

# ROZWÓJ I DOBRO WSPÓLNE

---

Dyskurs w 25-lecie encykliki  
*Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II



pod redakcją  
Jana Mazura OSPPE

# ROZWÓJ I DOBRO WSPÓLNE

---

Dyskurs w 25-lecie encykliki  
*Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2012

Recenzent

prof. dr hab. Leon Dyczewski OFMConv, KUL

Redakcja językowa

Janusz Poniewierski

Skład i łamanie

Lucyna Sterczewska

Grafika wykorzystana na okładce

© Michael Faes sxc

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie  
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2012

Copyright © 2012 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-329-5

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków

ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks 12 422 60 40

e-mail: [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

# Przedmowa

Od początku swojej kariery naukowej ks. prof. Karol Wojtyła interesował się problematyką społeczną. Już wtedy pojawiły się zjawiska społeczne, które w perspektywie katolickiej nauki społecznej domagały się określonych odpowiedzi. Od tego czasu zagadnienia społeczne w świecie pogalopowały już w zawrotnym pędzie. Toteż nic dziwnego, że ks. prof. Karol Wojtyła jako pasterz Kościoła powszechnego nie mógł wobec nich pozostać obojętny. Niektóre z tych zagadnień zyskały na ostrości, inne pojawiły się w nowej postaci, a jeszcze inne wymagały szybkiej interwencji, i na te potrzeby odpowiedziała wielka encyklika *Sollicitudo rei socialis*, która stanowi program dla współczesnego ujęcia problemu postępu i rozwoju społecznego.

ks. Stanisław Kardynał Nagy SCJ



# Słowo wstępne

Istotnym wymiarem misji Kościoła jest człowiek. Człowiek zaś wpisany jest bardzo mocno w kontekst społeczny. Stąd Kościół musi podejmować w ramach swojego nauczania społeczne problemy dotyczące tej dziedziny współczesnego życia, która przecież bezpośrednio dotyka człowieka. W praktyce oznacza to, że choć właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył Kościołowi, nie ma charakteru politycznego, społecznego czy gospodarczego, a przede wszystkim religijny, to jednak Kościół nie rezygnuje ze swej obecności w społecznym wymiarze życia. Wręcz przeciwnie, prawdziwa troska o zbawienie człowieka zakłada aktywną jego obecność i rolę w tym wymiarze<sup>1</sup>. Mówią o tym w sposób jednoznaczny współczesne dokumenty Kościoła. I tak, Sobór Watykański II stwierdza, że Kościół powinien posiadać:

zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swej nauki społecznej, w spełnianiu wśród ludzi swego zadania, a także wydawania oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienia dusz<sup>2</sup>.

Z kolei w nr. 74 tegoż dokumentu czytamy, iż Kościół ma przyczynić się poprzez zaangażowanie swoich członków do coraz pełniejszego

---

<sup>1</sup> Problem ten podejmuje między innymi dokument II Polskiego Synodu Plenarnego: *Kościół wobec rzeczywistości politycznej*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001.

<sup>2</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 76.

realizowania dobra wspólnego<sup>3</sup>. Przytoczone fragmenty dokumentów Kościoła potwierdzają konieczność obecności Kościoła w życiu społecznym. Można zatem powiedzieć, że miejsce Kościoła jest także w tej rzeczywistości.

Podstawową formą rzeczywistej i aktywnej obecności Kościoła w życiu społecznym powinno być szeroko rozumiane nauczanie w tej materii. To tu ujawnia się istotna rola Kościoła w tej dziedzinie życia współczesnego świata. Dotykamy w tym miejscu samej istoty nauczania społecznego Kościoła. Jak stwierdza Joachim Kondziela, nauczanie to nie jest „jakimś ubocznym produktem jego właściwych zainteresowań, jakimś nowym elementem zrodzonym pod wpływem ciśnienia rzeczywistości społecznej ostatnich stu pięćdziesięciu lat”<sup>4</sup>. Jest ono właściwym polem zainteresowania Kościoła. Jan Paweł II stwierdza w sposób dobitny, że nauka ta „istniała od początku jako konsekwencja Ewangelii oraz przyniesionej przez Ewangelię wizji człowieka w jego stosunkach z innymi ludźmi, a zwłaszcza w życiu wspólnotowym i publicznym”<sup>5</sup>.

Należy zatem powiedzieć, że problematyka społeczna od początku przenika nauczanie ewangeliczne. Oznacza to, że sama Ewangelia ukierunkowana na zbawienie człowieka mocno osadzona jest w kontekście społecznego bytowania człowieka. Należy w tym miejscu powiedzieć więcej – nie da się oddzielić nauczania ewangelicznego od problematyki społecznej:

to oddzielenie jest niemożliwe w podwójnym sensie: w tym znaczeniu, że próba jej pomijania lub ograniczania doprowadziłaby do zubożenia, a nawet do zafałszowania chrześcijaństwa, a próba wyłączenia elementów społecznych i oddzielenie ich od całości nauki chrześcijańskiej, skonstruowania z nich cał-

---

<sup>3</sup> Por. tamże, nr 74.

<sup>4</sup> J. Kondziela, *Osoba we wspólnotcie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 11.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Na Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski*, „Chrześcijanin w Świecie” 1979, nr 80, s. 101.



kowicie odrębnej dyscypliny naukowej groziłaby z kolei niebezpieczeństwem jej zniekształcenia<sup>6</sup>.

Nie ulega zatem wątpliwości, że o nauczaniu Kościoła w tej materii należy mówić jedynie w ścisłym powiązaniu z całą nauką ewangeliczną od samego początku jej istnienia. Przy czym nie jest ono ani programem społeczno-politycznym, ani też ponadczasową doktryną. Nauczanie Kościoła jako przejaw jego obecności w życiu społecznym jest zespołem twierdzeń i zasad, w których świetle można i należy poszukiwać rozwiązań praktycznych dotyczących funkcjonowania człowieka w strukturach życia społecznego, a także istoty samych tych struktur. Są to zatem twierdzenia dotyczące fundamentalnych zasad etycznych, które są konieczne do funkcjonowania życia społecznego, stanowiącego nieodzowny kontekst osiągnięcia przez człowieka jego celu zasadniczego, jakim jest zbawienie. Jest to nauczanie etyczne dotyczące życia społecznego. Niejednokrotnie prowadzone jest ono do pełnienia roli tzw. „sumienia krytycznego” w społeczeństwie, tzn. do wydawania oceny etycznej w sprawach polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowych. Jest to sprawa istotna. Pozwala bowiem wpływać na poprawianie struktur polityczno-społecznych, by coraz lepiej służyły człowiekowi w jego drodze do doskonałości. Można to nazwać przepajaniem duchem Ewangelii rzeczywistości ziemskich w ich wymiarze polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowym.

Takie rozumienie nauczania Kościoła, jako jego obecności w życiu społeczno-politycznym, rzutuje także na zawartość treściową tego nauczania. Najogólniej rzecz ujmując, należy stwierdzić, że nauczanie to powinno obejmować jak najszerszy wachlarz problemów współczesnego życia. Inaczej mówiąc, zasadniczo nie ma takiej problematyki, która byłaby z tego nauczania wyłączona. Oczywiście, należy pamiętać, iż jest to nauczanie o charakterze etycznym, a więc dotyczące zasad funkcjonowania określo-

---

<sup>6</sup> J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej miejsce i charakter w Orędziu Ewangelicznym*, w: *Dokumenty Nauki społecznej Kościoła, cz. I*, red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1987, s. 11.

nych struktur polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowych stanowiących środowisko życia i bycia człowieka i jego doskonalenia się.

W tym kontekście należy widzieć rangę niniejszej publikacji, która jest próbą spojrzenia z perspektywy minionego czasu na ogromnie ważny dokument nauczania społecznego Kościoła, jakim jest encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*. Encyklika ta jest dokumentem społecznym nawiązującym bezpośrednio do encykliki Pawła VI *Populorum progressio* oraz soborowej konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Mamy w niej zatem zawartą przede wszystkim troskę Kościoła o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa.

Według katolickiej nauki społecznej rozwój, by mógł być uznany za prawdziwy, powinien być zupełny, to znaczy powinien dotyczyć każdego człowieka i całego człowieka. Myśl społeczna Kościoła określa taki rozwój pojęciem „rozwoju integralnego”, a więc obejmującego wszystkie sfery życia człowieka: jego fizyczność, zdolności spostrzegania i kojarzenia, aktywność intelektualną, życie uczuciowo-emocjonalne, zdolność wyboru dobra i realizacji zamierzonych celów, czyli sferę biologiczną, psychiczną, intelektualną, estetyczną i moralną.

Na tak rozumiany integralny rozwój osoba jest w sposób naturalny ukierunkowana. Ukierunkowanie to jest niejako „zakodowane” w ludzkiej naturze. Jest ono jednak nie tylko wynikiem natury człowieka, ale także powołaniem. Człowiek zatem jako istota naturalnie i w sposób nadprzyrodzony ukierunkowana na rozwój ma zarówno niezbywalne prawo do tegoż rozwoju, jak i obowiązek realizowania i doskonalenia siebie. To zaś oznacza, że osoba ludzka ukierunkowana na rozwój, posiadająca prawo i obowiązek realizowania siebie, musi mieć zagwarantowane i stworzone warunki realizacji swej rozwojowości. Chodzi o stworzenie i zabezpieczenie odpowiedniej przestrzeni, w której osoba może w sposób właściwy się rozwijać. To zaś wiąże się z koniecznością rozwoju tych bytów społecznych, w które wpisane jest życie człowieka. W tym kontekście encyklika dotyka także dobra wspólnego. Na nim ugruntowany jest bowiem rozwój człowieka.

Nauka społeczna Kościoła przyjmuje, że dobro wspólne jest celem i racją formalną każdej społeczności. Jako cel może ono być rozważane jako pewien idealny stan społeczności lub jako pewien zespół dóbr material-

nych i moralnych, do których społeczność dana jest kierowana. Z kolei jako racja formalna społeczności dobro wspólne jest procesem, w którego wyniku cała społeczność oraz poszczególni jej członkowie osiągają stan doskonałości, pożądaną zarówno dla całości, jak i dla poszczególnych osób ludzkich. Oznacza to, że w ścisłym tego słowa znaczeniu dobro wspólne jest pewnym stanem doskonałości społeczeństwa jako całości oraz doskonałości osobowej jej członków. Jako stan doskonałości społeczeństwa polega ono na określonym, aktywnym porządku społecznym, który z jednej strony wyraża się w tym, że w społeczeństwie istnieje określony podział funkcji oraz wzajemnych uprawnień i obowiązków, z drugiej zaś strony wyraża się w tym, że każdy z członków społeczeństwa wykonujący te funkcje reprezentuje taki poziom doskonałości, iż wypełnia swoje zadania społeczne najlepiej, jak to możliwe. Z kolei dobro wspólne jako doskonałość osobowa członków społeczeństwa polega na takim stopniu uczestnictwa każdego w dobru wspólnym, ażeby mógł osiągnąć swe ludzkie cele i zarazem wypełniać jak najlepiej swe zadania społeczne.

Oprócz zaprezentowanego tu ścisłego pojęcia dobra wspólnego, które funkcjonuje w katolickiej nauce społecznej, spotykamy się także z szerszym jego ujęciem. Ta druga koncepcja identyfikuje dobro wspólne z zespołem instytucji społecznych, dóbr materialnych i kulturowych pozostających do dyspozycji społeczeństwa. I chociaż w świetle katolickiej nauki społecznej tego rodzaju zespół dóbr nie tworzy jeszcze owego aktywnego ładu społecznego, a więc dobra wspólnego w ścisłym znaczeniu, a jedynie stanowi środki jego realizacji, to właśnie stanowiąc owe środki, określany jest dobru wspólnym w szerszym tego słowa znaczeniu lub dobru wspólnym instrumentalnym.

Rozwój i dobro wspólne to podstawowe kłamry spinające bogactwo encykliki *Sollicitudo rei socialis*. Warto z perspektywy minionych lat jeszcze raz pochylić się nad tym bogactwem. I dlatego niniejsza publikacja jest tak ważna i potrzebna.



Jan Mazur OSPPE

## Relektura encykliki *Sollicitudo rei socialis* w 25. rocznicę jej proklamacji

Podjmowany temat dotyczy przede wszystkim encykliki *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II (30 XII 1987 r.), ale niejako z konieczności musi być skojarzony z dwoma innymi dokumentami społecznymi Kościoła na temat rozwoju, mianowicie z wcześniejszą encykliką *Populorum progressio* Pawła VI (26 III 1967 r.) i późniejszą *Caritas in veritate* Benedykta XVI (29 VI 2009 r.). Prezentowane rozważania stanowią swoiste odczytanie encykliki *Sollicitudo rei socialis* po upływie 25 lat od daty jej ogłoszenia.

Relektura uwzględnia fakt, że treść dokumentu Jana Pawła II nawiązuje do 20. rocznicy wydania *Populorum progressio* – encykliki będącej promocją rozwoju integralnego i apelem o rozwój solidarny. Refleksję ułatwia to, że przed trzema laty Benedykt XVI proklamował encyklikę *Caritas in veritate*, poświęconą „integralnemu rozwojowi ludzkiemu w miłości i prawdzie”. Czytając zatem encyklikę Jana Pawła II na temat rozwoju, należy uświadomić sobie, że stanowiła ona inspirację dla rozważań Benedykta XVI i jednocześnie była inspirowana przez myśl społeczną Pawła VI.

Wydaje się, iż podstawowy sens rozważań papieży na temat rozwoju wyjaśniają już pierwsze słowa encykliki Pawłowej, które brzmią:

Rozwój ludów, szczególnie tych, które usiłują uwolnić się od nieszczęść głodu, nędzy, lokalnych epidemii i ciemnoty; które domagają się pełniejszego udziału w dobrach stworzonych przez cywilizację i żądają, by ich ludzkie wartości były w praktyce bardziej uznawane; które wreszcie stale kierują swą myśl ku więk-

szemu postępowi: rozwój tych właśnie ludów jest przedmiotem żywej i bacznej uwagi Kościoła katolickiego<sup>1</sup>.

## W duchu soborowej odnowy i kontynuacji

Paweł VI, uzasadniając proklamację *Populorum progressio*, stwierdził:

Dzisiaj najbardziej idzie o to, aby wszyscy uznali i jakby wyczuwali, że kwestia społeczna jest teraz sprawą całej ludzkości. [...] Narody głodujące podnoszą dziś bolesny głos w stronę narodów opływających w bogactwa. Dlatego Kościół wstrząśnięty tym pełnym udręki wołaniem wzywa wszystkich i każdego z osobna, aby poruszeni miłością dali wreszcie posłuch braciom błagającym o pomoc<sup>2</sup>.

Najpierw pewnych wyjaśnień domaga się przywołane pojęcie „kwestii społecznej”, które zarówno w naukach społecznych, jak i w praktyce polityki społecznej nie jest definiowane jednoznacznie. Pod tym względem nie sposób nie dostrzec pewnych szkodliwych tendencji, które w duchu utilitaryzmu (poświęcającego idei postępu słabych, wykluczonych, zmarginalizowanych) usiłują ujmować kwestię społeczną czy kwestie społeczne jako swoisty koszt postępu ekonomicznego względnie społecznego. Kryje się w tym postawa daleka od autentycznego humanizmu, a nawet ignorująca jego centralną rolę w procesie rozwoju. Chociaż kwestia społeczna stanowi wyraz asymetrycznych przekształceń w rozwoju gospodarczym i politycznym, które rodzą zagrożenia społeczne, to jednak nigdy nie przestaje być wyzwaniem dla szeroko rozumianej polityki społecznej, zaś jej akceptacja powinna oznaczać zadanie zapewnienia równowagi i humanizacji prawdziwego rozwoju<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> PP 1.

<sup>2</sup> PP 1 i 3.

<sup>3</sup> Na temat „kwestii społecznej” por. m.in. J. Auleytner, *Polityka społeczna, czyli ujarznienie chaosu socjalnego*, Warszawa 2002, s. 86–91; R. Szarfenberg, *Krytyka i afirmacja polityki społecznej*, Warszawa 2006, s. 23–24; B. Rysz-Kowalczyk, *Teoria kwestii i pro-*

Jan Paweł II, pragnąc odczytać na nowo dokument Pawła VI, zauważył, iż jest to encyklika naznaczona soborową „nowością”. Jego zdaniem, można w niej dostrzec charakterystyczne cechy *kontynuacji i odnowy* wewnątrz nauki społecznej Kościoła. W przekonaniu Autora *Sollicitudo rei socialis*, encyklika Pawłowa wypływa z tej samej troski Kościoła, która była natchnieniem dla całej pracy Soboru – „troski o usystematyzowanie i rozwinięcie licznych tematów jego społecznego nauczania”<sup>4</sup>.

W tym miejscu Autor *Sollicitudo rei socialis* wyjaśnił:

Encyklika *Populorum progressio* jest jakby odpowiedzią na *soborowy apel*, od którego rozpoczyna się Konstytucja *Gaudium et spes*: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich sercu”. Słowa te wyrażają *podstawowy motyw*, który był natchnieniem dla wielkiego dokumentu soborowego, wychodzącego od stwierdzenia sytuacji *nędry i niedorozwoju*, w jakiej żyje wiele milionów ludzkich istnień<sup>5</sup>.

Wspomniana „nowość” encykliki Pawłowej nie oznacza jednak jakiegoś zasadniczego zwrotu w nauczaniu społecznym Kościoła. Niezwykle klarowna pod tym względem jest uwaga Benedykta XVI, który po czterdziestu latach, jakie upłynęły od wydania tego dokumentu, napisał:

Związek *Populorum progressio* z Soborem Watykańskim II nie stanowi cezurę między nauczaniem społecznym Pawła VI a nauczaniem papieży, jego poprzedników, ponieważ Sobór stanowi pogłębienie owego nauczania w ciągłości życia Kościoła. Dlatego też niczego nie wyjaśnia wprowadzenie pewnych abstrakcyjnych podziałów nauki społecznej Kościoła, stosujących

---

blemów społecznych, w: *Polityka społeczna. Podręcznik akademicki*, red. G. Firlit-Fesnak, M. Szyłko-Skoczny, Warszawa 2009, s. 177–186.

<sup>4</sup> SRS 6.

<sup>5</sup> Tamże; KDK 1.

w odniesieniu do papieskiego nauczania społecznego obce mu kategorii. Nie istnieją dwie różniące się między sobą typologie nauki społecznej: przedsoborowa i posoborowa, ale jest *jedna nauka, spójna i jednocześnie zawsze nowa*. Słuszne jest uwydatnianie specyficzności tej czy innej encykliki, nauczania tego czy innego papieża, ale nigdy nie można zapominać o spójności całego *korpusu* doktrynalnego. Spójność to nie tyle zamknięcie w jakimś systemie, lecz raczej dynamiczna wierność otrzymanemu światłu [Objawieniu]<sup>6</sup>.

Zdaniem Jana Pawła II, użyte w dokumencie soborowym wyrażenie „smutek i trwoga” oznacza nade wszystko „nędzę i niedorozwój”, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi ubogich. Otóż w obliczu rozległej panoramy bólu i cierpienia encyklika Pawłowa, podobnie jak Sobór Watykański II, ukazuje horyzonty radości i nadziei, wpisując się w wielką tradycję społecznego nauczania Kościoła. Widać to bardzo wyraźnie podczas analizy treści encykliki. Jan Paweł II, spoglądając nań całościowo, wyszczególnił następujące tematy:

świadomość obowiązku spoczywającego na Kościele, który ma „ogromne doświadczenie w sprawach ludzkich”, „badania znaków czasu i wyjaśniania ich w świetle Ewangelii”; równie głęboką w Kościele świadomość własnej misji „służenia”, odrębnej od funkcji państwa, nawet gdy zajmuje się on w konkretny sposób losem ludzi; nawiązanie do rażących różnic w sytuacji tych samych ludzi; potwierdzenie nauczania soborowego, wierne echo wiekowej tradycji Kościoła co do „powszechności przeznaczenia dóbr ziemskich”; docenianie kultury i cywilizacji technicznej służącej wyzwoleniu człowieka; uznanie ich ograniczeń; i wreszcie, w związku z problematyką rozwoju, będącą tematem Encykliki, położenie nacisku na „szczególnie ważne zadanie” spoczywające na narodach bardziej rozwiniętych, jakim jest „pomoc w rozwoju krajom mniej rozwiniętym”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> CV 12; por. SRS 1 i 3.

<sup>7</sup> SRS 7; por. PP 9. 13. 22. 41. 48; KDK 3–4. 19. 57. 63. 69. 86.



Zauważywszy bardzo dużą liczbę odniesień *Populorum progressio* do konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, także w kwestii samego ujęcia problemu rozwoju, Jan Paweł II stwierdził, że dokument Pawłowy stanowi zastosowanie nauczania soborowego w dziedzinie społecznej do specyficznego problemu rozwoju, a konkretnie niedorozwoju i towarzyszącemu mu nadrozwoju. Nowość tego zastosowania można by scharakteryzować, wyróżniając za Janem Pawłem II trzy obszary spraw.

Dokument w podjęciu zagadnienia rozwoju odwołuje się do terminologii nauk społecznych i ekonomicznych, uwypuklając wszakże etyczny i kulturowy charakter poruszanej problematyki i wskazując na potrzebę jej analizy. W przekonaniu Pawła VI, problem rozwoju ma rangę «kwestii społecznej» *per analogiam* do «kwestii robotniczej», która pod koniec XIX wieku stała się przedmiotem refleksji Leona XIII w encyklice *Rerum novarum*. W sumie *Populorum progressio* wpisuje się w naukę społeczną Kościoła, podając „zasady refleksji”, „kryteria ocen” i „wytyczne działania” mające ukierunkowanie przede wszystkim praktyczne, to jest odnoszące się do *postępowania moralnego* ludzi w ramach życia społecznego pośród wielorakich rzeczywistości doczesnych<sup>8</sup>.

Odnosnie do drugiego obszaru spraw, encyklika Pawłowa nie tylko nowatorsko nawiązuje do dotychczasowego nauczania społecznego papieża, lecz jest także oryginalna w odniesieniu do „szerokości horyzontów, z jaką potraktowane są tam sprawy, powszechnie określane jako «kwestia społeczna»”<sup>9</sup>. Wedle Pawła VI, istota światowej kwestii społecznej polega na nierównomiernym podziale środków potrzebnych do życia. Dzieje się tak nie z winy ogromnych rzesz ludzi żyjących w biedzie, wykluczonych społecznie, zmarginalizowanych, ‘upośledzonych’ gospodarczo (praktycznie pozbawionych dóbr i usług)<sup>10</sup>. Nie decydują o tym „nieuchronne konieczności” wynikające z warunków naturalnych czy też powstałe

---

<sup>8</sup> Por. SRS 8.

<sup>9</sup> SRS 9.

<sup>10</sup> Por. PP 3.

na skutek jakiegoś zbiegu okoliczności. Albowiem główną ich przyczyną są ludzkie decyzje o charakterze moralnym. Jan Paweł II analizując ten wątek treściowy, napisał:

Encyklika Papieża Pawła VI [...] zmierza przede wszystkim do zasygnalizowania pewnego *faktu moralnego*, którego podstawę stanowi obiektywna analiza rzeczywistości. Według słów Encykliki, „należy sobie zdać sprawę” z tego faktu właśnie dlatego, że dotyka on bezpośrednio sumienia, źródła decyzji moralnych i etycznych. W tym kontekście *nowość* Encykliki polega [...] na *ocenie moralnej* owej rzeczywistości. Dlatego odpowiedzialni za sprawy publiczne, poszczególni obywatele krajów bogatych, zwłaszcza jeśli są chrześcijanami, mają *moralny obowiązek* – zależnie od stopnia odpowiedzialności – *brać pod uwagę* przy podejmowaniu decyzji indywidualnych czy rządowych to *odniesienie uniwersalne*, tę współzależność, jaka istnieje pomiędzy ich postawą a nędzą i niedorozwojem tylu milionów ludzi. Z ogromną ścisłością Encyklika Pawłowa przedstawia obowiązek moralny jako „obowiązek solidarności”. To stwierdzenie, mimo że wiele sytuacji w świecie uległo zmianie, zachowało do dziś tę samą siłę i aktualność, jaką posiadało wówczas, gdy zostało wyrażone<sup>11</sup>.

Zawarta w encyklice Pawłowej problematyka „kwestii światowej” znalazła swój wyraz także w encyklice *Caritas in veritate*. Benedykt XVI z wielkim uznaniem dla Autora *Populorum progressio* napisał:

Paweł VI zrozumiał wyraźnie, że kwestia społeczna stała się kwestią światową i dostrzegł wzajemną zależność między dążeniem ludzkości do zjednoczenia i chrześcijańskim ideałem jednej rodziny ludów, solidarnej we wspólnym braterstwie. *Stwierdził, że pojmowany po ludzku i chrześcijańsku rozwój jest sercem chrześcijańskiego przesłania społecznego* i przedstawił miłość chrześcijańską jako zasadniczą siłę rozwoju. [...] [Ponadto] zmierzył się z ważnymi kwestiami etycznymi, nie ulegając słabościom kultury swoich czasów<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> SRS 9; por. PP 48.

<sup>12</sup> CV 13.

Wszyscy trzej wspomniani papieże pozostają pod wpływem myśli soborowej, która – jak to podkreślił Benedykt XVI – stanowi pogłębienie tego, co należy do istoty prawdy o Kościele. Jego misją jest służba Bogu i światu w aspekcie miłości i prawdy. Jan Paweł II obok tych wartości konsekwentnie przywoływał także i wolność<sup>13</sup>. Z tej wizji Kościoła wynikają dwie zasadnicze przesłanki:

Pierwszą z nich jest to, że cały Kościół, w całym swoim istnieniu i działaniu, podczas gdy głosi, celebryje i działa w miłości, pragnie promować integralny rozwój człowieka. Kościół odgrywa rolę publiczną, która nie wyczerpuje się w działalności opiekuńczej lub edukacyjnej, ale wyzwała całą swą energię w służbie promocji człowieka i powszechnego braterstwa<sup>14</sup>,

o ile w spełnianiu swego posłannictwa może korzystać z wolności.

Natomiast drugą przesłanką jest przekonanie, że

*autentyczny rozwój człowieka obejmuje całą osobę we wszystkich jej wymiarach. Bez perspektywy życia wiecznego postępowi ludzkiemu na tym świecie brakuje horyzontu. Zamknięty w granicach historii, z łatwością może zostać sprowadzony do tego tylko, by zwiększać stan posiadania. W ten sposób ludzkość traci odwagę, jakiej wymaga gotowość na przyjęcie wyższych dóbr, na podjęcie wielkich i bezinteresownych inicjatyw podyktowanych przez powszechną miłość<sup>15</sup>.*

Jeśli chodzi o trzeci obszar, to – zdaniem Jana Pawła II – encyklika *Popolorum progressio* wnosi istotny i

---

<sup>13</sup> Por. np. L. Roos, *Wolność i prawda. Wkład Jana Pawła II w tworzenie podstaw politycznej etyki demokracji*, w: *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II*, praca zbiorowa, red. E. Albińska, S. Fel, Lublin 2008, s. 103–117.

<sup>14</sup> CV 11.

<sup>15</sup> Tamże.

oryginalny wkład do całości nauki społecznej Kościoła i samego pojęcia rozwoju. Nowość ujawnia się tu w jednym zdaniu, które czytamy w końcowym paragrafie dokumentu, a które oprócz tego, że jest określeniem historycznym, może być uważane za formułę podsumowującą jego treść: „rozwój jest nowym imieniem pokoju”<sup>16</sup>.

Jest to niezwykle trafne ujęcie: kwestia pokoju jest nieodłączna od kwestii rozwoju.

Dla sprawy pokoju w świecie niezwykle ważna jest odpowiedź na pytanie, które postawił w encyklice Paweł VI, a które raz jeszcze przywołał Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*: Jak usprawiedliwić fakt, że ogromne sumy pieniędzy, które mogłyby i powinny być przeznaczone na przyspieszenie rozwoju ludów, są używane do wzbogacenia jednostek czy grup lub też do powiększenia arsenału broni, zarówno w krajach rozwiniętych, jak i tych na drodze rozwoju, kosztem prawdziwych priorytetów? W tym miejscu Jan Paweł II skonstatował: „Jeśli «rozwój jest nowym imieniem pokoju», to wojna i przygotowania militarne są największym wrogiem integralnego rozwoju ludów”<sup>17</sup>.

## Wgląd w Pawłową wizję rozwoju

Z encykliki *Populorum progressio* wyłania się wizja rozwoju, który nie ogranicza się wyłącznie do zaspokojenia potrzeb materialnych dzięki zwiększaniu zasobów dóbr, dla którego główną motywacją staje się egoizm osób i narodów. Encyklika uwzględnia też dramat cierpień ogromnych rzesz ludzi w świecie doświadczających wielorakich form niesprawiedliwości i tym samym skazanych na niedorozwój. Należy wszakże pamiętać, że istnieje wewnętrzna więź między poszanowaniem sprawiedliwości a budowaniem prawdziwego pokoju.

---

<sup>16</sup> SRS 10; por. PP 87.

<sup>17</sup> SRS 10.

Jan Paweł II przyłącza się apelu swojego Poprzednika, by

w odmiennym świecie, rządonym troską o *dobro wspólne* całej ludzkości czy też troską o „postęp w człowieczeństwie i wartościach duchowych wszystkich” zamiast szukania indywidualnej korzyści, pokój byłby *możliwy* jako owoc „doskonalszej sprawiedliwości między ludźmi”<sup>18</sup>.

Czy jednak możliwa jest doskonalsza sprawiedliwość? Pod tym względem przychodzi z pomocą encyklika *Caritas in veritate*, sugerująca odpowiedź niepozobawioną głębokich racji. Benedykt XVI zaakcentował bowiem potrzebę niepodzielnego związania sprawiedliwości z miłością, miłości zaś z prawdą<sup>19</sup>.

Do integralnego rozwoju ludzkiego nie wystarczą same instytucje, ponieważ jest on

przede wszystkim powołaniem, a więc wiąże się – wedle interpretacji Benedykta XVI – z wolnym i solidarnym przyjęciem odpowiedzialności ze strony wszystkich. Ponadto tego rodzaju rozwój domaga się transcendentnej wizji osoby, potrzebuje Boga: bez Niego albo odbiera się prawo do rozwoju, albo składa się go jedynie w ręce człowieka, który popadł w przekonanie o samo-zbawieniu i w efekcie opowiada się za rozwojem odczłowieczonym<sup>20</sup>.

Jest to wielkie wołanie Papieża o moralny wymiar rozwoju, który jest oczywistym wnioskiem wyprowadzonym z moralnej natury osoby ludzkiej.

W kontekście moralnej wizji rozwoju *Populorum progressio* odznacza się ujęciem nowatorskim, co znajduje swoje rozwinięcie w *Sollicitudo rei socialis*<sup>21</sup>. Paweł VI zaakcentował konieczność odpowiedniej aksjologii,

---

<sup>18</sup> Tamże ; por. PP 76.

<sup>19</sup> Por. CV 6.

<sup>20</sup> CV 11; por. PP 14; SRS 29–30.

<sup>21</sup> Por. SRS 34.

która chroniłaby narody i poszczególnych ludzi przed postrzeganiem rozwoju ekonomicznego jako najwyższego celu człowieka<sup>22</sup>. Niezbędna jest „prawdziwa hierarchia wartości”<sup>23</sup>. Na jej podstawowy sens wskazał jednoznacznie Benedykt XVI, gdy w *Caritas in veritate* napisał: „Wybór wartości chrześcijańskich jest nie tylko sprawą pożyteczną, ale niezbędną dla budowania dobrego społeczeństwa oraz prawdziwego, integralnego rozwoju ludzkiego”<sup>24</sup>.

Przytoczona uwaga jest kapitalną odpowiedzią na dylematy, jakie kryją się w rozważaniach Autora *Populorum progressio*, między innymi w następującym passusie:

Każdy bowiem postęp niesie podwójną możliwość: z jednej strony jest on konieczny człowiekowi dla coraz to pełniejszego rozwoju człowieczeństwa; z drugiej jednak zamyka go jakby w więzieniu, jeśli dąży się do niego jako do najwyższego dobra, poza którym nie należy dbać o nic innego. W tym ostatnim wypadku serca stają się twarde, dusze zamykają się dla drugich, ludzie wiążą się z sobą nie dla przyjaźni, ale dla korzyści, a ta z łatwością przeciwstawia ich sobie i rozdziela. Dlatego samo tylko zdobywanie dóbr gospodarczych nie tylko staje na przeszkodzie rozwojowi człowieczeństwa, ale również sprzeciwia się wrodzonej wielkości człowieka<sup>25</sup>.

Słusznie zauważył Jan Paweł II, że u podstaw rozmienia rozwoju przez Pawła VI leży założenie, wedle którego

---

<sup>22</sup> Pod tym względem inspiracji ideowej dla *Populorum progressio* w znacznej mierze dostarczył wybitny krzewiciel „ekonomii humanistycznej (humanitarnej)” L. J. Lebret OP (1897–1966). Paweł VI zacytował jego dzieło: *Dynamique concrète du développement* (Paris 1961). Przykładowe opracowania na ten temat: P. Houée, *Louis Joseph Lebret. Un éveilleur d’humanité*, Paris 1997; L. Garreau, *Louis-Joseph Lebret, 1897–1966. Un homme traqué*, Villeurbanne 1977.

<sup>23</sup> PP 18.

<sup>24</sup> CV 4.

<sup>25</sup> PP 19.

sama *koncepcja* rozwoju, widzianego w perspektywie powszechnej współzależności, ulega znacznej zmianie. Prawdziwy rozwój *nie może* polegać na zwykłym gromadzeniu bogactw i możliwości korzystania w większym stopniu z dóbr i usług, jeśli osiąga się to kosztem niedorozwoju wielkich rzesz i bez należytego uwzględnienia wymiarów społecznych, kulturowych i duchowych istoty ludzkiej<sup>26</sup>.

Autor *Sollicitudo rei socialis*, czytając dokument Pawła VI, dokonał refleksji nad jego przesłaniem z punktu widzenia dokonujących się zmian w świecie, mających istotny wpływ na kształt rozwoju. Punktem odniesienia dla tego rodzaju refleksji jest wizja rozwoju ukazana w *Populorum progressio*. Encyklika ta jest jednocześnie apelem o to, aby wszyscy ludzie dobrej woli „przez wspólne zamierzenia i harmonijne działanie dążyli zarówno do pełnego rozwoju poszczególnych ludzi, jak i do ogólnego postępu ludzkiej społeczności”<sup>27</sup>. Chodzi bowiem o to, aby dokonywał się rozwój prawdziwy, a więc taki, „który jest integralny, przyczyniający się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka”<sup>28</sup>.

Paweł VI, prezentując wizję integralnego rozwoju, apeluje o solidarne działanie na jego rzecz. Rozwój bowiem stanowi jakby „przejście od warunków życia mniej ludzkich do warunków bardziej godnych człowieka”<sup>29</sup>. Wedle Papieża, warunki życia mniej ludzkie występują wtedy, gdy istnieją braki materialne i moralne oraz struktury ucisku. Natomiast sytuacja godna człowieka charakteryzuje się tym, że posiada on to, co jest dlań niezbędne jako człowiekowi. Chodzi więc o dostęp do wiedzy i kultury, stworzenie odpowiednich warunków sprzyjających poszanowaniu drugiego człowieka, wartości nadprzyrodzonych, dających możliwość życia w klimacie sprawiedliwości, miłości i pokoju<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> SRS 9; por. PP 14.

<sup>27</sup> PP 5.

<sup>28</sup> PP 14.

<sup>29</sup> PP 20.

<sup>30</sup> Por. PP 20–21.

Są to elementy nowego humanizmu, dzięki któremu byłoby możliwe przyjęcie korzystnych dla rozwoju takich wartości, jak miłość, przyjaźń, modlitwa i kontemplacja<sup>31</sup>.

W całej encyklice Pawłowej na pierwszy plan wysuwają się trzy pojęcia: rozwój – pokój – sprawiedliwość, które – zdaniem jej Autora – pozostają ze sobą w integralnym związku. Nie bez racji encyklika *Populorum progressio* bywa nazywana „deklaracją sprawiedliwości społecznej” czy „deklaracją humanizmu o zasięgu ogólnoludzkim”<sup>32</sup>. Niemniej jednak trzeba pamiętać, że nie jest ona traktatem doktrynalnym. Owszem, stanowi pewien przekaz myśli społecznej i teologicznej, którą niektórzy określają mianem teologii rozwoju<sup>33</sup>, ale zawiera także konkretne wskazania dla akcji społecznej, warunkującej integralny i solidarny rozwój tam, gdzie istnieją sytuacje niesprawiedliwości „wołające wprost o karę Bożą”<sup>34</sup>. Wydaje się uzasadnione, by widzieć w tej encyklice rodzaj traktatu poświęconego rozwojowi przede wszystkim narodów i krajów ubogich.

---

<sup>31</sup> PP 20. W tym miejscu Paweł VI odwołał się do humanizmu integralnego francuskiego filozofa, teologa i myśliciela politycznego J. Maritaina (1882–1973), cytując na zasadzie przykładu jego dzieło: *Les conditions spirituelles du progrès et de la paix*, w: *Rencontre des cultures a l'UNESCO sous le signe du Concile oecumenique Vatican II*, Paris 1966; por. także, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936 [tłum. polskie: *Humanizm integralny*, Warszawa 1981]. Warto zauważyć, że w *Sollicitudo rei socialis* aż w czterech miejscach (nn. 7, 8, 24 i 28) przywoływany jest *passus* encykliki *Populorum progressio*, który zawiera cytację Maritaina. Natomiast *Caritas in veritate* posiada jedno takie miejsce (n. 19), niemniej jednak dwa razy cytuje n. 28 encykliki Jana Pawła II, zawierający odniesienie do n. 20 *Populorum progressio*.

<sup>32</sup> Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 186.

<sup>33</sup> P. Laubier, *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, tłum. B. Luft, Warszawa/Struga – Kraków 1988, s. 116.

<sup>34</sup> PP 30.



## Konfrontacja z globalną kwestią społeczną

Jan Paweł II w ramach relektury *Populorum progressio* dokonał przeglądu najważniejszych cech znamionujących świat drugiej połowy lat osiemdziesiątych XX stulecia, by w ten sposób niejako pogłębić przesłanie encykliki Pawłowej. Przystępując do tego zadania, najpierw całkiem słusznie zauważył, że kontekst społeczny lat osiemdziesiątych nie jest całkowicie identyczny z tym, który występował dwadzieścia lat wcześniej, a więc w chwili ogłoszenia *Populorum progressio*. Niemniej jednak, pomimo różnicy owych kontekstów, Jan Paweł II podkreślił fakt, że towarzyszące jego poprzednikowi nadzieje na rozwój „wydają się dzisiaj bardzo dalekie od urzeczywistnienia”<sup>35</sup>. W uzasadnieniu podał cały katalog „stwierzeń negatywnych”.

Na pierwszym miejscu podkreślił „utrzymywanie się, a często powiększanie, przedziału pomiędzy obszarem tak zwanej rozwiniętej Północy a obszarem Południa, będącego na drodze rozwoju”<sup>36</sup>. Wyjaśniając problem zauważył, że granice między bogactwem i ubóstwem przebiegają wewnątrz tych samych społeczeństw, zarówno wysoko rozwiniętych, jak i zacofanych w rozwoju. Albowiem w krajach bogatych istnieją nierówności społeczne aż do granicy nędzy, zaś równolegle w krajach słabo rozwiniętych często widzi się przejawy egoizmu i wystawnego bogactwa, co – zdaniem Papieża – budzi niepokój i zgorznienie<sup>37</sup>.

Wyjątkowy niepokój winien budzić fakt, iż obfitości dóbr i dostępnych usług w niektórych częściach świata, przede wszystkim w rozwiniętej Północy, odpowiada na Południu wciąż utrzymujące się zacofanie, chociaż w tej właśnie strefie geopolitycznej żyje większa część ludzkości. Oznacza to, że większość ludzi doświadcza sytuacji niedorozwoju, o czym świadczą takie wskaźniki ekonomiczne i społeczne, jak produkcja i rozdział żywności, higiena, zdrowie i mieszkania, za-

---

<sup>35</sup> SRS 12.

<sup>36</sup> SRS 14.

<sup>37</sup> Por. tamże.

opatrzenie w wodę pitną, warunki pracy, zwłaszcza kobiet, czy długość życia<sup>38</sup>.

Jeśli chodzi o ekonomiczne i społeczne wskaźniki niedorozwoju, to encyklika *Sollicitudo rei socialis* wymienia:

*analfabetyzm, trudność czy niemożność osiągnięcia poziomu wyższego wykształcenia, niezdolność do uczestnictwa w budowaniu własnego narodu, różne formy wyzysku czy ucisku ekonomicznego, społecznego, politycznego, a także religijnego osoby ludzkiej i jej praw, wszelkiego rodzaju dyskryminacje, zwłaszcza tę najbardziej odrażającą, opartą na różnicy rasowej*<sup>39</sup>.

Jednakże do szczególnych znaków niedorozwoju encyklika zalicza kryzys mieszkaniowy i zjawisko bezrobocia lub niepełnego zatrudnienia<sup>40</sup>. Zdaniem Papieża, o dramatyczności sytuacji świadczy fakt, iż wspomniane znaki można odnotować także w krajach rozwiniętych, analizując fenomen tzw. Czwartego Świata. Wyrażenie „Czwarty Świat” można bowiem odnieść nie tylko do krajów słabo rozwiniętych, ale także, a może przede wszystkim, do obszarów wielkiego i skrajnego ubóstwa w krajach średnio lub bardzo zamożnych, zaliczanych do Pierwszego Świata<sup>41</sup>.

Specyficznym znakiem niedorozwoju jest problem zadłużenia międzynarodowego, które często generuje ubóstwo na skutek nierównej współzależności między krajami bardziej i mniej rozwiniętymi. Jan Paweł II, wskazując na to zjawisko, nawiązał do *Populorum progressio*, ale swoją refleksję uzupełnił niezwykle trafną uwagą. Stwierdził mianowicie, że wsku-

<sup>38</sup> Por. tamże.

<sup>39</sup> SRS 15.

<sup>40</sup> Zagadnienie pracy trzeba widzieć w kontekście tego, co napisał Jan Paweł II w swojej wcześniejszej encyklice *Laborem exercens* (14 IX 1981 r.). Wydaje się, iż zawartą w niej tezę o pracy jako kluczu do kwestii społecznej w pewnym sensie można odnieść także do rozwoju. Por. *Praca kluczem polityki społecznej. Materiały sympozjum w 25-lecie wydania encykliki „Laborem exercens” Jana Pawła II*, praca zbiorowa, red. J. Mazur, Lublin 2007.

<sup>41</sup> Por. SRS 14, przyp. 31; 17–18.

tek wciąż postępujących przeobrażeń na rynkach finansowych okazuje się, że niektóre narzędzia przeznaczone do popierania rozwoju, np. kredyty, fundusze pomocowe, w wielu wypadkach przekształciły się w mechanizmy przynoszące skutek przeciwny, co w sumie prowadzi do pogłębienia niedorozwoju krajów słabych gospodarczo, zadłużonych, pogrążonych w kryzysach i konfliktach<sup>42</sup>.

Odnosnie do niedorozwoju, Jan Paweł II, podobnie jak Paweł VI i Benedykt XVI, miał jednak świadomość wagi czynników ekonomicznych, których wprowadzić nie absolutyzował, ale też i nie pomniejszał. Jego zdaniem, muszą one być starannie rozważane i interpretowane w duchu znaków czasu choćby już z tej racji, że ekonomia wciąż ulega przeobrażeniom, które nie pozostają bez istotnego wpływu na proces rozwoju<sup>43</sup>.

Analizując zjawisko niedorozwoju, Jan Paweł II, wierny duchowi personalizmu chrześcijańskiego, wskazał na fakt łamania czy ignorowania praw człowieka. W tym kontekście *Sollicitudo rei socialis* akcentuje prawo do inicjatywy gospodarczej<sup>44</sup>. Jak łatwo zauważyć, problem został ujęty przede wszystkim w odniesieniu do sytuacji panującej w krajach Bloku Wschodniego, której Autor encykliki jako Polak doświadczał osobiście. Dlatego w dokumencie znalazły się również słowa:

żadna grupa społeczna, na przykład partia, nie ma prawa uzurpować sobie roli jedyne go przewodnika, niesie to bowiem z sobą, podobnie jak w przypadku każdego totalizmu, niszczenie prawdziwej podmiotowości społeczeństwa oraz ludzi – obywateli. Człowiek i naród stają się w tego rodzaju systemie „przedmiotem”, pomimo wszystkich deklaracji i werbalnych zapewnień<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> SRS 19; por. PP 54.

<sup>43</sup> Szerzej na ten temat w: J. Mariański, „*Res novae w ekonomii*” według *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, w: *Nowa ekonomia a społeczeństwo*, red. S. Partycki, cz. 1, Lublin 2006, s. 48–60; S. Partycki, *Nauczanie Jana Pawła II a nowa ekonomia*, w: *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 227–243.

<sup>44</sup> SRS 15.

<sup>45</sup> Tamże.

Podział świata na przeciwstawne bloki polityczne, umownie nazywane Wschodem i Zachodem, Jan Paweł II postrzegał w kluczu przeciwstawności ideologicznej. Uważał, że kryły one w sobie – każdy na swój sposób – jakąś immanentną skłonność do imperializmu czy pewnej formy neokolonializmu. Fakt istnienia owych bloków stanowił – w przekonaniu Papieża – bezpośrednią przeszkodę w dążeniu do przewyżczenia zacofania w krajach będących na drodze rozwoju. Wystarczy w tym miejscu uświadomić sobie ogromne wydatki na cele militarne, które z kolei łączą się z takimi problemami, jak wyścig zbrojeń, handel bronią, „bolesna plaga” terroryzmu, „straszliwe niebezpieczeństwo” użycia broni atomowej. Wszystko to odsuwa na dalszy plan rzeczywiste potrzeby gospodarcze czy w ogóle prorozwojowe<sup>46</sup>.

Encyklika *Sollicitudo rei socialis* wskazuje nie tylko na ubóstwo w dziedzinie dostępu do dóbr materialnych, lecz również na jego rozliczne formy. Czyni to poprzez sformułowanie następujących pytań:

Czyż negowanie lub ograniczanie praw ludzkich – na przykład prawa do wolności religijnej, prawa do udziału w budowaniu społeczeństwa, swobody zrzeszania się czy tworzenia związków zawodowych, a także podejmowania inicjatyw w sprawach ekonomicznych – nie zubożają osoby ludzkiej tak samo, jeśli nie bardziej, niż pozbawienie dóbr materialnych? A czy rozwój, który nie bierze pod uwagę pełnego potwierdzenia tych praw, jest naprawdę rozwojem na miarę człowieka?<sup>47</sup>.

Analizując panoramę rzeczywistej sytuacji rozwoju, łącznie z zasygnalizowanym na końcu problemem demograficznym, zwłaszcza gdy idzie o niepokojące systematyczne kampanie przeciw przyrostowi naturalnemu<sup>48</sup>, Autor *Sollicitudo rei socialis* stwierdził, że jest ona w znacznej mierze negatywna. Jego zdaniem, wspomniane kampanie negują prawo do ży-

---

<sup>46</sup> Por. SRS 20–24; PP 53.

<sup>47</sup> SRS 15.

<sup>48</sup> SRS 25.

cia w każdej fazie istnienia, jak również podstawowe prawa rodziny jako najbardziej podstawowej komórki społeczeństwa. Ten zdecydowany głos, wyrażony bardziej stanowczo w następnych encyklikach Jana Pawła II<sup>49</sup>, został niejako powtórzony raz jeszcze przez Benedykta XVI. Podkreślił on, że spraw odnoszących się do rozwoju narodów w żadnej mierze nie można oddzielać od tematu szacunku dla życia<sup>50</sup>.

Obok wspomnianych negatywów Jan Paweł II dostrzegł również pozytywne aspekty rozwoju. Zaliczył doń „ożywiająca się wszędzie troskę o poszanowanie ludzkich praw i bardzo zdecydowane odrzucenie ich gwałcenia”<sup>51</sup>. Znakami pozytywnymi rozwoju są również takie tendencje, jak: 1. wzrost zrozumienia tego, że dobro i szczęście nie mogą być osiągnięte bez wysiłku i zaangażowania wszystkich, i bez konsekwentnego wyrzeczenia się własnego egoizmu; 2. wrażliwość ekologiczna; 3. troska o pokój i świadomość, że jest on niepodzielny i wpisuje się w poszanowanie życia i promocję sprawiedliwości – „równego podziału owoców prawdziwego rozwoju”<sup>52</sup>.

## Jana Pawła II apel o rozwój ludzki

W perspektywie negatywnych i pozytywnych znaków, o których była mowa powyżej, Jan Paweł II podjął kwestię prawdziwej natury rozwoju ludów. Rozwój ten Papież postrzegał jako dobro nieodłączne od pokoju, idąc w swoich rozważaniach po linii encykliki *Populorum progressio* i konfrontując jej przesłanie z aktualnie zastaną sytuacją w świecie. Miał bowiem świadomość, że sytuacja ta naznaczona jest kwestią społeczną, która staje się coraz bardziej złożona i zyskuje zasięg światowy. Jego zdaniem, powoduje ona zagrożenie dla jedności rodzaju ludzkiego. Wedle Papieża, znakiem takiego odczucia jest już sama terminologia wskazująca

---

<sup>49</sup> Por. SRS 33.

<sup>50</sup> Por. CV 28.

<sup>51</sup> SRS 26.

<sup>52</sup> Tamże.

w obrębie „jednego świata” na Pierwszy Świat, Drugi Świat, Trzeci Świat, a nawet Czwarty Świat. Podział ten kryje w sobie – obok treści ekonomicznej i społecznej – także treść moralną i religijną. Kościół bowiem rozpoznaje siebie jako „sakrament, czyli znak i narzędzie [...] jedności całego rodzaju ludzkiego”<sup>53</sup>.

W związku z tym zaangażowanie na rzecz rozwoju Kościół postrzega jako swój obowiązek, gdyż dzięki temu może przyczynić się do przezwyciężenia niedorozwoju. Wpisuje się ono w treść teologii rozwoju. Według Jana Pawła II, niedorozwój, który wciąż stanowi poważny problem w skali światowej, nie jest niedorozwojem jedynie ekonomicznym, ale ma także charakter kulturowy, polityczny i po prostu ludzki. Zresztą tego rodzaju konstatacja została zawarta już w encyklice *Populorum progressio*<sup>54</sup>.

Rozdział IV encykliki *Sollicitudo rei socialis*, noszący tytuł: *Prawdziwy rozwój ludzki*, przynosi wnikliwe rozważania na temat natury rozwoju w kontekście pytania, dlaczego rozwój, o który apelował Paweł VI, nie dokonał się w wystarczającym stopniu, a nawet pod pewnymi względami nastąpiło jego cofnięcie w postaci pogłębiającego się niedorozwoju. W tym kontekście Jan Paweł II podjął problem rozwoju jako takiego. Mając świadomość jego znaczenia w sferze ujęć filozoficznych, socjologicznych i ekonomicznych, przedstawił jego antropologiczną wizję, która ma charakter integralny, a więc filozoficzny i teologiczny zarazem.

Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na istotne rozróżnienie terminologiczne pomiędzy „rozwojem” a „postępem”, które zresztą znalazło wyraz w dokumentach papieskich. Wedle koncepcji oświeceniowych rozwój w znaczeniu postępu wyraża proces jakby automatyczny i z natury swojej nieograniczony, przebiegający po liniach prostych. U podstaw jego rozumienia tkwi założenie, iż przy spełnieniu się pewnych warunków ludzkość może szybko podążać ku upragnionemu szczęściu. Choć koncepcja postępu zdaje się zakładać szybkie osiągnięcie przez ludzkość swego rodzaju doskonałości (ziemskiej), to jednak w tym nurcie myślowym, co warto

---

<sup>53</sup> KK 1.

<sup>54</sup> Por. SRS 15.

podkreślić, do tej pory nikt bliżej nie sprecyzował, jak to szczęście może czy powinno wyglądać<sup>55</sup>.

Mając to wszystko na uwadze, Papież napisał, że „historia nie jest po prostu procesem, który z konieczności prowadzi ku lepszemu, lecz jest wynikiem wolności, a raczej walki pomiędzy przeciwstawnymi wolnościami”<sup>56</sup>. Dlatego, podobnie jak Paweł VI, wyraźnie dystansuje się on od pojęcia „postępu” na rzecz „rozwoju” rozumianego w znaczeniu specyficznie ekonomiczno-społecznym. Jest to swego rodzaju konieczność podyktowana tragicznymi doświadczeniami obu wojen światowych oraz „zaplanowanym i częściowo dokonanym wyniszczeniem całych narodów, jak też zagrożeniem atomowym. Miejsce naiwnego  *optymizmu mechanicystycznego* zajął uzasadniony niepokój o los ludzkości”<sup>57</sup>.

Na czym jednak to specyficzne znaczenie ekonomiczno-społeczne rozwoju polega? Pytanie jest uzasadnione tym bardziej, że współcześnie – jak zauważył Jan Paweł II – przeżywa kryzys sama koncepcja „ekonomiczna” czy „ekonomistyczna” rozwoju; kryzys, który wyraża się w tym, że obok wciąż utrzymującego się, a nawet postępującego niedorozwoju istnieje „nadrozwoj”, polegający na nadmiernej rozporządzalności dobrami ma-

---

<sup>55</sup> W kwestii rozwoju czy postępu należy wziąć pod uwagę obszerną literaturę przedmiotu chociażby w dziedzinie filozofii, socjologii, ekonomii czy politologii. Dla przykładu por. H. Miller, *Progress and decline: the group in evolution*, Oxford 1964; Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991; *Konstruktywizm i spontaniczność w rozwoju społecznym*, praca zbiorowa, red. Z. Madej, Warszawa 1993; A. W. Jelonk, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, Warszawa 2001; U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej rzeczywistości*, tłum. S. Ciesła, Warszawa 2002; B. Olszewska-Dyoniziak, *Rozwój, zmiana, postęp społeczny. Zarys problematyki*, Wrocław 2008; A. Jabłoński, *Rozwój naukowo-techniczny a odpowiedzialność moralna ludzi*, w: «*Caritas in veritate*» *zasadą polityki społecznej. Refleksje na kanwie encykliki Benedykta XVI o integralnym rozwoju ludzkim*, praca zbiorowa, red. T. Adamczyk, J. Mazur, Lublin 2011, s. 123–133.

<sup>56</sup> SRS 27, przyp. 49.

<sup>57</sup> SRS 27.

terialnymi na korzyść uprzywilejowanych warstw społecznych. Jan Paweł II charakteryzując tego rodzaju zjawisko, napisał:

[Nadrozwój] łatwo przemienia ludzi w niewolników „posiadania” i natychmiastowego zadowolenia, nie widzących pewnego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Jest to tak zwana cywilizacja „spożycia” czy konsumizm, który niesie z sobą tyle „odpadków” i „rzeczy do wyrzucenia”. Posiadany przedmiot, zastąpiony innym, doskonalszym, zostaje odrzucony bez uświadomienia sobie jego ewentualnej trwałej wartości dla nas lub dla kogoś uboższego<sup>58</sup>.

Spojrzenie Jana Pawła II zostało ubogacone bardzo ważną refleksją Benedykta XVI na temat praktycznego ateizmu, który zagraża integralnemu rozwojowi ludzkiemu szczególnie wtedy, gdy jest promowany, nauczany czy narzucany przez państwo. W tej sytuacji – jak zauważył Autor *Cari-  
tas in veritate* – nadrozwój zakłóca autentyczny rozwój, gdyż towarzyszy mu niedorozwój moralny spowodowany ateistyczną wizją osoby i jej przeznaczenia<sup>59</sup>.

Skutki ateizmu praktycznego i związanego z nim konsumizmu są dla rozwoju człowieka dramatem, gdyż polega on na radykalnym nienasyce-  
niu. Jan Paweł II zauważył z niezwykłym poczuciem realizmu: „jeśli się nie jest uodpornionym na wszechobecną reklamę i nieustannie kuszące propozycje nabycia nowych produktów, wówczas im więcej się posiada, tym więcej się pożąda, podczas gdy najgłębsze pragnienia pozostają niezaspokojone, a może nawet zagłuszone”<sup>60</sup>.

Wydaje się, iż powyższe rozważania jakby coraz bardziej sugerują odpowiedź na pytanie o ekonomiczno-społeczną specyfikę rozwoju ludzkiego. W tym miejscu można się posłużyć dwoma słowami-kluczami: „być” i „mieć”.

---

<sup>58</sup> SRS 28.

<sup>59</sup> Por. CV 29; SRS 28; PP 19.

<sup>60</sup> SRS 28.



*Sollicitudo rei socialis*, odwołując się do encykliki Pawłowej i do konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, posługuje się właśnie owym charakterystycznym zestawieniem słów: „mieć” i „być”<sup>61</sup>. „Mieć”, czyli „posiadanie rzeczy i dóbr samo przez się nie doskonali podmiotu ludzkiego, jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i wzbogacenia jego «być», które polega na urzeczywistnianiu powołania ludzkiego jako takiego”<sup>62</sup>. Przy pomocy tych kategorii Jan Paweł II usiłuje podkreślić jedną z największych niesprawiedliwości współczesnego świata, która polega właśnie na tym, że „stosunkowo *nieliczni* posiadają wiele, a *liczni* nie posiadają prawie nic. Jest to niesprawiedliwość wadliwego podziału dóbr i usług pierwotnie przeznaczonych dla wszystkich”<sup>63</sup>. Jednakże Papież zaznaczył, że „zło nie polega na «mieć» jako takim, ale na takim «posiadaniu», które nie uwzględnia *jakości i uporządkowanej hierarchii* posiadanych dóbr. *Jakości i hierarchii*, które płyną z podporządkowania dóbr i dysponowania nimi «byciu» człowieka i jego prawdziwemu powołaniu”<sup>64</sup>.

Pod tym względem niejako w sukurs przychodzi myśl Benedykta XVI, który naucza, że autentycznie ludzki rozwój ekonomiczny, społeczny i polityczny powinien uwzględniać zasadę bezinteresowności jako wyraz braterstwa między ludźmi. Na straży tej zasady stoi miłość w prawdzie stanowiąca siłę tworzącą wspólnotę, jednoczącą ludzi w taki sposób, że nie ma barier ani granic. Natomiast sama prawda, podobnie jak i miłość, są w pierwszym rzędzie nadprzyrodzonymi darami, których logika, w szczególności logika daru bez rekompensaty, nie wyklucza jednak sprawiedliwości w całym procesie integralnego rozwoju<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Por. KDK 35; PP 19, SRS 28. Kategorie «mieć» i «być» zostały użyte w znaczeniu, jakie im nadał francuski filozof, czołowy przedstawiciel egzystencjalizmu chrześcijańskiego, Gabriel Marcel (1889–1973). Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962; tenże, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.

<sup>62</sup> SRS 28.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Por. CV 34, 36–37.

Wspomniane rozróżnienie pomiędzy „mieć” a „być” prowadzi do konkluzji bardziej zasadniczej, usiłującej wnikać w naturę pełnego rozwoju, bardziej ludzkiego, który mierzy się prawdziwym powołaniem człowieka. Wedle *Sollicitudo rei socialis*, rozwój „nie jest jedynie pojęciem «laickim», «świeckim», ale jawi się – również ze swymi akcentami społeczno-gospodarczymi – jako *współczesny wyraz* zasadniczego wymiaru powołania człowieka”<sup>66</sup>. Aspekt „powołaniowy” rozwoju znajduje swoje ujęcie już w *Populorum progressio*, do czego wyraźnie nawiązał Benedykt XVI w słowach:

„Postęp u swoich początków i w swojej istocie jest powołaniem: «Według planu Bożego każdy człowiek jest wezwany do rozwoju, ponieważ życie każdego człowieka jest powołaniem»”<sup>67</sup>. Albowiem „powołanie do postępu skłania ludzi do tego, «aby więcej działać, umieć i posiadać, a przez to więcej być»”<sup>68</sup>.

Charakterystykę pełnego rozwoju, zawartą w *Populorum progressio*<sup>69</sup>, papież Jan Paweł II ubogacił kategorią «parametru wewnętrznego», która oznacza powołanie człowieka ujmowanego integralnie, jako istota cielesna i duchowa. Wedle tegoż parametru winien być kształtowany autentyczny rozwój poszczególnych ludzi i ogólny postęp ludzkiej społeczności<sup>70</sup>. Tym «parametrem wewnętrznym» jest właśnie człowiek, jego powołanie. Rozwój – jak dalej zauważył Papież – nie może polegać jedynie na użyciu, władaniu i nieograniczonym posiadaniu dóbr, ale powinien się opierać głównie na podporządkowaniu tego posiadania, panowania i użycia zasadzie „podobieństwa człowieka do Boga oraz jego powołania do nieśmiertelności”<sup>71</sup>.

Przywołana kategoria «parametru wewnętrznego» jednoznacznie wskazuje na potrzebę rozwoju integralnego, a więc takiego, o który ape-

---

<sup>66</sup> SRS 30.

<sup>67</sup> CV 16; por. PP 15.

<sup>68</sup> CV 18; por. PP 6.

<sup>69</sup> Por. PP 20–21.

<sup>70</sup> Por. PP 5; SRS 29.

<sup>71</sup> SRS 29.

lował Paweł VI. Dlatego komentując ów wymóg, Benedykt XVI podkreślił, że tylko rozwój wolny może być uznany za integralnie ludzki, że może on wzrastać w odpowiedni sposób jedynie w środowisku odpowiedzialnej wolności<sup>72</sup>. W tym miejscu rodzi się pytanie o sens i znaczenie „środowiska odpowiedzialnej wolności”. *Caritas in veritate* sugeruje, że do jego ukształtowania niezbędna jest świadomość ważnej roli struktur ekonomicznych oraz promujących wolność instytucji jako narzędzi ludzkiej wolności, bez której nie ma odpowiedzialności<sup>73</sup>. Benedykt XVI mówi o tym, że konieczna jest odpowiedzialna wolność, uważna na wskazania prawa moralnego. W tym kontekście pojawia się jego apel, by wszelkie projekty integralnego rozwoju ludzkiego miały na względzie dobro przyszłych pokoleń. Chodzi więc o zasadę solidarności i sprawiedliwości międzypokoleniowej, która stanowi cenne rozwinięcie dyskursu na temat rozwoju<sup>74</sup>.

W encyklice Jana Pawła II trzeba dostrzec ideę znacznie szerszą niż ta, która bezpośrednio wyłania się z jej szczegółowych rozważań. Jest to transcendentna wizja rozwoju. Odwołując się do wolności i sprawiedliwości, Autor *Sollicitudo rei socialis* podkreśla jednak wartość i zasadę najważniejszą – miłość Boga i bliźniego. Według tego ujęcia, prawdziwy rozwój powinien opierać się na cywilizacji miłości, jak również winien do tej cywilizacji prowadzić. W ten sposób Papież bezpośrednio odniósł się do idei rozwoju pojmowanego po ludzku i chrześcijańsku, która to idea znalazła swój wyraz już w *Populorum progressio*. Po latach Benedykt XVI napisał, że Paweł VI „zapropomował miłość chrześcijańską jako zasadniczą siłę rozwoju”<sup>75</sup>. Projekt „cywilizacji miłości” jest więc konkretyzacją transcendentnej wizji rozwoju, który ma przede wszystkim naturę moralną. Benedykt XVI jest przekonany, że w perspektywie cywilizacji miłości można ożywić nowe siły dynamiczne, które dzięki

---

<sup>72</sup> CV 17.

<sup>73</sup> Por. tamże.

<sup>74</sup> Por. CV 48.

<sup>75</sup> CV 13.

globalizacji pozwolą wyjść z niedorozwoju ludów i całych regionów. Jednak – jak zaznacza – nie będzie to możliwe bez kierownictwa miłości w prawdzie<sup>76</sup>.

Prawda o moralnej naturze rozwoju sprawiła, że w encyklice Jana Pawła II szczególny akcent musiał być położony na przestrzeganie wszystkich praw człowieka<sup>77</sup>, co ostatecznie stanowi gwarancję poszanowania godności ludzkiej. Autor *Sollicitudo rei socialis* napisał: „Taki model rozwoju, który by nie szanował i nie popierał *praw ludzkich*, osobistych i społecznych, ekonomicznych i politycznych, łącznie z *prawami narodów i ludów*, nie byłby *godny człowieka*”<sup>78</sup>.

Refleksja na temat moralnej natury rozwoju doprowadziła Jana Pawła II do odpowiedzi na pytanie, dlaczego w ciągu ostatnich dwudziestu lat, które upłynęły od ogłoszenia *Populorum progressio*, rozwój na ogół nie nastąpił, a tam gdzie nastąpił, jest on „nieznaczny, nieprawidłowy, jeśli nie wręcz pełen sprzeczności”<sup>79</sup>. Papież doszedł do wniosku, że proces rozwoju może dokonać się niejako „*mocą decyzji istotowo moralnych*, które dla wierzących w Boga, zwłaszcza chrześcijan, czerpią swoją inspirację z zasad wiary i wspomagane są łaską Bożą”<sup>80</sup>. Dlatego encyklika podejmuje analizę rozmaitych przeszkód natury moralnej, jakie stoją na drodze autentycznego rozwoju. Wspomniane przeszkody to przede wszystkim „struktury grzechu”<sup>81</sup>, wśród których na pierwszy plan wysuwają się „wyłączna żądza zysku” i „pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli” i to „za wszelką cenę”<sup>82</sup>.

---

<sup>76</sup> CV 33.

<sup>77</sup> Por. SRS 33.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> SRS 35.

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Por. SRS 36–39.

<sup>82</sup> SRS 37.

## Rozwój w kluczu solidarności

*Sollicitudo rei socialis* wiele miejsca poświęca na ukazanie niezbędnych działań, które – zdaniem Papieża – budzą nadzieję na przezwycięzenie tego, co stanowi przeszkodę dla prawdziwego rozwoju. Apeluje przede wszystkim o to, by została uznana wzajemna zależność ludzi i narodów, co z konieczności prowadzi do przyjęcia solidarności jako obowiązku. Jan Paweł II nawiązał do tezy *Populorum progressio*, która brzmi: „Wzajemne powiązanie wszystkich ludzi, które jest faktem, nie tylko przynosi nam dobrodziejstwa, ale również rodzi obowiązki”<sup>83</sup>. Po latach Benedykt XVI, przywołując te słowa, wyraził je w nieco innej formie: „Powszechna solidarność, która jest faktem i dobrodziejstwem dla nas, jest również powinnością”<sup>84</sup>. Zacieśniające się relacje pomiędzy ludźmi, zdeterminowane zjawiskiem globalizacji, określił więc mianem «powszechnej solidarności».

Wedle Jana Pawła II solidarność stanowi postawę moralną i społeczną, jawi się jako cnota chrześcijańska.

Nie jest ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to *mocna i trwała wola* angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, *wszyscy* bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni *za wszystkich*. Wola ta opiera się na *gruntownym* przekonaniu, że zahamowanie pełnego rozwoju jest spowodowane żądzą zysku i pragnieniem władzy [...], [które to postawy i struktury grzechu] można zwalczyć jedynie – zakładając pomoc łaski Bożej – *postawą diametralnie przeciwną*: zaangażowaniem dla dobra bliźniego wraz z gotowością ewangelicznego „zatrącenia siebie” na rzecz drugiego zamiast wyzyskania go, „służenia mu” zamiast uciskania go dla własnej korzyści<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> PP 17.

<sup>84</sup> CV 43.

<sup>85</sup> SRS 38; por. Mt 10, 40–42; 20, 25; Mk 10, 42–45; Łk 22, 25–27.

Uwaga, jaką encyklika *Sollicitudo rei socialis* poświęca zagadnieniu solidarności sprawia, że można ten dokument określić mianem manifestu solidarności, którego geneza w pewnym sensie uwarunkowana jest doświadczeniami polskiego ruchu zawodowego i społecznego o nazwie Solidarność, zwłaszcza w ramach wydarzeń powszechnie określanych jako Sierpień 80. W tym kontekście należy odczytywać niektóre passusy encykliki. Warto przytoczyć w tym miejscu te, które wydają się najbardziej charakterystyczne:

Praktykowanie solidarności *wewnątrz każdego społeczeństwa* posiada wartość wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby. Ci, którzy posiadają większe znaczenie dysponując większymi zasobami dóbr i usług, winni poczuwać się do *odpowiedzialności* za słabszych i być gotowi do dzielenia z nimi tego, co posiadają. Słabsi ze swej strony, postępując w tym samym duchu solidarności, nie powinni przyjmować postawy *czysto biernej* lub *niszczącej* tkankę społeczną, ale dopominając się o swoje słuszne prawa, winni również dawać swój należny wkład w dobro wspólne. Grupy pośrednie zaś nie powinny egoistycznie popierać własnych interesów, ale szanować interesy innych<sup>86</sup>.

Nie sposób nie przytoczyć jeszcze jednej uwagi, której duch w całości wpisuje się w doświadczenia polskiej Solidarności. Jan Paweł II napisał:

Pozytywnymi znakami we współczesnym świecie są: *rosnąca świadomość* solidarności pomiędzy ubogimi, ich *działania na rzecz wzajemnej pomocy*, *wystąpienia publiczne* na arenie społecznej, gdzie bez uciekania się do przemocy przedstawiają własne potrzeby i własne prawa wobec nieskuteczności działania czy korupcji władz publicznych. Na mocy tego samego ewangelicznego zaangażowania Kościół czuje się powołany do tego, by stać u boku ubogich rzesz, by rozpoznawać słuszność ich żądań, przyczyniać się do ich zaspokajania, nie tracąc z pola widzenia dobra poszczególnych grup w ramach dobra wspólnego<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> SRS 39.

<sup>87</sup> Tamże.

Dalej Autor *Sollicitudo rei socialis* wyraził myśl, że solidarność „pomaga nam dostrzec «drugiego» – osobę, lud czy naród – nie jako narzędzie, którego zdolność do pracy czy odporność fizyczną można tanim kosztem wykorzystać, a potem, gdy przestaje być użyteczny, odrzucić, ale jako «podobnego nam», jako «pomoc»<sup>88</sup> w znaczeniu, oczywiście, głęboko humanistycznym.

Jan Paweł II analizując rolę i znaczenie solidarności w kontekście rozwoju, dostrzega liczne punkty styeczne pomiędzy nią a miłością – najbardziej podstawową cnotą chrześcijańską, będącą „znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa”<sup>89</sup>. Styczność ta ujawnia się chociażby w tym, że

solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni [...] staje się żywym obrazem Boga [...]. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: „oddać życie za braci”<sup>90</sup>.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt solidarności. Otóż wedle Jana Pawła II, w jej praktycznym zastosowaniu, a więc w miłości i służbie bliźniego, konkretyzuje się proces rozwoju i powiązany z nim proces wyzwolenia. Miłość jednak domaga się prawdy. W przekonaniu Papieża, tam gdzie brak prawdy i miłości, proces rozwoju nie jest możliwy, samo zaś wyzwolenie prowadzi raczej do uśmiercenia wolności. W tym miejscu jakże wyraźnie ujawniają się punkty styeczne z zasadniczym przesłaniem encykliki *Caritas in veritate*<sup>91</sup>.

W świetle wiary – jak napisał Jan Paweł II – zarysowuje się

---

<sup>88</sup> Tamże.

<sup>89</sup> SRS 40; por. J 13, 35.

<sup>90</sup> SRS 40; por. 1 J 3, 16.

<sup>91</sup> Por. SRS 46.

nowy wzór jedności rodzaju ludzkiego, z której solidarność winna w ostatecznym odniesieniu czerpać swoją inspirację. Ten najwyższy wzór jedności, odbłask wewnętrzny życia Boga, jednego w trzech Osobach, jest tym, co my, chrześcijanie, określamy słowem „komunia”. Komunia ta, na wskroś chrześcijańska, zazdrośnie strzeżona, poszerzana i ubogacana przy Bożej pomocy, jest duszą powołania Kościoła, który ma być «sakramentem» [znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego]<sup>92</sup>.

Natomiast zadaniem solidarności jest przyczynianie się do urzeczywistnienia tego zbawczego planu Boga na płaszczyźnie życia indywidualnego, narodowego oraz międzynarodowego.

Jan Paweł II był przekonany, że przeszkody do prawdziwie ludzkiego rozwoju mogą być pokonane jedynie poprzez praktykowanie ludzkiej i chrześcijańskiej solidarności. Jest ona niejako drogą do rozwoju i do pokoju, szczególnie domagającego się sprawiedliwości społecznej. Jednak pokój – zdaniem Autora *Sollicitudo rei socialis* – jest nie tylko dziełem sprawiedliwości, ale także owocem solidarności (*opus solidaritatis pax*)<sup>93</sup>.

## Aby nie zdradzić człowieka

Autor encykliki *Sollicitudo rei socialis*, odwołując się do „ogromnego doświadczenia Kościoła w sprawach ludzkich”<sup>94</sup>, pragnął w jej rozdziale VI, noszącym tytuł: „Niektóre wskazania szczegółowe”, przedstawić konkretne sposoby stawiania czoła różnym problemom stanowiącym współczesną kwestię społeczną. W tej części dokumentu znalazły się takie zagadnienia, jak „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”<sup>95</sup>, troska o zagwarantowanie osobie ludzkiej podstawowych praw, w szczególności prawa do wolności

---

<sup>92</sup> SRS 40; por. KK 1.

<sup>93</sup> Por. SRS 39–40.

<sup>94</sup> SRS 41; PP 13.

<sup>95</sup> Por. SRS 42.



religijnej i do inicjatywy gospodarczej<sup>96</sup>, wyzwania stojące przed międzynarodowym systemem handlowym i światowym systemem monetarnym i finansowym<sup>97</sup>, reforma niesprawiedliwych struktur, zwłaszcza instytucji politycznych<sup>98</sup>, współpraca międzynarodowa w ramach solidarności obejmującej wszystkich<sup>99</sup>, aktywność regionalnych organizacji opartych na kryteriach równości, wolności i uczestnictwa<sup>100</sup>.

Przywołane zagadnienia należą do tych bodaj najważniejszych, które domagają się konkretnych rozwiązań na rzecz prawdziwego rozwoju, uwzględniającego godność ludzką<sup>101</sup>. Na pierwszym miejscu znajduje się wszakże miłość preferencyjna (opcja) na rzecz ubogich, a więc głodujących, żebrzących, bezdomnych, pozbawionych pomocy lekarskiej, nie mających nadziei na poprawę własnej sytuacji życiowej itp. Jest to specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, którą encyklika usilnie zaleca do stosowania w ramach społecznej odpowiedzialności ciężającej na posiadaczach i użytkownikach wszelkiego rodzaju dóbr służących zaspokajaniu ludzkich potrzeb<sup>102</sup>. Jan Paweł II był przekonany, że zredukowanie owych zagadnień do problemów wyłącznie technicznych i ekonomicznych oznaczałoby akt zdrady człowieka i ludów, którym rozwój winien służyć<sup>103</sup>.

W tym kontekście niezwykle trafna jest uwaga Benedykta XVI, który wyraził przekonanie, że integralny rozwój ludzki domaga się, aby uszanowano jego prawdę, co w pierwszym rzędzie zakłada afirmację bezwarun-

---

<sup>96</sup> Por. tamże.

<sup>97</sup> Por. SRS 43.

<sup>98</sup> Por. SRS 44.

<sup>99</sup> Por. SRS 45.

<sup>100</sup> Por. tamże.

<sup>101</sup> Szerzej na ten temat w: A. Rauscher, *O wolność i godność człowieka. Jan Paweł II i wiosna Kościoła*, w: *Służba prawdzie, wolności i życiu. Refleksje nad myślą społeczną Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 119–134.

<sup>102</sup> Por. SRS 42.

<sup>103</sup> Por. SRS 41.

kowej wartości osoby ludzkiej<sup>104</sup>. Wypowiedź ta stanowi kapitalny komentarz do nauczania Jana Pawła II, który napisał: „Dzisiaj może wyraźniej niż kiedykolwiek dostrzega się *wewnętrzną sprzeczność* rozwoju ograniczonego *tylko* do dziedziny gospodarczej łatwo podporządkowuje on osobę ludzką i jej najgłębsze potrzeby wymogom planowania gospodarczego lub wyłącznego zysku”<sup>105</sup>.

W podobnym duchu należy odczytać myśl zawartą w *Caritas in veritate*, która rozwija przesłanie poprzednich encyklik, uzupełniając je o nowe elementy podyktowane przez «znaki czasu»:

W działaniach na rzecz rozwoju trzeba przestrzegać zasady *centralnego charakteru osoby ludzkiej*, będącej podmiotem, który w pierwszej kolejności powinien wziąć na siebie obowiązek rozwoju. Głównym celem jest poprawa sytuacji życiowej konkretnych osób [...]. Programy rozwoju, aby mogły być dostosowane do poszczególnych sytuacji, muszą charakteryzować się elastycznością. Natomiast osoby z nich korzystające powinny być bezpośrednio zaangażowane w ich planowanie i stać się protagonistami ich realizacji. [...] [Potrzebna jest] przede wszystkim faktyczna mobilizacja wszystkich podmiotów społeczeństwa obywatelskiego<sup>106</sup>.

Zdaniem Benedykta XVI, niemałą rolę w procesie rozwoju mogą odegrać organizacje pozarządowe, obywatelskie, zwłaszcza «trzeci sektor», czy odpowiednia ekonomia ożywiona etyką przyjazną człowiekowi, przyczyniająca się do humanizacji rynku i społeczeństwa<sup>107</sup>. To tylko niektóre wątki przemysłów Benedykta XVI. Jest on przekonany, że drogę do prawdziwego rozwoju wskazują prawda i miłość, zaś powołanie do rozwoju stanowi obowiązek wszystkich ludzi, który powinien być spełniany w sposób wolny<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> Por. CV 18.

<sup>105</sup> SRS 30.

<sup>106</sup> CV 47.

<sup>107</sup> Por. CV 45–46.

<sup>108</sup> Por. CV 52.

Relektura encykliki *Sollicitudo rei socialis* utwierdza w przekonaniu, że prawdziwy rozwój ludzki jest również sprawą religijną. W perspektywie chrześcijańskiej ów religijny charakter rozwoju staje się jakby priorytetem. Decyduje o tym fakt, że rozwój postrzegany jest jako powołanie człowieka<sup>109</sup>.

W działaniach na rzecz rozwoju solidarnego jawi się szansa spotkania drugiego człowieka jako „podobnego nam”, jako „pomocy”, jako tego, który – jak napisał Jan Paweł II – staje się „uczestnikiem «uczty życia», na którą Bóg zaprasza jednako wszystkich ludzi. Stąd ważność budzenia *sumienia religijnego* w poszczególnych ludziach i narodach”<sup>110</sup>. Chodzi o to, by w działaniach na rzecz rozwoju nie doszło do zdrady człowieka, zwłaszcza słabego, ubogiego, wykluczonego społecznie, doświadczającego różnych form marginalizacji czy nawet dyskryminowanego lub prześladowanego.

W tej perspektywie należy odczytać także słowa Benedykta XVI: „Rozwój zakłada wrażliwość na życie duchowe, poważne podejście do przeżywania ufności w Bogu, duchowego braterstwa w Chrystusie, zawierzenia Opatrzności i Miłosierdziu Bożemu, miłości i przebaczenia, wyrzeczenia się samego siebie, przyjęcia bliźniego, sprawiedliwości i pokoju”<sup>111</sup>. Rozwój prawdziwie ludzki, a więc taki, który w swoich założeniach, planach, strategiach, realizacjach i skutkach nie kryje w sobie zdrady człowieka, powinien stanowić główny cel każdej autentycznej polityki społecznej. W szczególności żadna promocja rozwoju nie może pomijać starań na niwie przewyższania kwestii społecznych, będących przecież podstawową kategorią i przedmiotem aktywności państwa, samorządów terytorialnych, organizacji społecznych i pozarządowych na rzecz odpowiedniej „jakości” życia w danym społeczeństwie. Wydaje się, iż głos papieża na temat rozwoju integralnego i solidarnego, uwzględniającego takie wartości, jak: sprawiedliwość, pokój, miłość, prawda i wolność, może być niezwykle cennym, może nawet niezastąpionym, sprzymierzeńcem polityki społecznej.

---

<sup>109</sup> Por. SRS 30, 33 i 47.

<sup>110</sup> SRS 39.

<sup>111</sup> CV 79.

Chodzi o to, aby dla dobra człowieka i ze względu na dobro wspólne, miała ona charakter prorozwojowy.

Gdy Jan Paweł II pisał swoją encyklikę o autentycznym rozwoju człowieka i społeczeństwa, wtedy istniały dwa przeciwstawne bloki polityczne. Ich istnienie powodowało opóźnienia w rozwoju, ponieważ polityka odbierała zasoby ekonomii i kulturze, zaś upolityczniona ideologia czy zideologizowana polityka ograniczała ludzką wolność<sup>112</sup>. We współczesnych realiach ekonomicznych i politycznych zagrożenia te wciąż dają o sobie znać, chociaż ujawniają się w mocno zróżnicowanych formach. Jedną z nich jest poprawność polityczna, która ogarnia cały euroatlantycki świat. Wedle amerykańskiego intelektualisty katolickiego George'a Weigela, socoliberalne elity inspirowane jej duchem posuwają się aż do „chrystofobicznego bestialstwa”. Polega ono na totalnym kwestionowaniu przez polityków wartości chrześcijańskich. Świadczy o tym chociażby wyraźna determinacja, by doprowadzić do legalizacji aborcji, eutanazji, związków homoseksualnych itp. Jest to tendencja ze wszech miar antyrozwojowa.

Z uwagi na dobro człowieka trzeba wspomnianą tendencję, niekiedy przyjmującą postać chrystofobicznego bestialstwa, zdecydowanie powstrzymać i odwrócić. Kościół nie ustaje w tego rodzaju wysiłkach, ale w pierwszym jego głos musi być usłyszany i z uwagą przyjęty przez wszystkie podmioty odpowiedzialne za integralny rozwój ludzkości, a więc taki, który zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz przyczynia się do jej materialnego i duchowego postępu. Oby przesłanie zawarte w *Sollicitudo rei socialis* i rozwinięte w *Caritas in veritate* stanowiło realną inspirację także dla poszczególnych podmiotów polityki społecznej!

---

<sup>112</sup> Por. SRS 20; CV 23.

## **Re-reading of the encyclical *Sollicitudo rei socialis* on the 25th anniversary of its proclamation**

### *Abstract*

---

---

Undertaken subject is associated with the three basic social documents of the Church. They include encyclicals which are concerned with the issue of development: *Populorum progressio* of Paul VI (March 26, 1967), *Sollicitudo rei socialis* of John Paul II (December 30, 1987) and *Caritas in veritate* of Benedict XVI (June 29, 2009). The presented reflections are a peculiar interpretation of the encyclical *Sollicitudo rei socialis*, 25 years after its publication.

The re-reading of John Paul's document ought to be done in the perspective of the encyclical *Populorum progressio*, as well as *Caritas in veritate*. This is due to the fact that *Sollicitudo rei socialis* has been proclaimed on the occasion of the 20th anniversary of *Populorum progressio* – Encyclical which promoted integral development and appealed to the development of solidarity. However, *Caritas in veritate*, which has been announced three years ago, is devoted to the integral human development in charity and truth. Thus reading the encyclical of Pope John Paul II on the development, you should realize that it was the inspiration for reflections of Benedict XVI, and at the same time it has been inspired by the social thought of Pope Paul VI.

Re-reading of *Sollicitudo rei socialis* leads to the conclusion that the truly human development ought to be the main goal of any genuine social policy. In particular, any promotion of development can not ignore efforts to resolve existing social issues. The existing social issues are still the basic category and a subject of the activity of the State, local governments, social organizations and NGOs for adequate "quality" of life in a given society.

It seems that the voice of the popes on the integral development and solidarity, taking into account the values of justice, peace, charity, truth and freedom, can be a very important ally of social policy. The point is that it should always have a pro-development nature for the good of man and society. In the perspective of Church's social teaching, this means that social policy, in its assumptions, plans, strategies, achievements and results does not conceal human treachery.



ks. Maciej Hułas

## Sfera publiczna w *Sollicitudo rei socialis*

Celem niniejszego tekstu jest analiza encykliki społecznej Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* w perspektywie jej związku ze sferą publiczną. Problem badawczy zawiera się w pytaniu, czy i na ile wyraziście sfera publiczna obecna jest w treści encykliki? Jakie konkretne zdania rozwojowe autor encykliki wyprowadza ze sfery publicznej? Chcąc odpowiedzieć na te pytania, na początku odniosę się do samej encykliki *Sollicitudo rei socialis*, by wykazać te stanowiska, które stanowią o jej oryginalności, a następnie zdefiniuję sferę publiczną, wskazując na to, czym jest, jakie czynniki ją określają i konstytuują. Stosując się do scholastycznej maksymy: *bona definitio omni et soli definitio convenit*, obecności sfery publicznej w *Sollicitudo rei socialis* będę szukał nie tylko tam, gdzie występuje ona w formie modelowej, lecz również, czy przede wszystkim tam, gdzie jest ona niejako założona, gdzie występuje w formie idei przewodniej, choć nie jest nazwana wprost. W toku dalszej analizy tekstu encykliki ideę sfery publicznej powiążę z konkretnymi tezami Jana Pawła II, by następnie wskazać, w jakim stopniu Papież kierował się zmysłem publicznym czy angażował intuicję publiczną.

Sfera publiczna, dialog obywatelski, społeczeństwo obywatelskie, coś, co dzisiaj wydaje się oczywiste i zrozumiałe, nie musiało być tak jednoznaczne dwadzieścia pięć lat temu. *Sollicitudo rei socialis* została ogłoszona dwa lata przed pierwszą angielską edycją kultowej habilitacji Jürgena Habermasa na temat transformacji sfery publicznej<sup>1</sup>, która uaktywniła nową

---

<sup>1</sup> *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, Warszawa 2007.

falę studiów nad tym zagadnieniem w świecie anglojęzycznym, i również dwa lata przed transformacją ustrojową w krajach byłego Bloku Wschodniego, która dała początek formowaniu się społeczeństwa obywatelskiego, a wraz z nim dialogu obywatelskiego i inicjatywy obywatelskiej.

### Specyfika *Sollicitudo rei socialis*

Można się zetknąć z opinią, że encyklika *Sollicitudo rei socialis* jest dokumentem przeciętnym, że merytorycznie nie odbiega od swej poprzedniczki *Populorum progressio*, że jej Autor nie rozwiązuje żadnej szczególnej kwestii społecznej, jak to czynił Leon XIII w *Rerum novarum* (1891) czy Jan XXIII w *Pacem in terris* (1963), a jedynie kontynuuje myśl wyrażoną w ogłoszonej rok wcześniej instrukcji Kongregacji Doktryny Wiary, dotyczącej teologii wyzwolenia *Libertatis conscientia* (1986), ogólnikowo formułując tytuł encykliki, w którym mowa o zatroskaniu Kościoła o sprawy społeczne<sup>2</sup>.

Choć krytyka tego typu nie zawiera niczego, co *explicite* obniżałoby wartość encykliki, niemniej wyczuwalna jest w niej pewna nuta rozczarowania – encyklika wprawdzie traktuje o sprawach rozwoju, lecz czyni to zbyt ogólnikowo. Oczywiście, tego typu opinie niekoniecznie należy podzielać. Są to prywatne poglądy, jakie zwykle formułują analitycy społecznych dokumentów Kościoła. O nowości czy oryginalności dokumentów takich, jak encykliki społeczne, nie decyduje bowiem to, że ich autorzy identyfikują i opisują nieznanne dotąd zjawisk czy procesy. Nowością encyklik jest już sama analiza powszechnie znanych i zastanych zjawisk, przeprowadzona jednak w nowym kontekście społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowym. Idąc dalej po tej linii, o nowości encykliki będą decydowa-

---

<sup>2</sup> Por. J.-Y. Calvez, *Sollicitudo rei socialis*, w: *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, red. J. A. Dwyer, E. L. Montgomery, Collegeville Minn. 1994, s. 916 n. Tekst instrukcji w: Instruktion der Glaubenskongregation *Libertatis conscientia*, 22 März 1986, AAS 1987, nr 79, s. 554–591.



ły bezprecedensowe uwarunkowania chwili obecnej, jakże inne od wcześniejszych. W przypadku *Sollicitudo rei socialis* był to kontekst końca lat 80. ubiegłego stulecia, diametralnie różny, gdy chodzi o społeczne postrzeganie rozwoju, aniżeli koniec lat 60. Lata 60. i towarzyszące im procesy dekolonizacyjne napawały nadzieją i entuzjazmem, dawały podstawę, by pozytywnie patrzeć na polityczną emancypację rejonów świata objętych wpływem imperiów kolonialnych. Lata 80., dla kontrastu, ukazywały ponurą prawdę o nowych formach kolonializmu, o świecie podzielonym na dwa antagonistyczne bloki militarne, który skądinąd chylił się już ku upadkowi. Ocenianie wartości encykliki pod kątem obecności w niej nowych definicji byłoby przejawem mentalności happeningowej, według której o wartości decyduje spektakularność jako jedyna warta uwagi. W przypadku społecznych dokumentów Kościoła jest jednak inaczej.

*Sollicitudo rei socialis* jest dokumentem oryginalnym chociażby dlatego, że jest głosem Biskupa Rzymu wypowiedzianym w konkretnym kontekście, w odniesieniu do konkretnych problemów społecznych – 30 grudnia 1987 r., z okazji okrągłej rocznicy ogłoszenia przez Pawła VI innej encykliki o rozwoju, *Populorum progressio* (1967). Oczekiwanie, że każda kolejna encyklika społeczna będzie odnosić utrwalone zasady katolickiej nauki społecznej do na nowo zidentyfikowanych zjawisk, nie znajduje uzasadnienia. Byłoby ono bowiem jednoznaczne z przekonaniem, że treść merytorycznie wartościową zawierają wyłącznie zjawiska nowe, podczas gdy zjawiska już znane są niczym więcej, jak ciągiem zapisanej informacji, niewnoszącej wiele do meritum poruszanych zagadnień. W praktyce tego typu oczekiwanie kazałoby się skupiać na nowych zjawiskach, nawet gdyby nie były one szczególnie istotne, przy jednoczesnym ignorowaniu zagadnień istotnych, i to tylko dlatego, że są stare, a świat zdołał już do nich przywyknąć. Takie stanowisko byłoby podobne do twierdzenia, że komunikacja międzyludzka opiera się wyłącznie na wypowiedzianych słowach i ich denotacyjnych znaczeniach. Tymczasem istotną częścią komunikacji stanowi milczenie, które może być postrzegane jako brak, ale też jako wymowne i bardzo czytelne manifestowanie stanowisk. *Sollicitudo rei socialis* jest encykliką, w której obok zapisanych zdań i nazwanych po imieniu różnych kategorii i czynników rozwoju treść wyrażana jest również w milczą-

cej refleksji, w trosce Papieża o aktualny stan rozwoju społeczeństw i poszczególnych regionów.

Choć Autor encykliki nie aplikuje klasycznych zasad katolickiej nauki społecznej do nowo zaistniałych zjawisk, nowością *Sollicitudo rei socialis* jest już samo odczytanie przesłania *Populorum progressio* z perspektywy doświadczenia dwudziestu lat, zrewidowanie i powtórzenie sformułowanych wówczas definicji i stanowisk w nowych warunkach społeczno-politycznych. „Ukazanie licznych aspektów tego nauczania poprzez ponowne i uważne odczytanie Encykliki”<sup>3</sup> jest głównym wątkiem *Sollicitudo rei socialis*. Czytając encyklikę z takiej perspektywy można przyjąć, że jej nowością jest reinterpretacja stanowisk, w których Papież piętnuje konsumizm oraz odrzuca manichejski, ideologiczno-militarny podział świata na dwa przeciwstawne bloki: liberalno-kapitalistyczny i marksistowsko-kolektywistyczny; gdzie wskazuje na pokój i zrównoważony rozwój jako panaceum pozwalające przezwyciężyć wspomniany podział; gdzie wymienia nowe zadania wynikające z realizowania zasady solidarności oraz rozwija nową narrację, biorąc w obronę kraje na drodze rozwoju<sup>4</sup>. Uwzględniając zarysowany powyżej kontekst tych wypowiedzi, można uznać je za bezprecedensowe i na swój sposób oryginalne.

Treść *Sollicitudo rei socialis* niewątpliwie kontrastuje z optymizmem *Populorum progressio* przez to, że ukazuje dramatyczne realia życia w krajach biednych, że instytucjonalnie potwierdza podział świata na Pierwszy, Drugi, Trzeci i Czwarty. I jedno, i drugie rozczarowuje, gdy porówna się je z oczekiwaniami okresu dekolonizacji końca lat 60. Jan Paweł II obwinia rządy i wpływowe środowiska bogatych krajów za brak skutecznych inicjatyw rozwojowych na rzecz krajów biednych, za stosowanie politycznych, finansowych, społecznych i ekonomicznych mechanizmów pozwalających bezkarnie eksploatować kraje biedne w warunkach utrwalonej zależno-

---

<sup>3</sup> SRS 5.

<sup>4</sup> Por. J. Schasching, *Einführung, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. Mit Einführungen von O. von Nell-Breuning SJ, J. Schasching SJ, Bornheim 1992, s. XXXV–XL.

ści tych ostatnich. Papież piętnuje wojny wszczynane przez potęgi militarne (Wschód i Zachód), które następnie realizowane zostają w praktyce przez kraje pozostające w strefie wpływów antagonistycznych mocarstw. Eksploatacja z jednej strony i wojny delegowane biedniejszym państwom satelitarnym (*proxy wars*) z drugiej strony prowadzą do neokolonializmu, czyniąc z państw powstałych w następstwie dekolonizacji „elementy mechanizmu, tryby wielkiej maszyny”<sup>5</sup> politycznej i ekonomicznej<sup>6</sup>.

Encyklika w swej argumentacji i formie narratywnej jest dokumentem teologicznym. Spośród dziewięćdziesięciu dwóch przypisów, jakie zawiera, tylko jeden odnosi się do źródła nie będącego tekstem teologicznym. O teologicznym charakterze encykliki świadczy dobitnie takie pojęcie, jak „struktury grzechu”<sup>7</sup>. Papież postrzega je jako konsekwencje nieposkromionego „pędu za zyskiem” i „pragnienia władzy” i uznaje za moralną przyczynę asymetrycznego rozwoju społeczeństw, który w efekcie przekłada się na cywilizacyjne zapóźnienie niektórych regionów świata. Pojęcia takie, jak „struktury grzechu”, są istotne dla teologii społecznej. Ich obecność w *Sollicitudo rei socialis* nadaje encyklice porywającej dramaturgii teologiczno-wyzwoleńczej, zwłaszcza gdy uwzględni się ciągle żywą podówczas sytuację ruchów teologicznowyzwoleńczych w Ameryce Łacińskiej<sup>8</sup>.

Nowym akcentem, jaki występuje w *Sollicitudo rei socialis*, jest nie do końca dające się uzasadnić zakwalifikowanie katolickiej nauki społecznej do nauk teologicznych jako części teologii moralnej. Tego typu definicja koresponduje oczywiście z formą narracyjną encykliki, z jej argumentacją oraz niektórymi kategoriami teologicznymi występującymi w *Sollicitudo*

---

<sup>5</sup> SRS 22.

<sup>6</sup> Por. F. Kammer, *Doing Faithjustice. An Introduction to Catholic Social Thought*, Revised Edition, New York–Mahwah NJ 1991, s. 116.

<sup>7</sup> H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünermann, editio XXXIX, Freiburg 2001, s. 4810.

<sup>8</sup> Por. A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Schöningh Paderborn 1998, s. 168.

*rei socialis*, jak wspomniane „struktury grzechu”. „Wciskanie” jednak katolickiej nauki społecznej w metodologiczne ramy nauk teologicznych może zastanawiać czy wręcz budzić sprzeciw. Nie uzasadnia tego bowiem ani historia katolickiej nauki społecznej, ani jej źródła, warsztat czy stosowana metodologia. Katolicka nauka społeczna, zajmując się analizą etycznego wymiaru instytucji społecznej (struktur, związków instytucjonalnych, systemów regulujących, ustrojów), operuje pojęciem sprawiedliwości/niesprawiedliwości społecznej. Teologia moralna natomiast zajmuje się analizą działania ludzkiego, badając motywacje i postawy w perspektywie moralnego dobra lub zła. Dla teologii moralnej bazującej na autonomii woli ważny jest czynnik indywidualnej odpowiedzialności jednostki za podejmowane działania. Analogiczna autonomia woli i podobny czynnik indywidualnej odpowiedzialności nie występuje natomiast w obszarze instytucji społecznych (ekonomia, państwo, wiedza, religia, rodzina), które funkcjonują jako złożone struktury społeczno-prawne, są obszarami skondensowanych i zintensyfikowanych relacji nie tylko jednostek, ale i całych grup, w których obrębie tworzą się hierarchie, struktury, układy i zależności organizacyjne. O ile w teologii moralnej można mówić o indywidualnej odpowiedzialności jednostek, gdyż dyscyplina ta skupia się na pojedynczym działaniu człowieka, o tyle w katolickiej nauce społecznej tego typu czynnik nie występuje z uwagi na strukturalny charakter działań podejmowanych w ramach instytucji. Katolicka nauka społeczna i teologia moralna to dziedziny wiedzy, które różnicuje przedmiot badań, odrębne kody komunikacyjne, odrębna terminologia i nieco inne cele. Teologia moralna ma na celu przywrócenie moralnego porządku w obrębie indywidualnej *praxis*, katolicka nauka społeczna zaś dąży do sprawiedliwego ukształtowania instytucji społecznych, tak by służyły one dobru wspólnemu.

Problem przynależności katolickiej nauki społecznej do dziedziny teologii moralnej Papież rozstrzygnął arbitralnie. W literaturze nie przedstawia się on jednak aż tak jednoznacznie<sup>9</sup>. Specyfiką katolickiej nauki spo-

---

<sup>9</sup> Por A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik...*, dz. cyt., s. 16; F. Klüber, *Katholische Gesellschaftslehre. Geschichte und System*, t. 1, Osnabrück 1968, s. 9 n.; O. Nell-Breuning,

łecznej jest to, że jest refleksją ekspertów-katolików nad rzeczywistością społeczną, łączy zatem w jedno konkretną konfesyjność z profesjonalną ekspertyzą, teistyczny światopogląd z empiryczną analizą rzeczywistości społecznej w takiej formie, w jakiej istnieje. Można zadać pytanie o priorytet tych dwóch, odpowiedź na nie jednak nie rozwiązuje problemu. Co zatem przesądza o teologiczności katolickiej nauki społecznej? Teologiczność katolickiej nauki społecznej można tłumaczyć tym, że jest ona w pewnym sensie teleologią społeczną. Zmierza bowiem do takiego ukształtowania instytucji społecznych, by spełniały one swoje cele, by ostatecznie prowadziły do pełni dobra określonego przez Stwórcę. Teologiczność można też tłumaczyć inaczej. W sytuacji, gdy instytucje społeczne tworzą coraz bardziej złożone, globalne, nieprzejrzyste i anonimowe struktury, punkt ciężkości katolickiej nauki społecznej przesuwa się z poziomu rozumienia natury poszczególnych instytucji (metafizyki społecznej) oraz ich celów (teleologii społecznej) w kierunku indywidualnych postaw i zachowań osób mających wpływ na ich funkcjonowanie (deontologii społecznej). Friedhelm Hengsbach nazywa to „etyczną refleksją politycznego zaangażowania wierzących”<sup>10</sup>, zarówno jednostek, jak i ruchów społecznych będących aktorami społecznymi<sup>11</sup>.

Innym jeszcze kluczem w wyjaśnieniu teologicznego charakteru katolickiej nauki społecznej jest „grzech strukturalny”. Ma on charakter *generujący*, ponieważ niemoralne działanie jednostki kształtuje stosunki społeczne; *obiektywizujący*, gdyż następuje obiektywizacja moralnie nieuporządkowanego działania oraz jego oddzielenie od działającego podmiotu; i *dyspozytywny*, ponieważ niesprawiedliwe struktury społeczne

---

von, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, München 1985, s. 19; O. Nell-Breuning, von – H. Sacher, *Zur christlichen Gesellschaftslehre. Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, z. 1, Freiburg 1947, s. 20 n.; Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 155 n.

<sup>10</sup> F. Hengsbach, B. Emunds, M. Möhring-Hesse, *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, s. 225.

<sup>11</sup> Tamże, s. 285.

wymuszają analogiczne do nich działania, przez co kształtują i utrwalają sytuację opartą na moralnym nieporządku<sup>12</sup>. Jeżeli Papież pisze o grzechu strukturalnym, to oznacza, że moralny nieporządek, jakim jest grzech, przekroczył obszar indywidualnego działania jednostki, wyznaczając porządek funkcjonowania instytucji. W takim przypadku, pisze Marek Szymański, struktury grzechu nie zostają usuwane na drodze „leczenia objawów” (*Behandlung der Symptome*), lecz na drodze nawrócenia (*Bekehrung, Umkehr*)<sup>13</sup>. Szymański podobnie jak Hengsbach ma na myśli „nawrócenie” zmianę zasad postępowania zaangażowanych jednostek, posiadających władzę decydowania. W tym wypadku można mówić o w pewnym stopniu uzasadnionym połączeniu płaszczyzn katolickiej nauki społecznej i teologii moralnej.

## Sfera publiczna

*Sfera publiczna*, ang. *public sphere*, i niem. *Öffentlichkeit* to przestrzeń społeczna, przestrzeń oddana do dyspozycji zwykłym ludziom, obywatelom. Według Hannah Arendt, uznanej za klasyka tej kwestii, sfera publiczna to przestrzeń społeczna, w której

„wszystko, co pojawia się publicznie, może być widziane i słyszane przez każdego i ma najszerszy z możliwych krąg odbiorców”<sup>14</sup>, to „świat [...] wspólny nam wszystkim i różny od posiadanego w nim przez nas wspólnego miejsca [...] związany z wytworami ludzkimi, z dziełami ludzkich rąk, jak również ze sprawami dziejącymi się pomiędzy tymi, którzy wspólnie zamieszkują ów wytwo-

---

<sup>12</sup> M. Szymański, *Die heilende Dimension des Sakramentes der Versöhnung. Zum Verständnis und zur Pastoral des Bussakramentes*, Frankfurt am Main 2005; M. Sievernich, *Soziale Sünde und soziale Bekehrung*, w: W. Seidel, P. Reifenberg, *Moral konkret: Impulse für eine christliche Weltverantwortung*, Echter, Würzburg 1993, s. 146–169.

<sup>13</sup> M. Szymański, *Die heilende Dimension*, s. 164.

<sup>14</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2010, s. 70.

rzony przez człowieka świat<sup>15</sup>. Sfera publiczna jest zatem przestrzenią otwartą na wszystkich, wspólną dla wszystkich oraz inkluzywną, czyli gotową przyjąć ciągle nowych i anonimowych uczestników życia społecznego.

Craig Calhoun wyszczególnia konkretne czynniki historyczne, które czyniły możliwym i stymulowały proces, w którym sfera publiczna wyłoniła się definitywnie w oświeceniu. Pierwszym czynnikiem była – według niego – średniowieczna samorządność zaistniała wskutek wydzielenia przez dwóch głównych aktorów życia społecznego *potere spiritale* – średniowieczny Kościół, i *potere temporale* – monarchię<sup>16</sup> obszarów wolnych w znaczeniu fizycznym, takich jak place i uniwersytety<sup>17</sup>, oraz obszarów wolnych w znaczeniu kulturalnym, jak doroczne karnawały, o których pisze Charles Taylor w swym kultowym dziele *A Secular Age*<sup>18</sup>. Innym czynnikiem, który pozwolił zaistnieć sferze publicznej, były rynki oraz umowy kontrahenckie jako obszary wolne od ingerencji zarówno Kościoła, jak i państwa. Rynki oprócz tego, że spełniały swą funkcję wymiany towarowej i usługowej, uaktywniały tzw. zdrowy rozsądek, uczyły samodzielnego myślenia, kalkulacji i odpowiedzialności, zmieniając prywatne wady w społeczne cnoty. Kolejnym czynnikiem było państwo i władza państwowa, której prawo stało na straży porządku publicznego i chroniło nienaruszalność umów rynkowych. Rynki średniowieczne czy nowożytne w Europie nie miałyby szansy rozwijać się tak dynamicznie jako obszary wolne, gdyby nie prawo państwowe, które chroniło umowy rynkowe i karało nieuczciwość w relacjach handlowych. Czwartym czynnikiem była inicjatywa oddolna, przekonanie ludzi z europejskiego kręgu kulturowego, że istotne działania i zmiany w życiu społecznym rodzą się w obszarze oddolnym i urzeczywistniane zostają przez inicjatywę oddolną. Piątym

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 73.

<sup>16</sup> O. Nell-Breuning, von, *Gerechtigkeit und Freiheit...*, dz. cyt., s. 101.

<sup>17</sup> C. Calhoun, *Spółczesność obywatelskie a sfera publiczna*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 2012, nr 3 (39), s. 11–16.

<sup>18</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge Mass. 2007, s. 45n.

i ostatnim czynnikiem, jaki wymienia Calhoun, była kultura europejska wraz z jej religijnymi systemami wartości, które stygmatyzowały działania antyrynkowe, antyspołeczne i antypaństwowe. Przykładem może być niedotrzymywanie umów, składanie obietnic na poziomie deklaracyjnym i ich niedotrzymywanie na poziomie egzekutywnym<sup>19</sup>.

Taylor definiuje sferę publiczną jako wspólną przestrzeń, w której członkowie społeczności spotykają się ze sobą za pośrednictwem różnorodności środków, takich jak druk, środki komunikacji elektronicznej oraz realne interakcje twarzą w twarz. Celem spotkań jest zawsze debata nad wspólnym, zbiorowym interesem wszystkich uczestników. W ten sposób uczestnicy debaty publicznej kreują wspólne stanowisko wobec wspólnych im interesów<sup>20</sup>. Taylor pisze o sferze publicznej jako przestrzeni metatopicznej, co oznacza, że sfera publiczna nie jest ograniczona ani przez miejsce, ani przez czas toczącej się debaty, lecz transcenduje jedno i drugie. Debata prowadzona w przestrzeni publicznej dokonuje się w konkretnych warunkach czasu i miejsca, warunki te jednak ani jej nie ograniczają ani nie kończą. Właściwą cechą sfery publicznej jest to, że raz zainicjowana debata obywateli kontynuowana jest w nowych toposach. Do raz zainicjowanej debaty publicznej nawiązuje się w przyszłości, w tym znaczeniu transcenduje ona swój topos<sup>21</sup>.

Konkludując, należy stwierdzić, że sfera publiczna jest dynamiczną przestrzenią społeczną (obywatelską), oddaną do dyspozycji zwykłym ludziom, ich zdrowemu rozsądkowi i ich naturalnemu instynktowi samozachowawczemu. Ludzie ci w warunkach liberalnej demokracji, korzystając ze statusu obywatelskiego i z wszelkich dostępnych środków komunikacji są w stanie określać priorytety dla kolektywnej egzystencji na danym obszarze, w danym środowisku, w danym systemie społeczno-prawnym. Innymi słowy, są w stanie zrzesać się i jednoczyć wysiłki, by oddolnie mobilizować aktywność, obywatelską politykę, która ma realny wpływ na ich

---

<sup>19</sup> C. Calhoun, *Społeczeństwo obywatelskie a sfera publiczna*, dz. cyt., s. 15.

<sup>20</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. 2007, s. 185.

<sup>21</sup> Tamże, s. 187.



kolektywne współzycie. Granicę sfery publicznej z jednej strony wyznacza sfera prywatna, z drugiej zaś sfera władzy państwowej, co sprawia, że funkcjonuje ona pomiędzy jedną a drugą. Sfera publiczna jest zatem „społecznym”, pozainstytucjonalnym narzędziem artykulacji i promocji interesów zwyczajnych ludzi. Taka jest jej rola i funkcja.

### **Rola sfery publicznej w *Sollicitudo rei socialis***

W *Sollicitudo rei socialis* pojęcie „sfera (lub przestrzeń) publiczna” nie pojawia się w ogóle. W kilku miejscach występuje przymiotnik „publiczny”. Autor encykliki sporadycznie wspomina o roli wolnych stowarzyszeń. W encyklice nie pojawia się też ani termin „społeczeństwo obywatelskie”, ani „inicjatywa obywatelska”. Kategoria obywatelska w jej klasycznym rozumieniu nie występuje. Brak tego typu odniesień mogłoby sugerować, że Autor encykliki albo sam nie do końca widzi potrzebę mobilizacji społecznej na poziomie obywatelskim, albo nie uważa, że akcja obywatelska może coś zmienić w świecie politycznie podzielonym i rządzonym przez dwie totalitarne ideologie, z których jedna na piedestał wartości absolutnej wynosi indywidualną wolność, rynek i zysk, druga usiłuje wcielić wysoce wysublimowaną teorię kolektywizmu marksistowskiego w biedniejsze gospodarczo i intelektualnie rejony świata, mentalnie nieprzygotowane do zrozumienia samego marksizmu. Obraz świata zarysowany przez autora *Sollicitudo rei socialis* jawi się jako dychotomia dwóch globalnych aglomeratów kapitalizmu i komunizmu, które nie pozostawiają żadnego pola działania dla inicjatywy obywatelskiej.

Brak bezpośredniego odniesienia do sfery publicznej nie oznacza jednak braku idei obywatelskiej, o której można powiedzieć, że jej obecność jest założona. W wielu fragmentach encykliki Autor odwołuje się do tego, co stanowi istotny element sfery publicznej, mianowicie, do inicjatywy oddolnej, z tym że w rolę samorządnych obywateli wcielają się państwa na drodze do rozwoju. Autor encykliki sięga nie tyle do sfery publicznej, co do mechanizmów nią rządzących, które aplikuje do innych aktorów niż obywatele; Papież aplikuje je do państw.

## Rozwój warunkiem pokoju

Autor *Sollicitudo rei socialis* powtarza za Pawłem VI: „rozwój jest nowym imieniem pokoju”<sup>22</sup>. Zarówno w *Populorum progressio*, jak i w *Sollicitudo rei socialis* rozwój nie jest potraktowany wycinkowo, lecz ma charakter antropologiczny i dokonuje się integralnie. Charakter antropologiczny oznacza, że jego początkiem jest człowiek, jego świadomość, wrażliwość, możliwości realizacji. Dokonuje się integralnie, czyli harmonijnie obejmuje wszystkie obszary człowieczeństwa: intelekt, emocje, moralność i estetykę. Oznacza to, że postęp ekonomiczny i technologiczny jest konsekwencją postępu w zakresie świadomości i kultury. Jeżeli rozwój rodzi i utrwała pokój, to oznacza, że pokój jest produktem wysublimowanej świadomości, która mając dostęp do dóbr, jakie niesie z sobą rozwój, rezygnuje z wojny w imię dobrobytu i komfortu. Z kolei wykluczenie grup i rejonów świata z dóbr generowanych przez rozwój rodzi podziały społeczne, które mogą prowadzić do konfliktów zbrojnych, wojen domowych i czystek etnicznych. Pisząc o rozwoju jako warunku pokojowego współistnienia, papież ma na myśli społeczności, które nie mogą być wykluczone z nurtów rozwojowych. Podmiotem rozwoju nie są systemy ideologiczne, lecz zwyczajni ludzie, społeczności i kręgi kulturowe. Rozwój gwarantujący pokój w dobie kumulacji dużych ilości broni nuklearnej przez nastawione do siebie antagonistycznie bloki polityczne będzie możliwy, jeśli będzie rozwojem *zrównoważonym*. To oznacza, że w wymiarze horyzontalnym obejmie wszystkie rejony świata, w wymiarze wertykalnym rozwój technologii będzie uwzględniał i respektował czynniki ekologiczne jako niezbędny warunek utrzymania we właściwej kondycji środowiska naturalnego, lecz również - lub przede wszystkim - jako warunek poszanowania ekologii osoby i społeczeństwa. Rozwój nie może prowadzić do ekologicznej marginalizacji mniej uprzywilejowanych grup społecznych, gdzie grupy te ze względu na ekonomiczne zapóźnienie pozbawione zostają naturalnych dóbr, takich jak nieskażone powietrze, woda czy cisza. Stwierdzenie o rozwoju warun-

---

<sup>22</sup> SRS 10; PP 87.

kującym pokój zawarte w encyklice można traktować jako przejaw troski o jednostki i społeczności, które egzystując w warunkach ucisku politycznego (Blok Wschodni) i ekonomicznego (Trzeci i Czwarty Świat) nie mają szans rozwojowych. Wyłączenie z rozwoju, podobnie jak w przypadku dziewiętnastowiecznego proletariatu, w sposób niezawiniony przez ofiary niszczy kulturę, ogranicza świadomość, wypacza moralność i obniża wartość ludzkiego życia.

### **Świadomość godności załącznikiem świadomości obywatelskiej**

Innym fragmentem, w którym wybrzmiewa motyw sfery publicznej, jest dwudziesty szósty numer encykliki. Papież pisze w nim, że pozytywnym symptomem dotychczasowego rozwoju społeczeństw jest wzrastająca świadomość godności osoby. Papież zauważa, że przeświadczenie o własnej godności jednostek prowadzi do interioryzacji przeświadczenia o prawach osobowych przysługujących każdemu niezależnie od kontekstu kulturowego, czasu i miejsca. Świadomość bycia podmiotem uniwersalnych praw ludzkich kreuje klimat sprzyjający powstawaniu stowarzyszeń o charakterze prywatnym. Pisząc o prywatnym charakterze stowarzyszeń podkreśla, że powstają one z inicjatywy oddolnej (społecznej, obywatelskiej) i są autonomiczne, niezależne od władzy państwowej. Globalny zasięg niektórych stowarzyszeń jest potwierdzeniem transnarodowej solidarności, gdy chodzi o zapewnienie i poszanowanie podstawowych praw<sup>23</sup>.

W trzydziestym trzecim numerze encykliki papież wymienia prawa, których zagwarantowanie stanowi niezbędny warunek ówczesnego rozwoju. Są to zarówno prawa uniwersalne o charakterze negatywnym, jak prawo do życia w każdym jego stadium, prawa rodziny do posiadania i wychowania potomstwa zgodnie z podzielanym przez rodziców systemem wartości, następnie prawo do wolności sumienia, wyznania i świa-

---

<sup>23</sup> Por. SRS 26.

topoglądu. Są to również prawa obywatelskie i społeczne, które wynikają z posiadania podmiotowości w konkretnym systemie społeczno-prawnym (państwa), oraz ze sprawiedliwości społecznej, której postulaty są nieodzownym warunkiem poprawnego funkcjonowania każdej gospodarki rynkowej. Nieodzownym komponentem każdej gospodarki rynkowej jest rynek zatrudnienia. Pisząc o prawach społecznych, Papież dodaje jeszcze jeden głos do długiej tradycji społecznego nauczania Kościoła, w której troska o pracę najemną od początku stanowiła kwestię priorytetową. Pisząc o wolności sumienia, Jan Paweł II kontynuuje przesłanie jeszcze nie tak dawnego dokumentu o wolności religijnej i wolności sumienia *Dignitatis humanae* (1965), który kryje w sobie nową interpretację prawa człowieka do wyboru religii bądź ateizmu. Papież wymienia również prawo do korzystania z dobrodziejstw techniki i nauki.

Technika i nauka potraktowane zostały przez Jana Pawła II jako dorobek cywilizacji, nie zaś jako dobro należące do konkretnych kręgów kulturowych o rozwiniętej strukturze finansowania badań naukowych i dzięki temu będących kuźnią nowych technologii. Postęp, którego wyrazem są osiągnięcia technologiczne, instytucje i metody naukowe, Papież traktuje jako dorobek ludzki, do którego prawo przysługuje z tytułu człowieczeństwa, nie z tytułu posiadanych środków<sup>24</sup>.

Pisząc o prawach człowieka, Jan Paweł II wskazuje na płaszczyznę ogólnoludzką. W podzielonym politycznie świecie prawa człowieka są elementem łączącym ludzi, stanowią platformę wspólnej podmiotowości, która transcenduje wymiar polityczny, religijny, geograficzny i kulturowy. W warunkach końca lat 80. narracja o rozwoju przez odwołanie się do praw człowieka była zrozumiała zarówno na obszarze obu Bloków, jak i w rejonach Trzeciego i Czwartego Świata. Odwołanie się *expressis verbis* w tamtym czasie do społeczeństwa obywatelskiego czy inicjatywy oddolnej byłoby niezrozumiałe dla społeczeństw tak Bloku Wschodniego, jak i Trzeciego i Czwartego Świata. Podkreślenie praw człowieka w *Sollicitudo rei socialis* było *de facto* próbą organizacji ruchu społecznego o charakterze globalnym.

---

<sup>24</sup> Por. SRS 33.

## Solidarność podstawą inicjatywy obywatelskiej

Idea sfery publicznej i inicjatywy oddolnej zawarta jest w trzydziestym trzecim numerze encykliki, we fragmencie, mówiącym o solidarności i wolności jako sposobach urzeczywistniania rozwoju. Solidarność, która urzeczywistnia się przez konsolidację jednostek wokół wspólnych celów, implikuje współodpowiedzialność członków społeczeństwa oraz wolność w znaczeniu zagwarantowania jednostkom możliwości korzystania z ich podstawowych praw – to one stanowią konieczne czynniki rozwoju<sup>25</sup>.

Jako zasada uniwersalna *solidarność* organizuje życie społeczne. Swe korzenie ma w naturalnej moralności ludzkiej i opiera się na dwóch aksjomatach. Pierwszym, że społeczeństwo jest środowiskiem naturalnego zakorzenienia poszczególnych osób. Drugim, że zbiorowe poczucie sensu i prawidłowości ma charakter aprioryczny i istnieje niezależnie od tego, czy zostanie urzeczywistnione<sup>26</sup>. Wolność w rozumieniu Papieża jest przede wszystkim wolnością pozytywną, która staje się zrozumiała przez odniesienie do wolności negatywnej. Ideę wolności negatywnej zawierają prawa wolnościowe o charakterze negatywnym (niem. *Abwehrrechte, Grundrechte*), tzw. prawa wolnościowe: prawo do życia, do wolności i własności<sup>27</sup>. O ile w wolności negatywnej chodzi o kategorycznie i negatywnie sformułowany postulat nienaruszalności podstawowych praw wolnościowych, o tyle idea wolności pozytywnej zawarta jest w prawach o charakterze pozytywnym, tzw. prawach społecznych. Prawa społeczne nie przybierają postaci negatywnych żądań, lecz pozytywnych postulatów promujących zasady sprawiedliwości społecznej i odpowiedzialności za społeczeństwo jako całość. W przypadku praw społecznych nie chodzi o zagwarantowanie każdemu indywidualnego prawa chroniącego

---

<sup>25</sup> Por. tamże.

<sup>26</sup> Por. J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1960, s. 215.

<sup>27</sup> Por. A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, dz. cyt., s. 190.

jego nienaruszalność, lecz prawa do konkretnej wolności umożliwiającej rozwój, zagwarantowanej zapisem konstytucyjnym. Wolność w sensie prawa ludzkiego uznana jest w pełni tylko wówczas, gdy jednostki jako podmioty tego samego systemu prawnego i jako obywatele tego samego państwa na zasadzie zbiorowego porozumienia uzyskują konkretną i rzeczywistą szansę życia w pełni godnego człowieka<sup>28</sup>. Gdy Papież wskazuje na wolność jako jedną z dróg prowadzącą do rozwoju, ma na myśli wolność pozytywną, która pozwala człowiekowi podejmować decyzje zgodnie z sumieniem. Jest to idea wolności otwartej na potrzeby społeczne. Miarą wolności dla Autora *Sollicitudo rei socialis* nie jest nieograniczona możliwość korzystania z dóbr i praw, lecz wewnętrzna dyspozycja do rezygnacji z nich dla dobra wspólnego.

Solidarność w kontekście rozwoju każe rewidować stosowane zasady eksploatacji zasobów naturalnych, zwłaszcza nieodnawialnych. Autor *Sollicitudo rei socialis* podnosi kwestię sprawiedliwości pokoleniowej, która każe uwzględniać również prawa przyszłych pokoleń do korzystania z dóbr naturalnych danego społeczeństwa. Dobra nieodnawialne, jak paliwa kopalne oraz złoża naturalne, są dobrem, do którego prawo mają nie tylko pokolenia „ojców”, ale również pokolenia „dzieci”. To oznacza, że ich eksploatacja nie może skupiać się wyłącznie na pokoleniu obecnym, lecz musi uwzględniać potrzeby przyszłości. Znamiennym przykładem realizacji sprawiedliwości pokoleniowej jest polityka surowcowa Norwegii, która kapitał uzyskany ze sprzedaży ropy naftowej i gazu ziemnego inwestuje w fundusze zagraniczne, z przeznaczeniem na inwestycje dla przyszłych pokoleń. Obecne pokolenie Norwegów podnosi swój poziom egzystencji, korzystając z odsetek uzyskanych z obrotu kapitałem. Środki kapitałowe mogą być wykorzystywane do opracowania nowych technologii, które w przyszłości miałyby zastąpić obecne technologie oparte na paliwach kopalnych czy innych surowcach nieodnawialnych<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 191.

<sup>29</sup> Por. J. Wiemayer, *Sprawiedliwość pokoleniowa jako wyzwanie społeczno-etyczne*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2011, nr 3 (39), s. 74.

Jan Paweł II porusza też problem wykluczenia z dostępu nie tyle do dóbr, co do nieskażonych warunków życia, które rzutują na jakość życia, a dwadzieścia pięć lat po ogłoszeniu *Sollicitudo rei socialis* przybrały postać dóbr komercyjnych: ograniczenie hałasu przemysłowego, dostęp do nieskażonego powietrza i wody pitnej. Ich brak degeneruje życie społeczne, obniża współczynnik długości życia i hamuje rozwój tkanki społecznej<sup>30</sup>.

Solidarność konsoliduje kolektywne wysiłki ukierunkowane na osiągnięcie wspólnych celów, a wolność gwarantuje autonomię członkom społeczności i połączona z solidarnością zostaje zaangażowana w realizację dobra wspólnego. Obie są nieodzownymi czynnikami dynamicznej sfery publicznej, bez których nie jest w stanie się obejść żadna skuteczna inicjatywa obywatelska.

### Opcja na rzecz ubogich

Niezbędnym warunkiem realizacji zasady solidarności jest bezwarunkowy egalitaryzm antropologiczny. Płaszczyzną solidarnego porozumienia jest jedno człowieczeństwo wspólne dla wszystkich oraz wynikająca z niego podmiotowość każdego członka organizmu społecznego. Papież optymistycznie i w duchu teologii wyzwolenia opowiada się za „opcją na rzecz ubogich”, która wprawdzie nie stanowi oddzielnej zasady w katolickiej nauce społecznej, lecz znajduje teologiczne ugruntowanie zwłaszcza w dokumentach ostatniego soboru. Gotowość bogatych do podzielenia się dobrami z biedniejszymi z jednej strony i wykazywanie gotowości do działania przez biednych z drugiej jest według Autora *Sollicitudo rei socialis* istotnym warunkiem tworzenia dobra wspólnego<sup>31</sup>.

Istotną cechą każdej sfery społecznej jest jej otwartość na innych „nieznajomych”, którzy dołączają do niej jako uczestnicy inicjatywy oddolnej. Jan Paweł II, opowiadając się za bezwarunkowym egalitaryzmem na po-

---

<sup>30</sup> SRS 34.

<sup>31</sup> SRS 39.

ziomie antropologicznym, wskazuje człowieczeństwo jako wspólną dla wszystkich płaszczyznę porozumienia, dialogu i solidarności. W świecie podzielonym politycznie i ekonomicznie na cztery różne prędkości rozwojowe Papież opowiada się za najbardziej fundamentalną płaszczyzną dialogu obejmującego ludzi z różnych kręgów kulturowych i rejonów świata – za człowieczeństwem.

Papież pozytywnie ocenia rosnącą świadomość odpowiedzialności za własny los w rejonach objętych ubóstwem i zapóźnieniem rozwojowym. Szczególnie pozytywne jest podejmowanie konstruktywnych inicjatyw oddolnych i pokojowe artykułowanie interesów społecznych w sytuacji bierności bądź sprzeciwu władz państwowych tych regionów<sup>32</sup>. Opcja na rzecz ubogich w *Sollicitudo rei socialis* nie ogranicza się jedynie do nakładania obowiązku dzielenia się zamożnych z biednymi. Tego typu nakaz sprowadzałby ją do działalności charytatywnej czy innego rodzaju filantropii. W encyklice podkreślona została oddolna aktywność ludzi z rejonów ubogich, również tam, gdzie władze państwowe, na których spoczywa obowiązek realizowania polityki społecznej, pozostają bierne. Kontynuacją fragmentu mówiącego o oddolnej inicjatywie obywateli w krajach ubogich może być stwierdzenie Papieża, że właśnie w krajach słabo rozwiniętych zdołano osiągnąć „samowystarczalność w zakresie wyżywienia”<sup>33</sup>. Wzrost produkcji żywności czy jej eksport w warunkach kraju słabo rozwiniętego może się dokonać przy wysokim poziomie konsensusu społecznego w kwestii istotnych priorytetów gospodarki państwa.

## Demokratyzacja życia społecznego

W czterdziestym czwartym numerze encykliki Papież pisze o potrzebie uczestnictwa obywateli w życiu społeczno-politycznym. Wypowiedź ta uderza w ustroje dyktatorskie i autorytarne, które w latach 80. XX wieku funk-

---

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> SRS 44.



cjonowały w całym Bloku Wschodnim i w wielu krajach Trzeciego i Czwartego Świata. Uczestnictwo określone jest w encyklice mianem „zdrowia” wspólnoty politycznej. Poziom uczestnictwa przekłada się na jakość organizmu społecznego. Samo uczestnictwo, o którym pisze Papież, jest odzwierciedleniem zasad zdrowej liberalnej demokracji oraz czynników, które warunkują właściwe funkcjonowanie sfery publicznej. Nie istnieje demokracja i nie można mówić o sferze publicznej w warunkach, które w założeniu wykluczają oddolną inicjatywę obywatelską<sup>34</sup>. Kwestie życia publicznego, odpowiedzialność za kształt prawa i respektowanie praw człowieka mają się stać przedmiotem refleksji i aktywnego działania obywateli. Autor *Sollicitudo rei socialis* nie godzi się na to, by ważne kwestie życia publicznego, tworzenie ustaw i reguł życia, a wreszcie prawa człowieka były domenami władzy państwowej. Papież domaga się oddania tych obszarów do dyspozycji obywateli. Ograniczenie dostępu obywateli do podejmowania decyzji w obszarach tak kluczowych, jak wymienione, degeneruje ustrój polityczny, przeobrażając go w dyktaturę bardziej lub mniej totalitarną, ograniczenie udziału obywateli w życiu publicznym i politycznym zaś stanowi przeszkodę na drodze do rozwoju społeczeństwa<sup>35</sup>. Społeczeństwo nieświadome własnych możliwości oddziaływania na życie publiczne bądź wykluczone z tego typu inicjatyw skazane jest na degenerację obywatelską i społeczną.

### **Solidarność drogą do budowania aktywnej sfery publicznej**

W *Sollicitudo rei socialis* solidarność ukazana jest jako sposób kreowania aktywnej sfery publicznej (obszaru oddolnej inicjatywy). Obraz sfery publicznej, który konstruujemy na podstawie analizy encykliki, nie jest jednolity, można w nim wyszczególnić kilka kręgów aktywności oddolnej. *Pierwszy* krąg opisany w numerze czterdziestym czwartym to klasyczna sfera aktywności osób-jednostek, które dążą do urzeczywistnienia inicja-

---

<sup>34</sup> Por. E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2005, s. 39.

<sup>35</sup> SRS 44.

tywy obywatelskiej, by w ten sposób decydować o kształcie i rozwoju swojego państwa, regionu i systemu społeczno-prawnego, którego są podmiotami. Jan Paweł II rozszerza jednak ideę inicjatywy oddolnej na drugi krąg, w którym miejsce osób-jednostek zajmują państwa, narody zepchnięte na margines bądź znajdujące się na drodze do rozwoju. W kontekście omawiania solidarnych działań, jakimi wspólnota międzynarodowa winna jest objąć kraje biedne, Papież pisze o wzajemnej solidarności krajów rozwijających się oraz o solidarności, które kraje te mają okazać krajom najbardziej upośledzonym na świecie<sup>36</sup>. Tego typu nakaz solidarnego organizowania się z pominięciem bezpośredniego udziału krajów bogatych można potraktować jako zachętę do tworzenia odrębnej strefy polityczno-gospodarczej, obejmującej kraje rozwijające się i biedne. Tempo rozwoju i reguły współzawodnictwa tych krajów odpowiadałyby potencjałom rozwojowym tych krajów. Ukrytą sugestią Autora encykliki jest to, by kraje biedne szukały nowych partnerów wymiany handlowej i tworzyły nowe obszary polityczne bez udziału krajów Pierwszego Świata, z którymi partnerstwo i współzawodnictwo jest niemożliwe ze względu na różnice potencjałów gospodarczych, technologicznych, społecznych i innych.

Obecność idei sfery publicznej, która bazuje na wolności obywatelskiej i samorządności, wyraźnie przebija tam, gdzie Autor encykliki zachęca, by solidarna współpraca między narodami biednymi z „tej samej strefy geograficznej” w sektorze finansowym i monetarnym zmniejszyła ich zależność od silniejszych producentów<sup>37</sup>. Jest to wyraźna zachęta do emancypacji społeczeństw danego regionu, oparta na przypomnieniu o tym, jak klasyczna sfera publiczna kreowała warunki emancypacji społeczeństwa danego kraju: Anglii, Francji, Niemiec, USA.

Idea sfery publicznej bardzo wyraźnie wybrzmiewa w czterdziestym piątym fragmencie encykliki, w którym mowa jest o współzależności krajów tej samej strefy geograficznej określanej jako „Południe”. Instytucjonalne – bo o takie najwyraźniej chodzi autorowi encykliki – uznanie współzależności

---

<sup>36</sup> SRS 45.

<sup>37</sup> Tamże.

przez zainteresowane kraje jest alternatywą dla nadmiernego ich uzależnienia od krajów bogatszych i silniejszych oraz drogą do rozwoju, którego stymulatorem nie jest jakakolwiek forma kontestacji politycznej, lecz pozytywna emancypacja krajów biednych, której podstawą i czynnikiem motywującym jest „odkrywanie i maksymalne docenianie *własnych możliwości*”<sup>38</sup>. Uświadomienie potencjału organizującego, skumulowanego w inicjatywie oddolnej społeczeństw biednych, miałoby prowadzić do tworzenia „nowych regionalnych organizacji opartych na kryteriach równości, wolności i zgodnego uczestnictwa” narodów<sup>39</sup>. Warunkiem solidarnej kooperacji państw biednych jest „autonomia i swobodne dysponowanie sobą” oraz gotowość do ponoszenia kosztów, jakie pociąga za sobą dobro wspólnoty światowej<sup>40</sup>. Wzmianka o gotowości do ponoszenia kosztów na rzecz dobra wspólnego odpowiada zasadzie wzajemności Johna Rawlsa, która jest podstawową zasadą koegzystencji różnych grup i środowisk ideowych w liberalnym społeczeństwie demokratycznym<sup>41</sup>.

## Zakończenie

*Sollicitudo rei socialis* nie zawiera fragmentów, w których wyraźnie pojawiałyby się sfera publiczna, dialog obywatelski czy społeczeństwo obywatelskie – encyklika dotyczy globalnego rozwoju. Brak bezpośredniego odniesienia do tych kategorii można tłumaczyć tym, że są one atrybutami rozwiniętych i utrwalonych demokracji zachodnich, w których obrębie są zrozumiałe, mogą zatem mobilizować społeczeństwo do zintegrowania się wokół wspólnych interesów. Idee, jakie implikuje sfera publiczna, mogły być – i prawdopodobnie były – niezrozumiałe w rejonach, gdzie demo-

---

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Por. J. Rawls, *The Law of Peoples with “the Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge Mass. 2003, s. 14.

kracja albo była zbyt młoda, albo w ogóle nie miała szans, by ukształtować etos obywatelski, odpowiedzialne społeczeństwo obywatelskie, świadome narzędzia, jakim jest inicjatywa oddolna. Sfera publiczna i społeczeństwo obywatelskie, by zaistnieć i rozwijać się, wymagają wielu czynników, takich jak: autonomia i suwerenność, państwo prawa, wolny rynek, inicjatywa oddolna i moralność, która nakazuje, by to, co dokonuje się na poziomie deklaracji, miało przełożenie na praktykę. Krótko mówiąc, współczesna idea sfery publicznej jest wytworem myśli i kultury zachodniej, europejskiej, wolnej i liberalnej. Autor *Sollicitudo rei socialis* przemawia tymczasem do kultur i mentalności ludzi całego świata. Zbyt mocne podkreślenie znaczenia sfery publicznej mogłoby uczynić tekst niezrozumiałym dla kręgów nie tylko spoza kultury euroatlantyckiej, lecz również dla społeczeństw tradycyjnie związanych z kulturą zachodnią i europejską, w których jednak rozwój świadomości obywatelskiej zatrzymany został przez reżimy realnego socjalizmu. Dlatego Jan Paweł II posługuje się kategoriami, które są bardziej powszechne, lepiej przemawiają i bardziej zapadają w świadomość ludzi żyjących w odmiennych kręgach kulturowych i cywilizacyjnych. Są to uniwersalnie rozpoznawane kategorie praw człowieka oraz kategorie teologiczne, które choć odnoszą się do tradycji chrześcijańskiej, wyrażają wspólne dla wszystkich tęsknoty i dążenia. Encyklika adresowana jest ostatecznie do wszystkich ludzi dobrej woli.

W *Sollicitudo rei socialis* idea sfery publicznej występuje jednak, i to dość często jako założenie. Przybiera charakter ponadnarodowy. Jej areną nie jest jakaś konkretna lokalna czy narodowa społeczność, lecz społeczność transnarodowa, w której rolę świadomych i aktywnych jednostek przyjmują całe społeczności z rejonów dotkniętych niedorozwojem bądź społeczeństwa krajów będących na drodze do rozwoju.

Kraje biedniejsze muszą wziąć własny los we własne ręce – uważa Papież – w tym celu winny się zrzesać i działać w ramach solidarnej współzależności i współodpowiedzialności. Jak w klasycznej sferze publicznej granicami są sfera prywatna i sfera państwa, tak w przypadku tej współzależności, tej międzynarodowej współpracy krajów biednych, barierami są kartele, trusty, rządy krajów bogatych. W encyklice jest mowa o oddolnej inicjatywie krajów rozwijających się, podejmowanej w imię solidarno-

ści, bez której również nie ma szans zaistnieć prawdziwa i odpowiedzialna inicjatywa obywatelska. Solidarność, która zakłada wspólne cele, współodpowiedzialność stwarza lepsze warunki do rozwoju zapóźnionych rejonów świata, ta sama solidarność jest substancją inicjatywy obywatelskiej i sfery publicznej.

### **Public Sphere in *Sollicitudo rei socialis***

#### *Abstract*

---

---

*Sollicitudo rei socialis* does not contain any direct references to public sphere, public debate or civil society. It focuses on the global development in the late eighties of the past century, and this is the problem issue John Paul II strives to portray. The missing references *par excellence* to public sphere can be explained by taking into account that both public sphere and civil society are typical features of consolidated liberal democracies, which derive from and are based on individual freedom and fundamental rights. The ideas and actions that public sphere implies might not have been clearly comprehensible in those regions where democracy was either too immature or, where it had not been given a chance at all, to build up a proper understanding of what civil responsibility is all about. Public sphere and civil society cannot exist and thrive unless a few conditions are being met: autonomy and sovereignty, law guaranteeing personal freedom to ordinary people, grassroots initiatives, and a certain set of moral principles. In short, the modern-day understanding of public sphere and civil society is an outcome of long and complex processes that occurred within the occidental culture, so it is profoundly free, liberal, and European in nature. The author of *Sollicitudo rei socialis*, however, addresses his message not to a particular group of people but to those living in diverse settings around the globe. It seems obvious that any direct reference to public sphere might have made the pope's message incomprehensible and so distort the true notions the pope wished to share with those suffering privatization in the Third World, or those struggling for freedom whose sense of public sphere was constrained by the oppressive Communist regime. These are the reasons why John

Paul II resorts to categories which are universal and so fit for being globally applied: human rights and the theologically expressed meaning of life. The latter, despite its Christian roots, appeals to all people of good will inhabiting different settings of the politically divided planet.

In many places of *Sollicitudo rei socialis*, public sphere comes up as an assumed notion taking on a transnational character. It has not been accommodated into any particular local community, but it has been portrayed as an arena of transnational activities in which the role of free and conscious individuals is being taken over by nations afflicted by indigence and those on their quest for development. The people living in poor countries are to be responsible for their own fate, and in order to do that, they are to undertake collective actions within the confines of solidarity, interdependence and shared responsibility. As the indicator of common goals and mutual responsibility, solidarity creates better development conditions for the backward regions. Solidarity, the pope reckons, is comprised of collective actions and public sphere.

ks. Piotr Kroczek

# Prawny wymiar troski Kościoła o rozwój człowieka i społeczeństwa

## Wstęp

Korzystając z tego, że „Kościołowi przysługuje prawo głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych również w odniesieniu do porządku społecznego, oraz wypowiedziania oceny o wszystkich sprawach ludzkich” (kan. 747 § 2)<sup>1</sup>, rozwój człowieka i społeczeństwa był wielokrotnie tematem refleksji Magisterium Kościoła.

Na różne sposoby ukazywał się rezultat tych działań. Istnieje wiele dokumentów przedstawiających to nauczanie Kościoła<sup>2</sup>. Dokumenty te cha-

---

<sup>1</sup> Cytowane w tym artykule kanony pochodzą z *Codex Iuris Canonici auctoritate Iohannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75 (1983), cz. 2, s. 1–318, a ich tłumaczenie pochodzi z przekładu zatwierdzonego przez Konferencję Episkopatu Polski, *Kodeks Prawa Kanonicznego*, tekst łacińsko-polski, Poznań 1984 (dalej: KPK).

<sup>2</sup> Wypada wspomnieć niektóre z nich, takie jak: Encyklika *Rerum novarum* papieża Leona XIII z 15 maja 1891 r., Leonis XIII P.M. Acta, XI, Romae 1892, s. 97–144 (dalej: RN); Encyklika Piusa XI *Quadragesimo anno* z 15 maja 1931 r., AAS 23 (1931), s. 177–228 (dalej: QA); Encyklika Jana XXIII *Mater et Magistra* z 15 maja 1961 r., AAS 53 (1961), s. 401–464 (dalej: MM); Encyklika Pawła VI *Populorum progressio* z 26 marca 1967 r., AAS 59 (1967), s. 257–299 (dalej: PP); encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens* z 14 września 1981 r. AAS 73 (1981), s. 577–647, (dalej: LE) oraz *Sollicitudo rei socialis* z 30 grudnia 1987 r., AAS 80 (1980), s. 513–586 (da-

rakteryzują się ciągłością tematyczną, a przez to są jednością, tak że można mówić o pewnym *corpus*. Zawiera on przemyślenia będące wynikiem dotyczących człowieka i dokonanych w świetle Ewangelii analiz aktualnych problemów i bieżących wydarzeń. Kolejne dokumenty zawierają pogłębienie i uaktualnienie refleksji. Ta ciągłość stanowi dowód nieprzemijającej wartości nauczania Kościoła<sup>3</sup>.

Zadaniem, które Kościół realizował poprzez wyżej wskazane dokumenty, było zdefiniowanie, czym jest autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa, określenie kryteriów autentyczności rozwoju oraz udzielenie wskazówek pomocnych w realizowaniu takiego rozwoju z uwzględnieniem kontekstów historycznego, geograficznego, kulturowego, w których żyją adresaci tych enuncjacji<sup>4</sup>. Chcąc dokonać *ad hoc* syntezy tego nauczania, można powiedzieć, że autentyczny rozwój nie polega wcale na zdobywaniu bogactw służących pożytkowi jednostek albo pożądanym dla nich samych, ale raczej na kierowaniu wartości gospodarczych ku dobru natury ludzkiej i zapewnianiu wszystkim przynajmniej tego, co niezbędne do życia, w celu rozwijania braterskiej miłości i ukazywania wyraźnie pomocy Opatrzności Bożej<sup>5</sup>. Taki autentyczny rozwój gwarantuje zachowanie szacunku dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz służy jej wszechstronnemu rozwojowi<sup>6</sup>.

Trzeba podkreślić, że swój głos w tej sprawie papież kierowali nie tylko do wiernych Kościoła katolickiego, ale „ad universos homines bonae voluntatis”<sup>7</sup>. Można z tego wysnuć wniosek, że troska Kościoła w omawianym zakresie zorientowana jest nie tylko na katolików, ale na całe społeczeństwa, których wierni są częścią. Celem takiego działania jest troska o dobro

---

lej: SRS). Polskie tłumaczenie tego ostatniego dokumentu zostało zaczerpnięte z: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II. Komputerowy zbiór dokumentów papieskich*, wersja 1, 1999.

<sup>3</sup> SRS 1–3.

<sup>4</sup> Np. PP 86, SRS 1.

<sup>5</sup> PP 86.

<sup>6</sup> PP 14, PP20, SRS 1.

<sup>7</sup> Zob. wstępy do dokumentów w AAS, np.: PP, s. 257; LE, s. 577; SRS, s. 512.



każdego człowieka, ale – jak się wydaje – w szczególności pragnienie stworzenia katolikom optymalnego środowiska życia i praktykowania wiary.

Dokumenty kościelne zawarte we wzmiankowanym *corpus* nie wyczerpują *spectrum* nauczania Kościoła dotyczącego autentycznego rozwoju człowieka i społeczeństwa. Nie są one jedynym wyrazem troski Kościoła o tę sferę życia ludzi. Stanowią raczej pewną teoretyczną podstawę dla dalszych działań Kościoła, dokonywanych przykładowo poprzez regulacje kanoniczne ustanawiane przez prawodawców kościelnych, zarówno powszechnych, jak i partykularnych<sup>8</sup>.

Regulacje prawne są niezbędne do istnienia wspólnoty wiernych, bowiem – jak to wyraził błogosławiony papież Jan Paweł II we *Wstępie* do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. – „*sana ordinatio iuridica prorsus necessaria est ut ecclesiastica communitas vigeat, crescat, floreat*”<sup>9</sup>. Ustawy kościelne stanowią także specyficzną część nauczania Kościoła. Jej wyjątkowość polega przede wszystkim na formie, w jakiej treści nauczania są przekazywane. Postać tego nauczania to zdania, zwane przepisami prawnymi, zawierające normy kanoniczne. Normy te są wzorcami postępowania dla wiernych. Ta normatywna część nauczania Kościoła jest, z pewnymi wyjątkami<sup>10</sup>, skierowana bezpośrednio do katolików, a więc krąg jej odbiorców jest w stosunku do innych dokumentów kościelnych zawężony. Wierni Kościoła mają obowiązek sumienia przestrzegać „z wielką pilnością” („*cum magna diligentia*”) norm, którymi są związani zarówno wobec Kościoła powszechnego, jak i partykularnego, do którego należą zgodnie z przepisami prawa (kan. 209 § 2). Takim działaniem ka-

---

<sup>8</sup> Szerzej na temat podmiotów władzy ustawodawczej i ich kompetencji zob. P. Kroczek, *The Art of Legislation: the Principles of Lawgiving in the Church*, Kraków 2011, s. 62–66.

<sup>9</sup> *Praefatio* do *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75 (1983), cz. 2, s. XXX: „zdrowy porządek prawny jest na pewno konieczny, aby wspólnota kościelna żyła, wzrastała, kwitła”.

<sup>10</sup> Takim wyjątkiem jest przykładowo kan. 748 § 1: „Wszyscy ludzie obowiązani są szukać prawdy dotyczącej Boga i Jego Kościoła, a poznane mają obowiązek i prawo z mocy prawa Bożego przyjąć i zachowywać”.

tolicy dają odpowiedź na głos Kościoła, który wzywa do praktykowania wiary zgodnie z jego nauczaniem. Oczywiście, prawo kanoniczne wiąże katolików nie dlatego, że zostało ujęte w normy prawne, lecz z powodu wiążącego charakteru wiary, którą te normy zawierają i przekazują<sup>11</sup>. Nie ma bowiem uzasadnienia dla prawa w Kościele, które byłoby stanowione z innego powodu niż wiara i pomoc w osiągnięciu zbawienia<sup>12</sup>.

W niniejszym artykule chodzi o wykazanie prawdziwości tezy, że regulacje prawne zawarte w KPK odzwierciedlają część nauczania zawartego we wspomnianym *corpus*. Niektóre przepisy prawa kanonicznego zawierają bowiem normy, będące regułami postępowania dla członków Kościoła w sprawach znajdujących się w optyce katolickiej nauki społecznej. Przestrzeganie przez wiernych tych norm oraz ich stosowanie przez organy prawne pomaga katolikom w realizacji nauczania zawartego we wspomnianych papieskich enuncjacjach. Metodą potrzebną do przeprowadzenia wymienionego zadania badawczego będzie wskazanie takich unormowań kodeksowych, które służą temu, aby urzeczywistniany był autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa. Unormowania te dotyczą poszczególnych obszarów troski Kościoła, związanych z autentycznym rozwojem, które wyszczególnione zostały poniżej.

## 1. Ubóstwo ekonomiczne

Odpowiednie warunki ekonomiczne są niezbędne, aby mógł nastąpić rozwój. Sytuacja, w której człowiek musi żyć w warunkach materialnych najzupełniej sprzecznych z ludzką godnością, jest sprzeczna z zasadami sprawiedliwości i słuszności nie tylko głoszonymi przez Kościół katolicki, ale także tymi opartymi na uniwersalnych wartościach<sup>13</sup>. Z kolei,

---

<sup>11</sup> R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, s. 159.

<sup>12</sup> P. Kroczek, *Prawo we wspólnocie Kościoła*, w: *Wspólnoty opisane. Zjawisko wspólnotowości w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. M. Kopczyk, Bielsko-Biała 2011, s. 57.

<sup>13</sup> MM, s. 418.

jak zauważył papież Paweł VI, nie można pozwalać na to, aby majątek i potęga bogatych jeszcze bardziej wzrastały, nędza zaś biednych pogłębiała się, a niedola uciśnionych stawała się coraz cięższa<sup>14</sup>. Dlatego też nieproporcjonalny rozkład bogactwa i nędzy domaga się wyrównania oraz szukania dróg sprawiedliwego rozwoju dla wszystkich<sup>15</sup>.

Kościół w swoim prawie nakazuje, aby dobra materialne, jakie są w jego posiadaniu, były przeznaczane m.in. na „prowadzenie dzieł apostołatu i miłości, zwłaszcza wobec biednych” (kan. 1254 § 2). Ustanowiono przepis, na podstawie którego wierni mają obowiązek zarządzać potrzebom Kościoła, aby posiadał środki konieczne do niesienia pomocy ubogim i potrzebującym (kan. 222 § 1). Katolicy są obowiązani także do „popierania sprawiedliwości społecznej, jak również, pamiętając o przykazaniu Pana, do udzielania pomocy biednym z własnych dochodów” (kan. 222 § 2). Uściślenie tego nakazu znajduje się w kan. 282 § 2. Nakazuje się w nim, aby duchowni z dóbr, które im przypadły z racji wykonywania kościelnego urzędu, po wypełnieniu pewnych warunków wskazanych w tym kanonie, przeznaczyli pewne środki finansowe na dzieła miłości. Warto dodać, że ustawodawca nakazuje, aby na etapie przygotowania do kapłaństwa zapoznawać alumnów z palącymi problemami społecznymi, w jakich żyją wierni oraz inni ludzie, czyli niekatolicy lub niewierzący, którzy znajdują się w zasięgu troski duszpasterskiej (kan. 256 § 2). Pomoc materialna bowiem powinna być świadczona wszystkim potrzebującym niezależnie od ich wiary, religii czy wyznania.

Do pomocy osobom dotkniętym ubóstwem ekonomicznym prawodawca zobowiązuje nie tylko osoby fizyczne, ale także osoby prawne (kan. 114 § 2), prawnych przedstawicieli osób prawnych oraz wiernych (zarówno duchownych, jak i wiernych świeckich), którzy zorganizowani w kanonicznym zrzeszeniu dążą wspólnym wysiłkiem do realizacji określonych celów (kan. 215, kan. 298 § 1). Przykładowo, ustawodawca wzywa proboszczów, aby starali się poznać wiernych powierzonych ich pieczy i szczególną troską otoczyć biednych (kan. 529 § 1). Podobna *mens legislatoris* zawarta jest w kan. 640,

---

<sup>14</sup> PP 32.

<sup>15</sup> LE 2.

który nakazuje, aby uwzględniając miejscową sytuację, instytuty życia konsekrowanego starały się „dawać zbiorowe świadectwo miłości i ubóstwa oraz stosownie do możliwości przeznaczać część własnych dóbr na potrzeby Kościoła, jak również pomóc w utrzymaniu osób potrzebujących”. Oczywiście dokonywać się to ma z uwzględnieniem prawa własnego danego instytutu życia konsekrowanego, a szczególnie konstytucji, które określają jego charyzmat (zob. kan. 587 § 1, kan. 598 § 1 i § 2). Warto wspomnieć, że jednym z celów stowarzyszeń wiernych, które wymienia KPK, jest prowadzenie dzieł miłości (kan. 298 § 1), co oczywiście odnosi się także do miłości materialnej. Ta bowiem jest zgodna z misją, którą Kościół wypełnia w świecie<sup>16</sup>.

## 2. Ubóstwo nieekonomiczne

Rozwojowi, który spełniałby kryteria pozwalające określić go jako rzetelny, przeszkadzają różne formy ubóstwa nieekonomicznego. To ubóstwo niematerialne jest często wynikiem negowania lub ograniczania praw ludzkich, na przykład: 1) prawa do wolności religijnej, 2) prawa do udziału w budowaniu społeczeństwa, 3) swobody zrzeszania się czy tworzenia związków zawodowych, a także 4) podejmowania inicjatyw w sprawach ekonomicznych<sup>17</sup>.

Kodeks zawiera regulacje, które mają tym formom ubóstwa zapobiegać. Podstawowy w tym zakresie kan. 227 stanowi, że „wierni świeccy mają prawo, aby w zakresie spraw doczesnej społeczności przyznano im wolność przysługującą wszystkim obywatelom” (por. LG 37, KDK 35, DH). Kościół domaga się tym samym, aby prawo stanowione przez organy państwowe nie dyskryminowało katolików w żadnej z dziedzin życia osobistego czy społecznego, przykładowo w sferze religijnej, ekonomicznej, politycznej. Wierni, w których zawodowej kompetencji czy prawnych

---

<sup>16</sup> R. Page, *Canon 298*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York/Mahwah 2000, s. 401–402.

<sup>17</sup> SRS 15; zob. także: RN 38, PP 9, 39, LE 20.

możliwościach leży oddziaływanie na te organy, mają moralny obowiązek działania na rzecz skutecznego realizowania tego prawa. Może się to odbywać poprzez inicjatywę ustawodawczą, czyli możliwość przedłożenia ustawodawczemu organowi państwa projektu ustawy z takim skutkiem, że organ ten jest zobowiązany do podjęcia prac nad nim<sup>18</sup>.

Oczywiście z racji specyficznej pozycji w Ludzie Bożym, duchowni i ci, którzy należą do stanu zakonnego (zob. kan. 207 § 1 i § 2), na mocy prawa kanonicznego są wyłączeni z możliwości korzystania z niektórych praw przyznanych im jako obywatelom państwa przez władzę świecką (zob. np. kan. 285 § 3, kan. 287 § 2, kan. 672). Dzieje się tak jednak na skutek własnej i wolnej decyzji tych wiernych podjęcia przez nich określonych obowiązków związanych z przynależnością do wymienionych stanów, co rodzi określone ograniczenia swobód tych wiernych, ustanowione przez prawodawcę kościelnego.

Szczególnie warto przyjrzeć się bliżej dwóm prawom, których łamanie przyczynia się do ubóstwa nieekonomicznego, a mianowicie: prawu do wolności religijnej i prawu do stowarzyszania się. Ich zagwarantowanie bowiem może stanowić podstawę do korzystania z dwóch pozostałych wymienionych wyżej praw.

W dziedzinie prawa do wolności religijnej Kościoł naucza, że ludy i narody mają prawo do własnego pełnego rozwoju, który obejmując różne aspekty, winien także uwzględniać ich otwarcie się na rzeczywistość transcendentną. Nie można narzucać innym własnego sposobu życia czy własnej wiary religijnej pod pozorem troski o rozwój i jego postęp<sup>19</sup>. Wprawdzie wspomniany już kan. 748 § 1 nakazuje, aby wszyscy ludzie, a nie tylko katolicy, szukali prawdy dotyczącej Boga i Jego Kościoła, a poznaną prawdę mają z mocy prawa Bożego przyjąć i zachowywać, mimo to jednak najwyższy prawodawca stwierdza w KPK, że „ludzie nie mogą być przez nikogo zmuszani do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu” (kan. 748 § 2). Taka regulacja jest oczywiście wynikiem przełożenia

---

<sup>18</sup> S. Wronkowska, *Podstawowe pojęcia prawa i prawoznawstwa*, Poznań 2005, s. 32.

<sup>19</sup> SRS 32.

na język prawa stanowiska Kościoła na temat wolności religijnej, wypracowanego na Soborze Watykańskim II.

Prawo do stowarzyszania się jest, podobnie jak wyżej wspomniane prawo do wolności religijnej, jednym z podstawowych praw człowieka<sup>20</sup>. Kościelną deklarację tego prawa zawiera kan. 215. To uprawnienie ujęte jest w kontekście nadprzyrodzonego powołania człowieka i w kontekście jego członkostwa w Kościele. W przytoczonym kanonie stanowi się, że „Wierni mają prawo swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi dla celów miłości lub pobożności albo dla ożywiania chrześcijańskiego powołania w świecie, a także odbywania zebrań dla wspólnego osiągnięcia tych celów” (kan. 215). Prawo człowieka, mające źródło w jego naturze, zyskuje więc nadprzyrodzony wymiar w przepisach kanonicznych. Trafnie ujął to jeden z kanonistów pisząc, że „przez chrzest chrześcijanin zyskuje we wspólnocie Kościoła prawo do tworzenia zrzeszeń odpowiadających celom Kościoła, a więc prawo naturalne zyskuje potwierdzenie i usankcjonowanie w Kościele oraz staje się podstawowym prawem chrześcijanina (*ius nativum*)”<sup>21</sup>.

### 3. Prawa pracownicze

Troska o prawa pracownicze zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym jest zasadniczo domeną partii politycznych i związków zawodowych. Jednak moralny aspekt tych praw domaga się od Kościoła wyrażenia opinii na ten temat. Magisterium czyniło to już wielokrot-

---

<sup>20</sup> Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, przyjęta i proklamowana przez Zgromadzenie Ogólne ONZ, rezolucja 217A/III z dnia 10 grudnia 1948 r., w: *Wybór dokumentów do nauki prawa międzynarodowego*, opr. K. Kocot i K. Wolfke, Wrocław 1978, s. 97–102, art. 20: „Każdy człowiek ma prawo spokojnego zgromadzania i stowarzyszania się. Nikogo nie można zmuszać do należenia do jakiegoś stowarzyszenia”.

<sup>21</sup> J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, s. 93.

nie<sup>22</sup>, co z kolei owocowało podjęciem konkretnych działań wyrażonych w regulacjach kanonicznych, np. dotyczących wynagrodzenia za pracę, różnych form ubezpieczenia czy wreszcie prawa do urlopu.

Przykładowo, kan. 231 § 2 stanowi, że świeccy, którzy na stałe lub czasowo poświęcają się posłudze Kościoła, „mają prawo do godziwego wynagrodzenia, odpowiedniego ich pozycji, dzięki któremu, zachowując również przepisy prawa państwowego, mogliby zaradzić potrzebom własnym oraz rodziny. Przysługuje im też prawo, by było właściwie przewidziane ubezpieczenie i zabezpieczenie społeczne, a także ubezpieczenie zdrowotne”. Wyjątek ustanawia norma z kan. 230 § 1, która wyłącza z tego prawa mężczyzn świeckich, którzy zostali na stałe przyjęci do posługi lektora i akolity. Udzielenie tych usług nie daje im prawa do utrzymania czy wynagrodzenia ze strony Kościoła.

To prawo wiernych świeckich rodzi po stronie kościelnych osób prawnych i ich organów pewne obowiązki. Przykładowo, zarządcy dóbr doczesnych Kościoła „w umowach o pracę powinni dokładnie przestrzegać również przepisów państwowych, dotyczących pracy i życia społecznego, zgodnie z zasadami podawanymi przez Kościół” (kan. 1286 nr 1), a także „tym, którzy na podstawie umowy o najem podejmują pracę, mają wypłacać sprawiedliwe i słuszne wynagrodzenie, tak ażeby mogli odpowiednio zaspokoić potrzeby własne i swojej rodziny” (kan. 1286 nr 2). Trzeba zauważyć, że w przepisie kan. 1286 nr 1 prawodawca wprost odwołał się do kościelnego nauczania w tym temacie i nakazał jego wypełnianie. Szczegółowe uregulowanie poruszanych kwestii powinno być dokonane w ustawodawstwie partykularnym<sup>23</sup>. Realizacja norm wynikających z tych przepisów jest zależna od okoliczności polityczno-ekonomicznych, w których działa Kościół i jego osoby prawne<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Zob. RN, MM, PT, SRS.

<sup>23</sup> Zob. np. United States Catholic Bishops, Pastoral Letter *Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the US Economy*, Washington 1986.

<sup>24</sup> Szczegółowo o tym w warunkach USA, zob.: Canon Law Society of America, *Canonical standards in Labor-Management Relations: a Report*, „The Jurist” 47 (1987), s. 545–575.

Odnotować w tym miejscu należy, że prawa pracownicze nie zostały ograniczone jedynie do wiernych świeckich. Także duchowni wypełniając kościelną posługę, „zasługują na wynagrodzenie odpowiednie ich pozycji, z uwzględnieniem zarówno natury ich zadania, jak również okoliczności miejsca i czasu, dzięki któremu mogliby zaspokoić potrzeby własnego życia, a także wynagrodzić tych, których pomocy potrzebują” (kan. 281 § 1). Prawodawca nakazuje, aby zatroszczono się o ty, by duchowni „mieli właściwie zabezpieczoną opiekę społeczną, jeśli by byli dotknięci chorobą, niezdolnością lub starością” (kan. 281 § 1). Podobnie, zgodnie z kan. 281 § 3, „diakoni żonaci, którzy się całkowicie oddali kościelnej posłudze, zasługują na wynagrodzenie wystarczające na ich utrzymanie oraz ich rodzin. Ci jednak, którzy otrzymują wynagrodzenie z racji świeckiego zawodu, który wykonują lub wykonywali, powinni z otrzymanych z tego tytułu dochodów zaspokajać potrzeby własne i swojej rodziny”. Dlatego też w diecezjach powinna istnieć specjalna instytucja, gromadząca dobra i ofiary przeznaczone na utrzymanie duchownych, którzy pełnią służbę dla dobra diecezji, chyba że zaradzono temu inaczej (kan. 1274 § 1). Wszystkie te przepisy mają swoje źródło w stanowisku Kościoła wypracowanym na Soborze Watykańskim II (DP 21).

W zbiorze praw pracowniczych znajduje się także, wzmiankowane już wyżej, prawo do wypoczynku realizowanego poprzez różne formy dnia wolnego od pracy<sup>25</sup>. Sobór Watykański II naucza, że „z jednej strony pracownicy winni z należyтым poczuciem odpowiedzialności wkładać swój czas i siły w wykonanie pracy, tak z drugiej powinni też wszyscy dysponować wystarczającym odpoczynkiem i czasem wolnym, tak by mogli poświęcać się życiu rodzinnemu, kulturalnemu, społecznemu i religijnemu” (KDK 67).

---

<sup>25</sup> Szeroko na temat tego uprawnienia w regulacjach polskich i kanonicznych, szczególnie w kontekście takich zagadnień, jak: 1) prawo do urlopu, 2) wymiar urlopu, 3) dni wolne od pracy, 4) planowanie urlopów, zob.: P. Kroczek, *Odpoczynek w prawie kanonicznym i polskim prawie pracy*, „Świat i Słowo” 9 (2007), nr 2, s. 217–234.



W odniesieniu do osób świeckich, którzy zatrudniani są przez instytucje kościelne, w mocy są regulacje obowiązujące powszechnie lub branżowo, zawarte w prawie państwowym (kan. 1286 nr 1). Gdy zaś chodzi o duchownych, KPK szczegółowo reguluje prawo do wypoczynku rozumianego jako zwolnienie z obowiązków w miejscu pracy, czyli związanych z piastowanym urzędem<sup>26</sup>. Uprawnienie to nabywa duchowny wraz ze święceniami kapłańskimi w stopniu diakonatu. Wówczas zgodnie z kan. 283 § 2 wakacje mają być coroczne, „należne i wystarczające”. Ich długość uzależniona jest od specyfiki urzędu i, przykładowo, dla urzędów o charakterze rezydencyjnym, np. proboszcza<sup>27</sup>, wynosi ona jeden miesiąc (kan. 533 § 2). Bliższe określenie prawa do urlopu prawodawca powszechny zleca prawodawcy partykularnemu (kan. 283 § 2).

#### 4. Pozorna antynomia „być” i „mieć”

Nauczanie Kościoła opisuje różnicę pomiędzy „mieć” i „być”, analizując moralne konotacje tej pozornej antynomii (zob. KDK 35)<sup>28</sup>. Kościół jest świadom, że „«posiadanie» rzeczy i dóbr samo przez się nie doskonali podmiotu ludzkiego, jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i wzbogacenia jego «być», czyli do urzeczywistnienia powołania ludzkiego jako takiego”<sup>29</sup>. Oczywiście dominacja „mieć” nad „być” przynosi szkodę Kościołowi jako instytucji i jego wiernym<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Oczywiście duchowni w czasie urlopu nie uzyskują zwolnienia z obowiązków wywodzących się z posiadanych święceń kapłańskich.

<sup>27</sup> Inne to urząd wikarego (kan. 550 § 1), administratora parafii (kan. 540 § 1), biskupa diecezjalnego (kan. 595 § 1), pomocniczego i koadiutora (kan. 410), a także administratora diecezji (kan. 429).

<sup>28</sup> PP 19, SRS 28; por. także Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens* z 14 maja 1971 r., AAS 63 (1971), s. 401–441.

<sup>29</sup> SRS 28.

<sup>30</sup> Tamże.

Dlatego najwyższy prawodawca zapisał w KPK, że dobra doczesne, które Kościół katolicki posiada na podstawie prawa wrodzonego, czyli niezależnie od władzy świeckiej, mają służyć do osiągnięcia właściwych Kościołowi celów, którymi są głównie: organizowanie i sprawowanie kultu Bożego, zapewnienie godziwego utrzymania duchowieństwa oraz innych pracowników kościelnych, prowadzenie dzieł apostolatu i miłości, zwłaszcza wobec biednych (kan. 222 § 1, kan. 1254 § 1 i § 2). Wydaje się, że kolejność wyliczenia celów ma znaczenie, bowiem dla Kościoła najważniejsze są te związane z duchową stroną jego działalności.

Ustawodawca zachęca, aby wierni przekazywali *sua sponte* dobra doczesne na rzecz Kościoła. Mają oni takie prawo (kan. 1261 § 1). Z kolei duchowni powinni prowadzić życie proste i powstrzymywać się od wszystkiego, co trąci próżnością (kan. 282 § 1), są też wezwani do tego, aby z dóbr, które im przypadły z racji wykonywania kościelnego urzędu, to, co im zbywa po zapewnieniu godziwego utrzymania i wypełnieniu wszystkich obowiązków własnego stanu, zechcieli przeznaczyć na rzecz Kościoła. Jak wspomniano wyżej, mogą oni także przeznaczyć te środki finansowe na dzieła miłości (kan. 282 § 2).

Podporządkowanie tego, aby „mieć”, temu, aby „być”, nakazuje *implicite* norma z kan. 222 § 1, na podstawie której wierni mają obowiązek zaradzić potrzebom Kościoła. Z kolei „Kościół posiada wrodzone prawo domagania się od wiernych dostarczenia tego, co jest konieczne do osiągnięcia właściwych mu celów” (kan. 1260 § 1). Biskup diecezjalny powinien przypominać wiernym o tym obowiązku i w odpowiedni sposób domagać się jego wykonania (kan. 1260 § 2). Może się to odbywać przykładowo poprzez nałożenie na publiczne osoby prawne podległe jego władzy, a także osoby fizyczne i prawne umiarkowanego podatku (kan. 1263).

Widać wyraźnie, że wskazane regulacje mają dopomagać w tym, aby dysponowanie dobrami materialnymi otwierało na duchowe horyzonty, na których Kościół powinien być szczególnie skupiony<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Por. SRS 29.

## 5. Wychowanie i szkolnictwo

Niezbywalną częścią realizacji troski o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa jest właściwe wychowanie młodego pokolenia. To wychowanie – zgodnie z przepisami KPK –

powinno objąć pełną formację osoby ludzkiej, zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego społeczności, dlatego dzieci i młodzież tak winny być wychowywane, ażeby harmonijnie mogły rozwijać swoje przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne, zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystać z wolności i przygotowywać się do czynnego udziału w życiu społecznym (kan. 795).

Młodzi ludzie mają więc zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystać z wolności i przygotowywać się do czynnego udziału w życiu społecznym (kan. 795, kan. 1136). Takie wszechstronne wychowanie jest ukierunkowane na dobro ziemskiej społeczności i na budowanie świata bardziej ludzkiego<sup>32</sup>.

Zdaniem Kościoła rodzice mają w zakresie wychowania niezbywalne, pierwsze i podstawowe uprawnienia, które wypływają z prawa naturalnego<sup>33</sup>. Są wychowawcami, ponieważ są rodzicami<sup>34</sup>.

Gdy jednak rodzice nie są w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb całościowego procesu wychowawczego, z pomocą powinny przyjść im instytucje tworzone zarówno na podstawie prawa państwowe-

---

<sup>32</sup> GE 3.

<sup>33</sup> Por. *Carta dei diritti della famiglia*, Enchiridion Vaticanum, oprac. B. Testacci G. Mocellin, t. 9, Bologna 1988, s. 538–552; polskie wydanie: Karta Praw Rodziny: przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym, Katowice 2008, art. 5.

<sup>34</sup> Joannes Paulus PP. II, *Litterae „Gratissimam sane” familiis datae ipso volvente sacro Familiae anno MCMXCIV*, 2 II 1994, AAS 86 (1994), s. 868–925; tekst polski: Nauczanie Kościoła Katolickiego, CD-ROM, Wydawnictwo M, Kraków 2003, 16.

go, jak i kanonicznego. Wśród nich szczególne znaczenie ma szkoła (GE 5)<sup>35</sup>. Szkoła jest środkiem wychowania, który jest dla rodziców główną pomocą w wypełnianiu obowiązku wychowania (kan. 796 § 1). Rodzice powinni mieć możliwość, aby w sposób wolny wybierać szkoły i kierować swoje dzieci tam, gdzie będą miały zapewnione wychowanie katolickie. Ustawy państwowe dotyczące kształcenia młodzieży powinny zapewniać wychowanie religijne i moralne zgodne z sumieniem rodziców (kan. 797, kan. 798, kan. 799).

Jeśli nie ma szkół, w których wychowanie jest przepojone chrześcijańskim duchem, Kościół powinien sam zakładać szkoły. Ma do tego prawo. Mogą to być placówki jakiejkolwiek specjalności, rodzaju i stopnia. Jest rzeczą biskupa diecezjalnego zatroszczyć się o to, aby takie szkoły powstały, wierni zaś mają je popierać (kan. 800, kan. 802).

Na wyższym poziomie wychowania i uprawiania nauki konieczne są uniwersytety i inne podobne im instytucje naukowe. Kościół ma prawo ich zakładania i kierowania nimi. Uniwersytety i inne tego typu placówki przyczyniają się do pogłębienia kultury ludzi i pełniejszego rozwoju osoby ludzkiej, a także do wypełnienia posługi nauczania w Kościele (kan. 807). Przepis ten, choć nie rodzi skutków prawnych po stronie władzy świeckiej odpowiedzialnej za edukację, to stanowi prawną i moralną podstawę do zgłaszania przez wiernych postulatów domagających się umożliwienia realizacji tego prawa przez Kościół.

## 6. Sprawiedliwość i pokój

Sprawiedliwość i pokój między narodami, ale także na poziomie społeczeństwa i rodzin, są powiązane z autentycznym rozwojem człowieka

---

<sup>35</sup> Zob.: Z. Grocholewski, *Szkoła katolicka według Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w: „*Finis legis Christus*”. *Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroczeński, J. Krajczyński, Warszawa 2009, t. 2, s. 141–152.

i społeczeństwa. Wielokrotnie prawodawca poprzez przepisy zawarte KPK wyraża troskę o te wartości. Kościół powierza urzędnikom ustanowionym na mocy prawa kanonicznego oraz osobom wykonującym określone zadania związane z działalnością Kościoła.

Przykładowo, legaci papiescy, mający zadanie zacieśniać i umacniać coraz bardziej więzy łączące Stolicę Apostolską z Kościołami partykularnymi, mają usilnie popierać to, co służy utrwaleniu pokoju, rozwoju postępu i zgodnej współpracy między narodami (kan. 364 nr 5).

Z kolei duchowni powinni jak najbardziej popierać zachowanie między ludźmi pokoju i zgody, opartej na sprawiedliwości (kan. 287 § 1). Obowiązek ten spoczywa szczególnie na proboszczach. Mają oni popierać dzieła, poprzez które jest propagowany duch ewangeliczny, również w zakresie sprawiedliwości społecznej (kan. 528 § 1). Nie mogą jednak brać czynnego udziału w partiach politycznych ani w kierowaniu związkami zawodowymi, nawet gdyby poprzez działalność tych zrzeszeń realizowane były elementy sprawiedliwości społecznej. Dyspensa od zakazu byłaby możliwa wtedy, gdyby zdaniem kompetentnej władzy kościelnej wymagała tego obrona praw Kościoła lub rozwój dobra wspólnego (kan. 287 § 2).

W ramach treści przekazywanych poprzez głoszenie słowa Bożego uprawnione do tego osoby powinny przedstawiać wiernym przede wszystkim to, w co należy wierzyć i co trzeba czynić dla chwały Bożej i zbawienia ludzi. „Niech także przekazują wiernym naukę, jaką Urząd Nauczycielski Kościoła głosi o godności i wolności osoby ludzkiej, o jedności i trwałości rodziny oraz o jej zadaniach, o obowiązkach ludzi żyjących w społeczeństwie, jak również o układaniu spraw doczesnych zgodnie z porządkiem ustanowionym przez Boga” (kan. 768 § 1 i § 2).

Kościół poprzez swoje prawo upomina się też u władzy państwowej o sprawiedliwość dla swoich wiernych. W kan. 797 zapisano, że w wyborze szkoły rodzice powinni mieć prawdziwą wolność. Realizowanie tej wolności nie jest praktycznie możliwe bez odpowiednich funduszy, dlatego wierni mają zabiegać o to, ażeby społeczność świecka uznała tę wolność rodziców i zachowując wymogi sprawiedliwości rozdzielczej wyposażyła ją w odpowiednie subsydia.

## Wnioski

Regulacje prawne zawarte w KPK oraz innych aktach normatywnych ustanowionych przez prawodawców kościelnych wyznaczają zakres praw i obowiązków wiernych. Te prawa i obowiązki stanowią praktykę wiary katolickiej, do której zobowiązani są członkowie Kościoła. Oznacza to, że treść uregulowań musi w pełni oddawać nauczanie Magisterium, także w zakresie katolickiej nauki odnoszącej się do człowieka i społeczeństwa.

Każda społeczność ludzka nieustannie się zmienia. Kościół jest wspólnotą, która także podlega ewolucji, zarówno tej związanej z działaniem Ducha Świętego, jak i tej spowodowanej zmianami w świecie, w którym istnieje i działa (por. Mk 4, 31; KDK 3, KDK 10, KDK 26). Nauczanie kościelne, szczególnie w kwestiach społecznych, musi podążać za tymi zmianami, aby stanowić głos, który będzie odpowiadał na realne problemy, z którymi borykają się *hic et nunc* wierni, a nawet cały świat.

Także prawo kanoniczne jako regulator zachowań społecznych musi podążać za życiem społeczności, która mu podlega (*ius sequitur vitam*). Ten proces zmian polega na wyrażaniu w przepisach prawa nauczania Kościoła oraz dostosowaniu treści przepisów do okoliczności czasu i miejsca, w których znajdują one praktyczne zastosowanie poprzez stosowanie i przestrzeganie norm w nich zawartych.

Jak wykazano w niniejszym artykule, teza, iż nauczanie Kościoła, także to dokonywane poprzez prawo kanoniczne, służy realizacji prawdziwego rozwoju człowieka i społeczeństwa, jest prawdziwa.

Na koniec rozważań należy prawodawcom partykularnym, a szczególnie biskupom diecezjalnym, przedstawić postulat, aby w ramach swojej kompetencji tworzyli takie akty normatywne, które będą w pełni oddawały nauczanie papieskie w zakresie katolickiej nauki społecznej i sprzyjały jego wcielaniu w życie w konkretnych okolicznościach, w których poddani ich władzy wierni mają się autentycznie rozwijać. Tym samym biskupi będą „quasi apostolos existimamus salutaris verique nominis progressionis”<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> PP 86: „jakby apostołami zdrowego i prawdziwego rozwoju”.

**Legal Dimension of Church's Care  
about a Development of Man and Society***Abstract*

---

---

The Church has the right to proclaim moral principles, even in respect to the social order, and to make judgments about any human matter. On the basis of this, the Magisterium has many times formulated catholic teaching on an authentic development of man and society. The article originates in an effort to prove a thesis that canon law, especially formulated in *Codex Iuris Canonici* 1983, presents catholic social teaching in this very realm. The following aspects of the problem are analyzed: economic poverty, non-economic poverty, labour rights, putative antinomy "having" and "being", upbringing and education, justice and peace.





ks. Władysław Kądziołka

# Preferencyjna miłość bliźniego gwarancją rozwoju wartości podstawowych w rodzinie

„Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych,  
Mnieście uczynili”.  
(Mt 25, 40)

## Introdukcja

Ludzie przez całe życie poszukują odpowiedzi na wiele pytań dotyczących sensu życia, istnienia i Boga. Każdy niejednokrotnie zastanawiał się nad tym, kim jest, czy słusznie postępuje, jak powinno wyglądać jego życie. Prawdziwy chrześcijanin musi stanowczo odpowiedzieć, że istnieje dzięki Bogu, który stworzył nas na swój obraz i podobieństwo, obdarzając nas jednocześnie rozumem i wolną wolą, które to odróżniają przeciętnego śmiertelnika od innych stworzeń. Dla człowieka jest to niewątpliwie wielki dar, ale i wyzwanie. Często bowiem stajemy przed koniecznością wyboru między dobrem a złem, podświadomie próbując „wymusić” na Bogu, by dał nam to, co w naszym przekonaniu zapewni nam szczęście. Oczekujemy, że Bóg spełni to tu i teraz, bo przecież my sami wiemy najlepiej, co jest w stanie nas uszczęśliwić. Jednakże, czy nie wymagamy zbyt dużo, w zamian nie oferując nic od siebie? Czy nie za często prosimy, a zapominamy o podziękowaniu? I wreszcie, czy wszystkie warunki, które stawiamy Stwórcy, nie są przysłonięte zaimkami ja, mnie, mój, moje, mojego?

## 1. Tajemnica miłości

W pogoni za egoistycznym szczęściem zapominamy o potrzebach innych. Na dalszy plan schodzi realizowanie przykazania: „Miłuj bliźniego swego jak siebie samego”. Znikają więc pragnienia innych, bo przecież moje szczęście jest najważniejsze, to ja mam prawo być szczęśliwy. Systematycznie bagatelizujemy fakt, że miłość jest największym przykazaniem, darem i łaską, której może doświadczyć człowiek. Nic więc dziwnego, iż Jan Paweł II<sup>1</sup> apeluje do nas słowami: „mogą was inni wyprzedzić albo ubiec w wielu sprawach, ale nikt nie może powstrzymać Kościoła w głoszeniu Ewangelii miłości, w upominaniu się o tych, o których nikt się nie upomina. Wytrwałe i bezinteresowne świadectwo czynnej miłości ma nierozzerwalny związek z ewangelizacją, bo jest świadectwem o miłości Boga”.

Jak zaznacza H. U. von Balthasar<sup>2</sup>, miłość nie chce innej zapłaty niż miłość wzajemna, dlatego też Bóg za swoją miłość nie chce od nas niczego innego jak tylko naszej miłosnej odpowiedzi. Nie miłujemy słowem i językiem, ale czynem i prawdą (zob. 1 J 3,18). Zasadnicze czy zgoła wyłączne przekładanie tej czynnej miłości na ciągłość misji apostołskiej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie, oznaczałoby, że objawienie miłości absolutnej rozumie się czysto funkcjonalnie, jako środek albo impuls do osiągnięcia ludzkiego celu, a nie osobowo czy po prostu absolutnie. Absolutna miłość powinna być kochana i w kochającym praktykowana z wyłączeniem wszelkiej konkurencji „innych” relatywnych obiektów miłości.

Miłość więc to element świata tworzący cywilizację życia. Każdy chrześcijanin winien dbać o to, by nauka Pana Jezusa dotycząca przykazania miłości była realizowana w rodzinie, gdzie są budowane i umacniane fundamenty wiary. To właśnie one umożliwią stworzenie hierarchii wartości, którymi będzie kierował się w życiu człowiek. Miłość stanowi największe

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie drugie*, 2 II 1998, w: *Program dla Kościoła w Polsce. Jan Paweł II do polskich biskupów, Wizyta „ad limina” 1998*, Kraków 1998, s. 36.

<sup>2</sup> H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 98.

przykazanie społeczne. Szanuje bliźniego i jego prawa. Wymaga praktykowania sprawiedliwości, do czego tylko ona nas uzdalnia. Jest natchnieniem dla życia będącego darem z siebie: „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je” (Łk 17, 33)<sup>3</sup>.

### 1.1. Ewangeliczna miłość

Na drodze naszego życia spotykamy różnych ludzi. Trudno nam odkryć od razu ich prawdziwe „ja”, gdyż często ukazują siebie w wyjątkowo korzystnym świetle, chwając się posiadaniem majątkiem, nowymi samochodami, znajomością języków obcych i gruntownym wykształceniem. Należy jednak pamiętać, iż prawdę o człowieku ukazują jego czyny. Miłując bliźniego, miłujemy Boga, który mieszka w jego sercu. Warto podkreślić, iż stworzony z motywu miłości i powołany do uczestnictwa w życiu Boga-Miłości człowiek może zrealizować siebie tylko w miłości<sup>4</sup>, której nauczył go sam Stwórca.

Jezus dał uczniom lekcję miłości bliźniego w czasie Ostatniej Wieczerzy, kiedy przepasał się prześcieradłem i umył im nogi (zob. J 13, 5). Gest Jezusa ma charakter wzorcowy, profetyczny i zobowiązujący uczniów, czyli chrześcijan wszystkich czasów, do naśladowania Go. Przypomina nam o tym odnawiany co roku w Wielki Czwartek symboliczny obrzęd obmycia nóg. Pamiętamy, że Piotr, który początkowo się opierał i nie chciał pozwolić, by Mistrz obmył mu nogi, szybko został przekonany słowami Pana: „tego, co Ja czynię, ty teraz nie rozumiesz, ale później to poznasz, [...] jeśli cię nie umyję, nie będziesz miał udziału ze Mną (J 13, 7–8)”. Udział w misji Chrystusa oznacza, obok innych jej wymiarów, również udział w służebnej miłości Zbawiciela. To jedno z zadań, które dostajemy do wypełnienia podczas naszego życia. I chociaż „służyć” to słowo niemodne w świecie, w którym

---

<sup>3</sup> KKK, nr 1889.

<sup>4</sup> Zob. T. Styczeń, *Problem człowieka problemem miłości*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś Adamie?”*, red. B. Grodzieńska, Lublin 1987, s. 64–84; A. Szostek, *Człowiek – darem. Samospelnienie w samooddaniu*, w: *Człowiek w poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 128–142.

liczy się tylko sukces, dla ucznia Chrystusa jest to jedyna droga wyznaczona przez Niego samego. Jezus Chrystus bowiem przyszedł na świat po to, aby dać świadectwo prawdzie, że Bóg jest miłością i że pragnie obdarzyć każdego człowieka miłością na wieki. Całe ziemskie życie Jezusa było przepełnione nauką o miłości Boga i bliźniego, potwierdzoną licznymi cudami i uczynkami miłości. Wielokrotnie Jezus uczył nas, jak należy postępować i co czynić dla innych. Liczne przykłady z Jego życia powinny wykształcić w nas system wartości, który będzie się opierał na głoszonych przezeń naukach. Nie będzie to jednak prosty i czytelny system wartości, lecz system wartości absolutnych. Stoją one najwyżej w hierarchii wartości i pomagają człowiekowi stać się najdoskonalszym obrazem Boga, który jest wzorem postępowania dla każdego chrześcijanina.

Dobroczynność Jezusa syntetycznie wyraził św. Piotr w kazaniu wygłoszonym w domu Korneliusza: „przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła (Dz 10, 38)”. Syn Boży nie zamknął się w swoim bóstwie, lecz stał się człowiekiem, żeby pochylić się nad człowiekiem zranionym przez grzech i naznaczonym przez śmierć. Chrystus przyszedł do człowieka, aby go wyrwać ze szponów zła i śmierci oraz obdarować go życiem w obfitości (por. J 10, 10). Już od czasów Ojców Apostolskich z Chrystusem utożsamiany jest miłosierny Samarytanin (zob. Łk 10, 33–37), który stanowi najbardziej wymowny obraz biblijny praktycznej miłości bliźniego. Wymowa przypowieści powinna być odnoszona także do czasów współczesnych. Pomoc bliźniemu, który znajduje się w ciężkiej sytuacji życiowej, został skrzywdzony, zraniony czy okradziony, jest obowiązkiem każdego człowieka, a przede wszystkim chrześcijanina, bowiem Kościół jest kontynuatorem misji Chrystusa. Ma ona na celu podźwignięcie i pełne uzdrowienie człowieka z jego grzechów, co czyni między innymi przez praktykowanie miłosierdzia.

## **1.2. Miłość miłosierna**

Tym, co uzasadnia czyn chrześcijanina i jego stosunek do bliźnich, jest nic innego jak samo Objawienie, a stąd też wywodzi się cała integralna dogmatyka. Dogmatyka jest wskazaniem, w świetle Objawienia, warunków umożliwiających chrześcijańskie działanie. Nie ma takiego twierdzenia

w dogmatyce, które nie byłoby niezbędne dla chrześcijańskiej aktywności, także wówczas, kiedy działający nie zna go *explicite* albo też zna, lecz nie dostrzega jego relacji do egzystencjalnej sytuacji zaistniałej w spotkaniu. Chrześcijańskie działanie jest przede wszystkim aktem wtórnym, będącym odpowiedzią na pierwotny czyn Boga wobec ludzi<sup>5</sup>. Ponieważ Bóg mnie obdarował, nie oglądając się na cenę, aż po totalne zatracenie samego siebie (por. Mt 27,46), i ja muszę zrezygnować z kalkulacji jałmużny i zapłaty mierzonej w kategoriach doczesności (zob. Mt 6, 1–4; 6, 19–34). Miara Boga staje się miarą, którą ja sam mam się posługiwać i według której będę mierzony; nie jest to zasada „samej sprawiedliwości”, lecz logika miłości absolutnej; znowu mamy do czynienia z jej bezwarunkowością, której doświadczamy i której powinniśmy się poddać, bezwarunkowością, która zawiera w sobie „bojaźń”<sup>6</sup>.

Warto w tym miejscu także zaznaczyć, że pokora u posługujących cierpiącym i ubogim ma swe źródło w pokorze samego Chrystusa oraz w tym, że niesienie pomocy nie jest wyłącznie obowiązkiem, lecz przywilejem, a przede wszystkim łaską. Według Soboru Watykańskiego II działalność charytatywna jest obowiązkiem i niezbywalnym prawem ludu Bożego oraz powinna ogarniać wszystkich ludzi i wszystkie ich potrzeby<sup>7</sup>. Wychowanie ludzi młodych do miłości miłosiernej ujawnia wrażliwość na potrzeby innych, gotowość do poświęceń i apostołski zapal. Jednocześnie młodzi wokół idei miłosierdzia chrześcijańskiego oraz staje się płaszczyzną krzewienia miłości samarytańskiej.

Pozachrześcijańskiemu prymatowi życia kontemplatywnego nad aktywnym, poddaniu się wyzwalającej mocy *gnosis* i *praxis* odpowiada w chrześcijaństwie traktowanie życia wyłącznie jako odpowiedzi na ofiarującą się miłość Boga z jednoczesną wiarą, że ta miłość, od której

---

<sup>5</sup> „Darowałem ci cały ten dług, ponieważ mnie prosiłeś. Czyż więc i ty nie powinieś być ulitować się nad swoim współsługą?” (Mt 18, 32n.).

<sup>6</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość...*, dz. cyt.

<sup>7</sup> Zob. Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (18 XI 1965 r.), nr 8.

pochodzi wszelka płodność, będzie dostatecznie mocna i mocą bezinteresownego, obłubieńczego oddania przyniesie ludzkości i światu owoce przyjemne wierze.

### 1.3. Miłość absolutna

Jan Paweł II<sup>8</sup> w Liście apostołskim *Novo millennio ineunte* zaznaczał:

Jeśli nasze działania rzeczywiście mają początek w kontemplacji Chrystusa, to powinniśmy umieć Go dostrzegać przede wszystkim w twarzach tych, z którymi On sam zechciał się utożsamić [...]. Wedle jednoznacznych słów Ewangelii jest On w szczególny sposób obecny w ubogich, dlatego wobec nich Kościół winien stosować „opcję preferencyjną”. Poprzez tę opcję dajemy świadectwo o kształcie miłości Boga, o Jego opatrności i miłosierdziu i w pewien sposób nadal rozsiewamy w dziejach ziarna królestwa Bożego, które sam Jezus pozostawił w czasie swego ziemskiego życia, wychodząc naprzeciw tym, którzy zwracali się do Niego z wszelkimi potrzebami duchowymi i materialnymi.

Stanisław Romuald Rybicki apelował więc: „chronmy się od pogardy dla kogokolwiek, nawet dla najgorszego człowieka, bo to jest jeszcze człowiek, aż człowiek. Nasz szacunek dla człowieka niech będzie miarą naszej kultury i uzasadnieniem miejsca w nadchodzącej przyszłości”<sup>9</sup>.

Jak podaje H. U. von Balthasar<sup>10</sup>, *caritas* to każde spotkanie drugiego człowieka, które – widziane osądającym okiem Boga – może być interpretowane jako spotkanie w absolutnej miłości, to znaczy w Bożej miłości objawionej w Chrystusie. Chodzi tu o unaocznienie, w blasku ognia sądu, wszystkich założeń albo konsekwencji międzyludzkich spotkań, o absolutnie obiektywną interpretację, jaka ukazuje się w wyroku sądu: Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: „Wszystko, co (czego nie) uczyniliście jed-

<sup>8</sup> NMI 49.

<sup>9</sup> R. Rybicki, *Wartościowanie*, „Wychowawca” 1993, nr 12, s. 9.

<sup>10</sup> H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość...*, dz. cyt., s. 101.

nemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście (tegoście i Mnie nie) uczynili” (por. Mt 25, 40–45). Wypowiedź ta budzi od razu niewiarygodne zdziwienie zarówno u tych, którzy działali, jak i u tych, którzy działania zaniechali (Kiedy widzieliśmy Cię głodnym i spragnionym, przybyszem lub nagim, chorym lub w więzieniu?).

Człowiek został stworzony z miłości i do miłości. To jest jego pierwsze i podstawowe powołanie. Miłość jest zwieńczeniem wszystkich zasad życia społecznego oraz ostatecznym celem i sensem życia osoby ludzkiej<sup>11</sup>. Miłość chrześcijańska, bezinteresowna i powszechna, zawdzięcza swoją naturę miłości Chrystusa, który z miłości oddał za nas życie. Miłość brata jest miarą miłości Boga. Ta miłość nie zna granic, bo jej źródłem jest sam Bóg. Miłość braterska jawi się jako istotne powołanie każdego chrześcijanina i stanowi także podstawę pełnienia przez Kościół funkcji diakonijnej we wszystkich czasach. Działalność charytatywna Kościoła jest naśladowaniem Chrystusa w praktykowaniu miłości bliźniego. Wymaga ona podjęcia następujących działań na rzecz osób potrzebujących:

- kształtowanie u wiernych i duszpasterzy postawy otwarcia na potrzeby ubogich oraz gotowości udzielenia im pomocy koniecznej do godnego życia;
- zachęta do większej aktywności w różnych obszarach życia społecznego w celu budowania cywilizacji miłości i solidarności społecznej;
- formacja wiernych do czytelnego świadectwa miłości bliźniego w środowisku lokalnym (wioska, gmina, miasto lub dzielnica miasta, powiat);
- popieranie idei wolontariatu i organizowanie grup wolontariatu w parafiach i stowarzyszeniach chrześcijańskich;
- wykształcenie u wolontariuszy kompetencji, aby robili to, co właściwe, pomagali w sposób trafny i byli wytrwali w tej postudze;
- organizowanie spotkań dla ludzi młodych w celu uświadomienia im ogromu problemu ubóstwa i biedy, podjęcia wspólnych działań,

---

<sup>11</sup> J. Koral, *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas. Studium etyczno-społeczne*, Kraków 2000, s. 143–215.

by temu problemowi przeciwdziałać oraz ustalenia programu pomocy potrzebującym.

Uniwersalną ideą przenikającą wszystkie wyżej wymienione cele jest czytelne świadectwo miłości miłosiernej. Uczeń Chrystusa to chrześcijanin wiernie zachowujący przykazanie miłości Boga i bliźniego oraz dający świadectwo braterskiej miłości, która staje się cechą wyróżniającą go w świecie, w którym żyje<sup>12</sup>. Pozwólmy zatem przemówić czynom miłości, gdyż, jak uczył Sługa Boży Jan Paweł II, dopiero „miłosierdzie czynów nadaje nieodpartą moc miłosierdziu słów”<sup>13</sup>. Również papież Benedykt XVI swoją pierwszą encyklikę poświęcił tematyce miłości po to, aby „pobudzić świat do nowej, czynnej gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość”<sup>14</sup>.

#### 1.4. Miłość preferencyjna

Każdy człowiek spotyka Chrystusa w bliźnim, nie poza nim czy też ponad nim. Tylko taka sytuacja odpowiada inkarnacyjnej i cierpiącej miłości Tego, który nazywa siebie, bez dodatkowych określeń, Synem Człowieczym (por. J 5, 27) i w każdym zbliżającym się do nas człowieku On sam jest nam najbliższy. Utożsamienie „Syna Człowieczego” z człowiekiem można zrozumieć przez wiarę tylko w taki sposób, że grzechy człowieka zobaczy się w Synu Człowieczym, w którym otrzymały one swoje prawdziwe miejsce, gdyż Bóg dla nas uczynił grzechem Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą (zob. 2 Kor 5, 21). W samym człowieku natomiast trzeba widzieć sprawiedliwość Chrystusa jako prawdę tego człowieka, która została mu podarowana i ku której on żyje. Tę (dwu-) jedność można zrozumieć jedynie „poprzez Krzyż”. Na krzyżu został zgładzony grzech, ponieważ przez miłość został przemieniony w Miłość. Oczy, którymi właśnie tak mogą patrzeć na bliźniego, zostają mi podarowane tylko w wierze, że ja sam,

---

<sup>12</sup> Por. EiE 22.

<sup>13</sup> NMI 50.

<sup>14</sup> DCE 1.



mocą śmierci Chrystusa poniesionej dla mnie, żyję w Bogu i dlatego wszystkie rzeczy tłumaczę według reguł tej miłości. Tak więc usprawiedliwienie przez wiarę, obecne w „ja”, jak i w „ty”, jest założeniem każdego potencjalnego chrześcijańskiego spotkania, które z tego powodu implikuje również wszystko, co obiektywnie współuwarunkowane jest przez usprawiedliwienie. Tym jest postawa wręcz ślepego posłuszeństwa, które pozwala dostrzec w drugim obraz Chrystusa.

Odkrywanie wartości własnego człowieczeństwa dokonuje się poprzez poznanie cech swojego charakteru, powołania, własnej wiary, poprzez akceptację drugiego człowieka, relację miłości i dialog. Miłość to wielki dar Boga, pozwalający rozpoznać Chrystusa w drugim człowieku, a wiara, nadzieja i miłość to główne cnoty teologiczne, pozwalające odkryć obecność Chrystusa wśród nas.

Należy zatem, szczególnie we współczesnym świecie, szerzej omówić problematykę miłości preferencyjnej na rzecz ubogich. Jest to rodzaj opcji, czyli specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej społecznej odpowiedzialności, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr<sup>15</sup>. W świetle nauczania Jana Pawła II opcję preferencyjną na rzecz ubogich można określić jako formę pierwszeństwa ubogich w objęciu ich miłością chrześcijańską. Opcja na rzecz ubogich wyraża styl życia chrześcijanina pragnącego naśladować Chrystusa ubogiego i miłosiernego. Szczególne znaczenie ma opcja dla ubogich w życiu społecznym, w którym powinna stać się zasadą działalności o charakterze polityczno-gospodarczym, mającej na celu rozwiązanie problemów głodujących, żebrzących, bezdomnych, pozbawionych pomocy lekarskiej i nie mających nadziei na lepszą przyszłość<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Zob. SRS 42.

<sup>16</sup> Por. tamże.

### 1.5. Papieska nauka o miłości

Ojciec Święty Benedykt XVI charakteryzując kościelną działalność charytatywną podkreślił, że ma ona wymiar świadectwa wiary, ale nie jest natarczywym prozelityzmem, wykorzystującym trudne położenie cierpiących i ubogich, którym udzielana jest pomoc dla osiągnięcia innych, tzw. własnych celów<sup>17</sup>.

W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II stwierdził, że świadectwo miłości, które ma w sobie wewnętrzną moc ewangelizującą, polega na tym, aby pomóc współczesnemu człowiekowi doświadczyć miłości Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym. Takie „życie w miłości staje się radosną nowiną dla każdego człowieka, ukazuje bowiem miłość Boga, która nikogo nie opuszcza. Ostatecznie oznacza to dawać zagubionemu człowiekowi rzeczywiste powody, by nie tracił nadziei”<sup>18</sup>. Dlatego też

miłość preferencyjna wobec ubogich jest koniecznym wymiarem chrześcijańskiej egzystencji i służby Ewangelii. Kochać ich i dawać świadectwo, że są szczególnie umiłowani przez Boga, oznacza uznać, że wartość osoby jest niezależna od sytuacji ekonomicznej, kulturalnej, społecznej, w jakiej się znajduje i pomagać im wykorzystać ich możliwości<sup>19</sup>.

Ważną wskazówkę na temat bycia uczniem Chrystusa w posłudze miłości zawarł także Benedykt XVI<sup>20</sup> w encyklice *Deus Caritas est*:

Jeżeli w moim życiu brak zupełnie kontaktu z Bogiem, mogę widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego i nie potrafię rozpoznać w nim obrazu Boga. Jeżeli jednak w moim życiu nie zwracam uwagi na drugiego człowieka, starając się jedynie być „pobożnym” i wypełniając swoje „religijne obowiązki”, oziębła się także moja relacja z Bogiem. Jest ona wówczas tylko „poprawna”, ale

<sup>17</sup> Zob. DCE 31.

<sup>18</sup> EiE 84.

<sup>19</sup> Tamże, 86.

<sup>20</sup> DCE 18.

pozbawiona miłości. Jedynie służba bliźniemu otwiera mi oczy na to, co Bóg czyni dla mnie, i na to, jak mnie kocha.

Żeby zatem pełnić misję służby miłosierdzia, trzeba pozostawać stale w modlitewnym dialogu<sup>21</sup> z Chrystusem-Sługą (por. Flp 2, 6–11) oraz karmić się Jego słowem i Ciałem.

W przywołanej wcześniej encyklice czytamy:

Chodzi bowiem o istoty ludzkie, a one zawsze potrzebują czegoś więcej niż technicznie poprawnej opieki. Potrzebują człowieczeństwa. Potrzebują serdecznej uwagi. Ci, którzy działają w instytucjach charytatywnych Kościoła, powinni odznaczać się tym, że nie ograniczają się do sprawnego wypełnienia, co stosowne w danej chwili, ale z sercem poświęcają się na rzecz drugiego, w taki sposób, aby doświadczył on bogactwa ich człowieczeństwa<sup>22</sup>.

Zadaniem Kościoła podejmującego przez wolontariuszy służbę miłości jest, zdaniem Benedykta XVI<sup>23</sup>, „formacja serca” tych, którzy służą ubogim i cierpiącym. Chodzi o to, aby miłość bliźniego nie była dla nich tylko przykazaniem nałożonym z zewnątrz, ale konsekwencją wynikającą z ich wiary, która działa przez miłość.

Działalność dobroczynna nie ma bowiem charakteru jednostronnego. Nie jest wyłącznie obdarowywaniem osoby, której zostaje udzielona pomoc. Ma ona charakter dwustronny: jest wymianą dobra pomiędzy pomagającym a korzystającym z pomocy.

## 1.6. Pomoc ubogim i potrzebującym

Człowiek, który potrafi otworzyć się na potrzeby innych, staje się bardziej świadomym i odpowiedzialnym członkiem wspólnoty Kościoła jako wspólnoty miłości. Jak mówi Jakub Apostoł: „jeśli na przykład brat lub sio-

---

<sup>21</sup> W. Kądziołka, *Rodzina źródłem komunikacji z Bogiem*, Kraków 2011, s. 74–82.

<sup>22</sup> DCE 31.

<sup>23</sup> Por. DCE 31.

stra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: «Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedzcie do syta!» – a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – to na co się to przyda?» (Jk 2, 15–16).

Papież Paweł VI<sup>24</sup> naucza, iż postawa miłosierna wobec bliźniego stanowi dla młodych szkołę życia i uczy solidarności, gotowości do dawania nie tylko czegoś, ale i siebie samych. W dzisiejszych czasach nikt nie może nie wiedzieć, że na niektórych kontynentach głód dręczy niezliczone rzesze mężczyzn i kobiet, a mnóstwo dzieci jest niedożywione do tego stopnia, iż wiele z nich umiera, inne zaś nie mogą się z tej przyczyny prawidłowo fizycznie i umysłowo rozwijać. To pogrąża w smutku ludność całych regionów i pozbawia ją otuchy.

Wśród formacyjnych zadań encyklika Benedykta XVI wskazuje na potrzebę formowania „serca, które widzi”, a więc zdolnego dostrzegać osoby oczekujące pomocy, serca spontanicznego, gotowego służyć z pasją wszędzie tam, gdzie to jest możliwe<sup>25</sup>. W formacji charytatywnej szczególne miejsce zajmuje modlitwa. To ona rodzi zażyłość wolontariusza z Bogiem i gotowość poddania się Jego woli<sup>26</sup>. Ona też jest źródłem prawdziwej miłości bliźniego<sup>27</sup>. Dzięki niej można uniknąć niebezpieczeństwa wyjałowienia w sferze motywacji działania wolontariuszy.

W dążeniu do promowania ludzkiej godności Kościół wskazuje na priorytet miłości ubogich i zepchniętych na margines, ponieważ z nimi w szczególny sposób utożsamiał się Pan Jezus. Miłość ta nikogo nie wyklucza, lecz ucieleśnia po prostu zasadę służby, której świadectwem jest cała tradycja chrześcijańska. Ten priorytet miłości ubogich i decyzje, które on w nas rodzi, nie może nie objąć tej olbrzymiej wielości głodnych, potrzebujących, bezdomnych, pozbawionych opieki medycznej, a przede wszystkim pozbawionych nadziei na lepszą przyszłość<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> PP 45.

<sup>25</sup> Por. DCE 31.

<sup>26</sup> Tamże, 37.

<sup>27</sup> Tamże, 36.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja apostolska *Ecclesia in Asia* (6 XI 1999 r.), nr 34.

Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II zawiera analizę problemu ubóstwa w świecie współczesnym<sup>29</sup>. Jednym z najważniejszych dokumentów poruszających tę problematykę jest encyklika *Sollicitudo rei socialis* wydana z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia encykliki papieża Pawła VI *Populorum progressio*. Jan Paweł II ukazuje różnorodne przyczyny i przejawy ubóstwa oraz proponuje wiele sposobów przeciwdziałania mu. Według papieża, od czasu ogłoszenia przez Pawła VI encykliki z 1967 roku nie tylko nie udało się powstrzymać procesu pauperyzacji wielu narodów, ale przeciwnie, ta niepokojąca sytuacja systematycznie się nasila. Jak zaznacza papież, w końcu XX wieku wiele milionów ludzi na ziemi straciło nadzieję z powodu przerażającej nędzy<sup>30</sup>.

Problem ubóstwa jest nierozzerwalnie złączony z szerszym procesem globalizacji współczesnego świata, któremu nierzadko towarzyszy marginalizacja słabych i ubogich. Dzieje się tak za sprawą narastającego tempa zmian, za którym nie wszyscy nadążają, niejednokrotnie z przyczyn od siebie niezależnych. W ten sposób bogaci stają się jeszcze większą elitą, a ubodzy popadają w skrajną nędzę<sup>31</sup>. Jan Paweł II zwraca uwagę na pogłębiający się na naszym globie podział pomiędzy bogatą Północą a biednym Południem. Jednak granice między bogactwem i ubóstwem przebiegają najczęściej wewnątrz samych społeczeństw<sup>32</sup>.

Papież rozróżnia przede wszystkim ubóstwo materialne i duchowe. Pierwsze dotyczy braku środków materialnych, co jest związane z niedorozwojem krajów i narodów. Jako przykład można podać kryzys mieszkaniowy, który dotyka nawet kraje bogate<sup>33</sup>, bezrobocie i niepełne zatrudnienie<sup>34</sup>. Hamulcem dławiącym rozwój krajów biednych jest zadłużenie międzynarodowe,

---

<sup>29</sup> J. Kupny, *Opcja na rzecz ubogich*, „Studia Diecezji Radomskiej” 1999, t. 2, s. 61.

<sup>30</sup> Por. SRS 13.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1998*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998, s. 745.

<sup>32</sup> Por. SRS 14.

<sup>33</sup> Tamże, 17.

<sup>34</sup> Tamże, 18.

narkotyki i masowe ruchy migracyjne<sup>35</sup>. Jako przejaw nędzy materialnej papież wskazuje także samotność ludzi, brak rodziny, zepchnięcie na margines społeczeństwa, przymusową emigrację. To wszystko prowadzi do poniżenia człowieka, zagraża jego godności jako osoby ludzkiej, skutkuje frustracją, rozgoryczeniem i zazwyczaj przeobraża się w nędzę moralną<sup>36</sup>.

Innym rodzajem ubóstwa, o którym pisze Jan Paweł II, jest ubóstwo duchowe, które polega na braku w życiu ludzi wartości wyższych, a zwłaszcza braku sensu i miłości, co dotyczy najczęściej ludzi ze społeczeństw bogatych. Sytuacja ta niszczy twórczą podmiotowość obywatela, prowadzi do przedmiotowego traktowania człowieka, a w konsekwencji<sup>37</sup> do dehumanizacji i moralnej dekadencji<sup>38</sup>.

Oczywisty jest fakt, że Kościół zawsze z wielkim naciskiem przypominał o obowiązku wspomagania potrzebujących i ubogich, który powinien do głębi poruszyć katolików jako członków Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>39</sup>. Według Jana Pawła II, problem ubóstwa jest wyzwaniem dla Kościoła, który „nieustannie walczy z wszelkimi formami ubóstwa, ponieważ jest Matką i troszczy się o to, aby każdy człowiek mógł żyć w sposób w pełni odpowiadający godności dziecka Bożego”<sup>40</sup>. Jak czytamy w liście św. Jana: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci. Jeśli ktoś posiadał majątność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga?” (1 J 3,16–17). Jak zaznacza Z. Sobolewski<sup>41</sup>, „cho-

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1993, w: Orędzia Ojca Świętego...*, dz. cyt., t. 1, s. 135, 136.

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *Orędzie Ojca Świętego na Wielki Post 1998 roku*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1998, nr 3, s. 5.

<sup>37</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (30 XI 1980 r.).

<sup>38</sup> Por. SRS 12.

<sup>39</sup> MM 159.

<sup>40</sup> Por. Jan Paweł II, *Orędzie Ojca Świętego na Wielki Post 1998 roku...*, dz. cyt., s. 5–6.

<sup>41</sup> Z. Sobolewski, *Szkolne Koła Caritas, formacja chrześcijańska poprzez działanie*, w: *Z młodzieżą do Chrystusa*, red. H. Tomasiak, Siedlce 2007, s. 140.

dzi o wychowanie młodego pokolenia Polaków do czynnej miłości bliźniego, tak aby w przyszłości nie zabrakło tych, którzy przejmą na siebie brzemień odpowiedzialności za działalność charytatywną Kościoła”.

## 2. Teoria wartości

Oddanie życia za drugiego człowieka jest niewątpliwie największym dowodem miłości. Z takimi sytuacjami spotykamy się także we współczesnym świecie. Podjęcie decyzji oraz wzięcie na siebie odpowiedzialności za życie drugiego człowieka jest niewątpliwie bardzo trudne i zawsze wiąże się z wątpliwościami. Pomocny może okazać się system wartości, który uczy przewycięzać problemy.

Stały system wartości przez nas stworzony pozwala cieszyć się harmonijnym życiem i doceniać piękne chwile. Przyjęte przez nas wartości określają sposób, w jaki żyjemy, cele, do których zmierzamy, i nasz stosunek do bliźnich. Warto przywołać opinię R. Rybickiego<sup>42</sup>, który twierdzi, że „źródłem wartości jest sam Bóg, nie człowiek, ale Bóg stworzył człowieka wolnym, toteż jest on za te wartości odpowiedzialny. I w tym dopiero znaczeniu można powiedzieć, że człowiek jako król stworzenia, jako działający w imieniu Boga i jego mocy stwarza te wartości”.

Roman Ingarden twierdzi, że dla natury człowieka istotny jest fakt, iż człowiek w ogóle doznaje potrzeby, a nawet odczuwa konieczność posiadania i poznania wartości, tudzież ich realizowania, o ile to jest możliwe w ogóle w otaczającym go świecie. Bez bezpośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami, bez radości, jaką mu daje to obcowanie, człowiek jest głęboko nieszczęśliwy. Uszczęśliwia go natomiast urzeczywistnienie wartości, wtedy ulega ich szczególnemu urokowi. Nie chodzi tu o wartości relatywne, dotyczące jego potrzeb życiowych czy przyjemności, lecz o wartości w swej immanentnej jakości absolutne: wartości moralne i wartości estetyczne. Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania

---

<sup>42</sup> R. Rybicki, *Wartościowanie...*, dz. cyt., s. 9.

granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwa i roli człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada się z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć<sup>43</sup>.

Świat wartości jest ważną częścią kultury, w jakiej człowiek żyje. Stanowi rzeczywistość, do której musi się on odnieść. J. Homplewicz zaznacza, iż przyjęte wartości niepostrzeżenie rzeźbią, kształtują wnętrze i postawę człowieka, a szczególnie jakże plastyczną, nie wyrobioną jeszcze postawę i osobowość dziecka. Wartości to arena do kształtowania postawy i dojrzałości człowieka, to także cały program i perspektywa dla procesów wychowania. Poszczególne wartości wręcz przesądzają o wszystkim w wychowaniu religijnym, domowym czy szkolnym. Chodzi o to, by dane wartości, postawy, ideały ogarnąć poznaniem i przygarnąć uczuciem. Tak przyjęte i przeżyte wartości same zaczynają żyć w tej przestrzeni, jaką człowiek jest w stanie dla nich stworzyć w sobie. On sam zaczyna żyć daną wartością<sup>44</sup>.

Piotr Bryzgalski uważa, że „wartość” to pierwotny fenomen, proste i niesprowadzalne do niczego innego zjawisko<sup>45</sup>. Może oznaczać własność rzeczy lub też rzecz, która obdarzona jest wartością. L. Dyczewski dodaje, iż wartości pobudzają i kształtują świadomość, motywują do aktywności, wytyczają cele działań, integrują ludzi i scalają społeczeństwa, stymulują, ukierunkowują i stabilizują rozwój<sup>46</sup>. Z kolei J. Lipiec zaznacza, iż „wartością jest to, co jest wartościowe, dokładniej zaś: to, co jest coś warte, w przymiotach danych podmiotowi”<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Por. R. Ingarden, *Książka o człowieku*, Kraków 1972, s. 23.

<sup>44</sup> J. Homplewicz, *Charakter kształtujących człowieka wartości*, „Wychowawca” 1999, nr 2, s. 7.

<sup>45</sup> P. Bryzgalski, *Kilka refleksji na temat wychowania do wartości*, „Wychowawca” 1999, nr 6, s. 12.

<sup>46</sup> L. Dyczewski, *Miejsce i funkcja wartości w kulturze*, w: *Kultura w kręgu wartości*, red. tenże, Lublin 2001, s. 39.

<sup>47</sup> J. Lipiec, *W przestrzeni wartości*, Kraków 2001, s. 36.



Według A. Zwolińskiego, najogólniej znaczenie wartości określa definicja R. B. Perry'ego, który twierdzi, że „wartością jest każdy przedmiot budzący jakiegokolwiek zainteresowanie, przy czym «zainteresowanie» oznacza w tym przypadku wszelkiego rodzaju upodobanie lub odrazę do czegoś”<sup>48</sup>.

Warto przywołać także definicję „wartości” jednego z najwybitniejszych teoretyków i praktyków w tej dziedzinie. Oczywiście mam na myśli profesora M. Rokeach'a z Uniwersytetu Michigan, który określa wartość jako „trwałe przekonanie, że dany sposób postępowania lub ostateczny cel życia jest jednostkowo i społecznie bardziej atrakcyjny niż inne sposoby zachowania się i inne cele życiowe”<sup>49</sup>.

Z kolei J. Tischner twierdzi, że „wartości są obiektywne, to znaczy stają przed nami jako coś nam zadanego, coś działającego na nas, coś, co nas do czegoś zobowiązuje”<sup>50</sup>. Współczesny polski filozof A. B. Stępień, zajmujący się teorią wartości, określa wartość jako „to, co jest cenne lub dzięki czemu coś jest cenne. Na szczycie wartości stają – według niego – wartości bezcenne”<sup>51</sup>. Inny model wartości prezentuje jeden z najwybitniejszych aksjologów XX wieku, Max Scheler, twórca teorii hierarchii wartości. Jego system wyróżnia wartości:

1. absolutne, czyli związane z pojęciem świętości;
2. duchowe:
  - poznawcze, istnieje tutaj wola czystego poznania prawdy,
  - prawne, determinujące poczucie hierarchii i sprawiedliwości,
  - estetyczne, pozwalające m.in. odróżnić piękno od brzydoty;
3. witalne, które są związane z życiem i śmiercią;
4. hedonistyczne, kategoryzujące na doznania przyjemne i nieprzyjemne;
5. utylitarne, pozwalające odróżnić użyteczne od nieużytecznego.

Najwyższe w hierarchii są wartości absolutne przypisywane Bogu, którym zjawiskom przyrodniczym i społecznym. Najniżej zaś stoją warto-

---

<sup>48</sup> A. Zwoliński, *Obecność wartości chrześcijańskich*, „Wychowawca” 1998, nr 4, s. 14.

<sup>49</sup> M. Rokeach, *The Nature of Human Values*, New York 1973, s. 5.

<sup>50</sup> J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 22.

<sup>51</sup> M. Gołaszewska, *Zarys estetyki: problematyka, metody, teorie*, Warszawa 1984, s. 338.

ści utylitarne, przy czym warto zaznaczyć, iż Scheler wahał się co do zasadności istnienia tej kategorii wartości<sup>52</sup>.

## 2.1. Geneza wartości

Poszukiwanie definicji wartości oraz kryteriów decydujących, czy dany przedmiot lub zachowanie jest wartościowe, było od najdawniejszych czasów elementem poszukiwań badaczy. Obecnie przyjmuje się, iż do kanonu najwyższych wartości zalicza się: Prawdę, Dobro i Piękno. W. Stróżewski<sup>53</sup> analizując pojęcie wartości na przestrzeni lat dostrzega, iż Platon i jego kontynuatorzy akcentowali, że wartości najwyższe istnieją autonomicznie, jako odrębne i niezależne od rzeczywistości bytu. W średniowieczu wartości absolutne przypisywano jedynie Bytowi absolutnemu, a w nowożytności uznano, że są jedynie tworem ludzkiego umysłu.

Maria Gołaszewska<sup>54</sup> podkreśla, iż wartości, bez względu na ich rodzaj, nie występują w izolacji, lecz pozostają w ścisłych związkach ze światem człowieka. Trzeba więc rozpatrzyć naturę owych powiązań i odnieść je do różnych rodzajów wartości. Wartości, które stanowią wyzwanie, a o których nigdy osoba ludzka nie zapomina, stają się oczywistym elementem doskonałości i dążenia do świętości<sup>55</sup>.

Wartości bowiem umożliwiają rozwój człowieka i osiągnięcie satysfakcji w życiu. Określenie wartości jest sprawą bardzo złożoną i nie ma w tym względzie całkowitej zgodności wśród autorów. Zwykle wartości określa się bardzo abstrakcyjnie i teoretycznie, w sposób mało czytelny<sup>56</sup>. Wartości

---

<sup>52</sup> S. Lachowski, *Droga ważniejsza niż cel. Wartości w życiu i biznesie*, Warszawa 2012, s. 22–23.

<sup>53</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 12–13.

<sup>54</sup> M. Gołaszewska, *Istota i istnienie wartości*, Warszawa 1990, s. 101.

<sup>55</sup> B. Lulek, *Miłość jako prawda istnienia*, „Wychowawca” 1998, nr 9, s. 7.

<sup>56</sup> Warto dla przykładu przywołać definicję C. Kluckhohna, amerykańskiego antropologa i teoretyka społecznego: „wartości to wyobrażenie jawne lub ukryte tego, co powinno być preferowane, to wyobrażenie, które wywiera wpływ na wybór spośród możliwych sposobów postępowania czy środków w celu działania”, zob. M. Dziewiecki, *Wychowanie*

są więc faktem empirycznym wynikającym z analizy ludzkiego doświadczenia w odniesieniu do procesów rozwoju i wychowania. Nie wynikają zatem jedynie z założeń i postulatów filozoficznych, moralnych czy religijnych. Podlegają weryfikacji empirycznej, gdyż postępowanie sprzeczne z wartościami prowadzi do zaburzeń rozwoju wychowanka, do wyrządzenia krzywdy sobie i innym<sup>57</sup>.

## 2.2. Od wartości relatywnych od absolutnych

Andrzej Zwoliński<sup>58</sup> zaznacza, iż niezwykle istotne w świecie wartości jest zauważanie różnicy między wartościami subiektywnymi a obiektywnymi. „Subiektywne wartości obejmują sferę gustów osobistych, zaś obiektywne istnieją niezależnie od ludzkich upodobań i chęci – one po prostu są i wymagają od człowieka, aby je respektował i realizował, podobnie jak prawda, która «apeluje», by tylko ją przekazywać, a dobro – by je czynić”<sup>59</sup>. Innym ważnym zróżnicowaniem jest oddzielenie wartości relatywnych od absolutnych.

Wartości relatywne są względne – gdziekolwiek występują, zależne są od czegoś innego, ich wartościowość polegać będzie na oparciu o coś spoza nich samych [...]. Wartości bezwzględne absolutne, stanowią „aksjologiczną sól życia ludzkiego”. Ludzie poświęcają czas, zdrowie, wolność a nawet życie dla prawdy, dobra, sprawiedliwości, świętości itp.<sup>60</sup>.

Jak napisał jeden ze współczesnych katolickich myślicieli: „Dopóki człowiek będzie się pochylał nad słabym, bronił bezinteresownie tego, kto

---

*ku wartościom*, „Wychowawca” 1998, nr 9, s. 4–5; zob. także: tenże, *Wychowanie ku wartościom*, „Wychowawca” 1998, nr 10, s. 20–21; tenże, *Wychowanie ku wartościom*, „Wychowawca” 1998, nr 11, s. 12–13.

<sup>57</sup> M. Gołaszewska, *Zarys estetyki...*, dz. cyt., s. 337–338.

<sup>58</sup> A. Zwoliński, *Obecność wartości...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Tamże.

bronić się sam nie da rady, dopóki będzie kochał, a ucisk traktował jak coś, co uwłacza godności ludzkiej, dotąd wartości absolutne będą zaświadczać swoją rację bytu w świecie ludzkim<sup>61</sup>.

Wartości absolutne, takie jak *świętość, dobro, prawda, piękno*, obowiązują powszechnie, gdyż świat wartości absolutnych odsłania się dopiero ludziom o wyrobionym sumieniu<sup>62</sup>. Nieskończony charakter wartości absolutnych sprawia, że człowiek tym głębiej je przeżywa i tym bardziej ich pragnie, im więcej wysiłku czyni, aby się do nich zbliżyć<sup>63</sup>. Nic tak nie zbliża ludzi, jak dążenie do realizowania wartości absolutnych. Nie tylko bowiem stanowią one cel ogólnoludzki, ale też nie dają się osiąść nikomu na wyłączną własność. Kto służy tym wartościom, ten przez samo to czuje się bratem innych. Wartości absolutne nie dzielą ludzi, lecz ich łączą. Mają one jeszcze jedną właściwość: wymagają od poświęcających się im samozaparcia, ofiary, a jednocześnie wynagradzają ich wzmożonym poczuciem godności własnej. Nic tak nie przyczynia się do formowania się naszej osobowości, jak oddanie się na służbę wartościom, które nas przerastają<sup>64</sup>.

Fakt dążenia ku wartościom dostrzegali biskupi polscy, którzy w roku 1993 pouczali:

odradzające się struktury naszego państwa muszą być oparte na trwałych wartościach. [...] Uwzględnienie roli tych wartości w regulacjach prawnych nie stanowi bynajmniej zamknięcia problemu, lecz niesie dla nas dodatkowy obowiązek konsekwentnego życia z duchem Ewangelii<sup>65</sup>.

Podsumowując, należy za A. Zwolińskim<sup>66</sup> przywołać rozumienie wartości chrześcijańskich jako:

---

<sup>61</sup> Tamże,

<sup>62</sup> R. Rybicki, *Wartościowanie...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> A. Zwoliński, *Obecność wartości...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>66</sup> Tamże, s. 15.

- treści czysto nadprzyrodzone, prawdy wiary, niesprawdzalne, racjonalne, przesądzające o tym, że chrześcijaństwo jest religią historyczną, a nie naturalną;
- prawdy objawione, wprost odnoszące się do człowieka i jego życia, o charakterze antropologiczno-etycznym, np.: grzeszność człowieka, cel ostateczny;
- treści chrześcijańskie, które odgrywają ważną rolę w życiu człowieka, kulturze i dziejach ludzkości.

Marian Śnieżyński<sup>67</sup> w swoim artykule podaje, iż według S. Kunowskiego hierarchiczny system wartości ma bardzo duże znaczenie dla rozwoju rodziny, gdyż wychowanie moralne prowadzone przez wychowawców pomaga wychowankowi uporządkować wartości według możliwie jak najbardziej obiektywnej, zgodnej z naturą człowieka hierarchii dobra i zła. Na skutek utrwalania się hierarchii wartości w sumieniu i osobowości wychowanka zostaje on uzdolniony do rozwiązywania konfliktów moralnych, a rezygnując z wartości niższych na rzecz wyższych, może prawidłowo stosować ogólne zasady do sytuacji szczegółowych, może kierować się w życiu wyższymi moralnie motywami.

### 2.3. Współczesna problematyka antywartości

Należy w tym miejscu zastanowić się także, czym są antywartości. B. Żurakowski określa je jako brak

pozytywnego odniesienia przedmiotu aksjologicznego do prawdziwego dobra. Efektem może być opaczne pojmowanie poszczególnych dziedzin wartości przez człowieka, a dalej – „niemoralność”, „depersonalizacja”, „dehumanizacja”, wreszcie „fiksacja nekrofilna” w wielu obszarach kultury. Rozumienie dobra bywa błędne, gdyż popełniany jest „błąd naturalistyczny”, polegający na tym, że Dobro utożsamiane jest z jakąś „ideą kierowniczą”, nie będącą samym Dobrem. Tak więc sposób pojmowania Dobra ma zasadnicze znaczenie

---

<sup>67</sup> Zob. M. Śnieżyński, *Szkoła a wychowanie moralne dzieci*, „Wychowawca” 1995, nr 3, s. 10.

dla formowania świadomości wartości szczegółowych. Dowolność lub skrajny subiektywizm w pojmowaniu Dobra prowadzi prostą drogą do deformacji wartości. Na przykład: jeśli Dobro będzie rozumiane na sposób hedonistyczny (jako przyjemność), wypaczeniu ulegają wszystkie wartości, co w efekcie doprowadzić może do pojawienia się antywartości w miejscu prawdziwych wartości<sup>262</sup>.

Taka sytuacja może być niebezpieczna szczególnie dla funkcjonowania rodziny chrześcijańskiej, która otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzieleniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego oblubienicy<sup>68</sup>.

### 3. Wychowanie w rodzinie

Rodzina jest grupą, która rozwija się i przekształca. Przechodzenie rodziny przez kolejne fazy związane z życiem jej członków powoduje, że w poszczególnych fazach różny jest skład rodziny pod względem na wiek, płci, liczby członków, różny też układ stosunków, wynikających z ról i pozycji, oraz charakter wzajemnych kontaktów<sup>69</sup>.

Rodzina jest najważniejszą komórką społeczną, która ma wychowywać młode pokolenie w wierze. To jest powołanie, które polega na ewangelizacji osób świeckich. Członkowie rodziny powinni się wzajemnie wspierać w dążeniu do świętości i dołożyć wszelkich starań, aby wszyscy wypełniali przykazania miłości, okazując sobie każdego dnia troskę i serdeczność. Rodzina ma komunikować światu Dobrą Nowinę, dawać świadectwo przykładowego życia opartego na nauczaniu Jezusa Chrystusa<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> W. Bołoz, *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1998, s. 222.

<sup>69</sup> M. Ziemska, *Rodzina i dziecko*, Warszawa 1979, s. 152.

<sup>70</sup> Por. W. Kądziółka, *Dialog wychowawczy pełni wychowania personalistycznego w ujęciu Księdza biskupa Piotra Bednarczyka*, w: *UT GAUDENS CATECHIZEM. 10. rocz-*

Stanisław Kawuła podaje, iż

kierunek działań wychowawczych rodziny wdrażający do życia społecznego wiąże się z zaspokajaniem potrzeb społecznych dzieci i innych członków rodziny. Działalność wychowawcza przygotowuje członków rodziny do życia w grupach społecznych, a więc w samej rodzinie i w większych zbiorowościach, jak: naród, organizacje polityczne, państwo, przygotowując do pełnienia różnych ról społecznych<sup>71</sup>.

### 3.1. Wychowanie personalistyczne

Idea personalizmu wyraźnie obecna jest w koncepcji wychowania według Jana Pawła II. Mówi on o wychowaniu do miłości. Istotna jest wolność osobista, zwrócenie uwagi na jakość stosunków międzyosobowych w małżeństwie. Ważne jest odpowiedzialne rodzicielstwo oraz zacieśnianie więzów w rodzinie. Dzieci powinny wzrastać we właściwej wolności wobec dóbr materialnych. Bardzo ważne w tym względzie są słowa papieża: „Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada”. Dzieci powinny też poznać prawdziwą sprawiedliwość, która prowadzi do poszanowania godności osobistej każdego człowieka<sup>72</sup>.

Trzy główne założenia wychowania personalistycznego według Jana Pawła II to<sup>73</sup>:

- Personalizm wychowawczy – w centrum jest osoba wychowanka, która ma swoją godność; człowiek jest stworzony i zdolny do afirmacji

---

*nica śmierci biskupa Piotra Longina Bednarczyka, biskupa pomocniczego diecezji tarnowskiej*, red. J. Stala, B. Połec, Tarnów 2011, s. 84.

<sup>71</sup> S. Kawuła, *Rodzina wiejska a wychowanie. Szczegółowe studium porównawcze*, Toruń 1973, s. 34–35.

<sup>72</sup> Por. J. Miąso, *Antropologia, wychowanie, miłość. Zarys antropologii wychowania Jana Pawła II*, Rzeszów 2004, s. 62.

<sup>73</sup> Por. W. Kądziołka, *Dialog wychowawczy...*, dz. cyt., s. 77.

człowieczeństwa drugiej osoby, do relacji; w odnalezieniu celu i jego realizacji mają pomagać rodzice;

- Normatywizm w wychowaniu – stała obecność norm i powinności, a te dopełnione są wartościami – podstawowe wartości: wolność, odpowiedzialność, miłość; miłość jest kluczową formą wychowawczą;
- Wzór osobowy w wychowaniu – potrzebny jest wzór moralny, czyli przedmiot naśladowania, wzorem najwspanialszym jest Jezus Chrystus, ale możemy naśladować też rodziców, ludzi.

Reasumując, zgodnie z przedstawionymi założeniami personalizmu wychowanie oznacza kształtowanie człowieka zmierzające w kierunku dobra jednostki, a równocześnie dla dobra społeczności, w której ona żyje i z której dorobku korzysta. Bardzo ważna jest relacja z drugim człowiekiem, która zgodnie z zasadami wychowania powinna być pełna szacunku.

### 3.2. Wartości absolutne w systemie wychowania

Pierwszymi wychowawcami dziecka są rodzice. W procesie kształtowania osobowości dziecka zarówno ojciec, jak i matka odgrywają bardzo istotną rolę, gdyż przekazują mu swój system wartości. Uczą, że nie można żyć oraz wychowywać bez miłości. Fundamentem każdego związku jest miłość. Miłość to potrzeba bliskości, pragnienie bycia razem we wszystkich sytuacjach. Kochający się ludzie pragną ze sobą rozmawiać, wspólnie się cieszyć i martwić, wspólnie wszystko przeżywać. Relacje pomiędzy rodzicami mają istotny wpływ na rozwój dziecka i podejmowane przez nie decyzje. Jeśli relacje te są dobre – rodzina jest szczęśliwa – to jej członkowie w sposób naturalny dzielą się na dwie grupy: rodziców i dzieci. Ten zdrowy układ daje wszystkim jasny, czytelny obraz ról żony, męża, matki, ojca, córki, syna, zakresu praw i obowiązków, stylu i jakości relacji między dziećmi i rodzicami, a także poczucie porządku i bezpieczeństwa<sup>74</sup>.

Każdy człowiek ma potrzebę kochania, dzięki której dąży albo do założenia rodziny, albo do poświęcenia się całkowicie Bogu lub pracy dla dobra

---

<sup>74</sup> K. Zielińska, *Relacje w rodzinie. Między rodzicami a dziećmi*, w: *Wychowanie dzieci i młodzieży. Wszystko, co musisz wiedzieć o wychowaniu*, t. 2, Warszawa 2007, s. 475.



innych. To pragnienie kochania i bycia kochanym pochodzi od Boga, który sam jest Miłością i który stworzył nas na swoje podobieństwo<sup>75</sup>. Istotna dla rodziny jest prawda o tym, że osoba realizuje się przez dawanie. Każdy członek rodziny ma zatem stawać się darem dla drugich. To bycie darem może się przejawiać rozmaicie: we wzajemnej pomocy, uśmiechu, wysłuchaniu drugiego człowieka, dobrej radzie itp., i ma na celu pokazanie osobie, że jest kochana<sup>76</sup>.

W kontekście wspólnoty warto podkreślić także, że osoba realizuje się przez bycie dla innych: „Osoba, jak uczy personalizm, nie jest nową postacią indywidualizmu. Osoba we wszystkich swych aktach jest dla innych”<sup>77</sup>, doskonalili się przez dawanie<sup>78</sup>. „Człowiek – zdaniem J. Bagrowicza – został przez Boga obdarowany miłością. Sam też jest ukierunkowany na perspektywę bycia darem. Dar ten w pełni urzeczywistnia się przez miłość. Wychowanie zatem przygotowuje człowieka do realizowania powołania do miłości, a więc do budowania i ochrony wzajemnych relacji osobowych”<sup>79</sup>.

### 3.3. Rozwój wartości absolutnych we współczesnej rodzinie

Pismo Święte opowiada, jak Bóg stworzył pierwszą parę ludzką, Adama i Ewę, i jak tych dwoje ludzi połączył w małżeństwo: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 23). Następnie Bóg błogosławił im, mówiąc: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28). Z tych dwóch cytatów widać, że Pan Bóg jest twórcą małżeństwa i rodziny, że małżeństwo według myśli Bożej jest

---

<sup>75</sup> Z. Domagalski, *Małżeństwo darem i wezwaniem*, Gniezno 1992, s. 5.

<sup>76</sup> Por. W. Kądziołka, *Dialog wychowawczy...*, dz. cyt., s. 85

<sup>77</sup> T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 217.

<sup>78</sup> Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie personalistyczne...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>79</sup> Por. J. Bagrowicz, *Godność osoby fundamentem wychowania*, w: *Wychowanie personalistyczne...*, dz. cyt., s. 208.

jedno i nierozzerwalne. Jego naczelnym zadaniem jest przekazywanie życia. Małżeństwo jest jedno, tzn. stanowi związek jednego mężczyzny z jedną kobietą. Jeżeli mężczyzna i kobieta nawzajem się kochają, wówczas nierozzerwalność małżeństwa jest dla nich czymś oczywistym. Nierozzerwalność małżeństwa jest silną obroną przed budzącymi się podejrzeniami, przed wyolbrzymianiem trudności, przed pokusą, by odejść i ułożyć sobie życie na nowo. Dzieci potrzebują trwałej wspólnoty ojca i matki. Potrzebny im jest bezpieczny dom rodzinny<sup>80</sup>.

W dzisiejszych czasach, w których dokonuje się wiele zmian kulturowych, szczególnego znaczenia nabiera kwestia trwałości uniwersalnych wartości duchowych, norm i ról społecznych, obyczajów itp. Są to czynniki kształtujące tożsamość indywidualną i zbiorową. Decydują one o ciągłości własnej linii życiowej, jak również o ciągłości historii grup społecznych i relacji z Bogiem. Zadaniem rodziny jest przede wszystkim dbałość o pielęgnowanie i podtrzymywanie tradycji, szczególnie o przekazywanie przyszłym pokoleniom wartości religijnych. Rodzina powinna także troszczyć się o to, by nie zatracać własnej tożsamości i jednocześnie nie ulegać zgubnym wpływom innych<sup>81</sup>. Ważną sprawą jest wychowanie dzieci do wspólnoty: do wspólnej pracy, obowiązku, ofiarności i sprawiedliwości<sup>82</sup>.

Miłość, rodzicielstwo i duchowość człowieka są wartościami wzajemnie ze sobą powiązanymi. W dawaniu życia jest miłość – życie jest dawane człowiekowi. Dać życie człowiekowi, to dać życie istocie, która jest obrazem Boga i która jest powołana do stawania się dzieckiem Bożym<sup>83</sup>.

Ostatecznym sensem i celem miłości jest zjednoczenie z Bogiem. Wyrazem takiego zjednoczenia jest miłość do bliźniego. Dopiero przez pryzmat wiary widać głęboki sens wychowania do miłości i przez miłość. Dopiero w konfrontacji z życiem, z konkretnymi czynami miłość nabiera właściwej

---

<sup>80</sup> W. Kądziółka, *Rodzina źródłem komunikacji...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>81</sup> Tamże, s. 117.

<sup>82</sup> Por. W. Kądziółka, *Pedagogiczna i duszpasterska działalność biskupa Piotra Bednarczyka*, Kraków 2004, s. 85–91.

<sup>83</sup> W. Kądziółka, *Dialog źródłem wychowania w rodzinie*, Kraków 2012, s. 326.

wartości przed Bogiem (por. Mt 25, 31–46). Rodzina jako szkoła miłości przez swe działanie wychowujące do miłości staje się Kościołem – wspólnotą. W Kościele zaś jest obecny Chrystus, będący objawioną Miłością Ojca (zob. 1 J 4, 18), tą Miłością, która trwa wiecznie i nigdy nie ustaje (zob. 1 Kor 13, 8). Im bardziej zatem rodzina się miłuje, tym bardziej jest w niej obecny Duch Miłości (por. Rz 5, 5) jednoczący rodzinę.

## Konkluzja

Każdy chrześcijanin winien zweryfikować swoją postawę ucznia Chrystusa w aspekcie zaangażowania na polu miłosierdzia chrześcijańskiego. Św. Jan Apostoł wzywa wszystkich uczniów Chrystusa, by nie miłowali „słowem i językiem, ale czynem i prawdą” (1 J 3, 18). Rzeczywiście, miłość pojmowana jako uczynki miłosierdzia stanowi wyjątkowe kryterium autentyczności i wiarygodności każdego ucznia Chrystusa. Jezus Chrystus jest niezwykłym Nauczycielem miłości, gdyż nie tylko uczy swoim słowem, gestem, przykładem i postawą, ale także jako Syn Boży ma moc sprawczą i dzięki działaniu Ducha Świętego może wlać miłość w każde otwarte serce (por. Rz 5, 5). Zadaniem ucznia w szkole Chrystusa jest zatem nie tylko rozważanie Jego słów i czynów opisanych na kartach Ewangelii, lecz także wytrwała modlitwa o dar Ducha Świętego i o łaskę dziecięstwa Bożego. Uczeń Chrystusa czerpie natchnienie i siłę do bycia sługą miłosierdzia przede wszystkim z Eucharystii, która jest „sakramentem miłości” i „pokarmem prawdy”<sup>84</sup>.

Przed swoim odejściem do Ojca Jezus jeszcze raz wyraźnie zlecił uczniom czyny miłości: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami Moimi, jeśli się będziecie wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Słowa powyższe potwierdzają tezę, że Jezusowi zależało na tym, by zapoczątkowane przez Niego dzieła miłości były kontynuowane przez wspólnotę Kościoła.

Jak podkreśla papież Leon XIII,

---

<sup>84</sup> Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (20 II 2007 r.), nr 90.

jest dziś wprawdzie wielu, którzy podobnie jak niegdyś poganie atakują Kościół z powodu [...] jego wspaniałej akcji miłosierdzia i w jej miejsce tworzą państwową dobroczynność; przemysłność ludzka jednak nie zdoła niczym zastąpić chrześcijańskiej miłości, która oddaje się cała pożytkowi bliźnich. Jeden tylko Kościół ma tę cnotę, która z Najświętszego Serca Jezusowego bierze początek, a daleki jest od Chrystusa ten, kto odszedł od Kościoła<sup>85</sup>.

W świętych, to znaczy w ludziach, którzy próbowali postawić wszystko na miłość Chrystusa, leży – według samego Chrystusa – jedyna wiarogodność założonego przez Niego Kościoła. Staje się jasne, czym „właściwie” Kościół jest, mianowicie, czym jest on w swojej istocie, podczas gdy za sprawą grzeszników (ludzi, którzy nie wierzą w miłość Boga) zostaje ona zaciemniona i uczyniona niepotrzebną nikomu zagadką, która jako taka całkiem słusznie pobudza do sprzeciwu i obrażania Boga (por. Rz 3, 14). Apologia Chrystusa zawiera się w zdaniu: abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli się będziecie wzajemnie miłowali (zob. J 13, 34–35). Dowodem prawdy dogmatu jest stwierdzenie: Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał; żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłowal, tak jak Mnie umiłowalesz (zob. J 17, 23). Miłość jako czyn zarówno prawdziwie ludzki (właśnie ze szczególnym podkreśleniem „materialnego miłosierdzia”), jak i prawdziwie boski (ponieważ oparty na cierpliwości i pokorze Boga), i w ten sposób aktywnie przenikający na wskroś całą „kościelność” (także przez kazania, msze, sakramenty, strukturę, prawo kanoniczne, działalność charytatywną), jest ukazywaniem Ducha i mocy.

---

<sup>85</sup> RN 24.

**Preferential love for the neighbor  
as a guarantee of basic values in the family***Abstract*

---

---

Love is one of the most important values in the life of every human being. It should be seen in a number of perspectives, because there is no single definition of this feeling. You can love God, country, or friends. We have also parental love, motherhood and marriage. However it is worth a closer look at the issue of preferential love for the poor, because it is a particularly timely topic today. It was often teach by popes or in the teachings of the Church, because the love of the poor teaches us selfless assistance to other people and awakens in us the merciful attitude which we must learn especially from the Christ's teachings. This is particularly important as it ensures proper development of the absolute values, which should be the foundation of every Christian family.

Child's attitude towards love and truth and to other fundamental values depends mainly on family relations and the principles learned at home. The family is this place where the child builds bonds that are later models of all other contacts and the values espoused.

That is why it is important to help the poorest move the problem, because the implementation of the commandment: "Respect thy neighbor as thyself" can help us to build family relationships based on absolute values, which is the most sacred code of conduct signs of modern man.



ks. Bolesław Karcz

## Jana Pawła II koncepcja rozwoju młodzieży

Kiedy próbujemy dokonać analizy nauczania papieskiego odnośnie do koncepcji rozwoju młodzieży, to musimy na początku stwierdzić, że ta koncepcja skierowana jest nie tylko do młodzieży katolickiej, ale do wszelkiej młodzieży dobrej woli, która chce świata lepszego, bardziej sprawiedliwego i wrażliwego na tych, którzy doświadczają różnego rodzaju nędzy i problemów. Właśnie ten aspekt uwidocznili spotkanie Papieża z młodzieżą w Manili, do której przybyło ponad 4 miliony młodzieży, w tym wielu muzułmanów. Papież, który mieszkał zaledwie pół kilometra od placu, na którym miał spotkać się z młodzieżą, nie mógł skorzystać z przejazdu samochodem z powodu zakorkowania ulic i musiał udać się na miejsce spotkania helikopterem. Młodzież doskonale wiedziała, że przybywa do nich osoba, która jest niezaprzeczalnym autorytetem dla milionów młodych ludzi na całym świecie.

### 1. List do młodych programem dla młodzieży

W rozważaniach nad koncepcją rozwoju młodego człowieka w nauczaniu Jana Pawła II trzeba zobaczyć różne miejsca, w których odbywały się spotkania Papieża z młodzieżą. Różne przemówienia dotyczące młodości i spotkania z młodzieżą stały się pewnego rodzaju „areopagiem młodych”.

Bardzo ważnym dokumentem papieskim, mówiącym, iż Kościół poważnie traktuje młodzież, stał się napisany w 1985 roku List do młodych *Parati semper*. Inspiracją do napisania tego listu był ogłoszony przez Organizację

Narodów Zjednoczonych Międzynarodowy Rok Młodzieży. List papieski zaadresowany był, co rzadko się podkreśla, do młodych całego świata. Co więcej, już w samym podtytule łacińskim jest zawarty punkt wyjścia, gdyż *parati semper* znaczy „zawsze gotowi”<sup>1</sup>. Młody człowiek ma być zatem zawsze gotowy do zadań i trudów, które postawi przed nim życie w jego dążeniu do doskonałości, a poprzez nie również w dążeniu do świętości.

Jan Paweł II ukazał w Liście pewien ponadczasowy program rozwoju młodzieży. Warto zatem zatrzymać się nad tym głosem papieża, który opierając się na ewangelicznym spotkaniu młodzieńca z Jezusem, wskazuje na kilka bardzo istotnych elementów rozwoju młodego człowieka.

W pierwszej kolejności papież stawia przed młodzieżą **ideę personalizmu chrześcijańskiego**. Zwraca im uwagę, że

...młodość nie jest tylko Waszą własnością osobistą czy pokoleniową — należy ona do całokształtu tej drogi, jaką przebywa każdy człowiek w swym życiowym itinerarium, a zarazem jest jakimś szczególnym dobrem wszystkich. Jest dobrem samego człowieczeństwa<sup>2</sup>.

Jest to idea ponadczasowa i wskazuje człowieka jako podstawę wszelkich rozważań. Już w 1980 roku podczas spotkania w UNESCO Jan Paweł II powiedział:

w wychowaniu chodzi głównie o to, żeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, żeby bardziej „był”, a nie tylko więcej «miał» – ażeby poprzez wszystko, co «ma», «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, ażeby również umiał bardziej «być» nie tylko «z drugimi» ale i „dla drugich”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Semper paratus* (łac.) – zawsze gotowy. Hasło opracowano na podstawie: *Słownik wyrazów obcych*, cz. 2: *Sentencje, powiedzenia, zwroty*, red. I. Kamińska-Szmaj, Wrocław 2001.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, List do młodych, nr 1.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w UNESCO*, Paryż 2 VI 1980. r.



Uwidoczniona tutaj teoria personalizmu chrześcijańskiego wchodzi w przestrzeń wychowania młodzieży, która zagospodarowana jest przez dzieci i młodzież. To oni mają być tak wychowywani, aby lepiej rozumieli, że jedną z najważniejszych wartości jest ich człowieczeństwo. Ta świadomość powinna zmotywować każdego z nich na tyle, by chciał coraz bardziej stawać się człowiekiem, co jest już domeną samowychowania. Samowychowanie dotyczy przede wszystkim osób dojrzałych do wychowywania samych siebie, ale wiąże się również z umiejętnością wychowawczego oddziaływania na innych. To zadanie spoczywa zatem w pierwszej kolejności na rodzicach, którzy mają obowiązek wpływania na właściwy rozwój fizyczny i duchowy swoich dzieci, prowadząc je do samowychowania<sup>4</sup>. Bardzo mocno w tej koncepcji przywoływana jest zasada osobowej podmiotowości, gdyż ona właśnie określa wszelkie relacje międzyosobowe i staje się niejako normą regulującą wszelkie relacje. To stąd wynika, że człowiek posiada własne cele i nie może być przez innych traktowany instrumentalnie<sup>5</sup>. W tej personalistycznej wizji człowieczeństwa nie można zapomnieć o potrzebie wzajemnego wychowywania się ludzi. Człowiek ma nie tylko rozumieć swoje podstawy człowieczeństwa, ale również otwierać się na człowieczeństwo innych, gdyż człowiek jako osoba spełnia się tylko we wspólnocie osób<sup>6</sup>. Przywołana w Liście do młodych nadzieja, jaką Papież pokłada w młodzieży, wskazuje, iż młodość stała się widoczna w szerokiej perspektywie Kościoła. Na bazie personalizmu chrześcijańskiego Jan Paweł II zwraca młodzieży uwagę, że ich życie nie może być rozumiane jako splot różnych okoliczności. Ma ono o wiele głębszy wymiar i właśnie dlatego Papież zachęca młodych do rozważania tego głębszego wymiaru życia każdego młodego człowieka. Zwraca też im uwagę, że przyszłość należy do nich, a kształt społeczeństw i narodów staje się dla nich szczególnym wyzwaniem na przyszłość.

---

<sup>4</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 54.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 30.

<sup>6</sup> Por. *Przemówienie*, s. 11.

Druga jest **idea Boga w życiu młodego człowieka**. Ta idea jest skierowana przede wszystkim do młodzieży chrześcijańskiej, która swe młode życie ma szansę oprzeć na orędziu Zbawienia. Młodość, jak wskazuje Papież, jest *szczególnym bogactwem*. Nie jest to stan posiadania, ale wewnętrzne bogactwo, które pozwala człowiekowi odkryć jego duchowy potencjał. Jak zauważa papież, owo:

wewnętrzne bogactwo, które kryje się w ludzkiej młodości, przyprowadziło go do Jezusa. Kazało mu także postawić te pytania, w których chodzi najwyraźniej o projekt całego życia. Co mam czynić? „Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne”? Co mam czynić, aby moje życie posiadało pełną wartość i pełny sens<sup>7</sup>?

Pytania te towarzyszą młodemu człowiekowi, a Chrystus i założony przez Niego Kościół nie pozostawiają młodych samych w tym zadaniu i pomagają im odpowiedzieć na najważniejsze pytania dotyczące ich życia. Pontyfikat Jana Pawła II przypadł na lata, gdy rozpoczęła się debata nad kondycją młodego człowieka i kłopoty z wychowywaniem młodych ludzi. Kryzys młodości w postaci tzw. „rewolucji młodych” czy też „rewolucji seksualnej” przypadł na przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a kontynuowany był w różnych krajach w następnych dziesięcioleciach. Bunt ten dotyczył nie tyle spraw materialnych, co ideowych. Młodzi, nie widząc dla siebie przyszłości, odrzucali myśl i idee pokolenia swych rodziców, co przyniosło kryzys tożsamości człowieka i odrzucenie norm moralnych. Papież widząc siłę, z jaką młodzież odrzuca podstawowe zasady, przypomniał, że „nie da się zrozumieć człowieka bez Chrystusa”, i dlatego w Liście do młodych zwrócił uwagę, że bogactwo, jakim jest młodość, nie powinna odsuwać człowieka od Chrystusa<sup>8</sup>. To w rozmowie z Chrystusem należy szukać pogłębionych odpowiedzi na wszelkie trudne pytania w młodości i w późniejszym życiu.

---

<sup>7</sup> Jan Paweł II, List do młodych, nr 3.

<sup>8</sup> Por. tamże, nr 3.

Trzecią ideą jest **idea moralności i sumienia**. Podstawą rozważania odnośnie do moralności i sumienia jest Dekalog. Znając przykazania, młody człowiek ma już postawiony na swej drodze pewnego rodzaju „kodeks drogowy”, który ma mu pomóc w drodze przez teraźniejszość do wieczności. Niestety, świat poszedł w kierunku sekularyzacji, która stała się dla młodych ludzi szczególnym zderzeniem między *sacrum* a *profanum*. Pod wpływem nauczania Soboru Watykańskiego II powstaje tzw. teologia sekularyzacji, mająca krytycznie i naukowo opracowywać proces rozwoju nowoczesnego świata. Jest to dalszy etap poszukiwania rozwiązań, które akceptowałyby wartości istotnie ludzkie, poszerzając je o wartości i perspektywy właściwie rozumianego chrześcijaństwa. Jest to zadanie szczególnie ważne i pilne wobec narastającej fali sekularyzacji kultury i codziennego życia<sup>9</sup>.

Analizując zjawisko sekularyzacji, trzeba zwrócić uwagę na trzy nurty filozoficzne, które stanowią podstawę ideologiczną sekularyzacji, a rozwijały się w różnych okresach historii. Pierwszym okresem jest *starożytność*, w której dominowała idea kosmosu, a zarówno Bóg, jak i człowiek byli rozumiani jako komponenty *uniwersum*. Drugi jest *okres filozofii chrześcijańskiej* opartej na koncepcji biblijnej, w której kładzie się nacisk na absolutną transcendencję Boga, a świat i wszelkie zachodzące wydarzenia są rozpatrywane w perspektywie eschatologicznej. Trzecim nurtem jest *myśl nowoczesna i współczesna*, skoncentrowana przede wszystkim na człowieku, który sam w sobie stał się głównym przedmiotem zainteresowania. To właśnie w tym nurcie zauważyć możemy teorie opisujące człowieka poza relacją do Boga jako Stwórcy i Odkupiciela. Możemy tutaj wyróżnić teorie:

- biologiczne – głównym ich przedstawicielem jest Darwin;
- psychologiczne – Freud;
- socjologiczne – oparte na myśli Comte’a, Hegla oraz Marksa.

W oparciu o te teorie nastąpił przewrót w hierarchii wartości, a tzw. *człowiek kosmiczny* lub *grupa społeczna* stały się ostatecznym celem całej

---

<sup>9</sup> Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, s. 204.

historii. W ten sposób pojawiły się przekonania, iż człowiek sam w sobie jest w stanie zdobyć wiedzę, osiągnąć rozwój, być twórcą kultury i szczęścia oraz że człowiek i świat znajdują sens w sobie samych<sup>10</sup>. Skrajne postacie sekularyzacji podpowiadają, że człowiek musi odrzucić Boga, bo tylko w ten sposób stanie się w pełni człowiekiem. Tak powstał ateizm podbudowany teoriami filozoficznymi. Zrodził się typ myślenia zwany *thinking from below* – myśleć od dołu, zwracający uwagę, że tylko to jest rzeczywiste, co jest możliwe poprzez bezpośrednie doświadczenie<sup>11</sup>.

Papież w swym Liście przestrzega młodych przed sekularyzacją życia, uświadamiając im wyzwania czasu, w którym żyją. Zauważając konkretne zagrożenia, pisze:

Tak więc znajdujemy się tutaj w punkcie newralgicznym, w którym co krok spotykają się doczesność i wieczność na tym poziomie, jaki właściwy jest dla człowieka. Poziom sumienia, poziom wartości moralnych — to najważniejszy wymiar doczesności i historii. Historia bowiem pisana jest nie tylko wydarzeniami, które rysują się niejako „od zewnątrz” — jest ona przede wszystkim pisana „od wewnątrz”: jest historią ludzkich sumień, moralnych zwycięstw lub klęsk. Tutaj też znajduje podstawę istotna wielkość człowieka: jego prawdziwie ludzka godność. To jest ów wewnętrzny skarb, w którym człowiek stale przekracza siebie w kierunku wieczności. Jeśli prawdą jest, że „postanowione człowiekowi raz umrzeć” — to prawdą jest również, że skarb sumienia, depozyt dobra i zła, człowiek przenosi poprzez granicę śmierci, aby w obliczu Tego, który jest samą Świętością, odnalazł ostateczną i definitywną prawdę o całym swoim życiu: „a potem sąd”. Tak więc w sumieniu: w wewnętrznej prawdzie naszych czynów — stale poniekąd obecny jest wymiar życia wiecznego. A równocześnie to samo sumienie, poprzez wartości moralne, wyciska najwyrazistszą pieczęć na życiu pokoleń, na historii i na kulturze ludzkich środowisk, społeczności, narodów i całej ludzkości<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 205.

<sup>11</sup> Por. tamże.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, List do młodych, nr 6.

Czwartą ideą jest **idea projektu życia i powołania chrześcijańskiego**. Papież dotyka również tematu projektu życiowego oraz powołania chrześcijańskiego. Powołanie chrześcijańskie to przeświadczenie jednostki, że określony zawód czy forma życia odpowiada woli Boga i jest realizacją zadania życiowego, które pomaga osiągnąć człowiekowi życie wieczne<sup>13</sup>. Czym innym, jak zaznacza papież, jest projekt życia. O projekcie życia mówimy wówczas, gdy *ja sam występuję jako podmiot kształtujący*, a z powołaniem mamy do czynienia, gdy *w nim dochodzą różne czynniki wzywające*<sup>14</sup>. Ten czynnik wzywający to głos Boga podczas modlitwy. To odpowiedź Boga na pytanie młodego człowieka: *co mam czynić?*

## 2. Młodzi nadzieją Kościoła i świata

W rozważaniach papieskich na temat młodzieży zawsze wybrzmiewał wątek mówiący, iż *młódzież jest nadzieją Kościoła i świata*. To stwierdzenie zaczerpnięte z nauczania Soboru Watykańskiego II<sup>15</sup>, a wciąż przypomniane młodym przez papieża, ma im uświadomić, że ta nadzieja, oparta na podstawach chrześcijańskich, jest próbą podpowiedzi, iż przyjdzie czas, gdy będą musieli wziąć odpowiedzialność za przyszłość swoją i społeczeństwa w swe ręce.

Młody człowiek, idąc za podpowiedziami bezideowości, może jednak inaczej kłaść akcenty związane z nadzieją na przyszłość. Socjologia niesie pewną ciekawą analizę, która była dokonana w ramach badań na temat *Pokolenia X* czy też *Pokolenia Globalnego*. Wyniki tejże analizy są o tyle ciekawe, że są aktualne również i obecnie. W dobie postmodernizmu zauważyć można oczekiwania młodego pokolenia w pięciu podstawowych grupach:

---

<sup>13</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, k. 412.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, List do młodych, nr 9.

<sup>15</sup> Por. DWCH 2.

*Nadzieja na otwarte drzwi do dorosłości.* Ta grupa społeczna ma nadzieję na zdobycie odpowiedniego wykształcenia i na sukces życiowy wraz z karierą. Młodych stawiających w latach 90. na przyszłość zawodową określono jako YUPPIES (*young urban professionals*), młodych miejskich profesjonalistów, niemniej zostali oni zastąpieni YUMPIES (*young upwardly mobile professionals*), czyli jeszcze młodszymi, bardziej mobilnymi i wręcz agresywnymi profesjonalistami.

*Nadzieja na konsumpcję bez końca i na życie bez bólu.* Chodzi tutaj bardziej o ślizganie się po powierzchni życia, mając na uwadze tylko przyjemności i doznania. Mówi się tutaj o tzw. plemionach konsumpcyjnych, a więc o ludziach, którzy w coraz mniejszych odstępach czasu międzypokoleniowego sięgają po kolejne mody i wokół nich wiodą swoje życie. To właśnie oni zatrzymują się tylko na wrażeniach, niejako je kolekcjonując pod wpływem mediów. Coraz młodsze pokolenia stają się neoplemieniem techno, neoplemieniem hard-rocka, neoplemieniem skypców itp., jak również dają się uwieść przez *recreational shopping* – zakupy rekreacyjne. Uważają, że wszystko można kupić, tak rzeczy, jak zdrowie i przyszłość, oraz ominąć ból i choroby.

*Nadzieja na miłość i święty spokój.* Związana jest z posiadaniem własnego wymarzonego mieszkania z dużym tarasem czy domu z ogródkiem, ale bez dzieci, które ma zastąpić miłe zwierzątko, za które nie bierze się odpowiedzialności wychowawczej. Młodych z takimi nadziejami określa się jako DINKS od ang. *double income no kids*, tj. podwójna płaca, ale bez dzieci. W socjologii znane jest też zjawisko *dual career family*, gdy małżonkowie są zajęci swoją karierą do tego stopnia, iż nie planują potomstwa nawet w dalszej perspektywie.

*Nadzieja na świat bez granic* jest domeną przedstawicieli *generation global* – pokolenia globalnego, które nie chce żadnych granic międzypaństwowych, ale niepokojący staje się fakt, że to pokolenie coraz mniej rozumie, czym jest naród, a patriotyzm uważa za przeżytek.

*Nadzieja na proste ukłładanki* to nadzieja na wyraźnie wskazaną drogę. Młodzież czuje się zagubiona w świecie różnorodnych idei, ale mimo wszystko oczekuje pewnej logiki, subtelnych wskazówek, wzorców i poukładania, byleby te wskazania były konkretne i jak najprostsze. Świat po-

nowoczesny jest pełen sprzeczności i choć pozornie wydawać by się mogło, że młodzież jest wpisana w naturę ponowoczesności, to jednak byłoby nadinterpretacją stwierdzenie, że młodzież jest ponowoczesna – po prostu zderza się z ponowoczesnością, ale nie zawsze się jej poddaje<sup>16</sup>.

Ojciec Święty zauważa ten trend współczesności i przestrzega:

Zagraża Wam, drodzy młodzi Przyjaciele, zły wpływ technik reklamy, które podsycają naturalną skłonność do unikania wysiłku, obiecując natychmiastowe zaspokojenie wszelkich pragnień, podczas gdy konsumizm z tym związany dyktuje, by człowiek szukał urzeczywistnienia samego siebie przede wszystkim w wykorzystaniu dóbr materialnych. Ilu młodych, podbitych urokiem kuszących miraży, popada w moc niekontrolowanych instynktów i szuka szczęścia na drogach dużo obiecujących, ale w rzeczywistości pozbawionych autentycznych ludzkich perspektyw!<sup>17</sup>

Dlatego Papież przypomina młodym o ich bardzo ważnej roli dla przyszłości pokoleniowej. Owo papieskie przypomnienie: jesteście nadzieją Kościoła i świata, jest ukazaniem nowej, lepszej perspektywy życia otwartego na relacje społeczne i zarazem uświadomieniem, że na młodych spoczywa już teraz odpowiedzialność za przyszłość swoją, poszczególnych narodów i ojczyzn, jak również przyszłość wspólnoty Kościoła.

### 3. Młodzi jako uczestnicy rozwoju świata

Koncepcja rozwoju młodego człowieka nie może być oderwana od misji społecznej, którą Jan Paweł II wyznaczał młodzieży. Już w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* zostało podkreślone, że młodzież stanowi ponad połowę całej ludzkości, a tym samym połowę Ludu Bożego, który

---

<sup>16</sup> Por. T. Szendak, *Przeskoczyć próg nadziei*, „Pedagogika Christiana” 1999, nr 4, s. 142–147.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, List do młodych, nr 13.

zamieszkuje świat<sup>18</sup>. Kościół nie zatrzymuje się tylko na danych demograficznych. Papież w Liście do młodych zwraca uwagę na wartość młodzieńczego zapału w sferze duchowej i wspólnotowej, mając na uwadze szczególnie wspólnotę Kościoła. Kościół, jak podkreśla papież, widzi młodych, ale też widzi siebie w młodych<sup>19</sup>.

Młodzi w ujęciu Kościoła są aktywnymi uczestnikami i współtwórcami odnowy społecznej, a jak zauważyli Ojcowie synodalni:

wrażliwość młodzieży głęboko reaguje na takie wartości, jak sprawiedliwość, niestosowanie przemocy i pokój. Serca młodych są otwarte na braterstwo, przyjaźń i solidarność<sup>20</sup> [...] młodzi coraz częściej pragną mieć udział w życiu społecznym i realizują apostołskie ideały, prowadząc odpowiedzialną działalność we wszystkich dziedzinach swego młodzieńczego życia<sup>21</sup>.

Właśnie w tym miejscu koncepcja rozwoju młodzieży, komplementarna i oparta na ewangelicznych podstawach, wpisuje się również w życie społeczne. Znamienny jest fakt, że Jan Paweł II zaczyna swoją encyklikę społeczną *Sollicitudo rei socialis* od zaznaczenia, że społeczna troska Kościoła o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa ma swe korzenie w nauczaniu Kościoła<sup>22</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, że ta troska dotyczy również i młodzieży, która ma swoje miejsce w Kościele i świecie.

Nie można pominąć rozróżnienia, którego dokonuje Papież, a mianowicie, podkreśla on odmienne znaczenie terminów *postęp* i *rozwój*. *Postęp* w ujęciu papieża dokonuje się tam, gdzie mówimy o pewnej technologizacji społecznej. *Rozwój* zaś zakłada zwrócenie uwagi na podmiot, którym jest człowiek, i to, że właśnie rozwój powinien prowadzić do zauważenia człowieka nawet wówczas, gdy technologia jest bardzo zaawansowana

<sup>18</sup> Por. ChL 46.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, List do młodych, nr 3.

<sup>20</sup> KDK 31.

<sup>21</sup> DA 12.

<sup>22</sup> Por. SRS 1.



i niezwykle ciekawa z punktu widzenia naukowego. Jednak to człowiek ma mieć pierwszeństwo przed technologią<sup>23</sup>. W tej koncepcji rozwoju trzeba zauważyć te elementy, które podejmował Jan Paweł II w odniesieniu do młodzieży, a które zostały zawarte w Liście do młodych.

Papież ponadto w encyklice *Sollicitudo rei socialis* dokonuje rozróżnienia między *niedorozwojem* a *nadrozwojem*. *Niedorozwój* według Jana Pawła II to nie tylko brak posiadania środków do życia, ale również brak odpowiedniego zrozumienia człowieka<sup>24</sup>. *Nadrozwój* zaś prowadzi do sprowadzenia człowieczeństwa do konsumpcjonizmu, co zatracza spojrzenie na człowieka<sup>25</sup>. Tak *niedorozwój*, jak i *nadrozwój* wynika z błędnej koncepcji człowieka, która często dominuje we współczesnym świecie. To właśnie dlatego Papież wychowuje młodzież do życia społecznego, wskazując podstawy chrześcijańskiego personalizmu. Tylko na fundamentach właściwego spojrzenia na człowieka może dokonywać się rozwój człowieka i całej ludzkości.

Encyklika *Sollicitudo rei socialis* poruszając ważne sprawy społeczne, jest zarazem wezwaniem ludzi do nadziei i pracy, a także do troski o lepszy świat. Nadzieja, którą młodzież stanowi sama w sobie, staje się zadaniem dla młodych ludzi, aby w swych środowiskach reagowali na różne oznaki biedy czy niedorozwoju. Jak zaznacza Jan Paweł II, wspomniany niedorozwój dotyczy nie tylko kwestii ekonomicznej, lecz dotyka również sfery kulturowej i politycznej<sup>26</sup>. Koncepcja rozwoju młodzieży to również koncepcja rozwoju świata i dlatego Kościół wciąż podejmuje wysiłki na rzecz właściwego rozwoju młodzieży, gdyż od nich będzie zależała przyszłość ludzkości, świata i Kościoła.

---

<sup>23</sup> Por. SRS 27.

<sup>24</sup> Por. SRS 28.

<sup>25</sup> Por. tamże.

<sup>26</sup> Por. SRS, 15.

## **The concept of youth development in the teaching of John Paul II**

### *Abstract*

---

---

At the beginning of the social encyclical *Sollicitudo rei socialis* John Paul II emphasized that the Church's social care of human's and society's authentic development is based on the Church's tuition. This care involves also the young people who take the place in the Church and the world. By the Second Vatican Council youth has been called the hope of the Church and the world. John Paul II discussed this complexion very deeply in his *Letter to the youth*. He showed the conception of the young man's development in it but he took a notice that the youth's progress has to be seen in prospective way as well – the present-day young people will take the decisions of our future and it will happened in few years.

ks. Jerzy Koperek, Adam Koperek

# Rozwój integralny i solidarność międzyludzka warunkiem i drogą do pokoju

## Wstęp

Prawo człowieka do pokoju należy rozumieć w szerszym kontekście życia społecznego, narodowego, państwowego i ogólnoludzkiego, opartego na zasadach solidarności<sup>1</sup> i sprawiedliwości społecznej<sup>2</sup>. Wynika to z potrzeby fundamentalnych założeń dla budowy cywilizacji miłości, której praktyczna realizacja w życiu jest uwarunkowana poszanowaniem godności osobowej wszystkich członków rodziny ludzkiej. Ten warunek jest ściśle związany z przestrzeganiem obiektywnych zasad moralnych w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturowym. Przyjmując powyższe założenia, dostrzegamy również potrzebę głębszego zrozumienia zagadnienia prawa do pokoju w świetle nauki społecznej Kościoła. Spojrzenie na to niezbywalne prawo człowieka z chrześcijańskiej perspektywy nabiera szczególnego znaczenia

---

<sup>1</sup> Por. J. Koperek, *Zasada solidarności społecznej a prawo człowieka do pokoju w nauczaniu Jana Pawła II i poprzedników*, „Pro Patria. Magazyn katolicko-społeczny. Pismo Ziemi Chełmskiej” 5 (1997), s. 9–11; J. Koperek, *Zasada solidarności międzyludzkiej w budowie ładu społecznego*, „Studia Podlaskie” 1995, nr 1 (10), s. 77–90.

<sup>2</sup> J. Koperek, *Sprawiedliwość społeczna a rozwój gospodarczy w programie ordo-liberałów niemieckich*, „Społeczeństwo i Kościół”, 3 (2006), s. 21–38.

w świetle zaangażowania się chrześcijan w społeczno-polityczny i ekonomiczny wymiar życia ludzkiego.

Jan Paweł II podejmował w swoim nauczaniu problematykę pokoju warunkowanego zastosowaniem w życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturalnym, w wymiarze krajowym, europejskim i globalnym, podstawowych zasad społecznych<sup>3</sup>. Z perspektywy 25-lecia encykliki *Sollicitudo rei socialis* warto podkreślić jej znaczenie dla pokoju w świecie współczesnym. Analizowana problematyka zostanie przedstawiona w szerszym kontekście współczesnej nauki społecznej Kościoła. Jan Paweł II wydał tę encyklikę w 20. rocznicę encykliki Pawła VI *Populorum progressio*. W sposób naturalny więc problematykę pokoju należy odnieść też do tego papieskiego nauczania. Jeśli chodzi o encykliki papieskie, to pierwszy katalog praw człowieka spotykamy w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris*. Te kwestie podejmuje również nauczanie Soboru Watykańskiego II, głównie w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* i Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.

## 1. Tęsknota za prawdą i sprawiedliwością społeczną

Relacja chrześcijaństwa i współczesnego świata ewoluuje. W przeszłości polityka często była traktowana jako zajęcie przeznaczone dla osób pozbawionych autorytetu w zakresie zachowywania norm moralnych. W dzisiejszym jednak rozumieniu należałoby radykalnie zweryfikować powyższy pogląd. Polityka może być zdefiniowana na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, należy ją przede wszystkim rozumieć – według definicji podanej przez Jana Pawła II w *Laborem exercens* – jako „roztropną troskę o dobro wspólne”. Wymaga to odróżnienia jej od polityki rozumianej jako dążenie i sposoby uzyskania władzy w państwie<sup>4</sup>. Wychodząc od powyższych założeń, można

---

<sup>3</sup> J. Koperek, *Zasady życia społecznego*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1604–1608.

<sup>4</sup> LE 20.

dopiero rozpocząć rzetelną dyskusję o możliwościach i potrzebie zajmowania się bądź zaangażowania się chrześcijan w politykę. Do takiej refleksji zmusza również aktualna sytuacja związana z przemianami społecznymi po upadku systemu totalitarnego w Europie Wschodniej, transformacją ustrojową tzw. nowych demokracji<sup>5</sup> i rozwojem szerszej współpracy między państwami w wymiarze regionalnym i globalnym. Otworzyły się granice państw, choć może wołanie Jana Pawła II w inauguracyjnym przemówieniu jego pontyfikatu nie zostało do końca zrealizowane:

Nie obawiajcie się przyjąć Chrystusa i zgodzić się na Jego władzę! Pomóżcie Papieżowi i wszystkim, którzy chcą służyć Chrystusowi i przy pomocy władzy Chrystusowej służyć człowiekowi i całej ludzkości! Nie lękajcie się! Otwórzcie, a nawet, otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, ustrojów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji, rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie „co jest w człowieku”. Tylko On to wie. Dzisiaj tak często człowiek nie wie, co nosi w sobie, w głębi swojej duszy, swego serca. Tak często jest niepewny sensu swego życia na tej ziemi. Tak często opanowuje go zwątpienie, które przechodzi w rozpacz. Pozwólcie zatem – proszę was, błagam was z pokorą i ufnością – pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka. Tylko On ma słowa życia, tak, życia wiecznego<sup>6</sup>.

Powyższe słowa Jana Pawła II odwołujące się do chrystologicznego stwierdzenia soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym

---

<sup>5</sup> J. Koperek, *Nowe demokracje i spór o naturę wychowania do udziału w społeczeństwie obywatelskim*, Częstochowa 2007, s. 280–297; J. Koperek, *Nowe demokracje i spór o naturę społeczeństwa obywatelskiego*, Warszawa 2001, s. 281–298; J. Koperek, *Demokratyczne państwo prawne a prawa człowieka. Możliwości dialogu personalistyczno-liberalnego*, Warszawa 1996, s. 194–213.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*. Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu – 22 października 1978, w: *Nauczanie papieskie*, I, 1978, (październik – grudzień), Poznań – Warszawa 1987, s. 13.

*Gaudium et spes*, że człowiek dzisiejszy potrzebuje Chrystusa jako największego autorytetu moralnego, wyrażają tęsknotę człowieka za ideałem. Jest to równocześnie tęsknota za prawdą i sprawiedliwością społeczną<sup>7</sup>. Dlatego też należałoby spojrzeć na potrzeby religijne człowieka z punktu widzenia relacji chrześcijaństwa do współczesnego świata.

## 2. Budowa pokoju i rozwój cywilizacji miłości

Jednym z istotnych elementów współczesnej myśli społecznej są prawa osoby ludzkiej. Jan XXIII, formułując katalog niezwykłych praw człowieka<sup>8</sup>, wyszedł naprzeciw współczesnym oczekiwaniom społecznym. Świadomość praw człowieka, która nieustannie pogłębiała się w życiu i działalności Kościoła, została udokumentowana w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i jest rozwijana w Magisterium posoborowym ze szczególnym uwzględnieniem nauczania Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI. Akcentując chrystologiczny wymiar praw człowieka, Sobór doszedł do jednoznacznego stwierdzenia, że jedynie Chrystus jest prawdziwym gwarantem ich realizacji. Nikt tak głęboko nie umiłował drugiego człowieka jak sam Bóg, który w Osobie Syna Bożego dokonał najpełniejszego zjednoczenia z człowiekiem, realizując pełną z nim solidarność.

Prawa człowieka można wprowadzać i realizować w życiu tym doskonale, im bardziej człowiek będzie solidaryzować się z losem bliźniego, poznając jego położenie, sytuację i warunki życia. Zapominając o zasadzie solidarności z bliźnimi, neguje się właściwie ich prawa do prawdy, dobra, miłości i wolności. Jest to w rezultacie podważenie prawa do pełnego i integralnego rozwoju człowieka jako osoby ludzkiej, nastawionej z natury rzeczy na „spełnienie się” przez czyn moralnie dobry<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Por. KDK 47–52.

<sup>8</sup> Por. PT 11–27.

<sup>9</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. 2, Kraków 1985 (1969<sup>1</sup>).

Niepodważalne argumenty na rzecz tych prawd odnajdujemy w nauce Jana Pawła II. Sądzić można, że doskonale przestrzeganie głoszonych przez niego praw godnościowych osoby ludzkiej w życiu społecznym stanowi program odnowy moralnej całego społeczeństwa w wymiarach politycznym, ekonomicznym i kulturowym.

Kościół, walcząc o realizację praw człowieka, zmierza do rozwoju cywilizacji miłości proponowanej przez Pawła VI jako program naprawy społeczności państwowej i międzynarodowej. Według tego programu budowa pokoju społecznego została oparta na zagwarantowaniu i respektowaniu praw osobowych obywateli. Gwarancje te stanowią podstawową funkcję umów międzynarodowych. Zmierzają one do uczynienia ze współczesnych społeczności politycznych takich ośrodków społecznej myśli, które wprowadzają pokój zarówno między poszczególnymi osobami, jak i między wspólnotami społecznymi, narodowymi i politycznymi<sup>10</sup>.

Ważnym elementem myśli społecznej Jana Pawła II jest ukierunkowanie współczesnej nauki społecznej Kościoła na właściwe odczytanie źródeł i przyczyn pokoju. Oprócz *Pacem in terris* Jana XXIII, gwarantującej propagowane przez tego papieża prawa osobowe i społeczne, dokumenta-

---

<sup>10</sup> Por. międzynarodowe deklaracje i dokumenty podpisane przez kraje należące do ONZ: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych na III sesji w Paryżu, 10 grudnia 1948 r., „Chrześcijanin w Świecie” 1973, nr 6, s. 7–14; Deklaracja w sprawie zlikwidowania wszelkich form dyskryminacji rasowej, przyjęta dnia 20 listopada 1963 r. na XVIII sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych; Konwencja w sprawie zlikwidowania wszelkich form dyskryminacji rasowej, przyjęta dnia 21 grudnia 1965 r. na XX sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, została ratyfikowana przez Polskę dnia 4 stycznia 1969 r. – DZ. U. 1970, nr 26, poz. 208; Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (1966), „Więź” 1978, nr 2, s. 59–69; Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (1966), „Więź” 1978, nr 2, s. 40–58; Akta końcowe KBWE w Helsinkach (1975), Belgradzie (1978) i Madrycie (1981–1983), w: *Od Helsinek do Madrytu: dokumenty Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie 1973–1983*, Warszawa 1983; por. J. Kondziela, *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*, Warszawa 1974.

mi ważnymi dla kwestii określenia źródeł i przyczyn pokoju są encykliki: Pawła VI *Populorum progressio* i Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*.

W *Populorum progressio* Paweł VI pisał:

Zbyt wielkie dysproporcje ekonomiczne i społeczne oraz różnice ideologiczne powodują niechęci i spory i często zagrażają pokojowi. Dlatego po powrocie z podróży do siedziby Organizacji Narodów Zjednoczonych, podjętej przez Nas dla sprawy pokoju, oświadczyliśmy wobec Ojców Soboru Powszechnego: „Trzeba, żebyśmy zwrócili naszą uwagę na sytuację ludów, które zmierzają do rozwoju; znaczy to, otwarcie mówiąc, że trzeba, aby nasza miłość względem ubogich, którzy są na świecie, a jest ich mnóstwo niezliczone, stała się bardziej troskliwą, bardziej skuteczną i bardziej wielkoduszną”<sup>11</sup>.

Paweł VI kontynuując tę myśl podkreśla, że pokój nie jest tylko brakiem wojny, ale buduje się go poprzez integralny rozwój indywidualny i społeczny:

Przeciwstawiając się zatem nędzy i walcząc z niesprawiedliwymi warunkami bytu, nie tylko przyczyniamy się do materialnej pomyślności ludzi, ale wspieramy również ich rozwój duchowy i moralny, i tak służymy pożytkowi całej ludzkości. Pokój bowiem nie sprowadza się tylko do zaniechania wszelkiej wojny, jak gdyby opierał się na niestałej równowadze sił. Pokój wypracowuje się wytrwale, dzień po dniu, zachowując ustanowiony przez Boga porządek, który domaga się doskonalszej sprawiedliwości między ludźmi<sup>12</sup>.

Jan Paweł II kontynuując dzieło pokoju swojego poprzednika na Stolicy Apostolskiej rozwija tę problematykę w encyklice *Sollicitudo rei socialis* wydanej w 20. rocznicę *Populorum progressio*. Niewątpliwie istotnym etapem w nauczaniu Jana Pawła II w kwestii zagadnienia praw człowieka i wynikającego z ich realizacji pokoju społecznego i międzynarodowego

---

<sup>11</sup> PP 76.

<sup>12</sup> Tamże.



jest jego pierwsza encyklika *Redemptor hominis*<sup>13</sup>. Podstawowym natomiast warunkiem realizacji pokoju jest – zdaniem Jana Pawła II – zagwarantowanie obywatelom prawa do wolności, a szczególnie do wolności religijnej, która jest najbardziej wiarygodnym świadectwem poszanowania prawa do wolności w innych wymiarach życia społecznego, politycznego, ekonomicznego i kulturowego państwa<sup>14</sup>.

Jan Paweł II traktuje sprawę pokoju wieloaspektowo. Nie uzależnia jej wyłącznie od jednej kategorii osiągniętych dóbr indywidualnych czy społecznych. Nie ogranicza również jego osiągnięcia do poszanowania praw człowieka w jednym tylko wymiarze życia społecznego. Omawia natomiast sprawę pokoju w kategoriach integralnego dobra osoby ludzkiej. Tak pojęte dobro wymaga zatem wszechstronnej analizy warunków, które muszą być spełnione, by pokój był zagwarantowany w życiu człowieka. Wyrazem zaangażowania się Stolicy Apostolskiej w dzieło budowania pokoju społecznego w wymiarze państwowym i międzynarodowym są m.in. papieskie orędzia na Światowy Dzień Pokoju. Dzień ten został ustanowiony przez papieża Pawła VI i jest obchodzony rokrocznie 1 stycznia, począwszy od 1968 roku. Orędzia papieskie wydawane z tej okazji stanowią wszechstronny wykład zasad, w oparciu o które należy budować pokój w świecie. Ten rodzaj działalności papieża jest więc świadectwem szeroko ujętego programu społecznego służącego realizacji pokoju w świecie.

Ustanowienie takiego dnia oraz orędzia wydawane z tej okazji są wynikiem refleksji Kościoła – podjętej szczególnie w *Pacem in terris* Jana XXIII, Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* i Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II – na temat sytuacji społecznej i międzynarodowej w świecie współczesnym, nękanym często wewnętrznymi rozdarzami, które mają swoje źródło w rozdartym moralnie sercu człowieka. Spotykamy tu ana-

---

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, z 4 III 1979 r., nr 12 i 17.

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*. Orędzie na międzynarodowy Dzień Pokoju 1981, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. IV, Warszawa 1984, s. 7–16.

lizowane zagadnienia dotyczące konieczności rozwoju praw człowieka – a wśród nich prawa do życia, prawdy, sprawiedliwości, wolności itd. – dla sprawy pokoju<sup>15</sup>.

### 3. „Solidarność międzyludzka” drugim imieniem pokoju

Istotnym nowatorskim elementem w rozważaniach Jana Pawła II na temat pokoju jest zwrócenie uwagi w encyklice *Sollicitudo rei socialis* oraz w orędziu na Światowy Dzień Pokoju z 1987 r.<sup>16</sup> na fakt, że konstatacja Pawła VI w *Populorum progressio*, ukazująca rozwój integralny jako warunek pokoju, a tym samym określająca „rozwój” jako imię pokoju, nie sprawdziła się w dwudziestoletniej historii dzielącej ją od *Sollicitudo rei socialis*. Jan Paweł II stwierdził, że zamiast się zmniejszyć, w tym czasie jeszcze bardziej pogłębiły się podziały między bogatymi i biednymi krajami świata. Rozwój bowiem był możliwy tylko tam, gdzie pozwalały na to warunki polityczne i ekonomiczne. Bogaci stali się jeszcze bardziej bogaci, a biedni pogrążyli się we własnej biedzie. Według Papieża oznacza to, że idea rozwoju w budowie sprawiedliwego pokoju w świecie okazała się całkowicie złudna w warunkach współczesnego świata.

Pokój można osiągnąć jedynie wprowadzając w życie społeczne, polityczne, ekonomiczne i kulturowe państw, narodów i całych społeczeństw zasady solidarności społecznej, na której fundamencie bogate narody zdecydują się oprzeć relacje ekonomiczno-polityczne z narodami biedniejszymi. Ponadto nie wystarcza w tych stosunkach jedynie proste wprowadzenie zasady sprawiedliwości społecznej, ale – zdaniem Jana Pawła II – aby pokój mógł być realnie możliwy, trzeba wymagać od narodów bogatych zastosowania wyższej logiki, kierującej się bardziej miłosierdziem, aniżeli

---

<sup>15</sup> Por. Paweł VI – Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym – Lublin 1987.

<sup>16</sup> Por. Jan Paweł II, *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju*, w: Paweł VI – Jan Paweł II, *Orędzia papieskie...*, dz. cyt., s. 193–207.

ograniczającej się – jak to często ma miejsce – do wprowadzenia przez nie wyrafinowanych reguł sprawiedliwości.

Doświadczenia poprzednich papieży stanowią dla Jana Pawła II źródło mądrości w poszukiwaniu recept na rozwiązanie skomplikowanych problemów w świecie współczesnym, wynikających z aktualnych międzynarodowych układów polityczno-ekonomicznych. Troska o integralne dobro człowieka stanowi podstawę rozważań Jana Pawła II nad tymi zagadnieniami. Praktyka pokazuje aż nazbyt wyraźnie, że tego dobra nie można jednak zrealizować bez wprowadzenia w życie zasady solidarności społecznej, która stanowi siłę w zagwarantowaniu niezbywalnych praw godnościowych osoby ludzkiej. Ten postulat wynika jednoznacznie z nowego ujęcia pokoju, któremu Papież nadał drugie imię: „solidarności międzyludzkiej”.

Prawa człowieka są podstawą społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych odniesień obywateli między sobą. Przestrzeganie praw człowieka stanowi gwarancję pokojowego współdziałania społeczeństw, państw i narodów. W tej perspektywie warto zauważyć, że realizacja praw człowieka jest podstawą wprowadzenia w życie ludzkie zasad prawdy, sprawiedliwości oraz miłości, traktowanej jako wyraz solidarności między ludźmi i narodami, jak również zasady wolności<sup>17</sup>.

#### **4. Radykalna współzależność a globalny wymiar sprawiedliwości**

Potrzeba współdziałania ludzi między sobą w wymiarze narodowym i międzynarodowym wynika z radykalnej między nimi współzależności. Istnieje więc konieczność oparcia tego współdziałania na zasadach solidarności i miłości, które są korelatem sprawiedliwości. Według Jana Pawła II, oznacza to w istocie rzeczy obowiązek wzajemnej pomocy:

---

<sup>17</sup> Por. J. Majka, *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1990, s. 244–253; por. A. Łopatka, *System międzynarodowej ochrony praw człowieka*, w: *Ochrona praw człowieka w świecie*, red. L. Wiśniewski, Bydgoszcz–Poznań 2000, s. 69–119.

Współpraca nad rozwojem całego człowieka i każdego człowieka jest obowiązkiem wszystkich wobec wszystkich i powinna być zarazem powszechna na całym świecie: na Wschodzie, Zachodzie, Północy i Południu; lub, posługując się używanymi dziś terminami, w różnych „światach”. Jeśli natomiast usiłuje się urzeczywistnić rozwój w jednej tylko części lub w jednym świecie, czyni się to kosztem innych; tam zaś, gdzie rozwój zaczyna się dokonywać – właśnie dlatego, że nie bierze się pod uwagę innych, podlega przerozstowi i wypaczeniu<sup>18</sup>.

W kontekście globalnego wymiaru sprawiedliwości we współczesnych uwarunkowaniach społeczno-politycznych, ekonomicznych i kulturowych Jan Paweł II ma świadomość konieczności rozwiązań moralnych, które najgłębiej dotyczą sumienia człowieka. Stwierdza więc, że „w świecie podzielonym i gnębionym różnego rodzaju konfliktami torują sobie drogę przekonanie o radykalnej współzależności i, w konsekwencji, potrzeba takiej solidarności, która by ją podejmowała i przenosiła na płaszczyznę moralną»<sup>19</sup>.

Globalny wymiar sprawiedliwości oznacza w praktyce zastosowanie społecznej zasady sprawiedliwości do rozwiązywania trudnych kwestii społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych zarówno w wymiarze jednego państwa, narodu czy społeczeństwa, jak też w skali ogólnoludzkiej. Zasada sprawiedliwości jest więc wyrazem respektowania praw osoby ludzkiej w każdej sferze jej osobowego i społecznego życia. W tym kontekście globalność wymiaru sprawiedliwości jest sformułowaniem odnoszącym się do konieczności wszechstronnego jej zastosowania dla dobra poszczególnego człowieka oraz wspólnego dobra całego społeczeństwa<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> SRS 32.

<sup>19</sup> SRS 26.

<sup>20</sup> J. Koperek, *O wspólne dobro w miejscu pracy i zamieszkania*, w: *Przemiany ustrojowe w Polsce*, red. J. Wojciechowski, Łódź 1998, s. 43–61; J. Koperek, *Dobro wspólne*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, dz. cyt., s. 139–147.

Radykalna współzależność ludzi o zasięgu globalnym oznacza między innymi zjawisko historycznego kolonializmu, przekształcającego się we współczesny jego produkt zwany neokolonializmem, rozumiany jako uzależnienie ekonomiczne i polityczne krajów trzeciego świata. Konieczność współpracy państw i narodów jest podyktowana, obok niebezpieczeństwa wojny globalnej, również wspólnym wszystkim ludziom zagrożeniem ekologicznym. Fakt współzależności krajów w tym zakresie przemawia bardzo mocno do współczesnego człowieka. Takie zagrożenie nie jest rozważane tylko w skali lokalnej, ale coraz bardziej przyjmuje formy o wymiarze globalnym i ogólnoludzkim. Niebezpieczeństwo to wymaga przedsięwzięć obejmujących zarówno kraje bogate, jak i biedne, jako że nie uznaje ono żadnych granic politycznych i ekonomicznych<sup>21</sup>.

## 5. Współdziałanie dla wartości a globalne dobro wspólne

Wskazanie jedynie zagrożeń, które powodują radykalną współzależność państw, narodów i społeczeństw, nie jest wystarczającym argumentem dla wszechstronnego współdziałania ludzkości na wielu płaszczyznach życia osobowego i społecznego. Same zagrożenia nie są w stanie jednoczyć i łączyć ludzi na zasadzie solidarności społecznej. Tę funkcję jednoczącą ludzi w ogólnoludzką rodzinę mogą spełnić jedynie wartości<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Por. J. Majka, *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 234–242; A. Budnikowski, *Problemy globalne we współczesnej gospodarce światowej*, w: *Międzynarodowe stosunki gospodarcze*, red. A. Budnikowski, E. Kawecka-Wyrzykowska, Warszawa 2000, s. 297–316; R. Piasecki, *Rozwój gospodarczy a globalizacja. Ekonomia rozwoju w zderzeniu z rzeczywistością*, Warszawa 2003; R. Piasecki, *Kryzys rozwoju gospodarczego a procesy globalizacji*, „*Studia i Monografie*” 9 (2003), s. 37–61; Z. Blok, *Społeczne problemy globalizacji*, Poznań 2001; P. Bożyk, *Międzynarodowa integracja gospodarcza*, w: A. Budnikowski, E. Kawecka-Wyrzykowska (red.), *Międzynarodowe stosunki gospodarcze*, dz. cyt., s. 273–296; W. Iskra (red.), *Międzynarodowe stosunki gospodarcze*, Warszawa 2000.

<sup>22</sup> Por. J. Majka, *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 242–244.

Wśród nich należy wyróżnić na pierwszym miejscu wartości samego człowieczeństwa. Według katolickiej nauki społecznej każdy człowiek jest darem dla innych i jako dar jest równocześnie zobowiązaniem do wzajemnej pomocy i współpracy. Kolejną racją współzależności jest kultura ludzka rodząca nakaz współuczestnictwa ludzi w jej budowaniu przy równoczesnej akceptacji jej różnorodności i zarazem jedności. Ponadto sam dar świata stanowi dla ludzkości zespół wartości materialnych danych wszystkim ludziom do jego racjonalnego doskonalenia. W tym doskonaleniu rodzi się nakaz zgodnego współdziałania dla dobra każdej osoby i dobra wspólnego całej społeczności. Współdziałanie ludzi dokonuje się nie tylko w rozwoju gospodarczym, postępie technicznym i kulturowym, ale również na płaszczyźnie rozwoju i doskonalenia samego człowieka.

Z wszechstronnego rozwoju świata i człowieka wynika także pokój, rozumiany nie tylko negatywnie jako brak wojny czy ładu społecznego, ale przede wszystkim pozytywnie – jako harmonia współżycia i współdziałania ludzi dla tworzenia wartości stanowiących dobro wspólne wszystkich mieszkańców globu ziemskiego. Wartością, która w najwyższy sposób czyni ludzi współzależnymi, jest ich ostateczny cel. Czyni on każdego człowieka podmiotem szczęścia pożądanego przez całe życie. Z prawa do realizacji tego celu i szczęścia nie można wyłączyć nikogo bez groźby jego utraty dla samego siebie. Cel, do którego dąży człowiek, czyni z niego „homo viator”. Niemniej jednak wspólność ludzkich losów nie jest tylko wspólnością drogi, ale przede wszystkim wspólnością celu i powołania, jakim wszyscy zostali obdarzeni w akcie stwórczym.

W kontekście powyższych sformułowań można wnioskować, że radykalna współzależność nie tylko wynika ze wspólnych zagrożeń ludzkości, ale jest też wezwaniem do solidarnego współdziałania w skali ogólnonarodowej. Oznacza to w tej sytuacji, że wszyscy ludzie winni poczuwać się do pracy nad świadomością jedności rodziny ludzkiej. Ten sposób myślenia, wbrew wszystkim rodzajom nacjonalizmów, korzyści ekonomicznych, politycznych uwarunkowań i trudnych kwestii społecznych, powinien stać się powszechnym przekonaniem całej ludzkości. Do tego zmierzają wysiłki Stolicy Apostolskiej, nauczanie społeczne

papieży oraz współczesne demokratyczne przedsięwzięcia organizacji społecznych i politycznych w poszczególnych krajach, jak i na arenie międzynarodowej<sup>23</sup>.

Wydaje się, że w tym kierunku współpracy, wynikającej z radykalnej współzależności, winny również podążać dyskusje personalistów z liberałami na płaszczyźnie społecznej, politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Ten kierunek wyznaczony przez historię konieczność określa także coraz większe szanse na powodzenie we wprowadzaniu globalnego wymiaru sprawiedliwości w życie społeczne, narodowe, państwowe i międzynarodowe.

Zasada solidarności międzyludzkiej, realizowana m.in. w integracji kontynentu europejskiego, wydaje się słuszną drogą do zagwarantowania niezbywalnych praw osoby ludzkiej. Ten proces integracji rozszerzony także na kraje Europy Środkowo-Wschodniej jest kolejnym etapem w budowie pokoju jako ładu społecznego, politycznego i międzynarodowego.

Zdaniem Jana Pawła II, funkcję jednoczącą Europę pełni chrześcijaństwo, w którym dostrzega on korzenie kultury europejskiej. Papież proponuje więc w swoich działaniach na rzecz pokoju światowego rozważenie wpływu religii jako wewnętrznej siły człowieka, zdolnej pokonywać bariery nienawiści i pogardy dla godności osoby ludzkiej, wprowadzając w życie społeczeństw, państw i narodów zasady przebaczenia i pojednania, sprawiedliwości, miłości i solidarności.

## Zakończenie

Prawo do pokoju jako ładu międzynarodowego w świetle encykliki *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II jest możliwe przy akceptacji dwóch podstawowych warunków: integralnego rozwoju w życiu indywidualnym i społecznym oraz zasady solidarności międzyludzkiej w kontekście globalnego wymiaru sprawiedliwości. Stąd Jan Paweł II zaakceptował kon-

---

<sup>23</sup> Por. Z. Cesarz, E. Stadtmüller, *Problemy polityczne współczesnego świata*, Wrocław 2000, s. 10–26, por. S. Otok, *Geografia polityczna*, Warszawa 1996, s. 99–109.

statację Pawła VI zawartą w *Populorum progressio*, określając „rozwój” imieniem pokoju, i równocześnie w *Sollicitudo rei socialis* rozszerzył tę formułę, nadając pokojowi drugie imię: „solidarności międzyludzkiej”. W rzeczywistości rozwój integralny i solidarność międzyludzka są to dwie drogi wiodące do sprawiedliwego pokoju w świecie współczesnym.

### **The integral development and human solidarity as the conditions and roads to peace**

#### *Abstract*

---

---

From the perspective of the 25th anniversary of John Paul II's encyclical *Sollicitudo rei socialis* it is worth emphasizing its importance for peace in the modern world. The analyzed problems will be presented in the broader context of modern social teaching. John Paul II issued the encyclical in the 20th anniversary of Paul VI's encyclical *Populorum progressio*.

The right to peace as the international order in light of John Paul II's encyclical *Sollicitudo rei socialis* is possible with the approval of two basic conditions: the integral development of individual and social life and the principle of solidarity between people in the context of global justice. Thus, John Paul II has accepted the assertion of Paul VI contained in *Populorum progressio* defining “development” as the name of peace. At the same time, John Paul II in *Sollicitudo rei socialis* extended this formula, giving peace a middle name: “human solidarity”. In fact, the integral development and human solidarity are two roads leading to a just peace in the modern world.



ks. Andrzej Zwoliński

# Ekonomia a szczęście. W poszukiwaniu autentycznego rozwoju

Najstarsze podania i mity na temat pracy ludzkiej postrzegają ją jako pierwotne powołanie człowieka. Początkowo było ono przyjemnością, przynosiło radość i zadowolenie, budowało szczęście, lecz stało się później przekleństwem, formą kary. Tak mówi Księga Rodzaju, a także mity greckie czy pierwszy epos *Gilgamesz*. W związku z pracą pojawiły się w historii duchowości różne koncepcje ascetyzmu, w których wyrzeczenie wiązało się z podejmowaniem trudnych prac. Praca z czasem stała się źródłem indywidualnego konsumpcjonizmu, prowadziła do niego i rozbudowywała go. Przypomina ona o rozdwojeniu, które tkwi w człowieku, stanowi jego istotną cechę, a którą jest nienasylenie materialne i duchowe, któremu praca ma zaradzić<sup>1</sup>.

## A. Szczęśliwa praca

Pierwsza analiza ludzkiej pracy jest autorstwa Hezjoda. Według niego, praca jest losem człowieka, jego przywilejem i źródłem wszelkiego dobra. Ci, co nie pracują, zasługują jedynie na pogardę. Zarówno ludzie, jak i bogowie nienawidzą każdego lenia, bo „co beczynnie żyje,

---

<sup>1</sup> T. Sedlacek, *Ekonomia dobra i zła*, tłum. D. Bakalarz, Warszawa 2012, s. 25.

podobny do trutni, bez żadeł, które – same beczynne, wysiłek pszczół, wyzyskując, zżerają”<sup>2</sup>.

O pracy przyjemnej i szczęśliwej mówiły liczne mity, podania i utopie. Hezjod dawał wyraz tęsknotom za „rajem utraconym”, kiedy pisał: „Wpierw ludzie mieszkali na ziemi szerokiej w radości, nieszczęść nie znając ni cierpień, ni trudów nie znosząc, ni trwogi”<sup>3</sup>. W homeryckim micie „Wysp Szczęśliwych”, umiejscowionych na krańcach ziemi, dokąd wędrują ludzie-herosi uniesieni tam przed śmiercią, motyw dobrobytu niczym nie różni się od opisów dobrobytu na ziemi: „Tam teraz żyjąc spokojnie, nie znają kłopotów ni troski bohaterowie szczęśliwi na wyspach szczęśliwych [...], a ziemi urodzajnej zagony trzykroć w roku im dają obfite i słodkie plony”<sup>4</sup>.

Nowa Atlantyda według Platona jest budowana i zamieszкана przez ludzi tego godnych:

Otóż, na tej wyspie, na Atlantydzie, powstało wielkie i godne mocarstwo pod rządami królów, władające nad całą wyspą i nad wieloma innymi wyspami i częściami lądu stałego. [...] Państwo to stanęło na czele wszystkich, zachowało równowagę ducha, rozwinęło sztuki wojenne, objawiło się wszystkim ludziom jego dzielność i siła [...]. Wy tu wszyscy w państwie braćmi jesteście [...]

Podobne elementy szczęśliwego wysiłku pojawiły się później, np. w *Utopii* Tomasza Morusa. Życie Utopian było pracowite, wstrzemięźliwe, ale wygodne. Sześć godzin pracy, przedzielonej przerwą, przeznaczali na produkcję, a resztę na nauki i rozrywkę. Mieszkania, ubrania i jedzenie mieli proste i skromne. Jedną z cech Utopian był brak przepychu, a inną – dążenie do wygody i zdrowej rozrywki jako naturalnego celu życia. Stołówki, świetlice, publiczne odczyty nadawały ich życiu charakter

<sup>2</sup> Hezjod, *Prace i dni*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 505.

<sup>3</sup> Tamże, s. 90.

<sup>4</sup> Homer, *Odyssea*, tłum. J. Wittlin, Lwów 1924, s. 87 (IV, 568–569).

<sup>5</sup> Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1951, s. 21–22 (23 d–25 d).

bardziej towarzyski niż prywatny. Doskonale zaopatrzone szpitale podmiejskie zapewniały im bezpłatną opiekę zdrowotną. Nowoczesnym pomysłem były też izby z pielęgniarkami dla małych i starszych dzieci, chociaż kładziono nacisk na osobiste karmienie niemowląt przez matki. Jest to kraj powszechnego szczęścia, dostępnego wszystkim.<sup>6</sup>

Utopijne wizje nie znajdują jednak potwierdzenia na gruncie nauk ekonomicznych. Poszukiwania sposobów zapewniających szczęście całym społecznościom zawsze bowiem wskazywało na pracę jako ważny element dobrostanu. Wśród wielu teorii pracy można wskazać na jej typy: dostrzeganie w niej niezbędnego warunku przeżycia człowieka i jego rozwoju osobistego (Z. Freud, A. Maslow); oraz tzw. teorie samoaktualizacji, zwane teoriami samorozwoju (E. Fromm, G. Jahoda)<sup>7</sup>.

Katolicka nauka społeczna stara się też być pomocna w rozpoznawaniu właściwego kierunku postępowania człowieka w kierunku samorealizacji. Refleksja Jana Pawła II na temat pracy była częścią jego myśli o człowieku. O ile Leon XIII postrzegał człowieka jako element szerszego ładu stworzonego przez Boga, którego mądrość człowiek winien szanować i podobieństwo do którego winno zasadać się na rozumności, to Jan Paweł II zwraca uwagę na twórczy i podmiotowy wymiar człowieczeństwa<sup>8</sup>. Wyraźnie przesuwając akcent z ludzkiej racjonalności, pojmowanej jako zgodność z wcześniej ustanowionym ładem przedmiotowym, na ludzką aktywność podejmowaną zgodnie z jej ładem podmiotowym. Papież uczy:

Otrzymując siebie nieustannie ze stwórczych rąk Boga, człowiek odpowiada przed Nim za to, co czyni. Kiedy czyn wykonany w sposób wolny jest zgodny z bytem osoby, jest dobry. Osoba ludzka jest wyposażona w swoją własną prawdę, w swój własny, wewnętrzny porządek, w swoją własną strukturę. Je-

---

<sup>6</sup> T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 1954, s. 89.

<sup>7</sup> M. Waszkiewicz-Stefańska, *Praca jako główna forma działalności człowieka dorosłego*, Edukacja Ustawiczna Dorosłych, 2002, nr 3, s. 55–57.

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 134–136. Por. J. W. Gałkowski, *Ziemski los człowieka. Jana Pawła II myśl o pracy*, Lublin 2004.

śli jej czyny zgadzają się z tym porządkiem [...], są czynami dobrymi [...]. W prawym działaniu osoba ludzka realizuje prawdę swojego istnienia, podczas gdy działając w sposób nieprawy, wyrządza sobie zło, burząc porządek własnego bytu”<sup>9</sup>. Ów porządek jest prawdą daną i zadaną osobie przez Boga w akcie stwórczym.

W perspektywie tej prawdy należy także odczytywać sens i cel pracy ludzkiej. Jan Paweł II przypomina:

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga samego wśród widzialnego wszechświata [...] jest od początku powołany do pracy. Praca wyróżnia go wśród reszty stworzeń. [...] Praca nosi na sobie szczególne znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej we wspólnocie osób – a znamię to stanowi jej wewnętrzną kwalifikację, konstituuje niejako samą jej naturę<sup>10</sup>.

Papież Jan Paweł II podkreśla, że pierwotnie źródłem własności był dar natury – urodzajna ziemia, która wymagała udoskonalania przez pracę. Później był nią kapitał przedsiębiorstwa, lecz coraz większego znaczenia nabierał w nim wykwalifikowany pracownik, który świadczył coraz bardziej wyspecjalizowaną pracę. Obecnie zaś wskazać trzeba na człowieka jako podmiot pracy, najważniejsze źródło własności. W encyklice *Centesimus annus* (1991) Jan Paweł II analizuje złożoną strukturę „obecności” człowieka w pracy<sup>11</sup>. Stwierdza, że inteligencja człowieka pozwala mu odkrywać możliwości produkcyjne oraz różnorakie sposoby zaspokojenia własnych potrzeb. Zdyscyplinowana i solidarna praca wymaga wypracowania takich cech, jak: rzetelność, pracowitość, roztropność, męstwo i wierność w dotrzymaniu umowy. Tylko pracownik z inicjatywą, odpowiedzialny i zdolny

---

<sup>9</sup> Jan Paweł II, Audiencja generalna w dniu 2 lipca 1983 r., „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1983, nr 7/8, s. 12.

<sup>10</sup> LE, Wstęp.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr. 30–43.

do podejmowania ryzyka może przyczyniać się do pomnażania własności, a w konsekwencji do dobra wspólnego całego społeczeństwa<sup>12</sup>.

Podkreślenie w chrześcijaństwie rangi pracy ludzkiej dokonywało się też poprzez coraz ściślejsze związanie pracy z własnością. Praca okazywała się najbezpieczniejszym moralnie środkiem zdobywania bogactwa. Ta zasada nabrała szczególnego znaczenia w protestantyzmie. Kalwińska koncepcja „wezwania”, powołania do gromadzenia kapitału podniosła zwykłą pracę zawodową, która jest częścią powołania danej osoby, do poziomu powinności religijnej. Praca, a także zapał, z jakim jest ona wykonywana, jest wyrazem urzeczywistniania się wiary, stała się celem samym w sobie, a nie tylko zwykłym sposobem zaspokojenia materialnych potrzeb. Praca i zysk nie mają na celu jedynie osobistej korzyści. Kapitalista jest zawsze zarządcą darów Bożych, a jego obowiązkiem jest powiększać swój kapitał i użyć go dla dobra całego społeczeństwa, zatrzymując dla siebie tylko tyle, ile jest niezbędne do zaspokojenia własnych potrzeb. To także do zawodowej aktywności człowieka odnoszą się słowa św. Pawła: „Cokolwiek czynicie, z serca wykonujcie, jak dla Pana, a nie dla ludzi” (Kol 3, 23)<sup>13</sup>. Istotnym wyrazem „nabywczej” siły pracy człowieka jest otrzymywana za nią płaca. W znaczeniu ekonomicznym jest to wynagrodzenie za pracę, które jest zobowiązany dać pracodawca. Płaca jest udziałem w dochodzie społecznym, a jednocześnie źródłem radości. Św. Klemens Rzymski (zm. 101 r.), trzeci następca św. Piotra w Rzymie, w swym jedynym zachowanym piśmie – Liście do Koryntian – zauważył:

Dobry robotnik z ochotą przyjmuje chleb za pracę swoją, a leniwy i niedbały w oczy nie śmie spojrzeć pracodawcy swemu. Trzeba nam tedy skwapliwie jąc się dobrych czynów, bo od Boga pochodzi wszystko. Toć Bóg odzywa się do nas: „Oto Pan, a przed obliczem Jego zapłata, by oddać każdemu według

---

<sup>12</sup> Por. W. Piwowarski, *Własność w społecznym nauczaniu Kościoła*, „Zeszyty Społeczne” 4 (1996), nr 4, s. 5.

<sup>13</sup> R. M. Grant, *Wczesne chrześcijaństwo i wytwarzanie kapitału*, w: *Etyka kapitalizmu*, red. P. L. Bergera, tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1994, s. 40–41.

czynów jego”. Przeto upomina nas, abyśmy całym sercem w niego wierzyli, i nie byli leniwi i niedbali w żadnym dobrym czynie<sup>14</sup>.

Człowiek ma prawo cieszyć się owocami swej pracy, ale także cieszyć się z niej samej. Powinien szukać w niej najpiękniejszego sposobu samorealizacji, źródła radości i szczęścia. Szczęściem człowieka może być bowiem odkrycie w swoim życiu tego, co się kocha robić, wykonywać to i w ten sposób społecznie istnieć, mając dla siebie źródło utrzymania, a dla innych – rodzaj najlepszej usługi<sup>15</sup>. Taka praca może stać się pracą szczęśliwą.

## B. Nieszczęśliwa praca

Starożytność z wielką rezerwą odnosiła się do pracy ludzkiej. Seneka pisał: „Zajęcie tych, którzy pracują rękami, jest hańbą. Wprawdzie wytwarzają dobra niezbędne dla życia, lecz ich praca nie licuje z honorem (człowieka wolnego)”. A Cycero twierdził: „Nic szlachetnego nie może wyjść z warsztatu”. Starożytny poganin tylko zajęcia umysłowe i publiczne uważał za godne człowieka wolnego, w przerwie między nimi uznawał jeszcze rozrywkę i ćwiczenia fizyczne (cyrk, olimpiady). Praca fizyczna czy zarobkowa pozostawiona była niewolnikom lub nędzaczom. Platon, jak i Arystoteles uznawali konieczność pracy do przetrwania, lecz uważali, że powinny się jej poświęcać tylko niższe klasy. Elity miały mieć czas i sposobność oddawania się sprawom czysto duchowym, jak sztuka, filozofia i polityka. Arystoteles twierdził nawet, że praca to „strata czasu stojąca na przeszkodzie ludziom dążącym do prawdziwego honoru”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Św. Klemens Rzymski, *List do Koryntian*, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, t. 1, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 23.

<sup>15</sup> Por. S. Jobs, *Szukaj tego, co kochasz* (Na podstawie Stanford Report), „Forum” 2011, nr 35, s. 10–12.

<sup>16</sup> R. B. Hill, *Historical Context of Work Ethic*, Ateny 1996, s. 1.

Współcześnie najczęstszym źródłem odczuwania nieszczęścia związanego z pracą jest traktowanie jej jako towaru, elementu procesu ekonomicznego, bez zwracania uwagi na człowieka pracującego jako jej podmiotu. Praca uważana jest za wkład do produkcji, a człowiek jest wpisywany w tę przestrzeń wymiennie z robotem. Jak napisał Joseph Stiglitz:

Jedna z największych „sztuczek” (niektórzy twierdzą, że to „spostrzeżenie”) neoklasycznych teorii ekonomicznych polega na traktowaniu pracy jak każdego innego elementu produkcji. Wynik jest zapisywany jako funkcja wkładu w postaci: stali, maszyn i pracy. Matematycy traktują pracę jak każdy inny towar, bo dali się zwieść przekonaniu, że jest ona tym samym co plastik albo stal. Ale praca to dobro zupełnie innego rodzaju. Stal nie wymaga specjalnych warunków pracy. Nie troszczymy się o zadowolenie stali<sup>17</sup>.

Praca jest aktywnym zachowaniem się człowieka wobec świata, wynikającym z jego niewystarczalności. Nie można jej jednak analizować jako elementu tylko ekonomicznego. W. Taylor (zm. w 1915 r.) pracę robotnika przemysłowego widział jako mechaniczne dopełnienie wyspecjalizowanej maszyny. Później jednak zaczął się w nauce wielki proces humanizacji stosunków pracy w przemyśle, dostosowania konstrukcji maszyn do organizmu człowieka, urozmaicenia monotonnej dotąd pracy z uwzględnieniem czynnika psychicznego i społecznego w organizacji przedsiębiorstwa (tzw. *human relations in industry*).

W procesie pracy człowiek, obdarzony rozumem i postawiony nad światem, współdziała z Bogiem w Jego akcie stwórczym. Praca jest współdziałaniem człowieka z Bogiem w tworzeniu nowych doskonałości bytu, współdziałaniem w tworzeniu dobra. Jest to całość działań i reakcji ludzkich, cielesnych i całosobowych, indywidualnych i zbiorowych, zmierzających do realizacji bytu ludzkiego na ziemi, podtrzymania go w różnych płaszczyznach istnienia, pozytywnego kształtowania i twórczego rozwijania aż do pełni osobowości. Nie jest więc ona jedynie wytwarzaniem rze-

---

<sup>17</sup> J. E. Stiglitz, *Globalizacja*, tłum. H. Simbierewicz, Warszawa 2004, s. 48.

czy użytecznych dla człowieka czy powiększaniem użyteczności dóbr materialnych, lecz udoskonalaniem samego człowieka.

Do pracy pojętej w ten sposób zdolna jest tylko istota rozumna, gdyż tylko ona potrafi nadać celowość swym działaniom. Działania bezsensowne, niszczące, degradujące człowieka, społeczność lub przyrodę, nie są pracą w sensie ekonomicznym, społecznym, filozoficznym czy moralnym (niekiedy stosuje się do określenia tych działań pojęcie antypracy). Chociaż w języku potocznym mówi się o pracy zwierząt czy maszyn, to jednak praca w sensie ścisłym jest jedynie czynem człowieka.

W pracy ludzkiej można wyróżnić trzy aspekty:

1. techniczno-gospodarczy – ujęta w ten sposób praca jest przekształcaniem przyrody pod kątem jej racjonalnego użytkowania przez człowieka, wytwarzaniem nowych użyteczności mających się przyczynić do doskonalenia człowieka (np. zagospodarowanie ugoru w celu założenia pięknego ogrodu);

2. psychologiczno-moralny – praca jest zespołem wysiłków człowieka zmierzających do doskonałości psychofizycznej i pełniejszego udziału w wartościach wyższych, zmierza więc do powiększenia sprawności psychofizycznej, zdobywania nowych wartości intelektualnych i estetycznych (np. praca nad ogrodem służy rozwojowi myśli i poczucia piękna);

3. społeczno-kulturalny – praca jest tworzeniem nowych wartości kulturowych i doskonaleniem współżycia międzyludzkiego oraz współdziałania z innymi w tworzeniu dobra (np. nowy ogród upiększa całą okolicę, jest miejscem spotkań z bliskimi). Celem pracy jest rozwój jakiegoś dobra, ma więc ona charakter środka zmierzającego do określonego celu; sama nie stanowi celu. Każdy z tych aspektów może być miejscem powstawania kolejnych obciążeń, utrudnień, a nawet udręczeń pracą. Niedogodność pojawiająca się w któryś z tych obszarów powoduje dyskomfort pracy, czyniąc z niej pracę nieprzynoszącą szczęścia i radości, a nawet źródło nieszczęścia.

Inną odmianą nieszczęśliwej pracy może być jej ilościowy nadmiar, który doprowadza człowieka do zmęczenia, a nawet destrukcji fizycznej i psychicznej oraz poczucia nieustannego pozostawania w kieracie pracy. Przepracowana osoba z czasem staje się mniej efektywna i kreatywna. Symptodem przemęczenia może być złe zasypianie i nienawidzenie swej pracy. Niemal 70 procent Niemców skarży się na przejściowe lub utrzymu-



jące się zaburzenia snu. Z kolei na pytanie o motywację do pracy niemal taki sam odsetek, bo aż 72 procent, odpowiada, że chodzi przede wszystkim o pieniądze. Jedynie nieliczni dostrzegają w pracy pozytywy, jak możliwość samorealizacji czy kontakty z innymi ludźmi. Przy czym przemęczeniu pracownicy powodują w procesie produkcji straty, sięgające rocznie na całym świecie wielkości rzędu 150 mld dolarów<sup>18</sup>.

Bardzo łatwo jest także o uzależnienie od pracy, czyli pracoholizm. Rabin centralnej synagogi nowojorskiej Jeffrey K. Salkin na łamach „The Wall Street Journal”, pisał w 1995 r. na temat „pracoholików” – ludzi psychicznie uzależnionych od pracy: „Znam wielu ludzi wyczerpanych duchowo z powodu pracy. Znam mnóstwo ludzi rozczarowanych swoim zawodem. Widzimy, jak szkodzi nam duchowo to błędne koło pracy – pragnienia – posiadania, które stają się celami same w sobie”. Psychiczne uzależnienie od pracy, a także wynikające często z tego ambicje zawodowe i materializm są nie tylko problemem społecznym, lecz także religijnym. Bowiem dla człowieka uzależnionego od pracy staje się ona jakby bogiem, a nic nie może stawać na drodze tego bożka. Rabin pisze:

Każda autentyczna religia stara się zwalczać bałwochwalstwo. Jak osoba religijna może zniszczyć fałszywe bożki kariery zawodowej? Po pierwsze, winna pamiętać o bardzo głębokiej rewolucji w myśleniu religijnym: o odpoczynku sobotnim. Nie jest ważne, czy obchodzi się go w piątki, soboty czy niedziele – jego rzeczywistość religijna i duchowa wykracza poza jego wyrazy obrzędowe. Jest to najwyższy sposób uznania, że nie jesteśmy niewolnikami świata, że bardziej jesteśmy stworzeni dla odpoczynku i świętości aniżeli dla ambicji i produkcji. Po drugie, osoba taka nie powinna składać swej rodziny na ołtarzu kariery zawodowej. Zdobywanie sukcesu bardzo nas wzbogaciło. Ale również zdewaluowało tradycyjne posłannictwo rodziców jako wychowawców i nauczycieli, pozostawiając im prawie wyłącznie zadanie utrzymania dzieci. [...] Po trzecie, osobę ludzką należy oceniać nie na podstawie tego, co robi, ale na podstawie sensu nadawanego temu, co czyni. [...] Nigdy nie wiemy, co z naszej pracy pozostanie, co jest w niej

---

<sup>18</sup> U. Schnabel, *Nyguś ma rację!* („Der Spiegel”, 12 XII 2010), „Forum” 2011, nr 2, s. 30–34.

święte. Ale to nie ma nic wspólnego z naszymi tytułami zawodowymi. To zależy od wiary, od szerokości spojrzenia i od wkładanej w pracę miłości<sup>19</sup>.

Pojęcie pracoholizmu zostało wprowadzone przez psychologa W. E. Oatesa. Opisał on analogię, jaka istnieje między doświadczeniami alkoholika podczas abstynencji a pracoholika w sytuacji braku aktywności zawodowej. Zjawisko to od dawna było związane z Japonią, gdzie zdarzały się przypadki śmierci z przepracowania i stresu, określane mianem „karoshi”. Później zauważono rozprzestrzenianie się tego typu uzależnionych od pracy ludzi w innych kulturach. Pracoholik nie odczuwa potrzeby zrobienia sobie przerwy w pracy, która go pochłania bez reszty. Swe myśli koncentruje wyłącznie na pracy, planuje ją, ocenia, opowiada o niej, nie potrafi „zamknąć za sobą drzwi”<sup>20</sup>. Pracoholizm w życiu zawodowym najbardziej zagraża perfekcjonistom – osobom, które każde zadanie chcą wykonać idealnie, nieuznających kompromisów. Stają się one bardzo uciążliwe dla współpracowników i konfliktowe, gdyż brakuje im dystansu do pracy i ludzi. Poza konsekwencjami somatycznymi (problemy z koncentracją uwagi, zaburzenia nerwicowe, lękowe, choroby układu krążenia itp.), pracoholizm niesie ze sobą także wiele negatywnych konsekwencji w sferze kontaktów społecznych. W tym przypadku praca staje się wartością naczelną, czasami jedną z niewielu liczących się w życiu danego człowieka. Praca staje się sposobem na życie i jego celem<sup>21</sup>.

Pogoń za pracą i kolejnym sukcesem, bez refleksji nad jego sensem, rodzi często pustkę egzystencjalną. Badania wskazują, że taką pustkę odczuwa 25 proc. studentów europejskich, a około 60 procent studentów amerykańskich. Przejawia się ona stanem ciągłego znudzenia<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> M. Kalinowski, I. Czuma, M. Kuć, A. Kulik, *Praca*, Lublin 2005, s. 69

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> M. Łuka, *Postawy współczesnego człowieka wobec pracy*, w: *Wokół problemu jakości życia współczesnego człowieka*, red. J. Daszykowska, M. Rewera, Kraków 2012, s. 52–58.

<sup>22</sup> Por. V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2009, s. 160–163.

Pracą, która odbierana jest jako nieszczęśliwa, jest praca niewolnicza, wykonywana pod przymusem. Środkiem jej egzekucji jest tzw. społeczny przymus pracy. Może on być realizowany poprzez przymus gospodarczy lub przymus administracyjny. Przymus gospodarczy ma charakter naturalny i jest najwłaściwszą formą społecznego przymusu pracy. Ma charakter osobowy i wewnętrzny, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Jeśli kto nie chce pracować – niech też i nie je” (2 Tes 3, 10). Brak możliwości wynagrodzenia i dostępu do wielu dóbr gospodarczych staje się motywem podjęcia przez jednostkę oczekiwanej przez społeczność pracy. Przymus administracyjny jest dopuszczalny tylko przejściowo, gdy tego wymaga dobro powszechne, a przede wszystkim cele cywilizacyjne. Kościół walczył zarówno z niewolnictwem, jak i z kolonialnym przymusem pracy. Przymus bowiem jest zjawiskiem uwłaczającym godności człowieka i sprzecznym z samą definicją pracy. Dlatego też nie może być np. środkiem podnoszenia cywilizacji (kolonizatorzy tłumaczyli stosowanie pracy przymusowej „misją cywilizacyjną”).

Praca może być i jest środkiem wychowawczym, ale pod warunkiem, że jest rzeczywiście pracą ludzką, otwierającą przed człowiekiem pewne możliwości doskonalenia i rozwoju. Aby była taka, musi pozostać wolnym zobowiązaniem, wyborem pewnej możliwości, a nie przymusem, jak to miało miejsce np. w obozach pracy. Feliks Dzierżyński sowieckie obozy koncentracyjne nazywał „szkołami pracy”, zanim w języku prawa przyswojony został termin „obozy pracy wychowawczej”. Obóz, pozostając narzędziem terroru i „wychowania” przez strach, stał się miejscem przeklętym przez człowieka, bo przynosił jego degenerację, praca była w nim jedynie kaźnią.

Niekiedy obserwujemy zjawisko pracy wolnej tylko pozornie. Często tak się dzieje np. w przypadku emigracji zarobkowej, gdy względy ekonomiczne zmuszają robotnika do podjęcia jakiegokolwiek pracy.

Człowiek jest zobowiązany do takiej aktywności, na jaką pozwalają jego możliwości fizyczne i psychiczne oraz jego zdolności i upodobania, które winien rozwijać w myśl Jezusowej przypowieści o talentach (Mt 25, 14–30). W tym zawiera się istotny sens wypełnienia obowiązku pracy.

### C. Blaski i cienie lenistwa

Lenistwo definiuje się zwykle jako chroniczne unikanie jakiegokolwiek wysiłku (fizycznego, ale i duchowego – intelektualnego, moralnego) w każdym wymiarze ludzkiej egzystencji. Jego istotą jest skłonność do próżnowania, a przynajmniej do niedbalstwa i gnuśności, ociężałości w działaniu. Niekiedy takie usposobienie wynika ze stanu zdrowia. Najczęściej jest to jednak „choroba woli” („nie chce mu się”). Człowiek leniwy pragnie uniknąć wszelkiego trudu, wszystkiego, co może mu przeszkodzić w spokoju, a co pociąga za sobą zmęczenie. Żyje, o ile się da, kosztem innych. Jest łagodny i ustępliwy, dopóki inni pozwalają na jego beczynność, a kłótnią i złością reaguje na każdą próbę wyrwania go z beczynności. Istotą jego szczęścia jest beczynność<sup>23</sup>.

Stopnie lenistwa mogą być różne: opieszałość i gnuśność – nawet prace obowiązkowe, przypisane danemu człowiekowi, podejmuje on z opieszałością, wykonuje niedbale, powoli, a jeśli już coś podejmie, to robi to źle; próżniactwo – człowiek nie odmawia pracy wprost, lecz opóźnia swe działania, włóczy się, odkłada w nieskończoność przyjęte na siebie zobowiązania; prawdziwe lenistwo – człowiek nie chce się w ogóle męczyć, okazuje wstręt do wszelkiej poważnej fizycznej i umysłowej pracy<sup>24</sup>.

Współczesny postęp techniczny i technologiczny sprzyja poddawaniu się lenistwu. Postawa *dolce far niente*, czyli „słodkiej beczynności” w konsumpcyjnych i bogatych społeczeństwach staje się czymś zwykłym i powszechnym. W praktyce leniuchowanie zaczyna nawet funkcjonować jako społeczna norma. Na całym świecie wciąż wzrasta liczba bezrobotnych, co niszczy przekonanie o społecznej potrzebie pracy i wysiłku. Na początku XXI wieku było na świecie ponad miliard osób (więcej niż populacja Unii Europejskiej, Stanów Zjednoczonych, Japonii i Rosji razem wziętych), które

---

<sup>23</sup> Por. K. Borkowska K., *Siedem grzechów głównych naszych czasów*, „W drodze” 1987, nr 3, s. 100–107.

<sup>24</sup> Por. B. Häring, *Zasadnicza postać chrześcijańskiego życia. Teologia moralna ogólna*, t. 1, tłum. J. Klenowski, Poznań 1962.

nie miały pracy. A zgodnie z prognozami około 20 procent społeczeństwa zdolnego do pracy wystarczy, by utrzymać w ruchu całą gospodarkę światową. Wassily Leontief, amerykański ekonomista, laureat Nagrody Nobla, stwierdził, że człowiek znika ze świata pracy jak kiedyś koń z rolnictwa. Jednak ta eliminacja człowieka ze świata pracy powoduje, że traci on poczucie godności, wartości, fundament swego komfortu psychicznego<sup>25</sup>. Wielu bezrobotnych przyjmuje swoją sytuację za trwały stan. Badania w Polsce w ramach „Diagnozy Społecznej 2009” wykazały, że prawie co czwarty bezrobotny mężczyzna nie szuka pracy, bo uważa, że jej nie znajdzie. Z kolei co trzecia kobieta bezrobotna na pytanie, dlaczego nie szuka pracy, jako przyczynę podawała opiekę nad dziećmi. Znaczna część zarejestrowanych w urzędach pracy osób zrobiła to, gdyż chcieli mieć bezpłatną opiekę medyczną, a nie zależało im na pozyskaniu zajęcia. W ten sposób rosła coraz większa grupa bezrobotnych z wyboru. Bezrobocie stało się dla pewnej grupy ludzi, szczególnie dla tych, dla których praca nie jest wartością, pewnego rodzaju stylem życia. Często też występuje zjawisko dziedziczenia bezrobocia. Rodzice bezrobotni przekazują dzieciom własny wzorzec zachowania: bezzadność, poczucie niemożności zmiany swojego życia i pesymizm. Utrwała się także roszczeniowa postawa wobec społeczeństwa<sup>26</sup>.

Obserwacja bawiących się – czasem bardzo długo i z wysiłkiem – dzieci pozwala stwierdzić, że nie trud i praca są problemem (dzieci zwykle są bardzo zadowolone, chociaż zmęczone swą zabawą), lecz wewnętrzna motywacja działania. Z czasem bowiem wysiłek przestaje być – jak zabawa – celem, a schodzi do roli środka, prowadzącego do uzyskania zewnętrznego celu (np. utrzymania rodziny). Z przyjemności staje się obowiązkiem, który wiąże się z natężeniem woli. Wola rodzi się z poznania, zamienionego w pragnienie, które spotęgowane rodzi decyzję. W tej drodze do woli podjęcia pracy pojawia się szereg innych pragnień i „pomysłów”, które mogą mącić sam proces decyzyjny, gdyż łączy się to z wyborem jednych, a pozostawieniem innych pragnień. Takie poko-

---

<sup>25</sup> S. JANECKI, *Ile pracujemy w pracy?*, „Wprost” 1999, nr 42, s. 20–22.

<sup>26</sup> A. FANDREJEWSKA, *Bezrobotni z wyboru*, „Rzeczpospolita” 2009, nr 168.

nywanie siebie jest trudne, zawiera w sobie pewien bunt przeciw porzuceniu innych pragnień, rodzi zmęczenie i chęć odejścia z wybranej wcześniej drogi. To dlatego tak często człowiek odczuwa jako nieszczęście i trud pracę wykonywaną bez przerwy. Praca i szczęście często są sobie przeciwstawiane. A przy tym popularne jest przekonanie, że nic nie robić – to szczyt szczęścia. Niekiedy jest ono podbudowywane przez rodziców, dla których ideałem jest beztroskie życie dziecka, niemającego w życiu żadnych trudności, wychowywanego bez stresu, do których zalicza się także obowiązki i choćby najprostsze formy pracy (jak np. sprzątanie własnego pokoju, uporządkowanie zabawek czy dbanie o stan swych ubrań). Rodzice, często z własnego dzieciństwa pamiętający różnego rodzaju trudności i ograniczenia związane z biedą domową i niedostatkiem, których doświadczały, chcą jakby uchronić przed nimi własne dziecko. Do tego może dojść jeszcze szkoła, wspomagająca czasem owo „wychowanie do lenistwa” uczeniem, jak można bez względu na wszystko osiągać cel i dawać sobie w życiu radę, nie ponosząc przy tym żadnych kosztów i nie podejmując zbytniego wysiłku. Przykładem tego typu antywychowawczych działań są niesprawiedliwie zawyżane oceny, a ponadto: kłamstwo szkolne (np. ściąganie lub podpowiadanie), poszukiwanie przez nauczycieli akceptacji dzieci przez zaniżanie im wymagań, brak reakcji nauczycieli na chamstwo i lenistwo uczniów (np. niewpisanie niskiej oceny do dziennika, niepowiadomienie rodziców o lenistwie ich dzieci, zbyt łatwe zapominanie o różnych zaniebdaniach uczniowskich, łatwe usprawiedliwianie braku zadania itp.) i wiele innych form współcześnie powszechnej w rozmaitych instytucjach wychowawczych propagandy lenistwa<sup>27</sup>.

Właściwe rozeznanie w obszarze, który praca może kształtować, zmieniać i udoskonalać, pozwala na wyróżnienie trzech istotnych sfer jej działania:

- obowiązki – zakreślają obszar naglących i uciążliwych czynności, które człowiek musi podjąć, gdyż one wyznaczają zakres jego społecznych, środowiskowych i rodzinnych powinności;

---

<sup>27</sup> J. Kudasiewicz, *Biblijne SOS dla odpoczytku*, „Pastores” 2003, nr 20, s. 7–21.

- rzeczy pożyteczne – podejmowane celem pomnażania dobra wokół siebie; nie muszą, lecz mogą być zrealizowane, co wynika z dobrej woli i „wyobraźni miłosierdzia” poszczególnych ludzi;
- rzeczy przyjemne – służące odpoczynkowi, a także rozwojowi jednostki, która wykonała już to, co do niej należało, a zmęczyła się rzeczami pożytecznymi; granice tej sfery działań wyznacza dobro własne i innych (powinni się nim ubogacać), a także możliwości jednostki.

Wskazuje się na trzy istotne źródła powstawania tzw. postawy próżniaczej, która cechuje społeczną grupę osób poprzestających na korzystaniu z owoców pracy innych. Należą do nich: zagubienie obiektywnej hierarchii wartości – głoszenie relatywizmu sprowadzającego się do stwierdzenia, że co jest dobre dla jednego człowieka, nie musi takie być dla drugiego, podobnie jak wartości, oceny i normy moralne; utrata transcendentnego wymiaru życia społecznego – desakralizacja życia, poprzestanie na trosce o pielęgnowanie własnego „ja” w różnych wymiarach osobowości; przyjęcie paradygmatu konsumpcji jako przeciwnego paradygmatowi pracy – zgoda na upadek etyki pracy (a nawet „koniec pracy”)<sup>28</sup>.

Wszelkie socjologiczne i psychologiczne analizy pracy nie mogą jednak pominąć faktu, że ma ona swe nadrzędne cele, których nie można zlekceważyć. Należą do nich m.in. wspólnototwórcza rola pracy i jej humanistyczny wymiar. Wychowanie do podjęcia pracy nie może też w żadnym stopniu pominąć tych jej wymiarów, które nadają jej sens i usprawiedliwiają wysiłek, tj. możliwych prywatnych zysków, rozwoju samego siebie, kształtowania własnego charakteru i konsekwencji w działaniu czy waloru ascezy. Wszystko to stanowi o jej sensie i dużym znaczeniu dla każdego człowieka. Lenistwo jest zaprzeczeniem powołania i zdradą „natury człowieka”. Człowiek leniwy sam, dobrowolnie pozbawia się prawa do współtworzenia świata z Bogiem i innymi ludźmi, zaprzecza swoim możliwościom, „zakopuje talenty”.

---

<sup>28</sup> K. Adamski, *Klasa próżniacza w perspektywie katolickiej nauki społecznej*, Lublin 2012, s. 245–285.

## D. Wyrzuceni

Aldous Huxley twierdził, że istnieją dwa rodzaje cywilizacji: cywilizacja bólu, w której rządzi się poprzez kary, strach, cierpienie i odbieranie obywatelom podstawowych wolności; oraz cywilizacja przyjemności – która za wszelką cenę kamufluje swoje zagrożenia, karmi społeczeństwa iluzjami i wizjami jasnej i szczęśliwej przyszłości, która jednak nie nadchodzi. Cywilizację bólu łatwo rozpoznać – choćby po liczbie jej ofiar odbywających karę więzienia czy powszechnie obecnym strachu ludzi. Cywilizacja przyjemności kamufluje faktyczny stan rzeczy, nie dopuszcza prawdy do społecznej świadomości, a więc niesie zagrożenie destrukcją w sposób ukryty<sup>29</sup>. Tak często – w sposób słabo uświadomiony przez całość obywateli – pojawia się w społeczeństwie grupa odrzuconych, niepotrzebnych, „zbędnych ludzi”, którzy skazani są na swe nieszczęście w samotności. Władza, najczęściej w ramach dystrybucji przyjemności, unika niewygodnych tematów.

Praca lub jej brak może się stać źródłem wyrzucenia całych grup społecznych na margines życia społecznego, czyli ich marginalizacji. Marginalizacja – to proces prowadzący do uniemożliwienia grupom społecznym lub jednostkom dostępu do ważnych pozycji, stanowisk i miejsca w relacjach gospodarczych, politycznych, kulturalnych lub religijnych. Marginalizacja stała się przedmiotem badań socjologów w latach 60. XX wieku, gdy w niektórych krajach rozwijających się, mimo szybkiego wzrostu dochodu ogółu społeczeństwa, zauważono poszerzającą się szybko grupę biednych. Fakt ten zainspirował badania prowadzone na gruncie teorii zależności, więzi i systemów społecznych oraz uczestnictwa w życiu politycznym. Często badania te miały podtekst ideologiczny – dowodzono w nich, że zjawisko to wiąże się ze światowym porządkiem kapitalistycznym i nie ogranicza się do poszczególnych społeczeństw. Obecnie jest elementem ideologii antyglobalistycznej<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> T. Rowiński, *Kto ma informację, ten ma władzę*. Rozmowa z Maciejem Iłowieckim, „Frona” 2012, nr 62, s. 24.

<sup>30</sup> Por. J. H. Turner, *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, Zysk, Poznań 1998, s. 28–43.



Na gruncie ekonomii o grupie odrzuconych mówi się często w kontekście czasu wolnego, którym dysponują. Trudno tych, którzy są pozbawieni uczestnictwa w życiu społecznym, dysponują ogromną ilością wolnego, „niepotrzebnego nikomu” czasu, nazwać szczęśliwymi. Brak jest korelacji – także w badaniach poziomu szczęścia ludzi pracujących – między szczęściem a ilością czasu wolnego. Według danych niemieckich (2007), gdy średnia liczba godzin pracy zawodowej spadła o 16 procent, przeciętny poziom szczęścia obniżył się w tym okresie o 5 procent<sup>31</sup>. Subiektywny dobrostan człowieka zależy od tego, jak wykorzystuje on swój wolny czas. A tymczasem pod koniec XX wieku przeciętny Amerykanin spędzał, zwykle sam, średnio 72 minuty swojego dnia za kierownicą. Amerykanie zarabiający więcej przeznaczają relatywnie więcej czasu na pracę zawodową, zajęcia obowiązkowe (zakupy, opieka nad dziećmi) oraz aktywny odpoczynek. Generalnie wykorzystują czas na czynności, które zwykle nie podnoszą satysfakcji z życia, a przy tym łączą się z pewnym napięciem i stresem<sup>32</sup>.

Ekonomia współczesna generuje ogromne rzesze wyobcowanych, „zbędnych” ludzi, dla których nie znajduje pracy i których nie dopuszcza do „stołu obfitości”. Są to zarówno bezrobotni, jak i zarabiający niewiele, których nie stać na udział w pełnym życiu społecznym. W Wielkiej Brytanii 10 mln dorosłych ludzi zarabia poniżej 15 tys. funtów rocznie czy na granicy minimum socjalnego. A pół miliona ludzi to superbogacze: zarabiają ponad 100 tysięcy funtów rocznie. Brak jakichkolwiek sensownych perspektyw przy jednoczesnym rozbudzeniu ambicji konsumpcyjnych prowadzi do eksplozji manifestacji, protestów i zajęć ulicznych. Rodzi to niebezpieczny rozdźwięk społeczny, którego wyrazem były starcia uliczne w Londynie latem 2011 roku<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> H. Johns, P. Ormerod, *Happiness, Economics and Public Policy*, London 2007, s. 34 n.

<sup>32</sup> D. Kahneman, A. B. Krueger, D. Schadke, N. Schwarz, A. A. Stone, *Would you be happier if you were richer? A focusing illusion*, “CEPS Working Paper” 2006, nr 125, s. 6 n.

<sup>33</sup> P. Buras, *Wnukowie Żelaznej Damy mówią: „dość”. Ten świat nie gra fair*, „Gazeta Wyborcza”, 13–15 VIII 2011, s. 2–4; J. Happer, *Białe śmieci*, „Polityka” 2011, nr 38, s. 50–52.

Badania nad grupami marginalizowanych podejmowali antropologowie, psychologowie i socjologowie. Przedmiotem badań były często także podstawowe wartości reprezentowane w grupach marginesu. Cechuje je bardzo niski procent uczestnictwa w życiu społecznym, niechęć do wspólnych, skoordynowanych działań. Marginalizowani stworzyli w Hiszpanii ruch, nazwali się „oburzonymi” (*los indignados*) i manifestowali na placach miast pod hasłem: *Basta ya!* – „Już dosyć!” – lecz nie precyzując nowych idei i koncepcji. Podobne ruchy przetoczyły się w 2011 roku przez wiele krajów na wszystkich kontynentach. Są one przejawem postępującej alienacji i polaryzacji społecznej. Marginalizowani dają wyraz swemu oburzeniu i nieszczęściu, które ich dotyka<sup>34</sup>.

Grupa odrzuconych społecznie tworzy nową klasę społeczną. Jej głównymi „udziałowcami” są młodzi – największe ofiary kryzysu gospodarczego. Bez pracy jest dzisiaj 20,4 proc. Europejczyków między 15. a 24. rokiem życia, którzy chcieliby podjąć zatrudnienie (o jedną trzecią więcej niż w 2008 roku). Unijna średnia i tak maskuje skrajne wskaźniki dla poszczególnych krajów: w Hiszpanii jest bez pracy 42 proc. młodych ludzi, w krajach nadbałtyckich, Grecji i Słowacji – ponad 30 proc., w Polsce, na Węgrzech, we Włoszech i w Szwecji – ponad 20. Młodzi Polacy między 18. a 34. rokiem życia stanowią ponad połowę zarejestrowanych bezrobotnych. Nawet gdy młodzi znajdują pracę, najczęściej jest ona czasowa, np. na Słowacji i w Polsce na umowach tymczasowych pracuje ponad 60 proc. zatrudnionych poniżej 25. roku życia. Niewiele lepiej jest we Francji, Niemczech, Szwecji, Portugalii i Hiszpanii, gdzie ten odsetek przekracza 50 proc. Wiąże się z tym zaniżenie płacy młodych. Pracujący w Hiszpanii między 16. a 19. rokiem życia otrzymują 45,5 proc. płacy dorosłych, a między 20. a 24. rokiem – 60, 7 proc. Z tego powodu rośnie odsetek tzw. pracujących biednych, którzy mimo zatrudnienia nie są w stanie się utrzymać. Najwyższy jest w Rumunii (17,9 proc.) i Grecji (13,8 proc.), dalej w Hiszpanii (11,4 proc.), na Łotwie (11,1 proc.)

---

<sup>34</sup> G. Miecugow, *Byczo nie będzie*. Rozmowa z prof. Zygmuntem Baumanem, „Przekrój” 2011, nr 36, s. 14–17; J. J. Stefanów, *Oburzeni?*, „Misjonarz” 2011, nr 9, s. 11.

i w Polsce (11 proc.). Wszędzie wzrasta udział zatrudnionych czasowo lub w niepełnym wymiarze.

Klasa odrzuconych, zmarginalizowanych ma wiele segmentów, wśród których wielu socjologów wymienia „prekariuszy” (w odróżnieniu od „proletariuszy” – nieposiadających środków produkcji, utrzymujących się wyłącznie z pracy; i „salarjatu” – pracowników żyjących z pensji – franc. *salair*). Słowo to pochodzi od łacińskiego terminu *precarium*, którym w średniowieczu określano wydzieloną na prośbę biednych chłopów ziemię, która podlegała zwrotowi na każde żądanie. Prekariat dzisiaj to grupa wyzyskiwanych w gospodarce usługowej: zatrudnionych na niepewnych umowach, za płacę niepozwalającą się utrzymać ani planować przyszłości. Europejski prekariat składa się z trzech grup: 1. przemysłowego lumpenproletariatu, skłonnego do przemocy, często skryminalizowanego, wzniesającego zamieszki i burdy; 2. wykształconych młodych, którzy powinni mieć pracę, ale nie widzą dla siebie możliwości rozwoju, romantycznych idealistów; 3. starszych pracowników fizycznych, którzy wraz z etatami utracili bezpieczeństwo materialne i status społeczny. Wszyscy czują się zmarginalizowani, nieszczęśliwi i odrzuceni. Seryjni stażysty, tymczasowi pracownicy, młodzi bezrobotni – pozostają bez perspektyw na dobrobyt i awans<sup>35</sup>.

Młodzi prekariusze stanowią istotę tzw. „pokolenia bez przyszłości”. Nawet gdy współczesny zmarginalizowany człowiek ma za co żyć, nie ma po co żyć. Ma środki do życia, ale nie ma sensu życia. Badania nad bezrobociem wskazują na pojawienie się specyficznej odmiany depresji („nerwica bezrobocia”). Jej źródłem jest błędna podwójna identyfikacja: bezrobocie jest postrzegane przez pacjentów jako równoznaczne z byciem bezużytecznym, bycie bezużytecznym przyrównuje się z kolei do prowadzenia życia pozbawionego sensu, a więc nieszczęśliwego<sup>36</sup>.

Inflacja, bezrobocie, rozwarstwienie ekonomiczne są problemami wielu współczesnych społeczeństw. Ich pojawienie się i wzrost w istotny sposób

---

<sup>35</sup> W. Smoczyński, *Prekariusze wszystkich krajów*, „Polityka” 2011, nr 37, s. 20–24.

<sup>36</sup> V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, dz. cyt., s. 204–205.

obniżają zadowolenie z życia, rodzą niepewność i frustracje. Jednak ten skutek w dużym stopniu zależy od indywidualnych cech i uwarunkowań poszczególnych jednostek. Pieniądze, zwłaszcza przeznaczone na niewłaściwą konsumpcję (wyróżnia się konsumpcję ostentacyjną – służącą rywalizacji o status społeczny, i nieostentacyjną – poprawiającą jakość życia), nie są istotnym warunkiem szczęśliwego życia. Polacy poproszeni o wskazanie warunków udanego, szczęśliwego życia wymieniają je w następującej kolejności: zdrowie (64 %), udane małżeństwo (53%), dzieci (48%), praca (31%), pieniądze (28%), opatrność/Bóg (13%), uczciwość (10%), przyjaciele (10%), pogoda ducha/optymizm (10%), życzliwość i szacunek otoczenia (7%), wykształcenie (6%), silny charakter (5%), wolność/swoboda (4%). Warto podkreślić, że praca zajmuje wyższą pozycję niż pieniądze, chociaż oba warunki – co jest cechą krajów średnio zamożnych – plasują się na tej liście stosunkowo wysoko<sup>37</sup>.

Wysiłek społeczny musi zmierzać w kierunku nadania sensu działalności gospodarczej i pracy. Ludzie mają prawo oczekiwać szacunku dla swoich kompetencji, wykształcenia i dobrego przyjęcia ich wysiłków. Podejmują je bowiem także dla potwierdzenia celów społecznych, przez siebie sformułowanych. Mają swoje oczekiwania w tym względzie<sup>38</sup>. Nie chcą być egoistycznie szczęśliwi, lecz ze wszystkimi podnosić poziom życia i zadowolenia.

## E. W pracy nad szczęściem innych

Miłość społeczna w rozumieniu chrześcijańskim wiąże się ściśle z ideą zastępstwa, według której jedna osoba korzysta z zasług drugiej. W swej najwyższej formie ta idea jako istota zbawienia stanowi centrum chrześcijaństwa. Jest ona także obecna w świecie przyrody, skoro żadna

---

<sup>37</sup> J. Czapiński, *Ekonomia szczęścia i psychologia bogactwa*, „Nauka” 2012, nr 1, s. 55–64.

<sup>38</sup> E. Bendyk, *Jesteśmy w punkcie zero*. Rozmowa z prof. Alainem Touraine’em, „Polityka” 2011, nr 38, s. 54–56.

istota nie może samodzielnie utrzymać się przy życiu. Każdy i wszystko jest zadłużone u wszystkich i wszystkiego<sup>39</sup>. Ta sama reguła rządzi życiem społecznym, które budowane jest przy udziale wszystkich, bez wykluczenia kogokolwiek.

Od dawna mocne było przekonanie, że szczęścia indywidualnego nie wolno poszukiwać kosztem ogółu ludzi czy z pominięciem ich dobrostanu. W XVIII wieku mottem działań i myśli była troska, którą wyrażają słowa: „Być szczęśliwym i uszczęśliwiać innych”. Powszechną wizją staje się szczęście jak największej liczby osób. Powstają teorie uzasadniające, że nie można być szczęśliwym w oderwaniu od innych. Bez szczęścia innych nie ma mowy o własnym szczęściu. Hume w *Traktacie o naturze ludzkiej* czy Muratori w *Pubblica Felicità* z 1749 roku podkreślają, że pragnienie jakiegoś nieokreślonego szczęścia dla siebie współwystępuje w człowieku z dążeniem do innego rodzaju pragnienia dotyczącego całej społeczności, „Dobra Społecznego” lub „Powszechnej Szczęśliwości”. Myśl tę rozwija także J. J. Rousseau w *Umowie społecznej*, przypominając, że szczęście ogółu powinno być codzienną troską tych, którzy rządzą i ustanawiają prawo. Zagwarantowanie szczęścia wszystkim powinno być ideą organizacji społecznej, wszelkiej władzy<sup>40</sup>.

Echa tych myśli zawarte są w Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych z 4 lipca 1776 roku, w której czytamy: „Uważamy za oczywiste te oto prawdy, że wszyscy ludzie są stworzeni równymi, że są obdarzeni przez swojego Stwórcę pewnymi prawami, które są niezbywalne; że do praw tych należą: Życie, Wolność i dążenie do Szczęścia”<sup>41</sup>. Nie chodzi więc o „prawo do szczęścia”, ale o „prawo dążenia do szczęścia”. Człowiek ma być wspierany w swoim poszukiwaniu szczęścia, a samo szczęście nie jest tu pojmowane w kategoriach prawa. Stwierdzenie to zabezpiecza jed-

---

<sup>39</sup> C. S. Lewis, *Bóg na ławie oskarżonych*, tłum. M. Mroszczak, Warszawa 1993, s. 67.

<sup>40</sup> V. L. Castellazzi, *Sposób na szczęście*, tłum. A. Rybińska, Kraków 2004, s. 25–27, 130–136.

<sup>41</sup> *Deklaracja Niepodległości 1776 r.*, tłum. T. Cegielski, w: *Wiek XVI–XVIII w źródłach*, red. M. Sobańska-Bondaruk, Warszawa 1997, s. 470.

nostkę przed przymusem przyjęcia koncepcji szczęścia według norm i prawideł państwa, a więc przed totalitaryzmem, który wiąże się z tłumieniem pragnień, wrażliwości i zróżnicowaniem oczekiwań ludzi. Pragnienie narzucania szczęścia wszystkim prowadzi do nieszczęść. Zadanie polityki jest o wiele skromniejsze: ma służyć utrzymaniu porządku, bez zajmowania się prywatnymi sprawami obywateli<sup>42</sup>.

Celem budowania wspólnoty dobrostanu należy wychować jednostkę do podjęcia troski o rzeczy wspólne, pomóc jej rozwiązać dylemat, jaki stwarza pozorny konflikt między dobrem prywatnym a wspólnym. Rzeczywistość społeczna może być bowiem interpretowana przez jednostkę na różne sposoby: jako prywatna lub publiczna, z uwzględnieniem własnego, jednostkowego interesu lub z uwzględnieniem dobra wspólnego, ważnego dla ogółu ludzi. Maria Ossowska, znana polska socjolog moralności, wymienia cztery wymiary uspołecznienia jednostki, które nawzajem się uzupełniają: 1. zainteresowanie sprawą publiczną – może być oderwane od czynnej działalności, sprowadzać się do głoszenia poglądów i idei; 2. gotowość poświęcenia interesu osobistego na rzecz innych (ofiarność) – zachowania altruistyczne, nieegoistyczne, które łatwo dają się zasklepić w obrębie podstawowych grup (rodzina, przyjaciele), a trudniej im zaistnieć w grupach szerszych; 3. umiejętność współdziałania – czemu służą cnoty tzw. „miękkie” (życzliwość, opiekuńczość, komunikatywność, zgodny charakter i inne), budujące bezkolidyżne współżycie społeczne; są one często opozycją wobec „bezdusznego” świata instytucji, niekiedy są też traktowane jako instrument gwarantujący powodzenie życiowe; 4. poczucie odpowiedzialności za to, jak układa się życie zbiorowe – poczucie rozumiane aktywistycznie, jako czynne podejmowanie odpowiedzialności za sprawy publiczne, za ich kształt i rozwój<sup>43</sup>.

Podstawowym warunkiem współpracy ludzi w tworzeniu wspólnego dobra jest zaufanie, które umożliwia współpracę, otwarcie się na innych,

---

<sup>42</sup> Por. E. Weiner, *Geografia szczęścia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 2012, s. 40 n.

<sup>43</sup> M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1985, s. 212. Por. P. Łukasiewicz, *Wartości zbiorowe a wartości publiczne*, w: *Wartości i ich przemiany*, red. A. Pawelczyńska, Warszawa 1992, s. 171–186.

współdziałanie. Zaufanie przez wielu badaczy jest traktowane jako poważny element tzw. kapitału społecznego (Samuel Huntington), lecz z tym wiąże się też prawda o istnieniu poważnych kosztów społecznej nieufności. Pojawiają się one wówczas, gdy instytucje będące głównymi nosicielami wartości przeżywają kryzys – gdy rozbita jest rodzina, ośmieszona religia, kultura ulega degeneracji, a ekonomia ukazuje swe egoistyczne oblicze. Według obliczeń Gary Beckera, laureata ekonomicznej Nagrody Nobla w 1992 roku, aż 80 proc. zasobów w zamożnych krajach stanowi kapitał ludzki, a zaledwie 20 proc. to bogactwa naturalne, zasoby materialne i urządzenia<sup>44</sup>.

Los własny jednostki jest wpleciony w tzw. los zbiorowy. Dlatego też wartości prywatne są powiązane z publicznymi, chociaż inaczej odbierane i interpretowane przez jednostki i grupy społeczne<sup>45</sup>. Ekonomia, która nie stwarza szczęścia, a jedynie warunkuje je w pewnym stopniu, może się stać obszarem solidarności międzyludzkiej, w którym pojawia się dążenie wielu do jednego, wspólnego celu. Osiągnięcie go, jeżeli tylko pozostaje w zgodzie z jednostkowymi oczekiwaniami i odczytywaniem sensu własnego życia, może rodzić szczęście.

## **Economics and happiness. In search of authentic development**

### *Abstract*

---

---

Social charity, within the meaning of the Christian life style, is closely related to the idea of representation, where one person uses the merits of the other. In its highest form, this idea is the center of Christianity as the essence of salvation. It is also present in the world of nature, since no creature in this world is able to live

---

<sup>44</sup> G. Górny, T. Grzesik, *O kryzysie, czyli co podmyło kapitał społeczny*, „Frona”, 2009, nr 52, s. 60–65. Por. C. Kowanda, *Podatek światowy*, „Polityka” 2010, nr 31, s. 40–41.

<sup>45</sup> P. Łukasiewicz, *Wartości prywatne a wartości publiczne*, w: *Wartości i ich przemiany*, red. A. Pawelczyńska, Warszawa 1992, s. 171–186.

on their own. Everyone and everything is indebted for all and in everything. This same rule governs social life, which is built with the participation of all, without excluding anyone.

It has long been a strong belief that individual happiness must not be sought at the expense of the general public without taking into consideration their well-being. The aim in building a well-standing community is to educate the individuals to take care of things in common; to help them get out of the dilemma that creates an apparent conflict between the private good and the common good.



Małgorzata Duda

## **Ekonomia społeczna – szansą na przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu?**

Nowy wiek XXI niesie z sobą coraz szybszy rozwój i postęp cywilizacyjny. Stajemy się jego świadkami i uczestnikami zarazem. Jednakże ze względu na różnorodne uwarunkowania osobnicze, jak i zewnętrzne nie wszyscy, już w punkcie startu, mamy jednakowe szanse na osiągnięcie celu. Jedni nie mogą nadążyć za drugimi w tym swoistym wyścigu, inni nie chcą, a jeszcze innych to nie interesuje – mają swój sposób i tempo pracy, inny system wartości, inne upodobania. I właśnie ci „Inni” zagrożeni są pozostaniem na marginesie życia społecznego, odsunięciem od aktywnego uczestnictwa w budowie przyszłości swych społeczności. W sukurs przychodzi im, jak się wydaje, ekonomia społeczna – rozumiana najczęściej jako przedsiębiorczość społeczna. Może ona stanowić swoisty pomost pomiędzy kapitalizmem – rozumianym jako „kapitalizm z ludzką twarzą”, oraz rynkiem, na którym się nie tylko konkuruje, ale także współdziała dla polepszenia bytu wszystkich uczestników. Czy jednak rzeczywiście ekonomia społeczna może stać się „trzecią drogą” dla tych wszystkich, którzy nie mieszczą się w przyjętych standardach gospodarki wolnorynkowej? Niniejszy artykuł nie rości sobie prawa do rozstrzygnięć w tej kwestii, pragnie raczej pobudzić do dalszych dociekań i badań.

### **Kilka uwag do historii ekonomii społecznej**

Wydaje się, że u podstaw mówienia o współczesnej ekonomii społecznej leży szeroko rozumiana działalność filantropijna, społeczna. W wielu

tradycjach kulturowych, w tym polskiej, u podstaw działalności dobroczynnej leżała jałmużna. Owo miłosierdzie okazywane ludziom żyjącym w ubóstwie sprawiało, że zabiegając o dobry uczynek w drodze do zbawienia, człowiek coraz bardziej aktywizował się na rzecz tych, którzy potrzebowali pomocy. Niekoniecznie musiało być to wsparcie materialne, bardzo często była to konkretna pomoc fizyczna czy „dobre słowo”. Piotr Frączak wskazuje na szpitale i zakony doby średniowiecza jako przykłady przedsięwzięć społecznych, opierających się głównie na jałmużnie i fundacji<sup>1</sup>. Działalność zarówno szpitali, jak i zakonów z ich potężnymi mecenatami – służyła wszystkim potrzebującym, a zwłaszcza najbiedniejszym. Wśród wielu skutków społecznych ich aktywności należy wskazać dwa: wspieranie motywacji do samopomocy oraz organizację pracy. „Religijna motywacja pracy, niezwiązana w żadnym stopniu z postawą konsumpcjonistyczną, przyniosła zakonom średniowiecznym ogromne efekty ekonomiczne, z których korzystało całe społeczeństwo”<sup>2</sup>. Trudno przecenić znaczenie działalności zakonów, zwłaszcza żebraczych, w kształtowaniu postaw wobec pracy, jak i wobec bliźniego. Działalności człowieka nadano sens nie tylko czysto materialnego zysku, ale też relacji ze Stwórcą, który to sens przyjął charakter wymiany pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Innym przykładem ekonomii społecznej stała się działalność wspólnot społecznych, opartych na solidarności i wzajemności. Wystarczy wskazać na wspólnotę agrarną oraz tzw. wymianę wspólnoty, dzięki której mieszkańcy poszczególnych wsi wspomagali się nawzajem w pracach polowych, ale i innych, kiedy potrzeba było więcej rąk do pracy. Te formy współpracy przetrwały do wybuchu II wojny światowej, a w przypadku wspólnot leśnych w niektórych regionach Polski aż do dnia dzisiejszego. Dobrym przykładem, w dużej mierze opartym na tradycji Kościoła katolickiego, stały się organizacje o charakterze ubezpieczeniowym i wzajemności-

---

<sup>1</sup> P. Frączak, *Szkic do historii ekonomii społecznej w Polsce*, [www.ares.rops.krakow.pl/biblioteka-ekonomii-spoecznej](http://www.ares.rops.krakow.pl/biblioteka-ekonomii-spoecznej), dostęp: 24.08.2012, s. 9.

<sup>2</sup> J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, [www.jezuici.pl](http://www.jezuici.pl), dostęp: 21.08.2012.

wym. Punktem wyjścia do sformalizowania dotychczasowej aktywności wspólnot mieszkalnych stały się zbiorowości wiejskie, których praktyki jakby rozszerzyły się na środowiska rzemieślników, górników, rybaków czy środowiska miejskie (komuny miejskie)<sup>3</sup>.

Mówiąc o aktywności dobroczynnej w Polsce, nie sposób nie wspomnieć osoby Stanisława Staszica, którego zróżnicowane działania do dzisiaj mogą stanowić wzór aktywności społecznej, wspartej racjonalnym gospodarowaniem środkami finansowymi. Jego kierunki myślenia, postulujące tworzenie rodzimej gospodarki przy sięgnięciu do własnych zasobów oraz odbudowę korporacjonizmu, określone zostały m.in. w statucie Towarzystwa Przyjaciół Nauk<sup>4</sup>. Przykładem tego myślenia stało się Towarzystwo Rolnicze Hrubieszowskie, które powstało na początku XIX wieku, a przetrwało do połowy wieku XX. Działalność Towarzystwa opierała się na zasadach pomocy słabszym, samopomocy i aktywności opartej na wzajemności<sup>5</sup>. Czasy rozbiorów to lata, w których ekonomia społeczna przyjęła zróżnicowany kształt, w zależności od polityki gospodarczej i narodowościowej poszczególnych zaborców. Zróżnicowanie problemów, z jakimi przyszło borykać się Polakom, było olbrzymie: począwszy od walki z germanizacją i rusyfikacją, poprzez działania edukacyjne, aż po braki finansowe. W celu przezwyciężenia tych niekorzystnych sytuacji powstały m.in.: banki i spółdzielnie kredytowe, spółki parcelacyjne i banki ziemskie (zwłaszcza w zaborze pruskim), stowarzyszenia rzemieślnicze i wytwórcze oraz kółka rolnicze, kasy Stefczyka, spółdzielnie mleczarskie czy stowarzyszenia spożywcze – szczególnie popularne w zaborze austriackim. Tak więc rozwój ekonomii społecznej, zwłaszcza w okresie braku polskiej państwowości, w głównej mierze opierał się na aktywności i wspieraniu rodzimych przedsiębiorców, o wiele mniej lub wręcz w ogóle w oparciu o administrację państwową.

---

<sup>3</sup> Polecam pozycję traktującą o historii pomocy człowiekowi: J. Radwan-Pragłowski, K. Frysztański, *Spoleczne dzieje pomocy człowiekowi: od filantropii greckiej do pracy socjalnej*, Katowice 1998.

<sup>4</sup> P. Frączak, *Szkice...*, dz. cyt., s. 14–15.

<sup>5</sup> B. Szacka, *Stanisław Staszic*, Warszawa 1966, s. 201 n.

Znaczenie ruchu społecznościowego znalazło swoje odzwierciedlenie w rozwoju państwa polskiego w dwudziestoleciu międzywojennym XX wieku. Dzięki aktywności edukacyjnej, patriotycznej, aktywizacji zawodowej, bezinteresownej pracy „u podstaw” nowa państwowość mogła się rozwijać, przetrwać dramat okupacji hitlerowskiej i wreszcie podjąć olbrzymi wysiłek odbudowy kraju po 1945 roku. Było to możliwe m.in. dzięki kształtowaniu nie tylko postawy zaangażowania na rzecz rozwoju osobistego, najbliższej rodziny, ale też postawy społecznego zaangażowania na rzecz innych.

## Rozumienie ekonomii społecznej

Kiedy mowa o ekonomii społecznej, nasuwa się potrójna perspektywa w postrzeganiu tego obszaru: ekonomiczna, rynkowa i społeczna. Z jednej strony, rozumie się, że zbyt częsty interwencjonizm państwowy może stanowić zagrożenie dla samoczynnie działających mechanizmów rynkowych. Z drugiej jednak strony, dostrzega się fakt, iż te mechanizmy rynkowe nie są doskonałe i wymagają pewnych korekt. I tutaj może wkraczać państwo ze swymi instrumentami interwencji. Takie działanie mieści się w polu zainteresowania ekonomii politycznej. Możemy jednakże mówić o jeszcze jednej perspektywie – ekonomii społecznej, która dotyczy właśnie obszaru pomiędzy państwem a rynkiem. Tak rozumiana ekonomia społeczna szanuje wolność jednostki, ale jednocześnie zakłada, że jednostka jest w stanie wznieść się w sposób dobrowolny ponad swoje indywidualne korzyści – na rzecz dobra innych, we wzajemnym współdziałaniu<sup>6</sup>.

Nie wglębiając się w dotychczasowe rozumienie ekonomii społecznej należy stwierdzić, że rdzeniem współczesnej ekonomii społecznej jest przedsiębiorczość rozumiana jako wzięcie odpowiedzialności, po pierw-

---

<sup>6</sup> Por. K. Wygnański, P. Frączak, *Ekonomia społeczna w Polsce – definicje, zastosowania, oczekiwania wątpliwości*, [www.ares.rops.krakow.pl/biblioteka-ekonomii-spoecznej](http://www.ares.rops.krakow.pl/biblioteka-ekonomii-spoecznej), dostęp: 21.08.2012, s. 7–8.

sze, za siebie samego, po drugie – za szersze środowisko. Kluczową zasadą jest więc prymat działania na rzecz ludzi przed maksymalizacją zysku. Oznacza to, że dla jednostek ekonomii społecznej istotne, co najmniej równorzędne znaczenie – obok celu gospodarczego – ma misja społeczna<sup>7</sup>. Tę prawdę potwierdził współcześnie papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*:

rynek, kierujący się jedynie zasadą równowartości zamienianych dóbr, nie potrafi doprowadzić do jedności społecznej, której zresztą potrzebuje, aby dobrze funkcjonować. Bez wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania rynek nie może wypełnić swej ekonomicznej funkcji. Dzisiaj zabrakło tego zaufania, a utrata zaufania jest poważną stratą (CV 38).

Tak więc, ekonomia społeczna to jeden ze sposobów określania działalności gospodarczej, która łączy w sobie cele społeczne i ekonomiczne<sup>8</sup>. Ze względu na obszerność definicyjną pojęcia ekonomia społeczna opisyje się ją poprzez instytucje, które stanowią jej sedno – przedsiębiorstwa społeczne. Według europejskiej sieci badawczej EMES<sup>9</sup> przedsiębiorstwa społeczne to takie przedsiębiorstwa, które działają głównie „w oparciu o cele społeczne, których zyski w założeniu są reinwestowane w te cele lub we wspólnotę, a nie w celu maksymalizacji zysku lub zwiększenia dochodu udziałowców czy też właścicieli”<sup>10</sup>. To, inaczej,

prywatna, autonomiczna organizacja dostarczająca produktów lub usług na rzecz szerszej społeczności (*community*), której założycielem albo zarządzającym jest grupa obywateli i w której zakres korzyści materialnych

---

<sup>7</sup> *Ekonomia społeczna – podstawowe informacje*, [www.ngo.pl](http://www.ngo.pl), dostęp: 21.08.2012.

<sup>8</sup> Ekonomia społeczna jest też określana jako gospodarka społeczna lub przedsiębiorczość społeczna. Szerzej: *Co to jest ekonomia społeczna?*, [www.ekonomiaspoleczna.pl](http://www.ekonomiaspoleczna.pl), dostęp: 2.09.2012.

<sup>9</sup> Skrót: European Research Network – przypis autorki.

<sup>10</sup> *Co to jest ekonomia społeczna?*, [www.ekonomiaspoleczna.pl](http://www.ekonomiaspoleczna.pl), dostęp: 2.09.2012.

podlega ograniczeniom. Przedsiębiorstwo społeczne przywiązuje dużą wagę do swej autonomii i gotowość do przyjmowania ekonomicznego ryzyka związanego z prowadzoną w sposób ciągły działalnością społeczno-ekonomiczną<sup>11</sup>.

EMES określa szczegółowe kryteria społeczne i ekonomiczne, którymi winny charakteryzować się przedsiębiorstwa ekonomii społecznej. Wśród kryteriów społecznych wskazywane są:

- wyraźna orientacja na społecznie użyteczny cel przedsięwzięcia; znajdujemy tu echa odniesień do nauczania m.in. Jana Pawła II o prymacie korzyści społecznych przed kapitałem. Podejmowane przedsięwzięcie musi mieć wyraźnie istotny społecznie cel – dostarczanie dóbr publicznych czy wytwarzanie dóbr o charakterze rynkowym, jednakże z cechami dobra społecznego;
- oddolny, obywatelski charakter inicjatywy;
- specyficzny, możliwie demokratyczny system zarządzania – w oparciu o zasadę współdziałania i współodpowiedzialności;
- możliwie wspólnotowy charakter działania – mają one mieć charakter inicjatyw dokonywanych „przez ludzi”, a nie „dla ludzi”<sup>12</sup>;
- ograniczona dystrybucja zysków<sup>13</sup>.

Z kolei wśród kryteriów ekonomicznych wymienia się najczęściej:

- prowadzenie w sposób względnie ciągły, regularny działalności w oparciu o instrumenty ekonomiczne;
- niezależność instytucji od instytucji publicznych;
- podnoszenie ryzyka ekonomicznego, czyli ryzyka wynikającego z praw rynku dotyczących zależności pomiędzy podażą i popytem na oferowane towary czy usługi;

---

<sup>11</sup> [www.emes.net](http://www.emes.net), dostęp: 20.08.2012.

<sup>12</sup> K. Wygnański, P. Frączak, *Ekonomia społeczna w Polsce – definicje, zastosowania, oczekiwania wrażliwości*, [www.ares.rops.krakow.pl/biblioteka-ekonomii-spoecznej](http://www.ares.rops.krakow.pl/biblioteka-ekonomii-spoecznej), dostęp: 21.08.2012, s. 23.

<sup>13</sup> *Co to jest ekonomia społeczna?*, [www.ekonomiaspoleczna.pl](http://www.ekonomiaspoleczna.pl), dostęp: 2.09.2012.

– istnienie nielicznego płatnego personelu; aktywizacja poprzez pracę to jedno z podstawowych założeń działania przedsiębiorstw ekonomii społecznej<sup>14</sup>.

W Polsce przedsiębiorstwa społeczne „rekrutują się” głównie z instytucji sektora pozarządowego. Z jednej strony, stało się tak ze względu na ich dynamiczny rozwój, a tym samym z powodu skupienia w swych strukturach olbrzymiej liczby osób. W dalszej kolejności instytucje non-profit zainteresowały się prowadzeniem działalności odpłatnej. Jednocześnie z obszaru gospodarki społecznej zaczęły znikać dotychczasowe podmioty: związki zawodowe czy spółdzielnie. Oczywiście zaistniałe procesy „ekonomizacji” trzeciego sektora są mocno złożone, a ich wyjaśnienie nie jest przedmiotem tego artykułu. Warto jednak podkreślić, że ta tendencja jest m.in. wynikiem wyjścia ze sfery wpływów administracji publicznej, z jednej strony, oraz działalności czysto filantropijnej, z drugiej<sup>15</sup>. Wspieranie działalności podmiotów ekonomii społecznej poprzez dopływ dużych środków finansowych nie tylko nie pomaga w ich rozwoju, ale może prowadzić do swoistej patologii, wyrażającej się m.in. w odchodzeniu od samowystarczalności, uzależnieniu od środków zewnętrznych, zarzuceniu inicjatyw własnych.

## Ekonomia społeczna a wartości

Przedsiębiorczość nierozzerwalnie wiąże się z zaangażowaniem wszystkich jej uczestników. Stąd istotne staje się podejście do własnego zaangażowania, poczucia odpowiedzialności za podejmowane działania zarówno w odniesieniu do siebie samego, jak i w stosunku do innych.

---

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Szerzej: J. Herbst, K. Wygnański, *W stronę przedsiębiorczości społecznej – ekonomizacja organizacji pozarządowych*, w: *Polityka aktywizacji w Polsce. Usługi reintegracji w sektorze gospodarki społecznej*, red. M. Grewiński, M. Rymsza, Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP, Warszawa 2011, s. 152–155.

Ekonomia społeczna wskazuje zatem na specyfikę aktywności, której podstawą jest chęć zmiany: zarówno w sobie samym, jak i w otoczeniu społecznym. Jest to możliwe wtedy, kiedy wspólnota składa się z osób chcących i umiejących współdziałać, realizować przedsięwzięcia ważne dla wszystkich, jak również tylko dla jednego z nich. Potrzeba jeszcze wzajemnego zaufania, które w sytuacjach trudnych pozwoli skonsolidować siły dla konkretnego przedsięwzięcia. W ten sposób ekonomia społeczna, z jednej strony, scala wspólnoty od wewnątrz w celu realizacji konkretnego zadania, z drugiej – sama korzysta z nagromadzonego kapitału społecznego.

Spoglądając na ekonomię społeczną przez pryzmat odniesienia do wartości, nie sposób nie zauważyć konieczności zaangażowania dwóch podstawowych zasad społecznych: pomocniczości i solidarności społecznej<sup>16</sup>. Subsydiarność instytucji państwowych nabiera współcześnie nowego wymiaru, rozszerzając swoją definicję także na podmioty pozarządowe. Organizowana do tej pory pomoc społeczna dla wszystkich potrzebujących – niezależnie od tego, czy miała ona charakter profilaktyczny, czy włączający społecznie wykluczonych – w dzisiejszej dobie musi ulec przekierowaniu na rzecz wykształcenia postawy zdolnej do samopomocy. Jest to możliwe jedynie we współdziałaniu w duchu solidarności społecznej, pobudzającej do angażowania swoich zasobów w dziedzinie pomocy innym, a zarazem samemu sobie. W myśl ekonomii społecznej nie tylko angażowanie społeczeństwa na rzecz pomocy innym, ale też jednocześnie włączanie potencjalnych klientów pomocy społecznej do pracy nad poprawą swego losu – jest możliwe tylko poprzez tworzenie sieci wspólnot o podobnych dążeniach. Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* pisze:

Pozytywnymi znakami we współczesnym świecie są: rosnąca świadomość solidarności pomiędzy ubogimi, ich działania na rzecz wzajemnej pomocy [...].

---

<sup>16</sup> Chodzi o zasady społeczne wypracowane przez katolicką naukę społeczną.



Solidarność – pisze dalej papież – pomaga nam dostrzec „drugiego – osobę, lud, naród – nie jako narzędzie [...], które można tanim kosztem wykorzystać, [...] ale jako „podobnego nam”, „jako pomoc” (SRS 39).

W tym duchu należy wskazać na odpowiedzialność, która spoczywa na każdym członku wspólnoty ludzkiej. Papież Jan Paweł II podkreśla znaczenie tej społecznej odpowiedzialności, która winna się wyrażać w „opcji czy miłości preferencyjnej na rzecz ubogich”. Naśladowanie Chrystusa jest nakazem skierowanym do każdego chrześcijanina, ale także do każdego człowieka, który wezwany jest do wzięcia odpowiedzialności za los własny i swego bliźniego, pamiętając o zasadzie powszechnego dostępu i użytkowania dóbr (SRS 40). Papież w swoim myśleniu idzie dalej i podkreśla, że współpraca wszystkich winna być realizowana także w skali globalnej, międzynarodowej. Jest to wyzwaniem dla świata, w którym dominuje współzależność, a nie współpraca.

Nierozzerwalnie ze współpracą w duchu solidarności idzie więc wzmożone poczucie odpowiedzialności. Jesteśmy wezwani do odpowiedzialności za swoje czyny, do takiej realizacji swojego życia, które jest określone przez konkretne wartości, prowadzące do poszanowania ludzkiej godności. Przyjęcie takiego odniesienia normatywnego niesie dalsze konsekwencje – wezwanie do szacunku dla ludzkich praw, z których prawo do życia i rozwoju plasuje się na pierwszym miejscu. Jednakże nierówny dostęp do korzystania z zasobów, jakie są na Ziemi, oraz z tych, które zostały wypracowane przez poszczególne wspólnoty, sprawia, że pogłębia się podział na tych, którzy „mają”, i tych, którzy są tych dóbr pozbawiani.

Kluczowe pod tym względem jest wskazanie przyczyn takiego stanu rzeczy. Wśród wielu dominuje zjawisko bezrobocia, które w swej destrukcji prowadzi do zubożenia materialnego i moralnego, spychając człowieka na margines życia społecznego. Pozbawienie człowieka dostępu do pracy ruguje go z przestrzeni życia gospodarczego, politycznego, kulturalnego – odbiera z ludzkiej godności (SRS 18). Współczesną propozycją przewyciężenia traumy bezrobocia, biedy, bezdomności, wykluczenia społecznego wreszcie jest właśnie ekonomia społeczna, a dokładniej jej

podmioty, których celem jest zaspokojenie potrzeb członków, jak również realizacja szerszych celów społecznych<sup>17</sup>.

## O podmiotach ekonomii społecznej słów kilka

Mówiąc o podmiotach ekonomii społecznej, należy mieć świadomość, czym one są. Wśród licznych definicji najbardziej trafna wydaje się ta zaproponowana przez Komisję Europejską, która określa przedsiębiorstwa społeczne jako „nienależące do sektora publicznego, autonomiczne podmioty gospodarcze, w których udział jest dobrowolny, zaś produkcja lub usługi są przeznaczone głównie na sprzedaż po znaczących ekonomicznie cenach”. Ich odmienność cechuje m.in. to, że:

- ich działalność polega na zaspokojeniu potrzeb uczestników przedsiębiorczości,
- decyzyjność sprowadza się do zasady „jeden uczestnik = jeden głos”,
- udział w zyskach nie jest równoznaczny z udziałem w kapitale przedsiębiorstwa<sup>18</sup>.

Idea ekonomii społecznej opiera się na podmiotach wywodzących się zarówno z tradycji spółdzielczości, „ekonomizacji” trzeciego sektora, jak również z tzw. sektora „nowej gospodarki społecznej”, którego instrumentem jest spółdzielnia socjalna. Jak pisze Sienicka, spółdzielczość socjalna łączy aktywność obywatelską z czynnym wsparciem społeczności lokalnej<sup>19</sup>. Aktywna polityka społeczna państwa wyraża się m.in. w dążeniu do integracji społecznej, wpisanej w tzw. politykę spójności. Należy przy tym podkreślić, że owa „aktywność” ma polegać nie tylko na prze-

---

<sup>17</sup> Szerzej: J. Herbst, S. Nałęcz, *Panorama podmiotów gospodarki społecznej i ekonomii społecznej*, w: *Polityka aktywizacji w Polsce. Usługi reintegracji w sektorze gospodarki społecznej*, dz. cyt., s. 109–110.

<sup>18</sup> Tamże, s. 111.

<sup>19</sup> Sienicka A., *Od pasywnej do aktywnej polityki społecznej*. „Gazeta Samorządu i Administracji” 2007, nr 1.

ciwdziałaniu wykluczeniu społecznemu i szerzącej się biedzie. To także tworzenie podstaw solidarności społecznej, która może ograniczać rozmiary zjawisk niekorzystnych dla kondycji poszczególnych członków wspólnot. Działania profilaktyczne są zawsze lepszym rozwiązaniem niż „leczenie” zaistniałych „chorób społecznych”, prowadzących w konsekwencji do marginalizacji jednostek, jak i całych rodzin<sup>20</sup>. Zatrudnienie socjalne to zatem nic innego, jak „zatrudnienie, które uwzględnia ograniczone możliwości świadczenia pracy i dąży do eliminowania lub przynajmniej łagodzenia różnic w poziomie zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych pracującego, przez proces społecznie użytecznej pracy zawodowej”<sup>21</sup>. Zatrudnienie socjalne jawi się więc jako swoisty lek na podtrzymanie integracji społecznej poprzez m.in. wykonywanie czynności zawodowych w sytuacji, kiedy normalne zatrudnienie na rynku pracy jest niemożliwe.

Ekonomia społeczna to przede wszystkim nowe podmioty, wśród których należy wskazać spółdzielnie socjalne, Centra Integracji Społecznej (skrót: CIS), Kluby Integracji Społecznej (skrót: KIS) czy Zakłady Aktywności Zawodowej (skrót: ZAZ). ZAZ-y od początku swego istnienia wzbudzały wiele kontrowersji jako nie do końca „przejrzyste” instytucje ekonomii społecznej. Były zakładane przez samorządy lokalne, przez nie kontrolowane i co istotne – nie opierały się na zasadzie członkostwa. Pomimo tych „uchybień” były traktowane jako prototypy przedsiębiorstw społecznych w Polsce<sup>22</sup>. ZAZ-y powstały na mocy ustawy o rehabilitacji zawodowej i zatrudnianiu osób niepełnosprawnych z 27 sierpnia 1997 r. Z kolei Centra i Kluby Integracji Społecznej powstały na mocy ustawy o zatrudnieniu socjalnym z 2003 roku, która – jako założycieli – wskazuje zarówno instytucje

---

<sup>20</sup> A. Karwacki, *Usługi społeczne w zakresie zatrudnienia socjalnego*, w: *Polityka aktywizacji w Polsce...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>21</sup> Szerzej: K. Piątek, *Zatrudnienie socjalne*. „Studia i Materiały IPiSS” 1986, nr 10, s. 7.

<sup>22</sup> K. Wygnański, P. Frączak, *Ekonomia społeczna w Polsce – definicje, zastosowania, oczekiwania wątpliwości*, [www.ares.rops.krakow.pl/biblioteka-ekonomii-spoecznej](http://www.ares.rops.krakow.pl/biblioteka-ekonomii-spoecznej), dostęp: 21.08.2012, s. 26.

publiczne, jak i prywatne<sup>23</sup>. Podobnie jak ZAZ-y, wzbudzają szereg emocji z powodu ich miejsca w systemie ekonomii społecznej. Wreszcie, „nowa przedsiębiorczość” powołuje do życia spółdzielnie socjalne.

Wprowadzenie aktywizującego podejścia do pracy w Polsce, zamiast uzależniającego wsparcia finansowego, wymaga możliwości zatrudnienia osób tworzących spółdzielnię socjalną. Jest to możliwe przy ich współudziale, zaangażowaniu i odpowiedzialności za ewentualny sukces ekonomiczny. Prawdę tę odnajdujemy w zapisie ustawy o spółdzielniach socjalnych z roku 2006, z późniejszymi zmianami<sup>24</sup>. Zatrudnienie osób tworzących spółdzielnię socjalną, pracujących w nich, wydaje się priorytetem w procesie reintegracji społecznej, a tym samym – dla spółdzielni socjalnych. Jest to taka forma działania, która pozwala zainwestować w osoby mające trudności z samodzielnym odnalezieniem się na rynku pracy. Stosunkowo nowe podmioty w życiu ekonomicznym od samego początku borykają się z licznymi trudnościami. I tak, jak wspomniano wcześniej, kluczową – dla spółdzielni socjalnych – kwestią jest zatrudnianie w nich swoich członków. Spółdzielnie socjalne, jeżeli chcą spełniać swoje podstawowe cele, muszą zatrudniać swoich członków – założycieli. Prowadzone przez Stowarzyszenie Klon/Jawor badania nad kondycją polskiej ekonomii społecznej pokazują, że wszyscy zdają sobie sprawę z tego wyzwania, ale równocześnie wskazują na rozliczne trudności<sup>25</sup>. Wśród wielu wskazuje się na finansowanie funkcjonujących spółdzielni socjalnych oraz trudności z pozyskaniem lidera, który stanowiłby swoistą maszynę, napędzającą wszystkich wolą walki o swoją przyszłość. Trudności polegające na braku funduszy, jak się wydaje, mają dwa źródła: brak funduszy na dokapitalizowanie parku ma-

---

<sup>23</sup> Ustawa z dnia 13 czerwca 2003 r. o zatrudnieniu socjalnym, Dz. U. 2003 r., nr 122, poz. 1143.

<sup>24</sup> Ustawa z dnia 27 kwietnia 2006 r. o spółdzielniach socjalnych, Dz. U. 2006 r., nr 94.

<sup>25</sup> Por. J. Brzozowska, *Praktyka działania przedsiębiorstwa społecznego – jak blisko koncepcji przedsiębiorstwa społecznego*, w: *Od trzeciego sektora do przedsiębiorczości społecznej – wyniki badań ekonomii społecznej w Polsce*, Warszawa 2008, s. 194–195.

szynowego, potrzebnego do realizacji zamówień, jak również brak samych zleceń. Znowelizowana w 2009 roku ustawa o spółdzielniach socjalnych może stanowić podstawę do ograniczenia wskazanych powyżej przeszkód. W swych głównych założeniach ustawa ta dopuszcza niejako zakładanie spółdzielni socjalnych: organizacji pozarządowych (w rozumieniu przepisów ustawy o działalności pożytku publicznego i wolontariacie), gminnych jednostek prawnych oraz kościelnych osób prawnych<sup>26</sup>. Czy zmiany te pozwolą na poprawę samozatrudnienia członków spółdzielni socjalnych i wpłyną na polepszenie ich płynności finansowej, pokaże czas.

Efektów działania spółdzielni socjalnych i zatrudnienia socjalnego jest nadal zbyt mało, chociaż istnieją silne „wysepki”, które pokazują, że są one potrzebne i skutecznie realizują swe założone cele. Odnosi się to zwłaszcza do powoływania spółdzielni socjalnych przy wsparciu samorządu czy instytucji samorządowych, ponieważ te trzy obszary: społeczny, prywatny i publiczny, wzajemnie się przenikają i często warunkują swoją skuteczność. Jednakże i tutaj dostrzec można niebezpieczeństwa wynikające z przejścia od usług społecznych do sfery stałej pracy, zwłaszcza w tych regionach, gdzie zapotrzebowanie na siłę roboczą jest stosunkowo niskie<sup>27</sup>.

Reasumując, trudno dzisiaj wskazać „za i przeciw” ekonomii społecznej w Polsce. Istnieje szereg przykładów, które potwierdzają zasadność i skuteczność tej formy walki z wykluczeniem ludzi i stawianiem ich na marginesie życia społecznego, poza wszelkimi prawami. Jan Paweł II mówi o tym zjawisku, iż „jedność świata, innymi słowy, jedność rodzaju ludzkiego, jest poważnie zagrożona” (SRS 14). Tymczasem samo tworzenie warunków pozwalających na równy dostęp do zasobów, jakie istnieją na Ziemi i jakie są wypracowywane przez ludzkość, nie jest jedynym priorytetem. Pocucie własnej godności oraz tworzenie potencjału społecznego w duchu

---

<sup>26</sup> Ustawa z dnia 7 maja 2009 roku o zmianie Ustawy o spółdzielniach socjalnych oraz o zmianie niektórych innych ustaw, Dz. U. 2009 r., nr 91, poz. 742.

<sup>27</sup> Szerzej: C. Borzaga, *Nowe trendy w sektorze non profit w Europie: pojawienie się przedsiębiorstw społecznych*, w: red. J. J. Wygnański, *Przedsiębiorstwo społeczne. Antologia kluczowych tekstów*, Warszawa 2008, s. 100–105.

solidarności, miłości społecznej i odpowiedzialności stanowią fundament dalszego postępu i rozwoju ludzkości. Szacunek dla człowieka i jego praw podstawowych jest niewątpliwie „światłem w tunelu” w świecie „podzielonym i gnębionym przez różnego rodzaju konflikty” (SRS 26). W klimacie kultu siły i młodości pochylenie się nad człowiekiem o mniejszych możliwościach życiowych wydaje się nie lada wyzwaniem, ale i zadaniem jednocześnie. Czy ekonomia społeczna wraz ze swoimi podmiotami stanowi jedną z dróg przezwyciężenia niedorozwoju współczesnego świata, pokaże przyszłość. Jednak wydaje się, że jeżeli nie zapomnimy, iż to człowiek stanowi sens wszelkiej aktywności politycznej, społecznej i gospodarczej, mamy szansę powiedzieć w przyszłości o ekonomii społecznej jako instrumencie przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu z jednej strony, jak również jako skutecznej formie propagującej włączanie społeczne.

### **The social economy – a chance to fight against social exclusion?**

#### *Abstract*

---

---

The new twenty-first century brings with it the increasing development and progress of civilization. We are the witnesses and participants at the same time. However, not everyone has the starting point, we have the same opportunity to reach, due to a variety of factors-individual, as well as external. The succor, it seems, comes the social economy – usually understood as social entrepreneurship, which can provide a bridge between capitalism – understood as “capitalism with a human face” and a market in which not only competes, but also working to improve living conditions for all participants . But in fact, the social economy can become a “third way” for all those who do not fall within the accepted standards of a free market economy?

Bożena Gulla

## Indywidualizm a rozwój osobisty

Poniższe rozważania stanowią próbę odczytania przez psychologa encykliki Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* na temat rozwoju człowieka i społeczeństwa. W szczególności chodzi o spojrzenie Ojca Świętego na rozwój osobisty człowieka; rozwój, który ma także swoją interpretację psychologiczną.

### Czym jest rozwój osobisty?

Pojęcie rozwoju osobistego mieści się w ogólnym paradygmacie rozwoju, określającym rozwój jako ciąg zmian trwających w czasie, pozwalających na osiągnięcie wyższego poziomu funkcjonowania w określonym zakresie. W procesualnym charakterze rozwoju mieszczą się zarówno takie jego formy, na które rozwijająca się osoba ma niewielki wpływ (głównie rozwój biologiczny), jak i takie, w których ogromną rolę odgrywa wybór i własny wysiłek rozwijającego się człowieka, włożony w realizację decyzji rozwojowej, oraz wpływ jego otoczenia społecznego, ułatwiający i przyspieszający lub hamujący i spowalniający rozwój. Mianem rozwoju osobistego określa się ten obszar rozwoju, który dotyczy świadomego działania podmiotu na rzecz doskonalenia siebie. Ze względu na intencjonalny charakter tego działania przypisuje się możliwości rozwoju osobistego ludziom dorosłym, ewentualnie starszej młodzieży, a więc tym osobom, które potrafią ocenić własne możliwości, wytyczyć cele i do nich dążyć.

Warto spróbować odróżnić dwa, używane często zamiennie, pojęcia – rozwoju osobistego i wzrostu. Otóż rozwój osobisty (*personal deve-*

lopment) jest to proces dotyczący konkretnych aspektów jednostki, rozwój „czegoś”, zawierający określenie sposobów planowania zmiany, jej osiągnięcia i oceniania. Natomiast wzrost osobisty (*personal growth*) to bardziej ogólny proces, obejmujący całą osobę, zawsze oceniany w kategoriach wartości<sup>1</sup>. Z rozwojem osobistym mamy do czynienia zwłaszcza wtedy, gdy mówimy o rozwojowych aspektach traumy. Doświadczenia graniczne i traumatyczne mogą stać się dla człowieka momentem zwrotnym, prze-wartościowującym dotychczasowe życie, i pobudzać do rozwoju i osiągnięcia wyższego poziomu dojrzałości<sup>2</sup>. Dzieje się tak dzięki zobaczeniu swojego życia z innej niż dotychczasowa perspektywy, doświadczeniu dobroczynnego działania wsparcia społecznego, dokonaniu wysiłku związanego z opanowaniem kryzysu i nabyciu nowych kompetencji, przebudowaniu schematów poznawczych, wzmocnieniu samooceny i zaufania do siebie, poczucia odpowiedzialności i własnej skuteczności dzięki zmianom postaw wobec innych ludzi i problemów społecznych. Rozwojowe doświadczenia zatem bywają bardzo trudne i bolesne, związane z prawdziwym wysiłkiem, często jednak dzięki nim człowiek dokonuje największych skoków rozwojowych.

Michael Waters w *Słowniku rozwoju osobistego* definiuje pojęcie rozwoju jako „proces doświadczania i obserwowania zmiany o znaczeniu osobistym”<sup>3</sup>. Cytując George’a Landa, autor dodaje: „albo wzrastamy w sensie jakościowym, albo umieramy w sensie psychologicznym”<sup>4</sup>. Przybliży pojęcie rozwoju, wskazując na jego kreatywny charakter:

---

<sup>1</sup> J. A. Irving, D. I. Williams, *Personal growth and personal development: concepts clarified*, „British Journal of Guidance and Counselling” 1999, 27, 4, s. 517–526.

<sup>2</sup> D. Kubacka-Jasiecka, *Interwencja kryzysowa. Pomoc w kryzysach psychologicznych*, Warszawa 2010, J. D. Ford, *Posttraumatic Stress Disorder. Scientific and Professional Dimensions*, Chapter 2: *The Impact of Psychological Trauma; Positive posttraumatic life trajectories*, b.m.w. 2009, s. 40–46.

<sup>3</sup> M. Waters, *Słownik rozwoju osobistego. Pojęcia i teorie samodoskonalenia*, Warszawa 1999, s. 230.

<sup>4</sup> Tamże.



Rozwój jest bardziej procesem tworzenia niż poznawania (samego siebie) – to znaczy jest procesem zdobywania nowych umiejętności, osiągania większej liczby celów, a więc, ogólnie mówiąc, „dodawania” czegoś do siebie i do własnego życia. Podstawowe wartości to doskonałość i sukces<sup>5</sup>.

Zgodnie ze *Słownikiem rozwoju osobistego* rozwój ma nie tylko charakter intrapsychiczny, ale również interpersonalny, a ponadto – jak pisze Waters – psychoduchowy oraz psychofizjologiczny. Interesujące jest rozumienie wątku interpersonalnego rozwoju – chodzi o poznawanie siebie w relacjach społecznych oraz udoskonalanie własnych relacji z ludźmi<sup>6</sup>. Podobne ujęcie przyjmuje większość psychologów, jednak coraz częściej w psychologii pojawiają się nurty uwzględniające szersze relacje człowieka ze światem społecznym – nie tylko w diadach lub małych grupach społecznych, ale także w organizacjach, społecznościach lokalnych i w kontekście społeczeństwa o wymiarze globalnym. Waters wskazuje, że lista kryteriów rozwoju jest nieskończona – może ją stanowić

zdobycie coraz większej samodzielności; odczuwanie ogólnego ożywienia; nieobecność poczucia, że „czegoś nam w życiu brak”; zdolność natychmiastowego uzyskania dobrego samopoczucia; obdarzanie większą miłością siebie i innych; umiejętność rozwiązywania coraz większej liczby coraz trudniejszych problemów; zdolność stawania we własnej obronie w miejscu pracy – lista kryteriów sukcesu nie ma końca<sup>7</sup>.

W *Słowniku* Watersa znajduje się mnóstwo pojęć związanych z Ja – samoświadomość, samouznanie, samoakceptacja, wola, świadomość ciała, „wyższe Ja”, a także wiele pojęć związanych z technikami osiągania rozwoju, jak: „koncentracja”, „kongruencja”, „kreatywność”, „wybór”, „wykreślanie” (blokowanie pewnych doświadczeń), „wywiad z samym sobą”, „ześrodko-

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 232.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 236.

<sup>7</sup> Tamże, s. 239.

wanie” („wchodzenie w siebie”), „programowanie samego siebie”, „wyniki” i wiele innych. Natomiast odnośnie do kontekstu społecznego rozwoju można odnaleźć pojęcie „zespołu” (grupa współpracujących osób dających każdemu członkowi szanse na osobisty rozwój), „grup samopomocy i wsparcia”, „dobrego kontaktu” (wzajemnego zaufania i zrozumienia) i... niewiele więcej. Brakuje pojęć wskazujących na pojmowanie rozwoju w pełnej zależności od kontekstu społecznego, w jakim się odbywa. Waters mówi, co prawda, o „dostosowaniu się”, ale podkreśla, że rozwój wiąże się raczej ze wzrostem niż dopasowaniem. W tym miejscu warto nawiązać do klasycznego dylematu psychologów i pedagogów, którym podczas pracy terapeutycznej czy resocjalizacyjnej niekiedy nasuwają się wątpliwości, czy próbować dostosowywać jednostkę do patologicznego otoczenia, czy raczej działać na rzecz zmiany w otoczeniu i dążyć do uzdrowienia panujących w nim relacji.

Rozwój osobisty stał się we współczesnej kulturze Zachodu pojęciem niezwykle modnym, a zaangażowanie weń jest wręcz obowiązkiem każdego człowieka. Wystarczy przejrzeć internetowe reklamy, oferujące najróżniejsze warsztaty wspomagające rozwój – od rozkwitu pełnej kobiecości i otwarcia na nowe przeżycia i doświadczenia ([www.dojrzewalnia.pl](http://www.dojrzewalnia.pl), [www.wpelnidnia.pl](http://www.wpelnidnia.pl), [www.kobietypodrozy.com](http://www.kobietypodrozy.com)), bycia bardziej atrakcyjnym mężczyzną ([www.szkolamezczyzn.pl](http://www.szkolamezczyzn.pl)), po zwiększanie swych szans na sukces zawodowy i rozwój kariery ([www.pozacentrum.pl](http://www.pozacentrum.pl)). W ostatnich dwudziestu latach popularność zdobyło pojęcie *coachingu*, polegającego na pomocy w określaniu celów życiowych i priorytetów, formułowaniu dróg do ich osiągnięcia, programowaniu zmian życiowych. Dzięki pracy z trenerem – *coachem*, specjalistą wspierającym rozwój osobisty, następuje przyspieszenie procesu, a klient wykorzystuje w pełni własne indywidualne możliwości. Ludzie decydujący się na poświęcenie uwagi rozwojowi osobistemu najczęściej (por. [www.forum.neureka.pl](http://www.forum.neureka.pl)) koncentrują się na rozwoju zawodowym, poszerzaniu kompetencji dzięki edukacji, na zwiększaniu produktywności i wytrwałości w osiągnięciu zamierzonych celów. Wykazują także dbałość o kondycję, zdrowie i wizerunek. W wielu wypadkach chodzi im o ulepszenie relacji z otoczeniem, zdobycie przyjaciół, stworzenie bliskiego związku. Osoby poszukujące czegoś więcej (por.

rozwojduchowy.net) skupiają się na sferze duchowości, poszukiwaniu harmonii, a także na realizacji działań zgodnych z ideologią, którą akceptują. Dla wierzących wytycznymi w rozwoju są filary ich wiary (por. [www.mojadroga.fora.pl](http://www.mojadroga.fora.pl)). Rozwój osobisty bywa także rozumiany jako uwolnienie się od niekorzystnych nawyków związanych ze stylem życia, toksycznych związków, niskiej samooceny i innych problemów emocjonalnych (por. [www.alkoholizm.jawnet.pl](http://www.alkoholizm.jawnet.pl)). Trener motywacyjny Miłosz Brzeziński<sup>8</sup>, mówiąc o rozwoju osobistym, wskazuje na konieczność równoczesnego uprawiania trzech „ogrodów życia” – chodzi o sfery domu i rodziny, pracy i kariery oraz samego siebie. Rozwój osobisty jest pełny wówczas, gdy nie pomija się żadnej sfery, natomiast proporcje poświęcania uwagi każdemu z owych trzech „ogrodów” są rzeczą indywidualnego wyboru każdego człowieka, jednak warto, aby ów wybór i jego konsekwencje były w pełni uświadomione.

W początkach aktualnego stulecia proklamowano nowy kierunek w psychologii, zwany psychologią pozytywną, którego kluczowym pojęciem jest właśnie rozwój osobisty. Lider psychologii pozytywnej Martin E.P. Seligman wskazuje jako odbiorcę działań psychologów nie człowieka chorego czy zaburzonego, ale depresyjnego, „o wielkim Ja, w którym jednocześnie zmalało My”<sup>9</sup>, człowieka zatrzymanego w rozwoju, który potrzebuje pobudzenia do rozwoju i jego ukierunkowania<sup>10</sup>. Człowiek współczesny, zdaniem twórców koncepcji, nie ma kontaktu ze zmysłową częścią swojej natury, ale także – nawet jeśli jest religijny – daleko mu do

---

<sup>8</sup> M. Brzeziński, *Życiologia, czyli o mądrym zarządzaniu czasem*, Warszawa 2011.

<sup>9</sup> M. E. P. Seligman, M. Csikszentmihalyi, *Positive Psychology*, „American Psychologist” 2000, nr 55, s. 5–14; M. E. P. Seligman, *Psychologia pozytywna*, w: J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, Warszawa 2004a, s. 18–32.

<sup>10</sup> B. Gulla, K. Tucholska, *Cele naukowo-badawcze i aplikacyjne psychologii pozytywnej*, „Studia z Psychologii w KUL”, 2008, nr 14, s. 135–154; K. Tucholska, B. Gulla, *Psychologia pozytywna – krytyczna ocena koncepcji*, „Studia z Psychologii w KUL” 2008, nr 14, s. 109–133.

autentycznego rozwoju duchowego. Funkcjonuje sprawnie w ramach wyznaczonych mu przez obowiązki, jednak często realizuje to, co mu narzucono, bez własnej refleksji. Jego rozwój powinien pozwolić mu na dokonywanie własnych wyborów, przeżywanie szczęścia, odkrycie własnych, najbardziej charakterystycznych zdolności, czyli „cnót sygnaturowych”, gdyż ich wykorzystanie w działaniu umożliwi przeżywanie poczucia „uskrzydlenia” (*flow*). Aby człowiek osiągnął pełny dobrostan, musi – zdaniem psychologów pozytywnych – rozwijać swoje życie w trzech obszarach: życia przyjemnego, życia zaangażowanego i życia pełnego sensu. Nie są to zatem wyłącznie zmysłowe przyjemności, bo chociaż psychologia pozytywna w pełni je docenia, nie zmierza jednak w kierunku hedonizmu. Jest to również zaangażowanie w różne sfery życia (pracę, budowanie związków), a przede wszystkim rozwijanie w relacji z innymi i włączanie się w działania tzw. pozytywnych instytucji (czyli tych realizujących idee demokracji pomnażających dobro społeczne).

Można zatem powiedzieć, że rozwój osobisty, chociaż zawsze jest cenną próbą wzniesienia się na wyższy poziom, może zależnie od stawianych celów mieć charakter dość płytki i powierzchowny lub głęboki i autentyczny. Istotna jest przede wszystkim intencja rozwoju. Ten sam kierunek doskonalenia siebie może mieć wartość egoistyczną, gdy intencją jest przewyższenie innych i wzbudzenie ich podziwu czy zazdrości, lub prospołeczną, gdy intencją jest doskonalenie samego siebie, aby sprawniej działać na rzecz innych, bliskich lub szerszego społeczeństwa. I właśnie o takim autentycznym, prawdziwie ludzkim rozwoju mówi Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Odwołując się do encykliki *Populorum progressio* Pawła VI, Jan Paweł II stwierdza: „Społeczna troska Kościoła o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa, czyli taki, który zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz służy jej rozwojowi”<sup>11</sup>. Dla rozwoju ważne są: „pełna świadomość własnej godności i godności każdej osoby ludzkiej”<sup>12</sup>. Owo antropologiczne ujęcie rozwoju osobistego ujmuje

---

<sup>11</sup> SRS 1.

<sup>12</sup> SRS 26.

zatem człowieka w sposób holistyczny, nie pomijając, a wręcz podkreślając społeczną stronę jego natury, życia wśród innych, wzajemnej współzależności, zwraca uwagę na obowiązek troski o innych i na konieczność ciągłego uświadamiania sobie, podczas podejmowania decyzji rozwojowych, faktu bycia członkiem społeczeństwa. „Prawdziwy rozwój nie może polegać na zwykłym gromadzeniu bogactw i możliwości korzystania w większym stopniu z dóbr i usług, jeśli osiąga się to kosztem niedorozwoju wielkich rzesz i bez należytego uwzględnienia wymiarów społecznych, kulturowych i duchowych istoty ludzkiej”<sup>13</sup> – pisze w encyklice Jan Paweł II.

## Spółeczny charakter rozwoju

W psychologii brak jest jednej, uniwersalnej teorii rozwoju, współlistnieją natomiast liczne modele całościowego, osobistego rozwoju człowieka (pomijając koncepcje rozwoju poszczególnych funkcji psychicznych) o charakterze fazowym, cyklicznym, sekwencyjnym i linearnym oraz modele mieszane<sup>14</sup>. Najbardziej znana jest fazowa teoria Erika H. Eriksona<sup>15</sup>. W tej teorii każde stadium służy wypełnieniu konkretnego zadania rozwojowego, a jego realizacja wiąże się z konfliktem intrapsychoicznym, będącym motorem rozwoju, w którego obszarze walczą ze sobą dwie przeciwne tendencje – do wzrostu oraz do regresji. Część dotycząca rozwoju człowieka dorosłego obejmuje wczesną dorosłość, w której rozwiązując konflikt między biegunami izolacji i intymności człowiek osiąga zdolność do miłości bez utraty poczucia własnej tożsamości. W stadium dorosłości konflikt między generatywnością a stagnacją może być rozstrzygnięty przez rozwijanie potrzeby opiekowania się i troski o ludzi młodszych. W okresie dojrzałości możliwe jest osiągnięcie pozytywnego bilansu życiowego i ży-

---

<sup>13</sup> SRS 9.

<sup>14</sup> A. Brzezińska, J. Trempała, *Wprowadzenie do psychologii rozwoju*, w: J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, Gdańsk 2002, s. 227–332.

<sup>15</sup> E. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2004.

ciowej mądrości, jednak przeciwieństwem będącej osiągnięciem rozwojowym integralności może być rozpacz. Podejmując nawet drobne decyzje rozwojowe, człowiek może zbliżać się do negatywnego bieguny opisanych stadiów (pozostać w izolacji, zatracać tożsamość w związkach, funkcjonować w sposób pozbawiony generatywności i kreatywności, doświadczać ujemnego bilansu życiowego i przeżywać rozpacz w obliczu zbliżającego się kresu życia) lub rozwijać się w kierunku zbliżenia do innych, otaczania miłością i opieką, doświadczenia poczucia integracji własnej i pozytywnego bilansowania życia. Wyraźnie widoczny w tej koncepcji związek rozwoju z wpływem społecznym na jednostkę oraz sukcesu rozwojowego ze współbrzmieniem społecznym stanowią o szczególnej wartości tej teorii. Równocześnie pokazuje ona, jak wiele może człowiek osiągnąć, kierując się ku innym, nie zamykając w świecie własnych potrzeb, dzieląc życie z innymi.

Podobnie stadialny charakter ma rozwój rodziny w cyklu życia rodzinnego. Dokonuje się przez realizację zadań rozwojowych stojących przed rodziną<sup>16</sup>, a związanych z budową związku, ustaleniem relacji z rodzinami generacyjnymi małżonków, wychowaniem dzieci, ich usamodzielnieniem się i odejściem, zbudowaniem relacji ze współmałżonkiem w powstałej nowej sytuacji, w końcu z adaptacją do starości i zbliżającego się końca życia. Warto podkreślić, że każde z zadań stojących przed małżonkami i całą rodziną tworzy okoliczności sprzyjające wzrostowi i rozwojowi osobistemu<sup>17</sup> każdego z członków rodziny, o ile uwzględniają oni wartości rodzinne oraz aktualną sytuację innych członków rodziny, kształtując osobiste cele rozwojowe.

Poszerzając perspektywę myślenia o rozwoju, a równocześnie nie umniejszając znaczenia rodziny i najbliższego środowiska społecznego, Jan Paweł II w encyklice wskazuje, że aby rozwój był autentyczny, człowiek nie może abstrahować od polityki i ekonomii, mających decydujące znaczenie dla życia wielkich rzesz ludzi. Mówi o „osobistej odpowiedzialności każ-

---

<sup>16</sup> K. Ostoja-Zawadzka, *Cykl życia rodzinnego*, w: B. de Barbaro (red.), *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*, Kraków 1994, s. 18–30.

<sup>17</sup> B. Gulla, *Rozwój osobisty w rodzinie*, w: B. Gulla, M. Duda (red.), *Silna rodzina*, Kraków 2009, s. 74–86.

dego – poprzez osobisty i rodzinny styl życia, poprzez sposób korzystania z dóbr, poprzez obywatelskie uczestnictwo, poprzez swój wkład w decyzje ekonomiczne i polityczne i własne zaangażowanie w programy narodowe i międzynarodowe” (SRS 47). Zachęca do aktywnego udziału w słusznych sprawach, do zaprzestania bycia obojętnym. Podkreśla, że „taki model rozwoju, który by nie szanował i nie popierał praw ludzkich, osobistych i społecznych, ekonomicznych i politycznych, łącznie z prawami narodów i ludów, nie byłby godny człowieka” (SRS 33).

Rozwój tylko ekonomiczny nie może wyzwolić człowieka, wprost przeciwnie, prowadzi do większego jeszcze zniewolenia. Rozwój, który nie obejmuje wymiarów kulturowych, transcendentnych i religijnych człowieka i społeczeństwa, im bardziej nie uznaje istnienia takich wymiarów i nie dostrzega w nich własnych celów i priorytetów, tym mniejszy ma wkład w prawdziwe wyzwolenie. Istota ludzka jest całkowicie wolna tylko wówczas, gdy jest sobą w pełni swoich praw i obowiązków; to samo trzeba powiedzieć o całym społeczeństwie (SRS 46).

## Rozwój ku wartościom

Dla pogłębienia myślenia o rozwoju trafna wydaje się definicja, zgodnie z którą „rozwój w płaszczyźnie specyficznie ludzkiej można określić jako proces, w którym psychofizyczność człowieka staje się materiałem, a zarazem narzędziem urzeczywistniania sensu”<sup>18</sup>. Oznacza to kształtowanie samego siebie w zgodzie z przyjętymi wartościami, które pozwalają wytyczać cele osobiste, ale przede wszystkim pozaosobiste. Niestety – jak słusznie zauważa Gałdowa – wartości we współczesnym świecie traktowane są na ogół instrumentalnie, realizowane niejako przy okazji założonego przez człowieka rozwoju<sup>19</sup>, którego kierunek jest wyznacza-

---

<sup>18</sup> A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 1995, s. 36.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 63.

ny przez owego człowieka w sposób arbitralny, korzystny dla niego. Brakuje kryterium zewnętrznego doświadczenia wzrostu, a rozwój staje się celem samym w sobie, podczas gdy powinien być urzeczywistnieniem przyjętych wartości. Dla oszacowania kierunku rozwoju najistotniejsze wydaje się powiązanie z kryteriami społecznymi, obejmującymi przyjęcie osobistej odpowiedzialności „za cele i system wartości, za etos grupy i plemienia”<sup>20</sup>. Niestety, w dzisiejszym świecie ten aspekt „jest już niemal zupełnie pomijany”, a „postępująca relatywizacja wartości odsunęła problem bycia odpowiedzialnym na plan dalszy”<sup>21</sup>. Lekarstwem na tę ułomność współczesnego świata staje się – zdaniem autorki – spotkanie, specyficzny rodzaj relacji, definiowane za W. A. Luijpenem jako „uczestnictwo w osobistej egzystencji drugiego człowieka, o którego się troszczyć”<sup>22</sup>. Drugi człowiek wówczas „nigdy nie może być środkiem do celu, lecz zawsze celem”<sup>23</sup>.

Na moralną konieczność oparcia rozwoju na systemie wartości i zgodności decyzji rozwojowych z wartościami prospołecznymi wyraźnie wskazuje Jan Paweł II. Zgodnie z encykliką, w hierarchii wartości autentycznie rozwijającego się człowieka nie mogą dominować wartości konsumpcyjne i motywy egocentryczne. W dzisiejszym społeczeństwie Zachodu istnieje realne „niebezpieczeństwo nadużyć o charakterze konsumistycznym oraz zjawisko sztucznych potrzeb”<sup>24</sup>.

Nadrozwoj, polegający na nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych, łatwo przemienia ludzi w niewolników „posiadania” i natychmiastowego zadowolenia, nie widzących pewnego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Jest to tak zwana

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 48.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 262.

<sup>23</sup> Tamże, s. 263.

<sup>24</sup> SRS 29.



cywilizacja „spożycia”, czyli konsumizm, który niesie ze sobą tyle „odpadków” i „rzeczy do wyrzucenia”<sup>25</sup>.

Jednak nie sam fakt obfitości dóbr materialnych stanowi problem. Godna głębokiego rozważenia jest myśl Jana Pawła II, który mówi, iż „zło nie polega na «mieć» jako takim, ale na takim «posiadaniu», które nie uwzględnia jakości i uporządkowanej hierarchii posiadanych dóbr. Jakości i hierarchii, które płyną z podporządkowania dóbr i dysponowania nimi «byciu» człowieka i jego prawdziwemu powołaniu”<sup>26</sup>. „Bycie” zaś człowieka można rozumieć jako pełnię jego istnienia – urzeczywistnienie w sferze duchowej, cielesnej, psychicznej, społecznej, transcendencję ku wartościom i celom pozaosobistym.

## Indywidualizm i kolektywizm a rozwój

Współczesne społeczeństwo Zachodu ma charakter indywidualistyczny. Jednostka ma w nim prawo do realizacji własnych dążeń, jednocześnie kierując swoim życiem, jak i ponosząc odpowiedzialność za własne autonomiczne decyzje. Wzmacniane jest poczucie osobistego sprawstwa, decydowania o sobie i przekształcania otoczenia w sposób zgodny z własnymi potrzebami i preferencjami. Człowiek współczesny to osoba niezależna, dążąca do osiągnięcia sukcesu, starająca się osiągnąć szczęście, zarządzająca własnym życiem. Osiąga poczucie własnej tożsamości dzięki temu, kim się staje wskutek własnego wysiłku. Ci, którym się to nie udaje w pełni, mogą w indywidualistycznym społeczeństwie być traktowani jako osoby mniej sprawne, gorsze. Przeciwnością indywidualizmu jest kolektywizm, charakterystyczny dla kultury Wschodu, w której tożsamość jest związana z grupą społeczną. Pielęgnowanie więzi i harmonijne współzycie społeczne ma znaczenie najistotniejsze, toteż człowiek nie „walczy o swo-

---

<sup>25</sup> SRS 28

<sup>26</sup> Tamże.

je” jak w kulturze indywidualistycznej, a raczej stara się wtopić w funkcjonowanie grupy społecznej w sposób pożyteczny, konstruktywny, a zarazem akceptowany przez innych i bezkolizyjny.

W kulturze indywidualistycznej to, co dobre dla jednostki, staje się dla niej nadrzędne. Może to oznaczać łatwą rezygnację z więzi rodzinnych, gdy wydają się one ograniczające, porzucenie bliskich związków, gdy wynikające z nich obowiązki wymagają poświęcenia czasu lub kolidują z przyjętymi wytycznymi dotyczącymi dalszego rozwoju jednostki.

Skupienie się na rozwoju osobistym może zatem oznaczać egocentryzację osobowości, a zrealizowanie kolejnych kroków w rozwoju osobistym może się odbywać kosztem współdziałania w grupie społecznej bądź poprzez jej wykorzystywanie jedynie dla własnej korzyści.

Aby rozwój osobisty nie oznaczał egocentrycznego skupienia się na sobie, musi spełniać warunek osadzenia w kontekście społecznym – tym szerokim (bycie mieszkańcem Ziemi, członkiem określonego narodu, społeczności) i tym wąskim (życie w społeczności lokalnej, rodzinie, innych grupach społecznych). Jeśli w myśleniu o własnym rozwoju człowiek wychodzi od usytuowania siebie w świecie społecznym, a w dalszej kolejności uwzględnia osobiste preferencje, szanując jednak to, co związane z kontekstem społecznym – wtedy jego rozwój osobisty nie może przerodzić się w realizowane autonomicznie, rozwijanie własnego Ja.

Warto zobrazować powyższe zdania. Jeśli jednostka postrzega siebie jako mieszkańca planety, to jej myślenie wytycza kierunek rozwoju osobistego, w którym ważne miejsce zajmuje ekologia (zdobywanie wiedzy o tym, co szkodzi środowisku, powoduje zmiany klimatyczne, ograniczanie własnej konsumpcji, aby nie napędzać produkcji zbędnych rzeczy, nabywanie umiejętności niezbędnych do renowacji przedmiotów i przetwarzania odpadów). Spostrzeganie siebie w kategoriach Polaka i obywatela prowadzi do ukierunkowania rozwoju na angażowanie się w sprawy kraju, zajmowanie się polityką, rozwijanie patriotyzmu, popieranie rodzimej produkcji. Myślenie o sobie w kontekście społeczeństwa oznacza rozwój solidarności społecznej, wspomaganie osób w gorszej sytuacji, tworzenie miejsc pracy, dobroczynność. Rozwój osobisty w rodzinie wymaga od każdego z jej członków uzgadniania własnych celów z celami innych członków

rodziny, hierarchizowania ich zależnie od bieżących potrzeb całej rodziny, doskonalenie umiejętności komunikacyjnych, kooperacyjnych, wychowawczych, a także szanowania autonomii innych i wzmacniania więzi małżeńskiej. Rozwój osobisty w społeczności lokalnej to dbanie o „małą ojczyznę”, w której się żyje, pozbycie się postawy wygodnej obojętności i zrzucania odpowiedzialności za jakość życia w danym miejscu na formalnych decydentów, angażowanie się w zwiększenie bezpieczeństwa i komfortu życia, wspieranie inicjatyw lokalnych.

Natomiast skupienie się na własnych potrzebach i dążeniach, bez uwzględniania żywotnych interesów innych, może odbywać się ich kosztem, a osoba „rozwijająca się” w taki sposób, co prawda, robi karierę, osiąga założone cele materialne czy nabywa wymarzone umiejętności, jednak po ich zdobyciu może znaleźć się w pustce społecznej, której nie zrekomensuje osiągnięte stanowisko czy wyrzeźbiona na siłowni sylwetka. Jest to konsekwencją planowania własnego rozwoju osobistego bez uwzględnienia współzależności społecznych. W encyklice znajdujemy ważne sformułowanie: „Stoimy wobec absolutyzacji postaw ludzkich [...] najbardziej charakterystyczne zdają się dzisiaj być dwie: z jednej strony wyłączna żądza zysku, a z drugiej pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli. Do każdej z tych postaw można dodać dla ich lepszego scharakteryzowania wyrażenie: „za wszelką cenę”<sup>27</sup>.

Badania poświęcone różnicom między krajami Wschodu i Zachodu wskazały, że bieda i niedostatek w sposób jednoznaczny są związane z niezadowoleniem z życia i niskim poczuciem dobrostanu. Jednak przyrost bogactwa i dóbr materialnych nie oznacza równocześnie proporcjonalnego wzrostu subiektywnego dobrostanu<sup>28</sup>. Wydaje się, co prawda, że osiągnięcie dobrobytu materialnego na poziomie wystarczającym do podstawowej egzystencji jest niezbędne ze względu na zaspokojenie potrzeb biologicznych,

---

<sup>27</sup> SRS 37.

<sup>28</sup> A. C. Ahuvia, *Indywidualizm – kolektywizm a kultury szczęścia: teoretyczne rozważanie nad związkiem między konsumpcją, kulturą i subiektywnym dobrostanem w przekroju międzynarodowym*, w: J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna...*, dz. cyt., s. 319–330.

a dalszy przyrost dobrobytu powinien zwiększać zadowolenie ludności, jednak decydujące znaczenie dla jakości życia mają powiązane z dobrobytem inne charakterystyki bogatych społeczności. „Są one bardziej otwarte, wolne, pluralistyczne, a ich obywatele mają wyższy poziom wykształcenia”<sup>29</sup>. Kraje te również cechuje większe bezpieczeństwo socjalne i sprawnie działające instytucje publiczne. W rezultacie bogactwo pozwala na pewne uniezależnienie się od więzi grupowych (zamiast współpracy z innymi i wzajemnej pomocy – opłacanie usług) i na skupienie się na szczęściu bogatej jednostki. Stąd społeczeństwa Zachodu stają się oraz bardziej indywidualistyczne, podczas gdy w krajach biedniejszych kolektywizm jest niezbędnym warunkiem przetrwania. Z kolei owe kraje biedniejsze zwykle są mało sprawne ekonomicznie, mają niedemokratyczne rządy, są narażone na konflikty wewnętrzne, zewnętrzne czy klęski żywiołowe. H. Triandis podsumowuje rozważania nad indywidualizmem i kolektywizmem następująco: „Z punktu widzenia relacji między obywatelem i państwem pożądanym wzorem kulturowym jest indywidualizm; natomiast z punktu widzenia relacji rodzinnych i innych czynników osobistych, takich jak otrzymywanie wsparcia społecznego, pożądanym wzorem kulturowym jest kolektywizm”<sup>30</sup>.

Jakie zagrożenia czyhają we współczesnym świecie i na co są narażeni doświadczający ubóstwa? Zagrożeniem dla szerokich rzesz ludności jest niedorozwój, który – zgodnie z głęboką analizą *Sollicitudo rei socialis* obejmuje nie tylko sferę ekonomicznych i społecznych wskaźników, ale też „inne, równie negatywne [...]”. Są to analfabetyzm, trudność czy niemożność osiągnięcia poziomu wyższego wykształcenia, niezdolność do uczestnictwa w budowaniu własnego narodu, różne formy wyzysku czy ucisku ekonomicznego, społecznego, politycznego a także religijnego osoby ludzkiej i jej praw, wszelkiego rodzaju dyskryminacje”<sup>31</sup>. Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że

<sup>29</sup> Tamże, s. 321

<sup>30</sup> H.C. Triandis, *Kultura a subiektywny dobrostan*, w: J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna...*, dz. cyt., s. 331–356

<sup>31</sup> SRS 15.

w dzisiejszym świecie istnieją liczne inne formy ubóstwa (...). Czyż negowanie lub ograniczanie praw ludzkich – na przykład prawa do wolności religijnej, prawa do udziału w budowaniu społeczeństwa, swobody zrzeszania się czy tworzenia związków zawodowych, a także podejmowania inicjatyw w sprawach ekonomicznych – nie zubożają osoby ludzkiej tak samo, jeśli nie bardziej, niż pozbawienie dóbr materialnych? A czy rozwój, który nie bierze pod uwagę pełnego potwierdzenia tych praw, jest naprawdę rozwojem na miarę człowieka?<sup>32</sup>.

Konkretyzując przejawy niedorozwoju, wskazuje na dwa, szczególnie dotkliwie naruszające prawo człowieka do godnego życia. „Wśród szczególnych znaków niedorozwoju [...], dwa zwłaszcza wskazują na dramatyczność sytuacji. Na pierwszym miejscu znajduje się kryzys mieszkaniowy<sup>33</sup>. Kolejnym jest „zjawisko bezrobocia lub niepełnego zatrudnienia”<sup>34</sup>. Jako utrudnienie rozwoju jawi się również problem demograficzny – w Polsce jest to „spadek przyrostu urodzeń i związane z tym starzenie się ludności, niezdolnej do biologicznej odnowy”<sup>35</sup>. Przeciwnością tej postawy jest „zaangażowanie dla dobra bliźniego wraz z gotowością ewangelicznego «zatracenia siebie» na rzecz drugiego zamiast wyzyskania go, «służenia mu», zamiast uciskania dla własnej korzyści”<sup>36</sup>.

Mysłąc nie tylko o sobie, ale i o innych, w sposób bardziej kolektywistyczny, zgodnie ze słowami Jana Pawła II, „poszczególni obywatele krajów bogatych, zwłaszcza jeśli są chrześcijanami, mają moralny obowiązek [...] brać pod uwagę przy podejmowaniu decyzji indywidualnych czy rządowych to odniesienie uniwersalne, tę współzależność, jaka istnieje między ich postawą a nędzą i niedorozwojem tylu milionów ludzi”<sup>37</sup>. Powinni przejawiać prawdziwą solidarność – „solidarność (...) jest to mocna

---

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> SRS 17.

<sup>34</sup> SRS 18.

<sup>35</sup> SRS 25.

<sup>36</sup> SRS 38.

<sup>37</sup> SRS 9.

i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego<sup>38</sup>, „Praktykowanie solidarności wewnątrz każdego społeczeństwa posiada wartość wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby<sup>39</sup>. Koniecznym warunkiem powszechnej solidarności jest autonomia i swobodne dysponowanie sobą [...], równocześnie jednak wymaga ona gotowości do poniesienia ofiar koniecznych dla dobra światowej wspólnoty<sup>40</sup>. „Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistniać się w ramach solidarności i wolności, bez poświęcania pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej. Moralny charakter rozwoju i działanie na jego korzyść uwidacznia się w pełni wówczas, gdy należycie przestrzegane są wszelkie wymogi płynące z porządku prawdy i dobra, właściwego istocie ludzkiej<sup>41</sup>.”

## Podsumowanie

Aktualnie podejmuje się wiele działań na rzecz rozwoju osobistego człowieka dorosłego. Są to działania ukierunkowane na rozwój zawodowy – zdobycie kwalifikacji, ich doskonalenie czy przekwalifikowanie, na rozwój społeczny – jak treningi poświęcone rozwijaniu kompetencji komunikacyjnych, asertywności, kooperacji w grupie, Z działaniami na rzecz rozwoju wiąże się również koncepcja uczenia się przez całe życie (*life long learning*), będąca podstawą zmian w systemie edukacyjnym. Można też mówić o „osobistych kursach dostosowawczych (*personal adjustment courses*)<sup>42</sup>, takich jak kurs stosowanej higieny psychicznej, kursy związane z nabyciem umiejętności ułatwiających edukację, kursy planowania zawodowego, kursy lepszego

---

<sup>38</sup> SRS 38.

<sup>39</sup> SRS 39.

<sup>40</sup> SRS 45.

<sup>41</sup> SRS 33.

<sup>42</sup> H. Borow, *Research Notes from Here and There. Curricular Approaches to Personal Development: Some Problems of Research*, „Journal of Counseling Psychology” 1959, 5, 1, s. 63–69.

funkcjonowania w małżeństwie i życiu rodzinnym i wiele innych. Ponadto każdy człowiek, w różnych momentach życia i z różnych względów, podejmuje osobiste decyzje rozwojowe. Są one zależne od indywidualnych osobowości, temperamentu, wyposażenia organizmu, przykładu i wpływu otoczenia społecznego, a nawet od mody. Istnieje wiele indywidualnych ścieżek rozwoju, znacznie się od siebie różniących. W każdym wypadku praca nad sobą stanowi wysiłek. To, co wydaje się istotne dla rozwoju, to jego harmonijność, równowaga, niepomijanie żadnej ze sfer życia, holistyczny charakter. Rozwój jednej sfery nie powinien odbywać się kosztem innej (kariera zawodowa kosztem zdrowia czy życia rodzinnego). Chociaż oczywiście wiedza o sobie i własnych predyspozycjach skłania do większej koncentracji na określonych talentach czy sprawnościach, ważna jest zasada umiaru, „złotego środka” i nie pomijania niczego, co w życiu ważne. Procesy rozwojowe winny być wspomagane przez bliskich, którzy z wzajemnością mogą pomagać sobie odkrywać szczególne zdolności, stwarzać możliwości ich pielęgnowania i cieszyć się osiągnięciami.

Indywidualizm w rozwoju osobistym jest cenny wówczas, gdy stanowi zasób specyficznej wiedzy o sobie, pozwala na samodzielne i niezależne dokonywanie wyborów w zgodzie z najbliższymi sumieniu wartościami, chroni przed konformizmem i naśladownictwem. Staje się jednak hamulcem autentycznego rozwoju, gdy oznacza skupienie wyłącznie na sobie, dominację własnych potrzeb, egocentryzację osobowości. Nawet wówczas, gdy możliwe jest życie w pojedynkę i samodzielne radzenie sobie, dzielenie życia z innymi, wspomaganie ich i korzystanie z wdzięcznością z ich pomocy wzbogaca życie i czyni je bardziej pełnym.

Wydaje się oczywiste w świetle powyższych rozważań, że rozwój osobisty jest niezaprzeczną wartością. Stanowi o wzbogaceniu, doskonaleniu człowieka, pozwala mu pełniej zaistnieć wśród ludzi i bardziej cieszyć się życiem. Autentyczny rozwój dokonuje się w świadomości powiązań człowieka z jego otoczeniem – tym biologicznym, ale przede wszystkim tym społecznym. Dlatego poza osobistymi korzyściami autentyczny rozwój jednostki przynosi pożytek jej bliskim. Rozwój indywidualny musi odbywać się w kontekście społecznym, we współzależności rodzinnej i społecznej, nie tylko lokalnej, ale również globalnej. Ojciec Święty Jan

Paweł II zachęca do poszerzenia horyzontów – do myślenia o tym, by rozwój osobisty przynosił korzyści także tym dalekim, nieznanym, potrzebującym. Używając wspomnianej już kategorii spotkania, Papież zachęca do tego, aby – mimo że nie doszło do fizycznego kontaktu – doprowadzić we własnej świadomości do prawdziwego Spotkania z ludźmi całego świata, zastanowić się, jak własna egzystencja jest powiązana z życiem innych, odnaleźć sposoby dzielenia się sobą z innymi: tak przez umiarkowane korzystanie z dóbr materialnych i kierowanie ich do bardziej potrzebujących, jak i przez własny wysiłek, czas i zaangażowanie włożone w działania na rzecz wyrównania szans ludzi w globalnej społeczności. Autentyczny rozwój to rozwój uważny, w którym wartości nim kierujące są analizowane, a rozbieżności korygowane, to rozwój mający wymiar prospołeczny. Jest to również sposób rozwoju, w którym człowiek doskonaląc jakieś konkretne umiejętności, pozostaje w harmonii ze sobą, innymi i światem, nie zapomina i nie odrzuca innych stron własnej natury, godząc troskę o karierę zawodową z troską o rodzinę, łącząc dbałość o efekty własnej pracy z dbałością o zdrowie, poświęcając czas i uwagę relacjom z bliskimi, ale także czując się dobrze w samotności ze sobą, a rozwój duchowy łącząc z korzystaniem i wzbogacaniem dóbr kultury. Chwile refleksji, pytania o zgodność intencji rozwojowych z przyjętymi wartościami, postrzeganie siebie w szerokiej współzależności ze światem społecznym – to gwarancje autentycznego rozwoju. Decyzje rozwojowe muszą być związane przede wszystkim ze świadomością ich powiązań z określonymi wartościami, a niezgodność z systemem najbliższych człowiekowi wartości powinna skłaniać do poniesienia pewnych działań, a podjęcia innych.

Aby rozwój był pełny i autentyczny, warto rozbudzać już w małych dzieciach świadomość współzależności od innych w szerokim i węższym wymiarze, uczyć kooperacji, pielęgnowania więzi, akceptacji samotności i radości z bycia razem, troszczyć się zarówno o ich rozwój fizyczny i umysłowy, jak i o rozwój duchowy i moralny. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II wskazuje na moralny obowiązek i nakaz działania na rzecz innych w trakcie autentycznego rozwoju każdego człowieka, który jest człowiekiem świadomym, ma talenty, cnoty, umiejętności i możliwości działania: „My, którzy otrzymujemy Dary Boże, aby owo-



cowały, winniśmy «siać» i «zbierać». Jeśli tego nie czynimy, będzie nam odebrane i to, co mamy”<sup>43</sup>.

Psychologowie, podobnie jak Ojciec Święty Jan Paweł II, motywują do podejmowania wysiłku rozwoju osobistego, pojmowanego całościowo, łącząc rozwój z dążeniem ku wartościom. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* uwrażliwia jednak odbiorcę szczególnie na społeczne aspekty rozwoju i pielęgnowanie w rozwoju własnej godności jako człowieka w powiązaniu z troską o godność innych ludzi i szacunek dla tych nawet nieznanym. Znaczenie szerokich współzależności społecznych, ukazanie ich w wymiarze aksjologicznym, ale również przełożenie na język konkretnych problemów i ludzkich dramatów to szczególne wartości słów Ojca Świętego. Rozumienie pojęcia rozwoju w encyklice jest zatem bliższe definicji wzrostu, dotyczącego całości osobowości i funkcjonowania człowieka, ocenianego w kategoriach wartości.

## **Individualism and personal development**

### *Abstract*

---

---

The discussion below is dedicated to the analysis of the content of the Encyclical *Sollicitudo rei socialis* of John Paul II in the context of human personal development and the risks for it. Particularly precious is a perspective of the development in a wide social context, taking into account the interdependence of a human being in a global society. Holistic development, with the target on realization of pro-social values is the most authentic and full development of a human being.

---

<sup>43</sup> SRS 30.



Hubert Kaszyński

# Spółeczna odpowiedzialność za rozwój zdrowia psychicznego. Próba konceptualizacji problemu

1. Problematyka zdrowia psychicznego ma kluczowe znaczenie dla pełnego zdefiniowania rozwoju tak indywidualnego, jak również grup i środowisk społecznych. Można ją analizować z perspektywy naszej podstawowej odpowiedzialności za funkcjonowanie i dostępność instytucji leczenia i rehabilitacji zaburzeń psychicznych, ale również, a może przede wszystkim, jako odpowiedzialność za warunki, dzięki którym każdy człowiek może zaktualizować pełnię swojego potencjału. Dlatego też wyrazem troski o zdrowie psychiczne jest ciągle odnajdywanie i potwierdzanie niepowtarzalności osoby ludzkiej oraz wysiłek zmierzający do ochrony dobra wspólnego. Jest to aktywność heroiczna – nie wahamy się jej tak nazwać, kiedy uświadamiamy sobie siłę i dominację neoliberalnych mechanizmów rynkowych, które kształtują zuniifikowany wzór człowieka-konsumenta oraz uruchamiają i pobudzają procesy deregulacji i deformalizacji stosunków społecznych. Stopniowo nadmierny kult prywatyzacji, jak również działań strategicznych, dla których fundamentem jest manipulacja, niszczy warunki rozwoju wspólnoty<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Podkreślam jednak, cytując encyklikę Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*, iż prawo do własności prywatnej jest słuszne i konieczne, ale dobra tego świata zostały pierwotnie przeznaczone dla wszystkich. Dlatego też na własności prywatnej ciąży *hipoteka społeczna*, czyli jej funkcja społeczna, mająca swoją podstawę i uzasadnienie właśnie w zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr (SRS 28).

2. Konsekwentne działania zmierzające do prywatyzowania relacji społecznych powodują korozję międzyludzkiej solidarności. Jej przejawem jest stopniowy zanik ludzkiej zdolności do odczuwania znaczenia dobra wspólnego, którego istnienie jest konieczne dla osobowego rozwoju, jak również poczucia zdrowia – zdrowia będącego przecież indywidualną zdolnością do rozwoju i osiągnięcia humanistycznych wartości. Już w klasycznej definicji sformułowanej przez Talcota Parsonsa<sup>2</sup> dobrostan człowieka to funkcjonalna umiejętność efektywnego pełnienia przez jednostkę ról społecznych, ściśle powiązana z jej zdolnością do nawiązywania stosunków społecznych i wypełniania obowiązków wynikających z przynależności do kolektywu, czyli z faktu członkostwa społecznego. Podkreślam, iż większość prób konceptualizacji zdrowia psychicznego jest najczęściej zbiorem pozytywnych cech, wartości społecznych lub braku ich negatywnych odpowiedników oraz wyrazem określonych dążeń i orientacji normatywnych, pożądaných stanów emocjonalnych lub poziomu funkcjonowania społecznego.

3. W pracach Ericha Fromma<sup>3</sup> zdrowie psychiczne ujmowane jest między innymi jako zdolność do miłości i tworzenia oraz poczucie tożsamości oparte na doświadczaniu siebie jako podmiotu i sprawcy własnych możliwości. Jest rozumiane zawsze jako indywidualne zdrowie, indywidualny rozwój, a nie jako wartość przeciętna. Podejście to oznacza, że nie istnieje uniwersalne zdrowie, lecz ciągły proces osiągania przez człowieka pewnego idealnego stanu. Proces ten zależy od czterech czynników. Po pierwsze, zależy od ludzkiej refleksyjności, która wynika z potrzeby poznania i akceptacji siebie. Po drugie, od twórczego nastawienia wobec siebie i świata, w którym istotne znaczenie ma produktywna praca. Trzeci czynnik zdefiniowany został jako uczestnictwo w strukturze społecznej, gdzie kluczowe znaczenie ma zdolność człowieka do nawiązywania i utrzymywania więzi międzyludzkich. Czwarty i ostatni czynnik to potrzeba emocjonalnej orientacji w świecie i pragnienie afektywnego poznawania rzeczywistości. Autor

---

<sup>2</sup> T. Parsons, *Struktura społeczna a osobowość*, Warszawa 1969.

<sup>3</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970; tenże, *Zdrowe społeczeństwo*, Kraków 2012, s. 72.

*Zdrowia społeczeństwa*, zajmując się badaniem rozwoju osobowości, powiązał zagadnienia zdrowia jednostki i zdrowia społeczeństwa z realizacją zasady *wolności do*, która pozwala kształtować postawy związane z dążeniem do wartości. Wymaga to od człowieka podejmowania działań twórczych realizowanych głównie dzięki – powtórzmy raz jeszcze – istnieniu pozytywnej więzi łączącej osobę z innymi. Fromm podkreślał, że nie istnieje żadne fizjologiczne podłoże specyficzne dla potrzeby więzi i transcendencji. Podłożem tym jest całość ludzkiej osobowości w jej oddziaływaniu ze światem, przyrodą i człowiekiem; jest nim ludzka praktyka życiowa. Równocześnie uważał, iż nie można traktować zdrowia wyłącznie w kategoriach funkcjonalno-strukturalnych i analizować konieczność przystosowania jednostki do społeczeństwa. Twierdził, że przeciwnie, przedmiotem naszego badania powinien być poziom dostosowania społeczeństwa do potrzeb człowieka. Zdrowie psychiczne jest dla niego raczej funkcją struktury społeczeństwa. Pisał: „zdrowe społeczeństwo sprzyja ludzkiej zdolności kochania bliźnich [...], niezdrowe tworzy wzajemną wrogość, nieufność, zmienia człowieka w narzędzie, które inni wykorzystują”<sup>4</sup>.

4. Wieloaspektowe podejście do zagadnienia zdrowia psychicznego reprezentuje również Aaron Antonovsky<sup>5</sup>, który poszukiwał odpowiedzi na pytanie, jakie właściwości i procesy są odpowiedzialne za to, że człowiek w najgorszym przypadku utrzyma swoją dotychczasową pozycję na kontinuum *zdrowie – choroba* lub przesunie się w kierunku krańca zdrowia. Autor podejścia salutogenetycznego rozumie zdrowie psychiczne jako proces zależny od indywidualnych zasobów odpornościowych, poziomu zaangażowania i racjonalności osoby oraz dostępnej sieci wsparcia społecznego. Jest to proces przezwyciężania przez człowieka niższych szczebli życia w celu osiągnięcia dobrostanu, którego miarą jest skala humanistycznych wartości i dramatyczna dynamika indywidualnego rozwoju.

5. Myśląc o działaniach praktycznych zmierzających do rozwoju zdrowia psychicznego, na wstępie chciałbym podkreślić szczególne znaczenie

---

<sup>4</sup> E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 75.

<sup>5</sup> A. Anthonovsky, *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia*, Warszawa 1995.

paradygmatu, który definiujemy jako umacnianie (*empowerment*). Umacnianie ma dwa podstawowe wymiary. Pierwszy odnosi się do bezpośredniego skupienia się na relacji z osobą, która poszukuje pomocy. Drugi, pośredni, uwzględnia strukturalne, czyli niejako zewnętrzne uwarunkowania tej relacji. Sugestywną ilustrację koncepcji umacniania – jak również wspomnianych jej wymiarów – możemy znaleźć w twórczości Janusza Korczaka. Jego myśl i praca to radykalne wcielanie w życie personalistycznej filozofii zamkniętej w pytaniu *Kim stać się chcesz, człowiecze?* Miało ono zastąpić codzienność kwestionującą podmiotowość wychowanków. Jej alegorią było stwierdzenie *Ja z Ciebie zrobię człowieka!*, odbierające ludziom nie tylko prawo do bycia człowiekiem, ale również motywację do stawania się i rozwoju. Stary Doktor podkreślał, iż krzywdzący sąd *Gdybyś chciał, to byś umiał i mógł!* – zakładający brak woli w osobie – w istocie zwalnia nas z odpowiedzialności za kompetencje ludzi, dzięki którym mogą oni zmieniać swoją sytuację w świecie. Zwalnia on nas również z odpowiedzialności za tworzenie społecznych przestrzeni, w których ta obecność mogłaby się wydarzyć. Podkreślał, iż potencjał uwalniający motywację zawarty jest w sformułowaniu *Gdybym umiał i mógł, to bym chciał!* Wyposażanie ludzi w umiejętności i otwieranie społecznych przestrzeni życiowych jest warunkiem koniecznym wzbudzania ludzkiej motywacji do życia i wzrastania. I ten sposób myślenia koresponduje ze wspomnianymi wymiarami umacniania: indywidualnym i strukturalnym, jak również pozwala zrozumieć sens procesu wspierania ludzi. Zygmunt Bauman pisał, iż Korczak kochał dzieci, ale tym, co w dzieciach kochał, była niezbrukana jeszcze i nienadwyreżana możliwość człowieczeństwa<sup>6</sup>.

6. Umacnianie jest w podstawowy sposób powiązane z koniecznością pracy w zespole terapeutycznym. Wynika ona z prostej konstatacji, iż złożoność chorowania i zdrowienia (jeśli nie traktuje się ich ze szkodliwej redukcjonistycznej perspektywy) wymaga refleksji i wiedzy specjalistów reprezentujących wiele dyscyplin naukowych. Poszukiwanie rozwiązania wiąże się z procesem głębokiego zespołowego namysłu nad życiową sy-

---

<sup>6</sup> Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków 2007, s. 339.

tuacją osoby. Niezmiernie ważna jest tutaj kultura pracy, którą najkrócej można zdefiniować jako prawo każdego członka zespołu do wyrażenia własnej indywidualnej perspektywy oraz jako gotowość do wyzbycia się poczucia posiadania wiedzy eksperckiej w czyjejs sprawie<sup>7</sup>. Nie mniej ważna jest otwartość na negocjacje, poszukiwanie kompromisu oraz świadomość, iż tak wypracowane rozwiązania są tylko hipotetyczne, są jednym z wielu drogowskazów, jakie osoba poszukująca pomocy może wybrać jako punkt odniesienia w swoich staraniach powrotu do dobrostanu. Raz jeszcze: ważne są nie nasze rozwiązania, ale dyskusja nad nimi tak w zespole, jak i wspólnie z klientem. Ostatecznie, rozwiązanie jest zawsze pochodne woli i mocy konkretnej osoby, a nie naszych arbitralnych ustaleń. Istotą prowadzonych w zespołach projektów promujących rozwój zdrowia psychicznego jest personalistycznie zdefiniowana terapia społeczna.

7. Terapię społeczną definiuję jako doświadczenie spotkania osób o niepowtarzalnej konstelacji wyobrażeń o świecie, specyficznej wrażliwości emocjonalnej, jak również podejmujących działania, dzięki którym osiągają cenione przez siebie wartości. Jeśli przyjmiemy, iż niemożliwe jest oddzielenie świata wartości moralnych od człowieka, to jednocześnie słuszne jest uznanie, że się nie da nauczyć tych wartości teoretycznie, przeciwnie, będą one zawsze tym, czego dogłębnie doświadczamy w relacji. I na tym polega szczególne znaczenie praktyki terapeutycznej – na dialogu bez założeń.

8. Pierwsza płaszczyzna terapii to refleksja nad osobowymi oraz środowiskowymi czynnikami blokującymi rozwój klienta, których podsta-

---

<sup>7</sup> Kultura pracy obejmuje również przekształcanie przywództwa w taki sposób, aby prowadzić zespół od tradycyjnego modelu zhierarchizowanej organizacji do organizacji złożonej z osób o silnym poczuciu sprawstwa, w której zarządzanie staje się wobec nich służebne. O przywództwie służebnym pisze – cytując Kena Blancharda – Grzegorz Mazurkiewicz, podkreślając, iż przywódca służebny musi być zdolny do dystansu wobec własnych założeń i poglądów oraz ich krytyki, zdawać sobie sprawę z osobistych ograniczeń, ale również silnych stron, oraz być zdolny do współpracy. G. Mazurkiewicz, *Przywództwo edukacyjne. Odpowiedzialne zarządzanie edukacją wobec wyzwań współczesności*, Kraków 2011, s. 228.

wą teoretyczną są koncepcje Ervinga Goffmana<sup>8</sup>. W swoich klasycznych rozprawach autor *Piętna* opisywał niszczący i dehumanizujący wpływ stygmatyzacji, w której wyniku ludzie, często nieświadomie i niecelowo, skazują „innych” lub samych siebie na życie według negatywnego społecznego skryptu. Stopniowo, w toku codziennych interakcji, piętno ulega uwewnętrznieniu, wypierając i ostatecznie zastępując dotychczasowe „ja”. Wtedy klienci muszą zmierzyć się nie tylko z problemami choroby, często zdehumanizowanymi praktykami pomocowymi, niskimi oczekiwaniami społecznymi, ale także z uwewnętrznionym piętnem. Istnieje niebezpieczeństwo, że mogą zamiast być sobą, stać się uogólnionym, krzywdzącym wyobrażeniem innych o sobie, dzielając ich stereotypy, uprzedzenia i gotowość do dyskryminacji.

9. Druga płaszczyzna terapii pozwala na budowanie więzi pomiędzy partnerami relacji pomocowej. Inspirację dla praktyki znajdujemy w dziele Antoniego Kępińskiego<sup>9</sup>. Jego praca to zrozumienie, poza samym zaburzeniem psychicznym, czegoś więcej, być może wartości, jaką jest społeczna więź, łącząca ludzi słabych z silnymi, chorych ze zdrowymi. Była „to pierwsza po polsku odczuta, po polsku napisana, z polskiej dobroci płynąca, a zarazem uniwersalnie mądra, polska filozofia człowieka”, jak pisał ks. Józef Tischner w *Myśleniu według wartości*<sup>10</sup>. Ścisłe powiązana z nią praktyka kliniczna Profesora polegała, po pierwsze, na pracy nad intelektualnym wglądem pacjenta we własne przeżycia psychotyczne, czyli nad poznawaniem potencjalnych przyczyn choroby i sposobów jej leczenia, po drugie, na dostarczaniu pacjentowi doświadczenia pozytywnego związku emocjonalnego w relacji z lekarzem i, po trzecie wreszcie, praktyka terapeutyczna to korektywne doświadczenie świata wartości.

10. Opis trzeciej płaszczyzny terapii rozpocznę od stwierdzenia, iż skuteczna praca nad więzią jest fundamentem odbudowy bądź wzmacniania tożsamości klienta. Tożsamość można rozumieć jako względnie trwałą,

---

<sup>8</sup> E. Goffman, *Piętno*, Gdańsk 2005.

<sup>9</sup> Zob.: A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*, Kraków 1999.

<sup>10</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 8.



specyficzną właściwość przynależną człowiekowi. W ślad za cytowanym już Aaraonem Anthonovsky'im nazywam ją poczuciem koherencji, czyli pewną całościową, złożoną, indywidualną orientacją życiową lub inaczej uwewnętrznionymi przeświadczeniami danej osoby. Wiemy, iż przeświadczenia te obejmują: 1) poczucie zrozumiałości, 2) poczucie zaradności oraz 3) poczucie sensowności. Pierwsze odpowiada za postrzeganie rzeczywistości jako możliwej do opracowania i wyjaśnienia, drugie za przekonanie o posiadaniu skutecznych sposobów radzenia sobie w świecie, natomiast trzecie odnosi się do przekonania, iż życie – bez względu na okoliczności – zawsze warte jest naszego emocjonalnego zaangażowania. Autor *Rozwikłania tajemnicy zdrowia* podkreślał podstawowe znaczenie poczucia sensowności. Pisał: „osoba mająca niskie poczucie zrozumiałości i zaradności, lecz silne poczucie sensowności jest najbardziej interesująca; będzie miała największy zapal, bardzo jej będzie zależało na zrozumieniu tego, co ją otacza, i znalezieniu odpowiednich zasobów; nie ma żadnej gwarancji, że jej się powiedzie, ma jednak szansę”. I dalej stwierdził: tak można scharakteryzować Victora Frankla i zdumiewająco wiele osób, które przeszły przez Auschwitz<sup>11</sup>. W tym miejscu podkreślam, iż kluczowe kompetencje z zakresu terapii społecznej obejmują kształtowanie u człowieka zdolności do uznania własnej słabości, wrażliwości, zaakceptowania przeciwności, niepowodzeń, rozpoznania nietrwałości i pomimo tego lub – wprost odwrotnie (!) – dzięki temu do wzbudzenia gotowości do działania.

11. Gotowość do działania zależna jest jednak od tego, czy człowiek otworzy się na poszukiwanie sensu – to czwarta płaszczyzna terapii. Victor Frankl – nieżyjący już psychiatra, neurolog – pozostawił nam wskazówki w *Człowieku w poszukiwaniu sensu*<sup>12</sup>. To zaledwie kilkudziesięciostronicowe dzieło jest unikalnym świadectwem wiary w osobę ludzką, opisem trudnej sztuki odkrywania sensu nawet w najbardziej traumatycznych okolicznościach składających się na indywidualny los. Swoją pracę pisarską poświęcił tym, którzy tracą nadzieję; tym, którzy gubiąc się w co-

---

<sup>11</sup> A. Anthonovsky, *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia*, dz. cyt., s. 36.

<sup>12</sup> V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, dz. cyt.

dziennym poszukiwaniu wartości czy walcząc o zdrowie psychiczne, pokonują stan napięcia, rozdźwięk pomiędzy już osiągniętym a koniecznym do osiągnięcia. Victor Frankl sugeruje, iż poszukiwanie sensu to podążanie trzema drogami. Pierwsza z nich, to praca, nauka lub, inaczej, każdy rodzaj użytecznego działania skierowanego na rozwój dobra wspólnego. Druga, to możliwość doświadczania czegoś lub kontakt z drugim człowiekiem. Ostatnia droga jest powiązana ze sposobem znoszenia cierpienia, którego nie jesteśmy w stanie uniknąć. Podpowiedzmy za Janem Pawłem II, iż cierpienie, które pod tyłu postaciami jest obecne w naszym życiu, jest w nim obecne także i po to, ażeby wyzwalać w człowieku miłość<sup>13</sup>. A to właśnie miłość – wracając do myśli autora *Człowieka...* – jest niezbędną, aby uświadamiać sobie złożoność istoty bliźniego. Aby dostrzec jego zasadnicze cechy i dać mu możliwość ich aktualizacji. Viktor Frankl definiując swoje zawodowe *credo*, podkreśla konieczność szanowania potencjału rozwojowego w każdej osobie. Pisze, iż ktoś cierpiący na poważne zaburzenia psychiatryczne może trwale utracić zdolność społecznego funkcjonowania, ale nigdy nie traci godności istoty ludzkiej<sup>14</sup>. W przeciwnym razie nie uważałby on swojej pracy za wartą zachodu. Jak sformułował to Zygmunt Bauman w *Szansach etyki...* – „godność jest ludzkim wynalazkiem, godność jest człowieczeństwem człowieka”<sup>15</sup>. O cóż innego warto nam walczyć...?

12. Ten sposób myślenia koresponduje z dwoma imperatywami kategorycznymi Immanuela Kanta: „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”, oraz „postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania miała stać się ogólnym prawem”<sup>16</sup>. Z imperatywów wyprowadzane jest podstawowe zadanie jednostki wobec sie-

<sup>13</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici dolores*..

<sup>14</sup> V. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, dz. cyt., s. 195.

<sup>15</sup> Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 336.

<sup>16</sup> I. Kant, *Uzasadnienia metafizyki moralności*, Kęty 2001, s. 38, 46.

bie – obowiązek zachowania życia, tym samym zakaz jego przerywania, jak również zasada postępowania z szacunku dla ludzkiej godności, która przejawia się w każdym indywiduum. Szacunek to wartość obustronna, to swoista wytyczna działania, której „nie da się pogodzić z niesprawiedliwością, nędzą innych, moim własnym sobiepaństwem i naszą wspólną gospodarką rabunkową”, jak pisał Jacek Kuroń<sup>17</sup>. Ostatecznie, należy jednoznacznie zakwestionować moralną wartość podporządkowania jednostki jakimkolwiek celom ogólnym, „bowiem szacunek należny istocie ludzkiej z tytułu jej człowieczeństwa składa się na najwyższą wartość, której nie mogą przeważać jakiekolwiek inne wartości, dlatego że wszelkie inne wartości są wartościami o tyle, o ile służą ludzkiej godności, jej obronie i jej kultywowaniu”<sup>18</sup>.

13. Jeżeli Kantowską etyczną zasadę naczelną przyjmiemy jako podstawę dla rozwoju zdrowia psychicznego, to nie ma konieczności budowania szczegółowej listy norm etycznych, jak również ich kodyfikowania. Wystarczy miłość bliźniego – reszta to zawsze niepełna lista przypisów..., właśnie miłość (!). Jacek Filek pisał, iż „Kantowi chodziło o ocalenie człowieka, i że ocalenie to widział nie w konstruowaniu sofizmatów, lecz w rozbudzeniu uczucia, bowiem sam intelekt nie jest w stanie poruszyć woli”; i dalej: „pomiędzy wysokim intelektem a uwikłaną w praktyczne życie wolą potrzebny jest pośrednik; żadne czysto rozumowe przedstawienie idei etycznej nie poruszy ludzkiej woli, ale poruszyć może ludzkie serce, może skłonić wolę”<sup>19</sup>. Analizując poszczególne wymiary terapii społecznej, należy przypisać szczególne miejsce właśnie komponentom emocjonalno-motywacyjnym. Tak jak strażnikiem piętna są uprzedzenia, a siłą więzi terapeutycznej korektywne doświadczenie emocjonalne, tak dla koherencji osoby uwewnętrznione poczucie sensowności, a dla zdefiniowania sensu obecności w świecie podstawowe znaczenie ma miłość.

---

<sup>17</sup> J. Kuroń, *Stary Doktor i recepta na XXI wiek*, w: J. Kuroń, *Nadzieja i rozczarowanie. Pisma polityczne 1989–2004*, Warszawa 2010, s. 439.

<sup>18</sup> Z. Bauman, *Szanse etyki...*, dz. cyt., s. 338.

<sup>19</sup> J. Filek, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010, s. 310–311.

14. Stosowana filozofia człowieka, dla której podstawową wartością jest osoba poszukująca pomocy, skupia się na kształtowaniu relacji zaufania, która będzie nośnikiem pozytywnej zmiany stanu zdrowia osoby. Równocześnie – o czym należy pamiętać – zdrowie to zdolność do rozwoju, który oznacza zwiększanie rozumienia, przeżywania i odkrywania świata. Kierunek rozwoju wyznaczony jest przez (co podkreślam) zdefiniowany ideał życia indywidualnego i wspólnotowego. Takie ujęcie zdrowia – inspirowane pracami Kazimierza Dąbrowskiego<sup>20</sup> – wskazuje, iż jego utrata lub trud odzyskiwania nie może być rozpatrywany z pominięciem obowiązujących w danym społeczeństwie wzorów praktyk naukowych, politycznych czy legislacyjnych. Wiemy, iż mogą one wspierać dążenia ludzi do zróżnicowanego rozwoju indywidualnego, tym samym wzbogacając przejawy życia społecznego lub też przeciwnie, pomniejszać znaczenie naszych ludzkich starań, ograniczać je czy ostatecznie piętnować.

15. Czytelną konsekwencją zderzenia indywidualnej konstytucji osoby i struktury społecznej jest problem niepełnosprawności psychicznej. W interesującej pracy Colina Barnes'a i Geofa Mercera<sup>21</sup> znajdujemy szereg argumentów skłaniających nas do ujmowania niepełnosprawności jako splotu bardzo zróżnicowanych ograniczeń, jakie napotykaemy w toku codziennej aktywności życiowej, zmierzającej do zaspokajania podstawowych potrzeb, oraz w trakcie pełnienia ról społecznych. Ograniczenia te są spowodowane współczesną organizacją społeczeństwa – wolnego rynku, sektora publicznego, jak również organizacji obywatelskich. Jeśli funkcjonalne zasady rządzące życiem społecznym nie podkreślają wartości włączania każdej osoby ludzkiej do wspólnoty, konieczności troski o rozwój jej indywidualnego potencjału, wówczas niektórzy z nas zmuszeni są żyć poza głównym nurtem życia. Tak rozpoczyna się proces społecznego tworzenia niepełnosprawności.

16. Niepełnosprawność dotyczy trzech podstawowych wymiarów, w jakich próbujemy analizować naszą obecność w świecie. Pierwszy powiązany

---

<sup>20</sup> K. Dąbrowski, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1989.

<sup>21</sup> C. Barnes, G. Mercer, *Niepełnosprawność*, Warszawa 2008.

jest ze sferą biologiczną człowieka i odnosi się do naruszonej sprawności organizmu. W psychiatrii oznacza to utrzymywanie się u pacjenta swoistej gotowości do reagowania objawami choroby w sytuacjach trudnych, definiowanych jako ważne, przełomowe, nadmiernie zaskakujące lub niezgodne z naszymi przyzwyczajeniami. Drugi wymiar odnosi się do specyficznego poziomu szeroko rozumianych kompetencji społecznych, jakie posiada osoba chorująca. Mogą one nie być rozwinięte lub używane w stopniu odpowiednim do danej sytuacji życiowej ze względu na wspomnianą wcześniej gotowość do reagowania objawami i lęk przed nawrotem choroby. Ten stan pacjenci opisują jako stałą niepewność lub ostrożność społeczną, którą porównać można do poruszania się po cienkiej warstwie lodu. Niski poziom kompetencji społecznych może być determinowany konsekwencjami stosowanej farmakoterapii, kiedy to pacjent może cierpieć z powodu nadmiernego napięcia mięśniowego, zaburzeń sfery seksualnej, trudności w mówieniu lub nadmiernej senności. Istotny wpływ na funkcjonowanie osób chorujących mają również reakcje znaczących innych (takich jak rodzina, profesjonaliści i osoby publiczne) oraz stopień, w jakim pacjent uwewnętrznił piętno związane z chorobą. Te niekorzystne zmiany polegają na przyjęciu obrazu innych jako własnego, prowadząc stopniowo do braku pewności siebie, niskiej samooceny, obniżenia motywacji, nieskutecznych strategii radzenia sobie, do zaprzeczenia chorobie lub utrwalonego przyjęcia roli osoby chorej, niepełnosprawnej skazanej na stałą pomoc i wsparcie innych. Kolejny wymiar niepełnosprawności to podejmowanie ról społecznych, które wiążą się ze społecznym szacunkiem i uznaniem. Jeśli pomimo starań osoby chorej oraz wsparcia innych dostęp do pewnych ról społecznych jest niewyobrażalnie trudny lub wręcz niemożliwy, to powinniśmy zastanowić się, czy nie mamy do czynienia ze społecznymi barierami. To właśnie bariery (ograniczenia) posiadają kluczowe znaczenie dla tworzenia się niepełnosprawności, którą rozumiemy wtedy nie jako nasilenie objawów chorobowych, ale jako rezultat stereotypów, uprzedzeń lub dyskryminacji. Inaczej mówiąc, bariery powstają wtedy, gdy sytuacja społeczna osoby manifestującej trudności psychicznie jest znacząco mniej korzystna niż innych członków społeczności oraz gdy społeczeństwo w sposób jawny bądź ukryty odmawia jej prawa do godnego życia w lo-

kalnej wspólnoty, jakie związane jest z leczeniem, mieszkaniem, pracą i życiem rodzinnym. Czwarty, rzadko wspominany wymiar analizy niepełnosprawności odnosi się do zakłóconych relacji człowieka z transcendencją, bowiem, jak pisał Viktor Frankl<sup>22</sup>, człowiek pozostaje zawsze w intencjonalnej relacji z tym, co transcendentne...

17. Pokonywanie niepełnosprawności, rozwój dobrostanu psychicznego, zdrowienie z choroby są procesami trudnymi nie tylko z uwagi na specyfikę samych zaburzeń psychicznych, ale także ze względu na uwarunkowania społeczno-kulturowe, w jakich przebiegają. Negatywne stereotypy, uprzedzenia, dyskryminacja oraz narastanie społecznej obojętności stanowią fundamentalne bariery w utrzymywaniu i odzyskiwaniu poczucia sprawstwa i cenionego statusu nie tylko przez osoby chorujące psychicznie. Dlatego też należy rozwijać kampanie edukacyjne promujące szeroko rozumianą problematykę zdrowia psychicznego. Z dużym prawdopodobieństwem można domniemywać, iż metoda edukacji społecznej, postulująca zaangażowanie osób posiadających doświadczenia kryzysu psychicznego w działania edukacyjne, poza wartością terapeutyczną dla osób chorujących niesie ze sobą korzyść polegającą na kształtowaniu bardziej pozytywnych opinii i postaw wobec osób podatnych na zranienie. Ta metoda pracy – rekomendowana przez wielu badaczy i praktyków zajmujących się współczesną polityką społeczną oraz promocją zdrowia – jednoznacznie odwołuje się do filozofii umacniania. Oczywiście wyzwaniem pozostaje „stworzenie” spotkania, podczas którego osoby z trudnościami psychicznymi i odbiorcy funkcjonują na równych prawach, a rozmowa staje się dialogiem, całkowicie przesiąkając przyjemnością, której źródłem jest druga osoba i to, co mówi<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> V. E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, Warszawa 2012.

<sup>23</sup> Chciałbym podkreślić, iż od kilku lat jestem zaangażowany w wypracowywanie i stosowanie metody promocji zdrowia psychicznego w grupach studenckich. Metoda odwołuje się do „hipotezy kontaktu” i polega na organizowaniu warsztatów z udziałem osób chorujących psychicznie, które występują w roli ekspertów współprowadzących zajęcia. Działania promocyjne prowadzone są w kilku podstawowych formach: 1) otwarte spo-

18. Podstawowe zagrożenie dla zdrowia psychicznego wiąże się z warunkami, jakie stworzył sam człowiek. Myślę tutaj przede wszystkim o nadmiernej technicyzacji stosunków międzyludzkich oraz o tzw. psychopatycznych strukturach społecznych charakteryzujących się atrofią empatii. Kolejnym zagrożeniem dla godności osoby, a tym samym jej zdrowia jest nadmierny konsumpcjonizm. Jeśli istotą osoby jest bezinteresowna miłość do ludzi, gotowość do dzielenia się oraz dostrzeganie w innych fascynującego potencjału możliwości rozwojowych, to istotą kształtowania konsumenta jest ukierunkowanie jego emocjonalności na przedmiot (rzecz) oraz stałe wzbudzanie i podtrzymywanie w nim przeświadczenia, iż to właśnie przedmiot jest wart jego zabiegów, ponieważ gwarantuje szczęście lub wprost stanowi ekwiwalent szczęścia. Równocześnie u konsumenta wzbudzone jest przekonanie, iż odmienność psychiczna i fizyczna, choroba, niepełnosprawność, cierpienie oraz śmierć są zaprzeczeniem szczęścia, stanem niepożądanym, którego należy unikać. Dlatego też konsumpcjonizm – podobnie jak wulgarny i uproszczony racjonalizm – są źródłem odrzucania i wrogości wobec osób podatnych na społeczne zranienie ze względu na cechy biologiczne, psychiczne, ekonomiczne, jak również własną duchowość.

19. Dramatyczny obraz eugenicznej wojny przeciw słabym przedstawił Maciej Zaręba-Bielawski w *Higienistach*<sup>24</sup>. Ofiarami opisanej przez autora

---

tkania pn. „Porozmawiajmy o chorobie psychicznej” dla studentów krakowskich uczelni, prowadzone trzeci rok w ścisłej współpracy z członkami Stowarzyszenia „Otwórzcie Drzwi” oraz studentami Instytutu Psychologii oraz Instytutu Socjologii UJ; 2) oferowane w krakowskich uczelniach (przede wszystkim: Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Akademia Ignatianum) autorskie kursy zogniskowane na promocji zdrowia psychicznego i pracy socjalnej; 3) studenckie projekty socjalne pn. Otwarte Seminarium Studenckie; 4) szkolenia kadry naukowej i pracowników administracji krakowskich uczelni we współpracy z Międzyuczelnianym Centrum Wsparcia Psychologicznego przy Uniwersytecie Ekonomicznym. Naturalną konsekwencją wymienionych działań jest funkcjonowanie nieformalnej studenckiej grupy edukacyjnej i samopomocowej pn. Instytut Terapii i Edukacji Społecznej.

<sup>24</sup> M. Zaremba-Bielawski, *Higienisci. Z dziejów eugeniki*, Wołowiec 2011.

praktyki społecznej odwołującej się do czystości rasy, ochrony dobrze urodzonych, identyfikacji niegodnych, aby żyć, byli ludzie, których indywidualna charakterystyka, ujawnione predyspozycje, potencjalna ścieżka rozwoju psychicznego i społecznego leżały w sprzeczności z przyjętymi przez elity społeczne definicjami dobrego społeczeństwa i obywatela. Miarą praktyki eugenicznej było skuteczne uśmiercanie osób z poważnymi zaburzeniami psychicznymi oraz masowe sterylizacje tych, których materiał genetyczny był społecznie niepożądany: osób z niepełnosprawnością, manifestujących trudności psychiczne, ubogich, czy w końcu życiowo niezaradnych... *Higieniści* to poruszający wykład o naszym udziale w budowaniu ładu społecznego w zgodzie z obowiązującymi racjami naukowymi, definiowaniem demokracji, przepisami prawa socjalnego i – równocześnie – o naszym udziale w niszczeniu indywidualnego i wspólnotowego rozumienia oraz odczuwania godności będącej immanentną cechą istoty ludzkiej.

20. Wyzwania te są nadal aktualne. Tylko że dzisiaj nie mówimy już o eugenicie czy genetyce, ale o biotechnologii. Dziś nie obawiamy się sponsorowania tego typu projektów przez państwo. Przeciwnie! Naszą czujność wzbudzają twierdzenia, iż zagrożenie negatywnymi skutkami nie istnieje, ponieważ decyzje są podejmowane przez jednostki (nie przez państwo) w ramach wolnego rynku. Przed takim dogmatyzmem przestrzega nas Francis Fukuyama w *Końcu człowieka*<sup>25</sup>. Píše, iż sporu o biotechnologię nie można sprowadzić do prostego rachunku zysku i strat. Chodzi tutaj o samą podstawę ludzkiego zmysłu moralnego. Być może o ostateczne wyjście poza granice normatywne ustanowione przez dobro i zło? O negatywnych skutkach (nadmiernej) wiary w mechanizmy rynkowe pisze Zygmunt Bauman między innymi w *Życiu na przemiał*<sup>26</sup>. Życiu tych wykluczonych i spisanych na straty, dla których nie przewidziano dróg powrotu do pełnego członkostwa w społeczeństwie, dla których próżno też szukać alternatywnych, oficjalnie otwartych i naniesionych na mapy tras, którymi można by zmierzać w stronę alternatywnej formy przynależności.

<sup>25</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Kraków 2008, s. 140.

<sup>26</sup> Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Kraków 2004.



21. W ostatnich latach tak w Stanach Zjednoczonych Ameryki, jak i w Europie jesteśmy świadkami stopniowego przenoszenia odpowiedzialności za chorych psychicznie ze służb profesjonalnych na instytucje pomocy społecznej, policji oraz sądownictwa. Proces penalizacji biedy pod hasłami „wojny z przestępczością” obejmuje również chorujących psychicznie<sup>27</sup>. Jeśli ten stan rzeczy się nie zmieni, to nasz społeczny rozwój ulegnie wynaturzeniu.

22. Dlatego też – pomimo fundamentalizmu rynkowego – szukamy wspomnianych alternatywnych tras przynależności osób społecznie ranliwych. W naszych staraniach odnosimy się do holistycznego ujęcia zdrowia, które uwzględnia przede wszystkim poczucie indywidualnego sprawstwa osoby oraz godność ludzką. Szukamy w praktyce mówiących ze sobą i słuchających się nawzajem partnerów, a więc partnerów równorzędnych, obdarzających się obustronnym szacunkiem; szukamy dróg, które mogą prowadzić do wspólnoty gatunku, będącej dla ludzkości sprawą przetrwania lub zagłady<sup>28</sup>. Pozostaje mieć nadzieję, iż postęp społeczny będziemy w coraz większym stopniu ujmowali jako rozwój moralny społeczeństwa, a jeśli ujmimy go jako selekcję, to będzie to selekcja wartości i metod umożliwiających najpełniejszy rozwój każdej osoby ludzkiej, tożsamy z osiąganiem przez nią zdrowia psychicznego. Pamiętając równocześnie, iż nie istnieje żadna empirycznie wspierana teoria dotycząca terapeutycznej zmiany, rozwoju zdrowia psychicznego, szczęścia, jaką moglibyśmy powodować instrumentalnie, według jakiegoś algorytmu.

23. Czytając encyklikę Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*, podkreślam, iż włączenie problematyki zdrowia psychicznego do analizy szeroko rozumianego rozwoju społecznego rodzi konieczność uwypuklenia jego etycznego i kulturowego wymiaru. Nie ogranicza rozwoju do zaspokajania potrzeb materialnych poprzez wzrost dóbr, który nie bierze pod uwagę cierpień większości. Na podkreślenie zasługuje również fakt, iż złożony fenomen zdrowia psychicznego – obejmujący indywidualną świadomość człowieka, jego kondycję emocjonalną oraz orientację na świat wartości

---

<sup>27</sup> L. Wacquant, *Więzienia nędzy*, Warszawa 2009.

<sup>28</sup> Z. Bauman, *Życie na przemiał*, dz. cyt., s. 353.

oraz partnerów życia społecznego – wiąże się moralnym obowiązkiem brania odpowiedzialności przy podejmowaniu decyzji. Odpowiedzialność ta wynika ze współzależności, jaka istnieje pomiędzy naszymi postawami, a nędzą i niedorozwojem milionów ludzi, szczególnie tych cierpiących na zaburzenia zdrowia psychicznego – ludzi szczególnie podatnych na ubóstwo i tym bardziej wymagających naszej preferencyjnej miłości. Troska o zdrowie psychiczne polega na współpracy nad rozwojem całego człowieka i każdego człowieka, będącej obowiązkiem wszystkich wobec wszystkich.

**Corporate Social Responsibility for the development of mental health.  
Attempt to conceptualize the problem**

*Abstract*

---

---

The article analyzes a sociological perspective in mental health, discusses a social therapy as one of the key activities undertaken in support and development of mentally ill persons. Author positive refers to empowerment practice, which includes working directly with clients, as well as indirect impacts – environmental, stresses the importance of work in the therapeutic team, discusses the social risks that we have cope with daily work with vulnerable people.

ks. Wojciech Misztal

## Rozwój: od stworzenia do pełni istnienia

Powyższy tytuł może budzić obawę co do swej logiczności. Kiedy mówi się o rozwoju, to tym samym zakłada się pewną ciągłość. Natomiast w przypadku aktu stwórczego myśl kieruje się ku radykalnemu początkowi, ku zaistnieniu bytu, którego wcześniej nie było. Jednak przesłanie przekazywane przez Biblię, dzieląc się swoim rozumieniem rzeczywistości – a w tym zmian i rozwoju – sięga właśnie po określenie *nowe stworzenie*. Jest ono tłumaczeniem występującego w tekście oryginalnym Nowego Testamentu greckiego sformułowania *kainê ktisis*. Nowe stworzenie jest tutaj rozumiane jako będące dziełem Boga, niemożliwe bez Niego odnowienie i udzielenie pełni życia<sup>1</sup>. Czy nie mamy tutaj do czynienia ze wskazaniem jednej z najważniejszych cech autentycznego rozwoju?

---

<sup>1</sup> Więcej na ten temat zob. J. Behm, *kainos etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 3, red. G. W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan 1993, s. 447 n., oraz tenże, *neos etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 4, red. G. W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan 1993, s. 896 n.; H. Obermayer, K. Speidel, K. Vogt, G. Zieler, *Piccolo dizionario biblico*, Torino 1991, s. 228; W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle listów Pawłowych: związki z Bogiem*, Kraków 2010, s. 240 n.; tenże, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002, s. 59 n.; J. W. Rosenberg, *Stworzenie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1149.

## Istota autentycznego rozwoju

Wypada uściślić pojęcia. Jako takie określenia, do których rodziny należy termin *rozwój*, nie muszą wskazywać na pozytywne zmiany. Może chodzić np. o postępy czynione przez chorobę, wojska agresora, wojnę domową. W niniejszym opracowaniu przez *rozwój* będziemy zasadniczo rozumieli zmiany pozytywne, korzystne. Może trzeba dodać: takie, które nikogo nie krzywdzą, ale są z pożytkiem dla danej osoby, społeczności, otoczenia. Przysłowiowa poprzeczka została więc ustawiona wysoko. W tym sensie mówimy np. o rozwoju duchowym osoby ludzkiej, polegającym na wyrugowywaniu egoizmu, wzrastaniu w miłości do Boga i do bliźnich oraz coraz bardziej prawidłowym przeżywaniu stosunku do siebie samego (nieegoistycznej miłości do siebie). Trzeba podkreślić, iż rozwoju duchowego nie można izolować od innych aspektów życia. Jest on z nimi ściśle związany. Prawidłowo przebiegający rozwój duchowy przyczynia się do dobra, pomyślności tak danego podmiotu, jak i jego otoczenia. Posiada, jako należący do jego istoty, ważny wymiar zewnętrzny, społeczny. Zwraca na to uwagę papież Jan Paweł II w skierowanej, co należy podkreślać, nie tylko do katolików encyklice *Sollicitudo rei socialis*: „[...] w odmiennym świecie, rządzonym troską o dobro wspólne całej ludzkości czy też troską o «postęp w człowieczeństwie i wartościach duchowych wszystkich» zamiast szukania indywidualnej korzyści, pokój byłby możliwy jako owoc «doskonalszej sprawiedliwości między ludźmi»”<sup>2</sup>.

Prezentując myśl Ojca i Doktora Kościoła, św. Ireneusza z Lyonu (ok. 140 – ok. 202), G. Langemeyer zauważa: „Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi na swój obraz i tchnął w niego następnie swego ducha, który sprawił, że człowiek stał się nieprzemijający i podobny do Boga [...]. Podobieństwo nie było jednak jeszcze w pełni urzeczywistnione. [...] Ireneusz nie widzi więc człowieka w raju jako doskonałego i następnie tracącego ową doskonałość przez grzech. Widzi go jako

---

<sup>2</sup> SRS 10.

na początku nie gotowego, jako jeszcze stojącego się pod stwórczym kierownictwem Boga”<sup>3</sup>. Mówiąc o Bogu i świecie stworzonym, teologia katolicka posługuje się m.in. pojęciami *creatio* oraz *creatio nova et continua*<sup>4</sup>. Pierwsze z nich odnosi się do aktu stwórczego. Obie zapisane w dwóch początkowych rozdziałach Księgi Rodzaju relacje na temat stworzenia ukazują akt stwórczy jako coś stopniowego. Daje się zauważyć, iż jesteśmy w logice pewnego wzrastania doskonałości, czyli rozwoju. Jeśli tak, to rozwój jest czymś uprzednim wobec grzechu, nie jest jego skutkiem. W tym sensie rozwoju nie da się sprowadzić do utożsamienia go z odpowiedzialnością-lekarstwem na grzech i zło jako owoc grzechu, co przecież w obecnej sytuacji człowieka jest bez wątpienia istotnym aspektem rozwoju duchowego, i nie tylko duchowego. Najpierw jest łaska, świętość i rozwój. Grzech wobec nich nie ma pierwszeństwa ani chronologicznego, ani przyczynowego.

Ważne dla podjętego tematu jest także przesłanie z pierwszego rozdziału Listu do Efezjan. Sięga on, gdy chodzi o kolejność faktów, przyczynowo bardzo wstecz, bo jeszcze przed akt stwórczy. „W Nim [tzn. w Chrystusie] bowiem [Bóg Ojciec] wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umilowanym” (Ef 1, 4–6). W świetle tego tekstu akt stwórczy i następnie cała historia, w tym wpisany w nią wieloraki rozwój, jawią się jako wynik urzeczywistnienia Bożego planu, etap rozwoju ludzkich związków z Bogiem, komunii z Nim, jako stworzenie człowieka przez Boga z miłości i dla pomyślności. Pierwszy rozdział Listu do Kolosan ukazuje cały świat stworzony jako zaproszony przez Stwórcę do takiego właśnie rozwoju. „On [tzn. Syn Boży] jest obrazem Boga

---

<sup>3</sup> G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna. Podręcznik teologii dogmatycznej*, traktat IV, red. W. Beinert, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 84. Zob. też E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009, s. 88.

<sup>4</sup> Zob. A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu. Podręcznik teologii dogmatycznej*, traktat III, red. W. Beinert, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 72 n.

niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy trony, czy panowania, czy zwierzchności, czy władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 15–17). F.-X. Durrwell słowa „Wszystko [...] dla Niego zostało stworzone” wyjaśnia następująco: „Można byłoby rozumieć: wszystko zostało stworzone na rzecz Chrystusa. Jednak grecki przyimek *eis* wyraża coś więcej. Oddaje on ruch ku Chrystusowi. Tak samo tym sposobem wierni są ochrzczeni w (*eis*) Chrystusa i w (*eis*) Jego śmierć, ochrzczeni dla (*eis*) jednego ciała (1 Kor 12,13) – nie tylko na rzecz Chrystusa, ale w pewnym ruchu ku Niemu”<sup>5</sup>. Dalej, komentując Kol 1,16, tenże autor stwierdza: „Działanie Ojca zawsze w ostateczności jest skierowane ku Synowi. Bóg więc stwarza świat wyprawiając go w drogę ku Chrystusowi. Świat rodzi się w ruchu, który niesie go ku Synowi w Jego wiecznym zrodzeniu”<sup>6</sup>. Rozwój przedstawia się nawet jako misterium obdarzenia uczestnictwem w życiu trynitarnym, jako podjęcie tego udziału z daru kochającego Boga. „[...] otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba, Ojcze!» Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteście dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteście dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale. [...] Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marność – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 15–21). To tak, jakby aspiracją Boga było przede wszystkim obdarzenie istnieniem, swym życiem, i następnie staranie, by to istnienie, to życie w stworzeniach jak najpełniej się rozwinęło. „Wcielenie Boga-Syna oznacza przyjęcie do jedności z Bogiem nie tylko ludzkiej natury, ale – w tej naturze – poniekąd wszystkiego, co jest «cia-

<sup>5</sup> F.-X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1995, s. 107, przyp. 11.

<sup>6</sup> Tamże, s. 107.

łem»: całej ludzkości, całego widzialnego, materialnego świata. Wcielenie ma także swój sens kosmiczny oraz kosmiczny wymiar. «Pierworodny wszelkiego stworzenia» (por. Kol 1, 15), wcielając się w konkretne człowieczeństwo Chrystusa, jednoczy się w pewien sposób z całą rzeczywistością człowieka, który także jest „ciałem” (por. np. Rdz 9, 11; Pwt 5, 26; Hl 34, 15; Iz 40, 6; 52, 10; Ps 145 [144], 21; Łk 3, 6; 1 Pt 1, 24) – a w niej z wszelkim «ciałem», z całym stworzeniem<sup>7</sup>.

Encyklika *Sollicitudo rei socialis* została przygotowana i ogłoszona, by pomóc w sprostaniu wyzwaniom i potrzebom określonym przez epokę, w której została napisana. Jest normalnym oczekiwać, iż analogicznie jak w innych przypadkach, także w tym dokumencie będą rzeczy o charakterze ponadczasowym, powszechnym, jak też specyficznie związane z drugą połową XX w. Otóż papież Jan Paweł II przy tym nie tylko zwraca uwagę na szerszą perspektywę, ale wskazuje na nią jako istotną: „[...] współczesny rozwój należy widzieć jako etap historii zapoczątkowanej w dziele Stworzenia i ciągle zagrożonej z powodu niewierności wobec woli Stwórcy, zwłaszcza pokusą bałwochwalstwa; rozwój jednak zasadniczo jest zgodny z pierwotnymi założeniami. Kto by chciał odstąpić od trudnego, ale wzniosłego zadania polepszania losu całego człowieka i wszystkich ludzi pod pretekstem ciężaru walki i stałego wysiłku przewycięzania przeszkód czy też z powodu porażek i powrotu do punktu wyjścia, sprzeciwiałby się woli Boga Stwórcy. Z tego samego punktu widzenia ukazałem w Encyklice *Laborem exercens* powołanie człowieka do pracy, aby podkreślić, że właśnie człowiek jest zawsze protagonistą rozwoju<sup>8</sup>. Rzecz jasna trzeba uwzględnić, iż na obecnym etapie dziejów grzech i jego skutki w postaci wielowymiarowego zła faktycznie są zagrożeniem dla rozwoju, negatywnie na niego wpływają, deformują go, zatrzymują czy też sprowadzają na błędne, szkodliwe tory. Nie do nich jednakże należy ostatnie słowo.

---

<sup>7</sup> Jan Paweł II, Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata *Dominum et Vivificantem* (18.05.1986), nr 50.

<sup>8</sup> SRS 30.

Podejście całościowe do rozwoju to m.in. ukazywanie, iż do jego istoty należy pamięć o dobru otoczenia, a dokładniej, wywiązywanie się z przykazania miłości biorące pod uwagę potrzeby w szerokim rozumieniu materialne oraz duchowe, kulturowe, społeczne... „Z drugiej strony, nie wykraczając poza tę wizję moralną, nowość Encykliki polega również na wprowadzeniu podstawowego założenia, według którego sama koncepcja rozwoju, widzianego w perspektywie powszechnej współzależności, ulega znacznej zmianie. Prawdziwy rozwój nie może polegać na zwykłym gromadzeniu bogactw i możliwości korzystania w większym stopniu z dóbr i usług, jeśli osiąga się to kosztem niedorozwoju wielkich rzesz i bez należytego uwzględnienia wymiarów społecznych, kulturowych i duchowych istoty ludzkiej<sup>9</sup>. Zdaniem Jana Pawła II, należy poświęcić uwagę właściwemu rozumieniu rozwoju, zdobyć się na docieklivość pod tym względem. „[...] jesteśmy wezwani do nowego spojrzenia na pojęcie rozwoju; nie pokrywa się ono z pewnością z takim ujęciem, według którego rozwój ogranicza się do zaspokojenia potrzeb materialnych poprzez wzrost dóbr, nie biorąc pod uwagę cierpień większości, a egoizm osób i narodów staje się jego główną motywacją. Jakże dobitnie przypomina nam List św. Jakuba: «Skąd się biorą wojny i skąd kłótnie między wami? [...] z waszych żądz, które walczą w członkach waszych. Pożądacie [...], a nie możecie osiągnąć»<sup>10</sup>. Nie mniej wymowne są cytowane dalej słowa. Warto je odczytać, biorąc pod uwagę obecny kryzys ekonomiczny, obawy przed jego pogłębieniem się. Czy nie ma tam podpowiedzi, że wspomniane trudności (czyli zahamowania lub przynajmniej spowolnienie rozwoju) są wypadkową kryzysów głębokich, bardzo podstawowych? „[...] przeszkody stojące na drodze pełnego rozwoju nie są przeszkodami jedynie porządku ekonomicznego, lecz zależą od najgłębszych podstaw, które dla ludzkiej osoby przedstawiają wartość absolutną. Dlatego można oczekiwać, że ci, którzy w takim czy innym wymiarze są odpowiedzialni za «życie bardziej ludzkie» wobec innych, czerpiąc lub nie czerpiąc natchnienia z wiary reli-

---

<sup>9</sup> SRS 9.

<sup>10</sup> SRS 10.



gijnej, w pełni zdają sobie sprawę z pilnej konieczności przemiany postaw duchowych, które określają stosunki każdego człowieka z sobą samym, z bliźnim, ze wspólnotami ludzkimi, nawet najbardziej odległymi, a także z naturą, na mocy wyższych wartości, takich jak dobro wspólne lub – używając trafnego wyrażenia Encykliki *Populorum progressio* – pełny rozwój «całego człowieka i wszystkich ludzi»<sup>11</sup>. Słowa te zostały udostępnione światu w 1987 r. Jakie racje miałyby przeważać, by nie postawić następującego pytania: jak wyglądałby świat dzisiaj np. ekonomicznie, gdyby słowa Jana Pawła II zostały przyjęte i zrealizowane jako program? Tym samym łatwiej sobie zdać sprawę ze stawki związanej z przyjęciem lub odrzuceniem chrześcijaństwa, czyli z przyjęciem lub odrzuceniem proponowanej przez chrześcijaństwo duchowości, a w tym i podejścia do rozwoju.

### Punkt wyjścia i cel rozwoju

„Rozwój zatem, w rozumieniu Pisma Świętego, nie jest jedynie pojęciem «laickim», «świeckim», ale jawi się – również ze swymi akcentami społeczno-gospodarczymi – jako współczesny wyraz zasadniczego wymiaru powołania człowieka»<sup>12</sup>. Kiedy wskazujemy na stworzenie, na nowe stworzenie, tym samym sytuujemy się w odniesieniu do Boga i Jego dzieła, gdzie daje się On poznać jako Ojciec, Syn i Duch Święty. Autentycznemu rozwojowi właściwy jest pewien charakter trynitarny. Mamy Boży plan stworzenia i następnie jego realizację w akcie stwórczym. „Wychodzące” z aktu stwórczego rzeczywistości są bardzo dobre i Pismo Święte wyraźnie zwraca na to uwagę. Jest to także jedna z pierwszych o nim informacji, jakie pojawiają się na stronach Biblii (zob. Rdz 1,1n.). Oznacza to, iż mamy do czynienia z doskonałym punktem wyjścia dla dalszych dziejów, dla dalszego rozwoju. Wtargnięcie grzechu w dzieje zakłóca sytuację. Nie mamy jednak do czynienia z unicestwieniem stworzenia i Bożych pla-

---

<sup>11</sup> SRS 38.

<sup>12</sup> SRS 30.

nów wobec niego. Nawiązując do wspomnianej koncepcji św. Ireneusza z Lyonu i oceniając dalszy bieg wydarzeń, należy powiedzieć, iż rozwój dalej ma miejsce i jest narzędziem zbawienia, udzielenia pełni życia. Jeśli w akcie stwórczym Bóg nie ukształtował ani człowieka, ani otaczającego go świata w sposób definitywny, lecz wyprawił ich w dalszą drogę jako „jeszcze nieukończonych”, to wraz z pojawieniem się grzechu ten plan rozwoju będzie nadal się urzeczywistniał: oczywiście z uwzględnieniem nowych uwarunkowań. Pojawia się wyzwanie, doświadczenie grzechu, wielorakiego zła, ludzkiej niesprawiedliwości, cierpienia, przemijania i śmierci. Daje też o sobie znać oczekiwanie na radykalną pozytywną zmianę jakościową, niewyobrażalną obecnie, która będzie dziełem samego Boga, która może być tylko Jego dziełem, objawieniem Jego wszechmocnej, bezinteresownej, wiernej miłości, na zmianę dotyczącą nie tylko człowieka, na odnowę stworzenia, udoskonalenie go<sup>13</sup>. W świetle Księgi Izajasza te oczekiwania wzbudza sam Bóg. „[...] oto Ja stwarzam nowe niebiosy i nową ziemię; nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów ani na myśl one nie przyjdą” (Iz 65, 17). „Bo jak nowe niebiosy i nowa ziemia, które Ja uczynię, trwać będą przede Mną – wyrocznia Pana – tak będzie trwało wasze potomstwo i wasze imię” (Iz 66, 22)<sup>14</sup>. Nadzieje, oczekiwania na radykalną odnowę człowieka i świata zna także Nowe Przyzwanie<sup>15</sup>. Mimo pojawienia się grzechu i skutków jego obecności Bóg nie

<sup>13</sup> Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 213.

<sup>14</sup> Warto dodać, że oczekiwanie to znaczy nie tylko pisma Starego i Nowego Przymierza. Por. np. 4 Ezd 7, 75: „po śmierci, teraz, kiedy każdy z nas oddaje swoją duszę, to czy zostaniemy zachowani w odpoczynku, aż przyjdą te czasy, kiedy zaczniesz odnawiać stworzenie [...]?” Przykłady innych tekstów mówiących o nowym stworzeniu można znaleźć np. w: *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, red. A. Dupont-Sommer, M. Philonenko, Paris 1987, s. 1425, przyp. 75.

<sup>15</sup> Nowy Testament przekazuje „wiarę w odnowę świata w Chrystusie – Odkupicielu, nazywając tę odnowę «nowym stworzeniem»” (W. Łydka, *Stworzenie*, w: *Słownik teologiczny*, wyd. II rozszerzone, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 554). Jeśli chodzi o koncepcję nowego stworzenia, np. w apokaliptyce żydowskiej, por. np. J. Murphy-

stał się ich wrogiem, nie przestał miłować swojego dzieła. Bóg to Ten, który daje życie, wielorako chroni je, np. zakazując zabijania<sup>16</sup> czy uzdrawiając, przywraca do życia, wskrzesza ze śmierci w pewnym sensie będącej zaprzeczeniem życia i rozwoju. Chrześcijanie wierzą „Temu, który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia” (Rz 4, 17). Ten, którego wyznają, tak bardzo „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Nowe Przymierze głosi i czyni dostępnym dzieło zbawienia ofiarowanego stworzeniu: „Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 17).

„Jeżeli więc ktoś jest w Chrystusie, jest odnowionym (gr. *kainê*) stworzeniem. Rzeczy tak, jak były przedtem, zmieniły się, oto zostały trwale odnowione” (2 Kor 5, 17)<sup>17</sup>. Teraz według Apostoła Pawła ważne jest właśnie nowe stworzenie, przynależność do niego, zmierzanie ku jego pełni oraz udział w niej (por. Ga 6, 15 oraz 5, 19–23; 6, 8). Człowiek pod pewnymi, możliwymi do spełnienia warunkami jest nie tylko beneficjentem odnowienia stworzenia, jego autentycznego rozwoju, ale także aktywnym protagonistą jako współpracownik, pomocnik samego Boga, zgodnie z Jego wołą, na mocy Jego łaski (zob. 1 Kor 3, 9 wraz z kontekstem; Ga 1, 1n.; 1 Kor 1, 1n.). „On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza” (2 Kor 3, 6). „Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie

---

-O'Connor, *The Second Letter to the Corinthians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, G. Chapman, London 1992, s. 822; P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der „kainê ktisis” bei Paulus*, „Evangelische Theologie”, 1967, nr 27, s. 1n.

<sup>16</sup> Interesującą analizę wskazującą, iż Bóg poprzez Stary Testament ocenia negatywnie odbieranie życia nie tylko ludziom, można znaleźć w: A. Linzey, *Teologia zwierząt*, tłum. W. Kostrzewski, Kraków 2010, s. 210 n.

<sup>17</sup> Co do takiego przekładu 2 Kor 5, 17 zob. M. LUBOMIRSKI, *Il ruolo dello Spirito Santo nel passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo secondo san Paolo*, Roma 1988, s. 93, przyp. 127.

również na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela. I każdy, kto dla mego imienia opuści dom [...], stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy” (Mt 19, 28–29)<sup>18</sup>. Gdy zgodnie z wolą Chrystusa chrześcijanie modlą się: „Ojczy nasz, [...] przyjdź Królestwo Twoje”, to proszą o dar odnowy, dopełnienia rozwoju dla siebie, i wstawiają się o to samo za innymi potrzebującymi zbawienia. Oczekują przecież oni „według obietnicy, nowego (gr. *kainous*) nieba i nowej (gr. *kainên*) ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość” (2 P 3, 13). „I ujrzałem niebo nowe (gr. *kainon*) i ziemię nową (gr. *kainên*), bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły” (Ap 21, 1). Jednym z zasadniczych wymiarów ludzkiego uczestnictwa w tym misterium jest przemiana życia na lepsze. „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków” (Dz 3, 19–21). Czy nawrócenie jest częścią rozwoju? Terminologia polska może sugerować, iż chodzi o *powrót* do właściwego stanu rzeczy. Jednak gdy przyjrzymy się nowotestamentalnemu rozumieniu nawrócenia, w tym terminowi *metanoia*, okaże się, iż w swej istocie nawrócenie jest wejściem na wyższy poziom istnienia. Podobnie nowe stworzenie nie jest rozumiane jako powrót do szczęśliwej przeszłości w raju, ale odnowienie, i dopełnienie życia<sup>19</sup>. Biblia wskazuje, iż mamy tu do czynienia także z następującą, związaną z rozwojem perspektywą. „[...] nowy kosmos zostaje zapowiedziany w tym samym czasie, gdy zostają przemienione serca (por.

<sup>18</sup> Interesujący komentarz na temat tego tekstu można znaleźć w: C. Tresmontant, *Évangile de Mathieu. Traduction et notes C. Tresmontant*, Paris 1986, s. 416 n.

<sup>19</sup> Zob. W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle listów Pawłowych: związki z Bogiem*, s. 61n. 240 n. 343, 369; B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul*, Paris 1966, s. 38 n.; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1987, s. 232, R. Schnackenburg, *Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel*, München 1971, s. 403, H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus*, Stuttgart 1963, s. 65 n., 74 n.

Iz 66, 23). To na tej drodze będzie objawione, że akt, który przemienia serce, oraz akt, który wyrывa ciało śmierci, są tylko jednym aktem”<sup>20</sup>.

W przedstawianych uwagach daje się zauważyć wątek eschatologiczny, a dokładniej postrzeganie wiecznej pełni życia w kategoriach celu rozwoju, jaki Bóg ofiarowuje swoim stworzeniom. Nie chodzi przecież jedynie o ustanie przemijania, skończoności związanej z czasem i umieraniem, jakie znamy z naszego doczesnego teraz, ale także o bardzo ważną przemianę jakościową, jak pokazuje piętnasty rozdział Pierwszego Listu do Koryntian (zob. 1 Kor 15, 35 n.). Za Ojcem i Doktorem Kościoła św. Grzegorzem z Nyssy trzeba uwzględnić opinię, iż ten rozwój nigdy nie będzie miał końca. „Nigdy nie zabraknie przestrzeni temu, kto biegnie ku Panu. Ten, kto wspina się wzwyż, nie zatrzymuje się nigdy, idąc od jednego początku do drugiego poprzez początki, które nigdy nie mają końca”<sup>21</sup>. W rozumieniu katolickim eschatologiczny etap rozwoju nie jest żadnym ograniczeniem istnienia, ale pozostaje w głębokim związku z doczesnością, pozytywnym także dla niej. W swojej pracy *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia* F. Lambiasi przytacza soborową konstytucję *Gaudium et spes*: „Wszystkie dobre owoce natury oraz naszej ludzkiej działalności, gdy wcześniej rozprzestrzenimy je na ziemi w Duchu Pana i według Jego przykazania, odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone z wszelkiego brudu, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu królestwo” (nr 39)<sup>22</sup>. Następnie dodaje: Teza katastroficzna nie może powoływać się na Sobór (*Gaudium et spes* 39), gdyż jedynie w wyniku błędu w tłumaczeniu włoskim tekst brzmi w następujący sposób: „Nie znamy czasu, kiedy będzie miała koniec ziemia i ludzkość”. Tymczasem w tekście łacińskim mamy tutaj czasownik *consummare*. Nie oznacza on: skończyć, zużyć (w tym wypadku w łacinie używa się słowa *consumere*), ale: nieść

---

<sup>20</sup> P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*, t. 2: *Accomplir les Ecritures*, Paris 1990, s. 420.

<sup>21</sup> Św. Grzegorz z Nyssy, *In Cant. Cant. hom.* 8 (PG 44, 941).

<sup>22</sup> Tekst za: F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, s. 330 n.

*ad summum*, tzn. do pełni, do doskonałości. Czyli interesujący nas tekst należałoby przetłumaczyć: nie znamy czasu, kiedy to ziemia i ludzkość zostaną doprowadzone do wypełnienia; nie znamy sposobu, w jaki zostaną przemieniony wszechświat. Tak więc słuszniej byłoby mówić o końcu przemijania zamiast o końcu świata<sup>23</sup>.

## Adresaci darów Bożych i beneficjenci rozwoju

W rozumieniu katolickim beneficjentami daru wiecznej pełni życia są święte duchy niebieskie oraz zbawieni ludzie. Jednak przesłanie chrześcijańskie postrzega Boga jako jeszcze bardziej hojnego i zaprasza, by na rozwój, jakim jest misterium udzielenia-podejmowania daru pełni życia, spojrzeć szerzej<sup>24</sup>. Stare Przymierze dzieli się orędziem mówiącym o Bożej zbawczej interwencji jako będącej tylko dla ludzi<sup>25</sup>. Według Listu do Rzymian pragnienie zbawienia nie jest właściwe wyłącznie istotom ludzkim. Mamy nawet do czynienia z nadzieją na uczestnictwo w bardzo głębokich związkach z Bogiem: „[...] stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 19–21). Zdaniem J. R. Levisona, także 2 Kor 5, 17 może mówić o nowym stworzeniu – czyli odnowieniu życia i udzieleniu jego pełni – jako odnoszącym się nie tylko do ludzi, ale również i do innych stwo-

<sup>23</sup> F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo...*, dz. cyt., s. 331. Zob. KKK, nr 1047.

<sup>24</sup> Zob. np. M. Bouttier, *La vie du chrétien en tant que service de la justice pour la sainteté. Romains 6,15–23*, w: *Battesimo e giustizia in Rm 6 e 8*, red. L. De Lorenzi, Roma 1974, s. 151.

<sup>25</sup> Temat ten zostanie rozwinięty w literaturze międzytestamentalnej i późniejszej apokryficznej. Więcej na ten temat zob. J. R. Levison, *Creation and New Creation*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reidi, Downers Grove–Leicester 1993, s. 189.

rzeń<sup>26</sup>. Dają również do myślenia słowa P. de Benedettiego: „Przeciwko temu, co K. Barth określił mianem «delirium antropocentrycznego», mamy do czynienia z bogactwem świadectw: najpierw jeśli chodzi o *praxis* oraz, zwłaszcza dzisiaj, także jeśli chodzi o rozważania teologiczne. Te ostatnie opierają się na bardziej «chrześcijańskim» i bardziej biblijnym podejściu do stworzenia. [...] Można tutaj przypomnieć, zaczynając od czasów Ojców Kościoła, św. Bazylego oraz jego modlitwy za zwierzęta, rozważania św. Ryszarda z Chichester, rozmaite modlitwy zawarte w rytuałach, oczywiście postaci św. Franciszka oraz św. Antoniego, różnych mnichów oraz pustelników należących do Kościołów wschodnich. [...] Jest także formułowane twierdzenie o odkupieniu i o zmartwychwstaniu, które w jakiś sposób będzie dotyczyło także świata zwierząt (A. Frossard, *Paolo VI*)<sup>27</sup>.”

Z właściwej sobie perspektywy, uwzględniając właściwe dla siebie cele, encyklika *Sollicitudo rei socialis* wpisuje się w takie szerokie spojrzenie na sytuację. Wskazuje ona, iż do rozwoju trzeba podchodzić całościowo, uwzględniając różnorodność i jedność aspektów ludzkiego istnienia, działania. Współczesny rozwój – przy świadomości, że także on pozostaje naznaczony negatywnymi skutkami wtargnięcia grzechu w dzieje świata stworzonego – został ukazany jako pozytywna część planu Bożego i jego realizacji. „Rozwój nie tylko ekonomiczny mierzy się i ukierunkowuje według tej rzeczywistości i powołania człowieka widzianego całościowo, czyli według jego «parametru» wewnętrznego. Potrzebuje on niewątpliwie dóbr stworzonych i wytworów przemysłu wzbogacanego stałym postępem naukowym i technologicznym. Wciąż nowe możliwości dysponowania dobrami materialnymi, jeśli służą zaspokajaniu potrzeb, otwierają nowe horyzonty. Niebezpieczeństwo nadużyć o charakterze konsumistycznym oraz zjawisko sztucznych potrzeb nie powinny bynajmniej przeszkadzać w uznaniu i użytkowaniu nowych dóbr oraz zasobów będących do naszej dyspozycji;

---

<sup>26</sup> J. R. Levison, *Creation and New Creation*, s. 189 n.; podobnie uważa X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. i oprac. pol. K. Romaniuk, Poznań 1986, s. 584.

<sup>27</sup> P. de Benedetti, *Animali*, w: *Enciclopedia del cristianesimo. Storia e attualità di 2000 anni di speranza*, Novara 1997, s. 58.

co więcej, powinniśmy widzieć w nich dar Boży i odpowiedź na powołanie człowieka, które w pełni urzeczywistnia się w Chrystusie”<sup>28</sup>. Częścią prawidłowego rozwoju są właściwe relacje z otaczającym ludzi światem. Warto zwrócić uwagę na terminologię: jest ona wymowna. Warunkiem, istotnym elementem autentycznego rozwoju w przypadku człowieka jest „związek pokrewieństwa z innymi stworzeniami”<sup>29</sup>. Jeśli jest mowa o prawie osoby ludzkiej do *używania* świata stworzonego, to zarazem mamy istotne doprecyzowania. Jest mowa o *uprawianiu*, czyli o opiece, *doglądaniu*. Władza człowieka nie jest absolutna, lecz znajduje zasadnicze określenie w podporządkowaniu wszystkich i wszystkiego Bogu. Razem ze stwierdzeniem, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz, sugeruje to, iż w postępowanie i rozwój ludzki, w związane z nimi relacje z innymi stworzeniami, jako zasadnicza norma dla decyzji i działań wpisane jest naśladowanie Boga, nie zaś ludzki egoizm. Bóg jest dobry dla wszystkich swych stworzeń, kocha bezinteresownie je wszystkie (zob. np. Mdr 11, 23–26). „Człowiek wchodzi w ten sposób w związek pokrewieństwa z innymi stworzeniami: jest powołany do ich używania, do zajmowania się nimi oraz, wciąż według opisu Księgi Rodzaju (2, 15), zostaje umieszczony w ogrodzie, aby go uprawiał i doglądał, ponad wszystkimi innymi istotami, oddanymi przez Boga pod jego władanie (por. tamże, 1, 25–26). Ale równocześnie człowiek ma pozostać poddanym woli Boga, który mu określa granice używania i panowania nad rzeczami [...]. Człowiek więc, będąc obrazem Boga, ma również prawdziwe z Nim pokrewieństwo”<sup>30</sup>.

Nawet najbardziej zaawansowany rozwój techniczny, cywilizacyjny nie będzie autentyczny, a tym samym stanie się szkodliwy, jeśli zdeformuje go egoizm. „[...] rozwój nie może polegać tylko na użyciu, na władaniu i na nieograniczonym posiadaniu rzeczy stworzonych i wytworów przemysłu, ale nade wszystko na podporządkowaniu posiadania, panowania i użycia podobieństwu człowieka do Boga oraz jego powołaniu do nieśmiertelno-

---

<sup>28</sup> SRS 29.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.



ści”<sup>31</sup>. Na autentyczny, korzystny dla człowieka rozwój składa się obligatoryjne branie pod uwagę dobra danego mu przez Boga otoczenia: także w kategoriach odpowiedzialności moralnej, czyli w wymiarze związków z Bogiem, życia duchowego. „Ograniczenie nałożone od początku na człowieka przez samego Stwórcę i wyrażone w sposób symboliczny w zakazie «spożycia owocu drzewa» (por. Rdz 2, 16–17) jasno ukazuje, że w odniesieniu do widzialnej natury jesteśmy poddani prawom nie tylko biologicznym, ale także moralnym, których nie można bezkarnie przekraczać. Właściwa koncepcja rozwoju nie może pomijać powyższych rozważań – dotyczących użycia elementów natury, odnawiania się zasobów i skutków nieuprządkowanego uprzemysłowienia – stawiających nasze sumienie wobec wymiaru moralnego, jakim powinien odznaczać się rozwój”<sup>32</sup>. Wskazanie na sumienie, na wymiar moralny, czyli na związki z Bogiem, a więc na duchowość, nie mogą być lekceważone. Papież stwierdza, iż chodzi o powiązanie bardzo konkretne z sytuacją istoty ludzkiej. „Gdy człowiek okazuje nieposłuszeństwo Bogu i odmawia poddania się Jego panowaniu, wówczas natura buntuje się przeciw człowiekowi [...], gdyż zaćmił on w sobie obraz Boży. Wezwanie do posiadania i używania środków stworzonych wciąż pozostaje w mocy, lecz po grzechu wypełnianie tego wezwania staje się trudne i naznaczone cierpieniem”<sup>33</sup>.

### **Między aktem stwórczym i pełnią nowego stworzenia: misja człowieka**

Doczesność zawierająca się między aktem stwórczym a eschatologiczną pełnią nowego stworzenia posiada niebagatelne znaczenie. Udzielony przez Boga wielki dar życia w doczesności wiąże się z odpowiedzialnością. Ta ostatnia w pewnym sensie w swej istocie sprowadza się do wy-

---

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> SRS 33.

<sup>33</sup> SRS 30.

wiązywania się z zadania, którym jest staranie o rozwój. „[...] sam Pan Jezus, w przypowieści o talentach, zwraca uwagę na surowość, z jaką został potraktowany ten, który odważył się ukryć otrzymany dar: «Słudzy i gnuśny! Wiedziałeś, że chcę żąć tam, gdzie nie posiałem, i zbierać tam, gdzie nie rozsypałem [...] Dlatego odbierzcie mu ten talent, a dajcie temu, który ma dziesięć talentów» (Mt 25, 26–28). My, którzy, otrzymujemy dary Boże, aby owocowały, winniśmy «siać» i «zbierać». Jeśli tego nie czynimy, będzie nam odebrane i to, co mamy»<sup>34</sup>. Można w tym kontekście przywołać m.in. następującą opinię: „[...] wierni mają nie tylko błagać «Przyjdź Królestwo Twoje», ale w pewien sposób tę chwilę przyjścia przybliżać swoim życiem»<sup>35</sup>. We wskazanych okolicznościach składających się m.in. z podejmowania decyzji, wybierania, kreatywności, aktywności, rozwoju lub nie, kiedy osoba ludzka w znaczącej mierze określa swą przyszłość nawet w skali wieczności, człowiek nie jest zdany wyłącznie na siebie, zarazem potrzebne jest jego zaangażowanie. Wkład ze strony poszczególnych osób wpisuje się rzeczywistość, nurt, który już istnieje. „Świat od początku zmierza do ostatecznego wypełnienia, a w Chrystusie rozpoczęło się już odnowienie świata»<sup>36</sup>. Odnowienie i udzielenie pełni życia odnosi się do przyszłości eschatologicznej, ale także do doczesności. Jest obecne już w niej»<sup>37</sup>. Posiada nawet decydującą wartość, kształtuje to doczesne *teraz*. „Bo ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie” (Ga 6, 15). Składa się na cel, na skuteczność Nowego Przymierza i tym samym ludzkiego zaangażowania. „On [tzn. Chrystus] bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość. [...] aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój, i [w ten sposób] jednych, jak

<sup>34</sup> SRS 30.

<sup>35</sup> A. Jankowski, „*Spiritus Consummator*”, czyli ostateczne zadanie Ducha Świętego, w: *Napełnieni Duchem Świętym*, red. B. Przybylski, Poznań 1982, s. 197.

<sup>36</sup> T. Wilski, *Stworzenie*, w: *Katolicyzm A – Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 347.

<sup>37</sup> Zob. A. Grabner-Haider, *Nowe Stworzenie*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1995, kol. 834.

i drugich znów pojednać z Bogiem w jednym Ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości” (Ef 2, 14–16). W swojej autentycznej postaci rozwój służy dobru tak doczesnemu, jak i wiecznemu.

„Czyż mamy trwać w grzechu, aby łaska bardziej się wzmogła? Żadną miarą! [...] Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim [tzn. z Chrystusem] pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowości (gr. *en kainotêti*) życia, jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 1. 4). Wieloaspektowe współdziałanie w dziele nowego stworzenia jest ściśle powiązane z darem pojednania, czyli z troską o przemianę duchową, oczyszczenie, rozwój duchowy własny i innych. Stanowi to punkt wyjścia, fundament (por. np. 2 Kor 5, 17 n.). „Bóg był w Chrystusie jednając świat ze sobą” (2 Kor 5, 19). Ten Boży dar pojednania należy podjąć. Przyjęcie go posiada dwa wymiary. Człowiek musi sam pojednać się, podjąć ten dar, wejść na drogę odnowienia i wzrostu duchowego. W rozumieniu chrześcijańskim ma uczestniczyć w tym dziele na rzecz nie tylko siebie samego, ale i otoczenia. „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5, 20). Owocem i znakiem pojednania jest odnowienie i dopełnienie ludzkiego życia, odnowienie i dopełnienie wspólnoty ludzkiej, uczestnictwo w misterium nowego stworzenia, odnowienia i udzielenia pełni życia (por. 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15; Ef 2, 11–22 oraz Kol 3, 10–11). Jak pokazuje Nowy Testament, dokonuje się to na fundamencie pozytywnego rozwoju ludzkich relacji z Bogiem i ludźmi. Księgi biblijne wskazują też, co jest chyba wciąż zbyt mało brane pod uwagę, iż chodzi również o odnowienie i dopełnienie ludzkich relacji z innymi stworzeniami (zob. np. Rz 8, 19 n.; Kol 1, 12 n.)<sup>38</sup>. Widać, jak bardzo rozwój posiada charakter wspólnotowy, społeczny.

Nowe stworzenie, nowy człowiek to nowe, odnawiające się coraz głębiej życie, postępowanie. Pismo Święte nieraz wskazuje, jakie otwierają się wtedy możliwości. I tak np. jedność i pokój zajmują miejsce podziałów i wrogości (por. Ga 6, 15; Ef 2, 11–22). Możliwe staje się przewycię-

---

<sup>38</sup> Szerzej na ten temat zob. A. Linzey, *Teologia zwierząt*, s. 16 n.

żenie niewystarczającego i stąd mylącego oceniania rzeczywistości (por. 2 Kor 5, 16 n.). Trzeba wspomnieć o szansie na przewyższenie mirażu ludzkiej samowystarczalności (por. 2 Kor 10, 1–11). W miejsce postaw i zachowań szkodliwych tak dla danego podmiotu, jak i w wymiarze społecznym wchodzi takie, które przynoszą dobro, pomyślność (zob. np. Kol 3, 5–10; Ef 4, 25–30)<sup>39</sup>. „Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśliby miał ktoś zarzut przeciw drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy! Na to zaś wszystko przyobleczcie miłość, która jest więzią doskonałości. A sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy, do którego też zostaliście wezwani w jednym Ciele. I bądźcie wdzięczni! Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach. I wszystko, cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego (Kol 3, 12–17; por. też np. Ef 4, 23–24; Kol 3, 11; Ga 5, 22–23)”. Nowego, odnawiającego się człowieka charakteryzuje przemiana życia, nawet gdy mamy do czynienia z odpowiednim zaawansowaniem przemian, jego rozkwit (por. np. Rz 6,4 n.). Jest to zmiana ukierunkowania, postępowania<sup>40</sup>. Autentyczny rozwój osoby ludzkiej powoduje pozytywne przemiany w postępowaniu tegoż człowieka i przejawia się w tych zmianach. One go potwierdzają, pozwalają zweryfikować np. co do stopnia, szybkości. Dokonuje się to dzięki podjętej łasce Bożej. Ze strony Bożej misterium to można streścić następująco: „Chrystus posiadając pełnię Ducha (Mk 1, 10 i paralelne; Łk 4, 1), udziela Go [...] ludziom, aby ich wewnątrz odnowić i uczynić z nich nowe stworzenie

<sup>39</sup> Na temat antytezy dawny człowiek – nowy człowiek por. np. W. Foerster, *ktizô* etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 3, red. G. W. Bromiley, Michigan 1993, s. 1034.

<sup>40</sup> Por. D. S. Dockery, *New Nature and Old Nature*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Downers Grove–Leicester 1993, s. 628.

(Rz 8, 14–17; Ga 3, 2 n.; por. J 1, 12)<sup>41</sup>. Co ważne, Boże zaproszenie do odnowy, rozwoju, podjęcia daru pełni życia nie jest zarezerwowane dla nielicznej elity, ale posiada charakter powszechny (zob. np. 1 Tm 2, 3 n.)<sup>42</sup>.

W doczesności wskazane przystanie do Chrystusa polega na pozytywnej przemianie dokonującej się z naszym udziałem poprzez życiowe przyjęcie standardów ludzkich reprezentowanych przez Chrystusa (por. 2 Kor 5, 15)<sup>43</sup>. To, że chodzi o zmianę radykalną, wcale przy tym jeszcze nie oznacza, że będzie ona za każdym razem natychmiastowa i od razu całkowita. „Nowonarodzenie w Duchu jest jednak takim wydarzeniem, które chce być wciąż kontynuowane i chce ciągle stawać się nową rzeczywistością. Nie należy więc sądzić, że [z kontekstu wynika, że autor ma na myśli sytuację w doczesności] z tym narodzeniem uporamy się raz na zawsze”<sup>44</sup>. W ramach tej radykalnej przemiany – zarazem często rozłożonej na całe życie doczesne – jest miejsce dla ludzkiej współpracy z Bogiem. „Asceza stanowi ustawiczną pracę – wysiłek – ćwiczenie – walkę «tracenia swojego własnego życia» tak, by stać się nowym stworzeniem w Chrystusie (por. Kol 3, 9–10), stworzeniem gotowym do przyjęcia daru miłości miłosiernej oraz przekazywania tego otrzymanego daru wszystkim innym ludziom. Jakakolwiek forma ascezy musi więc być podporządkowana temu przekazywaniu miłości”<sup>45</sup>.

Określenie *nowe stworzenie* (por. 2 Kor 5, 17 oraz Ga 6, 15) przywołuje na myśl dzieło stworzenia świata, w tym człowieka<sup>46</sup>. Natomiast samo

---

<sup>41</sup> P. Auvray, *Création*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*, red. X. Léon-Dufour, wyd. 2. zmienione i poszerzone, Paris 1971, kol. 225.

<sup>42</sup> Zob. K. Prümm, *Diakonia Pneumatos. Der Zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie*, t. 1: *Theologische Auslegung des Zweiten Korintherbriefes*, Rom–Freiburg–Wien 1967, s. 335.

<sup>43</sup> J. Murphy-O'Connor, *The Second Letter to the Corinthians*, s. 822.

<sup>44</sup> H. Schürmann, *Duch daje życie. Pomoc w medytacji i modlitwie*, Poznań 1998, s. 66.

<sup>45</sup> L. Cremaschi, *Ascesi*, w: *Enciclopedia del cristianesimo. Storia a attualità di 2000 anni di speranza*, , Novara 1997, s. 74.

<sup>46</sup> Por. J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, G. Chapman, London 1992, s. 1401.

misterium nowego stworzenia rozpoczyna się wraz z Chrystusem (zob. 2 Kor 5, 17), który sprawia odrodzenie, rozkwit życia. „Tak też jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiającym” (1 Kor 15,45): Chrystus przynosi wyższy poziom istnienia, i to nawet w stosunku do sytuacji sprzed grzechu pierworodnego<sup>47</sup>. Jako nowe stworzenie jesteśmy dziełem Zbawiciela. Dzieło to przynosi jak najbardziej radykalne zmiany<sup>48</sup>, ale właściwe mu są związki tak z przeszłością, jak i z przyszłością, czyli ważna ciągłość. Celem i wypełnieniem tego dzieła jest całkowite uwolnienie ludzi od niewoli grzechu i śmierci, zjednoczenie ich z Bogiem i między sobą. Inaczej mówiąc, jest to zbawienie, życie wieczne<sup>49</sup>. W rozumieniu chrześcijańskim to wszystko już się rozpoczęło, już jest naszym udziałem (zob. Rz 6, 6–11)<sup>50</sup>. Ta przemiana znajdzie swoją pełnię w życiu wiecznym. Jednak we właściwy sobie sposób ogarnia ona także życie doczesne tego, kto jest w Chrystusie, tego, w kim Chrystus żyje. W ten sposób dotyczy też jego otoczenia<sup>51</sup>. Bóg z zaufaniem powierzył ludziom bardzo dużo.

<sup>47</sup> Zob. J. Cantinat, *Saint Esprit. Le Saint-Esprit d'après les Epîtres catholiques*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 11, red. J. Briand, E. Cothenet, Paris 1991, kol. 336

<sup>48</sup> J. Cambier, *La seigneurie du Christ sur son Eglise et sur le monde d'après le Nouveau Testament*, „Irénikon” 30(1957), s. 395.

<sup>49</sup> Por. J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, s. 1401.

<sup>50</sup> Por. K. Prümm, *Diakonia Pneumatos. Der Zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie*, t. 2: *Theologie des Zweiten Korintherbriefes*, cz. I: *Apostolat und christliche Wirklichkeit. Theologie des ersten Briefteils*, Kap. 1–7, Rom–Freiburg–Wien 1960, s. 366 n.

<sup>51</sup> Jak stwierdza B. Rigaux, eschatologia św. Pawła nie ogranicza się jedynie do wymiaru czasowego, ale posiada również wymiar wertykalny. Poprzez zmartwychwstanie Jezusa to, co niebieskie (odwieczne lub przynajmniej wcześniejsze od ziemskiego, to, co Boże), dołącza się ponownie do tego, co ziemskie, i poprzez antycypację działa w teraźniejszości eschatologicznego wypełnienia zbawienia (wskazuje na to powołanie się na logikę zadatku w 2 Kor 1, 22; 5, 5 Ef 1, 14). Zob. B. Rigaux, *L'anticipation du salut eschatologique par l'Esprit*,

\* \* \*

Starożytność, w której chrześcijaństwo pojawia się i rozprzestrzenia i zarazem której dalszy pozytywny rozwój ono sprawia, zdumiewa się i zachwyca, obserwując, jak byty zmieniając się, wzrastają<sup>52</sup>. W XXI w., czyli w epoce pod niejednym względem szybkiego rozwoju, budzącego nieraz uzasadniony niepokój, warto zastanawiać się nad istotą każdego rozwoju: odkryć w nim Boga, Jego plany, ich realizację, przemyśleć niebezpieczeństwa i wypaczenia, które pojawiły się jako skutek grzechu, zdać sobie sprawę z możliwości ich pokonania, zdobyć się na opłaczalny wysiłek zidentyfikowania ostatecznych perspektyw rozwoju. Łatwiej wtedy będzie rozeznac właściwe rozwojowi: radykalną nowość i zarazem ciągłość. Skorzystać z możliwości, jakie ten Boży, tak bardzo dostępny dar posiada. W autentycznym rozwoju jest coś boskiego, coś z Bożej stwórczej i wiernej miłości oraz danej przez Boga nadziei na wieczną pełnię życia. Prawdziwy rozwój jest przecież chciany przez Boga, jest Jego darem, wspiera go Jego miłość, w nim się ona wyraża. Rozwój wpisuje się w zwycięstwo nad grzechem i jego złowrogimi skutkami, które przecież nie były w stanie go zatrzymać. Jest ważnym elementem ludzkiej komunii z Bogiem i pokrewieństwa ze światem stworzonym. Składa się on na misterium takiego przyjęcia łaski, dzięki któremu człowiek realizuje się jako obraz i współpracownik Boga, aktywny protagonista dzieła stworzenia-zbawienia na rzecz siebie samego i swego otoczenia. By sprostać wyzwaniom i niewiadomym, jakie w doczesnym *teraz* często towarzyszą ludzkim spotkaniom ze zmianami, w tym z rozwojem w jego wielorakości, dobrze jest uwzględnić jego wielkość, tajemniczość, powiązanie z życiem duchowym, podchodzić do niego z szacunkiem, zaufaniem Bogu, pogodną i mocno uzasadnioną nadzieją chrześcijańską (zob. Rz 5,5). Chrześcijaństwo ma pod tym względem wiele do zaoferowania światu także współcześnie.

---

w: *Foi et salut selon S. Paul (Épître aux Romains 1,16)*. Colloque oecuménique à l'Abbaye de St-Paul-hors-les-Murs, 16–21 avril 1968, red. M. Barth, Rome 1970, s. 118 n.

<sup>52</sup> M.-A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, t. 2: *L'apôtre Paul – Les écrits johanniques – L'héritage paulinien – Réflexions finales*, Paris 1990, s. 388.

**Development: from creation to the fullness of existence***Abstract*

---

---

The object of this work has as its objective to make known the Christian understanding of development and also to show its usefulness today. Development in its authenticity has been shown to be associated with the work of creation and new creation, the renewal and granting of life in its fullness. Development comes before sin and the evil that appears after. It is also one of the tools of salvation, that is that granting of life in its fullness. The meaning of Christian development is a gift from God, not only for human beings. For them lies the task of uncovering his essence and realizing God's plan in the spirit of love, solidarity, and not only in selfish perception of their needs. Development must be seen integrally. Very important for him is to care for his spiritual life. Authentic development is the interaction of man with God, the great gift of God to His creatures.



# Posłowie

Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, proklamowana z okazji dwudziestej rocznicy wydania *Populorum progressio*, należy do najważniejszych dokumentów nauczania społecznego Kościoła katolickiego od czasów *Rerum novarum* Leona XIII. Nosi ona datę 30 grudnia 1987 r., ale opublikowana została dopiero w lutym roku następnego. Składa się z siedmiu zasadniczych części, w których Jan Paweł II wyraził społeczną troskę Kościoła o rozwój człowieka i społeczeństwa. Od razu na wstępie wyjaśnił, że autentyczny rozwój to taki, który zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz służy jej naturalnemu i duchowemu postępowi. Kwestę tę rozważył szczegółowo w czwartej części encykliki, która zawiera odpowiedź na pytanie o prawdziwy rozwój ludzki.

Myśl Papieża kładzie akcent na konieczność respektowania chrześcijańskiej i w gruncie rzeczy ogólnoludzkiej aksjologii. Można by ją opisać następująco: najpierw wartości religijne, następnie polityka i w końcu sprawy ekonomiczne, a zwłaszcza technika, której rozwój daje ludzkości wciąż nowe możliwości. Jednakże w praktyce tego rodzaju hierarchia wartości została odwrócona. Widać to szczególnie wyraźnie w społeczeństwach należących do cywilizacji euroatlantyckiej, naznaczonych dominacją „mieć” nad „być”. Dlatego Jan Paweł II skierował usilny apel do całego świata, by uznane zostało pierwszeństwo „być” przed „mieć”, gdyż tylko wówczas człowiek może uwolnić się od przytłaczających go przejawów zła, nierzadko mających postać kwestii społecznych.

Pod tym względem Autor *Sollicitudo rei socialis* nawiązał do idei humanizmu integralnego Jacques'a Maritaina, którą na niwie myśli społecznej Kościoła usilnie starał się upowszechnić papież Paweł VI. Konkretyzacją tej idei stał się papieski projekt cywilizacji miłości, do którego encyklika

Jana Pawła II również nawiązuje, traktując go jako wciąż aktualne wyzwanie Kościoła dla świata. Zamyśl cywilizacji miłości nie jest – wedle myśli papieskiej – elementem jakiegoś programu społeczno-politycznego, podobnie jak cała doktryna społeczna Kościoła nie jest alternatywą dla liberalnego kapitalizmu czy marksistowskiego kolektywizmu, lecz stanowi kategorię niezależną, związaną z teologią. Jako zamyśl jest chrześcijańskim orędzim adresowanym do wszystkich ludzi dobrej woli. Natura tego orędzia z jednej strony jest pojednawcza, przyjazna, otwarta na dialog, z drugiej zaś, odznacza się stanowczością ze względu na sprawę autentycznego rozwoju człowieka i społeczeństwa.

W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć o jednym bardzo ważnym akapicie encykliki *Sollicitudo rei socialis*, który rzuca niezwykle cenne światło na specyfikę interpretacji społecznego orędzia Kościoła. Otóż Jan Paweł II napisał:

Do sprawowania posługi ewangelizacji na polu społecznym, która jest aspektem prorockiej funkcji Kościoła, należy także ukazywanie zła i niesprawiedliwości. Należy jednak wyjaśnić, że przepowiadanie zawsze jest ważniejsze od oskarżania. To ostatnie nie może być oderwane od przepowiadania, dającego mu prawdziwą stałość i moc wyższej motywacji (nr 41).

Zatem przesłanie encykliki powinno być odczytywane właśnie w kluczu posługi ewangelizacyjnej. Jej duch nadaje mu „wyższą” motywację, czyli taką, która sięga transcendencji. Z jej wyżyn można dostrzec obraz świata jakże inny od tego, jaki wyłania się ze spojrzenia ludzi uwikłanych w ideologię praktycznego materializmu czy ateistycznego postmodernizmu. Jeśli Papież oskarża świat o to, że w wielu dziedzinach ludzkiego życia urzeczywistniana jest „błędna i przewrotna koncepcja rozwoju” (SRS 25), to ani na moment nie traci wiary w sprawczą moc kościelnego przepowiadania społecznego, zdolnego wyzwolić „nową troskę moralną, głównie w porządku wielkich problemów ludzkości, jakimi są rozwój i pokój” (SRS 26).

Encyklika *Sollicitudo rei socialis* nie jest wymierzona przeciwko ludziom dobrej woli ani też przeciw konkretnym systemom społecznym, gospodarczym czy politycznym, lecz stanowi próbę nawiązania dialogu

ze wszystkimi, którym bliska jest sprawa człowieka w aspekcie rozwoju prawdziwie ludzkiego, integralnego i solidarnego. Nauczanie zawarte w tym dokumencie skierowane jest do człowieka i podjęte ze względu na człowieka, będącego – wedle pogłębionej refleksji teologicznej – drogą Kościoła, jego najwyższą „stawką”. Wszak ewangelizacja to przecież troska o ludzkie zbawienie.

Można odnieść wrażenie, iż Autorom prezentowanych szkiców, które składają się na niniejszą książkę, towarzyszyła wspomniana myśl Jana Pawła II. Refleksja interdyscyplinarna, podjęta z perspektywy nauk społecznych i teologicznych, kryje w sobie ową mądrość kościelnego orędzia, które ważniejsze jest od oskarżania. Niemniej jednak Autorzy książki usiłują stanąć rzetelnie na gruncie naukowej, intelektualnej prawdy. Ich analizy i konkluzje pod wieloma względami wydają się zbieżne z uwagą Autora encykliki, który skonstatował: „W ogólnych zarysach, biorąc pod uwagę różnorodne czynniki, nie można zaprzeczyć, że obecna sytuacja świata z punktu widzenia rozwoju daje wrażenie raczej negatywne” (SRS 13). Słowa Jana Pawła II są jakby komentarzem do optymistycznych oczekiwań Pawła VI, który dwadzieścia lat wcześniej w swojej encyklice *Populorum progressio* liczył na pomyślną realizację integralnego, prawdziwie ludzkiego rozwoju w duchu wartości ogólnoludzkich, zbieżnych z Ewangelią. Niestety, rozwój, na jaki liczył Paweł VI nie nastąpił, zaś w wielu dziedzinach doszło do jego zakwestionowania, chociażby w postaci licznych przejawów niedorozwoju czy nadrozwoju. Wobec tego rodzi się pytanie o to, co dalej?

Trzeba uświadomić sobie fakt, że rozwój wpisany jest w naturę człowieka. Stanowi nieodzowny element dobra każdego człowieka, jak również dobra wspólnego. Problem polega na tym, że kategoria dobra jest dziś marginalizowana bądź odrzucana. A jeśli już podejmowane są próby realizacji dobra, to w wielu wypadkach skazane są na niepowodzenie ze względu na błędną, niekiedy wręcz obłądną, interpretację wartości. Chodzi nade wszystko o absolutyzowanie wolności i relatywizowanie prawdy. Dlatego Jan Paweł II w całym swoim nauczaniu niestrudzenie przypominał, że do prawdziwego dobra, także dobra wspólnego, społecznego, prowadzi wolność przeżywana w prawdzie. Nie można wolności odrywać od prawdy i dobra, zaś samej prawdy nie można relatywizować, gdyż wtedy zagrożony

jest człowiek, jego godność; następuje uprzedmiotowienie osoby ludzkiej; dobro zostaje umniejszone czy nawet zniszczone.

Myśl Jana Pawła II podjął papież Benedykt XVI, który mając na uwadze obecność prawdy w życiu poszczególnych ludzi i całych społeczeństw, także prawdy transcendentnej, przypomniał w encyklice *Caritas in veritate* o konieczności powiązania prawdy z miłością. Dzięki temu ukazał jeszcze jedno światło na drodze wiodącej do prawdziwie ludzkiego rozwoju. Aby uświadomić sobie jego znaczenie, warto zwrócić uwagę na jeden z fragmentów encykliki, który – jak się wydaje – w sposób lapidarny ukazuje aksjologiczną perspektywę rozwoju:

Miłość (*caritas*) jest pełna prawdy i dlatego człowiek może ją pojąć z całym jej bogactwem wartości, może się nią dzielić i ją przekazywać. Prawda to bowiem *lógos*, który tworzy *diálogos*, a więc komunikację i komunię. Prawda, dzięki której ludzie wychodzą poza subiektywne opinie i odczucia, pozwala im wznosić się ponad uwarunkowania kulturowe i historyczne oraz spotykać na płaszczyźnie oceny wartości i istoty rzeczy. Prawda otwiera i jednoczy umysły w *lógos* miłości: oto chrześcijańskie orędzie i świadectwo miłości (CV 4).

Następnie w owym kontekście chrześcijańskiego orędzia i świadectwa miłości Benedykt XVI wypowiedział słowa, które w swojej treści idą znacznie dalej niż nauczanie Jana Pawła II. Precyzują bowiem naturę dialogu (komunikacji i komunii) Kościoła ze światem na temat kształtowania wspólnego dobra, które z konieczności musi być oparte na odpowiedniej aksjologii. Otóż zaznaczając, że prawda otwiera i jednoczy umysły w *lógos* miłości, Autor *Caritas in veritate* stwierdził:

W dzisiejszym kontekście społecznym i kulturowym, w którym jest rozpowszechniona tendencja do relatywizowania prawdy, przeżywanie miłości w prawdzie prowadzi do zrozumienia, że przyjęcie wartości chrześcijańskich jest elementem nie tylko użytecznym, ale koniecznym dla zbudowania dobrego społeczeństwa oraz prawdziwego, integralnego rozwoju ludzkiego (CV 4).

Z powyższych rozważań nie bez głębokich racji można wyprowadzić stwierdzenie, stanowiące jakby syntezę orędzia społecznego trzech kolejnych papieży na temat rozwoju, mianowicie: wartości chrześcijańskie są elementem koniecznym do zbudowania prawdziwego rozwoju ludzkiego. Jest to teza przychodząca w sukurs oczekiwaniom wielu środowisk, zwłaszcza że w świecie współczesnym poważny kryzys przeżywa nie tylko sam rozwój jako fakt czy proces społeczny, ale także jego rozumienie.

W ostatnich dekadach wiele ideologii postrzega rozwój w kontekście zdeformowanego, zafałszowanego obrazu człowieka. Jako przykład może tu posłużyć ideologia genderowska czy niektóre koncepcje promowane przez ruchy ekologiczne. Nierzadko pojęcie rozwoju myli się z dokonywaniem zmian. Tymczasem – jak to zauważył już w V stuleciu św. Wincenty z Lerynu – prawdziwy rozwój odbywa się wówczas, gdy coś się powiększa, nie przestając być sobą; natomiast zmiana następuje wówczas, gdy jedna rzecz przeobraża się w drugą (*Commonitorium*, 23). Jan Paweł II miał świadomość złożoności problemu i dlatego dał wyraz przekonaniu, że „rozwój nie jest procesem przebiegającym po liniach prostych, jakby automatycznym i z natury swej nieograniczonym, tak jak gdyby przy spełnieniu się pewnych warunków ludzkość miała szybko podążać ku nieokreślonej doskonałości” (SRS 27). Tę mechanistyczną wizję rozwoju, zbieżną z oświeceniową ideą postępu, Papież zakwestionował na rzecz transcendentnej wizji rozwoju, która zakłada odpowiednią aksjologię i etykę.

Na koniec trzeba raz jeszcze podkreślić, że konieczność obecności wartości chrześcijańskich w procesie rozwoju zdają się dostrzegać Współautorzy książki, którzy analizując jego fenomen w różnych obszarach ludzkiego bytowania, nie tracą z pola widzenia istotnego celu, jaki wpisany jest w funkcjonowanie każdej społeczności. Jest nim dobro wspólne, które swoje ostateczne uzasadnienie znajduje w dobru osobowym każdego człowieka. Konieczna jest zatem odpowiednia troska o tego rodzaju dobro. Nietrudno zauważyć, że jest ono powszechnie identyfikowane jako istotna treść polityki. Albowiem polityka – wedle ujęcia etycznego – to nic innego jak roztropna troska o dobro wspólne, zaś elementem tego dobra jest przecież sprawa rozwoju prawdziwie ludzkiego.

Oby polityka jako roztropne staranie o dobro wspólne, w szczególności polityka społeczna, stała się narzędziem integralnego i solidarnego rozwoju! Obecnie, w dobie globalizacji, przedmiotem niemal powszechnej zgody jest koncepcja rozwoju zrównoważonego, czyli takiego, który możliwy jest na obecnym poziomie cywilizacyjnym, a polega na tym, że potrzeby obecnego pokolenia będą zaspokojone bez umniejszania szans przyszłych pokoleń. W nurt owej politycznej aktywności, która może realizować się także w nauce o polityce, pragną włączyć się również pracownicy naukowo-dydaktyczni Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, czego skromnym wyrazem jest niniejsza publikacja. Chodzi o to, by rozwój, który dla chrześcijanina jest zadaniem i poniekąd obowiązkiem, zabezpieczał transcendentny charakter osoby ludzkiej i promował jej powołanie do szczęścia (doskonałości).

Jan Mazur OSPPE

## Wykaz skrótów

- AAS – Acta Apostolicae Sedis
- ChL – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (30 XII 1988 r.)
- CV – Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI 2009 r.)
- DA – Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (18 XI 1965 r.)
- DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25 XII 2005 r.)
- DP – Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu presbiterów *Presbyterorum ordinis* (7 XII 1965 r.)
- DWCH – Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (28 X 1965 r.)
- DWR – Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (7 XII 1965 r.)
- Dz. U. – Dziennik Ustaw
- EiE – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (28 VI 2003 r.)
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* (7 XII 1965 r.)
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* (21 XI 1964 r.)
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, Poznań 2002
- KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego – *Codex Iuris Canonici*, Pallottinum, Poznań 1984
- LE – Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (14 IX 1981 r.)

- MM – Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra* (15 V 1961 r.)
- NMI – Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6 I 2001 r.)
- PG – J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Paris 1857–1866
- PP – Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* (26 III 1967 r.)
- PT – Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (11 IV 1963 r.)
- QA – Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno* (15 V 1931 r.)
- RN – Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* (15 V 1891 r.)
- SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 XII 1987 r.)



## Nota o autorach

**Nagy Stanisław**, kard. – prof. zw. dr hab., kardynał kościoła NMP od Świętych Schodów na Zatybrzu, arcybiskup tytularny Hólar, specjalista w dziedzinie teologii fundamentalnej, związany z Katolickim Uniwersytem Lubelskim Jana Pawła II.

**Skorowski Henryk** SDB (salezjanin) – prof. zw. dr hab., pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wybitny socjolog, politolog i znawca katolickiej nauki społecznej, były dziekan Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych oraz rektor UKSW, autor kilkunastu monografii, kilkuset artykułów naukowych i referatów.

**Duda Małgorzata** – dr hab.; pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Pracy Socjalnej i Profilaktyki Społecznej w Instytucie Nauk o Rodzinie na Wydziale Nauk Społecznych; obszar badań naukowych: nauczanie społeczne Kościoła wobec współczesnych problemów społecznych – bezrobocia, bezdomności, starości, wykluczenia społecznego; podejmuje inicjatywy badawcze na polu współczesnej polityki społecznej, zawodu pracownika socjalnego, asystenta rodziny, programu przeciwdziałania wypaleniu zawodowemu w ramach superwizji.

**Gulla Bożena** – dr psychologii, pracownik naukowo-dydaktyczny Instytut Psychologii Stosowanej Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Instytutu Nauk o Rodzinie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; obszar badań naukowych: psychologia kliniczna i sądowa; problem sumienia w naukach społecznych.

**Hułas Maciej**, ks. – dr socjologii; adiunkt Katedry Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Społeczno-Gospodarczej na Wydziale Nauk Społecznych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

**Karcz Bolesław**, ks. – dr teologii; pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, adiunkt Katedry Katolickiej Nauki Społecznej w Instytucie Nauk o Rodzinie na Wydziale Nauk Społecznych; obszar badań naukowych: organizacje, stowarzyszenia, ruchy, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, formacja społeczna, patriotyzm, kulturotwórczy wymiar rodziny, rodzina w różnych kulturach.

**Kaszyński Hubert** – dr psychologii, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Instytucie Nauk o Rodzinie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, od 1989 roku związany z praktyką pracy socjalnej z osobami chorującymi psychicznie, prowadzi zajęcia dydaktyczne zogniskowane na promocji zdrowia psychicznego i strukturalnej pracy socjalnej; członek Zarządu Polskiego Stowarzyszenia Szkół Pracy Socjalnej oraz Centralnej Komisji Egzaminacyjnej do spraw stopni specjalizacji zawodowej pracowników socjalnych, członek założyciel stowarzyszenia Instytut Terapii i Edukacji Społecznej.

**Kądziółka Władysław**, ks. – dr teologii w zakresie pedagogiki chrześcijańskiej; pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; obszar badań naukowych: komunikacja interpersonalna, dialog wychowawczy, personalizm wychowawczy, transformacja rodziny, pedagogika katolicka, człowiek i jego proces kształcenia.

**Koperek Adam** – dr socjologii, adiunkt w Społecznej Akademii Nauk w Łodzi.

**Koperek Jerzy**, ks. – dr hab., prof. nadzw. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownik Katedry Życia Społecznego Rodziny w Instytucie Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej na Wydziale Teologii.

**Krocze Piotr**, ks. – dr hab.; pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Prawa Rodzinnego w Instytucie Nauk o Rodzinie na Wydziale Nauk Społecznych i pracownik dydaktyczny w Instytucie Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym; obszar badań naukowych: teoria prawa kościelnego, interpretacja prawa, powiązania prawa kanonicznego i świeckiego.

**Mazur Jan** OSPPE (paulin) – dr hab., prof. nadzw. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Polityki Społecznej w Instytucie Nauk o Rodzinie na Wydziale Nauk Społecznych; obszar badań naukowych: historia katolicyzmu społecznego, nauczanie społeczne Kościoła, polityka społeczna, etyka polityki, etyka pracy socjalnej, problematyka dialogu społecznego; redaktor naczelny „Dissertationes Paulinorum”.

**Misztal Wojciech**, ks. – prof. dr hab.; prorektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Duchowości Mediów i Relacji Społecznych w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych, kierownik Sekcji Duchowości Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie; obszar badań naukowych: historia duchowości chrześcijańskiej (zwłaszcza Nowy Testament, listy Pawłowe), współczesna duchowość chrześcijańska, wpływ duchowości chrześcijańskiej na życie jednostek i społeczności, przekaz duchowości chrześcijańskiej i reagowanie na nią; redaktor serii: „Duchowość klasztorów polskich: przekaz i komunikacja”.

**Zwoliński Andrzej**, ks. – prof. zw. dr hab., pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej w Instytucie Nauk o Rodzinie na Wydziale Nauk Społecznych; obszar badań naukowych: relacja Kościół – państwo, etyka życia gospodarczego, manipulacja społeczna – socjotechniki, zagrożenia cywilizacyjne i kulturowe, historia idei; autor kilkudziesięciu książek o tematyce społecznej, teologicznej i pastoralnej.



# Table of contents

kard. Stanisław Nagy Preface .....	5
Henryk Skorowski SDB Introduction .....	7
Jan Mazur OSPPE Re-reading of the encyclical « <i>Sollicitudo rei socialis</i> » on the 25th anniversary of its proclamation .....	13
ks. Maciej Hułas Public Sphere in <i>Sollicitudo rei socialis</i> .....	47
ks. Piotr Kroczek Legal Dimension of Church's Care about a Development of Man and Society .....	71
ks. Władysław Kądziołka Preferential love for the neighbor as a guarantee of basic values in the family .....	89
ks. Bolesław Karcz The concept of youth development in the teaching of John Paul II .....	119

ks. Jerzy Koperek, Adam Koperek The integral development and human solidarity as the conditions and roads to peace .....	131
ks. Andrzej Zwoliński Economics and happiness. In search of authentic development .....	145
Małgorzata Duda The social economy – a chance to fight against social exclusion? .....	169
Bożena Gulla Individualism – a stimulator or a brake in personal development? .....	183
Hubert Kaszyński Corporate Social Responsibility for the development of mental health. Attempt to conceptualize the problem .....	203
ks. Wojciech Misztal Development: from creation to the fullness of existence .....	219
Jan Mazur OSPPE Afterword .....	241
Abbreviations .....	247
About the Authors .....	249

# Spis treści

ks. Stanisław Kardynał Nagy SCJ Przedmowa .....	5
ks. Henryk Skorowski Słowo wstępne .....	7
Jan Mazur OSPPE Relektura encykliki <i>Sollicitudo rei socialis</i> w 25. rocznicę jej proklamacji .....	13
ks. Maciej Hułas Sfera publiczna w <i>Sollicitudo rei socialis</i> .....	47
ks. Piotr Kroczek Prawny wymiar troski Kościoła o rozwój człowieka i społeczeństwa ....	71
ks. Władysław Kądziołka Preferencyjna miłość bliźniego gwarancją rozwoju wartości podstawowych w rodzinie .....	89
ks. Bolesław Karcz Jana Pawła II koncepcja rozwoju młodzieży .....	119
ks. Jerzy Koperek, Adam Koperek Rozwój integralny i solidarność międzyludzka warunkiem i drogą do pokoju .....	131

ks. Andrzej Zwoliński Ekonomia a szczęście. W poszukiwaniu autentycznego rozwoju .....	145
Małgorzata Duda Ekonomia społeczna – szansą na przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu? .....	169
Bożena Gulla Indywidualizm a rozwój osobisty .....	183
Hubert Kaszyński Społeczna odpowiedzialność za rozwój zdrowia psychicznego. Próba konceptualizacji problemu .....	203
ks. Wojciech Misztal Rozwój: od stworzenia do pełni istnienia .....	219
Jan Mazur OSPPE Posłowie .....	241
Wykaz skrótów .....	247
Nota o autorach .....	249
Table of Contents .....	253







## Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Historia Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie zaczyna się w tym samym czasie, co dzieje najstarszej polskiej uczelni – Uniwersytetu Jagiellońskiego. W roku 1397 papież Bonifacy IX erygował Wydział Teologiczny w ramach Studium Generale. Od tego czasu wydział rozwijał się i aktywnie działał, zdobywając sławę i uznanie środowiska naukowego, zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami. Jego funkcjonowanie próbowała przerwać dopiero komunistyczna władza, która jednostronną uchwałą Rady Ministrów w 1954 roku usunęła Wydział Teologiczny z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Decyzja ta nie przetrwała jednak jego działalności.

Dziś Uniwersytet Papieski Jana Pawła II jest dynamicznie rozwijającą się uczelnią. Nasza oferta dydaktyczna jest ciekawą propozycją dla młodych ludzi. W ramach pięciu wydziałów wciąż otwieramy nowe kierunki i specjalności dostosowane do potrzeb naszych czasów. Nawiązujemy wciąż nowe kontakty z zagranicą.

Tradycja, w której jesteśmy zakorzenieni, zobowiązuje nas do dbania o wysoką jakość kształcenia oraz podejmowania nowych wyzwań badawczych zgodnie z myślą naszego patrona bł. Jana Pawła II, który podkreślał pozytywną rolę Kościoła w rozwoju kultury i oświaty oraz przywiązywał wielką wagę do dialogu ze światem nauki. Mamy nadzieję, że w przyszłości Uniwersytet Papieski będzie przyczyniał się do zachowania tożsamości europejskiej poprzez wzmocnienie relacji między sferą nauki i wiary w duchu encykliki *Fides et ratio* oraz przypomnienie o chrześcijańskich korzeniach europejskiej kultury.

Studia w Krakowie to dla naszych słuchaczy niepowtarzalna okazja do kontaktu z kulturą i nauką w jednym z najpiękniejszych miast Europy. Stanowią dla nich szansę duchowego i intelektualnego rozwoju. Chcemy, aby nasi studenci odnosili sukcesy, dlatego oferujemy zajęcia w małych grupach, które sprzyjają dobrym kontaktom między studentami i wykładowcami, zapewniając indywidualne podejście do każdej osoby. Główną zaletą naszej uczelni jest połączenie atmosfery wiary i tradycji Kościoła katolickiego z nowoczesnym sposobem studiowania.

### STUDIA NA UNIWERSYTECIE

#### WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

- filozofia

#### WYDZIAŁ HISTORII

##### I DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

- historia
- historia sztuki
- muzyka kościelna
- ochrona dóbr kultury

#### WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH

- dziennikarstwo i komunikacja społeczna
- nauki o rodzinie
- praca socjalna

#### WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

- teologia

---

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

31-002 Kraków • ul. Kanoniczna 25 • tel. 12 421 84 16 • faks 12 422 86 26  
rektorat@upjp2.edu.pl • www.upjp2.edu.pl