnych poziomów wypowiedzi na ten temat, powiązać pracę myślową, pobudzaną przez sekret zła, z odpowiedziami należącymi do sfery działania i uczucia<sup>1</sup>.

Na przestrzeni wieków Szatan wielokrotnie promował „swoją sprawę” posługując się religią, wykorzystując naturalne, religijne nastawienie człowieka, który zawsze czci Boga lub jakiegoś bożka. W Izraelu przemawiał przez fałszywych proroków. W Nowym Testamencie autorzy przestrzegają przed tym, który przybiera postać Anioła Światłości, a jest Antychrystem. Jest to „przebranie” trudne do rozpoznania i identyfikacji. Helmut Thielicke w książce pt. *Between God and Satan (Między Bogiem a Szatanem)* przypomina, że szatan mocno wierzy w Boga: „Z tego powodu jest tak niebezpiecznym zwodzicielem, «nauczycielem błędu» w Kościele, ponieważ tam jego zasada stawiania na Boga i pozytywne chrześcijańskie wierzenia okazuje się najbardziej skuteczna. Możemy właściwie powiedzieć, że jest to najbardziej diaboliczna rzecz, jaką diabeł czyni. Dlatego nazywa się go kłamcą od początku. Dlatego nazywa się go Bożą «małą». Dlatego można go pomylić z Bogiem”<sup>2</sup>.

Odejście od wiary w Jedyne Boga, skierowanie się ku „innym bogom”, „obcym bogom”, było w Kościele traktowane jako jeden z elementów działania Szatana. Fałszywa religia sekt służyła przede wszystkim jemu. *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o kultach satanistycznych w kontekście analizy występków przeciw I przykazaniu

Dekalogu. Potępiając bałwochwalstwo, przypomina: „Bałwochwalstwo ma miejsce wtedy, gdy człowiek czci i wielbi stworzenie zamiast Boga, bez względu na to, czy chodzi o innych bogów, czy o demony (na przykład satanizm), o władzę, przyjemność, rasę, przodków, państwo, pieniądze itd. «Nie możecie służyć Bogu i Mamonie» – mówi Jezus (Mt 6,24). Wielu męczenników poniosło śmierć za to, że nie oddawało czci «Bestii» (Ap 13,14), odmawiając nawet udawania kultu”<sup>23</sup>. Dalsze paragrafy *Katechizmu* określają konieczność odrzucenia wszelkich form ubóstwienia: „Należy odrzucić wszystkie formy wróżbiarstwa: odwoływanie się do szatana lub demonów, przywoływanie zmarłych lub inne praktyki mające rzekomo odsłonić przyszłość (por. Pwt 18,10; Jr 29,8). Korzystanie z horoskopów, astrologia, chiromancja, wyjaśnianie przepowiedni i wróżb, zjawiska jasnovidztwa, posługiwanie się medium są przejawami chęci panowania nad czasem, nad historią i wreszcie nad ludźmi, a jednocześnie pragnieniem zjednania sobie ukrytych mocy. Praktyki te są sprzeczne ze czcią i szacunkiem – połączonym z miłującą bojaźnią – które należą się jedynie Bogu.

Wszystkie praktyki magii lub czarów, przez które człowiek dąży do pozyskania tajemnych sił, by posługiwać się nimi i osiągnąć nadnaturalną władzę nad bliźnim – nawet w celu zapewnienia mu zdrowia – są w poważnej sprzeczności z cnotą religijności. Praktyki te należy potępić tym bardziej wtedy, gdy towarzyszy im intencja zaszkodzenia drugiemu człowiekowi lub uciekanie się do interwencji demonów. Naganne jest również noszenie amuletów. Spirytyzm często pociąga za sobą praktyki wróżbiarskie lub magiczne. Dlatego Kościół upomina wiernych, by wystrzegali się ich”<sup>24</sup>.

Niezwykle trudno stworzyć systematykę grup satanistycznych, ze względu na ich różnorodność, a często mocno zakamuflowane działanie. Klasyfikacje takie są najczęściej podejmowane dla z góry określonego celu, stąd ich wielość i radykalna rozbieżność.

Przykładem klasyfikacji grup satanistycznych dla celów policyjnych jest rozróżnienie przez kapitana policji w Tiffen w stanie Ohio Dala Griffisa czterech grup:

1. oficjalnej religii szatana;
2. amatorów;
3. kultów przestępczych, np. Charlesa Mansona i innych;

4. sympatyków okultyzmu<sup>5</sup>.

Opierając się na tym podziale, Rene Laurentin, uporządkował te grupy według skali „od nurtów najbardziej niewinnych do najbardziej perwersyjnych i od najbardziej znanych do najtajniejszych”, tworząc własną systematykę:

1. sympatycy okultyzmu;
2. klienci magii;
3. Kościoły i grupy zadeklarowane (reklamujące się);
4. sekty okultystyczne<sup>6</sup>.

Biorąc pod uwagę międzyosobowe więzi w grupie oraz istotną, wewnętrzną identyfikację z ideami satanizmu, Jean Ritchie wyróżnia pięć grup:

1. „Satanisci pokoleniowi” – należą do niej całe rodziny, ich członkowie kultywują rytuały satanistyczne, wpajając dzieciom określoną ideologię od najmłodszych lat; rekrutują się one ze wszystkich warstw społecznych, często są to ludzie wysoko wykształceni; stanowią jednak niewielki procent satanistów;

2. Satanisci w pierwszym pokoleniu – przyłączają się do już istniejących sabatów (wspólnot) albo organizują własne, w ramach obowiązujących rytuałów, np. uprawiają seks z własnymi dziećmi;

3. Satanisci samodzielni – nie związani organizacyjnie z żadną grupą lub mający własną niewielką grupę uczniów, którzy uprawiają własne rytuały, rządzą się własnymi prawami, często naruszającymi prawa powszechnie (np. grupa Charlesa Mansona lub fanatyczny Andrew Newell z Anglii, który w 1967 roku, podczas rytualnego ogniska, po zażyciu narkotyków i spożyciu „magicznych grzybków” wywołujących halucynacje, zamordował nożem własną żonę);

4. Grupy „oficjalne” – szczytą się własną „religią”, ich członkowie należą do oficjalnych organizacji i są gotowi rozmawiać o tym, w co wierzą, na ogół przestrzegają prawa, choć otacza ich atmosfera sensacji (np. Kościół Szatana Antona La Vey);

5. Amatorzy satanizmu – najliczniejsza grupa, najczęściej nastolatki; szybko się nudzą, ciągle szukają czegoś nowego, interesują się sprawami ducha, buntują przeciwko tradycyjnym regułom wychowania, a magia stanowi dla nich przynętę – obietnicę posiadania mocy zarówno dla siebie, jak i świata wokół siebie (np. zwolennicy gier komputerowych

o treści satanistycznej, tarota, okultyzmu, muzyki heavymetalowej – chobrobliwie zainteresowani sprawami magii, śmierci, samobójstwa)<sup>7</sup>.

Samo pojęcie satanizmu nie jest zdefiniowane. Niektórzy, ze względu na sposób rozumienia Szatana, robią rozróżnienie między „satanizmem racjonalistów” – nie wierzą w diabła jako osobę, lecz jako siłę tajemną lub symbol, a „satanizmem okultystów” – dla których Szatan jest osobą i oddają mu cześć<sup>8</sup>.

Jeżeli przyjąć, że satanizm jest systemem wierzeń, który obejmuje idee demonicznego buntu przeciw Bogu i wszystkiemu, co boskie, odrzucenie Jezusa Chrystusa, opowiedzenie się człowieka w walce między złem a dobrem po stronie zła, wówczas można wyróżnić pięć różnych poziomów satanizmu:

1. uprawiający wróżbiarstwo oraz łagodne formy tradycyjnej magii (np. zajmowanie się spirytyzmem);

2. młodociani dyletanci poddani muzyce satanistycznej, magicznym grom komputerowym, narkotykom i sporadycznie seansom opartym na dostępnej literaturze satanistycznej (La Vey, Crowley);

3. samozwańcze grupy satanistyczne wzorujące się na systemach Crowleya lub La Veya i innych, oferujące narkotyki, seksualne orgie;

4. „publiczne religie” – typu: Kościół Szatana, Świątynia Seta, podejmujące publiczne działania, np. rozprowadzanie publikacji i pism okultystycznych itp.;

5. sataniści „hard-core” (twardy rdzeń) – praktykujący satanistyczne rytuały składania ofiar, łącznie z ofiarami z ludzi; wielu z nich działa w podziemiu, a wykrycie ich i udowodnienie istnienia jest niezwykle trudne<sup>9</sup>.

Poszczególne zgromadzenia satanistów „hard-core” tworzą tzw. gang grotto lub kręgi, w których stopnie uczestnictwa są zróżnicowane. W znanych zgromadzeniach najniższym stopniem jest tzw. neofita, którym uczestnik staje się z chwilą wejścia w krąg. Aby został przyjęty, musi zdać egzamin – wykonać poleczone zadanie, po którym otrzymuje szatę z kapturem ze zwykłego brązowego materiału, którą wiąże w pasie czarnym sznurem – znakiem przyjęcia do zgromadzenia. Wierni wykazujący zdolności przywódcze otrzymują czarną szatę z kapturem i są gotowi do wejścia na następny stopień. Ceremoniał otrzymania tytułu satanisty drugiego stopnia – akolity, poprzedzony jest pobraniem krwi z lewego

nadgarstka; dwie krople tej krwi umieszcza się na szacie na wysokości lewej piersi.

Niezwykle rzadkie jest osiągnięcie trzeciego i czwartego stopnia, gdyż wymaga to intensywnych i długotrwałych studiów pod okiem „ipsissimus” – satanisty stopnia piątego. Tylko niezwykle utalentowani i oddani sprawie podejmują te studia. Satanista szóstego stopnia nazywany jest adeptem, należy jednak do rzadkości. Adepci mają moc widzenia i rozmawiania z Szatanem, nakazywania mniejszym demonom, by wykonywały ich polecenia. Prawdopodobnie najsłynniejszym adeptem XX wieku był Aleister Crowley. Sataniści najwyższego stopnia bywają niekiedy nazywani „illuminati” – czyści czciciele Szatana. Są opętani przez diabła, ale są również profesjonalistami w swej sztuce. Oddali całkowicie swoją wolę i osobowość Szatanowi, pojawiają się jako „aniołowie światła”, ale w rzeczywistości są oddani mocom ciemności. Starają się pozostać nieznanymi, a w życiu codziennym wydają się zupełnie przeciętnymi obywatelami<sup>10</sup>.

Niezwykle trudno jest podać liczbę satanistów w świecie czy choćby w poszczególnych krajach. Trudność wiąże się jednocześnie z niejasnym pojęciem satanizmu, jak i z utajnioną formą działania wielu z nich. Stąd z konieczności wszelkie dane muszą być jedynie szacunkowe.

Oblicza się, że w Stanach Zjednoczonych, kraju o największej liczbie satanistów, istnieje około 8 000 zgromadzeń satanistycznych liczących 100 000 osób<sup>11</sup>. Niektórzy autorzy twierdzą, że w 1946 roku w USA było około 10 000 członków tego ruchu, a w 1985 już 135 000. W samym El Paso (stan Texas) działało 150 „zakonów” skupiających 2 000 satanistów w różnym wieku. Do ugrupowań jawnych, powstałych w USA i dotąd działających, należą: Church of Satan, Temple of Set, Order of the Black Ram, Werewolf Order, Worldwide Church of Satanic Liberation, Church of War. Spośród tych, które po kilku latach prawdopodobnie zaprzestały działalności, trzeba wymienić: Church of Satanic Brotherhood, Brotherhood of the Ram, Our Lady of Endor Coven, The Satanic Orthodox Church of Nethilum Rite, The Satanic Church. W przypadku niektórych organizacji trudno ustalić, czy nadal działają; dotyczy to m. in. ugrupowania nazywanego Ordo Templi Satanis, którego publikacje są rozpowszechniane za pośrednictwem Internetu<sup>12</sup>.

Znany włoski demonolog ks. Corrado Balducci twierdził w 1996 roku,

że we Włoszech różny rodzaj kontaktu z sektami satanistycznymi miało około 60 000 osób, natomiast na całym świecie jest około 2 000 000 satanistów<sup>13</sup>.

Geograficzne rozmieszczenie grup satanistycznych jest niezwykle różnicowane, niekiedy bowiem zależy od pojawienia się w danym rejonie silnego lidera grupy; jest to wpływ chwilowy i ściśle geograficznie określony. Badania przeprowadzone jesienią 1994 roku przez Instytut Psychologii przy Uniwersytecie im. Fryderyka Schillera w Jenie wśród uczniów szkół średnich w Turynii wykazały, że 35,5% młodzieży miało kontakt z praktykami okultystycznymi. Większość podała jako przykład: wróżenie z kart i ruchów wahadełka, wirowanie talerzyków. Do uczestnictwa w „czarnych mszach” przyznał się 1% młodzieży, co oznacza, że 2 000 uczniów w Turynii zetknęło się z satanizmem. Podobne wyniki osiągnięto w badaniach przeprowadzonych w Nadrenii Palatynacie. Nauczyciele i kuratorzy potwierdzają, że zjawisko satanizmu jest znane przede wszystkim wśród uczniów szkół licealnych i zawodowych<sup>14</sup>.

Ugrupowania satanistów istnieją w Stanach Zjednoczonych, Anglii, Australii, Nowej Zelandii, Skandynawii, we Włoszech, w Hiszpanii, we Francji, w Rosji, w Polsce i w innych krajach. Głównymi ośrodkami satanizmu są: Anglia, Francja, Włochy i Stany Zjednoczone. Za miejsce szczególnie w tym względzie uchodzi miasto Turyn, we Włoszech. Zgrupowania tworzą ogromną liczbę kręgów, gangów, grup i wspólnot, które najczęściej liczą od 10 do 20 członków. Tylko niekiedy liczba ta dochodzi do 150 osób<sup>15</sup>.

Jedną z kategorii sekt satanistycznych są grupy odnajdujące swój rodowód w Zakonie Szatana A. Crowleya. Jest to satanizm afiszujący się, krzykliwy, o bogatej ceremonialności, który bardziej „wyzwała dynamizm ludzki”, łącznie z aktywnością seksualną, niż skupia się na oddawaniu czci Szatanowi. Lektura pism Crowleya nasuwa przypuszczenie, że on sam nie wierzył w Szatana. Do jednego ze swych uczniów pisał: „Nie jesteś wyznawcą Crowleya, jeżeli nie potrafisz powiedzieć z całą stanowczością: «Tak, dzięki Bogu jestem ateistą»”,<sup>16</sup>. W głównym swym dziele pt. *Magic*, pisał: „Diabeł nie istnieje. Jest to fałszywa nazwa, wymyślona przez czarnych braci, by szukać jedności w ich ignoranckim zamęcie”<sup>17</sup>. Crowley wykorzystywał mit Szatana w celu prowokacji, jako jeden z elementów swego wyzwolenia i swej wielostronnej kontestacji.

Gdy zmarł w 1947 roku, główna siedziba jego Zakonu znajdowała się w Stein koło Appenzell, w Szwajcarii. Wkrótce z ruchu Crowleya wyłoniło się szereg nowych czynnych grup satanistycznych, uprawiających zdrożne, zwłaszcza seksualne praktyki: *Fraternitas Saturni* oraz *Church of the Final Judgement* z siedzibą we Frankfurcie, Berlinie, Hamburgu, Monachium, Fryburgu i Lubece<sup>18</sup>.

*Church of the Final Judgement* zgromadził pokaźną liczbę adeptów i wtajemniczonych, szczególnie w Kalifornii, i oddziałal na grupę Charlesa Mansona (ur. 1934 r.), wcześniej utrzymującego kontakty z *Devil House* z San Francisco. W swym obłędzie Manson wierzył, że jest zapowiadany w Apokalipsie Synem Człowieczym, czyli, według swego rozumienia, zarazem Chrystusem, jak i Szatanem, „królem aniołów z otchłani”, mającym przygotować sąd ostateczny. Na sądzie tym mieli być zgładzeni wszyscy Murzyni oraz idole kina. Manson zamierzał przesłać członek Richarda Burtona Eddiemu Fischerowi, szachowemu mistrzowi świata. Jednocześnie marzył o wskrzeszeniu – za pomocą swej *Final Church* – pierwotnego komunizmu chrześcijańskiego, ale w duchu seksualnego oddania. Manson, satanistyczna kalka Chrystusa, kazał przywiązywać się do krzyża, pod którym klękały z płaczem dziewczęta wstępujące do ruchu. Na zebraniach składano w ofierze zwierzęta, ich krew zaś podczas nocnych obrzędów pito i lano na pary oddające się wolnej miłości. Nocą, w otoczeniu swych najbardziej zaufanych wyznawców, zamieniał się w wampira i szukał ofiar ludzkich, które mordowano rytualnie, wcześniej przywiązując ofiarę do stołu, za pomocą aparatu złożonego z sześciu noży. Adepoci pożerali krwawiące jeszcze serce. W lipcu 1969 roku zarządził masakrę w domu Sharon Tate. Tex Watson, przywódca grupy morderców, utożsamiał się z diabłem. W sądzie Manson nie okazał skruchy ani wyrzutów sumienia<sup>19</sup>.

Bardzo popularną w Bolonii sektą satanistyczną tego typu są „*Bambini di satana*” (Dzieci Szatana). Grupę tę założył Marco Domitri (ur. 13 II 1973 r. w Bolonii), człowiek niezwykle aktywny, występujący w mediach i radykalny w swych tajemnych praktykach. Członkowie tej grupy muszą oficjalnie wyrzec się chrztu świętego i ten akt potwierdzić pieczęcią arcybiskupstwa. W swoich domach mają posiadać statuetki diabła. Praktykują „czarne msze” i „czerwone msze”, podczas których – według relacji Dimitriego – „wszyscy odbywają stosunki płciowe ze wszystkimi,



w tym również homoseksualne” i sadomasochistyczne, w celu uwolnienia własnych popędów. Zawierają najróżniejsze, niezgodne z naturą małżeństwa. Głoszą: „Jesteśmy szatanem, nie przyjmujemy żadnego boga, który by nie był w nas”<sup>20</sup>.

Oberto Airaudi, założyciel kolejnej satanistycznej sekty włoskiej „Nazione di Damanhur”, uczynił jej celem poszukiwanie za wszelką cenę doznań zmysłowych. Realizuje to przez stworzenie we włoskim Piemencie, na obszarze 185 hektarów, własnego „królestwa” dla 700 członków i 25 000 sympatyków grupy. Utrzymuje on żywe kontakty z sektami amerykańskimi i japońskimi oraz ze sławną włoską lożą masońską P-2. Turyński adwokat, reprezentujący interesy uciekinierów z sekty, określił satanistów, scjentologów i członków Damanhur jako „trzy głowy współczesnego diabła”<sup>21</sup>.

Kościół Szatana, założony przez La Veya w 1975 roku rozpadł się. Satanizm racjonalistyczny, który za Crowleyem głosił La Vey, został odrzucony przez większość wyznawców Kościoła Szatana, która przeszła do Kościoła Seta, założonego przez Michaela Aquino – podpułkownika armii amerykańskiej, bliskiego współpracownika La Veya. Uznał się on za Drugą Bestię 666, zapowiadaną przez Crowleya, i oświadczył, że w związku z tym czuje się upoważniony do założenia nowego Kościoła. Aquino miał rzekomo objawienie, że czas szatana przeminął, a nadszedł czas Seta (od imienia staroegipskiego boga Seta) – co jest prawdziwym imieniem Księcia Ciemności. Grupa przyjmuje realne istnienie Szatana-Seta i oddaje mu cześć przez rytę, które mają rodowód magiczny. Aquino, zafascynowany okultystycznym wychowaniem w SS, po odbyciu medytacji w Wewelsbergu, gdzie znajdowało się centrum szkolenia SS, ogłosił nową naukę o człowieku. Jest on – według niego – połączeniem dwóch elementów: inteligencji, która pochodzi od Diabła, i pojęcia świata obiektywnego, które jest zarazem częścią tego świata<sup>22</sup>.

Najbardziej zorganizowaną filią Świątyni Seta jest jej brytyjska odmiana, kierowana przez Davida Austina (były mormon), który utrzymuje stałą łączność z centralą za pomocą poczty elektronicznej. Pracuje, ze swym procesorem, w „świątyni” zaaranżowanej w ciemnym garażu, wyłożonym czarnym dywanem, w którym znajduje się ołtarz przykryty czarnym materiałem, przyozdobiony czarnymi świecami i plastikową czaszką. Członkowie Świątyni Seta twierdzą, że magia jest niebezpieczna, a fakt, że się nią zajmują, wywyższa ich ponad inne sekty. Chcą jednak pozostać w zgodzie z prawem, dlatego odcinają się od składania

ofiar z ludzi lub zwierząt albo uprawiania seksu z dziećmi, chociaż Austin przyznaje: „Istotnie, mamy pewien obrzęd, w którym poleca się wampirowi, by wyssał z kogoś krew, ale chociaż jest to bardzo barwny obrzęd, nic dla mnie nie znaczy i nie stosuję go. Bywam zły na ludzi, ale nigdy nie na tyle, że mógłbym patrzeć, jak ktoś umiera”<sup>23</sup>.

W 1986 roku w New Haven, w stanie Connecticut, Paul Douglas Valentine założył Kościół Wyzwolenia przez Szatana (Church of Satan Liberation), przeciwstawiający się Świątyni Seta, której zarzucał zbyt nieoddalenie się od nauki La Veya. Jest to kolejna sekta satanistyczna o zasięgu międzynarodowym (o tendencji okultystycznej).

Zdecydowanie więcej jest sekt satanistycznych działających w skali jednego kraju, regionu lub nawet jednego miasta. Niekiedy ich przywódcy przyjmują egzotyczne imiona i tytuły. Przykładem na to może być Ray Bogart, samozwańczy „doktor”, który przyjął imię Ramon Shareth. Głosi, że uprawia tylko dobrą i uzdrawiającą magię. Przyznaje jednak, że seks jest częścią inicjalnej ceremonii i że energia seksualna jest niezbędna w jego „świątyni”, która mieści się w sypialni jego domu w Lancashire.

Natomiast Stowarzyszeniem Czarnej Lili kieruje kobieta, eks-urzędniczka cierpiąca na stwardnienie rozsiane. Centrum stowarzyszenia znajduje się na jej farmie w Szkocji<sup>24</sup>.

Z wielu sekt satanistycznych można wymieść jako przykładowe:

- Świątynię Nephtys – o tendencji okultystycznej, założoną w 1985 roku w Nephtys, w Kalifornii, zorganizowaną w sześciostopniową hierarchię, która w USA posiada 280 członków, w tym prawie 90% to kobiety;
- Church of Board – w Altadena, w Kalifornii, wysławiająca wojnę jako wyraz aktywności Szatana;
- Grotto ODM (łac. *oderint dum metuant* = nienawidzę mimo lęku) – w Stratford, w stanie Connecticut;
- Shiva Grotto – w Kokomo, Indiana;
- Isedem Enterprise di Maple Parc – w Illinois, wydaje pismo „Dibolical Creations”;
- Order of Xanastia – w Langhorne, Pensylwania, powiązany z Kościołem Szatana poprzez wampiry, poszukujące przejawów diabelskiego działania;

- Embassy of Satan – w Whitehall, Pensylwania;
- Luciferian Light Group – w Tampa, Floryda, wydaje pismo „Onslaught” i proponuje korespondencyjny kurs na temat satanizmu, popiera rasistowskie organizacje białych;
- Order of Shaiton – w Baltimore (USA), kieruje nim Jay Solomon;
- The Infernal Grotto – założony przez Williama Gidneya, połączył liczne grupy satanistyczne;
- The Infernal Garrison, w Mississauja, Ontario (Kanada);
- Embassy of Lucifer British – w Stewart, w Columbii (Kanada).

W Europie za główny ośrodek satanizmu uchodzi Turyn. Z włoskich sekt satanistycznych można wymienić:

- Chiesa di Satana – powiązany z Kościołem LaVeya w Kalifornii, przyjął jego rytuał, łącznie ze spermofagią, magią seksualną i czarnymi mszami istnieje od 1960 roku liczący około 100 członków, którzy często się zmieniają;
- Chiesa di Satana – konkurencyjny wobec pierwszego, o tendencji okultystycznej, zajmujący się wywoływaniem odczuwalnych zjawisk; inspirują się nim liczne grupy z Paryża, Londynu, Lyonu, zwłaszcza grupa Claude’a Seignolle;
- Bambini di Satana;
- Chiesa di Satana di Filippo Scerba;
- Chiesa Luciferiana di Efrem Del Gatto;
- Impero Satanico della Luce degli Inferi;
- Seguaci del Maestro Loitan;
- wiele małych grup satanistycznych gromadzących się wokół zrujnowanego mauzoleum, w którym znajduje się grób Belli Rosin, morganatycznej małżonki Wiktora Emmanuela;
- w Bolonii Roberto Negrini, dawny członek Zakonu Świątyni Wschodu (O.T.O.), założył własny, niezależny O.T.O.

Ponadto w Anglii odnotowano działalność dwóch jawnych organizacji satanistycznych: Order of the Nine Angels i Dark Lily. W Nowej Zelandii działa grupa Ordo Sinistra Vivendi, poprzednio znana jako Order of the Left Hand Path<sup>25</sup>.

Niektórzy badacze poza racjonalistycznym i okultystycznym satanizmem wyróżniają dodatkowo tzw. satanizm lucyferyczny. Lucyferianizm

rozwinął się w Wielkiej Brytanii. W 1961 roku eks-żołnierz Robert de Grimson i prostytutka Mary MacLean dali początek grupie The Process Church of the Final Judgement, nazwanej później „The Process”. Ponad 20 osób z tej grupy udało się na półwysep Jukatan w Meksyku, aby tam budować nową społeczność opartą o ideologię okultystyczną. Projekt szybko upadł, lecz podróż ta stała się swoistą „świętą” historią grupy. Po powrocie do Anglii Grimson opracował doktrynę, przypominającą pewne idee manichejsko-gnostyckie. Historia świata, według niego, ma cztery fazy: okres Jehowy, okres Lucyfera, okres Szatana i okres Jezusa. Przemoc Szatana i niewierność Lucyfera umożliwiły przyjście Jezusa, który przynosi zbawienie. Cześć oddawana Szatanowi jest tylko fazą przejściową. Doktrynę lucyferianizmu cechuje więc zasadniczo dualizm rozpisany między dwie fazy pozytywne (Jehowy i Jezusa) oraz dwie negatywne (Szatana i Lucyfera). Konieczność panowania zła, aby dobro mogło zwyciężyć, odnosi się do cyklicznego rozumienia dziejów świata. Obecnie The Process nie istnieje jako grupa. Rozpadł się na mniejsze, które kultywują lucyferyczną doktrynę<sup>26</sup>.

Współczesne hermetyczne gnostycyzmy, w swej wersji bardziej zinstytucjonalizowanej w postaci sekt gnostycznych, zazwyczaj wiążą się z domieszką okultyzmu, nauk ezoterycznych, teozofii, mystagogii, tarota, egipskich mandali, z księgą Thota, zawierających podwaliny „wiedzy” zastrzeżonej dla wtajemniczonych<sup>27</sup>. Współczesne formy gnozy, zwane dla odróżnienia neognozą, charakteryzują się często dualizmem, a raczej tzw. monizmem panteistycznym – sprowadzając wyjaśnienie struktury wszechświata czy kosmosu do jednej naturalistyczno-ewolucjonistycznej zasady. Wówczas nie ma już miejsca na transcendentnego i osobowego Boga, Stwórcę wszechświata, a Jego miejsce zajmuje człowiek oraz jego, rzekomo nieskończone, możliwości<sup>28</sup>.

Orientacja gnostycka w formie odrodzonej przestała być formą prywatnej religijności. Upubliczniła się przez stworzenie zrębów własnych instytucji: grup, sekt, Kościołów<sup>29</sup>.

Do instytucjonalnych form gnozy współczesnej należy m.in. Ecclesia Gnostica Mysteriorum (Gnostyczny Kościół Tajemnic) w Paolo Alto, kierowany przez biskupkę (biskup-kobieta) Rosamonde Miller<sup>30</sup>.

Kościół Gnostyczny, znany też jako Starożytnie Bractwo Różanego Krzyża i zrzeszony w Powszechnej Konfederacji Wtajemniczonych,

został założony przez Niemca Arnolda Krumm-Hellera, bardziej znanego pod pseudonimem Hiuracocha (Najwyższy Komtur). Swoje poglądy wyraził on w książce pt. *Kościół Gnostyczny*. Za własne źródło gnozy uznaje „Pistis Sophia”, której zaledwie fragmenty są powszechnie znane w starożytnych manuskryptach, lecz on podobno posiada ją w całości. Poznać ją mogą tylko ci, którzy zdolni są do przyjęcia głębokich i jasnych Prawd. Tłumaczył, że określenie „pistis” nie znaczy „wiara”, lecz „siła magiczna”; „pistis sophia” oznaczałaby więc siłę nauki magicznej czy „teurgii” lub „białej magii”. Hiuracocha studiuje, zawsze na swój ezoteryczny sposób, gnostyków starożytnych: chwala Szymona Maga, Walentyna, Bazylidesa, Saturnina z Antiochii, Marcjona z Pontu, Karpokratesa, albigensów itd. Równocześnie na różne sposoby, lecz wyraźnie i zdecydowanie, daje świadectwo swej nienawiści do Kościoła katolickiego. Wielkim patriarchą Kościoła Gnostycznego i kierownikiem Powszechnego Ruchu Chrześcijańskiego był, przebywający w Kolumbii, Wiktor Manuel Gomez, używający imienia inicjacyjnego Samael Aun Weor. Centralna siedziba Kościoła znajduje się w Cienaga (Magdalena), a jej Najwyższe Święte Sanktuarium – w Sierra Nevada de Santa Marta. Jest to świątynia Najwyższych Misteriów. Tam zbiera się Najwyższa Rada z dwunastoma Apostołami, którzy zajmują się mistyką i czuwają nad czystością wiary. Organizują swe świątynie w miastach, gromadzą się po domach, które służą za kaplice. Gnostycka liturgia jest groteskową i świętokradczą imitacją liturgii katolickiej. Po śmierci Gomeza w 1979 roku jego następcą został Julio Medina Vizcaino, zwany mistrzem Gargha Kuichines, który ma być Wielkim Buddą<sup>31</sup>.

Sekty gnostyckie stanowią we współczesnych ruchach religijnych jedną z ważniejszych ich odmian<sup>32</sup>.

Granica między magią a satanizmem w praktyce nie jest wyraźna. O ile jednak praktykujący magię nie chcą być nazywani satanistami, o tyle wielu satanistów przyznaje się, że w przeszłości parało się magią i okultyzmem. Część z nich do satanizmu przyciągnęła perspektywa rozbudowania obrzędów, a nawet swobodnego ich kreowania<sup>33</sup>. Stąd też wiele z sekt o charakterze okultystyczno-magicznym jest jednocześnie zaliczanych do sekt satanistycznych.

Do tego typu grup należy np. Kościół Światła, założony w 1932 roku przez Elberta Benjamine (1882-1951). Twierdził on, że w 1909 roku odbył „sekretną podróż, podczas której nadano mu godność członka Rady Trzech,

kierującej sprawami tajemnego zakonu w jakimś osobnym świecie. W Kościele Światła obowiązuje 50 stopni wtajemniczenia, z których najwyższy jest „Stopień-Dusza” (Soul Degree). Warunkiem jego zdobycia jest wykazanie, że dostąpiło się wyższych stanów świadomości.

Kościół Wielkiej Całości został założony w 1961 roku przez dwóch studentów Westminster College (Missouri). Członkowie sekty witają się formułą „Jesteś Bogiem”. Ponieważ każda istota ludzka jest Bogiem, każdego obciąża Boża odpowiedzialność: „Tylko od nas zależy, czy świat zostanie śmiertelnie spustoszony, czy też wdzięczna bogini (tzn. ziemska biosfera) naszej planety osiągnie pełną samoświadomość”.

Budowniczo Audytum, których założył Paul Foster Case (1884–1954) pielęgnują tradycje hermetyczne i kabalistyczne. Ich świątynia „pyszni się pięknymi, rozsiewającymi blask malowidłami figur tarota, rozmieszczonymi na całym obwodzie murów, natomiast ołtarz zdobią białe i czarne kolumny Salomona oraz drzewo kabalistyczne”<sup>34</sup>.

Charakter magiczno-okultystyczny ma również Kościół Kirki<sup>35</sup>.

Nowym zjawiskiem społecznym są organizacje magiczne, których celem jest nie tylko podejmowanie ściśle określonego kultu, lecz stworzenie wspólnoty magicznej, żyjącej razem, a nawet tworzącej coś na kształt wiosek magicznych<sup>36</sup>.

Wśród najbardziej masowych dzisiaj ruchów magicznych jest „umbanda” – sekta religijna, która w samej Brazylii ma miliony wyznawców. Podstawą jej wierzeń jest religia katolicka w powiązaniu z pogańskimi rytuałami. Wyznawcy „umbanda” wierzą w siłę dobra i w obecność duchów zmarłych w ich spotkaniach, podczas których dokonują uzdrowień i przepowiadają przyszłość. Liczna też jest grupa kultywująca „voodoo” – przyjmująca wiarę w siły zła i zbierająca się na celebrowanie diabelskich ceremoniałów wzywających złe duchy, by działać na czyjąś szkodę<sup>37</sup>.

Oblicza kultu zła są różne i z czasem różnicują się coraz bardziej. Współcześni wyznawcy Szatana sięgają do starych kultów, odtwarzając dawne symbole i rytuały, upowszechniając je w szeroko rozumianym życiu społecznym.

## Przypisy:

- <sup>1</sup> Por. P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, przekł. E. Burska, PAX, Warszawa 1992, s. 12-33.
- <sup>2</sup> Zob. M. Green, *Wierzę w kłeskę Szatana*, przekł. B. Olechnowicz, Instytut im. T. Barratta, Warszawa 1992, s. 143-144.
- <sup>3</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, par. 2113.
- <sup>4</sup> Tamże, par. 2116, 2117.
- <sup>5</sup> Zob. R. Laurentin, *Szatan. Mit czy rzeczywistość?*, przekł. T. Szafrński, PAX, Warszawa 1997, s. 148.
- <sup>6</sup> Tamże, s. 148-156.
- <sup>7</sup> J. Ritchie, *Tajemniczy świat sekt i kultów*, przekł. I. Bajer, Książka i Wiedza, Warszawa 1994, s. 203-209.
- <sup>8</sup> R. Laurentin, dz. cyt., s. 152.
- <sup>9</sup> J. Johnston, *The Edge of Evil: The Rise of Satanism in North America*, Word Publishing Company, Dallas 1989, s. 151-166
- <sup>10</sup> J. J. Steffon, *Satanizm jako ucieczka w absurd*, przeł. S. i J. Demscy, WAM, Kraków 1993, s. 109-111. Por. McAlear Richard, *Conference: Deliverence 1988*, Christian Healing Ministries, Jacksonville 1988.
- <sup>11</sup> J. Brennan, *The Kingdom of Darkness*, Acadian House Publishing, Lafayette 1989, s. 29.
- <sup>12</sup> „Catholic Reporter”, 7 III 1986; G. Ferrari, *Zjawisko satanizmu we współczesnym świecie*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1997, nr 3 (191), s. 55.
- <sup>13</sup> ml, *Sekty satanistyczne*, Biuletyn Informacyjny KAI, 1996, nr 25, s. 21; J. Jarco, *Diabeł jest wśród nas*, „Słowo”, 26-28 stycznia 1996, nr 19, s. 11.
- <sup>14</sup> Lucas, *Ucieczka z piekła*, przekł. M. de Laurans, Interart, Warszawa 1996, s. 6.
- <sup>15</sup> „Famille Chretienne”, 11 lipca 1996, nr 965, s. 21.
- <sup>16</sup> Crowley, *The World's Tragedy*, Phoenix 1985, s. XXV.
- <sup>17</sup> Crowley, *Magic*, 1974, s. 296)
- <sup>18</sup> A. M. di Nola, *Diabeł*, przekł. I. Kania, Universitas, Kraków 1997, s. 361-362.
- <sup>19</sup> Tamże, s. 361-362; P. J. Śliwiński, *Satanizm*, „Przewodnik Katolicki”, 1996, nr 31, s. 11, 14.
- <sup>20</sup> R. Laurentin, dz. cyt., s. 151.
- <sup>21</sup> M. K., *Trzecia głowa diabła*, „Słowo – Dziennik Katolicki”, 19-21 lipca 1996, nr 139, s. 14.
- <sup>22</sup> R. Laurentin, dz. cyt., s. 133-134; P. J. Śliwiński, dz. cyt., s. 11.
- <sup>23</sup> J. Ritchie, dz. cyt., s. 205-207.
- <sup>24</sup> Tamże, s. 207.
- <sup>25</sup> R. Laurentin, dz. cyt., s. 152-153; G. Ferrari, dz. cyt., s. 55.
- <sup>26</sup> P. J. Śliwiński, dz. cyt., s. 11, 14.
- <sup>27</sup> C. Diaz, *Gnoza a podziały w parareligijnym Multiversum*, tłum. G. Ostrowski, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, 1995, nr 1 (85), s. 77-80.
- <sup>28</sup> A. Posacki, *Niebezpieczeństwa okultyzmu*, „M”, Kraków 1997, s. 130-133. Por. A. Gentili, *Chrześcijaństwo a ezoteryzm*, tłum. A. Wieczorek, WAM, Kraków 1997, s. 65-67; J. Vernetto, *Powrót gnozy*, tłum. W. Prus, J. Neckar, „W drodze”, 1987, nr 8 (168), 29-39.
- <sup>29</sup> Por. W. Pawluczuk, *Ortodoksja i gnoza w religijności współczesnej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, 1995, nr 9, s. 42-47.
- <sup>30</sup> D. Groothuis, *Jezus w świetle New Age*, przekł. A. Czwojdrak, Oficyna Wydawnicza „Logos”, Warszawa 1996, s. 79-82.

- <sup>31</sup> B. Kloppenburg, *Ruchy pseudoduchowe*, [w:] *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty na przykładzie Ameryki Łacińskiej*, przekł. A. Kajzerek, Verbinum, Warszawa 1994, s. 131-133.
- <sup>32</sup> Zob. kard. F. Arinze, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1991, nr 7 (134), s. 12-14.
- <sup>33</sup> J. Ritchie, dz. cyt., s. 200-202.
- <sup>34</sup> M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, przekł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 72-73.
- <sup>35</sup> A. Max, *Księga wiedzy magicznej*, Łódź 1992, s. 9n.
- <sup>36</sup> P. J. Śliwiński, *Nowe ruchy magiczne*, [w:] *Magia: słowo i obraz*. Sesja naukowa II Liceum Ogólnokształcącego w Zabrze, Wydawnictwo II LO, Zabrze 1998, s. 39-44.
- <sup>37</sup> A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, „M”, Kraków 1996, s. 48-50; S. Snanoudj, *Aby opadły kajdany*, Chodzież, brw., s. 94-97.



## DYSKUSJA

*ks. Stanisław Jaskuła*

— Gdy idzie o kompromis, to na pewno warto się zastanowić, do jakich granic może on być posunięty, bo wydaje się, gdy patrzymy na obecną politykę, że coraz bardziej są one obniżane. Czy nie warto byłoby określić właściwą poprzeczkę wartości, poniżej których nie można byłoby osiągnąć kompromisu?

*o. Stanisław Pyszka*

— Myślę, że zależy, w jakiej materii mamy ten kompromis zawierać. Ja się tu opieram na pewnych doświadczeniach z pracy nad książką m.in. o procedurach głosowania w Unii Europejskiej. Otóż to nie są głosowania nad wartościami, ale nad polityką, gospodarką itd. Są różne poziomy tych głosowań: jednomyślne, jednomyślne z zachowaniem swojego zdania, większością głosów itd. Tam już pewne *libera veta* zostały przewyżczone. Procedury te niwelują ich nawyki oraz nasze, gdy tam wejdziemy. Będziemy musieli się nauczyć rezygnować z naszego „albo albo” na rzecz „pół albo” lub „ćwierć albo”, w każdym razie bez szkody moralnej i bez konieczności „łamania sumień”. Myśmy w ciągu tych 10 lat, od roku 1989, zaliczyli kilka samobójczych goli typu wieszania w nocy krzyża w Sejmie, typu zwirowiska, z którego nie wiemy jak wyjść, typu Radio Maryja, co do którego jest podzielony niemal każdy dom zakonny, bo jedni są za, a drudzy są przeciw. Takie sytuacje, w skutek nieumiejętności podejścia do nich, są trudne. Zostałem zaproszony 25 marca do wielkiego grona „Tygodnika” i „Znaku” w krakowskim KIK-u – mówię to z całą pokorą, jako ktoś najmniej znany – i znalazłem się w środowisku, które postawiło mi trochę włosy na głowie. W pewnym momencie zląkłem się tego środowiska: „Wyborcza”, „Znak”, „Tygodnik Powszechny”, nie

dlatego, jakoby były to gazety *ipso facto* złe, tylko w dyskusji doświadczyłem pewnego sposobu myślenia, który mi przypomniał z innej strony sposób myślenia Radio Maryja w audycjach *Rozmowy niedokończone*. To zranienie, które było olbrzymie, które występowało u tych ludzi, było takie, że trudno było ich przekonać i pocieszyć. Byli w świecie, który był zagrożony klerykalizmem, dominacjami episkopalnymi, arcybiskupem Michalikiem, wszystkim, co było przedstawiane jako wręcz demoniczne. To jest sytuacja z drugiej strony: elita, która jest tak zraniona, że nie potrafi zobiektywizować swojego zranienia, a w końcu to ona kształtuje opinię na Zachodzie i w środku. To są te sytuacje, których my nie wypośredkowujemy w pewien sposób. Jeżeli jesteśmy tak zranieni tutaj i z tymi zranieniami wejdziemy do większego grona typu Unia Europejska, która ma swoje zranienia i nasze może nie będą tak bardzo ją interesowały, to dopiero musimy być przygotowani, żeby w tym szerszym horyzoncie umieć działać. Ludzie uważający się za pierwszą linię intelektualną, czy to z prawej strony, czy różowi, czy czerwoni, są niejednokrotnie tak zacieśnieni, że nie jesteśmy przygotowani wszyscy do tego wejścia. To jest dla Kościoła pewne wyzwanie. Przykładem jego niespełnienia jest niemożność zrobienia dziennika katolickiego, bo pewni ludzie obdarzeni zaufaniem okazali się go niegodni, bo słowo „powszechny” nie oznacza tak naprawdę tego, co powinno. Na dobrą sprawę takiego dziennika nie ma, który dobrze reprezentowałby Kościół na co dzień. To jest jeden z tych punktów widzenia, które wymagają mądrych kompromisów i nie robienia czegoś cichaczem.

*ks. Stanisław Jaskuła*

— Zjawiskiem powszechnie dostrzeganym i komentowanym jest liberalny charakter polskich mass mediów. Czy nie zachodzi obawa, że po wejściu do Unii Europejskiej to zjawisko jeszcze bardziej się nasili? Czy w takim przypadku nie warto byłoby się zastanowić nad bilansem zysków i strat związanych z naszym wejściem do zjednoczonej Europy?

*ks. Władysław Majkowski*

— Ja myślę, że ciągle jest ten problem, że coś się traci i coś się zyskuje. W takiej sytuacji należy się zastanowić, czy więcej się traci, czy

zyskuje. Jeżeli nie ma innego wyjścia, że wchodząc coś się traci, ale i jednocześnie coś się zyskuje albo nie wchodząc jeszcze więcej się traci, to należy się dobrze zastanowić, co trzeba zrobić. Decyzja ta musi być racjonalna i jednocześnie praktyczna, ponieważ konsekwencje tego będą daleko idące i w tym przypadku również jest jakaś forma polityki czy forma kompromisu.

Na pewno media są bardzo liberalne, można na to podać mnóstwo faktów. Media te chciałyby widzieć Kościół po prawej stronie sceny politycznej po to, aby go ośmieszyć, jakoś zaszufladkować. Jeżeli się tak staje, to wtedy Kościół nie ma wpływu na życie polityczne, jest na marginesie. I pewne grupy tam się znalazły, te, które walczą o słuszną sprawę. Kościół nie może dać się umieścić na skrajnej pozycji, powinien być w środku, aby mieć wpływ na ludzi, na społeczeństwo i aby przeciwstawiać się tym liberalnym mediom.

*ks. Ryszard Krupa*

— Ponieważ „Niedziela” jest bardzo dużym ośrodkiem apostołskim, jest wewnątrz Kościoła, jest pismem Kurii, czy uczestniczy w tym, co się nazywa duszpasterstwem elit politycznych, czy odbywa się to na zasadzie systemu wartości, nacisku, lansowania kogoś czy jakichś programów politycznych? Czy to środowisko ma program wychowywania religijnego, duszpasterstwa?

*p. Karol Klauza*

— Rzeczywiście, tygodnik katolicki „Niedziela”, którego wydawcą jest Kuria Metropolitalna w Częstochowie – czyli jest to narzędzie apostołskie jednej z jednostek administracyjnych Kościoła polskiego – kształtuje swoją linię programową w oparciu o funkcjonującą w tym środowisku apostołskim taką formułę, którą moglibyśmy nazwać w cudzysłowie radą programową – tj. konwersatorium *Aetatis novae*. Co jakiś czas zbiera się grono tych profesorów, biskupów, działaczy politycznych, którzy diagnozują sytuację społeczno-religijną i w pewnym sensie sugerują preferencje tematów do publicystyki. Spośród tysiąca autorów przysyłających swoje teksty – w skali roku – według tego kryterium dobierane są publikacje na łamy. Rzeczywiście, był taki okres, kiedy na

łamach „Niedzieli” pojawiało się nazwisko pana Niesiołowskiego, pani Grześkowiak. Później jednak okazało się, że te drogi polityczne, układy, w które ci konkretni ludzie wchodzi, dotyczy to także pana Jurka, który pojawiał się na naszych łamach czasami czy pojawia jeszcze, były to nazwiska, które plasowały się właśnie w tych kierunkach naszkicowanych przez tę radę programową i dlatego miały szansę się pokazać czy to na łamach tygodnika, czy w audycjach radiowych, które „Niedziela” posiada w kilku rozgłośniach, czy wreszcie w wydawnictwie książkowym, bo i takie istnieje w dwóch seriach wydawniczych. Mogę powiedzieć tyle, że wspólnym mianownikiem dla publicystyki „Niedzieli” jest to, co wypływa z charyzmatu Częstochowy. To wcale nie jest tak, że Częstochowa to jest jedno z wielu miejsc Polski. Jesteśmy przekonani, że z woli Opatrzności Bożej Częstochowa jest dana narodowi polskiemu jako pomoc i obrona. To, co jest w charyzmacie Częstochowy, czyli tożsamość narodowa, miejsce, w którym zdaniem Jana Pawła II słyhać bicie serca narodu, pragniemy przenieść na łamy naszej publicystyki. W związku z tym znajduje się tam duże zaakcentowanie patriotyzmu narodowego, słowa być może niepopularnego w kontekście działań eurocentrycznych, zarówno wewnątrz Kościoła, jak i wśród władz państwowych. To wcale nie znaczy, że „Niedziela” jest przeciw wstąpieniu do Unii, ale pragniemy, aby wejście i zaakcentowanie swojej obecności w cywilizacji europejskiej przebiegało z zachowaniem tożsamości narodowej. Obecnie stwierdzamy, że procesy kulturowe, które przebiegają przez Polskę, rozmywają elementy tożsamości narodowej: tj. amerykanizacja kultury audiowizualnej w Polsce, kwestia zafałszowania języka polskiego poprzez jego dewaluację w oznaczaniu podstawowych dla życia codziennego pojęć – dzisiaj podstawowe pojęcia dla życia tego społeczeństwa to są pojęcia z zakresu bankowości, ekonomiki, a w to miejsce wchodzi język angielski. Czyli tracimy w najbardziej żywotnych elementach swojego istnienia to, co stanowi, że jesteśmy Polakami. Nie będę już mówił o obronie rolników czy rodzimego przemysłu, bo wszyscy zdajemy sobie sprawę, że ta Unia jest tak skalkulowana, że ona w obecnych swoich założeniach opłaci się całkiem innym podmiotom niż polskie. Jeżeli mówimy o bilansie zysków i strat, to musimy sobie powiedzieć co to znaczy: Polska jako rynek zbytu dla rolnictwa zachodnioeuropejskiego, i co to znaczy, że już mamy 3/4 rynku mediów masowych – a to jest pierwsza władza

obecnie w społeczeństwie, nie czwarta – w rękach obcych. Proszę zobaczyć kolorowe czasopisma i ich wydawców. Więc w tym obszarze troska o to, co Polskę stanowi, z pozycji duchowej stolicy narodu, którą jest ona poprzez to szczególne miejsce, powiedzmy sobie nie bardzo chętnie widziane jest niezwykle istotna. To wcale nie znaczy, że wielu polityków chce być na Jasnej Górze, choć są tacy, którzy rzeczywiście wystawiają się do kamer 3 maja czy 15 sierpnia, ale wielu akcentuje też fakt, że podczas takich zgromadzeń ich tam nie ma. Tutaj właściwe rozeznanie tego problemu musimy odnieść do strony lewej. Specjalnymi machinacjami zaakcentował się kiedyś pan Oleksy w bibliotece jasnogórskiej, stwierdzając, że ta lewica tak głęboko weszła w klasztor jasnogórski. Z historią Polski nierozzerwalnie zrośnięta jest ponad tysiącletnia historia chrześcijaństwa na naszych terenach. W sposób szczególnie akcentuje się pobożność maryjna z tym swoistym folklorem, który staramy się pielęgnować, a którego hasłem wywoławczym są kapliczki. Jest taka polemika wewnątrz Kościoła na temat budowania kapliczek lub ich burzenia. Te kapliczki to jest coś, co my mocno akcentujemy, bo w tym wyraża się nasza tożsamość narodowa i troska o coś, co nazwalibyśmy polską teologią narodu. Nie jest ona nacjonalizmem polskim, próbą tworzenia polskiej teologii wyzwolenia; jest ona próbą odczytania sensu dziejów tego narodu w ekonomii zbawczej.

*ks. Grzegorz Piątek*

— Chciałbym zapytać Pana doktora, czy mógłby powiedzieć coś więcej o roli Rodziny Sercańskiej we współczesnej Polsce. Pytam dlatego, że często jest negowana potrzeba tworzenia takiej Rodziny. Spotykam się z opinią, że była ona potrzebna na Zachodzie, bo tam nic ze Zgromadzenia nie zostało i dlatego tworzą sobie Rodzinę świecką. Ja się nie zgadzam z takim poglądem. Czy mógłby Pan wymienić motywy, wskazujące na potrzebę tworzenia takiej Rodziny we współczesnej Polsce?

*p. Karol Klauza*

— Ja towarzyszę inicjatywie włączania ludzi świeckich w charyzmat dehonianiński właściwie od początków lat 80. Nie wiem, jak było przed,

moja przygoda z ojcem Dehonem, z jego pismami, z jego charyzmatem rozpoczęła się mniej więcej w roku 1981. Bardzo pozytywnie odnotowałem ten pierwszy kongres rzymski, który pozwolił zobaczyć fenomen polskiego zaangażowania ludzi świeckich w charyzmat ojca Dehona na tle reprezentacji światowej ludzi świeckich, którzy tam przyjechali i mówili o swoim doświadczeniu z pobożnością sercańską, z tym, co w zaangażowaniu społecznym wyrasta z charyzmatu ojca Dehona. Muszę przyznać, że mojego wystąpienia na temat etosu solidarności – wtedy, gdy w roku 1991 on był taki świeży jeszcze, bo doprowadził do wielkich przemian w tej części świata – słuchano z dużą atencją. W dyskusji, która później się wywiązała, ten element polskiej formuły na życie społeczne wyrastające z charyzmatu Dehona, a owocujące m.in. sercańskim rozumieniem kategorii solidarności uznano za coś, co jest typowo polskie. Trzeba, aby był jakiś podmiot, który tę polską formułę rozwiązywania problemów społecznych w imię solidarności będzie kontynuował. I to miejsce widzę jako niezastępowalne dla Rodziny dehoniańskiej w Polsce. Oczywiście, bardzo trudno stworzyć takie środowisko, które liczebnie byłoby zauważalne; na taki sukces absolutnie liczyć nie można. Przekonuje o tym zarówno sytuacja tak mocno nagłaśnianych ludzi świeckich jak Akcja Katolicka w Polsce – wiadomo z jakimi trudnościami w parafiach rodzi się ta inicjatywa, jaki jest jej rezonans społeczny. Jeszcze znaleźć jeden ruch w tej plejadzie, którą zrzesza obecnie Rada Ruchów i Stowarzyszeń w Polsce, jest bardzo trudno, dlatego nie można liczyć na to, że to będzie ruch, który liczebnie, masowo będzie zauważalny. Taki charakter mają te spotkania na Zachodzie, że tam się tworzy dużo takich ognisk i to jest ruch sercański, Rodzina dehoniańska. Natomiast u nas, w Polsce, widzę to bardziej związane z miejscami, w których dzieła apostołskie Sercanów wymagają wsparcia siłami i kompetencjami ludzi świeckich. I to z całą pewnością może być wspieranie inicjatyw wydawniczych czy publicystycznych, to może być także apostołat modlitewny, w który włączają się ludzie świeccy proporcjonalnie do swoich możliwości i wieku. To może być udział także w pracach studialnych, tzn. różnego rodzaju formułach, które związane są z nieustannym analizowaniem i poszukiwaniem rozwiązań – w formie kursów, studiów, konferencji organizowanych na bazie zakonu, ale dla ludzi świeckich. I to, co jest moim zdaniem bardzo przyszłościowe, to jest rozwinięcie obecnego apostołatu

młodzieży sercańskiej, który z czasem zaowocuje i wspomnieniami, i środowiskiem ludzi, którzy się na tych spotkaniach poznają i pragną tę znajomość kontynuować. Wtedy Rodzina dehoniańska jest naturalnym środowiskiem przedłużającym tę młodzieżową przygodę. Tak więc Rodzina Świeckich jest potrzebna: od modlitwy po prace akademickie oraz dla różnych grup wiekowych. Trzeba tylko tę pracę jakoś dynamizować. Myślę, że planowany drugi kongres lub przynajmniej zjazd w roku 2000 może być nowym bodźcem do podjęcia bardziej intensywnych działań nad reaktywowaniem tego pomysłu.

*ks. Tadeusz Michalek*

— Bardzo dziękuję Panu doktorowi za tę wypowiedź. Głęboko wierzymy, że słowa te się zrealizują. Ta wielka dynamika tkwi w miłości. Jeśli zostanie odkryta przez młodzież i starszych miłość Chrystusa, którą przez sakramenty, życie religijne pogłębiamo, to konsekwencją tego będzie zaangażowanie w życiu społecznym, otwarcie się na innych, dzieła charytatywne, pomoc kapłanom, i to jest bardzo potrzebne.

*ks. Zbigniew Morawiec*

— Wydaje mi się, że jakimś poziomem naszych rozważań i dyskusji jest zastanawianie się nad społecznym urządzeniem społeczeństw, państw, krajów, ale chyba jednak u podstaw tego wszystkiego jest zasada ogólna, a jest to prawda o człowieku. Myślę, że jeśli mówimy o tym, że XIX-wieczny kapitalizm był taki krwiożerczy, to dlatego, że u podstaw tego tkwi jakiś makabryczny, podstawowy błąd antropologiczny: kim jest człowiek dzisiaj, jeśli jest bardziej ugliedzony i bardziej cywilizowany, i nie jest jego symbolem maszyna parowa, tylko komputer i Internet, to ciągle musimy bronić prawdy o człowieku. Myślę, że to, co ks. Tadeusz mówił o transcendentnym charakterze wartości i godności osoby ludzkiej, to są bardzo abstrakcyjne i ogólne pojęcia, ale chyba one rządzą wszystkim.

*o. Stanisław Pyszka*

— To jest bardzo głęboka prawda, to, co Ksiądz powiedział, tylko trzeba by było dodać, że Katolicka Nauka Społeczna, która głosi prawdy

o człowieku, nie może być traktowana w praktyce jako trzecia droga między kapitalizmem a socjalizmem, czyli – inaczej mówiąc – nasi politycy powinni być merytorycznie dobrze przygotowani do rozwiązywania praktycznych problemów społecznych. Jeśli oni głoszą pewne hasła, które biorą ze społecznej nauki Kościoła, lecz nie mają możliwości lub nie wiedzą, jak to wprowadzić, to wtedy nie jest to właściwe. Ja teraz myślę o tej polityce ludnościowej, polityce rodzinnej. Na przykład AWS próbuje realizować społeczną naukę Kościoła w naszej rzeczywistości i nie uwzględniałby tego, że nie jesteśmy w stanie jako społeczeństwo sprostać tym potrzebom, które ta nauka głosi, to nie jest w porządku. Musi się to odwoływać do pewnych realiów. I teraz nie wiadomo komu przyznać rację, czy AWS-owi, który mówi, że trzeba wspierać rodzinę poprzez świadczenia zewnętrzne albo poprzez odpis od podatków, czyli uwzględnienie sytuacji człowieka tzn. konkretnej rodziny, czy też temu, co mówi Unia Wolności, że jeżeli my nie będziemy w stanie stworzyć dobrobytu w kraju, to nie będziemy sprzyjać dobru rodziny. AWS wtedy odpowiada, że nie zawsze rodzina zyskuje przez podniesienie poziomu gospodarczego kraju. W takim przypadku zadaniem polityków katolickich jest powrót do tego, co tutaj Ksiądz powiedział, przypomnienie, że musimy zwracać uwagę na konkretnego człowieka, na tego najbardziej potrzebującego, najbiedniejszego, czy mówiąc o polityce ludnościowej: na rodzinę. Pamiętając, że nauka społeczna Kościoła wskazuje etyczną drogę należy podkreślić, że polityk musi być merytorycznie dobrze przygotowany.



## SPIS TREŚCI

KS. TADEUSZ MICHAŁEK SCJ	
WPROWADZENIE .....	5
KS. RYSZARD KRUPA SCJ	
MYŚL SPOŁECZNA LEONA XIII – JEJ WPŁYW NA ROZWÓJ SPOŁECZEŃSTW I WYŁONIENIE SIĘ NOWYCH PROBLEMÓW .....	7
1. Kwestia robotnicza w drugiej połowie XIX wieku .....	8
2. Działalność katolików przed <i>Rerum novarum</i> .....	11
3. Rozwiązanie kwestii społecznej według Leona XIII .....	13
Podsumowanie .....	22
KS. WŁADYSŁAW MAJKOWSKI SCJ	
DZIEWIĘTNASTOWIECZNY KAPITALIZM W PRZEDEDNIU ENCYKLIKI <i>RERUM NOVARUM</i> .....	25
1. Uwarunkowania kapitalizmu .....	25
2. Dziewiętnastowieczny kapitalizm niesprawiedliwym systemem społecznym .....	30
3. Próby uzdrowienia systemu kapitalistycznego w XIX wieku .....	34
KS. WŁADYSŁAW MAJKOWSKI SCJ	
GŁÓWNE NURTY KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ .....	43
1. Wojna, konflikty międzynarodowe, pokój .....	44
2. Międzynarodowe dysproporcje rozwojowe .....	47
3. Stosunki międzynarodowe .....	49
4. Społeczne nierówności, społeczna sprawiedliwość .....	51
5. Prawa i obowiązki człowieka .....	53
6. Małżeństwo i rodzina .....	54
7. Ustroje totalitarne, demokracja, wolność .....	55
8. Praca, kapitał, bezrobocie .....	57
Zakończenie .....	58

KS. ZBIGNIEW MORAWIEC SCJ	
TROSKA O AKTYWNE ZANGAŻOWANIE ŚWIECKICH	
W ŻYCIU SPOŁECZNO-POLITYCZNE .....	63
1. Chrześcijanin i polityka.....	63
2. Soborowa wizja stosunków między kościołem i światem .....	66
KS. JAN KOWALSKI	
PERSPEKTYWY DLA ZJEDNOCZONEJ EUROPY .....	75
KS. STANISŁAW PYSZKA SJ	
PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ I WOLNY RYNEK A SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA .....	85
Wprowadzenie.....	85
1. Specyfika nauczania społecznego przez Kościół .....	86
2. Powrót do etyki w ekonomii .....	86
3. Rozwój refleksji etycznej w ekonomii .....	87
4. Próba ustalenia definicji etyki .....	87
5. Moralne podstawy kapitalizmu .....	88
6. Powrót etyki do ekonomii z punktu widzenia osoby .....	90
7. Wejście etyki do biznesu .....	91
8. Polskie odniesienia.....	93
9. Schorzenia pracy w miejscu pracy.....	96
JANUSZ BALICKI	
KOŚCIÓŁ WOBEC WYZWAŃ KRYZYSU DEMOGRAFICZNEGO OKRESU TRANSFORMACJI	
USTROJOWEJ W POLSCE.....	103
Wstęp.....	103
1. Sytuacja demograficzna w Polsce .....	103
2. Przyczyny kryzysu demograficznego w Polsce .....	112
3. Zadania Kościoła wobec kryzysu demograficznego w Polsce .....	116
Podsumowanie .....	122
KAROL KLAUZA	
ZNACZENIE DZIEŁA SŁUGI BOŻEGO O. DEHONA W BUDZENIU	
ŚWIADOMOŚCI SPOŁECZNEJ WIERNYCH .....	127
1. Dlaczego powracamy do o. Dehona?.....	127
2. Bilans dehoniańskich metod propagowania	
katolicyzmu społecznego .....	129
Wnioski .....	143

KS. TADEUSZ MICHAŁEK SCJ	
O ETYKĘ W ŻYCIU POLITYCZNYM – FORMACJA ELIT POLITYCZNYCH.....	145
1. Miejsce i rola świeckich katolików.....	151
2. Formacja elit politycznych.....	153
KS. JANUSZ CZARNY PFT WROCŁAW	
SPOŁECZNE NAUCZANIE JANA PAWŁA II W KONTEKŚCIE JEGO WEZWANIA DO BUDOWANIA CYWILIZACJI MIŁOŚCI.....	159
KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI	
SEKTY SATANISTYCZNE.....	173
DYSKUSJA .....	189