MORALNO-SPOŁECZNY
I PASTORALNY WYMIAR

marginalizacji społecznej

W ŚWIETLE NAUCZANIA
JANA PAWŁA II

Rozprawa doktorska napisana na seminarium naukowym
z Katolickiej Nauki Społecznej
pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Tadeusza Borutki

JANUSZ PILSZAK

MORALNO-SPOŁECZNY
I PASTORALNY WYMIAR

marginalizacji społecznej

W ŚWIETLE NAUCZANIA
JANA PAWŁA II

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE
WYDAWNICTWO NAUKOWE

KRAKÓW 2015

Recenzja wydawnicza
ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna
ks. dr hab. Wiesław Łużyński

Korekta
Emilia Rydzewska

Redakcja techniczna
Marta Jaszczuk

Zdjęcie na okładce
Sili[k] (flickr.com)

Copyright © 2015 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-474-2 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7438-475-9 (wersja online)
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374384759>

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
www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

*Moim wnukom:
Weronice i Dominikowi Pilszak*

Wstęp

Problematyka społeczna w świecie współczesnym jest bardzo zróżnicowana. Nauki historyczne, badając zjawiska społeczne zachodzące w minionych dziejach, wskazują na obecność osób poddanych marginalizacji bądź wykluczeniu we wszystkich epokach historycznych, a zdecydowana większość badaczy tego zjawiska przychyliła się do stanowiska, że procesy te mają nie tylko długą historię, ale również można je zaobserwować we wszystkich kulturach. Także w demokratycznych społeczeństwach ponowoczesnych istnieje kategoria ludzi (*underclass*), którzy nie tylko nie korzystają z dobrodziejstw rozwoju gospodarczego, ale są praktycznie wykluczeni ze społeczeństwa. Jednak współczesna marginalizacja społeczna i uruchamiające ją mechanizmy, nawet jeśli w jakiejś części pokrywają się z wcześniejszymi, mają własne cechy szczególne. Pojawiają się jako pochodna szybkiego rozwoju techniki, procesów globalizacji i postępu cywilizacyjnego w ogóle. Wymagają przede wszystkim dużego skupienia przestrzennego ludzi, które sprzyja wytwarzaniu się – jak to określają socjologowie – subkultury. Taka subkultura posiada zwykle własny, specyficzny system norm i wartości, własne wzory zachowań czy uczestnictwa w życiu społecznym. Kojarzona bywa z przestępczością, różnego typu nałogami (alkoholizmem, narkomanią) czy ubóstwem. Przynależność do niej często jest dziedziczna. Badacze zajmujący się taką grupą ludzi dochodzą często do wniosku, że ani zmiana sytuacji materialnej, ani zmiana pokoleniowa nie są w stanie doprowadzić do jej zaniku.

Ludzie egzystujący na marginesie głównego nurtu życia społecznego zawsze byli, są i będą w centrum uwagi Kościoła. Katolicka doktryna

społeczna, by lepiej wcielać prawdę o człowieku w rozmaite i stale zmieniające się konteksty społeczne, gospodarcze i polityczne, podejmuje dialog z różnymi dyscyplinami. Przyswaja sobie ich dorobek i ukazuje im szerszą perspektywę służby osobie ludzkiej.

Karol Wojtyła, późniejszy papież Jan Paweł II, wielokrotnie w swoim życiu doświadczył zjawiska dyskryminacji, co niewątpliwie stało się punktem odniesienia jego nauczania w tej kwestii. W okresie młodości stracił matkę, siostrę, brata i ojca. Doświadczył osobiście, czym są samotność, bieda, praca fizyczna i życie robotnicze. Żył w czasach i w kraju, w których rozwinęły się i upadły dwa wielkie totalitarne systemy XX wieku: faszyzm i komunizm. Był naocznym świadkiem okrucieństwa wojny, holokaustu i budowy nowej, socjalistycznej rzeczywistości. Te wszystkie doświadczenia miały wpływ na ukształtowanie postawy życiowej i perspektywy naukowej tego papieża. Zanim został wybrany na Stolicę Piotrową, dobrze wiedział, co znaczą słowa samotność, przemoc czy bieda, odnoszące się przecież bezpośrednio do omawianych tu zjawisk¹.

Już jako papież Jan Paweł II, podczas pierwszej swojej podróży zagranicznej (do Meksyku), podczas spotkania z Indianami i robotnikami rolnymi w Oaxaca wypowiedział znamienne słowa mające przypieczętować przymierze z ubogimi, które naznaczyło cały jego pontyfikat. Papież opowiedział się po stronie tych mas ludności, które prawie zawsze skazane są na niski poziom życia i często są surowo traktowane i wykorzystywane². Ta opcja na rzecz ubogich została następnie potwierdzona w dziesiątkach dokumentów papieskich. Jej ukoronowaniem stała się encyklika społeczna *Sollicitudo rei socialis*. Choć w dokumentach papieskich trudno odnaleźć współczesną terminologię stosowaną do opisywania tych procesów, to jednak można

¹ Zob. A. Boniecki, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 1983.

² Zob. Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. Od zaranania historii narodów amerykańskich Kościoł najbliższej ponizonych*, Oaxaca, 29 stycznia 1979 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z Pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, Kraków 2009, t. 12, s. 291–292.

w nich wskazać wiele jednoznacznych do nich odniesień. Jest w nich mowa o alienacji, dyskryminacji czy ubóstwie. „Ubogi” to w teologii katolickiej człowiek czegoś pozbawiony. Papież, mówiąc o osobach, które zostały pozbawione choćby możliwości artykułowania swoich racji, o osobach, które mówiły, ale ci „bogatsi” nie chcieli ich słuchać, miał na myśli właśnie – jak to określa współczesna socjologia – marginalizowanych i wykluczonych.

Terminologia używana przez różne dyscypliny naukowe do opisywania zjawisk dyskredytacji społecznej przez ostatnie stulecie ulegała zmianie. W okresie międzywojennym, a więc w czasie młodości papieża, używano terminów „margines społeczny”, „marginesowość”, „człowiek marginesowy” czy „ludzie marginesowi”. W polskiej literaturze naukowej z początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku zjawiska te określano jako „marginalizacja” lub „marginalność”. Dopiero na początku XXI wieku zaczęto używać terminu „wykluczenie społeczne”. Także dzisiaj, przeglądając liczne publikacje z dziedziny socjologii czy psychologii społecznej poświęcone temu zagadnieniu, szybko zauważa się, że słownictwo to nadal nie jest jednorodne. Czytelnik natrafia na różne terminy używane przez autorów badających to zjawisko, takie jak: „marginalizacja”, „wykluczenie”, „niedostosowanie społeczne”, „dyskryminacja”, „nietolerancja”, „uprzedzenia”, „ksenofobia”, „stygmat społeczny”. A to tylko niektóre z nich. Jest prawdą, że wszystkie one są sobie pokrewne i wzajemnie się uzupełniają, ale należy pamiętać, że nie są synonimami. Także próba zdefiniowania, czym są marginalizacja i wykluczenie społeczne, nie należy do zadań łatwych i wymaga zwykle odniesienia do określeń pokrewnych i w ten sposób oznaczenia zakresu semantycznego tych terminów. Np. zdaniem nie tylko socjologów uczestniczenie przez jednostkę w życiu społecznym jest możliwe do zmierzenia, a więc jest stopniowalne. Tym samym marginalizację można rozumieć jako postępujący efekt spadku znaczenia jednostki lub grupy w społeczeństwie. Taki proces w końcu może doprowadzić do wykluczenia jednostki z życia społeczeństwa.

Podając badania nad zjawiskiem marginalizacji i wykluczenia społecznego należy także pamiętać, że badaniem tych zjawisk zajmuje

się wiele dyscyplin naukowych, takich jak: socjologia, psychologia, pedagogika, filozofia, teologia, antropologia kultury czy nauki o kulturze. Uczeni reprezentujący te dziedziny należą do różnych szkół metodologicznych, posługują się specyficzną terminologią i udostępniają ogromną liczbę rezultatów badawczych, które wymagają uwzględnienia w niniejszej rozprawie.

Zjawisko marginalizacji i wykluczenia społecznego od wieków cieszy się nieustannym zainteresowaniem teologów i innych naukowców. Opracowania z ostatniego półwiecza cechuje coraz większa precyzja w diagnozowaniu i przedstawianiu źródeł i skutków tych niekorzystnych dla życia jednostkowego i społecznego procesów, zarówno w perspektywie teoretycznej, naukowej, jak i praktycznej. Z socjologicznej literatury polskojęzycznej odnoszącej się do omawianej kwestii na uwagę zasługują przede wszystkim takie syntezы, jak: *Krytyka i afirmacja polityki społecznej* Ryszarda Szarfenberga, *Życie na przemiał*, *Wspólnota czy Praca*, *konsumpcjonizm i nowi ubodzy* Zygmunta Baumana oraz prace Kazimierza Frieske. Z publikacji przedstawicieli nauk teologicznych należy wymienić takie pozycje, jak: *Prawa osoby ludzkiej podstawą życia społecznego w świetle nauczania Kościoła* czy *Nauczanie społeczne Jana Pawła II* Tadeusza Borutki, *Społeczne problemy życia międzynarodowego* Jarosława Korala czy liczne prace Andrzeja Zwolińskiego i Jana Orzeszyny. Z dorobku autorów zagranicznych trzeba wyróżnić znakomitą książkę Howarda Beckera *Outsiderzy. Studia z socjologii dewiacji* oraz pionierską pracę Ervinga Goffmana *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Należy pamiętać, że przytoczony przegląd twórczości autorów istotnych dla omawianego zagadnienia jest niepełny i bardzo skrótowy.

Ujęcie tego tematu na takim tle wydaje się konieczne ze względu na interdyscyplinarny charakter omawianych zagadnień oraz istnienie wielu płaszczyzn i punktów stykowych. Takie przedstawienie przedmiotu pracy powinno się również przyczynić do lepszego i pełniejszego zrozumienia prezentowanych zagadnień. Celem pracy jest zapoznanie się z bogatym nauczaniem Jana Pawła II w kwestii marginalizacji, przekazanym w bardzo licznych dokumentach jego

pontyfikatu. Chodzi o ukazanie tego ważnego problemu społecznego w aspekcie moralno-społecznym i pastoralnym.

Przyjęta przed rozpoczęciem pracy hipoteza badawcza zakłada, że w nauczaniu Jana Pawła II znajduje się odpowiedź na pytanie o przyczyny oraz skutki osobowe i społeczne marginalizacji i wykluczenia. Ponadto uznano, że w nauczaniu tego papieża z pewnością uda się odnaleźć kryteria oceny etycznej i moralnej zachowań zarówno konkretnych ludzi, jak i procesów społecznych, które prowadzą do tych zjawisk, oraz że zostały w nich podane konkretne zadania, zalecenia i wskazówki, by ograniczyć ich zasięg i skutki dla życia współczesnego człowieka.

Takie przedstawienie zagadnienia wymagało przebadania wielu dokumentów nauczania papieskiego, uporządkowania ich treści, zespolenia ich w jeden systematyczny wykład. Przy tym badania te należało prowadzić śledząc nie tylko samą treść nauczania, ale i jego kontekst, bo tylko w nim nauczanie to może być właściwie odczytane i zinterpretowane. Ogromna ilość dokumentów papieskich nie pozwoliła na dotarcie do wszystkich, przymuszając niejako do wykorzystania najważniejszych. Zatem za podstawowy materiał badawczy przyjęto zestaw tekstów uwzględniony w pierwszej części zestawienia bibliografii, zatytułowanej *Źródła*. Te właśnie materiały w szczególny sposób nadają się do przebadania przy zastosowaniu nowoczesnych metod analizy zarówno językowej, jak i analizy treści, przy czym ta ostatnia okazała się szczególnie przydatna.

Końcowym efektem podjętych badań ma być poszerzenie o kolejny element, w tym wypadku teologiczny: wiedzy na temat przyczyn marginalizacji i wykluczenia społecznego – tak jednostek, jak i społeczności. Większość bowiem dotychczas opublikowanych badań i publikacji dotyczy poszczególnych aspektów tych zjawisk, brakuje natomiast pozycji podejmującej się opisanie ich całościowo, i poddającej ten opis ocenie etycznej w świetle nauczania Jana Pawła II.

Tematyka marginalizacji i wykluczenia społecznego została w niniejszym opracowaniu przedstawiona w pięciu rozdziałach. Pierwszy skupi się przede wszystkim na ogólnym przeglądzie źródeł tych

zjawisk w ujęciu niektórych podstawowych koncepcji, jakie funkcjonują w obrębie socjologii. U podłoża omawianych zjawisk leży wiele różnych przyczyn i źródeł. Socjologia, ale i teologia katolicka, uzależniają je zwykle, ze względu na ich występowanie i oddziaływanie, w pewnym zakresie, od jednostki, która może posiadać lub nabyć cechę uznaną za dyskredytującą. Z teologicznego punktu widzenia taką cechą inicjującą proces dyskredytacji osoby w relacji z Bogiem i drugim człowiekiem, jest niewątpliwie grzech. Już samo „uszkodzenie” natury ludzkiej przez grzech pierwszych rodziców, przyczynia się znacznie do popełniania czynów niezgodnych z przyjętymi wartościami czy normami życia: religijnego, rodzinnego, społecznego itd. Skutki takiego działania mogą przybrać różne wymiary i także stać się źródłem dyskredytacji człowieka.

W rozdziale drugim wiele miejsca poświęci się na analizę życia i działalności Karola Wojtyły. Każdy człowiek bowiem jest podmiotem i realizatorem historii, w tym i historii zbawienia, która rozgrywa się na arenie publicznej. Historia życia konkretnego człowieka niesie z sobą ugruntowane i silne ryty myślenia, poprzez które człowiek ten zwykle próbuje pokazywać rzeczywistość. Ukazanie już na początku progresywnego rozwoju myśli Karola Wojtyły w omawianej kwestii stanowi ważny element – wskazuje na istotne źródło późniejszego nauczania papieskiego. Takim niezwykle ważnym źródłem, obok biografii, był także udział w Soborze Watykańskim II i wkład, jaki ten biskup krakowski do niego wniósł. Dlatego należy się już na początku do tego odnieść.

Niektóre z omówionych ogólnie w pierwszym rozdziale zagadnień zostaną następnie osobno i szczegółowo przeanalizowane, uzupełnione i rozszerzone w następnych dwóch rozdziałach. I tak: trzeci i czwarty rozdział odnosić się będą do podstawowych osobowych i społecznych źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego, jakie zostały dostrzeżone w nauczaniu papieskim. Podczas pracy nad opisem źródeł różnych procesów społecznych nasuwa się, niejako w sposób naturalny, ich podział na te, które są przypisane do jednostki, i na te, które są uwarunkowane społecznie. Należy jednak pamiętać, że dokonanie

takiej kategoryzacji w przypadku przyczyn i źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego nie zawsze jest możliwe, a podział taki nie zawsze będzie też jednoznaczny. Zwykle dane przyczyny i źródła tych procesów można odnieść, ze względu na ich oddziaływanie i występowanie – w pewnym zakresie – zarówno do jednostki, jak i do grupy społecznej. W naukach społecznych funkcjonuje też wiele innych sposobów klasyfikacji tych zjawisk. Ale i w tym przypadku należy pamiętać, że, siłą rzeczy, każdy, kto zajmuje się ich badaniem, w jakiś sposób dokonuje subiektywnej ich klasyfikacji, która ma jednak zawsze, w jakiejś mierze, charakter umowny.

W ostatnim, piątym rozdziale, przedstawione zostaną dwa podstawowe zadania apostołskie i duszpasterskie, jakie postawił przed ludźmi dobrej woli Jan Paweł II, by dzieło przeciwdziałania, a w przypadku wystąpienia zjawiska marginalizacji i wykluczenia – ponownego uspołecznienia i resocjalizacji, było skuteczne i możliwe do zrealizowania.

Rozdział I

Marginalizacja i wykluczenie społeczne w ujęciu socjologii i teologii

Rozpoczynając pracę nad nauczaniem Jana Pawła II o marginalizacji i wykluczeniu społecznym, należy najpierw opisać podstawowe źródła tego niekorzystnego, tak dla jednostki, jak i życia społecznego, zjawiska. Powinno się także podjąć próbę jego zdefiniowania, mając na uwadze, że życie społeczne podlega ciągłym zmianom i każda próba uchwycenia jakiegoś jego aspektu przy pomocy definicji będzie miała wiele wad.

Przedstawienie dorobku nauk szczegółowych – takich jak między innymi socjologia i psychologia społeczna – w kwestii marginalizacji i wykluczenia społecznego nie jest rzeczą prostą ze względu na ogrom rezultatów, jakie te nauki osiągnęły. Zatem należy koniecznie dokonać arbitralnego wyboru, który umożliwi, bez konieczności szczegółowego wchodzenia na teren poszczególnych nauk, po pierwsze – lepsze zrozumienie nauczania papieskiego w tym zakresie, a po drugie – pozwoli uniknąć wielokrotnego opisywania socjologicznych i psychologicznych uwarunkowań mechanizmów dyskredytacji ludzi w dalszej części rozważań.

1. Wokół źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego w socjologii

Marginalizacja i wykluczenie społeczne to zarówno obiektywna, jak i subiektywna rzeczywistość ludzkiego życia. W sensie obiektywnym

charakteryzuje się materialną deprywacją i naruszaniem praw społecznych, ekonomicznych czy politycznych. Jako uczucie subiektywne cechuje się poczuciem społecznej niższości lub utratą wcześniejszego statusu społecznego.

Badanie procesu marginalizowania i wykluczania wymaga podejścia wielowymiarowego. Uruchomienie tego procesu jest uzależnione od posiadanej przez jednostkę bądź przypisanej jej cechy dyskredytującej, od jej celowego działania polegającego na naruszeniu normy uznanej przez większość za słuszną, jak i od uwarunkowań kulturowych, ideologiczno-politycznych czy religijnych środowiska, w którym ta jednostka żyje.

Podstawowym celem tego podrozdziału jest ogólne opisanie niektórych socjologicznych koncepcji odnoszących się do źródeł inicjujących proces marginalizacji i wykluczania na podstawie wybranych publikacji socjologów, zarówno polskich, jak i zagranicznych. Podejście takie ułatwia dalszą pracę, gdyż eliminuje w kolejnych etapach potrzebę szerokiego opisywania socjologicznych aspektów danego zagadnienia. Tam, gdzie okaże się to konieczne, zaprezentowane ogólne wyniki badań zostaną uzupełnione przez podanie konkretnych przykładów. Jednak należy pamiętać, że w tym podrozdziale zaledwie dotyka się tego niezwykle złożonego i trudnego także dla badań socjologicznych tematu.

1.1. Pojęcia: marginalizacja a wykluczenie społeczne

U podłoża zjawisk marginalizujących i wykluczających zwykle leży wiele różnych przyczyn i źródeł. Badaniem dyskredytacji osób i społeczności zajmuje się wiele dyscyplin naukowych; stąd napotyka się na spore trudności w sformułowaniu jednej, syntetycznej definicji tych zjawisk. Opisanie marginalności społecznej dokonane przez polskiego socjologa Kazimierza Frieskego wydaje się dobrze i najpełniej, przynajmniej na dziś, oddawać znaczenie tego terminu. Socjolog ten użył pojęcia „marginalność społeczna” do opisu pewnej egzystencjalnej rzeczywistości życia człowieka w co najmniej dwóch odmiennych kontekstach. W pierwszym z nich nacisk położył na

kulturową obcość jednostek czy grup, których obyczaje, wartości, wzory poznawcze i sposoby percepcji różnią się na tyle od kultury ich otoczenia społecznego, że utrudniają procesy komunikowania się z tym otoczeniem i korzystanie z jego instytucji [...]. Tak rozumiana marginalność społeczna stanowi doświadczenie wędrowców, imigrantów, ludzi usiłujących zakorzenić się w nowym otoczeniu społecznym lub ludzi, którzy dokonując mniej lub bardziej świadomych wyborów odrzucili kulturę swojego społeczeństwa i albo godzą się z ambiwalencją swojego statusu, albo formują rozmaite kultury czy podkultury alternatywne¹.

W drugim kontekście przez to pojęcie należy rozumieć zindywidualizowane deficyty możliwości korzystania z uprawnień przysługujących jednostce w danej społeczności bądź deficyt statutowych uprawnień, które zwyczajowo lub prawnie przysługują tej społeczności².

Inni badacze, odnosząc się do źródeł tego niekorzystnego zjawiska życia społecznego, wskazują także na oddziaływania ideologiczno-polityczne, które utrudniają lub wręcz uniemożliwiają realizowanie różnych uprawnień jednostkom i grupom. Jeżeli tak ma być rozumiana marginalność społeczna, to należy ją analizować „przede wszystkim jako zjawisko struktury społecznej, w której pojawiają się ludzie nie przypisani – z rozmaitych powodów – do dobrze określonych pozycji społecznych i z tego względu nie korzystający ze statusowych uprawnień właściwych tym pozycjom lub ludzie zajmujący pozycje o statusie w mniejszej czy większej mierze ułomnym”³.

Nie mniej trudnym zadaniem jest również jednoznaczne zdefiniowanie pojęcia „wykluczenie społeczne”, bowiem zarówno ono, jak

¹ K. Frieske, *Marginalność społeczna*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 1999, t. 2, s. 167–168.

² Por. tamże.

³ J. Baniak, *Bezdomność jako radykalna i aktualna forma wykluczenia i marginalizacji jednostek i zbiorowości ludzkich*, „Społeczeństwo i Kościół” 3 (2006), s. 18; por. także Z. Skwierczyński, *Marginalizacja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2006, t. 1, kol. 1287.

i „marginalność społeczna” są pojęciami bardzo szerokimi i pojemnymi, a ich pola semantyczne wielokrotnie się przenikają. Ryszard Szarfenberg, chcąc opisać, czym w istocie są te zjawiska, dokonał porównania kilkunastu różnych definicji marginalności i wykluczenia społecznego. Następnie uzupełnił swoje wnioski na podstawie prac Satya R. Chakravarty’ego, C. D’Ambrosio i George’a Arthura Akerlofa i wyróżnił cztery ogólniejsze koncepcje, które uznał za przydatne do swojego opisu. Są to: problem z uczestnictwem/partycypacją w życiu społecznym lub zbiorowym, problem z prawami społecznymi i socjalnymi (odmowa, niekorzystanie, problemy z realizacją), problem z dostępem (ograniczony, utrudniony) do zasobów, dóbr publicznych, instytucji i systemów społecznych oraz relatywna i wielowymiarowa deprywacja⁴.

Wobec tego można, bez popełnienia większego błędu, przyjąć za tymi autorami – mając świadomość całej złożoności tej problematyki – że wykluczenie społeczne to końcowy efekt stopniowej alienacji bądź odrzucenia (inaczej mówiąc marginalizacji) jednostki lub grupy, przy uwzględnieniu faktu, że wykluczenie z uczestnictwa w jakimś aspekcie życia może także prowadzić do uruchomienia procesu marginalizacji⁵.

1.2. Koncepcja stygmatyzacji społecznej Ervinga Goffmana

Człowiek żyje w świecie, w którym funkcjonują określone standardy zachowań. Dzięki nim w kontaktach z innymi ludźmi potrafi odpowiednio się zachować i tego samego oczekuje z ich strony. Wskazówki, jak postępować, czerpie także ze znanych stereotypów, mowy ciała

⁴ Zob. R. Szarfenberg, *Marginalizacja i wykluczenie społeczne – panorama językowo-teoretyczna*, [w:] *Ubóstwo i wykluczenie społeczne – perspektywa poznawcza*, red. R. Szarfenberg, C. Żołędowski, M. Theiss, Warszawa 2010, s. 131–133; D. S. Malinowski, *Księżda Franciszka Mirka rozumienie i ocena wykluczenia społecznego i marginalizacji ludzi*, „Społeczeństwo Kościół” 3 (2006), s. 75–86.

⁵ Zob. K. W. Friszke, *Kumulacja czynników marginalizacji społecznej*, „Polityka Społeczna” 26–27 (2002), s. 26–27.

i innych znaków. Gdy rozejrzy się w swoim środowisku – niezależnie od epoki, w której żyje – prawie natychmiast zauważy jednostki lub całe grupy ludzi żyjące na marginesie, poza głównym nurtem spraw powszechnie uznawanych za pewien kanon w danej epoce. Przyczyny takiego stanu rzeczy są zwykle różne, czasem bardzo złożone i nie zawsze stanowią wynik procesu marginalizacji czy wykluczenia. Socjolog E. Goffman przeprowadził w połowie XX wieku pionierskie badania nad tym zjawiskiem, dokonując przede wszystkim przeglądu istniejących prac w tym zakresie. Na określenie cechy dominującej, która wyróżnia jednostkę od innych i może ją czynić kimś naznaczonym i niepełnowartościowym, powodując jej depryzację społeczną, użył terminu „piętno”⁶. Wypracowana następnie przez tego socjologa koncepcja piętna dobrze pokazuje problem tożsamości jednostki w danym społeczeństwie, jej indywidualność, odmiennność oraz obawę przed napiętnowaniem, zmarginalizowaniem i wykluczeniem. Dlatego została uznana za bardzo przydatną do nakreślenia tła, które wydaje się być konieczne dla lepszego zrozumienia omawianej kwestii.

Sam termin „piętno” znany był od dawna. Starożytni Grecy posługiwali się nim na określenie znaków celowo wycinanych lub wypalanych na ciele człowieka, które miały za zadanie informować, że ich nosiciel jest np. niewolnikiem lub przestępcą. W Europie do mniej więcej końca drugiej wojny światowej piętno społeczne dotyczyło wiele osób i wiązało się nie tylko z zajmowanym miejscem w dole hierarchii społecznej. Nosicielami piętna były prostytutki, karczarze, hazardziści, włóczędzy, żebracy, przestępcy itd. Inną grupę ludzi z piętnem stanowili ci, którzy wyróżniali się pochodzeniem etnicznym, religią czy przynależnością społeczną. Obejmowała ona Żydów, ludzi o odmiennym kolorze skóry, innowierców, a także osoby niezamężne czy nieżonate oraz tzw. ludzi luźnych⁷.

⁶ Por. E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2007, s. 32–33.

⁷ Zob. J. Tokarska-Bakir, *Et(n)ologia piętna. Wstęp do wydania polskiego*, [w:] E. Goffman, *Piętno...*, dz. cyt., s. 16–17.

Chrześcijaństwo także od dawna posługiwało się tym terminem (zob. np. Rdz 4, 15; Kpł 21, 16–24; Oz 2, 4 czy Gal 6, 17). Zdarzało się również, że papieże zobowiązywali zamieszkujące na podległych ich jurysdykcji terenach mniejszości do noszenia odznak piętna. Np. papież Innocenty III na Soborze Laterańskim IV zobowiązał Żydów i muzułmanów do noszenia specjalnych ubrań w celu odróżniania się od chrześcijan⁸.

Współcześnie termin „piętno” jest także wykorzystywany do określania cechy piętnującej, choć często nadaje się mu nową warstwę znaczeniową⁹. Po opublikowaniu wspomnianej już pionierskiej pracy Goffmana w literaturze przedmiotu zaczęto używać wielu synonimicznych, pokrewnych terminów w celu określania dominującej cechy wyróżniającej konkretnego człowieka z danej społeczności¹⁰.

Sam Goffman określenia „piętno” użył przede wszystkim do nazwania pewnej cechy (atrybutu) wyróżniającej. W swojej pracy podkreślał, że odkrycie takiej cechy u jednostki nie jest jednoznaczne z napiętnowaniem jej posiadacza. Zdaniem tego socjologa – ta sama cecha jednego jej posiadacza może piętnować, a jednocześnie dla

⁸ Por. *Dokumenty Soboru Laterańskiego IV*, Kan 68, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2003, t. 2.

⁹ Np.: „coś nosi na sobie piętno epoki”, czy „ktoś wycisnął na czymś piętno swojej osobowości”. Por. *Piętno*, [w:] *Słownik języka polskiego*, wyd. II, Warszawa 1982, t. 2.

¹⁰ Por. E. Goffman, *Piętno...*, dz. cyt., s. 31. Elżbieta Czykwin do opisu cechy dyskredytującej posługuje się pojęciem „stygmata społecznego”, również wprowadzonym do socjologii przez Ervinga Goffmana. Zob. E. Czykwin, *Stygmata społeczne*, Warszawa 2008 oraz E. Goffman, *Stigma. Notes on the Management of a Spoiled Identity*, Englewood Cliffs 1963. W wydaniu polskim tej pracy Goffmana zwrot „*stigma*” został przez A. Dzierżyńską i J. Tokarską-Bakir użyty w swoim kolejnym rzeczownikowym znaczeniu jako „piętno”. Możliwe jest użycie i trzeciego znaczenia: „znamię”. Każde z tych pojęć jest bardzo obszerne i znaczeniowo prawie tożsame z terminem „piętno”. Należy pamiętać, że zarówno Goffman, jak i Czykwin odwołują się do wczesnego, greckiego rozumienia tego określenia, oznaczającego znak, znamię, piętno. Por. E. Czykwin, *Stygmata...*, dz. cyt., s. 16–18. Dlatego dokonując weryfikacji pojęć, które należy wykorzystać do opisu danego zjawiska społecznego, należy konfrontować ich znaczenie ze zmiennością ich obowiązywania w rozmaitych kontekstach.

innego może być neutralna, czyli ani zaszczytna, ani dyskredytująca (np. złamanie przepisu *Prawa* i spożywanie mięsa wieprzowego przez ortodoksyjnego Żyda będzie dla niego dyskredytujące, a dla chrześcijanina – neutralne). Istotne tu będzie także, czy nosiciel piętna uważa, że jego cecha piętnująca jest znana i natychmiast rozpoznawalna przez tych, z którymi się styka, czy też nie. Te rozróżnienia powodują, że raz ma się do czynienia z osobą dyskredytowaną, a raz z dyskredytowalną. Jak widać, w obu przypadkach o dyskryminacji będzie decydować nie tyle cecha, co język relacji¹¹.

Po pionierskiej pracy Goffmana rozwijająca się burzliwie socjologia wprowadziła wiele katalogów rodzajów piętna. On sam wskazywał na trzy zasadnicze jego kategorie. Najbardziej widoczną stanowią rozmaite deformacje fizyczne ciała. Inną grupę tworzą wady charakteru i związane z nimi cechy takie jak: słaba wola, nieujarzmione bądź nienaturalne namiętności, niebezpieczne bądź dogmatyczne przekonania, nieuczciwość itd. O tych wadach wnioskuje się na podstawie zaistniałych faktów, takich jak: zaburzenia psychiczne, nałogi, orientacja seksualna, bezrobocie, radykalne poglądy polityczne czy religijne. Kolejną ważną kategorię osób zagrożonych napiętnowaniem tworzą przedstawiciele innej rasy, narodowości czy wyznania¹². Zatem nie tylko cecha piętnująca może być przyczyną odrzucenia. Także sytuacja życiowa, w jakiej znajduje się jednostka, może ją dyskryminować i wykluczać.

Zgodnie z koncepcją tego socjologa osoby posiadające piętno podczas kontaktów z ludźmi, którzy tego piętna są pozbawieni, nie tylko spostrzegają, że je noszą, ale i doświadczają, jakie ono powoduje konsekwencje. Zwykle wobec takich osób są podejmowane różne próby ich dyskryminacji i zepchnięcia na margines życia społecznego. Niejako z założenia przyjmuje się, że osoba napiętnowana nie jest w pełni człowiekiem¹³. Z drugiej strony, napiętnowani podejmują

¹¹ Por. E. Goffman, *Piętno...*, dz. cyt., s. 34.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże, s. 35.

różne działania mające na celu zneutralizowanie skutków, jakie ich piętno powoduje. Zdarzają się nosiciele piętna, którzy się tym faktem nie przejmują i nie tylko żyją w poczuciu bycia osobą normalną, ale i uważają pozostałych za istoty nie w pełni ludzkie (np. ortodoksyjni Żydzi)¹⁴. Zdarzają się i takie osoby z piętnem, które nadmiernie dążą do kontaktów z otoczeniem. Jednak podczas tych kontaktów ich zachowania oscylują pomiędzy kuleniem się ze strachu a wyzywającą arogancją. Negatywna reakcja otoczenia na takie prowokujące zachowanie upewnia je w przekonaniu, że kontakty z osobami pozbawionymi piętna prowadzą do niewłaściwej relacji. W konsekwencji dochodzi do patologii interakcji przejawiającej się w odczuwanym zakłopotaniu, sztucznej wesołości czy nadmiernej gadatliwości jednej lub drugiej strony biorącej w niej udział¹⁵. Zdecydowana większość nosicieli piętna uważa się jednak za osoby normalne, którym należą się takie same prawa jak pozostałym. Oczekują akceptacji, szacunku i uznania. Zdarza się, że otoczenie odmawia im tej normalności. W tej sytuacji osoby z piętnem nie zawsze wycofują się na margines życia, ale także podejmują próby korekty tego, co uważają za obiektywną podstawę swojego upośledzenia. Np. pragną opanować te dziedziny aktywności, które są zwykle niedostępne dla kogoś z określoną ułomnością (np. bezręki malarz). Mogą także uznać, że ich niekonwencjonalna interpretacja rzeczywistości społecznej jest jak najbardziej właściwa. Np. para homoseksualna może uznać się za normalną rodzinę i rościć sobie prawo do adopcji dzieci. Mogą także próbować wykorzystać swoją ułomność i czerpać zyski ze swojego piętna, usprawiedliwiając jego posiadaniem swoje niepowodzenia życiowe, które źródło mają poza ich piętnem. Mogą wreszcie próbować tak organizować swoje życie, by ograniczyć kontakty z innymi do minimum i żyć na marginesie społeczeństwa¹⁶.

¹⁴ Por. tamże, s. 37.

¹⁵ Por. tamże, s. 50–51.

¹⁶ Zob. tamże, s. 37–44.

Niezwykle istotnym czynnikiem w codziennym życiu jednostki napiętnowanej jest więc – zdaniem Ervinga Goffmana – komunikowalność jej piętna, czyli jego widoczność. Sposób, w jaki osoba będzie postępowała z informacjami na temat swojego piętna, będzie zależał od jej osobistej identyfikacji. Pomiędzy tożsamością osobistą a społeczną istnieją zwykle wielorakie powiązania. Stąd posiadanie dyskredytującej wady, o ile będzie to możliwe, będzie zwykle podlegało ukryciu. Celem takiego działania jest z jednej strony redukcja napięcia, a z drugiej próba uniknięcia dyskredytacji. Jednostka z defektem w celu jego ukrycia będzie stosowała różne techniki podczas zarządzania informacjami na swój temat. Jedną ze strategii polega na maskowaniu znaków, które są symbolami jej piętna. Inna opiera się na prezentowaniu tych symboli jako czegoś innego (np. osoba słabo słyszająca udaje duchowo nieobecna, co ma tłumaczyć jej brak odpowiedzi na zadawane pytania). Zdarza się, że człowiek z piętnem, chcąc uniknąć zdemaskowania, ogranicza kontakty z innymi do minimum lub utrzymuje fizyczny dystans, by nie zostać zdemaskowanym. Ale może zdarzyć się i tak, że jednostka decyduje się na rezygnację z zarządzania informacjami na swój temat i dobrowolnie ujawnia swoje piętno. Jedną z metod takiego postępowania jest noszenie na co dzień symbolu swojego piętna w taki sposób, by był widoczny dla wszystkich i podkreślał odcięcie się od społeczności tego piętna pozbawionej. Inną stosowaną metodą są tak zwane celowe wpadki, które mają informować o posiadanym piętnie¹⁷.

Podsumowując badania Ervinga Goffmana, należy powiedzieć, że piętno jest przede wszystkim pewną kulturową konstrukcją społeczną, zespołem przekonań na temat jednostek posiadających cechę lub znamię, na podstawie której odbiera się im prawo do pełnej akceptacji społecznej. Z powyższego stwierdzenia wynika, że różne cechy (atrybuty) nigdy nie są piętnujące, marginalizujące i wykluczające same w sobie. Te procesy do swojego uruchomienia wymagają zaistnienia początkowego bodźca, którym z pewnością

¹⁷ Zob. tamże, s. 132–142.

jest uznanie, że dany rodzaj piętna niesie z sobą zagrożenie dla życia, kultury czy porządku w określonej społeczności. Zagrożenie to może mieć charakter zarówno materialny, np. zagrażać bezpośrednio zdrowiu, bezpieczeństwu, majątkowi, pozycji społecznej itd., jak i symboliczny, dotyczący np. przekonań, wartości, idei społecznych, politycznych czy religijnych.

Ważnym elementem mającym istotny wpływ na proces dyskredytacji – według koncepcji Goffmana – jest także stopień obciążenia jednostki odpowiedzialnością za piętno. Te dwa czynniki: stopień, w jakim piętno zostało uznane za zagrożenie, i stopień, w jakim jednostkę uznaje się za odpowiedzialną za nabycie tego piętna, należy uznać za kluczowe do zainicjowania, a następnie natężenia występowania każdego procesu marginalizacji i wykluczenia społecznego. Oznacza to, że posiadacz piętna uznanego za najbardziej niebezpieczne, które nabył całkowicie z własnej winy, spotka się z najostrzejszą reakcją społeczną (np. zabójstwo/zabójca). Piętno obciążające taką osobę zwykle powoduje także deprecjonowanie pozostałych jej właściwości, w tym i tych, które w innej sytuacji byłyby uznane za pozytywne. Wszyscy pozbawieni tego piętna będą uznawani za tzw. normalsów¹⁸. To oni będą konstruować własne ideologie mające za zadanie tłumaczyć, dlaczego osoba napiętnowana nie jest w pełni człowiekiem i dlaczego niesie z sobą niebezpieczeństwo.

1.3. Interakcjonistyczne teorie dewiacji

Zjawiskiem określanym jako odstępstwo od norm i wartości przyjętych w danej grupie społecznej socjologia zajmuje się od swych początków, tworząc różne teorie na temat jego przyczyn. Analizując daną teorię socjologiczną, jednak zawsze należy pamiętać, że znaczeniowa jej zawartość zależna jest od zmiennej natury świata społecznego. Oznacza to, że jest ona w pewien sposób prowizoryczna. Takie zjawiska jak np. nonkonformizm czy ekscentryczność mogą,

¹⁸ Por. tamże, s. 34–35.

ale nie muszą, zostać uznane przez dane społeczeństwo za niezwykle szkodliwe. W 1963 r. ukazała się w Chicago, później uzupełniona, praca Howarda Beckera *Outsiderzy. Studia z socjologii dewiacji*. Autor podjął w niej próbę zmierzenia się z tym tematem. Płonem jego pracy stała się interakcjonistyczna teoria dewiacji, o której sam napisał, że nie jest to klasyczna teoria socjologiczna, ale raczej pewien sposób spojrzenia na ogólny obszar ludzkiej działalności¹⁹.

Zdaniem tego socjologa kluczowym momentem dla zaistnienia procesu marginalizacji bądź wykluczenia jest faktyczne lub fikcyjne, ale uznane za prawdziwe, złamanie przez jednostkę (dewianta) reguł określających podstawowe wartości i normy społeczne oraz publiczne odkrycie i napiętnowanie tego faktu, nazywane etykietowaniem²⁰. Różnego typu grupy ludzi bowiem rządzą się swoimi wewnętrznymi regułami, które określają odpowiednie do danej sytuacji i celu działania sposoby zachowania swoich członków. Ogólnie rzecz ujmując, każda grupa, chcąc zapewnić sobie efektywność działania, musi promować zachowania zapewniające jej wewnętrzną stabilność. Inne, które będą tę stabilność zaburzały, zostaną uznane za dysfunkcyjne. W każdej grupie także zwykle ścierają się różne opcje jej skutecznego funkcjonowania. Zwolennicy zwycięskiej decydują o tym, jakie reguły należy egzekwować. Zaliczenie danego zachowania do niepożądanych (dewiacyjnych) jest więc wynikiem działania politycznego. Takie polityczne podejście definiuje dewiację jako naruszenie pewnej uzgodnionej reguły²¹. Można zatem wywnioskować, że to grupy społeczne poprzez ustanawianie reguł i stosowanie ich do konkretnych osób mogą wykreować dewianta. Zatem to, czy dany czyn zostanie uznany za dewiacyjny zależy od tego, jak zareagują na niego inni ludzie. Siła reakcji będzie z pewnością zmienna i zależna od wielu czynników. Jednym z nich jest niewątpliwie – jak to ujął Howard Becker – czynnik czasu. Ten sam

¹⁹ Zob. H. S. Becker, *Outsiderzy. Studia z socjologii dewiacji*, tłum. O. Siara, Warszawa 2009, s. 184.

²⁰ Por. tamże, s. 36.

²¹ Por. tamże, s. 11–12.

czyn popełniony w różnym czasie może wywołać różną intensywność reakcji²². Np. czyn korupcyjny popełniony podczas prowadzenia intensywnej kampanii medialnej przeciw korupcji z pewnością spotka się z ostrzejszą karą. Siła reakcji na dany czyn dewiacyjny zależy będzie także od pozycji społecznej sprawcy. W każdej grupie społecznej bowiem można spotkać osoby uprzywilejowane, którym wolno więcej niż pozostałym²³. Np. sprawca śmiertelnego wypadku będący znanym sportowcem często jest traktowany łagodniej przez wymiar sprawiedliwości i kibiców. W społecznościach funkcjonują także i takie reguły, które są stanowczo egzekwowane, gdy z ich naruszenia wynikną poważne konsekwencje²⁴. Np. prowadzenie samochodu po wypiciu niewielkiej dawki alkoholu niestety rzadko spotyka się w Polsce z dezaprobatą społeczną. Jednak jeśli w efekcie dojdzie do wypadku drogowego, wywoła to ostre reakcje.

Zgodnie z teorią Beckera naznaczenie jednostki etykietą dewianta ma więc poważne konsekwencje dla jej dalszego funkcjonowania w społeczeństwie. Niewątpliwie najpoważniejszą z nich jest zmiana publicznej tożsamości jednostki. Zyskać może, zależnie od przypisanego atrybutu np. etykietę złodzieja, narkomana, „pedała”, pedofila, zwolennika danej partii politycznej, słuchacza danej rozgłośni radiowej itd. Jednostka taka jest też od tej chwili odpowiednio traktowana, zwykle marginalizowana lub wręcz wykluczona z pewnych obszarów życia tej społeczności, której wartości lub normę naruszyła. Ujawnienie choćby jednej takiej cechy może także spowodować uznanie, że jej posiadacz ma również inne niepożądane atrybuty, być może z nią powiązane²⁵. Przypisany jednostce status łamiącej daną regułę społeczną staje się zwykle dominujący i wszelkie pozostałe statusy zazwyczaj nie są brane pod uwagę²⁶. Często uznaje się również, że takie

²² Por. tamże, s. 16.

²³ Por. tamże, s. 17.

²⁴ Por. tamże, s. 17–18.

²⁵ Por. tamże, s. 38.

²⁶ Por. tamże.

działanie jednostki nie rodzi się w określonych okolicznościach, ale że jest wytworem jej natury²⁷. Taka jednostka będzie więc w pewien sposób i z różnym nasileniem izolowana społecznie. Izolacja ta może wywołać potrzebę szukania kontaktu z innymi podobnie postępującymi i traktowanymi jednostkami. W takiej grupie łatwiej znajduje się wytłumaczenie i usprawiedliwienie dla swojego postępowania, budując tym samym własną ideologię, która może powodować powstanie silnej motywacji do jego kontynuowania²⁸.

Zaprezentowane powyżej przez Howarda Beckera podejście do problemu dewiacji zostało w następnych latach poddane silnej krytyce. Teorię interakcjonistyczną oskarżano choćby o to, że bardziej lub mniej otwarcie atakując konwencjonalną moralność, popiera niekonwencjonalne normy²⁹. Jednak to właśnie stosując do badania zjawisk społecznych tę teorię, można zauważyć, jak często różni ludzie pod płaszczykiem nauki starają się przemycić swoje, zwykle nieobiektywne, reguły moralne. Ta teoria zwraca bowiem szczególną uwagę na zróżnicowany dostęp do władzy definiowania i na problem manipulowania definicjami i etykietami w celu sprawowania kontroli przez elity nad pozostałymi³⁰.

W drugiej połowie XX wieku nadal wielu socjologów, podobnie jak Becker, działania jednostki niezgodne ze standardami normatywnymi, składającymi się na wspólnotową wizję ładu definiowało jako dewiacje³¹. Oczywiście tak ogólnie sformułowana definicja dewiacji rodziła wiele interpretacji i wymagała udzielenia odpowiedzi na wiele pytań³². W refleksji socjologicznej nad dewiacją

²⁷ Por. tamże, s. 39.

²⁸ Por. tamże, s. 40–44.

²⁹ Por. tamże, s. 199.

³⁰ Por. tamże, s. 208.

³¹ Por. K. W. Frieske, *Dewiacje społeczne*, [w:] *Socjologia. Problemy podstawowe*, red. Z. Krawczyk, W. Morawski, Warszawa 1991, s. 155.

³² „Jedno z nich dotyczy tego, czy mianem dewiacji należy obejmować tylko te zachowania i cechy ludzi, nad którymi mają oni kontrolę, czy też wszystkie odbiegające od uznawanych za normalne. A więc czy jest dewiacją nadmierna tusza [...]”

Barbara Szacka wskazała na dwa dominujące nurty. Pierwszy z nich określany jest jako funkcjonalistyczno-strukturalistyczna perspektywa teoretyczna i traktuje system norm i wzorów zachowań jako obiektywną, zewnętrzną w stosunku do jednostek rzeczywistość, skupiając się na poszukiwaniu przyczyn naruszeń tego systemu norm. Z tym nurtem związane są trzy teorie dewiacji: dewiacja jako rezultat rozregulowania systemu społecznego wskutek wojny, kryzysu gospodarczego, gwałtownych przemian społecznych itd., dewiacja jako rezultat transmisji własnego systemu wartości i norm subkultury, które są sprzeczne z punktu widzenia norm szerszego społeczeństwa, dewiacja jako rezultat kalkulacji jednostki: które zachowanie – konformistyczne czy dewiacyjne – przyniesie jej większą korzyść; dewiacja jest tu wynikiem niewydolności mechanizmów kontroli społecznej³³.

Drugi nurt refleksji socjologicznej nad zjawiskiem dewiacji, już w znacznym stopniu opisany przy omawianiu teorii Howarda Beckera, opiera się na teoretycznej perspektywie interakcjonizmu symbolicznego, czyli na uznaniu świata społecznego nie za obiektywnie dany, ale tworzony stale w wyniku procesów interakcyjnych³⁴. Ten nurt skupia swoją uwagę nie na tym, dlaczego normy są naruszane, ale jak one powstają oraz na reakcjach i konsekwencjach tych reakcji wobec jednostek, które te normy naruszają. Dewiantem z tej perspektywy

każda zbiorowość społeczna ma zarówno łotrów i łajdaków, jak świętych i bohaterów. Zachowania jednych i drugich odbiegają od tego, co jest normą. Czy więc wszystkie są dewiacją? [...] Czy istnieje dewiacja pozytywna? [...] Trzecie pytanie dotyczy tego, kto określa, co jest normą, a co zachowaniem normę tę naruszającym [...]. Co decyduje, że zachowania zgodne z normami jednego systemu kulturowego postrzegane są jako normalne, zgodne zaś z normami innego – jako «dewiacyjne»? Czwarte wreszcie pytanie jest pytaniem, jak przebiegają granice tolerancji w danej zbiorowości i kto je określa [...], co decyduje, że jedne normy uważane są w danej zbiorowości za ważne, a inne za błahę?” B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 165–166.

³³ Por. tamże, s. 166–169.

³⁴ W tym nurcie badania prowadzili także Edwin Lemert, Harold Garfinkel czy Kai Erikson.

jest nie tylko ten, kto świadomie narusza normy społeczne, ale również ten, kto swoim wyglądem i sposobem bycia odbiega od oczekiwań społecznych. Nie tylko przestępca, alkoholik, narkoman, prostytutka, ale również homoseksualista, karzeł, chory psychicznie, ekscentryk, dysydent polityczny, człowiek niepełnosprawny, a także bohater lub ktoś, kto cały swój majątek rozdaje potrzebującym³⁵.

Kryterium podstawowym, decydującym o określeniu danej jednostki jako dewianta, jest tu pozytywna bądź negatywna reakcja społeczna, a nie norma. Reakcja ta, jak widać, może być bardzo krzywdząca. W tym przypadku do dewiacji zalicza się to, co jest postrzegane jako dewiacja i na co inni członkowie społeczeństwa reagują jako na dewiację, skutkiem czego to, co jest uznawane za zachowanie poprawne, a co nie, podlega zatem kulturowej i historycznej zmienności³⁶. Spoglądając na dewiację z tej perspektywy, należy zwrócić uwagę – zdaniem Barbary Szackiej – na ważną rolę, jaką w tworzeniu dewiacji odgrywa kontrola społeczna i stanowione w celu jej sprawowania prawo. Pisze ona, że prawo „tworzy dewiacje w tym sensie, że sformułowanie przepisów prawnych jest jednocześnie określeniem tego, co jest przestępstwem lub wykroczeniem”³⁷. Zatem zmiana przepisów może z dnia na dzień wykreować nowy rodzaj wykroczeń i przestępstw, a więc i nowych dewiantów.

Istotnym elementem społecznego kreowania dewiacji jest także, według Szackiej, tak zwane jej społeczne wzmacnianie. Od czasu do czasu jakiś rodzaj zachowań dewiacyjnych jest szczególnie nagłaśniany przez media, polityków itd. Powoduje to wzrost mobilizacji opinii publicznej i oczekiwanie wzmocnienia aparatu kontroli społecznej i zaostrzenia sankcji wobec tego typu zachowań³⁸. W takiej sytuacji należy zawsze brać pod uwagę, że czasem za takim wzmocnieniem

³⁵ B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 167.

³⁶ Por. tamże, s. 170.

³⁷ Tamże, s. 171.

³⁸ Por. tamże, s. 172.

społecznym nie kryje się szczególnie wzrost częstotliwości występowania danej dewiacji, ale partykularne interesy jakiejś grupy społecznej. Tym samym odpowiedź na pytanie, dlaczego niektóre jednostki są uznawane za dewiantów, opiera się tu na teorii naznaczania, która mówi, „że dewiantem staje się ten, kto przez otoczenie społeczne zostanie za takiego uznany”³⁹.

Barbara Szacka wskazuje na jeszcze jeden aspekt etykietowania dewiantów. Jednostka naruszająca katalog podstawowych wartości i norm społecznych zazwyczaj obawia się potępienia ze strony ludzi, których szacunku i akceptacji potrzebuje zarówno ze względów praktycznych, jak i emocjonalnych. Często ma świadomość, że narusza podstawowe nakazy moralne: wymóg odpowiedzialności za własny byt czy wymóg racjonalnego kontrolowania swojego zachowania. Na co dzień zdarza się jej naruszać także różne inne normy zachowań, ale nie każde takie naruszenie zostaje oznaczone etykietą dewianta. Natomiast z chwilą, gdy taka etykieta zostanie przyklejona, otoczenie oczekuje wręcz od takiej jednostki zachowań zgodnych z etykietą. Zdarza się, że pod wpływem tych oczekiwań jednostka rozpoczyna proces tak zwanej kariery dewiacyjnej, przyjmuje nową tożsamość, nie tylko akceptuje rolę dewianta, ale staje się ona dla niej sposobem na życie⁴⁰. Również społeczeństwo, broniąc się przed stopniowym rozkładem wskutek zachowań dewiacyjnych swoich członków, stara się izolować i wykluczać ich ze swojego grona. Jeżeli nie radzi sobie z niekorzystnymi skutkami dewiacji, samo staje się strukturą dysfunkcyjną⁴¹.

Socjologiczne rozumienie dewiacji jest jednak szersze od tego, co zwykle określa się mianem patologii społecznej. Za Barbarą Szacką można bowiem wymienić również pięć podstawowych pozytywnych funkcji dewiacji. Po pierwsze, pozwala ona na wykładnię sensu norm i ich interpretację, a więc określenie granicy tolerancji społecznej

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże.

wobec konkretnego zachowania. Po drugie, pomaga określić tożsamość i granice swojej grupy. Ci, którzy zachowują uznane przez grupę wartości i wzory zachowań, to „my”, pozostali to „oni”. Po trzecie, zachowania naruszające porządek grupy wpływają na jej mobilizację w celu obrony, a więc wzmacniają spójność grupy. Po czwarte, w sytuacji, gdy normy bądź wzory zachowań są szczególnie nieakceptowane społecznie, unika się ich. Unik ten jest rodzajem wentylu bezpieczeństwa, nie walczy się z takimi normami i nie burzy porządku społecznego. Po piąte, zachowanie dewiacyjne może stać się źródłem do podjęcia zmian w życiu społecznym. Tym samym to, co dziś uznawane jest za działanie dewiacyjne, jutro może być działaniem właściwym⁴².

Jak widać we współczesnych naukach społecznych funkcjonuje wiele różnych teorii dewiacji⁴³. Zakładają one zwykle, że u podstaw łamania jakiejś reguły odnoszącej się do życia społecznego leży konkretny zestaw postaw. Stosując do badania źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego interakcjonistyczną teorię dewiacji opracowaną przez Howarda Beckera, dalej uściśloną i uzupełnioną przez innych socjologów, szybko zauważy się, że ludzie popełniający czyny uznane za dewiacyjne robią to zwykle z pobudek bardzo zbliżonych do zwyczajnych zachowań, że reguły stosowane przez różnego rodzaju grupy społeczne nie zawsze są stałe, lecz czasem zostają skonstruowane na nowo wedle wygody i woli władzy. Niebezpieczeństwo to zauważył także papież Jan Paweł II. W swoim nauczaniu ostrzegał przed nasilaniem się tego typu tendencji. W ich następstwie może bowiem utrwać się niepokojąca rozbieżność między serią tych „nowych” praw, promowanych w społeczeństwach technologicznie rozwiniętych, a elementarnymi prawami człowieka, które wciąż nie są respektowane⁴⁴.

⁴² Por. tamże, s. 173–174.

⁴³ Np. biologiczne, psychologiczne czy konfliktowe itd.

⁴⁴ Zob. Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Watykan, 30 listopada 1998 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 5, s. 294.

1.4. Kultura odpadów

Terminem tym posłużył się wybitny polski socjolog Zygmunt Bauman na określenie obecnej epoki i jej filozofii. Chcąc zobrazować na przykładzie proces projektowania, a więc tworzenia kultury odpadów, odwołał się do obrazów zaczerpniętych z działalności rolniczej, górniczej i rzeźbiarskiej⁴⁵. Poprzez działalność rolniczą socjolog ten identyfikuje ideę wiecznej ciągłości istnienia. Ziarno wysiane, „umierając”, wydaje nowe ziarna, czyli „odradza się”. Z kolei górnictwo, by dostać się do złoża, usuwa wszystko, co stoi na przeszkodzie, zaprzeczając tym samym tezie, że śmierć nosi w swym łonie nowe życie. Podobnie dzieje się w przypadku pracy rzeźbiarza. Obrabiając np. blok marmuru, usuwa wszystko, co zbędne, pozostawiając to, co jego zdaniem jest harmonijne i piękne. W przypadku górnictwa i rzeźbiarstwa odpady stają się nieodłącznym składnikiem procesu tworzenia. Socjolog wyciąga na bazie tych przykładów wnioski, że aby akt tworzenia nowoczesnego społeczeństwa się dokonał, musi nastąpić akt oddzielenia i pozbycia się odpadów⁴⁶.

Zdaniem Zygmunta Baumana powszechne przekonanie o możliwości i konieczności zmiany oblicza świata legło u podstaw nowoczesności. Współczesny sposób jego istnienia ma polegać „na kompulsywnym, obsesyjnym zmienianiu: na zaprzeczeniu temu, co «jedynie jest», w imię tego, co mogłoby, a więc powinno, zająć jego miejsce”⁴⁷. Historia XX wieku jest więc historią ciągłego projektowania – w tym przede wszystkim rzeczywistości społecznej – ale jednocześnie stanowi także muzeum/cmentarzysko projektów: sprawdzonych, wykorzystanych, odrzuconych i zaniechanych⁴⁸. Naturalnym i nieuchronnym

⁴⁵ Ścisłej mówiąc, w przypadku dwóch pierwszych obrazów posłużył się przenośnią rolnictwa i górnictwa użytą przez Lewisa Mumforda w jednej z prac. Zob. L. Mumford, *The City in History: Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, New York 1961, s. 450–451.

⁴⁶ Por. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Kraków 2004, s. 37–40.

⁴⁷ Tamże, s. 41.

⁴⁸ Por. tamże, s. 42.

skutkiem ciągłego projektowania jest tworzenie tego, co wartościowe, co powinno pozostać, oraz tego, co zostanie odrzucone i uznane za bezwartościowe, co, używając terminologii przemysłowej, jest odpadem. Zatem nowoczesna historia społeczna, będąc historią ciągłego projektowania, stanowi jednocześnie historię nieustannie przybywających odpadów. Zdaniem tego socjologa od umiejętności skutecznego pozbywania się odpadów zależeć będzie przetrwanie nowoczesnego sposobu życia. Dla dobrze przeprowadzonego procesu projektowania kluczowa jest zatem umiejętność dokładnego określenia granicy pomiędzy pożądanym produktem a odpadem. Jej jednoznaczne wytyczenie wymaga nie tylko doświadczenia i umiejętności od jej twórców, lecz przede wszystkim władzy dla różnego rodzaju urzędników, których zadaniem będzie także jej strzec. Ludzie, którzy nie pasują lub nie dają się dopasować do tak zaprojektowanych form społecznego współistnienia, będą pełnić rolę odpadów. Na ich nieobecności lub unicestwieniu zaprojektowana forma może tylko zyskać – np. jednolitość czy poczucie bezpieczeństwa⁴⁹.

Precyzyjne wytyczenie granicy pomiędzy tym, co pożądane, a tym, co jest odpadem, może dokonać się przy pomocy stanowionego prawa, które zdaniem Zygmunta Baumana jest „projektem, planem wyraźnie wytyczonym, czytelnie oznaczonym, opisanym i oznakowanym środowiska życia”⁵⁰. Świadome złamanie przepisu prawa było i nadal jest przyczyną wykluczenia, a nawet utylizacji jednostki, która je naruszyła. Dla tego socjologa wykluczenie z punktu widzenia prawa oznacza także to, że ktoś nie jest w kręgu zainteresowania tego prawa. Nie istnieje prawo odnoszące się do niego⁵¹. Implikacje wynikające z takiego sposobu wykluczenia są poważne. Posługując się przykładem zaczerpniętym z pracy Giorgia Agambena⁵², Zyg-

⁴⁹ Por. tamże, s. 44–51.

⁵⁰ Tamże, s. 53.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Sowa, Warszawa 2008.

munt Bauman pisze, że życie takiego człowieka, „*homo sacer* jest pozbawione wartości, zarówno z ludzkiego, jak i boskiego punktu widzenia. *Homo sacer* można bezkarnie zabić”⁵³. Dobrym przykładem dla zilustrowania takiego przypadku jest brak przepisów prawa chroniących życie ludzkie od momentu zapłodnienia. Przy pomocy tak zwanej antykoncepcji kryzysowej można poczęte dziecko bezkarnie zabić. Jak dotąd nie regulują tej kwestii np. w Polsce żadne państwowe przepisy prawne.

Nie jest żadnym odkryciem, że w każdej grupie społecznej, z różnych powodów, zawsze istnieje pewien odsetek jednostek nieprzydatnych. Istotna jest skala tego zjawiska. Bowiem projektowane nowe formy społeczne – zdaniem socjologa – mogą zepchnąć na margines życia nie odsetek, ale wiele procent jednostek. Tak już dzieje się we współcześnie zaprojektowanym społeczeństwie producentów i konsumentów. W społeczeństwie producentów są to: „ludzie, których pracy nie da się wykorzystać z pożytkiem, ponieważ wszelkie dobra, mogące zaspokoić istniejące i potencjalne potrzeby, da się wyprodukować, i to wyprodukować szybciej, korzystniej i «ekonomiczniej», bez ich pomocy”⁵⁴. Natomiast w społeczeństwie konsumentów są to tak zwani wybrakowani konsumenci, czyli ludzie „nieposiadający dostatecznej ilości pieniędzy, by zwiększyć chłonność rynku konsumenckiego, a zarazem kreujący inny rodzaj potrzeb, na które zorientowany na zysk przemysł konsumpcyjny nie umie odpowiedzieć i których nie umie z zyskiem «skolonizować»”⁵⁵.

Jak widać, nie zawsze ludzie-odpady powstają na mocy przepisu prawa lub jego braku, czyli wskutek decyzji suwerennej władzy. Wielu z nich powstaje także w czasie dokonującego się postępu gospodarczego oraz powszechnie występujących procesów globalizacji. Wewnętrzni i zewnętrzni imigranci ekonomiczni, uchodźcy, wysiedleńcy, osoby ubiegające się o azyl to główny, ale nie jedyny

⁵³ Z. Bauman, *Życie...*, dz. cyt., s. 54.

⁵⁴ Tamże, s. 66.

⁵⁵ Tamże.

skutek uboczny tego procesu⁵⁶. Zdaniem Zygmunta Baumana głównymi aktorami tego dramatu są przede wszystkim „relacja cen importu do eksportowych, «popyt», «presja konkurencyjna», wymogi «produktywności» i «efektywności», maskujące lub wręcz wykluczające jakikolwiek związek z intencjami, wolą, decyzjami i działaniami realnych osób posiadających nazwiska i adresy”⁵⁷. Gwałtownie rozwijająca się globalizacja jest także poza wszelkim prawem. Nie istnieje dzisiaj żadne globalne prawo, które by określało, co jest legalne, a co nielegalne. W konsekwencji w „globalnej przestrzeni zasady ustala się i zmienia w trakcie gry, a o ich być albo nie być decyduje ten, kto jest silniejszy, zręczniejszy, szybszy, bardziej przedsiębiorczy i bardziej bezwzględny”⁵⁸. Zdarza się, niestety coraz częściej, że w niektórych przypadkach o sytuacji ekonomicznej obywateli danego państwa nie decyduje to państwo, ale powstająca nowa elita władzy w zglobalizowanym świecie, którą na dodatek trudno zlokalizować i której decyzje trudno przewidywać. Z tych powodów może się zdarzyć, że uchodźcy i imigranci będą traktowani jako uosobienie tych sił globalnych. Wtedy będą budzić lęk i nienawiść, ponieważ uważa się, że działają bez konsultacji z tymi, którzy ponoszą konsekwencje ich działań⁵⁹. Takie niby-przypadkowe i chaotyczne ruchy „mocy globalnych” działające we współczesnym świecie naruszają bez ostrzeżenia podstawy środowiska, w którym człowiek żyje i z którym wiąże nadzieję na trwałe i solidne bezpieczeństwo. Z dnia na dzień mogą go zmienić w uchodźcę lub imigranta ekonomicznego. Mogą bezkarnie pozbawić tożsamości i poczucia godności⁶⁰.

Także prowadzone dzisiaj, często przez formacje pozapaństwowe niekierujące się prawodawstwem żadnego kraju i nieprzestrzegające

⁵⁶ Por. tamże, s. 94.

⁵⁷ Tamże, s. 67.

⁵⁸ Tamże, s. 103.

⁵⁹ Por. tamże, s. 104–105.

⁶⁰ Por. tamże, s. 199.

żadnych konwencji, wojny „produkują” wielkie rzesze uchodźców i przeznaczone dla nich obozy.

Uchodźcy, ludzie-odrzuć globalnego pogranicza, to „idealne wcielenia osób z zewnątrz”, intruzów doskonałych, którzy zawsze i wszędzie są obcy i nigdzie nie mają własnego miejsca z wyjątkiem miejsc, które same nie mają miejsca i których próżno szukać na mapach używanych przez zwykłych ludzi. Gdy raz już, na czas nieokreślony, trafią w nieokreślone „na zewnątrz”, wystarczy wznieść ogrodzenie i wieżyczki strażnicze, aby „nieokreśloność” ich „nieumiejscowienia” trwała w nieskończoność⁶¹.

Społeczność, w której znajdzie się, używając terminologii Bauma-na, człowiek-odrzuć, będzie darzyć go uczuciem wręcz nienawiści, obawiając się, że jego los może niebawem stać się jej udziałem. Będzie próbowała pozbyć się go, urządzając na niego obławy, zamykając w obozach i deportując z kraju, by chociaż na chwilę uśmierzyć skrywane obawy i niepokoje. W takich warunkach nie może być mowy o budowaniu wzajemnych relacji opartych na solidarności. Stosunki międzyludzkie będą zbyt powierzchowne, słabe i pozbawione spontanicznych, bezpośrednich relacji z innymi⁶².

Według tego socjologa współczesny człowiek żyje także w epoce niezaangażowania. Nie ma dzisiaj mowy o dobru ogółu. Nie ma mowy o oddziaływaniu społeczeństwa na postępowanie jednostki, która sama ma troszczyć się o siebie. Nieprzewidywalny świat, w którym wszystko jawi się jako płynne, zwiększa poczucie zagubienia. W takim świecie każdy przeżywa swe lęki w samotności „jako problem osobisty, wynik osobistych wad i wyzwanie rzucone osobistej zdolności radzenia sobie i sprytu”⁶³. Nie ma czasu na dociekania, kto kim jest w tłumie ludzi, z którymi dochodzi codziennie do wzajemnych

⁶¹ Tamże, s. 126.

⁶² Por. tamże, s. 199–200.

⁶³ Z. Bauman, *Współnota*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 192–193.

kontaktów. Poznanie drugiego człowieka staje się powierzchowne. Zygmunt Bauman pisze:

W naszych cywilizowanych czasach obywamy się bez wypalania znamion hańby, bez piętna niesławy czy błazeńskich czapek, które mają nas ostrzegać, kiedy i od kogo należy się trzymać z daleka. Mamy za to mnóstwo ich namiastek [...]. W miarę coraz większego różnicowania się miejskich tłumów rosną szanse na to, że natkniemy się na nowoczesne odpowiedniki wypalonych stygmatów; rośnie również podejrzenie, iż być może zbyt wolno i nieudolnie odczytujemy przesłania zawarte w nieznanym nam znakach. Mamy więc powody do obawy i już tylko jeden mały krok dzieli nas od tego, by dokonać przerzutu naszych lęków na obcych⁶⁴.

Dzisiejsze zderegulowane społeczeństwo rynkowe zrezygnowało z tworzenia wspólnoty rozumianej jako zbiór jednostek zdolnych do samostanowienia oraz jako zbiorowe ubezpieczenie od następstw indywidualnych błędów i nieszczęśliwych wypadków.

Wszystko to razem – zdaniem Zygmunta Baumana – tworzy kulturę odpadów, której jedną z podstawowych cech jest potrzeba ciągłej zmiany w każdej dziedzinie życia, a zawrotne tempo tych zmian „odbiera wartość każdej rzeczy, która dziś mogłaby uchodzić za godną pożądania, gdyby nie pewność, że jutro powędruje na śmietnik, a równocześnie strach przed tym, by samemu na śmietnik nie trafić”⁶⁵. Inną cechą kultury odpadów jest zaciąganie długofalowych zobowiązań, czyli kupowanie na kredyt, które ma przyspieszyć i przybliżyć zaspokojenie potrzeb, pragnień i zachcianek nowej obyczajowości konsumpcyjnego stylu życia. Tempo wprowadzania nowości jest tak duże, że uniemożliwia nawiązanie stosunku emocjonalnego do czegokolwiek⁶⁶. Istotny element tej kultury stanowi także stale

⁶⁴ Tamże, s. 197.

⁶⁵ Z. Bauman, *Życie...*, dz. cyt., s. 170.

⁶⁶ Por. tamże, s. 173.

odczuwana presja na ciągłe dokonywanie wyborów w sytuacji, gdy cele i standardy działania trwają zwykle krócej niż czas potrzebny na ich dokończenie. Nie ma jednoznacznych reguł postępowania i powszechnie przyjętych celów działania. Te, które dzisiaj wydają się wiarygodne, jutro mogą zostać zakwestionowane⁶⁷.

W tym miejscu, jeszcze raz, należy zadać pytanie: jakie jest credo kultury odpadów? Odpowiadając, Zygmunt Bauman napisał, że:

W takiej kulturze, ani w cenionych i promowanych przez nią strategiach życiowych i politycznych nie ma zbyt wiele miejsca na ideały. Zwłaszcza gdy wymagają one długotrwałego, niezmiennego i ustawicznego wysiłku, niepewnego zdążania do prawdziwie odległych celów metodą małych kroków. W ogóle zaś nie ma w niej miejsca na pojęcie doskonałości, która czerpie cały swój urok z obietnicy skończenia z koniecznością dokonywania wyborów, zmian i ulepszeń⁶⁸.

Człowiek żyjący w takiej kulturze odpadów obawia się przede wszystkim wykluczenia, opuszczenia, odrzucenia, ostracyzmu, wymazania z pamięci, pozbawienia tego, kim jest lub pragnie być. Boi się, że zostanie sam, bezradny i nieszczęśliwy, że trafi na śmietnik. Najbardziej brakuje mu pewności, że to wszystko go nie spotka⁶⁹. Współczesny rynek konsumpcyjny oferuje produkty do jednorazowego i natychmiastowego użycia. Człowiek oszołomiony zawrotnym tempem zmian i różnorodnością ofert nie jest w stanie polegać na własnych możliwościach oceny. Zatem przyjmuje, że szeroko reklamowany produkt jest dobry, piękny i godny pożądania. Dotyczy to także ludzi. Jeżeli nie zostaną za takich uznani, to powinni zniknąć, by pozostałym oszczędzić swojego widoku. Dzisiaj wszystko może mieć swoje „pięć minut” w drodze na wysypisko śmieci⁷⁰.

⁶⁷ Por. tamże, s. 180.

⁶⁸ Tamże, s. 182.

⁶⁹ Por. tamże, s. 198.

⁷⁰ Por. tamże, s. 184–185.

We współczesnym świecie człowiek wydaje się być potrzebny tym silniejszym jedynie tak długo, jak długo udaje się go wykorzystać. Dalszym jego przeznaczeniem jest – używając terminologii Zygmunta Baumana – koszt na śmieci, czyli stopniowa marginalizacja, aż do wykluczenia ze społeczności włącznie.

Z zaprezentowanych wyników badań wynika, że projektowanie rzeczywistości społecznej bez uwzględnienia szeregu wartości płynących np. z prawa naturalnego zwykle prowadzi do powstania zgubnych ideologii, choćby takich, jakie zostały wcielone w życie w XX wieku. Faszyzm i komunizm zostały przecież zaprojektowane dla dobra wybranych grup społecznych i postępu ludzkości. Pozostałych ideologie te potraktowały jak odpady i w dużej mierze skutecznie zutylizowały. Współcześnie utylizacja ludzi-odpadów procesu projektowania ładu społecznego nie przybiera aż tak drastycznej formy. Zwykle jednostki te zasilają szeregi imigrantów czy uchodźców⁷¹.

2. Teologiczne ujęcie podstawowych źródeł marginalizacji i wykluczenia

Teologia katolicka od samego swojego początku musiała się zmierzyć z wieloma zjawiskami występującymi w życiu społecznym, które dzisiaj są uznawane za źródło dyskredytacji ludzi. Do zainicjowania procesu zmarginalizowania i w konsekwencji wykluczenia społecznego, obok ogólnych uwarunkowań kulturowych czy ideologiczno-politycznych, o których była mowa w poprzednim podrozdziale, konieczne jest podjęcie przez człowieka działań, które ten proces uruchomią. Teologia katolicka działania te, które będą naruszały podstawy człowieczeństwa i wynikające z niego prawa, definiuje jako grzech. Skutki grzechu zawsze w jakimś stopniu wychodzą poza sprawcę i wpływają na relacje społeczne z innymi ludźmi. Tym samym grzech ma również wymiar społeczny. Stanowi źródło inicjujące proces dyskredytacji osoby w relacji z Bogiem i drugim człowiekiem.

⁷¹ Por. tamże, s. 94.

Teologia katolicka, odnosząc się do człowieka, jego pochodzenia i celu życia, podstawy człowieczeństwa widzi w godności osoby ludzkiej, której źródło tkwi w stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże⁷². Ogólnie rzecz ujmując, godność człowieka wyraża się w pragnieniu posiadania szacunku społeczności z uwagi na swoje walory duchowe, moralne czy też zasługi społeczne⁷³. Można przyjąć, że ma ona dwoisty charakter i odnosi się do godności osobowej i osobowościowej. Ta pierwsza jest naturalną właściwością, cechą każdego człowieka, istotą człowieczeństwa. Należy się każdemu człowiekowi i wynika z faktu samego bycia człowiekiem⁷⁴. Jakiegokolwiek próby jej naruszenia nie tylko z teologicznego punktu widzenia należy więc uznać za źródło inicjowania procesów marginalizowania i wykluczania. Natomiast godność osobowościowa jest potencjalnością zależną od podjętego przez daną osobę trudu i wiąże się z rozwojem osobowości etycznej. Stanowi pewną możliwość, którą należy aktualizować i doskonalić w działaniu. Wiąże się tym samym z ludzkim czynem, etycznie dobrym lub złym⁷⁵.

2.1. Czyn etycznie zły

Człowiek w różnych sytuacjach swojego codziennego życia instynktownie uświadamia sobie odczuwanie powinności, zobowiązania do wykonania czegoś. Często realizacja tego obowiązku wiąże się z uciążliwościami, bywa niekorzystna czy wręcz nieprzyjemna.

⁷² Por. KKK 1700.

⁷³ Zob. G. Grzybek, *Etyka rozwoju a wychowanie*, Rzeszów 2010, s. 46.

⁷⁴ Por. B. Niemiec, *Godność człowieka*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 167–169.

⁷⁵ Godność osobowościowa rozumiana tu jest jako zespół stałych i zmiennych cech psychofizycznych, które są związane i kształtowane przez wszystkie działania, doznania i potrzeby osoby na poziomie fizjologicznym, charakteru, intelektu i duchowym. Zob. H. Wejman, *Marginalizacja ludzi jako problem społeczny. Aspekt biblijno-teologiczny*, „Społeczeństwo i Kościół” 3 (2006), s. 61–74. G. Grzybek, *Etyka, rozwój, wychowanie*, Bielsko-Biała 2007, s. 10.

Jednak to poczucie powinności zniewala i zmusza do działania. Jest związane z uznaniem jakiejś wartości, według której powinno się w danej sytuacji postępować. Dla chrześcijanina taką wartością jest prawo Boże. Z faktu uczestnictwa człowieka w odwiecznym prawie Bożym wynika prawo naturalne. Zgodnie z nauką Kościoła prawo naturalne zostało dane człowiekowi przez Boga, podobnie jak umiejętność jego odczytania za pomocą rozumu. Ma ono mu pomóc znaleźć odpowiedzialny sposób korzystania z wolności. Prawo naturalne przysługuje każdemu człowiekowi, gdyż każdy człowiek, w większym czy mniejszym stopniu, ma świadomość własnej natury i wynikających z jej struktury podstawowych praw i obowiązków. To one określają elementarne warunki życia i rozwoju ludzkiej osobowości oraz stoją u podstaw wszelkiego prawa stanowionego. Mało tego, jeżeli przestrzeganie stanowionego prawa pozytywnego ma obowiązywać w sumieniu, musi ono być zgodne z prawem natury.

Dla chrześcijanina prawo natury to odbite w człowieku najwyższe prawo Boga⁷⁶. Każdemu z praw wypływających z tego źródła odpowiadają w tym samym człowieku i obowiązki. Udzielane są one czy też nakazywane przez to prawo, z niego biorą swój początek, treść i bezwzględnie obowiązującą moc. Nakazy prawa Bożego chrześcijanin poznaje i uznaje za pośrednictwem swojego sumienia. Główne sformułowania tego prawa wylicza dekalog⁷⁷. W chrześcijaństwie człowiek nie może zatem zostać sprowadzony do jednostkowego przedstawiciela danego gatunku świata przyrody. Człowiek jest osobą. Osoba zaś zawsze powinna być traktowana jako cel działania, nigdy jako „środek” do jakiegoś celu. Tezę Kanta: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁷⁸ należy – zdaniem Karola Wojtyły – rozwinąć, stwierdzając: „nikt

⁷⁶ Por. KKK 1954.

⁷⁷ Por. tamże, 1955.

⁷⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 62.

nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg-Stwórca”⁷⁹.

Obowiązująca człowieka etyka praktyczna opiera się na zakazie i nakazie, które ujęte są w normy prawne. W etyce chrześcijańskiej zakazy obejmują to, „co stanowi złudę, fałsz, miraż”⁸⁰, co wykracza poza człowieczeństwo. Natomiast nakazy kierują do tego wszystkiego, co ma człowieczeństwo wzmacniać i rozwijać. Etyka chrześcijańska wskazuje także na dwie podstawowe sfery wartości: Boga i człowieka. Bóg jest absolutną wartością, najwyższą wartością etyczną, najwyższym dobrem. Wzbudza w człowieku wszelkie zobowiązania etyczne i stanowi zobowiązanie wszelkich zobowiązań⁸¹. Człowiek w chrześcijaństwie to całość złożona z duszy i ciała. Obdarzony został wolnością, świętością i wielką tajemnicą powołania. Na tej rzeczywistości opiera się fundamentalne twierdzenie etyki chrześcijańskiej. W wersji podstawowej brzmi ono: miłuj bliźniego jak siebie samego⁸².

Człowiek zatem ze swej natury jest osobą, a w procesie wieloetapowej socjalizacji przebiegającej przez całe życie kształtuje się jego osobowość. Tym samym człowiek staje się w „pełni człowiekiem” przez całe swoje życie. Ten proces doskonalenia się człowieka jako osoby ludzkiej Józef Tischner określił jako podstawową zasadę moralną, na której buduje się cała etyka chrześcijańska. Zasada ta brzmi: „Dobre jest to, co sprzyja udoskonalaniu osoby ludzkiej, złe jest to, co obniża doskonałość osoby”⁸³. Powinność etyczna w tej etyce jest więc odpowiedzią człowieka, udzieloną Bogu, na wartość, jaką stanowi drugi człowiek, oraz odczuwaną wewnętrzną potrzebą ciągłego doskonalenia samego siebie.

Nakazy etyczne wskazują drogę rozwoju w nieustannym procesie stawania się człowiekiem, czyli w rozwoju osobowości⁸⁴. Materialnym

⁷⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 29.

⁸⁰ J. Tischner, *Jak żyć*, Wrocław 2000, s. 43.

⁸¹ Por. tamże, s. 8.

⁸² Por. tamże, s. 9.

⁸³ Tamże, s. 10.

⁸⁴ Por. tamże, s. 43.

wyrazem dążenia do tego celu są czyny popełniane przez człowieka. Czyny ludzkie wybrane w sposób wolny na podstawie sądu sumienia, mogą być kwalifikowane moralnie. Są dobre albo złe. Etyka katolicka mówi, że wolność osoby to możliwość dokonania wyboru przez wolę pomiędzy dobrem a złem. Wolność jednak nie może wiązać się tylko z ludzkim osądem. Wtedy taka wolność jest omylna. Wolność, która nie opiera się na wartościach, ulega degradacji, a człowiek żyje według swojego kaprysu.

Elementami składowymi oceny czynu ludzkiego są: przedmiot, intencja i okoliczności jego popełnienia⁸⁵. Czyn moralnie dobry powinien zakładać jednocześnie dobro wszystkich trzech elementów.

Błędna jest więc ocena moralności czynów ludzkich, biorąca pod uwagę tylko intencję, która je inspiruje, lub okoliczności (środowisko, presja społeczna, przymus lub konieczność działania itd.) stanowiące ich tło. Istnieją czyny, które same przez się i w sobie, niezależnie od okoliczności i intencji, są zawsze bezwzględnie niedozwolone ze względu na podmiot, jak bluźnierstwo i krzywoprzysięstwo, zabójstwo i cudzołóstwo. Niedopuszczalne jest czynienie zła, by wynikało z niego dobro⁸⁶.

Ogólnie mówiąc, w etyce chrześcijańskiej ideałem czynu dobrego będzie takie działanie, które jest zgodne z wolą Bożą. Od strony człowieka dobry czyn wymaga zgodności z obiektywną hierarchią wartości etycznych, pewnym i prawdziwym sumieniem przeduczynkowym oraz powinien wypływać z wolnego działania w dobrej intencji. Intencja, która kieruje człowiekiem, jest tu ważnym elementem. Dobra intencja powinna być wspańałością, czyli nie powinna liczyć na nagrodę u nikogo za to, co czyni z miłości⁸⁷.

Zło ma głęboki, powszechny i dramatyczny wymiar w życiu człowieka. W etyce chrześcijańskiej czyn etycznie zły pojawia się wtedy, gdy

⁸⁵ Por. KKK 1750.

⁸⁶ Tamże, 1756.

⁸⁷ Por. J. Tischner, *Jak żyć...*, dz. cyt., s. 47–48.

towarzyszy mu zła intencja, stoi w sprzeczności z obiektywną hierarchią wartości i zostaje podjęty świadomie przez wolnego człowieka. Czyn etycznie zły jest grzechem, ponieważ w jakiś sposób zawsze dotyka Boga. Człowiek przez czyn etycznie zły od Boga się odwraca. Upadek pierwszych ludzi spowodował, że natura ludzka została skażona skłonnością do czynienia zła⁸⁸. Skłonność ta polega na roszczeniu sobie przez człowieka wyłączności do podejmowania decyzji i działania, tak jakby Boga nie było, tak jakby człowiek sam był Bogiem. Skrajnym jej przypadkiem jest kwestionowanie istnienia grzechu. Np. Fryderyk Nietzsche, jeden ze znaczących filozofów nowożytnych, wprost i wiele razy kwestionował osobowy wymiar człowieka i domagał się usunięcia pojęcia grzechu, gdyż miało się ono wiązać, jego zdaniem, z ideą „Boga mściwego”⁸⁹. Odrzucał w sposób radykalny etykę tradycyjną, a zwłaszcza chrześcijańską, w zamian proponując „wolę mocy”⁹⁰.

Sam grzech w teologii katolickiej jest to wykroczenie przeciw rozumowi, prawdzie i prawemu sumieniu za pomocą słowa, czynu lub pragnienia, które jest sprzeczne z prawem Bożym⁹¹. Grzechy są bardzo różnorodne. Np.

Można rozróżnić grzechy w zależności od ich przedmiotu, tak jak w przypadku każdego czynu ludzkiego, w zależności od cnót, jakim przeciwstawiają się przez nadmiar bądź brak, lub w zależności od przykazań, którym są przeciwne. Można je uporządkować również w zależności od tego, czy dotyczą Boga, bliźniego czy siebie samego; można je podzielić na grzechy duchowe i cielesne⁹².

Teologia katolicka ocenia także grzechy według ich ciężkości. Najbardziej waży grzech śmiertelny, który dotyczy materii poważnej

⁸⁸ Por. tamże, s. 48–51.

⁸⁹ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kęty 2004, s. 179–187.

⁹⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1978, t. 3, s. 164–168.

⁹¹ Por. KKK 1849.

⁹² Tamże, 1853.

i został dokonany z pełną świadomością⁹³. Jego popełnienie powoduje wykluczenie z Królestwa Bożego i wieczną śmierć w piekle⁹⁴. To wykluczenie może być nieodwracalne, jeżeli uczynione zło nie zostanie naprawione przez żal, a popełniający je nie otrzyma Bożego przebaczenia⁹⁵. Grzechem lżejszej wagi jest grzech powszedni. Nie zrywa on przymierza z Bogiem i może być naprawiony przez sprawcę z pomocą łaski Bożej⁹⁶. Jak widać, wykluczenie z Królestwa Bożego zależne jest od postawy człowieka, który zgrzeszył, a przede wszystkim od miłosierdzia Bożego. Wynika stąd także, że należący do Bożego Kościoła człowiek, który popełnił grzech, może być trwale z niego wykluczony, wykluczony z przerwami (np. ze społeczności eucharystycznej) czy też może być wykluczony częściowo z pełnego uczestnictwa w jego życiu, gdy przez grzech naruszy przepisy wewnątrzkościelne.

Grzech stanowi zatem podstawowe teologiczne źródło marginalizacji i wykluczenia. Grzech bowiem powoduje „skłonność do grzechu; rodzi wadę wskutek powtarzania tych samych czynów. Wynikają z tego złe skłonności, które zaciemniają sumienie i zniekształcają konkretną ocenę dobra i zła. W ten sposób grzech zmierza do tego, by rozwijać się i umacniać”⁹⁷. Poprzez utrwalanie złych skłonności: grzechu pychy, chciwości, zazdrości, gniewu, nieczystości, łakomstwa, lenistwa lub znużenia duchowego czy wielu innych człowiek staje się ich niewolnikiem. Popada w stan uzależnienia psychicznego, a nawet fizycznego. Nabywa silną potrzebę wykonywania złych czynów, staje się od nich zależny⁹⁸. Z czasem to one nim zaczynają rozporządzać i człowiek zostaje przez nie wykluczony ze swojej wolności. Zostaje naruszona integralność jego tożsamości. Grzech niszczy człowieka, ogranicza jego zdolność kochania, słuchania i akceptowania innych.

⁹³ Por. tamże, 1854.

⁹⁴ Por. tamże, 1861.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Por. tamże, 1863.

⁹⁷ Tamże, 1865.

⁹⁸ Por. Jan Paweł II, *Powszechność grzechu w dziejach człowieka: jego dziedziczny charakter*, Watykan, 17 września 1986r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 6, s. 732.

Wywiera destrukcyjny wpływ nie tylko na osobę go popełniającą, ale również na społeczność, w której ta osoba żyje. Grzech ze swojej istoty ma zatem także wymiar społeczny.

2.2. Społeczne struktury grzechu

Każdy grzech nie tylko utrudnia realizację człowieczeństwa sprawcy, ale także wprowadza podział między ludzi. Grzechy osłabiają społeczeństwo w jego podstawach, wprowadzają nieład, hamują i utrudniają jego rozwój. Tak się dzieje, kiedy grzech skierowany jest przeciwko drugiemu człowiekowi, kiedy bezpośrednio krzywdzi się drugiego człowieka. Np. grzech narkomanii rujnuje zdrowie fizyczne i moralne, prowadząc do ubóstwa nie tylko samego narkomana. Staje się on źródłem cierpienia dla rodziny, a czasem doprowadza ją do ruiny ekonomicznej i upadku moralnego. Stanowi także ciężar dla społeczeństwa, które jest zmuszone dołożenia na utrzymanie narkomana podczas leczenia. Narkotyki mogą także powodować uszkodzenie ludzkiego genotypu i przez to wpływać na sytuację zdrowotną przyszłych pokoleń. Również grzech teoretycznie skierowany w całości przeciw Bogu rodzi skutki społeczne. Np. grzech niewiary może powodować zgorszenie. Zatem każdy grzech w sobie właściwy sposób oddziałuje na struktury społeczne. Ogólnie rzecz ujmując, szczególnie za grzech społeczny będzie uważane wystąpienie przeciwko dobru wspólnemu i jego wymogom, przeciwko godności i czci bliźniego⁹⁹. Niewątpliwie osłabia ono społeczeństwo. Przenika w struktury społeczne, ogranicza podmiotowość ludzką i wywiera wpływ na życie ekonomiczne, polityczne i kulturalne całych społeczności. Jednak zdecydowanie należy podkreślić, że każdy grzech w znaczeniu podstawowym jest zawsze aktem konkretnej osoby¹⁰⁰. Zdarza się, że człowiek, który grzeszy, czasem próbuje obarczać odpowiedzialnością za popełnienie zła struktury społeczne, zapominając,

⁹⁹ Zob. T. Borutka, *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 95–104.

¹⁰⁰ Por. KKK 1868.

że takie niesprawiedliwe struktury są skutkiem jego grzechów osobistych¹⁰¹. Tylko ze względu na to, że grzech rodzi skutki wychodzące poza sprawcę i dotyka innych ludzi jest określany przez analogię jako grzech społeczny¹⁰².

Społeczny wymiar grzechu zwykle przybiera postać sprzężenia zwrotnego. Z jednej strony narusza struktury społeczne, a z drugiej stosunki społeczne skażone grzechem stanowią pokusę do nowego zła. „W ten sposób grzech czyni ludzi nawzajem współnikami, wprowadza między nich pożydlivość, przemoc i niesprawiedliwość”¹⁰³. Społeczność żyjąca niezgodnie z zasadami moralnymi wpływa także na inne jednostki i społeczności¹⁰⁴. Można powiedzieć, że człowiek tworzy struktury grzechu, a następnie przez te struktury jest zniewolony i uciskany¹⁰⁵.

Niewątpliwie oddziaływanie struktury społecznej wywiera bardzo silny i różnorodny wpływ na człowieka, którego dotyka. Często, zwykle po czasie, uświadamia on sobie, że został zmanipulowany. Spostrzega nagle, że zrobił coś, czego nie zrobiłby w innych okolicznościach. Dzieje się tak między innymi w strukturach społecznych, w których jednostka czuje się bezpiecznie, które stosują normy uznane za właściwe, choć w rzeczywistości są złe, które mają podobny, uznany za odpowiedni system wartości i do których ma się zaufanie. To właśnie z tych powodów zatracą się poczucie trzeźwej oceny sytuacji i czujność oraz podejmuje się działania bez analizy ich skutków. Może zdarzyć się również tak, że wystarczy tylko pojawienie się w towarzystwie osoby z takiej teoretycznie bezpiecznej struktury, by jej cechy zostały niejako automatycznie, bezkrytycznie przeniesione na inną strukturę bez analizy celów, jakie ta sobie stawia. Takie postępowanie nazywa

¹⁰¹ Por. W. Piwowarski, *Struktury grzechu – zło jednostkowe i społeczne*, [w:] *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*, Wrocław 1996, s. 197.

¹⁰² Zob. J. Orzeszyna, *Grzech społeczny*, [w:] ENS, s. 182–183.

¹⁰³ KKK 1869.

¹⁰⁴ Zob. J. Orzeszyna, *Grzech społeczny*, [w:] ENS, s. 175–176.

¹⁰⁵ Zob. W. Piwowarski, *Struktury grzechu...*, dz. cyt., s. 197.

się konformizmem¹⁰⁶. Za przykład niech posłuży zatracenie swojej tożsamości przez osobę będącą członkiem grupy terrorystycznej.

Odczuwana przez człowieka potrzeba akceptacji przez innych i zabieganie o nią oraz związane z nią pragnienie uczestniczenia we wspólnocie, poczucia, że jest się jej częścią, leżą także u podłoża tego typu zachowań¹⁰⁷. Osoba ludzka potrzebuje życia społecznego. Nie jest ono dla niej czymś dodanym, lecz jest wymogiem jej natury¹⁰⁸. Niekiedy potrzeba ta jest tak silna, że może nawet zagłuszyć instynkt zachowania życia i doprowadzić do dobrowolnej śmierci (np. zbiorowe samobójstwa w sektach religijnych).

Skutkiem współczesnego gwałtownego rozwoju cywilizacyjnego jest wykształcenie się niezwykle wyspecjalizowanych organizmów społecznych. Powoduje to czasem powstawanie takich instytucji, w których poszczególne osoby nie popełniają zła, lecz efekt działania całej struktury jest zły. Np. kiedy cały proces powoduje niszczenie środowiska społecznego bądź naturalnego, choć nikt tego nie chciał. Teologia takie działanie nazywa – również przez analogię – grzechami strukturalnymi¹⁰⁹. Nie jest łatwo w takiej strukturze określić odpowiedzialność poszczególnych osób, a czasem jest to wręcz niemożliwe. Trudność ustalenia wartości winy wniesionej przez konkretnego uczestnika takiego procesu wynika z jego bardzo ograniczonego wpływu na całość oraz z tego, że owo zło pojawia się zwykle po czasie, a więc człowiek nie ma tu świadomości działania celowego prowadzącego do zła. Jednak pomimo całej złożoności sytuacji pozostawanie w takiej strukturze po uświadomieniu sobie, że jej działanie rodzi grzech, jest współdziałaniem z twórcami tej struktury i człowiek ponosi także za nie odpowiedzialność¹¹⁰.

¹⁰⁶ Por. *Konformizm*, [w:] SJP.

¹⁰⁷ Zob. Jan Paweł II, *Grzech jako „alienacja” człowieka*, Watykan, 12 listopad 1986r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 6, s. 750.

¹⁰⁸ Por. KKK 1879.

¹⁰⁹ Por. J. Orzeszyna, *Grzech...*, dz. cyt., s. 175–176.

¹¹⁰ Zob. Jan Paweł II, *Przewyciężać osobisty grzech i „struktury grzechu”*, Watykan, 25 sierpnia 1999r., [w:] tenże, *Dzieła...*, t. 6, s. 60.

Zdarza się również, że ustrój społeczno-polityczny i gospodarczy zostanie tak skonstruowany, że stworzy mechanizmy, które będą wymuszały na człowieku grzeszne czyny, od których popełnienia będzie zależała jego egzystencja. Zwykle dokonuje się to poprzez ustanowienie takiego prawodawstwa, które spowoduje, że człowiek nie będzie w stanie uczciwie żyć¹¹¹. Należy zatem stanowczo stwierdzić, że teologiczne źródła marginalizacji i wykluczenia sytuują się także w działaniach struktur społecznych, które powstały i działają na bazie grzechów indywidualnych. To one będą marginalizowały i wykluczały, choćby po to, by zachować swoją uprzywilejowaną pozycję. Z jednej strony będą próbowały czynić człowieka spoza struktury niezdolnym do uczestnictwa/partycypacji w życiu społecznym, a z drugiej będą ograniczać dostęp i korzystanie z praw osobowych i społecznych swoim członkom. W takiej strukturze grzechem społecznym będzie między innymi promowanie rasizmu, dyskryminacji ubogich czy wprowadzanie niesprawiedliwych stosunków pomiędzy społecznościami.

Należy podkreślić, że grzech społeczny nie jest zwykłą sumą grzechów osobistych. Gdy ludzie współdziałają w czynieniu zła, wyrządzają je większe i innego rodzaju, niż uczyniłby to człowiek, popełniając grzech indywidualny. Trzeba jednak pamiętać, że grzech społeczny nie jest też czymś przeciwnym do grzechu indywidualnego. Gdyby tak było, wówczas można by stosować odpowiedzialność zbiorową za popełnione zło. Za grzech zawsze odpowiedzialna jest konkretna osoba¹¹².

Skutkiem grzechu społecznego jest zakłócenie owej naturalnej potrzeby człowieka, który przez całe swoje życie stara się pogodzić własną niepowtarzalność i indywidualność z potrzebą akceptacji ze strony innych ludzi i pragnieniem przynależenia do jakiejś wspólnoty. Porównując się z innymi, człowiek dostrzega lub nie istotną różnicę między swoją osobowością a wymaganiami społeczności, do której

¹¹¹ Por. T. Borutka, *Nauczanie społeczne...*, dz. cyt., s. 101.

¹¹² Por. KKK 1868.

przynależy i która te różnice nie tylko może dostrzegać, ale i poddawać ocenie, akceptować lub odrzucać. Brak przystosowania się do oczekiwań struktury społecznej, od której człowiek z jakichś powodów jest zależny, zwykle będzie inicjował izolację takiej osoby przez członków tej struktury, a z czasem doprowadzi do jej wykluczenia. W procesie marginalizowania i wykluczenia niezwykle ważna będzie siła i jakość reakcji tak dobrej, jak i grzesznej struktury oraz jej kierunek. Gdy reakcja zostanie skierowana w stronę osoby, która nie chce się podporządkować, może przybrać różne formy, które zostały już omówione podczas analizy socjologicznych źródeł tych procesów.

Sobór Watykański II jednoznacznie stwierdził, że rozwój cywilizacyjny jest wielkim dobrem dla człowieka. Jednak na skutek „zakłócenia hierarchii wartości i pomieszania dobra ze złem poszczególni ludzie i grupy uznają jedynie to, co odnosi się do nich, nie uznają zaś tego, co dotyczy innych” (KDK 37). Tym samym do katalogu podstawowych teologicznych przyczyn uruchamiających proces marginalizacji i wykluczania należy zaliczyć także wszystko to, co mieści się pod pojęciem grzechu społecznego i grzechu strukturalnego, z zastrzeżeniem, że termin ten jest użyty przez analogię – grzeszy konkretny człowiek, a nie społeczność czy jakaś struktura polityczna, gospodarcza lub inna.

2.3. Naruszenie godności osoby

W teologii katolickiej godność osoby przysługuje każdemu człowiekowi od poczęcia do naturalnej śmierci. Jest niezbywalna, nienaruszalna i niepodzielna. Katalog podstawowych praw osoby związany z jej godnością obejmuje przede wszystkim prawo do życia, równości, wolności, swobody myśli, sumienia i religii. Zatem jakiegokolwiek naruszenie godności osoby będzie w mniejszym lub większym stopniu formą jej dyskredytacji.

Prawo do życia przysługuje każdemu człowiekowi od poczęcia do naturalnej śmierci. Teologia katolicka mówi, że życie ludzkie jest święte, ponieważ jest wynikiem stwórczego działania Boga. Jako

takie „pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedyne go swego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego zadawania śmierci niewinnej istocie ludzkiej”¹¹³. Jak widać, prawo to jest powszechnie obowiązującym: „obowiązuje wszystkich i każdego zawsze i wszędzie”¹¹⁴. Sobór Watykański II przypomina: „Dzieciobójstwo, bratobójstwo, ojcobójstwo i zabójstwo współmałżonka są szczególnie ciężkimi przestępstwami z powodu naruszenia więzi naturalnych. Względy eugeniczne lub troska o zdrowie społeczne nie mogą usprawiedliwiać żadnego zabójstwa, choćby było nakazane przez władze publiczne” (KDK 51). Pomimo że stosowanie tej zasady jest bezwarunkowe, to jednak istnieje prawo i obowiązek uprawnionej obrony, czyli wykluczenia ze społeczeństwa osoby poprzez pozbawienie jej wolności, a nawet życia¹¹⁵, gdy wymaga tego obrona życia własnego, innych ludzi czy dobra wspólnego. „Kto broni swojego życia, nie jest winny zabójstwa”¹¹⁶. Uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale i poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugich. Obrona dobra wspólnego wymaga, aby niesprawiedliwy napastnik został pozbawiony możliwości wyrządzania szkody”¹¹⁷. Ocena moralna zależy tu od tego, co jest wcześniejszym zamiarem. Za usprawiedliwioną śmierć zadaną w wyniku obrony koniecznej uważa się tę, która zdarzyła się wbrew zamierzeniu¹¹⁸.

Teologia katolicka również na prawowitą władzę świecką nakłada w tej kwestii ograniczenia. Mają one na celu przeciwdziałanie wykluczeniu jednostek uznanych za niepożądane jedynie za pomocą kary śmierci. Jeżeli „środki bezkrwawe wystarczą do obrony i zachowania bezpieczeństwa osób przed napastnikiem, władza powinna ograniczyć

¹¹³ Tamże, 2258.

¹¹⁴ Tamże, 2261.

¹¹⁵ Por. tamże, 2266.

¹¹⁶ Tamże, 2264.

¹¹⁷ Tamże, 2265.

¹¹⁸ Tamże, 2263.

się tylko do tych środków, ponieważ są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej”¹¹⁹. Bezwzględne stosowanie kary śmierci nie zawsze będzie zatem nieuzasadnione moralnie.

Kolejnym niedopuszczalnym przypadkiem marginalizowania prawa do życia przez jednostkę jest samobójstwo. W każdym społeczeństwie zdarzają się osoby, które same próbują się z niego wykluczyć, rezygnując z dalszego życia. Podłoże tego typu działań jest bardzo złożone i trudne do jednoznacznego ustalenia. Ogólnie można wskazać na faktyczne lub tylko subiektywnie odczuwane wyobcowanie u osoby, której obyczaje, wartości, wzory poznawcze i sposoby percepcji zostały zaburzone na tyle, że jej zdaniem utrudniają bądź uniemożliwiają właściwe komunikowanie się z otoczeniem i korzystanie z jego instytucji¹²⁰. Ale subiektywnie odczuwana dezintegracja życia społecznego nie jest jedyną przyczyną autodestrukcji. Inną są choroby, w tym szczególnie zaburzenia bądź choroby psychiczne. Teologia katolicka stanowczo sprzeciwia się takiemu postępowaniu. Samobójstwo „zaprzecza naturalnemu dążeniu istoty ludzkiej do zachowania i przedłużania swojego życia. Pozostaje ono w głębokiej sprzeczności z należytą miłością siebie samego. Jest także zniewagą miłości bliźniego, ponieważ w sposób nieuzasadniony zrywa więzy solidarności ze społecznością rodzinną, narodową i ludzką, wobec których mamy zobowiązania. Samobójstwo sprzeciwia się miłości Boga żywego”¹²¹. Zatem wykluczenie się ze społeczeństwa poprzez samobójstwo jest bezwzględnie zakazane. Również zamierzona eutanazja, niezależnie od jej form i motywów, jest zabójstwem¹²². Za uprawnione uważa się natomiast działanie, którego celem jest zaprzestanie nadzwyczajnych zabiegów medycznych wobec chorego, niewspółmiernych do spodziewanych

¹¹⁹ Tamże, 2267.

¹²⁰ Zob. A. Lenzion, *Samobójstwo*, [w:] *Encyklopedia katolicka...*, dz. cyt., kol. 97–978.

¹²¹ KKK 2281.

¹²² Por. tamże, 2324.

rezultatów: „Nie zamierza się w ten sposób zadawać śmierci: przyjmuje się, że w tym przypadku nie można jej przeszkodzić. Decyzje powinny być podjęte przez pacjenta, jeśli ma do tego kompetencje i jest do tego zdolny; w przeciwnym razie – przez osoby uprawnione, zawsze z poszanowaniem rozumnej woli i słuszych interesów pacjenta”¹²³. Nie można natomiast zaniechać terapii przy pomocy zwyczajnych zabiegów medycznych, gdyż zawsze będzie to, w mniejszym lub większym zakresie, dobrowolnym popełnieniem samobójstwa.

Marginalizacja prawa do życia występuje również z wielkim nasileniem podczas wszelkiego rodzaju konfliktów zbrojnych. Teologia katolicka mówi: „Działania w sposób zamierzony sprzeczne z prawem narodów i jego powszechnymi zasadami, podobnie jak nakazujące je zarządzenia, są zbrodniami. Nie wystarczy ślepe posłuszeństwo, by usprawiedliwić tych, którzy się im podporządkują. Zagłada ludu, narodu czy mniejszości etnicznej powinna być potępiona jako grzech śmiertelny”¹²⁴. W chrześcijaństwie istnieje moralny obowiązek sprzeciwiania się rozkazom, które nakazują ludobójstwo.

Poszanowaniu prawa do życia zagrażają również wszelkie formy niesprawiedliwości społecznej, zazdrość, podejrzliwość i pycha, które szerzą się pomiędzy ludźmi i ich grupami. Kościół niezmienne naucza, że wszyscy ludzie zostali w akcie stwórczym obdarzeni przez Boga taką samą rozumną duszą, mają tę samą naturę i to samo pochodzenie¹²⁵. Tym samym istnieje tylko jedna ludzkość, jednakowa godność wszystkich ras i ludzi niezależna od jakiejkolwiek przynależności w tym także narodowej. Każda osoba powinna być zawsze postrzegana jako niepowtarzalna i wyjątkowa. Jednak osoba nie może być nigdy rozumiana jako

absolutna indywidualność, budowana przez samą siebie, i opierająca się na samej sobie, tak jakby jej własne cechy nie zależały od innych,

¹²³ Tamże, 2278.

¹²⁴ Tamże, 2313.

¹²⁵ Por. tamże, 1934.

a jedynie od niej samej. Nie może też być pojmowana wyłącznie jako komórka organizmu gotowego przyznać jej co najwyżej jakieś jedynie funkcjonalne znaczenie w obrębie pewnego systemu¹²⁶.

Stwierdzenie prymatu osoby nie jest równoznaczne ani z jej indywidualistyczną wizją, ani z postrzeganiem człowieka jako zwykłego elementu organizmu społecznego. Życie konkretnego człowieka jest jedyne i nieporównywalne z żadnym innym. Oznacza to, że do obowiązków każdego należy promowanie integralnego rozwoju osoby¹²⁷.

Osoba nie może „być podporządkowana realizacji planów o charakterze ekonomicznym, społecznym i politycznym, narzucanych przez jakąkolwiek władzę, choćby miały one służyć domniemanemu postępowi wspólnoty obywateli jako całości albo innych osób, w teraźniejszości i przyszłości”¹²⁸. Również więzy rodzinne nie mają charakteru absolutnego. Wzrastanie dziecka ku dojrzałości oraz samodzielnosci ludzkiej i duchowej jest rozwijaniem i umacnianiem jego szczególnego powołania, które pochodzi od Boga. Rodzice powinni to powołanie uszanować¹²⁹. Także z faktu, że Bóg stworzył człowieka: mężczyznę i kobietę, wynika, że mają oni tę samą godność i wartość¹³⁰. Niewiasta jest drugim „ja” we wspólnym człowieczeństwie. Wszelkie działania naruszające równość ludzi z teologicznego punktu widzenia należy uznać za potencjalne źródło marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Bóg dał człowiekowi możliwość decydowania o własnym losie¹³¹. Godność człowieka wymaga więc, aby działał on według świadomego i wolnego wyboru. „Wolność jest zakorzenioną w rozumie i woli władzą działania lub nie działania, czynienia tego lub czegoś

¹²⁶ *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 81.

¹²⁷ Por. KKK 2235.

¹²⁸ *Kompendium nauki społecznej...*, dz. cyt., s. 86.

¹²⁹ Por. KKK 2232.

¹³⁰ Por. tamże, 371.

¹³¹ Por. tamże, 1730.

innego, a więc podejmowania przez siebie przemyślanych działań. Dzięki wolnej woli każdy decyduje o sobie. Wolność jest w człowieku siłą wzrastania i dojrzewania w prawdzie i dobru¹³². Wolność zakłada zatem możliwość wyboru. Nie oznacza prawa do robienia i mówienia wszystkiego. Wyboru dokonuje się między czynieniem dobra albo zła, wzrastaniem i doskonaleniem siebie i świata albo upadaniem i destrukcją. Odpowiedzialność za popełnione czyny może być jednak ograniczona na skutek „niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajęń, niepoohamowanych uczuć oraz innych przyczyn psychicznych lub społecznych”¹³³. Jednak nigdy nie powinna być zależna od pozycji społecznej jednostki popełniającej dany czyn. Inaczej mówiąc, to samo zachowanie powinno być tak samo oceniane. Nie chodzi tu tylko o większy margines tolerancji wobec zachowań dzieci a dorosłych, ale o takie praktyki, w których zachowania człowieka o niższej pozycji społecznej są surowo karane, a o wyższej uchodzą płazem i spotykają się z większą wyrozumiałością, a także o takie przyzwolenie społeczne na wyrozumiałość wobec łamiących porządek społeczny, które zależy od okoliczności (np. gdy sprawca był pod wpływem alkoholu), mających łagodzić odpowiedzialność za popełniony czyn. Zatem każda osoba ludzka na mocy prawa naturalnego powinna być uznana za istotę wolną i odpowiedzialną za czyny, których jest dobrowolnym sprawcą. Stopień posiadanej wolności powinno się mierzyć stopniem posiadanej odpowiedzialności.

Człowiek nie może dać drugiemu wolności, ponieważ na mocy godności osobowej każdy ją posiada. Może natomiast wolność drugiego ograniczać lub usuwać jej ograniczenia. Według teologii katolickiej nie ma żadnego powodu ograniczania czyjejś wolności z wyjątkiem zachowania i poszanowania wolności innych¹³⁴. Każdy człowiek ma prawo do korzystania ze swojej wolności, zwłaszcza

¹³² Tamże, 1731.

¹³³ Tamże, 1735.

¹³⁴ Por. T. Pikus, *O władzy w Kościele*, Warszawa 2003, s. 14.

w dziedzinie religii¹³⁵. We współczesnym świecie występuje znaczne zróżnicowanie wierzeń i praktyk. Religie różnią się między sobą przede wszystkim rodzajem obrzędów, treścią tak zwanych prawd wiary, formą organizacyjną oraz zasięgiem występowania. Nie oznacza to, że można którąś marginalizować. Ta sama teologia mówi również, że człowiek nigdy nie powinien „być przymuszany do działania wbrew sumieniu” (DWR 3). Prawo do wolności sumienia i wolności religijnej powinno być zawsze uznane przez wszelkie władze oraz chronione w granicach dobra wspólnego i porządku publicznego¹³⁶.

Teologia katolicka mówi wprost, że godność osobowa i wypływające z niej prawa: do życia, równości, wolności, swobody myśli, sumienia i religii nie powinny być nigdy naruszane. Mają one charakter powszechny i przyrodzony, czyli przysługują każdemu człowiekowi od chwili poczęcia. Są niezbywalne, nie można się ich zrzec. Są także nienaruszalne, czyli żadna władza nie może ich zmienić, nie podlegają regulacji. Mają charakter naturalny, czyli obowiązują niezależnie od potwierdzenia ich przez jakąkolwiek władzę. Są niepodzielne, czyli stanowią integralną i współzależną całość¹³⁷. Dlatego nikt nie może nakazywać lub ustanawiać tego, co jest sprzeczne z godnością osoby, ponieważ prowadzi to do jej uprzedmiotowienia i w konsekwencji może stać się źródłem zainicjowania procesów marginalizowania i wykluczenia.

2.4. Teologia wobec niewolnictwa, fanatyzmu religijnego i ubóstwa

Teologia katolicka od początku swojego istnienia musiała się skonfrontować z wieloma zjawiskami życia społecznego, które dzisiaj są definiowane jako źródło marginalizacji i wykluczenia. Należy do

¹³⁵ Por. KKK 1738.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Por. M. Leśniak, Prawo naturalne, [w:] ENS, s. 403–404; J. Węgrzecki, Polityka uznania a nauczanie Kościoła o wykluczeniu i marginalizacji ludzi, „Społeczeństwo i Kościół” 3 (2006), s. 87–104.

nich z pewnością zaliczyć przede wszystkim niewolnictwo, fanatyzm religijny czy ubóstwo.

Niewolnictwo to jedna z najwcześniejszych form organizacji życia społecznego i gospodarczego. Polega ono na odebraniu człowiekowi prawa do decydowania o własnym losie. Istotą tego zjawiska społecznego był i jest stosunek zależności, który polega na tym, że pewna grupa ludzi – niewolnicy – stanowią przedmiot własności innych osób, grup (np. rodziny, plemienia, grupy przestępczej) lub instytucji (np. państwa), mogących nimi swobodnie rozporządzać¹³⁸. Sytuacja prawna niewolników była różna w różnych krajach i okresach historycznych, niemniej jednak istota niewolnictwa sprowadzała się do tego, iż jeden człowiek uzurpował sobie prawo do pełnej władzy nad innym człowiekiem. Niewolnictwo niemal zawsze miało i ma na celu aspekt gospodarczy – sprowadza się do zmuszania niewolnika do nieodpłatnej pracy na rzecz właściciela. Według dzisiaj obowiązujących kryteriów niewolnictwo jest skrajną formą wykluczenia społecznego polegającą na odmowie podstawowych praw zapewniających obywatelom wolność, w tym do uczestnictwa w życiu społecznym i ekonomicznym, a czasem i prawa do życia w ogóle.

Dla rodzącego się chrześcijaństwa ta forma życia społecznego stała się od początku poważnym wyzwaniem. Niewolnictwo było znane już w Izraelu. *Prawo* uznawało je w sensie ścisłym za praktykę przyjętą i stosowaną (zob. Wj 21). Co prawda ograniczało ono władzę właściciela. Izraelita, który był właścicielem niewolnika rekrutującego się spośród cudzoziemców, nie mógł według własnego uznania z nim postępować (zob. Wj 21, 20; 26n). Niewolnik, który był Hebrajczykiem, zgodnie z *Prawem*, nie mógł być w niewoli przez całe życie (zob. np. Kpł 25, 39–43). Nie zmienia to faktu, że niewolnictwo na tych terenach istniało. Powstające w I wieku wspólnoty chrześcijańskie, do których z pewnością należeli i niewolnicy (np. Onezym) musiały się natychmiast zmierzyć z tym problemem. Jednoznaczne stanowisko

¹³⁸ Zob. M. Pietrzykowski, A. Sadurska, *Niewolnik*, [w:] *Słownik kultury antycznej*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1991, s. 303–305.

w tej kwestii można odnaleźć w listach św. Pawła. Dla Apostoła Narodów nie liczył się taki czy inny status społeczny człowieka, ale jego powołanie przez Boga (zob. 1 Kor 7, 17). Niewolnik powinien zatem wypełnić swój chrześcijański obowiązek (powołanie) „ze czcią i bojaźnią, w prostocie serca” (Ef 6, 5), będąc posłuszny swojemu panu tak „jak Chrystusowi” (Ef 6, 5). Natomiast pan powinien pamiętać, że niewolnik jest jego bratem w Chrystusie (zob. Gal 3, 28). Św. Paweł nie nawołuje zatem do nierealnej w tamtym czasie zmiany porządku społecznego, ale podkreśla równość wszystkich ludzi wynikającą z powołania każdego człowieka przez Boga i wynikający z niego nakaz miłowania bliźniego jak siebie samego.

Kościół, aż do końca XIX wieku, kiedy to niewolnictwo zostało prawnie zakazane, walczył z tym zjawiskiem na różne sposoby. Jednak niewolnictwo przetrwało i nadal istnieje. Jedną ze współczesnych jego form jest międzynarodowy handel dziećmi jako tanią siłą roboczą, praktykowany głównie w krajach Azji i Afryki, oraz międzynarodowy handel kobietami, zmuszanymi przez organizacje mafijne na całym świecie do prostytucji. Terminy „niewolnictwo” i „praca niewolnicza” obecnie używane są przenośnie także w odniesieniu do ciężkiej lub złe płatnej pracy, często jedynej dostępnej w danym rejonie¹³⁹.

Według teologii katolickiej każdy rodzaj niewolnictwa w sensie ścisłym przez naruszenie ewangelicznej zasady równości i wolności wszystkich ludzi stanowi przejaw degradacji człowieka i człowieczeństwa w ogóle. Należy jednak podkreślić, że można również mówić o niewolnictwie w innym, pozytywnym aspekcie. W Biblii to samo słowo wyraża także ideę służby. Odkąd Adam zgrzeszył, wszyscy ludzie stali się niewolnikami grzechu i żyją w ciągłym lęku przed śmiercią, która jest nieuniknioną za niego zapłatą (por. Rz 5, 12). Chrystus przyszedł, aby uwolnić grzeszników (zob. J 8, 36). By znieść niewolę, sam stał się niewolnikiem, będąc posłusznym aż do śmierci (zob. Flp 2, 7–8). Człowiek przez przyjęcie chrztu zostaje uwolniony z niewoli tego grzechu i wszystkich dotychczas popełnionych oraz

¹³⁹ Zob. J. Górski, *Niewolnictwo*, [w:] ENS, s. 327–328.

staje się wyzwoleniem Pana – niewolnikiem Boga i sprawiedliwości (zob. np. Rz 6; 1 Kor 7, 22n), a także wszystkich ludzi, którym powiniennym teraz służyć (zob. np. 1 Kor 9).

Idea służby nie oznacza w chrześcijaństwie pozbawienia człowieka prawa do inności, do samodzielnego poszukiwania prawdy¹⁴⁰. Zawarty w niej wymóg bezwzględnego poszanowania praw każdej osoby broni także drugiego człowieka przed marginalizacją i wykluczeniem społecznym za pomocą różnych form fanatyzmu. Wśród wszystkich ludów w historii ludzkości można bowiem napotkać proroków, którzy twierdzili lub o których sądzono, że mają do spełnienia jakąś misję powierzoną przez bóstwo. Takie funkcje pełnili niektórzy prorocy starotestamentowi (np. por. 1 Krl 19, 19–29). Ci, którzy przemawiali we własnym imieniu, byli uznawani za fałszywych proroków i wykluczani ze społeczności Izraela (por. 1Krl 19, 20–46). Również jednak tych z proroków, którzy przemawiali w imieniu Boga, bardzo często wykluczano z tej społeczności ze względu na niezgodność głoszonych prawd z aktualną polityką władcy czy grupy religijnej (np. por. Jer 26, 20–23) zapominając, że ich profetyzm posiada inne źródło. Było nim otrzymane od samego Boga słowo i charyzmat prorokowania (np. por. Am 3, 7 czy Jer 23, 18). Najdonioślejszym przykładem takiego niewłaściwego postępowania jest historia ziemskiego życia Jezusa. W Jego nauczaniu można dostrzec wiele rysów prorockich, odnoszących się choćby do zjawiska ograniczania dostępu do kultu (por. Łk 11, 52) czy też religijnej obłudy (por. Mt 15, 7). Jednak Jezus wykracza pod każdym względem poza tradycję prorocką. Do Jezusa przychodzili przede wszystkim ubodzy (por. Mt 11, 25). Zresztą On sam też był ubogi (np. por. Mt 8, 20). Dlatego Ten „cichy i pokornego serca” (Mt 11, 29) mógł zachęcać wszystkich cierpiących, aby przyszli do niego. To On był prześladowany przez swoich za głoszenie prawdy. Za to został przez nich wykluczony ze swojego narodu. Podobny los spotkał dziesięciu z Jego najbliższych uczniów.

¹⁴⁰ Zob. T. Panuś, *Tolerancja*, [w:] ENS, s. 524.

Po blisko trzystu latach działalności w ukryciu religia katolicka stała się dominująca. Zdarzyło się, że niektórzy katolicy zapomnieli o potrzebie tolerancji i promowali zachowania skrajnie nietolerancyjne wobec przedstawicieli odmiennych poglądów (zob. DWR 12). Tak zwane nawracanie na religię katolicką przy pomocy miecza jest tego najlepszym przykładem. W XX wieku Sobór Watykański II w jednej ze swoich deklaracji ponownie zdecydowanie przypomniał i opowiedział się jednoznacznie za prawem każdej osoby do wolności sumienia i religii (zob. DWR 2).

Fanatyzm religijny i niewolnictwo to niewątpliwie czynniki sprawcze skrajnego wykluczenia społecznego. Teologia katolicka na przestrzeni wieków musiała się z nimi ciągle zmagać. Trzecim wielkim zadaniem dla niej było, i nadal jest, zmierzenie się z ubóstwem. W Biblii ubodzy zajmują znaczące miejsce. Napotkać w niej można cały katalog pokrewnych określeń tego stanu ludzkiej egzystencji, takich jak: nędzny albo lichy, żebrak cierpiący głód, człowiek wzgardzony, poniżony¹⁴¹. Wielką rodzinę ubogich napotyka się w psalmach. Tutaj słuchać skargi i modlitwę biednych, prześladowanych, nieszczęśliwych czy uciśnionych (zob. Ps 9–10; 22; 25; 69). Ubogi z psalmów ukazuje się jako przyjaciel i sługa Jahwe (por. Ps 86, 1–2), który szuka u niego schronienia (por. Ps 34, 5–11). I nie chodzi tu wyłącznie o człowieka dotkniętego nędzą materialną, ale także o człowieka „cichego”, „łagodnego”, „pokornego” pomimo nieszczęść, jakie na niego spadają (por. Ps 10, 17; 18, 28; 37, 11 czy Iz 26, 5n). Wszyscy oni, z różnych powodów cierpią, ale pomimo to modlą się w takim stanie ducha. Dlatego zasługują na miano „ubogich Jahwe” (por. Ps 74, 19; 149, 4). Znamienne jest także to, że Jezus rozpoczyna swoje Kazanie na górze od błogosławieństwa ubogich i kolejno błogosławi głodujących, płaczących, znienawidzonych przez ludzi i wyłączonych spośród nich, zelżonych z powodu Syna Człowieczego, których imię jest odrzucone z pogardą (por.

¹⁴¹ Zob. *Ubodzy*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.

Łk 6, 20–22). Następnie odnosi się do tych, którzy są odpowiedzialni za ten stan rzeczy. Używając współczesnej terminologii, można by powiedzieć, że słowa te dotyczą osób, które marginalizują i wykluczają. Jezus ostrzega ich przed wielkim niebezpieczeństwem, jakie ich czeka, jeżeli nie zmienią swojego sposobu życia (por. Łk 6, 24–26). Zostaną bowiem wykluczeni z Królestwa Bożego. Na koniec daje wszystkim ludziom imperatyw, według którego mają postępować: „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie” (Łk 6, 31).

Z przytoczonych tekstów biblijnych wynika jasno, jak należy rozumieć teologiczny termin ubóstwo, który jest tu pojęciem szerszym, gdyż oprócz niskich dochodów zwraca też uwagę na inne czynniki powodujące wyłączenie jednostek z funkcjonowania w życiu społecznym. Podobnie jak termin „niewolnictwo”, tak i pojęcie „ubóstwo” ma w teologii katolickiej od samego jej początku szersze znaczenie niż tylko odniesienie do sytuacji ekonomicznej czy socjalnej. Jest to także pewna dyspozycja wewnętrzna, postawa duchowa. Polega ona przede wszystkim na niemanifestowaniu w jakikolwiek sposób złudnej samowystarczalności człowieka¹⁴².

Jest niezaprzeczalną prawdą, że osoby żyjące w poczuciu niezaspokojenia pewnych podstawowych swoich potrzeb, niezbędnych do normalnego rozwoju i funkcjonowania w społeczności, były i nadal są obecne we wszystkich epokach i społeczeństwach. Dlatego Kościół od swojego początku kładł duży nacisk na wprowadzenie zasad sprawiedliwości i równości społecznej w stosunkach międzyludzkich. Zagadnienia te podejmowały wszystkie encykliki społeczne. Demaskowano w nich przyczyny złych relacji społecznych, wskazywano na ich negatywne skutki. Walka z niewolnictwem, bezkrytyczną wiarą w słuszność wyłącznie swoich subiektywnych poglądów religijnych czy ubóstwem jako źródłem marginalizacji i wykluczenia społecznego jest tego najlepszym przykładem.

¹⁴² Zob. M. Jarosz, *Ubóstwo...*, dz. cyt., s. 268–269.

Samo zjawisko wykluczenia i marginalizacji społecznej jest niewątpliwie problemem wieloaspektowym, mającym o wiele szerszy zakres i liczniejsze konteksty, aniżeli zostały tu ukazane i omówione. Socjologia, badając zjawisko marginalizacji i, w konsekwencji, wykluczenia społecznego jednostki bądź grupy, podstawowe źródło tego niekorzystnego procesu sytuuje w ogólnych uwarunkowaniach biologicznych, kulturowych czy ideologiczno-politycznych, w jakich żyją ludzie. Natomiast teologia katolicka widzi je przede wszystkim we wszelkich działaniach podjętych przez osoby, które naruszają podstawy człowieczeństwa i wynikające z nich prawa.

Rozdział II

Uwarunkowania kulturowe i środowiskowe oraz ich wpływ na nauczanie Jana Pawła II w kwestii marginalizacji i wykluczenia społecznego

Przed przystąpieniem do analizy dorobku życia danego człowieka, który po sobie pozostawił, powinno się prześledzić w pierw kolej jego życia. Nie można bowiem w pełni zrozumieć i ocenić prac autora, badacza, szczególnie w kwestii społecznej, bez odniesienia się do jego biografii. Wydarzenia, których był bezpośrednim uczestnikiem lub pośrednim obserwatorem, bez wątpienia ukształtowały jego sposób percepcji świata. Doświadczenie wyniesione z życia stanowi wyjątkowo ważny, bo autentyczny, a nie hipotetyczny materiał do analizy. Dorobek życia Karola Wojtyły jest tego najlepszym przykładem. Nie można zrozumieć i ocenić jego nauczania w rozważanej kwestii, skupiając się wyłącznie na jego „papieskiej” części, bez poznania i odniesienia się do całości życia.

A doświadczenie życia tego papieża było bez wątpienia wyjątkowe. Marginalizacji i wykluczenia społecznego doświadczył osobiście we wszelkich przejawach zarówno w przedwojennych Wadowicach, w Krakowie podczas okupacji, jak i w powojennej polskiej rzeczywistości.

Odrębną kwestią, którą powinno się także na początku dokładnie zbadać, jest wpływ Soboru Watykańskiego II na późniejsze nauczanie papieża Jana Pawła II w omawianym temacie. Należy

przede wszystkim poddać analizie dokument soborowy *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” – pod kątem nauczania o przyczynach tych niekorzystnych zjawisk. Karol Wojtyła miał duży wpływ na powstanie tego dokumentu, a jego przesłanie starał się realizować przez wszystkie lata swojego pontyfikatu.

1. Społeczne środowisko życia i pracy Karola Wojtyły źródłem dla myśli o deprywacji społecznej

Człowiek, przychodząc na świat, dziedziczy wiele cech swoich rodziców. Jeszcze więcej uczy się w procesie wielorakiej socjalizacji, podczas której formuje się zespół cech psychicznych i mechanizmów regulujących jego zachowanie, czyli osobowość¹. Wiele z elementów tak rozumianej osobowości formuje się w dzieciństwie, w interakcji pomiędzy nim a środowiskiem, w określonych warunkach rozwojowych i na skutek obecności określonych bodźców i czynników. Stąd wpływ środowiska rodzinnego i społecznego na ukształtowanie człowieka jest niezaprzeczalny. Dlatego nie można pominąć oddziaływania tego okresu życia Karola Wojtyły na treść i sposób nauczania późniejszego papieża Jana Pawła II w omawianej kwestii. Bez doświadczenia wspólnego życia społeczności polskiej i żydowskiej w Wadowicach i Krakowie okresu międzywojennego, czasu wojny i czasu powojennego Karol Wojtyła nie byłby w stanie tak dobrze poznać i zrozumieć wielu istotnych przyczyn deprywacji społecznej, braku tolerancji religijnej, rywalizacji o zasoby czy wykluczenia ze względu na przynależność narodową. Ostatecznie zrehabilitowana w latach 1944–1949 sztuka Wojtyły *Brat naszego Boga* mówi wiele o ówczesnych, skrytykowanych już jego poglądach w kwestii społecznej. Analizując dalszą biografię

¹ Papież Wojtyła tak opisał ten proces – człowiek: „jest istotą historyczną, która się formuje dzień po dniu, podejmując liczne i dobrowolne decyzje: dlatego poznaje, miłuje i czyni dobro moralne, odpowiednio do etapów swego rozwoju”. FC 34.

Wojtyły, łatwo można zauważyć, że jego status społeczny zmieniał się wielokrotnie, ale on sam nie. Gdy po dwunastu latach kapłaństwa został powołany na biskupa krakowskiego i rozpoczął się nowy etap w jego życiu, to przez cały ten okres, aż do wyboru na papieża, uważał swoje biskupstwo za urząd kaznodziejski i nauczycielski, a nie za pracę w administracji kościelnej. Podobnie, po wyborze na papieża nie zmienił swojego sposobu posługi i życia. Nadal chodził po górach, lubił pływać, pisał wiersze, recytował poezję i żartował ze znajomymi ze szkoły. Tym samym czynił ze swojego życia prywatnego ośrodek oddziaływania na świat zewnętrzny.

1.1. Oddziaływanie pierwotnej grupy odniesienia i społeczności lokalnej

Każdy człowiek rodzi się w określonym środowisku społecznym. To ono staje się dla niego grupą odniesienia. Choć termin ten bywa używany w socjologii w dwojakim sensie, to ta sama grupa może wobec jednostki pełnić obie, poniższe role. Po pierwsze, grupa odniesienia stanowi dla jednostki źródło norm, wartości i wzorów zachowań, po drugie, może oznaczać grupę, która będzie dla tej jednostki tłem do formułowania ocen własnej sytuacji i swojego postępowania². Spośród różnych grup odniesienia socjologowie wyróżniają tak zwane grupy pierwotne. To one stanowią naturalne środowisko życia człowieka. Przez tysiąclecia istnienia gatunku ludzkiego były formą organizacji społecznej, która zapewniała człowiekowi przetrwanie. Z tej perspektywy do takich grup należy zaliczyć rodzinę, a także grupę sąsiedzką³. Nie można w tym miejscu pominąć również wpływu na ukształtowanie człowieka społeczności lokalnej takiej jak parafia, szkoła, wieś czy miejskie osiedle, w której także kształtują się silne, wzajemne więzi.

Rodzina pełniła i nadal pełni w każdym społeczeństwie wiele istotnych funkcji, choć ich waga, znaczenie i sposób realizacji bywają

² Por. B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 199.

³ Por. tamże, s. 197.

rózne. Do podstawowych funkcji rodziny należy regulacja zachowań seksualnych, biologiczne odtwarzanie populacji, zapewnienie środków do życia, socjalizacja wzajemna i socjalizacja nowych pokoleń, ochrona i wsparcie w razie zagrożeń, a także określanie społecznej tożsamości oraz wiele innych szczegółowych zadań⁴. Papież Wojtyła miał niewątpliwie świadomość znaczenia rodziny dla właściwego rozwoju dziecka. W jednym z orędzi napisał:

Jeśli relacje z rodzicami i z całą rodziną są dobre i serdeczne, dzieci bezpośrednio doświadczają i uczą się wartości, które budują pokój: umiłowania prawdy i sprawiedliwości, sensu odpowiedzialnej wolności, uznania i szacunku dla drugiego człowieka. Wzrastając w atmosferze ciepła i życzliwości, mogą też dostrzec w relacjach rodzinnych odbłask miłości samego Boga i dzięki temu dojrzewać w klimacie duchowym, który kształtuje w nich zdolność do otwierania się na innych i ofiarowania się bliźniemu⁵.

Taka właśnie była rodzina Wojtyłów. Relacje w niej panujące zostały dobrze i wielokrotnie już opisane w wielu ogólnie dostępnych publikacjach. Nie ma więc potrzeby szczegółowo ich tu ponownie przedstawiać. Należy natomiast zwrócić uwagę na te jej elementy, które mogły mieć wpływ i taki wpływ wywarły na poglądy i przekonania Wojtyły w kwestii marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Karol Józef Wojtyła urodził się 18 maja 1920 r. w Wadowicach. Jego rodzice, Karol i Emilia z Kaczorowskich, zamieszkiwali wtedy w domu należącym do Chaima Bałamutha w Ryńku.

W chwili przyjścia na świat Karola rodzina Wojtyłów była pełna i dobrze realizowała powierzone jej funkcje, o czym po latach on sam, już jako papież, będzie mówił:

⁴ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1995 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 783.

⁵ Tamże.

Po synowsku całuję próg domu rodzinnego, wyrażając wdzięczność Opatrzności Bożej za dar życia przekazany mi przez moich Rodziców, za ciepło rodzinnego gniazda, za miłość moich najbliższych, która dawała poczucie bezpieczeństwa i mocy, nawet wtedy, gdy przychodziło zetknąć się z doświadczeniem śmierci i trudami codziennego życia w niespokojnych czasach⁶.

Cóż więcej można dodać. To tak ważne, pozytywne doświadczenie miłości chrześcijańskiej wyniesione ze swojego środowiska rodzinnego zostanie po latach przez Wojtyłę wielokrotnie wykorzystane. Już jako Jan Paweł II będzie nauczał:

Rodzina chrześcijańska, wierna swojemu sakramentalnemu przyziemiu, staje się autentycznym znakiem bezinteresownej i powszechnej miłości Boga do ludzi. Ta miłość Boga stanowi duchowe centrum rodziny i jej fundament. Poprzez tę miłość rodzina powstaje, rozwija się, dojrzewa i staje się źródłem pokoju i szczęścia dla rodziców i dla dzieci. Jest prawdziwym środowiskiem życia i jedności⁷.

Ten cytat dobrze oddaje podstawowy paradygmat chrześcijaństwa w kwestii rodziny. Dla papieża Polaka jego korzenie sięgają z pewnością także do osobistych doświadczeń z dzieciństwa.

W tym miejscu należałoby omówić drugi element składający się na socjologiczną grupę pierwotną, a mianowicie sąsiedztwo. O tym, rozumianym w sensie dosłownym jako zamieszkiwanie obok, w tym samym budynku, niewiele można powiedzieć. Zachowały się nieliczne relacje i niewiele dokumentów. Natomiast o sąsiedztwie, które wywarło ogromny wpływ na Wojtyłę, późniejszego papieża, czyli o relacjach ze społecznością żydowską, można powiedzieć

⁶ Jan Paweł II, *Homilia podczas liturgii słowa*, Wadowice, 16 czerwca 1999 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 9, s. 880.

⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.*, Kalisz, 4 czerwca 1997 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 9, s. 702.

wiele. Ze względu na ważność tego tematu zostanie mu poświęcony następny podrozdział.

Bez wątpienia ogromny wpływ na ukształtowanie Karola Wojtyły wywarła również społeczność lokalna, czyli ludzie zamieszkujący i działający w tym okresie w Wadowicach, a później w Krakowie. Od grupy społecznej np. zawodowej społeczność lokalną odróżnia przede wszystkim odrębność terytorium. Społeczność lokalną tworzą: „ludzie pozostający wobec siebie w społecznych interakcjach i zależnościach w obrębie danego obszaru i posiadający jakiś wspólny interes lub poczucie grupowej i przestrzennej tożsamości jako elementy wspólnych więzi”⁸. Znaczenie właściwie uformowanej i współdziałającej społeczności lokalnej jest zatem niezwykle ważne dla życia tak jednostki, jak i społeczeństwa. To tutaj jednostka zazwyczaj nawiązuje kontakt z makrospołecznymi strukturami i kulturą, to tutaj najskuteczniej działają nieformalne systemy kontroli społecznej. W społecznościach lokalnych „produkowana jest część dóbr i usług, wytwarzają się systemy wartości i etos pracy, podejmowane są decyzje dotyczące migracji i innych zachowań przestrzennych, kształtują się style życia, konkretyzuje się w międzyludzkich relacjach struktura klasowa społeczeństwa i brutalnie ujawniają się nie w statystyce, ale bezpośrednio w ludzkich losach – nierówności społeczne. W układach lokalnych wreszcie odbija się system instytucji państwowych i ujawnia treść sprawowanej władzy”⁹. Na przykładzie życia społeczności lokalnej można zatem bezpośrednio zdiagnozować wiele źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego oraz dostrzec skutki jakie te procesy wywołują.

Karol Wojtyła mieszkał w Wadowicach blisko 18 lat. Miasto to w tamtym okresie było siedzibą powiatu. Obok „stanu urzędniczego” w mieście dominował „stan pedagogiczny”. Działały liczne szkoły, do których przed wybuchem drugiej wojny światowej uczęszczało około

⁸ P. Starosta, *Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrospołecznego*, Łódź 1996, s. 30.

⁹ B. Jałowiecki, *Rozwój lokalny*, Warszawa 1989, s. 102.

2800 dziewcząt i chłopców. W tym czasie Wadowice liczyły mniej niż 10 tysięcy mieszkańców¹⁰. Karol Wojtyła swoją naukę szkolną rozpoczął w męskiej Szkole Podstawowej im. Marcina Wadowity, a następnie kontynuował w wadowickim gimnazjum. Odradzające się po okresie rozbiorów szkolnictwo polskie nie było pozbawione elementów nacjonalistycznych. Programy nauczania wyraźnie akcentowały zagrożenia płynące ze strony sąsiadów Polski¹¹. Warto jednak podkreślić, że cechą ówczesnych szkół państwowych było przyjmowanie dzieci ze wszystkich sfer społecznych i ekonomicznych, zarówno wyznania katolickiego, jak i mojżeszowego¹². Społeczność klasy była wtedy organizowana w tak zwaną gminę szkolną, która miała za zadanie między innymi uczyć życia obywatelskiego, wyrabiać poczucie odpowiedzialności i współzależności społecznej oraz przyzwyczajać do niesienia sobie wzajemnej pomocy¹³. Jako Jan Paweł II Wojtyła wyznał po latach ile i co zawdzięcza polskiej szkole słowami:

Trudno to wymierzyć, trudno to wyważyć, bo tak bardzo to nosimy w sobie, że po prostu z tym się utożsamiamy. To jesteśmy my! Przecież to zostało nam dane, zostało nam przekazane, zaszczipione. [...] Pragnę ucałować ręce wszystkim moim nauczycielom, nauczycielkom i wszystkim katechetom, którzy uczyli mnie w szkole podstawowej, gimnazjum, aż do matury, kładąc fundamenta pod przyszłość człowieka¹⁴.

W tych papieskich słowach dostrzec można nie tylko wdzięczność dla pedagogów ale także podkreślenie wielkiego znaczenia edukacji szkolnej w życiu człowieka. Ciągły rozwój administracji i szkolnictwa

¹⁰ Zob. H. C. Gil, *Szkolnictwo w Wadowicach 1918–1939*, „Przegląd Historyczno-Kulturalny Wadowiana” 13 (2010), s. 162.

¹¹ Zob. M. Burgharter, *Wadowickie korzenie Karola Wojtyły*, Wadowice 2003, s. 88.

¹² Zob. tamże, s. 89.

¹³ Zob. tamże, s. 91.

¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do katechetów, nauczycieli i uczniów*, Włocławek, 6 czerwca 1991 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 9, s. 523.

w Wadowicach przyczynił się także do znacznego wzrostu inteligencji, która coraz bardziej wpływała na klimat i oblicze międzywojennego miasta. Dzięki temu młody Wojtyła mógł budować dalej swój „fundament człowieczeństwa”, korzystając z różnego typu organizacji kulturalno-oświatowych, turystycznych czy biblioteki.

W Wadowicach stacjonował także sztab 12 pułku piechoty i I batalion tej jednostki oraz mieściła się tam powiatowa komenda uzupełnień, w której służył Karol Wojtyła senior¹⁵. Wojsko również silnie wpływało na kształt życia politycznego, zawodowego i kulturalnego miasta, co Karol Wojtyła junior od najmłodszych lat mógł obserwować. Już sam skład wyznaniowy garnizonu wadowickiego daje wiele do myślenia o konieczności wzajemnej tolerancji. W 1929 r. służyło w nim 558 katolików obrządku łacińskiego, 1 grekokatolickiego, 154 wyznania prawosławnego, 54 wyznania mojżeszowego, 9 luteranów i 1 wyznawca Pisma Świętego¹⁶. Z faktu, że ojciec był zawodowym żołnierzem, wynikała także stabilizacja materialna rodziny Wojtyłów. Obecność wojska w mieście miała jednak również swoją negatywną stronę. Należy tu wspomnieć o zjawisku alkoholizmu wśród żołnierzy i wzroście prostytucji w mieście¹⁷. Zwykle temu ostatniemu zajęciu oddawały się młode dziewczęta, które nie mogły znaleźć innej pracy. Tym samym były raz wykluczone jako bezrobotne, a drugi raz jako uprawiające zawód zwyczajowo także dyskryminujący społecznie.

Choć w przedwojennych Wadowicach działało ponad 200 jednostek handlowo-usługowo-produkcyjnych, należy pamiętać, że blisko 80 proc. ludności powiatu wadowickiego utrzymywało się z rolnictwa¹⁸. Z pewnością dlatego, że Wadowice były bardziej centrum życia administracyjnego i oświatowego dla powiatu niż ośrodkiem przemysłu, udało się zamieszkującej go społeczności uniknąć większych

¹⁵ Zob. A. Boniecki, *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 26.

¹⁶ Zob. A. Bohdanowicz, *Wspomnienia kolegi z klasy*, [w:] *Młodzieńcze lata Karola Wojtyły*, red. J. Kydryński, Kraków 1990, s. 24.

¹⁷ Zob. Z. Siłkowski, *Wspominać lata*, [w:] *Młodzieńcze lata Karola Wojtyły...*, dz. cyt., s. 134.

¹⁸ Por. M. Burgharter, *Wadowickie korzenie...*, dz. cyt., s. 29–35.

strat podczas lat wielkiego kryzysu. Jednak także w Wadowicach, podobnie jak w wielu prowincjonalnych miasteczkach ówczesnej Rzeczypospolitej, można było napotkać włóczęgów, ludzi żyjących z dorywczej pracy, przestępców, bezrobotnych i innych (np. grupę etniczną Cyganie), których w tamtym czasie niektórzy socjologowie określali mianem: „ludzie zbędni”, „margines społeczny”, „człowiek marginesowy”¹⁹. To tu młody Wojtyła zetknął ze zjawiskiem marginalizacji i wykluczenia społecznego, choć było ono z pewnością inaczej wtedy postrzegane i definiowane. Kilka lat później swoje przemyślenia i spostrzeżenia w tej kwestii przekazał w formie literackiej w dramacie *Brat naszego Boga*.

W lecie 1938 r. Wojtyła przenosi się z ojcem do Krakowa i zamieszkują przy ulicy Tynieckiej, w robotniczej dzielnicy na Dębnikach. Wcześniej, w czerwcu, uczestniczy w obozie zorganizowanym przez Junackie Hufce Pracy w Zubrzycy Górnej. W Krakowie zapisuje się na Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego, do którego należała wówczas katedra filologii polskiej. Niedługo potem umiera Karol Wojtyła senior. Po latach, już jako papież, tak będzie wspominał swoje całkowite osierocenie:

Moje lata dziecięce i chłopięce zostały wnet naznaczone utratą osób najbliższych. Naprzód matki, która nie doczekała dnia mojej Pierwszej Komunii Świętej [...]. Siostry, która urodziła się kilka lat przed moim przyjściem na świat, nie znałem, zmarła bowiem wkrótce po urodzeniu [...]. Mój brat Edmund zmarł u progu samodzielności [...]. Tak więc stosunkowo szybko stałem się częściowym sierotą i „jedynakiem” [...] mój ojciec, którego uważałem za niezwyklego człowieka, zmarł – prawie nagle – podczas drugiej wojny światowej i okupacji²⁰.

¹⁹ Zob. S. Czarnowski, *Ludzie zbędni w służbie przemocy*, [w:] tenże, *Dziela*, t. 2, Warszawa 1956, s. 186–192.

²⁰ A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II. Nie lękajcie się*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1982, s. 14–15.

W roku akademickim 1939 zajęcia na Uniwersytecie Jagiellońskim wprawdzie się rozpoczęły, ale trwały zaledwie do 6 listopada. Po zamknięciu uniwersytetu przez Niemców w jesieni 1939 r. Wojtyła „kończy” na razie studia. Teraz w jego życiu nadszedł czas zmagania się z trudami okupacyjnego życia. Od marca 1940 r. zatrudnił się jako goniec sklepowy w firmie J. Kuczmierczyk²¹. To jednak widocznie było za mało, aby uchronić się przed wywiezieniem na roboty przymusowe. Jesienią 1940 r. Wojtyła zatrudnia się jako robotnik w fabryce Solvay w Borku Fałęckim. Pracuje w kamieniołomie przez rok. Tutaj poznaje, czym jest praca fizyczna. Na co dzień spotyka się z ludźmi ciężkiej pracy, poznaje ich środowisko, rodziny, zainteresowania. Przyszły papież dobrze zapamięta z pracy w kamieniołomach robotniczą wartość i godność.

1.2. Niełatwe sąsiedztwo społeczności polskiej i żydowskiej

Wielu kolegów Karola Wojtyły i mieszkańców międzywojennych Wadowic twierdzi, że bez ówczesnego klimatu tego miasta nie byłoby takiego papieża, jakim był Jan Paweł II. Uri Huppert w swojej książce *Podróż do źródeł pamięci*²² jest wręcz przekonany, że bez doświadczenia codziennego wspólnego życia społeczności polskiej i żydowskiej w Wadowicach tamtego okresu Karol Wojtyła nie byłby w stanie poznać i zrozumieć dziedzictwa wspólnych korzeni i wspólnych losów obu narodów i nie mógłby oddziaływać tak skutecznie na losy świata, na wzajemne relacje pomiędzy wielkimi religiami i ich wyznawcami.

Na blisko 6870 mieszkańców zamieszkujących Wadowice w 1921 r. aż 1437 stanowili Żydzi²³. Wzajemne relacje pomiędzy obu narodami miały różny charakter, ale zdecydowanie trudno je uznać za

²¹ *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 47.

²² U. Huppert, *Podróż do źródeł pamięci*, Warszawa 2004 (Biblioteka „Więzi”, t. 161).

²³ Zob. B. Wasiutyński, *Ludność żydowska w Polsce w XIX i XX wieku – studium statystyczne*, Warszawa 1930, s. 113.

zażyłe. Zwykle cechowała je zawodowa rywalizacja czy wręcz zawiść. Tak jak w całej ówczesnej Polsce, tak i w Wadowicach podstawową płaszczyzną wzajemnych nieporozumień czy wręcz wrogości i negacji były: odmienność religijna i obyczajowa, a także dominacja gospodarcza społeczności żydowskiej oraz zaangażowanie sporej jej części aktywnej politycznie w działalność antypolską o zabarwieniu komunistycznym²⁴.

Według żydowskiej literatury mistycznej dla Żyda nie-Żyd, czyli goj, jest istotą niższego rzędu, która nigdy nie jest w stanie osiągnąć duchowości Żyda i nigdy nie wzniesie się na wyżyny boskości dostępne tylko Żydom²⁵. Prozelityzm także nie jest w stanie tej przeszkody usunąć, ponieważ jej źródło tkwi w genach²⁶. W efekcie mamy do czynienia z przepaścią nie do pokonania. Z kolei dla chrześcijanina Żydzi byli tymi, którzy nie tylko odrzucili Jezusa, ale i go ukrzyżowali, za co zostali skazani na tułanie się po świecie²⁷. Wydawać by się mogło, że jest to co najwyżej twierdzenie z kategorii naiwnej teologii ludowej. Tak jednak nie było²⁸. Zdementowaniem tego typu tez musiał się zająć aż Sobór Watykański II (zob. DRN 4), a i wiele lat później Jan Paweł II także zmuszony był ponownie się do tej kwestii odnieść. Podczas historycznej wizyty w synagodze rzymskiej papież, przypominając nauczanie Soboru Watykańskiego II w tym zakresie, powiedział: „nie można Żydom jako narodowi przypisać żadnej dziedzicznej i zbiorowej winy za to, co popełniono podczas męki Jezusa [...]. Nie można jej przypisać wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Nie ma więc żadnych podstaw jakiegokolwiek rzekomo teologiczne usprawiedliwienie dyskryminacji czy – co gorsza – prześladowań

²⁴ Zob. np. J. Holzer, *Mozaika polityczna Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1974.

²⁵ Por. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Warszawa 2002, s. 227–228.

²⁶ Por. *Talmud Babiloński*, red. S. Pecaric, Kraków 2010, Koduszin 68b.

²⁷ Wysuwano wobec Żydów też inne oskarżenia np. o mordy rytualne, profanację krzyża, hostii.

²⁸ Zob. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalne*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowiejski, Kraków 1988, 94–98.

Żydów”²⁹. Jednak w okresie międzywojennym, z przytoczonych powodów, odmiennosc religijna i obyczajowa stanowiła w ówczesnej Polsce, a zatem i w Wadowicach istotne źródło dla wzajemnych antagonizmów.

Drugim źródłem konfliktów, o wiele ważniejszym od odmienności religijnej i obyczajowej była rywalizacja na płaszczyźnie gospodarczej. W omawianym okresie za fenomen o niezwykle poważnych konsekwencjach społecznych należy uznać fakt, że aż 75 proc. całej populacji żydowskiej w Polsce mieszkało w miastach³⁰. Dominującym jej zajęciem było zajmowanie się handlem. Na terenie całej Drugiej Rzeczypospolitej spośród osób zatrudnionych w handlu aż 61, 9 proc. należało do mniejszości żydowskiej³¹. Taka struktura zawodowa drobnomieszczaństwa żydowskiego sprzyjała narastaniu konfliktów. Częste występowanie oszustw podczas zawierania transakcji powodowało rozpowszechnianie się niechęci do Żydów, których utożsamiano z wyzyskiwaczami³². Po zaostrzeniu się sytuacji wewnętrznej w latach wielkiego kryzysu 1930–1935 wiele miejscowości stało się areną napadów bojówek nacjonalistycznych na handlarzy i rzemieślników żydowskich³³. Nie inaczej było w Wadowicach i powiecie wadowickim. Wyjątkową drastyczność działań antyżydowskich i nawoływanie do bojkotu społecznego oraz ekonomicznego ich firm dobrze oddaje treść ówczesnej lokalnej prasy (np. zachowanego do dziś *Informatora i Przewodnika firm chrześcijańskich Wadowic, Kalwarii i Andrychowa na 1938 r.*³⁴).

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie w rzymskiej synagodze większej „Odnalezione braterstwo”*, Rzym, 13 kwietnia 1986 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 14, s. 748.

³⁰ Zob. W. Michałowicz, *Problemy mniejszości narodowych*, [w:] *Polska odrodzona 1918–1939*, red. J. Tomicki, Warszawa 1988, s. 289.

³¹ Zob. tamże, s. 292.

³² Por. tamże, s. 293.

³³ Zob. tamże, s. 301.

³⁴ *Informator i przewodnik firm chrześcijańskich Wadowic, Kalwarii i Andrychowa na 1938 r.*, egzemplarz w Zbiorach Historycznych Ziemi Wadowickiej, sygn. KSE 59/518/97.

Po odzyskaniu niepodległości niezwykle ważnym zadaniem dla wszystkich ówczesnych polskich rządów stało się scalenie byłych zaborów w jedno państwo. Należy pamiętać, że w Drugiej Rzeczypospolitej co trzeci mieszkaniec należał do jakiejś mniejszości narodowej. W kwestii polskich oddziaływań politycznych na ziemi wadowickiej i w samych Wadowicach najpoważniejszą siłą polityczną były ugrupowania chłopskie. Ten nurt polityczny, w Polsce okresu międzywojennego również podzielony na różne odłamy i różnie nazywany, cechowała nieufność i wrogość w stosunku do Żydów³⁵.

Na wskutek powyższych działań mieszkańcy Wadowic pochodzenia żydowskiego doświadczały stopniowo postępującej pauperyzacji. Świadczy o tym choćby działalność licznych organizacji charytatywnych mających na celu niesienie pomocy materialnej. Należały do nich stowarzyszenia: Gemilat Chasudim, Bikur Cholim, Tomchaj Anijm, Talmud Tora, Stowarzyszenie Pań i Towarzystwo Opieki nad Sierotami Żydowskimi³⁶. Istniały również stowarzyszenia mające na celu udzielanie pomocy określonym środowiskom żydowskim, takie jak: Związek Żydowskich Inwalidów³⁷, Związek Wdów i Sierot Wojennych czy Związek Uczestników Walk o Niepodległość Polski³⁸. Należy jednak zdecydowanie podkreślić, że działania antyżydowskie na terenie Wadowic, choć z pewnością się zdarzały, to tak jak w całej ówczesnej Polsce nie wynikały ze względów rasowych czy też wyłącznie religijnych, ale z rywalizacji ekonomicznej i przesłanek ustrojowych.

W takim środowisku społecznym żył Karol Wojtyła przez 18 lat. Można śmiało zaryzykować tezę, że od czasu Apostołów żaden papież

³⁵ Por. M. Siwiec-Cielebon, *Historia wspólna czy równoległa? Polacy – Żydzi – Ziemia Wadowicka 1918–1939 (zarys problematyki)*, „Przegląd Historyczno-Kulturalny Wadoviana” 2005, 9, s. 20–21.

³⁶ Zob. *Księga pamiątkowa b. gmin żydowskich Wadowic, Andrychowa, Kalwarii i Myślenic*, red. D. Jakubowicz, Tel Awiw, 1968, s. 75–78.

³⁷ Zob. tamże.

³⁸ Zob. „Biuletyn Okręgu Krakowsko-Śląskiego Związku Żydów i Uczestników Walk o Niepodległość Polski” 1936, 5, s. 11.

jak dotąd nie miał tak wielu i tak bliskich kontaktów ze społecznością żydowską podczas swojego młodzieńczego życia. Właścicielem domu Wojtyłów w Wadowicach był, jak już wspomniano, Żyd Chaim Bałamuth, handlarz, który na parterze tego domu prowadził sklep z kryształami. Żydami były osoby bardzo bliskie Wojtyłom, niektórzy to serdeczni przyjaciele: Regina Beer, córka dyrektora banku w Wadowicach, i Jerzy Kluger, syn adwokata, który był przewodniczącym lokalnej wspólnoty żydowskiej³⁹. O wzajemnych relacjach polsko-żydowskich w tamtym okresie napisał on tak: „Przed wojną dla nas Żydów życie nie było łatwe. Nie szczędzono nam obraźliwych słów, urażania naszych uczuć. Ale Lolek nigdy, z jego strony żadnej obrazy”⁴⁰. Po wielu latach, już jako papież, Wojtyła wspominał ten okres i wzajemne katolicko-żydowskie relacje w Wadowicach: „Mam przed oczyma obraz Żydów podążających w dzień sobotni do synagogi, która znajdowała się na zapleczu naszego gimnazjum. Obie grupy religijne, katolików i Żydów, łączyła, jak przypuszczam, świadomość, że modlą się do tego samego Boga. Mimo różnicy języka modlitwy w kościele i w synagodze w znacznej mierze opierały się na tych samych tekstach”⁴¹. Stosunek młodego Wojtyły do przedstawicieli narodu żydowskiego był zatem serdeczny. Dalszy tragiczny los wadowickich Żydów także był Wojtyłom znany. W sierpniu 1943 r. hitlerowscy okupanci przystąpili do likwidacji wadowickiego getta i wywieźli miejscowych Żydów do Auschwitz-Birkenau, przerywając w ten sposób na wiele dziesięcioleci ich pobyt w tym mieście.

Po przeprowadzce do Krakowa w 1938 r. młody student Wojtyła zetknął się z proponowaną i wcielaną w życie na wyższych uczelniach przez część polskiej prawicy tak zwaną zasadą *numerus clausus*, czyli ograniczania liczbowego studentów pochodzenia żydowskiego, czy zasadą *numerus nullus*, która miała na celu uniemożliwić Żydom

³⁹ Por. L. Accattoli, *Karol Wojtyła. Człowiek przełomu wieków*, tłum. G. Niedźwiedź, S. Klim, Wrocław 2001, s. 15.

⁴⁰ J. Chelini, *Jean Paul II. Le pèlerin de la liberté*, Paris 1980, s. 37.

⁴¹ Jan Paweł II i Vittorio Messori, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 85.

studia na polskich uczelniach, jeżeli już nie całkowicie, to przynajmniej na niektórych kierunkach⁴². Ówczesna endecka agitacja i indoktrynacja dążyła także innymi środkami do wprowadzenia ograniczenia liczby studentów żydowskich na polskich uczelniach⁴³. Szykany wobec studentów pochodzenia żydowskiego w środowiskach uniwersyteckich przybierały także różne formy. Zdarzały się próby tworzenia tak zwanych gett ławkowych, czyli zmuszania Żydów do zasiadania tylko w wyznaczonych częściach sal wykładowych, czy tak zwane dni bez Żydów, czyli uniemożliwianie Żydom uczestniczenia w zajęciach akademickich w niektóre dni.

Po wybuchu drugiej wojny światowej Wojtyła, mieszkając i pracując nadal w okupowanym Krakowie, stał się także bezpośrednim świadkiem niewyobrażalnego dramatu, jaki przeżywał naród żydowski w tym okresie. Po latach napisze on, że tej eksterminacji podlegali „córk i synowie narodu żydowskiego – tylko dlatego, iż byli Żydami. Każdy, kto żył wówczas w Polsce, musiał się z tym zetknąć, przynajmniej w sposób pośredni. Było to więc również i moje osobiste doświadczenie”⁴⁴. Ta wypowiedź papieża wskazuje tu jednoznacznie na źródło eksterminacji tego narodu. Represje i dyskryminacja Żydów w czasie wojny były nie tyle wynikiem walki o dostęp do zasobów czy przywilejów, jak to miało miejsce w międzywojennych Wadowicach, ale źródło ich tkwiło wyłącznie w przynależności narodowej.

Wraz z zakończeniem drugiej wojny światowej mniejszość żydowska na terenach Polski właściwie przestała istnieć. Z tego powodu wzajemne relacje księdza i biskupa Wojtyły z Żydami zostały ograniczone, ale nie zaniknęły. Np. w okresie Polski Ludowej, kierując się

⁴² Zob. A. Ajnenkiel, *Polska po przewrocie majowym. Zarys dziejów politycznych Polski 1926–1939*, Warszawa 1980, s. 424–425.

⁴³ Zob. *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 40; J. Tomaszewski, *Dokumenty o zaburzeniach antysemitycznych na Uniwersytecie Warszawskim na jesieni 1931 r.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1997, 2 (182), s. 77–92. Warto przeczytać cały numer, gdyż został on poświęcony i innym przejawom antysemityzmu w Polsce. Zob. także W. Michałowicz, *Problemy mniejszości...*, dz. cyt., s. 301.

⁴⁴ Jan Paweł II i Vittorio Messori, *Przekroczyć...*, dz. cyt., s. 86.

duchem Soboru Watykańskiego II, Wojtyła 28 lutego 1969 r. odwiedził oficjalnie synagogę w Krakowie podczas wizytacji kanoniczej parafii Bożego Ciała na Kazimierzu⁴⁵. Ten krok był możliwy dlatego, gdyż jako młody chłopak wchodził również do synagogi w Wadowicach i nie widział w tym niczego nadzwyczajnego. Po latach o tych wzajemnych relacjach napisał: „Jako arcybiskup krakowski miałem żywe kontakty ze społecznością żydowską Krakowa. Bardzo serdeczne stosunki łączyły mnie z przewodniczącym gminy żydowskiej, co przetrwało jeszcze po moim przeniesieniu do Rzymu”⁴⁶. Także jako papież, Wojtyła nadal podtrzymywał żywe kontakty ze społecznością żydowską w różnych częściach świata. Odwiedził także synagogę w Rzymie i państwo Izrael.

Dla papieża z Wadowic podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny nie mogło zabraknąć Oświęcimia. Msza święta została odprawiona na miejscu po rampie kolejowej, na której nowo przybyli do obozu poddawani byli selekcji. Jednych kierowano do komór gazowych, innych do baraków. Papież miał świadomość misji, jaką powinien spełnić podczas wizyty w tym miejscu, a która wynikała z jego pochodzenia z okolic naznaczonych tak wielkim cierpieniem i zbrodnią. Podczas tej pielgrzymki mówił o sobie jako o papieżu, który „przyszedł na Stolicę Piotrową z Krakowa, z tej archidiecezji, na terenie której znajduje się obóz oświęcimski”⁴⁷. I dalej dodawał: „Chrystus chce, abym stawszy się następcą Piotra, świadczył przed całym światem o tym, co jest wielkością człowieka naszych czasów – i co jest jego nędzą. Co jest jego klęską i co jest jego zwycięstwem”⁴⁸. Wszyscy, którzy słuchali tej homilii, mieli nadzieję, że ten papież nie tylko przypomina światu o tym strasznym miejscu, ale i że być może

⁴⁵ Zob. *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 329.

⁴⁶ Jan Paweł II i Vittorio Messori, *Przekroczyć...*, dz. cyt., s. 84.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego, Oświęcim–Brzezinka, 7 czerwca 1979 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 9, s. 125.

⁴⁸ Tamże, s. 126.

pomoże zrozumieć, jak to możliwe, że coś takiego jak Oświęcim mogło się zdarzyć.

Kwestia żydowska, którą próbowano na różne sposoby rozwiązać w Drugiej Rzeczypospolitej, stanowiła niewątpliwie dla Wojtyły lekcję wzajemnej marginalizacji jednego narodu przez drugi poprzez ograniczanie jego podstawowych praw, w tym do uczestnictwa w życiu społecznym i ekonomicznym. Później, podczas wojny, kiedy została tak zbrodniczo rozwiązana przez nazistów, stała się przykładem wykluczenia społecznego całego narodu poprzez zakwestionowanie podstawowego prawa ludzkiego – prawa do życia.

1.3. Podążać za upośledzonymi społecznie

Po rozpoczęciu studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim Karol Wojtyła nie myślał jeszcze o kapłaństwie. Uważał, że powinien pozostać świeckim chrześcijaninem⁴⁹. Kilka lat później nie miał już żadnej wątpliwości, że to Chrystus powołuje go do kapłaństwa. Wstrząsające osobiste doświadczenia, jakie stały się jego udziałem w pierwszych latach wojny, wpłynęły także na podjęcie tej decyzji. Oczywiście byłoby nadużyciem uznanie tych tragicznych, osobistych doświadczeń za decydujący czynnik uzasadniający powołanie do stanu kapłańskiego. Sam Wojtyła, po latach, tak opisał te wydarzenia:

Wobec szerzącego się zła i okropności wojny sens kapłaństwa i jego misja w świecie stawały się dla mnie nadzwyczaj przejrzyste i czytelne. Na skutek wybuchu wojny zostałem oderwany od studiów i od środowiska uniwersyteckiego. Straciłem w tym czasie mego ojca, ostatniego człowieka z mojej najbliższej rodziny. Wszystko to stanowiło także w znaczeniu obiektywnym jakiś proces odrywania się od poprzednich własnych zamierzeń, poniekąd wyrwania z gleby, na której dotychczas rosło moje człowieczeństwo. Jednakże nie był to proces negatywny. Równocześnie bowiem coraz bardziej jawiło się

⁴⁹ Por. A. Frossard, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 16.

w mojej świadomości światło: Bóg chce, ażebym został kapłanem. Pewnego dnia zobaczyłem to bardzo wyraźnie⁵⁰.

Zatem można zaryzykować tezę, że świadome dojrzewanie do kapłaństwa, rozumianego tu przez Wojtyłę jako służba Bogu i drugiemu, zwykle wielorako ubogiemu człowiekowi, nastąpiło po uświadomieniu sobie „wyrwania z gleby” (co dzisiaj definiowane jest jako potencjalne socjologiczne źródło marginalizacji i wykluczenia społecznego!) w okresie pomiędzy śmiercią ojca w lutym 1941 r. a jesienią 1942 r.⁵¹ wskutek Bożego powołania.

W nocy z 17 na 18 stycznia 1945 r. Kraków został wyzwolony spod okupacji niemieckiej i rozpoczął się na ziemiach polskich okres budowania nowej rzeczywistości. Półtora roku później, 1 listopada 1946 r., Wojtyła przyjął święcenia kapłańskie. Od tego momentu do 8 lipca 1958 r., kiedy to papież Pius XII na trzy miesiące przed końcem swojego pontyfikatu mianował trzydziestoosmioletniego wówczas Karola Wojtyłę biskupem pomocniczym w Krakowie, w jego życiu nastąpił okres sprawowania podstawowej posługi kapłańskiej i duszpasterskiej. U początku kapłaństwa nabyte przez niego doświadczenia: ubóstwa, biedy, niedostatku, alienacji wielu osób oraz upośledzenia społecznego i deprywacji społecznej całych grup, zostały zebrane i przedstawione w dramacie *Brat naszego Boga*⁵². Z tego względu ten dramat stanowi bardzo ważny przekaz poglądów młodego Wojtyły dla omawianego tu zagadnienia. Należy zatem poświęcić mu więcej uwagi.

Niewątpliwie już wcześniej Adam Chmielowski, główny bohater dramatu Wojtyły, artysta i bohater walk o niepodległość Polski, który w pewnym okresie swojego życia porzucił sztukę i poświęcił swoje

⁵⁰ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 34–35.

⁵¹ Por. A. Frossard, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 16.

⁵² K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, [w:] *Świadectwo oddania bez reszty*, red. K. Bukowski, Kraków 1990.

życie służeniu ubogim, stał się inspiracją dla młodego kapłana i wywarł istotny wpływ na sposób sprawowania jego posługi kapłańskiej. Po latach sam Wojtyła napisał: „Dla mnie jego postać miała znaczenie decydujące, ponieważ w okresie mojego własnego odchodzenia od sztuki, od literatury i od teatru znalazłem w nim szczególne duchowe oparcie i wzór radykalnego wyboru drogi powołania”⁵³. Analizując biografię Wojtyły natychmiast zauważy się, że wybór Chmielowskiego nie był przypadkowy. Istnieje bowiem wiele biograficznych podobieństw pomiędzy tymi dwiema osobami. Wojtyła podobnie jak Chmielowski zrezygnował z kariery artysty i dramaturga, by poświęcić się służbie Bogu i drugiemu człowiekowi⁵⁴. W czasie walk podczas powstania styczniowego z Rosjanami Chmielowski stracił nogę i do końca życia był kaleką⁵⁵. Wojtyła także został ranny w zamachu, którego skutki odczuwał do końca swoich dni.

Około 1949 r. ksiądz Karol Wojtyła skończył pisać ostateczną wersję dramatu *Brat naszego Boga*⁵⁶. W utworze tym włożył w usta głównego bohatera własne przemyślenia na temat rażącej niesprawiedliwości i krzywdy społecznej. I tak, już na początku dramatu Chmielowski mówi:

Każdy z nas idzie swoją drogą. Każdy lepi swoje gniazdko. Tymczasem dla tylu ludzi drogi stały się za ciasne. Nie ma gdzie postawić stopy. Nie ma skrawka ziemi, który by można nazwać swoim. Nie ma kromki chleba, na którą by mogli zapracować. Nie ma dziecka, które by mogli wydać na świat z tym przeświadczeniem, że nie będzie zawalidroga. A my w tym wszystkim poruszamy się, zadufani w siłę jakiegoś powszechnego układu, który każe przemilczeć rzeczy krzyczące i tłumić usprawiedliwiony wybuch⁵⁷.

⁵³ K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1981, s. 33.

⁵⁴ Zob. K. Wojtyła, *Brat...*, dz. cyt., s. 8–9.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 8.

⁵⁶ Zob. K. Wojtyła, *Poezje...*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁷ K. Wojtyła, *Brat...*, dz. cyt., s. 129.

Choć Wojtyła przedstawia tu diagnozę społeczności głównie Polski przedwojennej to bez popełnienia większego błędu można powiedzieć, że diagnoza ta odnosi się do tej sytuacji egzystencjalnej człowieka, którą dzisiejsza socjologia definiuje jako marginalizację i wykluczenie społeczne. Jak widać, problematyka ta już wtedy była w kręgu zainteresowania Wojtyły.

W dalszej części utworu autor szuka sposobu, jak sprawić, by tak wielu ludzi nie wiodło niemal zwierzęcego życia, „wyłączając z niego powoli wszelką inną świadomość poza poczuciem głodu i lęku”⁵⁸. Rozpatruje różnoraką możliwość zmiany tego złego i niesprawiedliwego układu społecznego i gospodarczego. Początkowo wydaje się, że taka zmiana jest możliwa choćby przez rewolucję. Za takim rozwiązaniem optuje Nieznajomy, gdy swoją dialektykę historii przeciwstawia ewangelicznej zasadzie, która mówi, że ubogich zawsze mieć będziecie:

Złotówka tu, złotówka tam, za prawo spokojnego posiadania milionów – w bankach, w lasach, w folwarkach, w papierach wartościowych, w udziałach... bo ja wiem, w czym jeszcze. Oto są życiowe owoce tej zasady [...]. A przy tym zwierzęca harówka przez 10, 12, 16 godzin za lichy grosz, za mniej niż prawo do życia, za nadzieję wątpliwej pociechy – która niczego nie zmienia, która tylko od wieków wiąże potężny wspaniały wybuch ludzkiego gniewu – ludzkiego twórczego gniewu⁵⁹.

Wojtyła jednak dostrzeża zło tego rozwiązania i sprzeciwia się zdecydowanie stosowaniu metody rewolucji do rozwiązywania problemów społecznych. Wypowiada się przeciwko utopijnej idei, jakoby rewolucja miała usunąć wszelką nędzę. Jego zdaniem wprowadza ona kolejne podziały, kolejną niesprawiedliwość, czyli rodzi dobrze znane formy dyskryminacji. Np. stosowanie odpowiedzialności

⁵⁸ Tamże, s. 130.

⁵⁹ Tamże, s. 138.

zbiorowej za istniejące zło społeczne. Widać to dobrze w scenie rozgrywającej się w ogrzewalni, gdy Nieznany mówi o pozbawieniu zebranych w niej bezdomnych i bezrobotnych praw ludzkich a na pytanie, kto tego dokonał, odpowiada: „Niepodobna wskazać jednego sprawcy. Trzeba po kolei demaskować całe zespoły ludzi, cały spłot bezprawia i krzywdy”⁶⁰. Inną formą dyskryminacji, jaką rodzi rewolucja, a na którą Wojtyła zwraca uwagę, jest depersonalizacja ludzi skrzywdzonych społecznie, która polega na ich anonimowym traktowaniu. Nieznajomy mówi: „Ależ musicie zrozumieć, że wchodzi tutaj w grę olbrzymie rzesze. Nie jesteście wy jedyni. Myśli się o milionach”⁶¹.

Innym sposobem, nie tyle rozwiązującym problem niesprawiedliwości społecznej, co łagodzącym jego skutki, który autor następnie rozpatruje, jest dobroczynność. Filantropia, przynajmniej z założenia, przez wieki była rozumiana jako idea, obowiązek i stała dyspozycja do życzliwego i przyjaznego odnoszenia się do każdego człowieka z racji wspólnoty w tej samej godności ludzkiej. Tak rozumiana była i jest zatem działaniem pożądanym i pozytywnym w relacjach społecznych⁶². Jan Paweł II, w encyklice *Dives in misericordia*, nawiązując do *Listu do Tytusa* (por. Tyt. 3, 4), określił stosunek Boga do człowieka właśnie terminem „filantropia”⁶³.

Jednak bywa i tak, że dobroczynność jest traktowana jako narzędzie do zapewnienia spokoju społecznego. Wojtyła niejednokrotnie widział, jak wielu ludzi usiłowało obejść problem nędzy i krzywdy społecznej, uspokajając własne sumienie różnymi jej formami⁶⁴. Wtedy zwykle filantropię próbuje się uzasadniać jako działanie wynikające ze spontanicznego uczucia. Takie podejście do czynienia dobroczynności budzi u autora dramatu poważne zastrzeżenia

⁶⁰ Tamże, s. 164.

⁶¹ Tamże, s. 167.

⁶² Por. M. Czachowski, *Filantropia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2002, t. 3.

⁶³ Por. DM 2.

⁶⁴ Zob. K. Wojtyła, *Brat...*, dz. cyt., s. 132.

moralne i etyczne. W dramacie Wojtyły Wuj Józef mówi: „Czegoż chcesz? Czyni się dobrze. Biedactwa zadowolone – i ja... Człowiek się uwalnia spod brzemienia, spod uciążliwego brzemienia jakiejś odpowiedzialności”⁶⁵. Wojtyła napisał te słowa w latach 1944–1949. Nic nie straciły one na aktualności. Bowiem i współcześnie filantropia bywa rozumiana jako „teoria skapywania”⁶⁶, pozwala nie tylko uspokoić sumienia bogatych, ale i dalej im się bogacić. Niestety, nie przynosi ona pożądanej korzyści ubogim. Amerykański filozof neopragmatyzmu Richard Rorty niezwykle trafnie ujął to zjawisko w swoich pracach, gdy pisał, że nie może być tak, by jedni, siedząc za biurkami, zarabiali krocie, a ci, którzy te biurka wykonali, cierpieli niedostatek⁶⁷. Również Wojtyła po latach budowania nowej, powojennej rzeczywistości na świecie, już jako Jan Paweł II, nadal wielokrotnie zmuszony był walczyć z tym zjawiskiem. Mówił, że należy tak zmienić świat, by nikt nie chodził głodny, będąc zdanym na łaskę tych, którzy mają wszystkiego w nadmiarze⁶⁸.

Zdaniem Wojtyły norma personalistyczna powinna zawsze poprzedzać zasadę filantropii rozumianej jako dobroczynność. Mówi ona, że to osoba jest podstawą ludzkich zachowań moralnych, a nie tylko nakazy prawa stanowionego, nakazy społeczne czy obyczajowe. Niewątpliwie dopiero po określeniu, co jest obiektywnym dobrem dla osoby, można poprawnie ustalić, kiedy filantropia będzie etycznie dobrym działaniem. To bardzo ważne stwierdzenie. Bowiem podczas wieloletniej posługi kapłańskiej i biskupiej Wojtyła rozwinęła się i inna ideologia, w myśl której filantropia może być rozumiana jako działanie dla dobra człowieka z zastosowaniem nie personalistycznego rozumienia osoby ludzkiej, ale zasad humanizmu selektywnego. Ten rodzaj

⁶⁵ K. Wojtyła, *Brat...*, dz. cyt., s. 159.

⁶⁶ Zob. Z. Bauman, *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, tłum. T. Kunz, Kraków 2011, s. 143.

⁶⁷ Zob. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York 2000, s. 202–204.

⁶⁸ Zob. np. Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. Nie pozostawiajcie biednym okrucichów z uczyty!*, Nowy Jork, 2 października 1979 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 13, s. 35–37.

humanizmu przypisuje pewnym ludziom prawa osobowe, a innym je odbiera⁶⁹. Tak naprawdę, niezależnie od sposobu argumentacji, takie postępowanie oznacza zgodę na przyjęcie swoistej etyki społecznej, dla której jedno życie ludzkie ma wartość, a drugie nie. Taką filantropię zdemaskuje Wojtyła już jako papież w encyklice *Evangelium vitae*⁷⁰, w której wystąpi zdecydowanie przeciwko jej stosowaniu.

Zamiast rewolucji i filantropii Wojtyła w dramacie *Brat naszego Boga* zaproponował inne podejście do rozwiązania kwestii nierówności społecznych – miłosierdzie chrześcijańskie. Nie jest ono nigdy wymierzone przeciwko komuś, ale jest zawsze dla dobra wszystkich. Człowiek nie może wyrazić zgody na swoją czy innych nędzę, upodlenie czy – mówiąc współczesnym językiem – deprywację osobistą i społeczną. Należy się jej przeciwstawić poprzez zmianę sposobu postrzegania rzeczywistości: od perspektywy ludzkiej należy przejść do innego spojrzenia i odpowiedzieć na pytanie, jak wygląda ta rzeczywistość z Bożej perspektywy.

W dramacie *Brat* Albert mówi: „Co innego sądzić świat wedle tych miar, którymi zbierają się i rozchodzą tonacje – jest to ogromnie ciekawe, ogromnie piękne i wzniosłe – ale co innego widzieć świat w wymiarach nędzy i upodlenia, i widzieć, ale to widzieć dokładnie, gdzie z tym wszystkim spotyka się Bóg, jaka nędza Go do ludzi przybliża, a jaka od nich oddziela”⁷¹. Dla księdza Wojtyły zatem istotne stało się, by poznać całą prawdę o człowieku i jego przeznaczeniu. Branie pod uwagę jedynie fragmentu ludzkiej rzeczywistości może bowiem prowadzić do kolejnego upośledzenia. W dramacie Adam odpowiadając Nieznajomemu, który widzi rozwiązanie kwestii marginalizacji i wykluczenia społecznego tylko przy pomocy rewolucji, mówi: „Panie, panie, czyż pan nigdy nie usiłował się wczuć w cały ogrom tych dóbr, do których powołany jest człowiek? A ta

⁶⁹ Zob. np. P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 1997, s. 201–200.

⁷⁰ Zob. EV.

⁷¹ K. Wojtyła, *Brat...*, dz. cyt., s. 176.

rzessa pochylona i łaknąca przemawia do pana tylko siłą swego gniewu? – Nie wolno myśleć tylko jednym odłamem prawdy, trzeba myśleć całą prawdą”⁷². Autorowi dramatu *Brat naszego Boga* chodziło tu niewątpliwie o uwydatnienie podstawowej ewangelicznej prawdy: ludzie biedni, cierpiący, potrzebujący są w centrum życia chrześcijańskiego. Młody kapłan Karol Wojtyła napisał tu motto swojego dalszego życia: nie pozyskiwać ludzi wykluczonych do realizacji własnych idei i planów, ale iść za nimi⁷³, stać się jednym z nich, dzielić ich dole i niedole, mając cały czas na uwadze jedynie integralne dobro każdego człowieka – jego zbawienie.

Podczas swojej posługi kapłańskiej, biskupiej i papieskiej Karol Wojtyła wielokrotnie wracał do działalności i postaci Brata Alberta. W 48 różnych wystąpieniach nawiązywał do niego wprost⁷⁴. Później jako papież ogłosił go błogosławionym, a następnie świętym. Opisanej w dramacie *Brat naszego Boga* rzeczywistości marginalizowania i wykluczenia wielu jednostek i grup społecznych Wojtyła doświadczył bez wątpienia w Polsce w okresie międzywojennym, w czasie wojny i w okresie budowania socjalizmu. Niewątpliwie w tej sztuce zawarł elementy, które następnie odnaleźć będzie można w ważnym dokumencie papieskim, encyklice *Dives in misericordia*.

1.4. Posługa w służbie wolności w archidiecezji krakowskiej

Od 1958 r. Karol Wojtyła, już jako pomocniczy biskup krakowski, w ramach posługi duszpasterskiej wynikającej ze sprawowanej funkcji w sposób szczególnie zmuszony był stale upominać się o poszanowanie praw człowieka. Te zmagania z ówczesną władzą spowodowały, że jako papież swoje nauczanie w tej kwestii, a więc w jakimś zakresie dotyczące także marginalizacji i wykluczenia społecznego, opierał na

⁷² Tamże, s. 169.

⁷³ Zob. tamże, s. 170.

⁷⁴ Zob. np. K. Wojtyła, *Przemówienia i homilie*, [w:] *Świadek oddania bez reszty*, red. K. Bukowski, Kraków 1990, s. 16–113.

doświadczeniach wyniesionych z Polski. Podczas lotu z Rzymu do Hawany 21 stycznia 1998 r., zwracając się do dziennikarzy, powiedział: „Dobrze wiecie, co myślę o prawach człowieka. Prawa człowieka stanowią fundament każdej cywilizacji i każdego normalnego porządku społecznego. Głosiłem to przekonanie i broniłem praw człowieka w Polsce i w innych krajach przeciw systemowi sowieckiemu, przeciw systemom komunistycznym i totalitarnym. Nie można ode mnie niczego innego oczekiwać”⁷⁵. Obrona praw człowieka w ówczesnej archidiecezji krakowskiej była prowadzona przez jej biskupa w wielu aspektach i na wielu płaszczyznach. Nie sposób omówić jej tutaj w całości. Należy natomiast zasygnalizować te jej elementy, które wywarły wpływ na późniejsze papieskie nauczanie w rozważanej kwestii.

Wojtyła jako biskup, a od 13 stycznia 1964 r. jako arcybiskup, jednej z najstarszych archidiecezji w Polsce aż do dnia wyboru na Stolicę Piotrową był zmuszony walczyć przede wszystkim o prawo do wolności sumienia i wolności religijnej, o wolność do wykonywania praktyk religijnych, i to w każdym wymiarze. Ówczesne władze bowiem zapomniały, że ograniczanie wolności sumienia i wolności religijnej, uznawanej przez Kościół za podstawowy aspekt godności człowieka, to nic innego jak właśnie próba zmarginalizowania jednostki i całej grupy społecznej, a nawet wykluczenia jej z życia społecznego narodu. Te władze nie ograniczały się tylko do utrudniania dostępu do swobodnego wykonywania praktyk religijnych, ale posuwały się do fizycznego prześladowania osób wierzących.

Szczegółowej dyskryminacji podlegały w tym okresie osoby duchowne. Każdej z nich aparat bezpieczeństwa zakładał odrębną teczkę, w której szczegółowo ewidencjonowano każdy element jej życia⁷⁶. Gromadzono w ten sposób materiały, które następnie tak interpretowano, by kompromitowały lub obciążały, a ostatecznie, posługując się nimi, próbowano wywierać presję lub zmusić do

⁷⁵ Przypis za: L. Accattoli, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 39.

⁷⁶ Zob. *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościoła i związków wyznaniowych 1945–1989*, red. A. Dziurok, Warszawa 2004, s. 338–345.

współpracy. Gdy się to nie udawało, wykorzystywano te materiały do skompromitowania danej osoby i wyizolowania jej w środowisku. W ten sposób skrupulatnie śledzono i dokumentowano także wszelką działalność metropolity krakowskiego, nagrywano kazania i wypowiedzi przy każdej nadarzającej się okazji, a następnie oceniano, czy nie zawierają wątków politycznych i antypaństwowych. Próbowano również, z różnym skutkiem, wpływać na opinię społeczną i ocenę jego działań oraz ograniczać działalność duszpasterską i rozmiar uroczystości z jego udziałem.

Aparat ówczesnego państwa polskiego ingerował także w sprawy dotyczące zarządzania archidiecezją: w budownictwo sakralne, szkolnictwo, duszpasterstwo służby zdrowia, nominacje kapłanów na proboszczów – we wszystko to, co mogło w jakikolwiek sposób spowolnić bądź ograniczyć proces laicyzacji społeczeństwa⁷⁷. W Krakowie, tak jak w całej Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Kościół był zmuszony do ciągłej walki o swoją niezależność, musiał się mierzyć z próbami ingerencji w jego wewnętrzne sprawy, z ograniczaniem działalności duszpasterskiej do murów i budynków sakralnych⁷⁸. W 1954 r. jednostronną decyzją Rady Ministrów z Uniwersytetu Jagiellońskiego został usunięty Wydział Teologiczny. Wyrządzono w ten sposób wielką krzywdę kulturze polskiej, a szczególnie kulturze religijnej. O jego przywrócenie Wojtyła walczył przez całą swoją posługę biskupią⁷⁹. Kolejnym przykładem destabilizacji relacji państwo – Kościół było powoływanie do odbycia służby wojskowej (a więc izolacja społeczna) alumnów seminarium duchownego, pomimo zawartych wcześniej porozumień pomiędzy rządem a episkopatem. Wojtyła uważał takie postępowanie władz za przejaw dyskryminacji ze względu na

⁷⁷ Zob. Ł. Marek, *Inwigilacja kard. Karola Wojtyły na terenie obecnej diecezji bielsko-żywieckiej*, [w:] Ks. Karol Wojtyła „Z waszą ziemią związany byłem od dzieciństwa”. Związki rodzinne, turystyczne i pastoralne z diecezją bielsko-żywiecką, red. T. Borutka, Kraków 2007, s. 239–323.

⁷⁸ Zob. J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

⁷⁹ Por. Karol Wojtyła jako biskup krakowski, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988, s. 46–48.

przekonania religijne. Mało tego, głośno potępiał poddawanie alumnów podczas odbywania służby wojskowej przymusowej ateizacji⁸⁰. Powszechnie uważano wtedy, że ze względu na nieugiętą postawę biskupa Wojtyły wobec władz krakowskie seminarium należało do szczególnie dyskryminowanych w tym względzie⁸¹.

Kościół krakowski, tak jak Kościół w całej ówczesnej Polsce, po drugiej wojnie światowej musiał się zmagać z falą nasiloną, programowo zaplanowaną i realizowaną ateizacji prowadzonej przez ówczesne władze⁸². Polegała ona między innymi na ograniczaniu czy wręcz uniemożliwianiu dostępu do katechizacji. W okresie sprawowania posługi duszpasterskiej przez Wojtyłę, do 1978 r., można wyróżnić trzy okresy zmagania Kościoła polskiego z władzami w tym zakresie. Pierwszy etap to walka o utrzymanie katechizacji w szkole zakończona niepowodzeniem w 1961 r., kiedy to na mocy ustawy sejmowej definitywnie usunięto katechizację ze szkół. Drugi okres to lata 1961–1973. W tym czasie zmagania biskupa (a następnie arcybiskupa) Wojtyły koncentrowały się na organizowaniu katechezy pozaszkolnej i obronie jej przed likwidacją. Trzeci okres to walka o niedopuszczenie do odcinania dzieci od rodziny, obrona rodzin przed ateizacją oraz walka o religijne wychowanie w rodzinie⁸³. Niektóre ówczesne wypowiedzi Wojtyły są niezwykle ostre: „Ateizm to znaczy bezbożnictwo, a więc wychowanie bez Boga. Twierdzą, że jest to wyraz postępu. My mamy co do tego zasadnicze wątpliwości [...]. My wiemy z doświadczenia naszych najnowszych dziejów, że bez Boga i wbrew Bogu nie wychowuje się szlachetnych ludzi. Natomiast bardzo często wychowuje się takich, którzy stworzyli Oświęcim”⁸⁴. Walkę z ateizacją społeczeństwa

⁸⁰ Zob. *Nauczyciel i pasterz. Listy pasterskie, komunikaty zarządzenia 1959–1978 kard. Karola Wojtyły*, red. M. Jagosz, Rzym 1987, s. 605.

⁸¹ Por. *Karol Wojtyła...*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, dz. cyt., s. 49.

⁸² Także po wyborze na Stolicę Piotrową działania ówczesnych władz w tej kwestii były kontynuowane. Przejawiało się to między innymi w cenzurowaniu publikacji nauczania papieża. Np. A. Frossard, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 15nn.

⁸³ Por. tamże, s. 158; *Kalendarium...*, dz. cyt., s. 532.

⁸⁴ Tamże, s. 526.

polskiego Wojtyła zmuszony był kontynuować nawet po wyborze na Stolicę Piotrową.

Kolejnym niezwykle ważnym obszarem działania Wojtyły w dziele obrony rodziny była troska o prawo do życia poczętych dzieci. Nowy system społeczny, który próbowano wprowadzić w Polsce po drugiej wojnie światowej, powodował – ogólnie rzecz ujmując – osłabienie więzi rodzinnej. Efektem było uprzedmiotowienie i znaczne obniżenie wartości życia jednostki, które z czasem zaczęły zagrażać biologicznemu przetrwaniu narodu. Wojtyła pisał:

Nie zapominajmy, że to zagrożenie ostatecznie pochodzi z nieposzanowania każdego z osobna życia ludzkiego, które się poczęło w łonie kobiety – matki na naszej polskiej ziemi [...]. Stoi przed nami w Polsce – przed wszystkimi: wierzącymi i niewierzącymi – olbrzymie historyczne zagrożenie, a w łączności z nim ogromne historyczne zadanie moralne. Jest to zadanie odbudowy poczucia wartości życia, osobistego i społecznego poszanowania rodzicielstwa: ojcostwa i macierzyństwa⁸⁵.

Zatem walka z dyskredytacją rodziny, podstawowej komórki społecznej, i z wykluczeniem poczętych dzieci poprzez ich zabójstwo w łonie matki stała się priorytetem Wojtyły zarówno w Krakowie, jak i później w Rzymie⁸⁶.

W Krakowie Wojtyła zmagał się i z innymi przejawami dyskredytacji Kościoła. W komunistycznej Polsce nawet przeciwdziałanie przez Kościół zjawisku marginalizacji i wykluczenia stworzyło okazję dla władz do jego zwalczania. Prowadzenie przez wspólnoty chrześcijańskie dzieł miłosierdzia takich jak szpitale, domy opieki czy instytuty dla upośledzonych i chorych umysłowo stało się praktycznie niemożliwe. Biskup krakowski zmuszony był do poszukiwania

⁸⁵ K. Wojtyła, *List wielkopostny o piątym przykazaniu Bożym*, Kraków, 12 luty 1977, [w:] *Nauczyciel i pasterz. Listy pasterskie, komunikaty zarządzenia 1959–1978 kard. Karola Wojtyły*, red. M. Jagosz, Rzym 1987, s. 675.

⁸⁶ Zob. *Karol Wojtyła...*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, dz. cyt., s. 83–105.

innych rozwiązań. Poczynając od 1963 r., w każdej parafii na polecenie Wojtyły zakładano parafialne zespoły charytatywne, które miały za zadanie wyszukiwanie na terenie parafii chorych i potrzebujących i opiekowanie się nimi w możliwie najszerszym zakresie, niezależnie od przynależności religijnej⁸⁷. Dwa lata później Wojtyła ogłosił, że archidiecezja będzie obchodziła doroczny Dzień Chorych. Działania te zmierzały do włączenia ludzi osamotnionych, chorych i starszych, a więc często po prostu wykluczonych z życia społecznego, przynajmniej w życie Kościoła lokalnego⁸⁸.

Biskup Wojtyła nie pozostawał obojętny także i wobec innych przejawów degradacji społecznej w swojej archidiecezji i szerzej, w świecie. Ich katalog można odnaleźć np. w listach kierowanych do siostr zakonnych z prośbą o modlitwy:

By apostołstwo zgody i sprawiedliwości społecznej wnikało powszechnie w życie jednostek, rodzin, społeczeństw i budowało pokój w świecie [...]. O zdrowe środowisko nie tylko biologiczne [...] wolne od różnych dyskryminacji [...]. O sprawiedliwość społeczną w życiu i działalności samego Kościoła św. [...]. O zanik głodu, nędzy, ducha wyzysku, podziału świata na ubogich i bogatych [...]. Za sieroty, dzieci z rozbitych małżeństw, religijnie zaniedbane, czy moralnie wykołejone. Za ludzi starych, chorych, opuszczonych, załamujących się trudnymi warunkami życia⁸⁹.

Nawet pobieżna analiza tego listu wskazuje, jak dogłębnie dostrzegał i rozumiał Wojtyła egzystencjalne problemy człowieka XX wieku. Sam arcybiskup żył prosto. Nie miał rachunku bankowego ani osobistych funduszy⁹⁰. Głębię własnych przemyśleń i refleksji w omawianej

⁸⁷ Zob. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 253.

⁸⁸ Por. tamże, s. 254.

⁸⁹ K. Wojtyła, *List do siostr zakonnych z prośbą o modlitwy*, Kraków, 22 stycznia 1972, [w:] *Nauczyciel i pasterz...*, dz. cyt., s. 392nn.

⁹⁰ Zob. G. Weigel, *Świadek nadziei...*, dz. cyt., s. 257.

kwestii potrafił łączyć ze zdolnościami organizacyjnymi, umiejętnością prowadzenia dialogu i podejmowania współpracy z ludźmi. Wojtyła nie kierował życiem diecezji, ale jej przewodniczył, idąc jako pierwszy wspólną drogą wraz z wiernymi, prowadząc innych, pociągając ich słowem i przykładem życia⁹¹.

11 października 1962 r. został otwarty przez Jana XXIII Sobór Watykański II. Karol Wojtyła przybył na sobór jako nieznany wikariusz kapitulny z Krakowa. Po trzech latach aktywnego uczestnictwa w pracach soborowych był postrzegany już jako człowiek pełen idei obdarzony własną, wybijającą się osobowością, stał się jednym z lepiej znanych ludzi Kościoła⁹². Dlatego należy teraz, oddzielnie i bardziej szczegółowo przeanalizować udział biskupa z Krakowa w tym soborze.

2. Sobór Watykański II źródłem dla papieskiej myśli o marginalizacji i wykluczeniu społecznym

Przeglądając katalogi bibliotek szybko można ocenić, jaki ogrom publikacji powstał na temat życia i działalności Karola Wojtyły, późniejszego papieża Jana Pawła II, i jak szybko w ostatnich latach się on powiększał. Jednak prawie natychmiast zauważy się także, że wciąż jeszcze mało znany jest Karol Wojtyła jako jeden z ojców Soboru Watykańskiego II. Bywa, że jego doświadczenie udziału w obradach soborowych uznaje się jedynie za epizod. Jednak w rzeczywistości tak nie było. W życiu tego papieża można bowiem wyodrębnić cztery podstawowe okresy, z których każdy miał ogromne znaczenie dla rozwoju jego myśli. Po okresie wadowickim nastąpił czas jego dorastania i wzrastania do godności i urzędów kościelnych w środowisku polskim. W październiku 1962 r. rozpoczął się nowy

⁹¹ Zob. *Karol Wojtyła...*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, dz. cyt., s. 281–306.

⁹² Zob. G. Weigel, *Świadek nadziei...*, dz. cyt., s. 201–205.

okres działalności – w środowisku światowym, który doprowadził go w końcu na urząd Piotrowy.

2.1. Ewolucja myśli Karola Wojtyły w czasie Soboru Watykańskiego II

Karol Wojtyła miał zaledwie trzydzieści osiem lat, kiedy został biskupem pomocniczym archidiecezji krakowskiej. Stało się to 4 lipca 1958 r. Dziewiątego października tego samego roku, po 19 latach pontyfikatu, umarł papież Pius XII. Na nowego biskupa Rzymu powołano sędziwego Angelo Roncalliego. W niespełna trzy miesiące później, już jako Jan XXIII, oznajmił on Kościołowi i światu zamiar zwołania soboru Kościoła powszechnego.

Sytuacja Kościoła w Polsce w tamtym okresie – o czym szerzej była już mowa w poprzednim podrozdziale – była niezwykle trudna. Dość przypomnieć, że ówczesne władze starały się wszelkimi metodami i na wszystkie sposoby realizować program ateizacji kraju, utrudniając lub wręcz uniemożliwiając działalność Kościoła – w tym również poprzez ograniczenie udziału biskupów w pracach Soboru. W sesji inauguracyjnej w 1962 r. uczestniczyło zaledwie 24 biskupów z Polski na 64 zaproszonych. Innym polskim hierarchom władze po prostu odmówiły wydania paszportów⁹³. Podobnie sytuacja Kościoła wyglądała w pozostałych krajach bloku wschodniego. Wielkimi nieobecnymi na Soborze byli także przedstawiciele Kościoła Chin i Azji Południowo-Wschodniej⁹⁴.

Sytuacja w samym Kościele też nie była łatwa. Widać to dobrze, gdy prześledzi się zadania, jakie przed rozpoczęciem Soboru postawił ludziom Kościoła Jan XXIII. Podstawowym celem dla *Vaticanum II* miało być uwspółcześnienie podstawowych obszarów działalności Kościoła. W centrum uwagi obrad pozostać miała dotychczasowa doktryna, ale wyrażona językiem jak najpełniej oddającym ducha

⁹³ Zob. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011, s. 54.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 55.

współczesnego czasu i świata. Uwspółcześnienie miało również polegać na odnowie i ożywieniu wiary, która winna być aktualnie przeżywanym doświadczeniem, a nie zaledwie piękną tradycją. Miało ono nadto pomóc w odnowie życia wspólnotowego. Papież życzył sobie zapoczątkowania, a następnie kontynuowania w Kościele i przez Kościół dialogu wewnętrznego i zewnętrznego⁹⁵.

W celu przygotowania Soboru powołana została Komisja Przedprzgotowawcza, której powierzono zadanie zebrania wśród ludzi Kościoła na całym świecie tematów obrad soborowych i następnie przygotowania projektów przyszłych dokumentów. Komisja rozesłała więc pismo okólne do 2594 biskupów, 156 przełożonych zakonnych, 62 uczelni katolickich i czołowych osobistości Kościoła⁹⁶. Trafiło ono także do biskupa pomocniczego Krakowa Karola Wojtyły. Nadesłane odpowiedzi były różnej jakości. Wiele z nich koncentrowało się na bardzo szczegółowych zagadnieniach. Do tych bardziej pogłębionych należała bez wątpienia odpowiedź Wojtyły, przesłana do Komisji Przedprzgotowawczej z datą 30 grudnia 1959 r. Spośród wszystkich wypowiedzi Karola Wojtyły podczas Soboru właśnie ta pierwsza zasługuje na szczególną uwagę. Jest ona tak ważna ze względu na fakt, że pozwala poznać przede wszystkim naturę i głębię syntezy doktrynalnej, jaką w przeddzień rozpoczęcia soboru dysponował Wojtyła.

Biskup z Krakowa w przesłanej odpowiedzi zaproponował szereg tematów, które miały uwydatnić przede wszystkim niektóre doktrynalne aspekty życia Kościoła⁹⁷. Jednak uważna lektura tego dokumentu pozwala na wyodrębnienie pewnych kwestii dotyczących także marginalizacji i wykluczenia społecznego. Już w pierwszym punkcie Wojtyła, postulując zastosowanie personalizmu chrześcijańskiego

⁹⁵ Por. tamże, s. 56.

⁹⁶ Zob. tamże, s. 57.

⁹⁷ Por. K. Wojtyła, *Odpowiedź na pytanie o tematy soborowe nadesłana do Komisji Przedprzgotowawczej*, [w:] R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze...*, dz. cyt., s. 357–359.

w teorii i praktyce etycznej, podkreślał prymat miłości przed wzajemną i społeczną sprawiedliwością, a pisząc o skutkach, jakie powoduje nieodróżnienie personalizmu chrześcijańskiego od jakiegokolwiek innego, wskazywał, że prowadzi to jednych do przesadnej wiary humanistycznej, a drugich do zwątpienia w całą ludzką egzystencję⁹⁸. W punkcie drugim pojawiła się propozycja ustanowienia większej tolerancji wobec ludzi oddzielonych od Kościoła, a w piątym – wobec kapłanów wykluczonych ze stanu kapłańskiego ze względu na złamanie celibatu⁹⁹. W kolejnych trzech punktach Wojtyła postulował ograniczenie marginalizacji świeckich w Kościele, wskazując, że nie powinni być oni przez duszpasterzy uważani tylko za przedmiot ich działań, ale powinni być uznani za współpracujący z nimi podmiot. Przy tej okazji Wojtyła sugerował także ograniczenie separatyzmu duchowieństwa od udziału w wielu wydarzeniach i zjawiskach życia codziennego¹⁰⁰. Pojawił się ponadto postulat zniesienia ograniczenia wolności słowa poprzez – na razie tylko – rewizję kodeksu ksiąg zakazanych¹⁰¹.

Propozycje Wojtyły trafiły do Komisji Przedprzygotowawczej i wydawać by się mogło, że tam pozostały. Ale tak nie było. Można je następnie odnaleźć w projekcie, a następnie w samym dokumencie soborowym, do którego powstania Karol Wojtyła przyczynił się szczególnie. Była to *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. Sam dokument, zanim trafił pod uroczyste głosowanie, przeszedł długą drogę. Szersza debata nad jego treścią, a dokładnie nad jego kolejnym, trzynastym schematem, toczyła się podczas trzeciej sesji Soboru, na której jednak nie doszło do uzgodnienia ostatecznego kształtu. Na zakończenie tej sesji, 21 października 1964 r., Karol Wojtyła w przemówieniu w auli soborowej zapowiedział złożenie

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże, s. 359–364.

¹⁰⁰ Tamże, s. 360–369.

¹⁰¹ Tamże, s. 369.

alternatywnego projektu tego dokumentu przygotowywanego w środowisku ekspertów krakowskich. Stało się to 1 lutego 1965 roku.

Zaprezentowany przez Wojtyłę dokument był bardziej szczegółowy i o wiele obszerniejszy niż ten, który został przesłany do Komisji Przedprzygotowawczej. Gdy się je porówna, od razu widać, jaką drogę przeszła myśl Wojtyły podczas trwania Soboru. W dokumencie zaprezentowanym w 1965 r. można obok podstawowych zagadnień doktrynalnych wyróżnić także te, które odnoszą się do kwestii marginalizacji i wykluczenia społecznego. Koncentrują się one głównie wokół skutków naruszania podstawowych praw człowieka, takich jak prawo do życia, jednoczenia się i stowarzyszania, do publicznego wyznawania religii, do wolności osobistej i tolerancji, do poznania prawdy, do wolności sumienia, wyboru odpowiedniego sposobu życia, założenia rodziny i wychowywania dzieci, a także do tworzenia i korzystania z kultury¹⁰². Wojtyła pisał również o przysługujących człowiekowi prawach ekonomicznych, których naruszenie prowadzi do biedy i nędzy¹⁰³. Postulował, aby w relacjach pomiędzy poszczególnymi państwami powszechne zastosowanie znalazły zasada sprawiedliwości i pomocniczości, co powinno pomóc wyeliminować pozostałości totalizmu, kolonializmu, niewolnictwa, a także wykluczyć wszelkie formy dyskryminacji – nie tylko z powodu rasy, lecz również za względu na narodowość i religię¹⁰⁴. Wojtyła zaproponował też opisanie w przygotowywanym przez komisję soborową dokumencie zasadniczych praw osoby ludzkiej, zasad wspólnego działania oraz określenie katalogu dóbr najbardziej potrzebnych rodzinie ludzkiej¹⁰⁵.

Tekst Wojtyły zyskał uznanie, choć nie został w całości przyjęty przez Podkomisję Centralną Soboru, która pracowała nad projektem konstytucji *Gaudium et spes*. Skorzystano z niektórych jego

¹⁰² Zob. K. Wojtyła, *Schemat krakowski o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze...*, dz. cyt., s. 373–402.

¹⁰³ Zob. tamże, s. 388–390.

¹⁰⁴ Zob. tamże, s. 392–394.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 384–385.

fragmentów w tworzeniu części antropologicznej. Dalszą pracę nad doprecyzowaniem tego dokumentu powierzono jednak także i Wojtyłę¹⁰⁶. Trudno jest dzisiaj ustalić, jaki osobisty wkład wniósł każdy z członków komisji w powstanie ostatecznej wersji tej konstytucji, bowiem ojcowie soborowi pracowali nad każdym tekstem kolegalnie. Na normalną drogę procedowania danego dokumentu składały się następujące etapy: opracowanie projektu (tzw. schematu) przez właściwą komisję, przedłożenie go soborowemu plenum, dyskusja *in Aula*, po której projektem ponownie zajmowała się komisja. Przepracowany projekt przedkładany był plenum albo do głosowania, albo do dalszej dyskusji. Same głosowania odbywały się nad poszczególnymi odcinkami tekstu *per pater*, a następnie głosowano nad całością¹⁰⁷. Jeżeli wynik był właściwy, dokument przedkładano do głosowania na uroczystej sesji w obecności Ojca Świętego. Ostatecznie 7 grudnia 1965 r. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* została przez ojców soborowych i papieża Pawła VI przyjęta.

Konstytucja *Gaudium et spes* to dokument obszerny i złożony, poruszający wiele zagadnień związanych z życiem współczesnego człowieka i Kościoła. W jego powstanie, na różnych etapach prac, było zaangażowanych wiele osób. Liczba dyskutowanych wersji tego dokumentu wskazuje także na wielkie nadzieje, jakie wiązano z jego powstaniem. Przede wszystkim oczekiwano, że wskaże on drogę, którą człowiek i Kościół powinni podążać przez następne dziesięciolecia. I tak się stało. To również ważny dokument do wykorzystania w badaniu późniejszego nauczania Jana Pawła II o źródłach marginalizacji i wykluczenia społecznego. Zawiera on osobisty wkład jego myśli w omawianej kwestii z czasu, zanim został powołany na Stolicę Piotrową. Tekst ten stał się także podstawą do szczegółowych papieskich wypowiedzi w tym temacie, co dobitnie

¹⁰⁶ Por. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 371–371.

¹⁰⁷ Zob. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 12.

potwierdzi analiza wielu dokumentów zaprezentowana w dalszej części niniejszej pracy.

2.2. Czynniki osobowe inicjujące procesy wyalienowania człowieka połowy XX wieku

Ojcowie soborowi, pracując nad konstytucją *Gaudium et spes*, podzielili przygotowywany dokument na dwie zasadnicze części. Pierwszą opatrzono tytułem *Kościół a powołanie człowieka* (zob. KDK 11–45). Skupia się ona głównie na przedstawieniu doktryny. Druga, zatytułowana *Ważniejsze problemy* (zob. KDK 46–90), omawia praktyczne aspekty działania Kościoła w świecie. Obie części poprzedzono *Wykładem wstępnym* (zob. KDK 4–11), w którym dokonano opisu sytuacji człowieka we współczesnym soborowi świecie.

Podczas uważnej lektury tego dokumentu, tak we wstępie, jak i obu częściach, można odnaleźć pewne podstawowe wskazania na uwarunkowania, które wywierają decydujący wpływ na powszechnie doznawane dziś przez człowieka poczucie izolacji, braku więzi z drugą osobą i samotności z towarzyszącym jej poczuciem niepokoju, pustki i braku celu. Zdaniem ojców soborowych głównym powodem takiego stanu rzeczy jest doświadczanie przez współczesnego człowieka „zachwiania równowagi pomiędzy współczesną umysłowością praktyczną, a takim sposobem rozumowania teoretycznego, który nie potrafi ani zapanować nad ogółem własnych doznań, ani odpowiednio ich usystematyzować” (KDK 8). Po przeczytaniu całego dokumentu można odnieść wrażenie, że odpowiedzialny za taki stan rzeczy, ogólnie rzecz ujmując, jest przede wszystkim nieuporządkowany, gwałtowny rozwój cywilizacyjny, jaki dokonał się w ostatnich dziesięcioleciach przed soborem. Jego skala i zawrotne tempo zmian spowodowały, że człowiek ma coraz większe problemy z jego pełnym przyjęciem i zrozumieniem. Jednak podstawowe źródło tej rozbieżności ojcowie soborowi widzieli gdzie indziej. Sytuowali je przede wszystkim w programowym szerzeniu ateizmu we współczesnym świecie. Według ateizujących środowisk wolność człowieka miałaby polegać na uznaniu, że to on jest wyłącznie celem sam dla siebie (por.

KDK 21). To człowiek miałby być jedynym sprawcą i twórcą własnej historii. Także będący wynikiem jego działania rozwój cywilizacyjny, a szczególnie postęp techniczny, nie da się pogodzić z uznaniem Boga jako sprawcy i celu wszystkich rzeczy. Środowiska te twierdzą wręcz, że religia stoi na przeszkodzie postępowi cywilizacyjnemu poprzez propagowanie złudnej wizji przyszłego, lepszego życia (por. KDK 20).

Jednak zdaniem ojców soborowych to właśnie religia jest podstawowym czynnikiem umożliwiającym prawidłowe odczytanie i porządkowanie celu ludzkiego życia, a także kultury, osiągnięć nauki, jak i praw i obowiązków człowieka wobec samego siebie i społeczeństwa. To religii zostało powierzone nie tylko głoszenie tajemnicy Boga, ale i ochrona podstawowych praw ludzkich¹⁰⁸. Piszą oni: „Żadne prawo ludzkie nie może chronić osobowej godności i wolności człowieka tak jak Ewangelia” (KDK 41). W opinii ojców soborowych odrzucenie Boga, ale również i powszechnie dziś występujące braki w wykształceniu religijnym, powodują rozwijanie się u człowieka poczucia wyobcowania i alienacji. Podstawowe pytania egzystencjalne o tajemnicę życia i śmierci, cierpienia i winy, nakazu czy zakazu etycznego pozostają bez odpowiedzi, a jej brak przyczynia się do powstawania poczucia bezsensu życia i w skrajnych przypadkach prowadzić może także do zwątpienia i samozagłady. Nie da się w różnych, zwłaszcza traumatycznych momentach życia uniknąć podjęcia próby odpowiedzi na powyższe pytania. Zdaniem ojców soborowych człowiek, choćby najbardziej wykształcony, nadal jednak pozostaje dla siebie „nierozwiązanym, niejasno postrzeganym problemem” (KDK 21). Tylko Bóg jest w stanie udzielić mu pełnej i wyczerpującej odpowiedzi na jego egzystencjalne pytania. Z tego braku zdolności człowieka do samodzielnego znalezienia owych odpowiedzi wynika również potrzeba uznania swojej niedoskonałości

¹⁰⁸ Zob. A. J. Skowronek, *Chrześcijaństwo w napięciu między religijną nietolerancją i tolerancją*, [w:] *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, s. 83–92.

i pokornego poszukiwania prawdy o sobie przez całe doczesne życie (zob. KDK 21).

Postulowana współcześnie konieczność programowej ateizacji wielu dziedzin ludzkiej aktywności niesie także inne poważne i różnorakie zagrożenia, zarówno dla godności osoby, jak i godności osobowości. Na podstawie tej ideologii bowiem wielu twórców skłania się do uznania swojej metody badań „za najwyższą regułę odnajdywania całej prawdy” (KDK 57). Pokładając zbytnią ufność w osiągnięciach współczesnej cywilizacji, uznają oni, że są wystarczający sami dla siebie i nie mają potrzeby szukania czy też odnoszenia się do wartości wyższych (por. KDK 57). Jednak zdaniem ojców soborowych proces tworzenia kultury, a szczególnie prowadzenie badań naukowych, nie mogą przebiegać dowolnie. Dla twórców tego dokumentu ważne było, by do wszelkich działań na tych polach podchodzono metodycznie, „w sposób prawdziwie naukowy i zgodny z normami moralnymi” (KDK 36). Jeżeli się tak nie dzieje, to oznacza to, że taki twórca zaniechał dążenia do „doskonalenia zmysłu religijnego, moralnego i społecznego” (KDK 59). Należy zaznaczyć, że ojcowie soborowi zdecydowanie jednak podkreślają konieczność zachowania autonomii dla twórców. Opowiadają się przeciwko wszelkiej ich dyskryminacji, jednak pod warunkiem, że będą tworzyć „z całkowitym zachowaniem praw osoby i wspólnoty, bądź to szczególnych, bądź uniwersalnych, w granicach dobra wspólnego” (KDK 59).

Dla przywrócenia zachwianego przez ateizację kultury i nauki poczucia integralności osoby ludzkiej i odwrócenia niekorzystnych tendencji w percepcji pojawiających się stale nowych osiągnięć w tych podstawowych dziedzinach ludzkiej aktywności – ojcowie soborowi zalecili podjęcie szeregu konkretnych działań. Po pierwsze, postulują aktywność na poziomie rodziny, która poprzez właściwe wychowanie powinna przede wszystkim przygotowywać następne pokolenia do odbioru różnych form kultury i osiągnięć nauki. Po drugie, zalecają zadbać o właściwe wykorzystanie czasu wolnego na rozwój duchowy i ćwiczenia fizyczne, mające pomóc w zachowaniu równowagi psychicznej zarówno osobom, jak i wspólnotom. Po

trzecie, przypominają, że wszystkie te działania nie będą w stanie same z siebie wychować integralnie człowieka do odbioru kultury i nauki, jeżeli nie podejmie się równocześnie próby udzielenia odpowiedzi na fundamentalne pytania o znaczenie tej działalności dla osoby ludzkiej (por. KDK 61).

Ojcowie soborowi sformułowali także szczegółowy katalog zadań dla ludzi wierzących w tym zakresie¹⁰⁹. Wierni powinni „żyć w jak największej łączności z innymi ludźmi swojej epoki i starać się doskonale zrozumieć ich sposoby myślenia i odczuwania, które wyrażają się za pośrednictwem kultury duchowej. Winni oni łączyć poznanie nowych nauk i doktryn oraz najnowszych odkryć z chrześcijańskimi obyczajami i doktryną chrześcijańską, aby kultura religijna i prawosć ducha szły u nich w parze z poznaniem naukowym i codziennym postępem w zakresie dyscyplin technicznych” (KDK 61). Aby te zadania mogły być wykonane, wiernym należy zagwarantować odpowiednią wolność myślenia i badań, a także swobodnego wyrażania swoich opinii (por. KDK 62).

Zdaniem twórców *Gaudium et spes* należy ponadto pamiętać, że to nie tylko ateizacja życia, ograniczanie wolności twórców czy dostępu do kultury i osiągnięć nauki stanowią podstawowe źródło uruchamiania niekorzystnych procesów dyskredytacji ludzi. Także złe skłonności ludzkiej natury: pycha i egoizm, zazdrość czy nieufność nadal degradują współczesnego człowieka i nie pozwalają mu na osiągnięcie pełni (por. KDK 8). Tym, co szczególnie ogranicza ludzką wolność, jest z jednej strony popadanie w skrajne ubóstwo, a z drugiej – uleganie zbyt niemu wygodnictwu życiowemu. Naruszenie spójności osobowości i złe skłonności ludzkiej natury powodują częste występowanie przeciwko rozumowi, prawdzie i prawemu sumieniu, ranią naturę człowieka, naruszają ludzką solidarność, a przyczyniając się do zamykania się osób i społeczności na obronie własnych osiągniętych pozycji kosztem innych, stają się

¹⁰⁹ Zob. J. Górecki, *Święty Kościół grzeszników*, [w:] *Wierność i aggiornamento...*, dz. cyt., s. 261–269.

jedną z głównych przyczyn inicjujących procesy marginalizowania i wykluczenia społecznego.

Mając świadomość zarówno złych skłonności natury ludzkiej, jak i problemów z przyswojeniem postępu cywilizacyjnego, ojcowie soborowi domagają się zapewnienia każdemu człowiekowi elementarnych środków do prowadzenia godnego życia, takich jak „pożywienie, ubranie, mieszkanie, prawo do wolnego wyboru stanu życia i założenia rodziny, wykształcenia, pracy, dobrej opinii, poszanowania, odpowiedniej informacji, postępowania zgodnego ze słuszną normą swojego sumienia, do ochrony życia prywatnego i do sprawiedliwej wolności, także w sprawach religijnych” (KDK 26). I nie może tu mieć znaczenia „czy byłby to opuszczony przez wszystkich stary człowiek, niesprawiedliwie pogardzany robotnik cudzoziemski, wygnaniec, urodzone z nieprawego związku dziecko cierpiące niesłusznie z powodu nie popełnionego przez siebie grzechu, czy też głodujący” (KDK 27). Ojcowie soborowi mówią tu wprost, że porządek rzeczy powinien być zawsze podporządkowany hierarchii osób, a nie na odwrót. Mają pełną świadomość, że między ludźmi występują uzasadnione różnice i nie każdy jest w jednakowy sposób sprawny fizycznie czy intelektualnie.

Zdaniem ojców soborowych wszelka dyskryminacja „w zakresie fundamentalnych praw osobowych, czy to społeczna, czy kulturalna, z powodu płci, rasy, koloru skóry, pozycji społecznej, języka czy religii, powinna być przezwyciężona i zlikwidowana jako sprzeczna z zamysłem Bożym” (KDK 29). Tym samym uznaje się, że próby pomijania norm prawa Bożego nieuchronnie prowadzą do naruszania godności osoby ludzkiej i z pewnością są powodem uruchomienia procesów marginalizowania – tak poszczególnych osób, jak i całych społeczności. Należy za ojcami soborowymi podkreślić, że Kościół, zdecydowanie odrzucając ateizm, widzi równocześnie konieczność szczerego i roztropnego dialogu ze wszystkimi ludźmi, wierzącymi i niewierzącymi (por. KDK 21).

Złe skłonności natury ludzkiej, ateizacja życia, ograniczanie wolności twórców w tworzeniu kultury i prowadzeniu badań naukowych,

uwłaczające człowiekowi warunki życia z pewnością pogłębiają świadomość zachwiania równowagi psychicznej współczesnego człowieka i naruszają jego poczucie spójności osobowości (por. KDK 8). Stan ten jest w wymiarze osobowym – zdaniem ojców soborowych – wynikiem przede wszystkim braku odpowiedniego, szeroko rozumianego i stale podejmowanego przez człowieka kształcenia się, w tym również religijnego, oraz braku umiejętności stosowania zdobytej wiedzy w życiu codziennym, co w konsekwencji prowadzi także do wielu innych złych zachowań w życiu społecznym, politycznym i ekonomicznym (por. KDK 35).

2.3. Presja nowych relacji społecznych

Zdaniem ojców soborowych w XX wieku rozwój wszelkich form życia społecznego osiągnął także niebywały poziom. Jednak nie zawsze służy on integralnemu rozwojowi człowieka. Stanowiony nieustannie porządek społeczny nie zawsze jest nakierowany na dobro osoby (por. KDK 26), a przestrzegania solidarności społecznej współcześnie coraz częściej nie traktuje się jako szczególnie ważnego obowiązku. Odnosząc się do tej ostatniej tendencji, twórcy *Gaudium et spes* przypominają, że aby solidarność pomiędzy ludźmi się umacniała, konieczna jest nie tylko akceptacja ze strony człowieka działania na rzecz rozwoju życia społecznego, ale przede wszystkim stałe podejmowanie różnych zadań na rzecz wspólnoty ludzkiej. Osoba, niezależnie od tego, czy działa sama, czy w ramach grupy, ma obowiązek służyć innym (por. KDK 31). Człowiek, realizując konkretne działania na rzecz społeczności, w której żyje, przemienia bowiem nie tylko otaczającą go rzeczywistość, środowisko społeczne, ale przede wszystkim doskonali samego siebie (por. KDK 35).

Gwałtowna i zachodząca w sposób nieuporządkowany przemiana świata, w którym przyszło dzisiaj żyć człowiekowi, wywołuje zachwianie równowagi i powiększa sprzeczności pomiędzy „rasami, a nawet między różnego rodzaju warstwami społecznymi; pomiędzy narodami

zamożnymi a mniej wpływowymi i żyjącymi w niedostatku; a także pomiędzy instytucjami międzynarodowymi, powstałymi z tęsknoty ludów za pokojem, a bezwzględny propagowaniem własnej ideologii oraz kolektywnym egoizmem narodów czy innych ugrupowań społecznych” (KDK 8). Ten sam, zachodzący gwałtownie i często w sposób nieuporządkowany, rozwój cywilizacyjny wywołuje i inne liczne niekorzystne zjawiska społeczne. Dotykają one poszczególnych struktur pośrednich, a w sposób szczególny podstawową komórkę życia społecznego, jaką jest rodzina¹¹⁰. Za ojcami soborowymi, ogólnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że te niekorzystne zjawiska wynikają z presji wywieranej na rodzinę przez otoczenie w obszarze „warunków demograficznych, ekonomicznych i społecznych, bądź [...] konfliktów, jakie powstają między kolejnymi pokoleniami, bądź [...] nowych relacji społecznych pomiędzy mężczyznami i kobietami” (KDK 8). Jako główne zagrożenia dla małżeństwa i rodziny ojcowie soborowi wymienili w sposób bezpośredni wielożeństwo, coraz łatwiejszą możliwość uzyskania rozwodu, a także liberalizację etyki seksualnej (por. KDK 47). Również gwałtownie i ciągle zmieniające się warunki ekonomiczne zostały uznane za poważny problem i zagrożenie dla właściwego funkcjonowania małżeństwa i rodziny (por. KDK 47).

Twórcy *Gaudium et spes*, powołując się na podstawową, doktrynalną prawdę Kościoła w tej kwestii, przypominają, że małżeństwo i rodzina posiadają nadaną przez Stwórcę wielką i świętą wartość. To właśnie rodzina, w której „różne pokolenia stykają się i wspomagają nawzajem w osiągnięciu pełniejszej mądrości i w harmonijnym łączeniu praw osobowych z innymi potrzebami życia społecznego, stanowi fundament społeczeństwa” (KDK 52). Rodzina powinna więc być przede wszystkim pierwszą i najważniejszą szkołą pełniejszego człowieczeństwa (tamże). Jej zadaniem jest, między innymi, chronić swoich członków przed wykluczeniem poprzez zabójstwo przy pomocy aborcji i eutanazji (por. KDK 48; 87) oraz pomagać w uznaniu

¹¹⁰ Zob. K. Wojtyła, *Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 237–250.

jednakowej godności osobowej kobiety i mężczyzny (por. KDK 49). Zatem budując społeczeństwo na fundamencie zdrowej rodziny, z pewnością znacznie ograniczy się wszelkie przejawy dyskryminacji, jakie występują we współczesnym świecie.

Niestety, w drugiej połowie XX wieku, obok prób marginalizacji znaczenia małżeństwa i rodziny w życiu społeczności, obserwuje się nadal także narastanie szczególnie dotkliwych dysproporcji w tak podstawowym zakresie ludzkiej aktywności, jakim jest wszelka działalność ekonomiczna (por. KDK 64). Podczas omawiania tej kwestii szczególnie nacisk twórcy *Gaudium et spes*, położyli na dwie podstawowe kwestie: zapewnienia równego traktowania zatrudnianych, w tym także imigrantów, oraz na wręcz obowiązek takiego organizowania życia gospodarczego, by pracy starczało dla wszystkich (por. KDK 66; 70). Sygnalizowany przez ojców soborowych katalog nieprawidłowości był znacznie obszerniejszy i obejmował również takie kwestie jak: pomijanie ludzi pracy przy podejmowaniu decyzji gospodarczych i społecznych, naruszanie prawa do zrzeszania się osób pracujących, odmawianie bądź nadużywanie prawa do strajku, niewystarczające, z zachowaniem porządku moralnego, wynagradzanie pracowników, niebranie pod uwagę sytuacji przedsiębiorstwa i dobra wspólnego przy żądaniach płacowych czy używanie prywatnej własności wbrew dobru wspólnemu (por. KDK 67; 68; 71). Wszystkie te nieprawidłowości, występując razem czy też każda z osobna, powodują – zdaniem ojców soborowych – strukturalno-prawne rozwarstwianie społeczeństwa i uruchamiają procesy marginalizacji bądź wykluczania społecznego, zwykle tych słabszych (por. KDK 67; 68; 71).

Lekarstwem na wyżej wymienione nadużycia w życiu gospodarczym powinno być dążenie społeczności międzynarodowej do stworzenia różnych, równoprawnych systemów ekonomicznych i społecznych oraz podstaw do zdrowego handlu światowego (por. KDK 85). Temu celowi powinno służyć wyzbycie się „nadmiernej żądzy zysku, wygórowanych ambicji narodowych, pragnień dominacji politycznej, kalkulacji militarnych, a także machinacji

służących szerzeniu i narzucaniu ideologii” (KDK 85)¹¹¹. Przy tej okazji ojcowie soborowi przestrzegają również chrześcijan przed zgorszeniem, które może zostać wywołane brakiem ducha ubóstwa i miłosierdzia pośród narodów, w których stanowią większość (por. KDK 88).

Szczególną rolę w dziedzinie ochrony nie tylko praw ludzi pracy, ale i ochrony wszelkich praw przynależnych osobie ludzkiej, ojcowie soborowi przypisali do struktury politycznej, jaką jest państwo, co w praktyce oznacza, że leży ona w gestii grupy ludzi mających realną władzę. W wielu krajach prawa człowieka są naruszane, ponieważ partie polityczne sprawujące władzę kierują się własnym interesem, a nie budowaniem dobra wspólnego (por. KDK 73). Dlatego – zdaniem ojców soborowych – po pierwsze: „władza polityczna, czy to we wspólnocie jako takiej, czy też w reprezentujących państwo instytucjach, powinna być sprawowana zawsze w granicach porządku moralnego dla osiągnięcia dobra wspólnego.” (KDK 74). Po drugie: skomplikowany rozwój dzisiejszych społeczeństw rodzi u władzy publicznej pokusę do ingerowania w kwestie społeczne pod pretekstem wprowadzania lepszych warunków do integralnego rozwoju osoby i społeczności poprzez ograniczanie ich praw. Twórcy *Gaudium et spes* przestrzegają przed pokusą udzielania nie tylko takiej, ale i wszelkiej władzy publicznej nadmiernych uprawnień oraz przed domaganiem się dla społeczności, którą ta władza reprezentuje, zbyt wielkich przywilejów i korzyści, aby przez to pomniejszać ciężar własnych obowiązków (por. KDK 75). Zdaniem ojców soborowych obywatele, których prawa są naruszane przez władzę przekraczającą swoje kompetencje, mają uzasadnione prawo do obrony, ale z zachowaniem granic określonych przez prawo naturalne i ewangeliczne (por. KDK 74).

Przedkładanie interesu jednego narodu ponad inne przez elity władzy w wymiarze ogólnościowym prowadzi również do marginalizacji

¹¹¹ Por. także, A. Drożdż, *Sobór Watykański II a sprawy moralne*, [w:] *Wierność i agiornamento...*, dz. cyt., s. 166–168.

i wykluczenia słabszych, a w licznych przypadkach do naruszenia pokoju. Twórcy tego dokumentu zwracają ponadto uwagę na fakt, że działania podejmowane wyłącznie przez władzę publiczną na rzecz pokoju wewnątrz własnego kraju, jak i na rzecz pokoju na świecie na niewiele się zdadzą, jeżeli nadal „uczucia wrogości, pogardy i nieufności, przejawy nienawiści rasowej, a także utrzymujące się uparcie ideologie dzielić będą ludzi i przeciwstawiać ich sobie nawzajem” (KDK 82). Stąd konieczne jest zaangażowanie się dosłownie każdego na rzecz zmiany tych niekorzystnych podziałów w świecie i budowania pokoju. Dotyczy to szczególnie tych, „którzy poświęcają się dziełu wychowania, zwłaszcza młodzieży, lub kształtują opinię publiczną” (KDK 82). To oni mają przygotować „wszystkich ludzi do nowego pokojowego sposobu myślenia” (KDK 82). Każdy z osobna, jak i we wspólnotach, w których żyje, ma obowiązek podejmować działania na rzecz zaniechania nieprzyjaźni i nienawiści pomiędzy ludźmi oraz wpływać na odpowiednie władze publiczne, by stale dążyły do zawarcia trwałych i uczciwych układów w sprawie powszechnego pokoju w świecie (KDK 82)¹¹².

Jak pokazuje historia ludzkości, egoistyczne działania jakiegoś narodu wobec innych narodów zazwyczaj prowadzą do wojny, a tym samym do eksterminacji słabszych. Ojcowie soborowi przypominają także, że pokój w świecie to nie tylko brak wojny i wynik równowagi militarnej ewentualnych przeciwników czy też efekt odpowiedniego sposobu sprawowania władzy. Pokój na świecie to skutek właściwie rozumianej i stosowanej w życiu społeczeństw zasady sprawiedliwości, wolności, wzajemnego zaufania czy równości w godności wszystkich (por. KDK 77; 78; 83). Konstytucja *Gaudium et spes* była ostatnim dokumentem Soboru Watykańskiego II. Została tak przygotowana, by ukierunkowywać działanie Kościoła na współczesność, ale przede wszystkim na przyszłość.

¹¹² Zob. J. Pilszak, *Źródła myśli Jana Pawła II o wykluczeniu i marginalizacji: Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 13 (2012), s. 199–215.

2.4. Wkład Karola Wojtyły w Sobór Watykański II i realizację jego przesłania

W celu dokonania obiektywnej oceny dorobku któregoś z uczestników Soboru powinno się przede wszystkim skupić na jego rzeczywistej aktywności podczas obrad, na jakości i liczbie jego wystąpień, a przede wszystkim na jego wpływie na zawartość przyjętych dokumentów. W mocno hierarchicznym ówczesnym Kościele podczas wszystkich sesji soborowych Karol Wojtyła zabrał głos 24 razy¹¹³, co zdaje się być nie lada osiągnięciem, zważywszy na fakt, że w całym Soborze uczestniczyło 3058 ojców soborowych i że podczas 167 posiedzeń plenarnych wygłoszono 147 przemówień¹¹⁴. Biskup z Krakowa miał także wpływ na powstanie ostatecznej wersji niektórych dokumentów soborowych¹¹⁵. Zdaniem wielu komentatorów (co także potwierdzają przeanalizowane w tym podrozdziale dokumenty) najbardziej zaangażowany był w prace nad *Gaudium et spes*¹¹⁶. Można zatem, bez popełnienia większego błędu, przyjąć, że praca nad tym dokumentem najpierw ukształtowała nowe podejście Karola Wojtyły do wielu problemów Kościoła, człowieka i współczesnego świata, w tym i do zjawiska, które później zaczęto definiować jako marginalizację i wykluczenie społeczne, a następnie pozwoliła mu kontynuować i rozwijać nauczanie w tym zakresie również na Stolicy Piotrowej.

Natomiast podejmując się, z perspektywy czasu, próby oceny wpływu soboru na późniejszą myśl papieża Jana Pawła II, należy przede wszystkim oddać głos jemu samemu oraz wskazać na te dokumenty, w których ten wpływ został uwidoczniiony podczas pontyfikatu. W jednym z udzielonych wywiadów papież powiedział:

¹¹³ Zob. R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 70.

¹¹⁴ Wśród nich było między innymi: 108 kardynałów, 5 patriarchów, 9 prymasów, 543 arcybiskupów, 2171 biskupów itd. Por. tamże, s. 62.

¹¹⁵ Zob. *Przekroczyć...*, dz. cyt., s. 71–73.

¹¹⁶ Por. M. Florczyk, W. Misztal, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt., s. 513–514. Por. także Jan Paweł II, *Przekroczyć...*, dz. cyt., s. 124.

Rozpocząłem swe uczestnictwo w soborze jako młody biskup. Pamiętam, że moje miejsce było najpierw bliżej wejścia do bazyliki świętego Piotra, a od trzeciej sesji, odkąd zostałem mianowany arcybiskupem krakowskim, przenieśliem się bliżej ołtarza [...] starsi i bardziej doświadczeni biskupi pracowali bardziej na rzecz dojrzewania myśli soborowej. Ja jako młodszy, raczej się uczyłem, ale stopniowo doszedłem także do dojrzalszej i bardziej twórczej formy uczestnictwa w Soborze¹¹⁷.

Zatem Karol Wojtyła uznawał Sobór za ważnego pedagoga na drodze do swojego ciągłego uczenia się i wzrastania.

Już jako Jan Paweł II podczas trwającego wiele lat pontyfikatu Karol Wojtyła w swoim nauczaniu także wielokrotnie do myśli zawartych w różnych dokumentach soborowych wracał, myśli te rozwijał i uwspółcześniał. Oto kilka najważniejszych przykładów opartych na dokumencie, na powstanie którego ten papież miał niezaprzeczalny wpływ:

- Zdaniem twórców *Gaudium et spes* współczesny człowiek nieustannie doświadcza wewnętrznej walki pomiędzy wyborem dobra i zła. Za główną przyczynę takiego stanu rzeczy uznano ludzki egoizm i konformizm. To on ma odpowiadać za zamykanie się osób i społeczności na obronie własnych, osiągniętych pozycji kosztem innych. A więc tym, co najbardziej degraduje współczesnego człowieka i nie pozwala mu osiągnąć pełni, jest grzech. Jan Paweł II podczas swojego pontyfikatu także do kwestii grzechu będzie się odnosił wielokrotnie, między innymi w encyklikach *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* czy w adhortacji *Reconciliatio et poenitentia*.
- Za jeden z najbardziej drastycznych sposobów wykluczania ze społeczeństwa człowieka autorzy przytaczanego dokumentu uznali naruszanie szeroko rozumianego prawa do życia. Kontynuacją nauczania Soboru w tym zakresie stanie się encyklika papieska *Evangelium vitae*.

¹¹⁷ Tamże.

- Twórcy *Gaudium et spes* wskazali również na nieuporządkowany i gwałtowny rozwój ekonomiczny jako na jedno z podstawowych źródeł, które w szczególnie sposób prowadzi do marginalizowania tak osoby, jak i całych grup społecznych. Powoduje on bowiem powstawanie wielkich nierówności społecznych, tak że wiele jednostek i grup doświadcza skrajnej nędzy, podczas gdy inni żyją w luksusie. Jego skutkiem są także wielkie dysproporcje w możliwości działania zgodnego z własną inicjatywą. W jego wyniku jedni, zwykle nieliczni, korzystają z ogromnej władzy decydowania w dziedzinie ekonomicznej, podczas gdy wielu jest tej możliwości pozbawionych. Także wszelkie naruszanie praw politycznych przez tych, którzy władzę sprawują, zostało w *Gaudium et spes* zaliczone do istotnych źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego. Uznano również, że wszystkie powyżej wymienione działania mają też istotny wpływ na zachowanie pokoju między wspólnotami, narodami i państwami. Dlatego stanowią one będą kolejne wielkie wyzwanie dla nauczania papieża Jana Pawła II. Próba zaradzenia im staną się z pewnością trzy papieskie encykliki społeczne: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* czy *Centesimus annus*. Także ograniczanie możliwości tworzenia, rozwijania i korzystania z kultury i nauki, zarówno w wymiarze indywidualnym, narodowym, jak i międzynarodowym, uznane zostało w *Gaudium et spes* za kolejną przyczynę marginalizacji społecznej. Jako papież Karol Wojtyła wróci do tej kwestii i będzie rozwijał myśli ojców soborowych w tym temacie w swojej wielkiej i ważnej encyklice *Fides et ratio*.

Analizując wpływ soboru na myśl i działanie Karola Wojtyły, późniejszego papieża Jana Pawła II, należy także powiedzieć, że od pierwszego dnia po zakończeniu soboru do ostatniego dnia swojego życia uważał się on za powołanego do realizacji jego przesłania¹¹⁸.

¹¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Testament z dnia 6 III 1979 (i dodatki późniejsze)*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 16, s. 872.

Przyjmując na początku swojego pontyfikatu imię dwóch wielkich papieży soborowych: Jana XXIII i Pawła VI, wskazał od razu, jaką drogą zamierza podążać¹¹⁹. A nie było to zadanie łatwe – ani podczas dwóch posoborowych pontyfikatów, ani podczas pontyfikatu Karola Wojtyły – i wymagało rozwagi, wytrwałości i cierpliwości¹²⁰. Po soborze szybko pojawili się bowiem ludzie, którzy widząc trudności we wprowadzaniu zmian, a także ujemnie oceniając ich pierwsze skutki, pragnęli, aby Kościół wycofał się z obranej drogi. Niektórzy nawet wyrażali pogląd, że wprowadzając zalecane przez sobór formy kolegialnej współpracy w Kościele na wielu poziomach, szkodzi się sprawie Ewangelii, powoduje rozbitcie jedności Kościoła, wywołuje zamieszanie w sprawach wiary i moralności¹²¹.

Ważnym czynnikiem w realizacji przesłania Soboru Watykańskiego II stało się podczas pontyfikatu tego papieża również pielgrzymowanie¹²². Systematycznie odbywane pielgrzymki pozwoliły mu dotrzeć do bardzo wielu Kościołów lokalnych na wszystkich kontynentach. W ten sposób były realizowane zawarte w konstytucji *Gaudium et spes* i w innych dokumentach zalecenia soboru do prowadzenia otwartego dialogu opartego na wzajemnym szacunku i życzliwości ze wszystkimi ludźmi.

Także pod koniec swojego pontyfikatu Karol Wojtyła wrócił do przesłania soboru podczas przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Za najlepsze przygotowanie się Kościoła do tego wydarzenia uznał podsumowanie dotychczasowego wcielenia soborowej nauki w życie. Przygotowując rachunek sumienia w tym zakresie, papież w liście apostolskim skierowanym do biskupów, duchowieństwa i wiernych zwrócił się do nich z następującymi pytaniami:

¹¹⁹ Por. RH 2.

¹²⁰ Por. tamże, 3.

¹²¹ Por. tamże, 5–6.

¹²² Zob. Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem jubileuszu roku 2000*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 3, s. 416.

W jakiej mierze słowo Boże stało się, w pełniejszy sposób, duszą teologii i natchnieniem całego chrześcijańskiego życia, jak tego żądała konstytucja *Dei verbum*? Czy liturgia jest przeżywana jako „źródło i szczyt” życia Kościoła, zgodnie z nauczaniem konstytucji *Sacro-sanctum Concilium*? Czy w Kościele powszechnym i w Kościołach partykularnych umacnia się eklezjologia komunii, sformułowana w konstytucji *Lumen gentium*, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, ale nieulegająca demokratyzmowi ani socjologizmowi, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła i autentycznego ducha *Vaticanum II*?¹²³.

W liście tym nie zabrakło także pytania o styl relacji między Kościołem a światem.

Odpowiedź samego papieża na powyższe pytania można znaleźć w kolejnym jego liście apostolskim napisanym na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Papież nie udzielił w nim co prawda odpowiedzi wprost, ale napisał:

W miarę upływu lat teksty soborowe nie tracą wartości ani blasku. Konieczne jest, aby były należycie odczytywane, poznawane i przyswajane jako miarodajne i normatywne teksty Magisterium, należące do Tradycji Kościoła. Dzisiaj, po zakończeniu Jubileuszu, szczególnie mocno odczuwam powinność ukazywania Soboru jako wielkiej łaski, która stała się dobrodziejstwem dla Kościoła w XX wieku: został on dany jako niezawodna busola, wskazująca nam drogę w stuleciu, które się rozpoczyna¹²⁴.

Oznacza to, dla papieża i Kościoła, że nie trzeba tworzyć nowego programu na następne lata, ale pełniej realizować ten, który już istnieje i zawarty jest w ewangelii i w dokumentach soborowych.

¹²³ Tamże, s. 426.

¹²⁴ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 3, s. 556–558.

Karol Wojtyła był ostatnim papieżem z grona ojców Soboru Watykańskiego II. Jego następca, Benedykt XVI, w czasie trwania soboru należał do grona ekspertów, a papież Franciszek w tym czasie nie był nawet księdzem. Karol Wojtyła znał więc sobór z autopsji, znał ducha, jaki towarzyszył temu wydarzeniu, dlatego po jego zakończeniu stał się człowiekiem tak głęboko kompetentnym do wypowiadania się na jego temat oraz do wprowadzania jego postanowień w życie.

Na ukształtowanie myśli Jana Pawła II miały zatem wpływ co najmniej trzy czynniki. Pierwszy z nich to wpływ środowiska rodzinnego i społecznego, w którym wzrastał, drugi – kapłaństwo i posługa biskupia w Krakowie, zaś trzecim był jego udział w pracach Soboru Watykańskiego II. Nie można więc zrozumieć fenomenu papieża Jana Pawła II i najnowszej historii Kościoła bez odniesienia się do jego biografii. Nie można ocenić jego pontyfikatu, nie biorąc pod uwagę ścisłej zależności od wydarzeń, które przeżył i w których bezpośrednio uczestniczył. Nie można zatem także w pełni zrozumieć jego nauki o współczesnych źródłach dyskredytacji osoby oraz społeczności. W kolejnych rozdziałach pokazane zostanie jak ten papież, który tyle doświadczył w swoim życiu, wykorzystał zdobytą wiedzę w omawianej kwestii marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Rozdział III

Osobowe źródła procesów marginalizacji i wykluczenia społecznego

Gwałtowny rozwój cywilizacyjny, jaki dokonał się w XX wieku, doprowadził do przeobrażenia się społeczeństw przemysłowych w społeczeństwa nowego typu, określane mianem ponowoczesnych, w których wzrosło zainteresowanie atrybutami niezależnymi od jednostki, takimi jak płeć, niepełnosprawność, choroba, kolor skóry, przynależność etniczna, narodowa czy wyznanie, które zaczęły być postrzegane jako wyznaczniki różnic społecznych. Nastąpił także znaczny rozwój regulacji prawnych mających na celu ochronę różnego rodzaju mniejszości. Wzrosło poczucie wysokiej wartości jednostki, jej wolności i dążenia do samorealizacji¹. Dzisiaj już nikt nie kwestionuje, przynajmniej oficjalnie, że każdy człowiek jest równy, jedyny, niepowtarzalny, że posiada unikalną wizję własnej osoby i historię swojego życia. Przedstawiciele nauk o człowieku są zgodni co do tego, że kształtowanie jego postaw jest zależne zarówno od cech indywidualnych (anatomicznych, psychicznych), jak i cech otoczenia (grupy, kultury), w którym przebywa. Dzięki tym różnicom można wyjaśnić różne zachowania ludzi w tej samej sytuacji społecznej. Można także dokonać podziału źródeł omawianych procesów według odziedziczonych cech indywidualnych, takich jak sposób rozumowania, płeć, rasa czy wyznanie – inaczej mówiąc cech osobowych – oraz według zjawisk z obszaru życia społecznego,

¹ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 300–305.

które te procesy inicjują, pamiętając jednak, że jak każdy, także i ten podział, ma charakter w pewnej mierze umowny.

Papież Jan Paweł II w swoim społecznym nauczaniu dostrzegł zarówno samo zjawisko coraz powszechniejszego indywidualizmu, jak i skutki, jakie wywołuje jego wdrożenie w życie jednostki i społeczności. Do różnych ideologii tworzonych na podstawie specyficznych dla każdego człowieka cech osobowych nawiązywał często w swoich encyklikach, homiliach i przemówieniach czy środowowych katechezach, a szczególnie podczas podróży apostolskich. Zawsze poddawał takie poglądy analizie i ocenie etycznej. Wskazywał także na ich, zwykle negatywne, oddziaływanie – inicjowanie procesów marginalizacji i wykluczenia społecznego.

1. Specyficzny tok rozumowania człowieka przełomu wieków i jego skutki

Człowiek został przez Stwórcę obdarzony wolnością, ma zatem możliwość dokonania wyboru sposobu realizacji swojego życia. Każda istota ludzka posiada jedyną i niepowtarzalną osobowość, na którą składa się, obok zespołu stałych i zmiennych cech psychofizycznych², także uzależniony od aktualnej sytuacji egzystencjalnej, jedyny i niepowtarzalny tok rozumowania. W jego wyniku człowiek dokonuje aksjologicznego wartościowania danego przekonania i działania. Jeżeli nie czyni tego w odniesieniu do obiektywnego świata wartości, jego sąd staje się wyłącznie subiektywny. W rezultacie takiego rozumowania człowiek traci zdolność do akceptowania norm moralnych i religijnych, poglądów i postaw innych niż własne. Z teologicznego punktu widzenia popełnia wtedy grzech (np. pychy), który stanowi, z omawianej perspektywy, podstawowe osobowe źródło inicjacji procesu marginalizacji i wykluczenia społecznego.

² Zob. P. G. Zimbardo, R. J. Gerrig, *Psychologia i życie*, tłum. E. Czerniawska i inni, Warszawa 2012, s. 565–610.

Jan Paweł II w pełni podzielał dotychczasową naukę Kościoła w kwestii grzechu. Jednak postęp cywilizacyjny, jaki dokonał się w XX wieku, spowodował, że pojawiło się wiele nowych, szczegółowych zagadnień związanych z kwestią świadomej grzesznej działalności człowieka, która może spowodować, że zostanie on zdyskredytowany w obliczu Boga lub społeczności bądź stanie się osobą dyskredytującą innych. Należy do nich, zgodnie z nauczaniem papieskim, zaliczyć niewątpliwie indywidualizm, wyparcie bądź tłumienie poczucia grzechu, lęk egzystencjalny i agresję.

1.1. Indywidualizm

Człowieka do działania motywują zwykle dwie podstawowe siły: jedna wypływa z jego natury, jest niejako siłą fizyczną, dążeniem do zapanowania nad światem przyrodniczym i społecznym, druga natomiast ma swoje źródło w umyśle i określana jest jako siła moralna. Najczęściej pomiędzy nimi istnieje jakieś napięcie i spór³. Etyka chrześcijańska od swojego początku zakłada, że człowiek ma świadomość własnej wolności i wynikających z jej stosowania konsekwencji. Dokonując wyboru spośród różnych możliwości, staje się on sprawcą czynu, za który jest odpowiedzialny. Ludzi drugiej połowy XX wieku cechuje jednak specyficzny sposób myślenia, dla którego charakterystyczne jest ocenianie i ujmowanie rzeczywistości niemal wyłącznie z punktu widzenia własnej osoby i to pomimo tego, że żyją w ramach określonej kultury i społeczności. Taki nowożytny indywidualizm ma różne oblicza i nie jest wyłącznie objawem niedojrzałości rozwojowej człowieka⁴. Jego źródła należy szukać – zdaniem papieża – po pierwsze, w poczuciu zagubienia, które stało się udziałem ludzi na skutek niebywałego rozwoju cywilizacyjnego w XX wieku. W jego wyniku człowiekowi wydaje się, że zatracił poczucie realnego wpływu na otaczającą go rzeczywistość. Obserwując w swoim środowisku

³ Zob. J. Tischner, *Jak żyć...*, dz. cyt., s. 112–113.

⁴ Por. L. Łysień, *Indywidualizm*, [w:] ENS, s. 198–203.

postępujący proces autodestrukcji osoby ludzkiej, lub wręcz samemu jej doświadczając, człowiek żyje w ciągłej niepewności, często nie wie, kim jest, skąd pochodzi i dokąd zmierza⁵.

Po drugie, coraz częściej się zdarza, że współczesny człowiek swoją historię życia próbuje traktować nie jako wynik własnego rozumnego działania, ale jako efekt działania wielu wewnętrznych i zewnętrznych czynników, zwykle od niego niezależnych. Papież napisał:

Jeszcze dzisiaj wielu uważa, że współrzędne czasoprzestrzenne świata postrzeganego zmysłowo, stałe fizyczno-chemiczne, siły cielesne, skłonności psychiczne i uwarunkowania społeczne to jedyne czynniki, które mają naprawdę decydujący wpływ na ludzką rzeczywistość. W takim kontekście nawet zjawiska moralne, mimo swej odrębności, są często traktowane tak, jakby można je było sprowadzać do zbioru danych statystycznie sprawdzalnych czy do zachowań dostępnych obserwacji i wyjaśnianych jedynie w kategoriach mechanizmów psychospołecznych⁶.

W efekcie człowiek czuje się wykluczony ze swojej wolności przez różnego rodzaju determinizmy.

Po trzecie, człowiek przełomu wieków kwestionuje także powszechną ważność i trwałość rozstrzygnięć normatywnych sformułowanych w przeszłości, które jakoby nie uwzględniają postępu cywilizacyjnego, jaki się dokonał. Tradycyjnej koncepcji prawa naturalnego zarzuca się, że nadaje ona rangę praw moralnych prawom biologicznym, przypisując niektórym zachowaniom człowieka charakter stały i niezmienny, a następnie na tej podstawie usiłuje definiować normy powszechnie obowiązujące⁷. Takie rozumowanie prowadzi wprost do podważenia niezmienności prawa naturalnego i w konsekwencji do nieuznawania obiektywnych norm moralności.

⁵ Por. VS 84.

⁶ Tamże, 46.

⁷ Por. tamże, 47.

Po czwarte, do przyjęcia postawy indywidualistycznej przez człowieka przyczynia się niewłaściwa interpretacja wyników badań, np. w dziedzinie antropologii. Wielka różnorodność tradycji, obyczajów i instytucji, jaka istniała i nadal istnieje w ramach ludzkiej cywilizacji, ma świadczyć na korzyść relatywistycznej koncepcji moralności, a czasem prowadzić do negacji uniwersalnych wartości ludzkich⁸. To, czy norma bądź zachowanie zostaną uznane za właściwe, zależeć będzie od ich stosowania bądź uznania przez większość (czyli o ich słuszności zadecydują np. wyniki badań statystycznych).

Po piąte, uznaje się, że wszystko to, co może ograniczać wolność człowieka bądź jej zaprzeczać, powinno zostać usunięte. Takim podstawowym rzekomym ograniczeniem wolności ma być uznanie przez teologię katolicką natury ludzkiej za „nietykalną”. Współcześnie uważa się, że powinna ona podlegać nieograniczonej władzy i działaniu wolności człowieka. W konsekwencji mógłby on traktować siebie i drugiego wyłącznie jako materiał biologiczny czy społeczny, którym można swobodnie dysponować. Takie działanie prowadzi ostatecznie – zdaniem papieża – do definiowania „wolności przez nią samą i do uznania jej za instancję tworzącą samą siebie i swoje wartości”⁹.

Po szóste, w XX wieku dokonał się również dynamiczny rozwój teologicznych nauk moralnych. Pojawiło się wiele nowych, skomplikowanych teorii i koncepcji, które często są mylnie utożsamiane z oficjalnym nauczaniem Magisterium Kościoła. Powoduje to powstanie przekonania, jakoby istniał relatywizm w dziedzinie moralności chrześcijańskiej. Jest niezbywalną prawdą, że teologia chrześcijańska traktuje każdego człowieka jako jedyne i неповtarzalne w swym człowieczeństwie, który otrzymał od Boga nakaz: Zaludniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną (por. Rdz 1, 28). Oznacza to, że w tej dziedzinie zarówno jednostka, jak i ludzka społeczność mają prawo do autonomicznych działań. Ponadto, jak to ujął papież: „nie

⁸ Por. tamże, 33.

⁹ Tamże, 46.

tylko świat, ale i sam człowiek został powierzony własnej trosce i odpowiedzialności”¹⁰. Jednak teologia chrześcijańska nie kieruje w stronę indywidualizmu, ponieważ mówi również, że w konkretnej sytuacji, rozgrywającej się tu i teraz, zadaniem sumienia człowieka jest formułować obowiązek moralny w świetle prawa naturalnego. Rozum ma określić zastosowanie tego prawa i wynikającej z niego powinności do sytuacji. Tym samym osąd sumienia uznaje się za „ostateczną” instancję, która, po pierwsze, formułuje bezpośrednią normę moralności konkretnego dobrowolnego czynu, a po drugie, orzeka o jego zgodności z obiektywnym prawem¹¹.

Po siódme, podstawowa zasada etyczna mówi, że aby żyć właściwie, powinno się czynić dobro, a zła unikać. Nie jest to możliwe bez posiadania umiejętności odróżniania dobra od zła. Istota ludzka ma możliwość dokonania tego rozróżnienia przede wszystkim dzięki „światłu naturalnego rozumu, które jest w człowieku odbłaskiem Bożego oblicza”¹². Jednak prace niektórych teologów w XX wieku – zdaniem papieża – doprowadziły do powstania teorii mówiących o całkowitej bądź częściowej suwerenności rozumu w dziedzinie tworzenia szczegółowych norm moralnych, których źródłem ma być, w ich rozumieniu, wyłącznie ludzki rozum¹³. Wraz z opisanymi wyżej nurtami kulturowymi, które poprzez wprowadzanie rozdziału pomiędzy wolnością a prawem naturalnym preferują kult bezwzględnej wolności, doprowadzono do, jak to się dzisiaj określa, kreatywnej interpretacji sumienia¹⁴. Odnosząc się do tej kwestii, papież napisał: „Pragnąc uwypuklić «kreatywny» charakter sumienia, niektórzy autorzy określają jego akty już nie mianem «sądów», ale «decyzji»: tylko poprzez «autonomiczne» podejmowanie tych decyzji człowiek może według nich osiągnąć moralną dojrzałość”¹⁵. W praktyce oznacza to,

¹⁰ Tamże, 39.

¹¹ Por. tamże, 59.

¹² Tamże, 42.

¹³ Por. tamże, 36.

¹⁴ Por. tamże, 54.

¹⁵ Tamże, 55.

że ostateczną instancją orzekającą o dobru i złu staje się nie nakaz o znaczeniu ogólnym, ale norma indywidualnego sumienia. Sugeruje się przy tym, że przy ocenie dokonanego czynu obok prawdy doktrynalnej i abstrakcyjnej należy uwzględnić konkretną egzystencjalną sytuację jednostki i wieloraki wpływ środowiska społecznego i kulturalnego. Zwraca się również uwagę na powiązanie sumienia z całą sferą ludzkiej psychiki. W ten sposób próbuje się dostarczyć uzasadnień wyjątków od reguł ogólnych¹⁶.

Po ósme, niektórzy teologowie moralisci twierdzą także, że Boże Objawienie nie zawiera żadnej trwale określonej i powszechnie obowiązującej treści moralnej, a jedynie ma moc wiążącą jako zachęta dla autonomicznego rozumu, który powinien sam wypełnić je „konkretną treścią, ustanawiając normy moralne rzeczywiście «obiektywne», tzn. dostosowane do określonej sytuacji historycznej”¹⁷. Taka „twórcza” hermeneutyka, jak to określił papież, ma uzasadnić, dlaczego „poszczególne normy negatywne bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia”¹⁸. Jednak – według teologii chrześcijańskiej – to nie sąd sumienia ustanawia prawa. Poświadcza on tylko autorytet prawa naturalnego i praktycznego rozumu w odniesieniu do Najwyższego Dobra, czyli przyjmuje jego przykazania¹⁹. Jeżeli się tak nie dzieje, to w skrajnym przypadku, do którego zmierzają doktryny ateistyczne, z wolności człowieka czyni się absolut, który ma być źródłem wartości. W konsekwencji sumieniu indywidualnemu przyznaje się, jak to ujął papież, „prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe”²⁰. Inaczej mówiąc, do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem dodano tezę, „wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu,

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Tamże, 37.

¹⁸ Tamże, 56.

¹⁹ Por. tamże, 60.

²⁰ Tamże, 32.

że pochodzi z sumienia”²¹. Postępowanie takie prowadzi do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego. W miejsce kryterium prawdy wstawiono tu kryteria szczerości i autentyczności²². Zdaniem papieża działania takie prowadzą do powstania etyki indywidualistycznej, „według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych”²³. W konsekwencji uznaje się istnienie antynomii między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością istoty ludzkiej. Tendencje te, podobnie jak opisane skutki nieuporządkowanego rozwoju cywilizacyjnego, przyczyniają się także do pojawienia się poczucia zagubienia człowieka i do jego ucieczki w indywidualizm.

Zdaniem papieża indywidualistyczna postawa i wynikające z niej problemy współczesnego człowieka w najszerszym ujęciu sprowadzają się do kwestii specyficznego rozumienia i realizowania w życiu wolności, która w praktyce ma oznaczać zupełną jej suwerenność²⁴. Korzystając ze swojej niezaprzeczonej wolności i autonomii, człowiek coraz częściej zaczyna ich używać, a ściślej – rozumu, do tworzenia wartości i norm moralnych w sposób dowolny bądź zależny od okoliczności historycznych czy zapotrzebowania danej społeczności²⁵. W ten sposób, ustanawiając normy własnego postępowania i oceniania postępowania innych, czyni z siebie najwyższego i jedynego prawodawcę. Papież takie działania uznał za szczególnie groźne, dlatego że podobnie jak inne popularne dzisiaj „tendencje subiektywistyczne, utylitarystyczne i relatywistyczne przedstawiane są nie tylko jako postawy pragmatyczne czy elementy obyczaju, ale jako postawy teoretycznie ugruntowane, domagające się pełnego uznania kulturowego i społecznego”²⁶. Takie uznanie własnych norm moralnych bądź dopuszczenie do subiektywnego interpretowania

²¹ Tamże.

²² Por. tamże, 32.

²³ Tamże.

²⁴ Por. tamże, 38.

²⁵ Por. tamże, 40.

²⁶ Tamże, 106.

istniejących norm ogólnych powoduje, że mogą one następnie zostać wykorzystane do tworzenia ideologii, w myśl których będzie możliwe dokonywanie kategoryzacji społecznej na podstawie płci, rasy czy pochodzenia społecznego do etykietowania i piętnowania ludzi. Ogólnie rzecz ujmując, popadnięcie w indywidualizm stanowi zatem istotne współczesne osobowe źródło dla procesu marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Zgodnie z nauczaniem papieskim należy podkreślić, że postrzeganie świata wyłącznie z własnego punktu widzenia, poprzez absolutyzowanie wolności i możliwości własnego rozumu przy równoczesnym dyskredytowaniu wartości i norm moralnych obiektywnych i opinii pochodzących od innych, prowadzi wprost do wyparcia bądź tłumienia poczucia grzechu, odczuwania narastającego niepokoju i lęku egzystencjalnego i innych specyficznych zachowań powszechnie nieakceptowanych, które także same z siebie, jak to zostanie wykazane, mogą stanowić – i zwykle stanowią – potencjalne osobowe źródło dyskredytacji ludzi.

1.2. Wyparcie bądź tłumienie poczucia grzechu

Dokonujący się w XX wieku gwałtowny rozwój cywilizacyjny spowodował niewątpliwie zagubienie się człowieka i powstanie wielu podziałów w relacjach międzyludzkich. Współczesny świat jawi się człowiekowi jako nieprzewidywalny, nieprzyjazny i rozbity²⁷. Jan Paweł II źródło tak niebywale wielkich i powszechnie dziś występujących podziałów wewnątrz człowieka, jak i w życiu społecznym, widział nie tyle w gwałtownym, nieuporządkowanym rozwoju świata, ile – przede wszystkim – w przyjęciu w jego wyniku specyficznego, indywidualistycznego (czy szerzej egocentrycznego) toku myślenia, na bazie którego, między innymi, dokonuje on następnie wyparcia bądź tłumienia poczucia popełniania grzechu²⁸.

²⁷ Zob. RP 2; 15.

²⁸ Por. tamże, 4.

Współczesny człowiek pragnie być wolny, pragnie sam decydować o swoim życiu, o jego celu i przeznaczeniu. By to osiągnąć, dąży do wyłączenia Boga ze swojego życia poprzez otwarte sprzeciwianie się Jego przykazaniom (normom moralnym), które Bóg mu dał, wpisując je w jego serce, i które potwierdził i udoskonalił przez Objawienie. Papież, widząc to zgubne działanie, napisał, że każdy człowiek tak postępujący jest niczym syn marnotrawny: „owładnięty pokusą odejścia od Ojca, by żyć niezależnie; ulegający pokusie; zawiedziony ową pustką, która zafascynowała go jak miraż; samotny, zniesławiony, wykorzystany, gdy próbuje zbudować świat tylko dla siebie; w głębi swej nędzy udreńczony pragnieniem powrotu do jedności z Ojcem”²⁹. Zdaniem tego papieża grzech jest niczym akt samobójczy człowieka, ponieważ „przez grzech człowiek odmawia podporządkowania się Bogu, zburzeniu ulega również jego wewnętrzna równowaga, w jego wnętrzu wybuchają sprzeczności i konflikty. Zraniony w ten sposób człowiek niejako nieuchronnie narusza tkankę łączącą go z innymi ludźmi i ze światem stworzonym”³⁰, w ten sposób sam się z niego wyłączając.

Na skutek nadmiernej miłości samego siebie i odnoszenia wszystkiego do siebie, kierowania się tylko własnym dobrem i interesem, a także patrzenia na świat wyłącznie przez pryzmat własnego ja człowiek popada w egoizm³¹ – główną, podstawową formę praktyczną indywidualizmu. Egoizm – zdaniem papieża – czyni człowieka zazdrosnym, „zatwardza jego serce, zaślepia i zamyka na innych oraz na Boga”³². Stanowi zatem istotną przyczynę wszystkich grzechów. Z egoizmu wynikają również inne cechy psychofizyczne, które bezpośrednio mają związek ze zjawiskiem dyskredytacji, a które teologia katolicka określa jako tzw. grzechy główne³³, a mianowicie: pychę, chciwość, nieczystość, zazdrość, gniew i lenistwo. Wszystkie one,

²⁹ Tamże, 5.

³⁰ Tamże, 15.

³¹ Por. *Egoizm*, [w:] SJP.

³² RP 6.

³³ Por. KKK 1866.

ale i każdy z osobna, mogą stać się także potencjalnym osobowym źródłem marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Poprzez rywalizację z Bogiem współczesny człowiek pragnie być sam jak Bóg³⁴. Zwykle uznaje istnienie prawa Bożego. Pragnie jednak sam decydować o tym, co jest jego złamaniem. Postępując w ten sposób także grzeszy. Skłonność do popełniania grzesznych czynów jest przede wszystkim uzależniona od formacji sumienia, aktywności człowieka i wpływu nań socjalizacji dokonującej się przez całe jego życie, a także zależy od wielu czynników uwarunkowanych biologicznie i środowiskowo, o czym była już szerzej mowa w poprzednim rozdziale. Dość przypomnieć, iż ogólnie rzecz ujmując, na natężenie popełniania grzechu niewątpliwie wpływają indywidualne predyspozycje każdego człowieka. Nie mniej faktem jest, że człowiek grzeszy. Na tej podstawie można byłoby uznać skłonność do popełniania grzechu za jego wyłączną i zasadniczą cechę konstytutywną, gdyby nie jednoznaczne stwierdzenie przez papieża, że: „Grzech jest bez wątpienia aktem wolności człowieka; ale pod jego warstwą ludzką działają czynniki, które stawiają go poza człowiekiem, na pograniczu, tam gdzie ludzka świadomość, wola i wrażliwość stykają się z siłami ciemności”³⁵. Człowiek, przyjmując postawę egocentryczną, ogranicza relacje z Bogiem, powoduje, że osłabieniu ulega jego wola, ma utrudnioną możliwość korzystania ze swojego rozumu i wystawia się niejako na działanie szatana. Traci poczucie, że popełnia zły czyn.

Zdaniem papieża tak powszechne dzisiaj wyparcie bądź tłumienie poczucia grzechu ma swoje źródło przede wszystkim w świadomości moralnej człowieka, zależnej przecież od niego, i jest jakby jej termometrem³⁶. Przyczyny tego procesu są z pewnością bardziej złożone. Niewątpliwie u jego podstaw, podobnie jak w przypadku opisanego powyżej indywidualizmu, leży dążenie do osobistej autonomii poprzez

³⁴ Por. RP 14.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. tamże, 18.

odrzućcenie jakichkolwiek odniesień do transcendencji (sekularyzm). Także jedną z ważniejszych przyczyn zaniku poczucia popełniania złego czynu jest wynikająca z tego procesu relatywizacja fundamentów i kryteriów etyki normatywnej, czyli podważanie istnienia stałych norm postępowania i tworzenie etyki opisowej czy sytuacyjnej. Działanie takie zwykle prowadzi do osłabienia poczucia grzechu i to do tego stopnia, że uznaje się co prawda, że grzech istnieje, ale nie wiadomo, kto miałby go popełniać. Również bezkrytyczne podporządkowywanie się wzorcom etycznym uznanym na zasadzie powszechnej zgody czy zwyczaju pogłębia to zjawisko. Podobnie niegodne człowieka społeczno-ekonomiczne warunki życia powodują, że winą za taki stan rzeczy obarcza się struktury społeczne, zapominając, że to człowiek jest ich twórcą i to on jest za nie odpowiedzialny³⁷.

We współczesnym społeczeństwie zanikanie poczucia grzechu jest także wynikiem niewłaściwej, polegającej na relatywizacji bądź ideologizacji, interpretacji wyników badań naukowych. Papież napisał:

Tak więc na podstawie niektórych twierdzeń psychologii, troska, by nie obciążać winą czy nie hamować wolności, prowadzi do nie-uznawania w żadnym wypadku jakiegokolwiek uchybienia. Wskutek niewłaściwej ekstrapolacji kryteriów wiedzy socjologicznej dochodzi się [...] do zrzucenia na społeczeństwo wszelkich win, od których uwalnia się jednostkę. Podobnie pewien rodzaj antropologii kulturalnej, poprzez wyolbrzymianie skądinąd niezaprzeczalnych uwarunkowań i wpływów środowiskowych i historycznych oddziałujących na człowieka, nazbyt ogranicza jego odpowiedzialność, nie uznając, że człowiek jest zdolny do wykonywania aktów prawdziwie ludzkich, a zatem nie uznaje możliwości popełnienia grzechu³⁸.

Zdarza się również, że podczas procesu wychowania i edukacji dzieci i młodzieży poczucie grzechu bywa błędnie utożsamiane

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Tamże.

z chorobliwym poczuciem winy czy też jest bagatelizowane i przedstawiane jako zwykłe przekroczenie norm i przepisów prawnych³⁹. Podobną tendencję można często obserwować w działalności niektórych środków społecznego przekazu.

Papież wielorakie skłonności do zaniku poczucia grzechu dostrzegał także we współczesnym Kościele. Jego zdaniem niektórzy chrześcijanie „przechodzą od widzenia grzechu wszędzie do niedostrzegania go nigdzie; od zbytniego akcentowania lęku przed karą wieczną do głoszenia miłości Bożej, która miałaby wykluczać wszelką karę za grzech; od surowości stosowanej w celu wyprostowania błędnych sumień do pozornego poszanowania sumienia do tego stopnia, że przestaje istnieć obowiązek mówienia prawdy”⁴⁰. We współczesnym Kościele pojawiły się także pewne braki w praktyce pokuty sakramentalnej, do których papież zaliczył:

skłonność do zacierania kościelnego znaczenia grzechu i nawrócenia poprzez sprowadzanie ich do wymiaru faktów jedynie indywidualnych, czy wręcz przeciwnie, skłonność do negowania osobowego wymiaru dobra i zła na rzecz uznawania jedynie ich wymiaru wspólnotowego; do nich należy również, nigdy niezażegnane całkowicie, niebezpieczeństwo spowszedniałego rytualizmu, który odbiera sakramentowi jego pełne znaczenie i skuteczność wychowawczą⁴¹.

Zdaniem papieża współczesnemu człowiekowi w ogóle niezwykle trudno jest przyznać się do własnych błędów: „bardzo niechętnie mówi: «żałuję» czy «przykro mi»; wydaje się, że instynktownie, a często bardzo stanowczo odrzuca to wszystko, co jest pokutą w sensie ofiary przyjętej i praktykowanej dla naprawienia grzechu”⁴².

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, 26.

Grzech jest niewątpliwie przyczyną podziału i rozłamu zarówno w człowieku, jak i w różnych grupach, w których on żyje: rodzinie, środowisku zawodowym czy społecznym. To bardzo ważne stwierdzenie. Dzielenie – to pozbawianie jedności. Dokonywanie rozłamu – to tworzenie rozróżnienia na „my” i „oni”. Stąd już tylko krok do dyskryminowania tych, których uzna się za „innych”. Zatem i wyparcie bądź tłumienie poczucia grzechu nie tylko może, ale i zwykle prowadzi wprost do uruchomienia wielu niekorzystnych dla życia społecznego procesów – także do marginalizacji i wykluczenia społecznego. Należy więc uznać je za potencjalne osobowe źródło tych procesów. Papież przyczynę takiego zachowania i postępowania współczesnego człowieka widział przede wszystkim w pomijaniu przez niego podstawowego wertykalnego wymiaru życia ludzkiego i koncentrowaniu się wyłącznie na jego horyzontalnym wymiarze. Wypowiedzi papieża w kwestii grzeszności człowieka są jednoznaczne: grzech należy ujmować w perspektywie antropologicznej, gdyż stanowi integralną część prawdy o człowieku, który po spojrzeniu na swoją osobowość ma możliwość uznania się za zdolnego i skłonnego do jego dopełnienia.

1.3. Niepokój i lęk egzystencjalny

Nieznany dotąd w historii człowieka postęp, jaki się dokonał w dziedzinie opanowania świata w XX wieku, spowodował także powstanie nowych środków komunikacji, które przyczyniły się do zmniejszenia przeszkód i odległości dzielących całe narody. Powstały i rozwinęły się nowe środki masowej komunikacji społecznej, które umożliwiły praktycznie nieograniczony dostęp do bogactw intelektualnych i kulturalnych innych ludów, wymianę myśli i udział w różnych wydarzeniach. Także dynamiczny rozwój wszelkich nauk, a szczególnie nauk o człowieku pomógł i nadal pomaga lepiej i głębiej zrozumieć bogactwo istoty ludzkiej⁴³. Postęp cywilizacyjny

⁴³ Por. DM 10.

przyczynił się do wzrostu poczucia uniwersalizmu i jedności rodzaju ludzkiego, do nawiązywania kontaktów ponad sztucznymi podziałami geograficznymi, granicami państwowymi czy rasowymi.

Papież, przystępując do analizy wpływu rozwoju cywilizacyjnego na sytuację egzystencjalną współczesnego człowieka, postawił wiele istotnych pytań:

Czy w ludziach, pomiędzy ludźmi, pomiędzy społeczeństwami, narodami, państwami rośnie sprawiedliwość, solidarność, miłość społeczna, poszanowanie praw każdego – zarówno człowieka, jak narodu czy ludu – czy też, wręcz przeciwnie, narastają egoizmy różnego wymiaru, ciasne nacjonalizmy w miejsce autentycznej miłości ojczyzny, a wreszcie dążenie do panowania nad drugimi wbrew ich słusznym prawom i zasługom, dążenie zwłaszcza do tego, aby cały rozwój materialny, techniczno-produkcyjny, wykorzystać dla celów wyłącznego panowania nad drugimi, dla celów takiego czy innego imperializmu?⁴⁴.

Niestety, nawet niepełna analiza skutków tego niebywałego rozwoju cywilizacyjnego przedstawiona dotychczas⁴⁵ w różnych miejscach tej pracy pokazuje, że odpowiedź na powyższe pytania nie zawsze była i jest pozytywna. Osiągnięcia bowiem cywilizacyjne zwykle nie idą w parze z postępem etyki. Człowiek niejednokrotnie cofa się i degradowuje w swoim człowieczeństwie. Gwałtowny rozwój cywilizacyjny ujawnił także, w stopniu przedtem nieznanym, nowe zagrożenia. Sytuacja człowieka dzisiaj – zdaniem papieża – wydaje się daleka od obiektywnych wymagań porządku moralnego, daleka od wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej. Na skutek coraz powszechniej dziś występującego indywidualizmu, wyparcia lub

⁴⁴ RH 15.

⁴⁵ Pełniejsza analiza negatywnych skutków przyjęcia ekonomicznego modelu rozwoju jako dominującego zostanie przedstawiona przy omawianiu społecznych źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego w rozdziale czwartym.

stłumienia poczucia grzechu człowiek odrzuca powierzona mu przez Stwórcę ideę racjonalnego panowania nad światem.

W tym miejscu należy – za papieżem – zadać jeszcze jedno pytanie: do jakiego celu zdąża współczesny człowiek? Jeżeli celem w opanowywaniu przez człowieka świata ma być tworzenie cywilizacji o profilu czysto materialistycznym, to należy pamiętać – zdaniem papieża – że niesie ona z sobą również poważne niebezpieczeństwo i zwykle prowadzi do uprzedmiotowienia człowieka. Staje się on w konsekwencji tego procesu przedmiotem poddanym wielorakiej manipulacji, w wyniku której staje się niewolnikiem rzeczy czyli niewolnikiem swoich własnych wytworów⁴⁶.

Sprawą szczególnie ważną dzisiaj stało się zharmonizowanie własnych zdolności i zainteresowań z wymaganiami i wyzwaniem, jakie stawia współczesny świat. W wielu dziedzinach życia człowiek uzyskał tak wysoki poziom specjalizacji i panuje tak wielka presja na osiągnięcie sukcesów, że trudno tym wymaganiom sprostać. Presja ta, podobnie jak nieuporządkowany rozwój cywilizacyjny, powoduje, że lęk o przyszłość przeradza się w stan często nieokreślonego niepokoju, który narasta i potęguje się u człowieka – zwłaszcza w sytuacjach, w których trzeba wyjść ze zwykłych codziennych zachowań rutynowych i szukać nowej drogi⁴⁷.

Zdaniem papieża współczesny człowiek coraz bardziej bytuje w lęku obawiając się, „że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć”⁴⁸. Papież miał tu na myśli przede wszystkim lęk przed możliwym nowym konfliktem zbrojnym

⁴⁶ Por. RH 16.

⁴⁷ Por. A. Kępiński, *Lęk*, Kraków 2014, s. 8.

⁴⁸ RH 15.

na skalę światową, w tym atomowym, który z pewnością oznaczałby samozagładę ludzkości⁴⁹. Jednak odczuwany przez człowieka lęk o zachowanie podstawowej biologicznej egzystencji – zdaniem papieża – może być współcześnie wywołany także przez wiele innych pojawiających się niebezpieczeństw. Dzisiejsza cywilizacja dysponuje ogromnymi środkami technicznymi, przy pomocy których bez wywoływania konfliktów zbrojnych może doprowadzić do zniewolenia zarówno jednostki, jak i całe narody, poprzez stosowanie nacisku, który pozbawi człowieka „wewnętrznej wolności, możliwości wypowiedziania prawdy, o jakiej jest przekonany, wiary, którą wyznaje, możliwości słuchania głosu sumienia”⁵⁰. Tym samym obok lęku przed biologiczną eliminacją pojawia się lęk przed ograniczeniem prawa do prawdy i wolności. Zatem główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze zdaje się polegać na tym, że owoce rozwoju cywilizacyjnego mogą zostać skierowane przeciw człowiekowi.

We współczesnym świecie istnieją również coraz większe dysproporcje ekonomiczne. To one są kolejnym źródłem lęku. Papież napisał:

w tej samej rodzinie ludzkiej nie brak takich jednostek, takich grup społecznych, które głodują. Nie brak małych dzieci, które umierają z głodu na oczach swoich matek. Nie brak w różnych częściach świata, w różnych systemach społeczno-ekonomicznych, całych obszarów nędzy, upośledzenia, niedorozwoju. Ten fakt jest powszechnie znany. Stan nierówności pomiędzy ludźmi i ludami nie tylko się utrzymuje, ale powiększa. Wciąż wypada bytować obok tych, którzy są zasobni i obfitują, takim, którzy żyją w niedostatku, którzy przymierają w nędzy, a czasem po prostu umierają z głodu⁵¹.

⁴⁹ Por. DM 11.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

Papież mówi tu wprost, że lęk egzystencjalny ma swoje źródło w nierównościach społecznych, które mogą zagrozić biologicznemu istnieniu wielu ludzi. Dotyka on jednak nie tylko tych, którzy są upośledzeni czy zniewoleni, ale także tych, którzy korzystają z przywilejów bogactwa, postępu czy władzy. Ci pierwsi, nie mając innego wyjścia, będą dążyć do zmiany swojego położenia, często nie przebijając w środkach. Drudzy z kolei zrobią wiele, by utrzymać swoją dotychczasową pozycję kosztem tych pierwszych.

Ciągle narastający niepokój u współczesnego człowieka wynika również z coraz większego rozdziewięku pomiędzy środowiskiem naturalnym a systemem wartości. Zachwianiu ulega równowaga i harmonia życia osoby ludzkiej i otaczającego świata. Człowiek współczesny został „opanowany pragnieniem posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia i wzrastania, zużywa w nadmiarze i w sposób nieuporządkowany zasoby ziemi, narażając przez to także własne życie”⁵². Wypowiadając te słowa, Jan Paweł II podkreślał, że chroniąc naturalne środowisko życia człowieka, broni się też jakości życia ludzkiego obecnie żyjących, jak i przyszłych pokoleń⁵³. Przez utylitarystyczne traktowanie środowiska naturalnego ogranicza się kompleksowe i całościowe traktowanie żyjących w nim jednostek i społeczności. Stąd tylko jeden krok do wyłącznie utylitarystycznego potraktowania człowieka w ogóle.

Z powyższych rozważań – za papieżem – należy wysunąć następujący wniosek: szybki i nieuporządkowany rozwój cywilizacyjny przyczynia się do narastania niepokoju i lęku w życiu współczesnego człowieka. Podstawowym źródłem tych stanów emocjonalnych jest zło fizyczne i moralne, które występuje w świecie uwikłanym w różne przeciwieństwa i niepokoje. Zatem główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze zdaje się polegać na tym, że pragnąc zabezpieczyć swoją egzystencję (zneutralizować lęk i niepokój o jutro) zamyka się

⁵² CA 37.

⁵³ EiEu 89.

w swoim egoizmie i stara się zmarginalizować bądź wykluczyć ze swojego otoczenia tych bliźnich, których uznana za potencjalnych konkurentów czy przeciwników.

Odczuwanie tych niekorzystnych stanów emocjonalnych zależy jednak od indywidualnych uwarunkowań i predyspozycji osobowości, od ukształtowania sumienia moralnego każdej istoty ludzkiej⁵⁴. Działanie, jakie człowiek podejmie, by zminimalizować negatywne skutki niepokoju i lęku, będzie zależne od tych uwarunkowań i przyjętego systemu wartości. Inaczej mówiąc, jedyność i niepowtarzalność istot ludzkich oznacza, że każda osoba w inny sposób będzie starała się walczyć ze swoim lękiem. Natomiast z dotychczas zaprezentowanego nauczania papieskiego wynika, że wszelkie podejmowane przez człowieka próby zaradzenia uzasadnionym, egzystencjalnym stanom lękowym, jeżeli nie będą przeprowadzane na bazie poszanowania godności człowieka, lecz będą wynikały z egoizmu, to szybko także staną się potencjalnym źródłem inicjującym zjawisko marginalizacji i wykluczenia społecznego. Przeglądając prace różnych współczesnych naukowców zajmujących się badaniem negatywnych stanów emocjonalnych człowieka, szybko można zauważyć, że zaskakująco często dochodzą oni do zbieżnych z nauczaniem papieskim wniosków co do ich genezy i skutków⁵⁵.

1.4. Agresja

Według teologii katolickiej człowiek został przez Stwórcę obdarzony wolnością. Ma więc możliwość dokonywania wyboru. Poprzez

⁵⁴ Tak zwany poziom pogotowia lękowego uzależniony jest od wielu czynników, takich jak np. aktualna sytuacja jednostki, historia osobnicza czy cechy konstytucjonalne (genetyczne). Zob. A. Kępiński, *Lęk...*, dz. cyt., s. 69–71.

⁵⁵ Np. Göran Therborn pisze o nierówności egzystencjalnej występującej we współczesnym świecie i za ofiary tej nierówności uznaje osoby, które pozbawiono godności i uznano za gorsze, a w efekcie upokorzono, pozbawiając istotnej części człowieczeństwa tylko dlatego, że są kobietami albo imigrantami. Por. G. Therborn, *The Killing Fields of Inequality*, „Soundings” 42 (2009), s. 20–27.

konkretny wybór sam decyduje o sobie i opowiada się w ten sposób (bądź nie) za prawdą, dobrem, Bogiem. Znaczenie podjętych decyzji jest stopniowalne. Oznacza to, że są i takie, które nadają kształt całemu życiu człowieka i w ten sposób implikują kolejne wybory (np. określonego zawodu czy religii). Wolność jednak, jak zostało to już powiedziane, nie polega jedynie na możliwości wyboru takiego czy innego działania. Nie oznacza także równej miary wolności dla każdego. Tę stopniowalność nie zawsze należy też utożsamiać z próbą ograniczania korzystania z tego jednego z podstawowych praw ludzkich. Wolność człowieka jest związana nierozzerwalnie z odpowiedzialnością za popełnione czyny. Wolność również jest ograniczana przez normy moralne i wolność drugiego człowieka. Np. dla chrześcijanina ograniczeniem jego wolności są przykazania, których przestrzeganie stanowi podstawowy warunek miłości bliźniego i które mają na celu – jak to podkreślał papież – ochronę „dobra osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej dóbr”⁵⁶. Podstawowe chrześcijańskie zasady moralne, takie jak: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, zostały sformułowane jako zakazy i stanowią ograniczenie dla samowoli człowieka. Jako normy negatywne „szczególnie dobitnie wyrażają bezwarunkową konieczność ochrony życia ludzkiego, więzi osób w małżeństwie, własności prywatnej, uczciwości i dobrego imienia”⁵⁷.

Zdaniem papieża współczesny człowiek, także ten, który uważa się za chrześcijanina, poddając w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy prawem naturalnym a moralnością uznaje za możliwy do przyjęcia pluralizm opinii i sposobów postępowania uzależniony od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia czy złożonych uwarunkowań społeczno-kulturowych⁵⁸. Powstały relatywizm moralny likwiduje stałe i stabilne punkty odniesienia, powoduje indyferentyzm życia społecznego, poczucie

⁵⁶ VS 13.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Zob. tamże, 64–85.

zagrożenia własnej egzystencji i w konsekwencji – narastanie niepokoju i lęku. Człowiek, aby zagłuszyć lęk, zwykle ucieka przed prawdą o sobie i świecie⁵⁹. Jednak osłabienie ograniczeń normatywnych (np. przykazań), których rolą jest także zapobieganie przemocy, zwykle powoduje wzrost i innych zachowań obronnych (np. represji, nadmiernej samokontroli, supresji itp.). Jedynym rozsądnym wyjściem w tej sytuacji wydaje się ucieczka w głąb siebie, pilnowanie wyłącznie własnych interesów i obrona swojej własności i prywatności. Zwiększa się w ten sposób poczucie anonimowości, które zwykle także prowadzi do zaniku odpowiedzialności i zwiększa ryzyko wystąpienia agresji⁶⁰. Postępując w ten sposób, ogranicza się lub wręcz wyklucza poczucie możliwości uczestniczenia w życiu społecznym na równych prawach⁶¹. W efekcie zanika odczuwanie ludzkiej solidarności i mnożą się podziały pomiędzy ludźmi. Zatem przyjmując opisaną postawę życiową człowiek przełomu wieków czuje się stale zagrożony możliwością brutalnego ataku na swoją wolność i osobę ze strony ludzi, choćby podobnie postępujących. Zagrożenie to, po pierwsze, leży u źródła lęku egzystencjalnego, który jest sygnałem niebezpieczeństwa i ostrzeżeniem przed zniszczeniem⁶², po drugie, wyzwała reakcję obronną, mającą zwykle charakter albo ucieczki, albo walki.

Poczucie zagrożenia wyzwała więc tłumione niepożądane formy zachowania. Upraszcza złożone związki społeczne do prostego schematu: człowiek, by nie zostać zniszczony, musi się bronić. W takim

⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju 1982 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 694.

⁶⁰ Por. R. J. Crisp, R. N. Tuner, *Psychologia społeczna*, Warszawa 2009, s. 238.

⁶¹ Karol Wojtyła, zanim został papieżem, wiele pisał o „uczestnictwie”. Miał tu na myśli takie działanie, które każdy człowiek wykonuje wraz z innymi, osiągając przez to takie cele, które można osiągnąć jedynie poprzez wspólne działanie. Dla Wojtyły duchowi „uczestnictwa” zaprzecza przede wszystkim „indywidualizm” i „totalitaryzm”, które są antytezą uczestnictwa, czyli alienacją. Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Lublin 2001, s. 413.

⁶² Por. A. Kępiński, *Lęk...*, dz. cyt., s. 46.

schemacie każdy bliźni staje się potencjalnym wrogiem, wobec którego wyzwalają się tłumione dotąd pokłady agresji⁶³. Wyładowuje się ona zwykle na ludziach niewinnych, słabszych czy uznanych za „innych”. Agresja powoduje także silne tendencje do ucieczki od otoczenia społecznego i może prowadzić nawet do autyzmu społecznego.

Badacze pochylający się nad zjawiskiem agresji zwracają również uwagę na fakt, że niektórzy ludzie, ze względu na różne uwarunkowania, w tym genetyczne, są bardziej agresywni niż inni⁶⁴. Jest również prawdą, że odmienne kultury ustanawiają różne normy agresywnego zachowania⁶⁵. Oznacza to, po pierwsze, że uznanie jakiegoś zachowania za agresywne jest warunkowane kulturowo, a po drugie, że osoba agresywna może być inaczej traktowana w różnych społecznościach. Jednak w większości przypadków będzie izolowana społecznie. Tym samym niektóre zachowania agresywne (np. napaść), same z siebie, należy zaliczyć do źródeł dyskredytujących.

Oprócz skłonności do agresji obligatoryjnie zapisanej w sercu człowieka – jak to ujął papież⁶⁶ – na jej wystąpienie ma wpływ wiele czynników. Np. psychologia wskazuje na zjawisko frustracji, które występuje, gdy człowiekowi utrudnia się lub uniemożliwia osiągnięcie zamierzonego celu. Nauka ta twierdzi, że wzrostowi frustracji zwykle towarzyszy wzrost prawdopodobieństwa wystąpienia agresji⁶⁷. Tendencję tę dobrze widać u wielu współczesnych ludzi, którzy czyniąc z siebie wyłącznego pana i władcę całej rzeczywistości, odczuwają stale towarzyszący im strach, że mogą stracić to, co mają. Strach przed utratą poczucia władzy opartej na takiej egocentrycznej podstawie szybko stanie się, ze względu na różne ograniczenia płynące choćby ze świata zewnętrznego, źródłem poczucia zagubienia. To negatywne uczucie nie pozostanie bez

⁶³ Por. tamże, s. 158.

⁶⁴ Por. P. G. Zimbardo, R. J. Gerrig, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 757.

⁶⁵ Por. tamże, s. 769.

⁶⁶ Zob. Jan Paweł II, *Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju 1982 r.*, dz. cyt., s. 694.

⁶⁷ Por. P. G. Zimbardo, R. J. Gerrig, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 759.

wpływu na ocenę własnej osoby, która także ma niemalże wpływ na wystąpienie i poziom zachowań agresywnych⁶⁸. Będąc samotnym w świecie, najłatwiej można być przez ten świat zniszczonym. Tym bardziej, gdy będzie to świat wyłącznie zależnych od samych siebie podmiotów. Egocentryczna postawa przeniesiona na konkretne działanie (bezpośrednia prowokacja) wzbudzi z pewnością u innych negatywne emocje i zaprowadzi wprost do zachowań agresywnych z ich strony⁶⁹. W rezultacie doprowadzi do kumulacji agresji. Potwierdzają to badacze tego zjawiska. Twierdzą oni, że ludzie zwykle zachowują się agresywnie, gdy doświadczają manipulacji i przemoc⁷⁰. W ten sposób rodzi się błędne koło.

Agresja wyzwala postawy obronne zwykle o charakterze agresywnym. Szuka się „kozła ofiarnego”, na którym można by ze spokojnym sumieniem własną agresję wyładować. Człowiek, który się boi lub doświadczają agresji, stara się od niej odizolować, buduje wysoki mur, by się chronić przed niebezpieczeństwem, które czyha na zewnątrz. W ten sposób rodzi się kolejne, ważne potencjalne źródło podziałów pomiędzy ludźmi – marginalizacji i wykluczenia społecznego. Papież wskazywał także na wiele innych czynników, nie zawsze zależnych wyłącznie od jednostki, które same w sobie mogą wywoływać agresję i w jej wyniku stać się potencjalnym źródłem zainicjowania tych niekorzystnych procesów. I tak, już każda niesprawiedliwość skierowana przeciwko człowiekowi sama w sobie jest aktem agresji. Spośród wielu innych bolesnych zjawisk społecznych naszych czasów papież wskazał między innymi także na deptanie podstawowych praw osoby ludzkiej, a przede wszystkim prawa do życia i do egzystencji godnej człowieka, w tym szczególnie osób niepełnosprawnych i chorych, oraz na różne formy dyskryminacji: ze względu na płeć, rasę, pochodzenie

⁶⁸ Nauka ta twierdzi, że zarówno osoby z niską, jak i zbyt wysoką i chwiejną samooceną wykazują tendencje do wyższego poziomu agresji. Por. R. J. Crisp, R. N. Turner, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 230–231.

⁶⁹ Por. P. G. Zimbardo, R. J. Gerrig, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 760.

⁷⁰ Por. tamże, s. 760.

etniczne, narodowe czy wyznawaną religię⁷¹. Dostrzegał także różne formy agresji w społeczeństwie. Do podstawowych zaliczył przemoc w rodzinie, agresję seksualną i terroryzm.

Teologicznie rzecz ujmując, ale nieco upraszczając, można powiedzieć, że agresja prowadzi do stosownej odpowiedzi. Staje się źródłem dla grzechu społecznego. Papież jednoznacznie tę zależność potwierdzał w swoim nauczaniu. Zrodzony w sercu człowieka akt agresji wyraża się zwykle w złym działaniu przeciw bliźniemu, czyli w grzechu. Człowiek co prawda – zdaniem papieża – rodzi się z pewnymi tendencjami do zachowań agresywnych, a siła tych skłonności i stopień, w jakim im ulega, są zależne także od otoczenia, w tym otoczenia społecznego, to jednak to człowiek tworzy „narzędzia” agresji (np. przepisy prawne, strategie marketingowe, zwyczaje czy obowiązujące mody na takie, a nie inne zachowania), które mają mu dać przewagę nad ofiarami⁷². Dlatego człowiek ponosi za nie odpowiedzialność⁷³.

Papież, znając i doceniając opisane osiągnięcia nauki w dziedzinie studiów nad zjawiskiem lęku i agresji w życiu człowieka, wskazywał równocześnie na pilną konieczność prowadzenia dalszych, stałych badań. W jednym ze swoich orędzi napisał: „Jednakże pozostaje jeszcze dużo do powiedzenia o lęku człowieka przed korzystaniem z własnej wolności, o jego niepewności wobec samego siebie i wobec innych”⁷⁴. Konieczność kontynuowania takich badań dostrzega także psychiatria, która pomimo znacznego postępu w doskonaleniu narzędzi diagnostycznych stosowanych do prowadzenia badań nad ludzką psychiką nadal uważa ją za nieodgadnioną zagadkę. W kwestii agresywnych zachowań, jakie stały się codziennością w życiu człowieka przełomu wieków, nauka ta stwierdza podobnie jak papież, że to silny lęk o różnym

⁷¹ Por. CL 37–38.

⁷² Por. np. EV 10.

⁷³ Por. RP 15.

⁷⁴ Jan Paweł II, *Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju 1982 r. ...*, dz. cyt., s. 692.

podłożu leży u ich źródła⁷⁵. Mówi również, że otoczenie społeczne źle toleruje agresję, na którą zwykle odpowiada także agresją⁷⁶. Papież również dostrzegł te niekorzystne skłonności w człowieku. Jego zdaniem „Chrześcijanin wie, że w ludzkim sercu drzemą skłonności do agresji, do panowania, do manipulowania innymi; wie, że niejednokrotnie podświadomie skłonności te wpływają na motyw działania”⁷⁷. Tendencje do agresji mają więc charakter przede wszystkim wewnętrzny, są w człowieku. Znamienne jest tu także to, że papież nie umiejscowił ich w rozumie, ale w sercu, które w chrześcijaństwie jest symbolem miłości.

Z nauczania papieskiego przedstawionego w tym podrozdziale wynika, że odczuwany skutek nieuporządkowanego rozwoju cywilizacyjnego stan zagubienia się człowieka przełomu wieków zrodził specyficzny, indywidualistyczny tok rozumowania, który prowadzi wprost do wyparcia bądź tłumienia poczucia grzechu, lęku egzystencjalnego i agresji, stając się jednocześnie, ze względu na tworzony relatywizm moralny i społeczny, podstawowym potencjalnym osobowym źródłem dyskredytacji ludzi.

2. Subiektywizacja prawa do życia i jej następstwa

W chrześcijańskiej doktrynie życie ludzkie jest święte. Dotyczy to życia każdego człowieka od poczęcia aż do naturalnej śmierci⁷⁸. Dlatego nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do zadawania śmierci sobie lub innej niewinnej istocie. W XX wieku miarą dobrego i wartościowego życia stał się sukces społeczny i ekonomiczny. Każdy, kto stanie na drodze do jego osiągnięcia, może zostać uznany za przeszkodę, którą należy usunąć. Tak będzie

⁷⁵ Por. A. Kępiński, *Lęk...*, dz. cyt., s. 172.

⁷⁶ Por. tamże, s. 173.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju 1982 r. ...*, dz. cyt., s. 694.

⁷⁸ Zob. KKK 2319.

w przypadku człowieka chorego czy niepełnosprawnego. Osoby dotknięte tymi przypadkościami zwykle wymagają zaangażowania się innych w pomoc dla nich, która prawdopodobnie nigdy się nie zwróci. Taką pomoc coraz częściej uważa się za marnotrawienie środków, które można lepiej wykorzystać. Z tych samych pobudek można usprawiedliwić i prawnie usankcjonować popełnienie samobójstwa przez osoby cierpiące z powodu choroby czy subiektywnie odczuwanej niskiej „jakości życia”. Można zabić starego człowieka, żeby już nie odczuwał dolegliwości związanych z wiekiem powodującym niedołęstwo. Jan Paweł II dostrzegął, jak bardzo takie rozumowanie trafia do przekonania wielu ludzi, i staje się źródłem inicjującym procesy marginalizowania i wykluczania poprzez naruszanie prawa do życia. W swoim nauczaniu odnosił się do tych argumentów, wykazując ich etyczną i moralną bezpodstawność oraz przypominał, że niezależnie od warunków, w jakich toczy się życie człowieka, oraz od jego zdolności, jakimi może się wykazać, posiada ono zawsze wyjątkową godność i szczególną wartość⁷⁹.

2.1. Dehumanizacja życia osoby u jej początku

Teologia katolicka za początek życia przyjmuje następujące po stosunku płciowym zapłodnienie. Jednak współcześnie próbuje się negować ten niezaprzeczalny fakt i ustalać arbitralnie datę, od której to życie ma się rozpoczynać. Z chrześcijańskiego punktu widzenia to Bóg jest Panem życia i obdarza rodziców potomstwem⁸⁰. Tym samym należy uznać, że czas przyjścia konkretnego człowieka na świat, choć zależy od wolnej decyzji rodziców, to jednak jest przede wszystkim zdeterminowany przez Boga. Każde życie ludzkie stanowi oddzielny, autonomiczny byt. Przebiegając w określonym przedziale

⁷⁹ Por. Jan Paweł II, *Przesłanie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym”*, Watykan, 5 stycznia 2004 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 5, s. 300.

⁸⁰ Por. KKK 2258.

czasowym składa się z kilku faz, które zwykle dzieli się na okres: płodowy, niemowlęcy, dzieciństwa, dojrzałości, wiek średni i okres starości⁸¹. W każdym z tych okresów współczesny człowiek może spotkać się z przejawami dyskryminacji. Zwykle będą one występować przez pewien czas i będą miały różny charakter i natężenie. Jednak w pierwszym okresie życia człowieka mogą przybrać drastyczną formę i prowadzić do jego biologicznej zagłady, którą próbuje się usprawiedliwić „uważając, że owoc poczęcia przed upływem pewnej liczby dni nie może być uważany za osobowe życie ludzkie”⁸².

Papież zdawał sobie sprawę z narastającej skali tego zjawiska we współczesnym świecie. W kluczowym dla omawianej kwestii dokumencie, jakim jest niewątpliwie encyklika *Evangelium vitae*, napisał: „Jesteśmy dziś świadkami deptania fundamentalnego prawa do życia wielkiej rzeszy słabych i bezbronnych istot ludzkich, jakimi są zwłaszcza dzieci jeszcze nie narodzone”⁸³. Zdaniem papieża wraz z powstaniem i rozwojem państw opartych na systemie demokratycznym nasilił się ten nowy rodzaj zagrożenia wymierzony przeciw życiu poczętemu. Związany jest on z faktem, że w świadomości zbiorowej „zamachy na życie tracą stopniowo charakter «przestępstwa» i w paradoksalny sposób zyskują status «prawa», do tego stopnia, że żąda się uznania ich pełnej legalności przez państwo, a następnie wykonywania ich bezpłatnie przez pracowników służby zdrowia”⁸⁴. Współcześnie uważa się także, że decyzję o przyjęciu nowego życia należy pozostawić wyłącznie w gestii rodziców lub samej kobiety. Odnosząc się do tej kwestii i mając na uwadze specyficzny tok rozumowania współczesnego człowieka, papież przypominał, że po okrutnych doświadczeniach w XX wieku społeczność międzynarodowa przyjęła *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*⁸⁵, w której, już w pierwszym

⁸¹ Zob. P. G. Zimbardo, R. J. Gerrig, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 146–196.

⁸² EV 60.

⁸³ Tamże, 5.

⁸⁴ Tamże, 11.

⁸⁵ Por. tamże, 18.

artykule, zapisano, że wszyscy ludzie „rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw”⁸⁶. Deklaracja ta wnosi jednak ograniczenia w dosłownym rozumieniu wolności i równości każdego człowieka mówiąc: „W korzystaniu ze swoich praw i wolności każdy człowiek podlega jedynie takim ograniczeniom, które są ustalone przez prawo wyłącznie w celu zapewnienia odpowiedniego uznania i poszanowania praw i wolności innych i w celu uczynienia zadość słusznym wymogom moralności, porządku publicznego”⁸⁷. Jednak – zdaniem papieża – szerzący się w wielu krajach relatywizm prawny nie tylko próbuje uniezależnić prawo od moralności, ale i w miejsce praw zawartych w deklaracji rozwija się tendencja do uznawania nadrzędności prawa stanowionego w poszczególnych krajach względem obyczajów czy zasad moralnych mających uniwersalny charakter⁸⁸. Relatywizm etyczny i prawny ma także swoje korzenie w zbyt indywidualistycznie rozumianej konieczności uznawania autonomii każdego człowieka z jednej strony i konieczności respektowania pluralizmu opinii moralnych z drugiej⁸⁹.

Taki relatywizm prawny i etyczny spowodował, że w XX wieku wykonywanie aborcji zostało stopniowo uregulowane prawnie niemal we wszystkich państwach. Choć ich ustawodawstwo w tym zakresie

⁸⁶ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka: uchwalona 10 grudnia 1948 r. przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych*, Bielsko-Biała, 2002, art. 1.

⁸⁷ Tamże, art. 29.2.

⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Watykan, 30 listopada 1998 r., [w:] tenże, *Dziela...*, dz. cyt., t. 5, s. 294.

⁸⁹ Por. EV 18; 70. By utrzymać spokój społeczny w takim porządku prawnym, należy skupić się na wypracowaniu odpowiednich procedur negocjacyjnych, których proces tworzenia w demokratycznym państwie nie będzie się różnił niczym od procedur ustanawiania prawa. Por. tamże, 20. W tym wypadku dla utrzymania spokoju społecznego prowadzić się będzie negocjacje z tymi, którzy są w stanie to czynić, są na tyle silni, by ich głos był słyszalny. Por. tamże, 19. Wszyscy inni mogą zostać nie tylko zmarginalizowani, ale wręcz wykluczeni i unicestwieni. Por. tamże, 20. Nie będą brać udziału w takich negocjacjach np. ludzie terminalnie chorzy, dzieci, szczególnie te dopiero poczęte, czy osoby chore psychicznie. Por. tamże, 3;66;69;71;72.

różni się od siebie⁹⁰, to wykonanie aborcji legalnej na życzenie jest zwykle dopuszczalne jedynie we wczesnym okresie ciąży. Po pierwszym trymestrze, poza szczególnymi wyjątkami, aborcja jest na ogół traktowana jako przestępstwo⁹¹. Nie zmienia to faktu, że do końca pierwszego trymestru ciąży można człowieka bezkarnie pozbawić życia.

Ogólnie rzecz ujmując, aborcja to zamierzone i przedwczesne zakończenie ciąży w wyniku interwencji zewnętrznej. W efekcie dochodzi do śmierci zarodka lub płodu⁹². Podział wczesnego okresu życia dziecka na okres zarodkowy i płodowy ma także inne niż tylko medyczne znaczenie ze względu na skutki, jakie powoduje wobec prawa stanowionego, a właściwie na ich brak. Wkrótce po zapłodnieniu zygota zaczyna się dzielić, rozpoczynając z chwilą pierwszego podziału okres zarodkowy. Zarodek jeszcze w jajowodzie przechodzi przez pierwsze 3–4 dni kolejne stadium rozwojowe, by następnie trafić do macicy⁹³. Do tego momentu możliwe jest zastosowanie, w zasadzie bezkarne, szczególnego rodzaju aborcji, czyli tak zwanej antykoncepcji kryzysowej. Innymi słowy, antykoncepcji „po stosunku”, która ma albo zapobiec zagnieżdżeniu się embriona (implantacji) w macicy, co powoduje jego obumarcie, albo w inny sposób spowodować jego śmierć. Do takich metod należą np. tabletki po stosunku, wkładka domaciczna, tabletki, zastrzyki, plastry, pozostałe formy antykoncepcji hormonalnej, a także i inne sposoby⁹⁴. Zjawisko to upowszechniło się na niespotykaną dotąd skalę od drugiej połowy XX wieku. Aktualnie niemal każdy człowiek od chwili poczęcia może zostać poddany wykluczeniu ze społeczeństwa poprzez taką legalną aborcję. Można go zabić, nie ponosząc za to żadnej odpowiedzialności prawnej⁹⁵. Stano-

⁹⁰ Zob. *Aborcja w świecie*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Aborcja> (12.02.2014).

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Por. tamże.

⁹³ Zob. T. Pisarski, M. Spaczyński, J. Skrzypczak, *Ciąża o przebiegu fizjologicznym*, [w:] *Położnictwo i ginekologia*, red. T. Pisarski, Warszawa 1987, s. 193–196.

⁹⁴ Por. J. Godula, *Antykoncepcja*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, Kraków 1998, t. 3.

⁹⁵ Zob. *Aborcja w świecie...*, dz. cyt.

wisko Kościoła, jak i papieża w tej kwestii zawsze było jednoznaczne. Stosowanie metod niedopuszczających do zagnieżdżenia się zarodka w macicy, czyli utrudniających lub uniemożliwiających implantację, jest aborcją i wchodzi w zakres grzechu aborcji⁹⁶.

W XX wieku pojawiło się i inne zagrożenie dla życia dziecka na etapie zarodkowym. Na rok przed wyborem Wojtyły na papieża Robert Geoffrey Edwards wraz z Patrickiem Steptoe dokonali pierwszego zapłodnienia *in vitro*, z którego 25 lipca 1978 r. narodziło się pierwsze „dziecko z probówki” – Louisa Brown⁹⁷. Badania nad ludzkimi zarodkami i możliwością zapłodnienia pozaustrojowego były prowadzone od wielu lat, a ich ukoronowaniem stało się opracowanie metody, która polega na doprowadzeniu do połączenia komórki jajowej i plemnika w warunkach laboratoryjnych poza żeńskim układem rozrodczym⁹⁸. Z czasem sposób zapłodnienia pozaustrojowego udoskonalono i w latach dziewięćdziesiątych XX wieku było ono wykonywane przy zastosowaniu różnych metod⁹⁹. Bez względu na technikę takiego zapłodnienia po kilku dniach hodowli w laboratorium wybrane, najlepiej rozwijające się zarodki umieszcza się w macicy. Te zarodki, które zostaną uznane za nieprzydatne, są zabijane albo wykorzystywane do badań. W wypadku, gdy w trakcie procedury *in vitro* uzyskano więcej dobrych zarodków niż potrzeba do pojedynczego cyklu zapłodnienia, stosuje się ich czasowe zamrażanie. Również te zarodki po odmrożeniu są albo ponownie wykorzystane, albo unicestwiane¹⁰⁰.

Papież, odnosząc się do tego typu praktyk, napisał, że takie działania mające rzekomo służyć postępowi nauki i medycyny „w rzeczywistości redukują życie ludzkie jedynie do roli «materiału biologicznego», którym można swobodnie dysponować”¹⁰¹. W XX

⁹⁶ Por. KPK, kan. 1398.

⁹⁷ Zob. G. Górny, *Zbrodnia i medycyna*, Radom 2013, s. 57.

⁹⁸ Por. G. H. Bręborowicz, *Położnictwo i ginekologia*, Warszawa 2007, s. 741.

⁹⁹ Zob. G. Górny, *Zbrodnia...*, dz. cyt., s. 57–58.

¹⁰⁰ Zob. tamże, s. 58–65.

¹⁰¹ EV 14; 63.

wieku ustawodawstwa krajowe zaczęły przyjmować rozmaite rozwiązania prawne i medyczne w tej kwestii. W niektórych krajach zarodek ludzki od chwili powstania, także w wyniku zapłodnienia pozaustrojowego, uważany jest za istotę ludzką¹⁰² i objęty został gwarancją praw człowieka¹⁰³. W innych państwach prawo zezwala na prowadzenie badań na gametach i embrionach, na selekcję embrionów w celu implantacji oraz na celowe tworzenie embrionów do badań¹⁰⁴. Poza wieloma czynnikami określonymi przez takie prawodawstwa krajowe, tym decydującym o życiu lub śmierci dziecka w okresie embrionalnym jest przydatność do celu, w jakim zostało ono powołane do życia, i wiek, jaki osiągnęło¹⁰⁵. Tym samym przy pomocy przepisu prawa określa się arbitralnie moment początku życia człowieka i przynależną mu ochronę.

Papież Jan Paweł II wypowiedział się na ten temat wielokrotnie, opierając swoje wypowiedzi na dotychczasowej nauce Kościoła, według której życie ludzkie powinno być chronione w sposób absolutny od pierwszej chwili swego istnienia. Zdecydowanie i jednoznacznie sprzeciwiał się wszelkim próbom ustalenia jakiegokolwiek innego punktu niż moment poczęcia jako rozpoczynającego indywidualne życie ludzkie¹⁰⁶. Zatem zgodnie z nauczaniem papieża każdą próbę ustalania innej daty rozpoczęcia życia ludzkiego niż poczęcie należy uznać za jedno ze źródeł jego marginalizacji i wykluczenia ze względu na wiek. I nie ma tu znaczenia, czy będzie to aborcja dokonana

¹⁰² Analiza przepisów prawnych w tej kwestii zlecona przez Kancelarię Senatu RP w 2009 r. wykazała, że spośród 46 państw, których ustawodawstwo zostało przebadane pod tym kątem, większość dopuszcza selekcję embrionów stosowanych przy zapłodnieniu pozaustrojowym, a 18 z nich zezwala na badania naukowe nad ponadliczbowymi zarodkami. Por. *Analiza przepisów prawnych dotyczących zapłodnienia pozaustrojowego obowiązujących w wybranych krajach*, oprac. A. Krasnowski, A. Semenowicz, Warszawa 2009, 5; 7.

¹⁰³ Np. w Turcji. Por. tamże, 8.

¹⁰⁴ Np. w Danii. Por. tamże, 6.

¹⁰⁵ Np. Wielka Brytania zezwala na utrzymywanie embrionów ludzkich wykorzystywanych do badań naukowych przy życiu do 14 dnia od zapłodnienia. Por. tamże.

¹⁰⁶ Zob. EV 2.

przy zastosowaniu tak zwanej antykoncepcji kryzysowej, czy też w pierwszym trymestrze ciąży. Czy będzie to wykorzystywanie embrionów i płodów ludzkich, czasem specjalnie wyprodukowanych, jako „materiał biologiczny” do badań w celu pozyskania źródła organów albo tkanek do przeszczepów, mających służyć leczeniu niektórych chorób. Takie działanie, niezależnie od ewentualnych korzyści, jakie może przynieść innym, z teologicznego i moralnego punktu widzenia jest absolutnie niedopuszczalne i zawsze będzie zabójstwem niewinnych istot ludzkich¹⁰⁷.

2.2. Kwestionowanie prawa do życia chorego

Człowiek w swoim codziennym życiu doświadcza wiele cierpienia i bólu w najrozmaitszych formach. Najczęstszym i najbardziej powszechnym źródłem ludzkiego cierpienia jest choroba¹⁰⁸. Dotyka ona konkretnego człowieka i staje się, przynajmniej przez okres jej trwania, jedną z jego indywidualnych cech. Także natężenie i sposób przeżywania cierpienia spowodowanego przez chorobę zależy od jednostkowych predyspozycji dotkniętej nim osoby. Rozwój nauk zajmujących się człowiekiem, takich jak medycyna czy psychologia, jaki dokonał się w XX wieku, spowodował, że trudno jest sformułować ogólną i jednoznaczną jej definicję. Organizm człowieka podlega bowiem nie tylko procesom biologicznym, lecz również psychicznym, duchowym i religijnym¹⁰⁹. Zatem terminem „choroba”, w bardzo potocznym rozumieniu, określa się dziś zwykle jakiś stan zaburzenia równowagi w organizmie człowieka. Z czasem może on doprowadzić do jego trwałego uszkodzenia, czyli niepełnosprawności. Nie powinno się więc utożsamiać choroby z niepełnosprawnością, której przyczyny mogą być inne niż choroba (np. uszkodzenia mechaniczne).

¹⁰⁷ Por. tamże, 57; 63.

¹⁰⁸ Zob. CL 52.

¹⁰⁹ Por. L. Szczepaniak, *Chorzy*, [w:] ENS, s. 63.

W nauczaniu Jana Pawła II choroba jest przede wszystkim źródłem cierpienia, które wnosi w życie człowieka wiele ograniczeń i nierzadko spycha go na margines życia społecznego, a czasem wręcz z niego wyklucza. Chory często ma wrażenie, że uwaga innych skupia się nie na nim jako człowieku, ale na chorobie, że jest traktowany jak bierny podmiot miłości. Czuje się osamotniony, niewysłuchany, pozbawiony prawdziwego dialogu i współczucia oraz konkretnej pomocy w chwili, kiedy choroba i związane z nią cierpienie wystawiają na próbę jego nadzieję, wiarę w ludzi i w Boga¹¹⁰. Papieża bardzo niepokoiło także nasilające się zjawisko narastania marginalizacji społecznej i kulturowej, które stało się udziałem wielu chorych w XX wieku¹¹¹. Zdarzało się, że kwestionowane było nawet prawo do życia osób dotkniętych przez chorobę. Papież zdecydowanie potępiał takie praktyki i przypominał, że prawo do życia „przysługuje istocie ludzkiej we wszystkich fazach jej rozwoju, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, i we wszelkich warunkach, a więc niezależnie od tego, czy jest zdrowa czy chora, w pełni sprawna czy upośledzona, bogata czy biedna”¹¹². Oznacza to, że choroba nie może stać się akceptowalnym moralnie źródłem wykluczenia ze społeczeństwa na żadnym etapie życia człowieka, także u jego bardzo wczesnego początku.

W XX wieku rozwój technik wczesnego diagnozowania przy pomocy tzw. badań prenatalnych stworzył możliwość wczesnej interwencji medycznej i leczenia wielu chorób już podczas życia płodowego dziecka. Możliwe zatem stało się także z „miłosierdzia” czy współczucia, niosąc rzekomo „bezinteresowną” pomoc, zabicie chorego nienarodzonego dziecka, żeby żyjąc kalekie, nie cierpiało – zarówno ono, jak i jego rodzice. Zdaniem papieża przeprowadzanie takich

¹¹⁰ Por. CL 54; Jan Paweł II, *Orędzie na III Światowy Dzień Chorego 1995r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 268–270; Jan Paweł II, *Orędzie Urbi et orbi na Boże Narodzenie 1984 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 5, s. 154–155.

¹¹¹ Por. FC 41.

¹¹² CL 38.

badania nie wzbudza obiekcji moralnych „o ile są podejmowane w celu wskazania ewentualnych terapii, których podjęcia wymaga zdrowie dziecka nienarodzonego”¹¹³. Jeżeli natomiast badania prenatalne mają prowadzić do zaproponowania i wykonania przerwania ciąży, wówczas stają się źródłem wykluczenia chorego dziecka ze społeczeństwa poprzez aborcję eugeniczną¹¹⁴. Przyczyny takiego postępowania papież sytuował w akceptowaniu przez opinię publiczną o specyficznej mentalności błędnego poglądu, jakoby aborcja ta była „wyrazem wymogów «terapeutycznych»”¹¹⁵. Jednak prawda jest inna. Mentalność taka nie ma nic wspólnego z terapią, czyli leczeniem mającym na celu przywrócenie równowagi w organizmie dotkniętym chorobą bądź kalectwem. Zdaniem papieża mentalność taka przyjmuje życie tylko pod pewnymi warunkami: gdy nie jest ono dotknięte ułomnością i chorobą¹¹⁶.

Ta sama logika doprowadza także do sytuacji, „w których odmawia się podstawowego leczenia i opieki, a nawet pożywienia dzieciom urodzonym z poważnymi ułomnościami lub chorobami”¹¹⁷. Mało tego: we współczesnym świecie także nie uznaje się za właściwe stosowania kryterium szacunku, bezinteresowności i służby wobec chorej osoby dorosłej. W zamian proponuje się, by zostało ono zastąpione przez kryterium wydajności, funkcjonalności i przydatności. Według takich założeń drugi człowiek jest ceniony nie za to, kim jest, ale za to, co posiada, czego może dokonać i jakie może przynieść korzyści. Oznacza to uznanie panowania silniejszego nad słabszym. Przy zastosowaniu takiego kryterium człowiek chory zostanie stopniowo zepchnięty na margines życia społecznego, a w skrajnych przypadkach będzie się podejmować próby jego wykluczenia, by nie stanowił obciążenia dla społeczeństwa¹¹⁸.

¹¹³ EV 14.

¹¹⁴ Por. tamże.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Por. tamże.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Por. tamże, 23.

Wielu ludzi zdrowych patrząc na tych dotkniętych chorobą, przeżywających codziennie dramat cierpienia stawia pytanie o jego pozabiologiczną przyczynę. Także chorzy, żyjący przykładowo pytają o sens swojego cierpienia: dlaczego dobrzy cierpią, a źli mają się dobrze? Odpowiadając, papież zdecydowanie potwierdzał dotychczasową naukę Kościoła w tej kwestii: „nie jest prawdą, że każde cierpienie jest następstwem winy i posiada charakter kary”¹¹⁹. Cierpienie człowieka może być także, i zwykle jest, cierpieniem niewinnego. Jako takie trzeba je przyjąć jako tajemnicę, której osoba ludzka nie jest zdolna do końca przeniknąć swym rozumem¹²⁰. Niedopuszczalne jest zatem wnioskowanie, na podstawie którego uznaje się, że choroba jest zasłużoną karą za złe postępowanie. Dostatecznym argumentem za tym, ażeby odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia nie wiązać bez reszty z porządkiem moralnym opartym na samej sprawiedliwości, jest według teologii katolickiej i papieża męka Chrystusa¹²¹. To właśnie w swoim, niezawinionym ludzkim cierpieniu każdy człowiek może i powinien stać się uczestnikiem Jego bezinteresownego odkupieńczego cierpienia¹²². Ludzkie cierpienie ma również służyć „nawróceniu, czyli odbudowaniu dobra w podmiocie, który w wezwaniu do pokuty może rozpoznać Miłosierdzie Boże. Pokuta ma na celu przezwyciężenie zła, które pod różną postacią drzemie w człowieku, oraz ugruntowanie dobra zarówno w nim samym, jak też w stosunkach z innymi, a zwłaszcza z Bogiem”¹²³.

W chrześcijaństwie zatem człowiek „ginie”, gdy traci „życie wieczne” i zostaje odrzucony od Boga. U podstaw utraty życia wiecznego znajduje się zło, którego transcendentne korzenie tkwią w grzechu i w śmierci. Dlatego też żadne cierpienie doczesne nie jest ostateczne¹²⁴. Choć nie

¹¹⁹ SD 11.

¹²⁰ Por. tamże; Jan Paweł II, *Orędzie na II Światowy Dzień Chorego 1994r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 264–265.

¹²¹ Por. tamże.

¹²² Por. SD 19.

¹²³ Tamże, 12.

¹²⁴ Por. tamże, 14.

można oderwać go od grzesznego podłoża działań osobistych i procesów społecznych w dziejach człowieka, to należy zachować wielką ostrożność w osądzaniu cierpienia osoby ludzkiej jako następstwa jej konkretnych grzechów¹²⁵. Wprawdzie ścisły związek pomiędzy chorobą a grzechem istnieje, jednak nie należy odnosić go do konkretnej osoby chorej, ale do grzechu ludzkości. Subiektywny osąd bowiem może stać się tu próbą usprawiedliwiania marginalizacji osoby cierpiącej na zasadzie: sama sobie jest winna.

Także chory nie powinien swojej choroby traktować jako marginalizującej go społecznie. Każde cierpienie bowiem, a spowodowane ciężką chorobą szczególnie, jest w chrześcijaństwie traktowane jako próba, której poddane zostaje człowieczeństwo¹²⁶. Choroba i spowodowane nią cierpienie wyniszczają dotkniętego nimi człowieka i zwykle czynią go ciężarem dla innych. Człowiek zostaje skazany na pomoc i opiekę innych. Ograniczony w swoim dotychczasowym życiu przez chorobę, czuje się niepożyteczny dla rodziny i społeczeństwa¹²⁷. Zdaniem papieża jest to jednak podejście niewłaściwe, ponieważ zgodnie z nauką Kościoła należy wierzyć „że człowiek cierpiący «dopełnia braki udręk Chrystusa», że w duchowym wymiarze dzieła Odkupienia służy, podobnie jak Chrystus, zbawieniu swoich braci i siostr. Nie tylko więc jest pożyteczny dla innych, ale co więcej – spełnia służbę niczym niezastąpioną”¹²⁸. Nadzieja, że cierpienie nie jest bezużyteczne nadaje mu nowy sens¹²⁹.

Należy zatem jednoznacznie stwierdzić, że w społeczeństwach, w których nasila się ekspansja postaw przeciwnych solidarności międzyludzkiej i w których wyznacznikiem udanego życia jest społecznie wymierny sukces, choroba może stanowić potencjalne osobowe źródło marginalizacji i wykluczenia dotkniętej nią osoby.

¹²⁵ Por. tamże, 15.

¹²⁶ Por. tamże, 23.

¹²⁷ Por. tamże, 27.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Zob. Jan Paweł II, *Orędzie na VI Światowy Dzień Chorego 1998r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 278–281.

Zdaniem papieża, jeżeli współczesny świat pragnie opierać się na ideach humanistycznych, to chory powinien w nim zajmować szczególne miejsce, a wrażliwość na jego potrzeby powinna być wskaźnikiem ludzkiej kultury i człowieczeństwa¹³⁰.

Jan Paweł II ludziom chorym poświęcił wiele uwagi w swoim nauczaniu. Wypowiedzi nie opierał wyłącznie na doświadczeniu nabytym poprzez kontakt z chorymi czy ludźmi nauki, ale przede wszystkim na własnym doświadczeniu choroby. Na podstawie wielu publikacji, jakie się ukazały za jego pontyfikatu, został stworzony mit o Janie Pawle II jako człowieku ze stali, nieustraszonemu i nie-strudzonemu nauczycielu. Jednak ten mit ma niewiele wspólnego z prawdą. Papież doskonale wiedział, co to zmęczenie i cierpienie spowodowane chorobą¹³¹.

2.3. Wycena ludzkiego życia według kryterium sprawności

Niepełnosprawność to jeden z najważniejszych problemów społecznych ludzkości od zarania jej dziejów. Ogólnie rzecz ujmując, osoba niepełnosprawna to taka, która nie może samodzielnie, częściowo lub całkowicie, zapewnić sobie możliwości normalnego życia indywidualnego i społecznego na skutek wrodzonego lub nabytego upośledzenia sprawności fizycznej lub psychicznej¹³². Najczęstsze przyczyny niepełnosprawności to wady wrodzone, przewlekłe choroby czy nagłe wypadki i powstałe w ich wyniku urazy. Niepełnosprawność na stałe lub okresowo utrudnia bądź uniemożliwia wywiązywanie się z ról, jakie są przypisane do człowieka z racji wieku, płci, wykształcenia czy kwalifikacji zawodowych.

¹³⁰ Zob. Jan Paweł II, *Orędzie na I Światowy Dzień Chorego – 1993 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 261.

¹³¹ Zob. L. Accattoli, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 309–314; P. Greger, *Troska Jana Pawła II o ludzi chorych. Refleksje na kanwie treści papieskich orędy na Światowy Dzień Chorego*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 10 (2009), s. 163–178.

¹³² Por. A. Nowak, *Marginalizacja osób niepełnosprawnych*, [w:] *Wybrane społeczno-socjalne aspekty marginalizacji*, Katowice 2005, s. 47.

Niepełnosprawna osoba, partycypując w podziale oraz konsumpcji wytworzonych dóbr, jednocześnie ma ograniczony udział w procesach społecznego gospodarowania, które te dobra tworzą. Nierzadko z tego powodu jest uważana za zbędne obciążenie dla społeczności, w której żyje. Zachowania wobec takiej osoby są ponadto kształtowane przez stereotypy, uprzedzenia czy postawy nieufności, jak również przez niewłaściwą interpretację niektórych tekstów biblijnych, z których jakoby miał wynikać ścisły związek pomiędzy niepełnosprawnością a karą za popełnione występki, o czym szerzej była już mowa w poprzednim podrozdziale (por. także np. Pwt 28, 15–68). Wszystko to razem prowadzi do bardziej lub mniej jawnych zachowań dyskryminujących osoby niepełnosprawne, przyczyniając się do wzrostu i tak wysokiego stopnia ich alienacji i marginalizacji społecznej, wynikającego z braku równych szans. Marginalność tej kategorii osób jest także często wzmacniana poprzez brak możliwości realizacji uprawnień, które są jej zagwarantowane, przynajmniej teoretycznie, w ustawodawstwie¹³³. W konsekwencji wspomnianych zachowań i postaw niepełnosprawni nierzadko żyją zapomniani przez ludzi gdzieś na marginesie społeczeństwa.

Jan Paweł II wiele uwagi w swoim nauczaniu poświęcił osobom niepełnosprawnym. Mówił o ich prawach i przypominał fundamentalne założenia chrześcijańskiej antropologii, według której „osoba niepełnosprawna, także wówczas, gdy zraniony jest jej umysł lub zaburzona zdolność postrzegania czy rozumienia, jest podmiotem w pełni ludzkim, mającym święte i niezbywalne prawa przynależne każdemu człowiekowi”¹³⁴. W ten sposób papież wyrażał zdecydowany sprzeciw wobec idei, według której uważa się, że życie człowieka głęboko upośledzonego jest dobrem tylko względnym i „w myśl logiki proporcjonalistycznej lub z czystego wyrachowania należałoby je porównać z innymi dobrami i ocenić w odniesieniu do nich”¹³⁵. Papież

¹³³ Por. tamże, s. 48–49.

¹³⁴ Jan Paweł II, *Przesłanie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym”...*, dz. cyt., s. 300.

¹³⁵ EV 68.

mówił tu wprost, że nie można dzielić życia ludzkiego na wartościowe i bez wartości. Podział taki prowadzi bowiem bezpośrednio do marginalizacji i wykluczenia wielu ludzkich istnień¹³⁶.

Wypowiadając te słowa, papież pragnął przypomnieć o eksterminacji osób niepełnosprawnych, jaka została dokonana podczas ostatniej wojny światowej¹³⁷, po której zakończeniu wyszły na jaw zbrodnicze rozkazy Hitlera. Na ich mocy we wrześniu 1939 r. otwarto w kilku miastach na terenie Niemiec ośrodki, które na potrzeby propagandy nazistowskiej nazywano Fundacją Charytatywną na rzecz „Opieki Instytucjonalnej” albo skrótem T4, od Tiergartenstrasse 4 w Berlinie, gdzie miał swoją siedzibę sztab kierujący operacją uśmiercania istot bezwartościowych, czyli osób upośledzonych fizycznie i umysłowo¹³⁸. Między innymi w ten sposób, za pomocą zabójstwa osób niepasujących do ideologicznych założeń, błędnie nazywanego eutanazją, naziści usiłowali wyhodować rasę wyższą.

Dla papieża Polaka osoby niepełnosprawne były szczególnym przejawem dramatu cierpienia. W ich niepełnosprawności widział w całej okazałości kruchość ludzkiej kondycji. Przypominał, że „to, co ludziom wydaje się słabe i ułomne, dla Boga jest przedmiotem szczególnej miłości i upodobania”¹³⁹. Miał też świadomość, że w świecie opanowanym przez hedonizm, nakierowanym na to, co piękne i zdrowe, ich kalectwo umysłowe lub fizyczne jest często postrzegane „jako skandal lub prowokacja, a ich problemy jako kłopot, którego trzeba się pozbyć lub pospiesznie się z nim uporać”¹⁴⁰. Dla

¹³⁶ Por. Jan Paweł II, *Nie wolno dzielić życia ludzkiego na wartościowe i bez wartości*, spotkanie z chorymi, Salzburg, 26 czerwiec 1988, [w:] tenże, *Ewangelia cierpienia. Wybór homilii, przemówień i dokumentów*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 147.

¹³⁷ Por. tamże.

¹³⁸ Por. G. Fleming, *Hitler and the Final Solution*, Oxford 1986, s. 23–25.

¹³⁹ Jan Paweł II, *Byłem upośledzony i przyszedł mi z pomocą*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 15, s. 150.

¹⁴⁰ Jan Paweł II, *Przesłanie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym”...*, dz. cyt., s. 301.

Jana Pawła II miarą człowieczeństwa w różnego typu współczesnych mu społecznościach był przede wszystkim stopień opieki, jaką się otacza najsłabszych, oraz poszanowanie ich ludzkiej godności, ponieważ tylko „wówczas gdy uznawane są prawa najsłabszych, społeczeństwo może twierdzić, że jest zbudowane na fundamencie prawa i sprawiedliwości”¹⁴¹.

W przypadku stwierdzenia łamania lub ograniczania praw osób niepełnosprawnych papież mówił wprost, że działania takie są dyskryminacją opartą głównie na kryterium sprawności, która jest „nie mniej haniebna niż dyskryminacja z powodu rasy, płci czy religii”¹⁴². Wiele form ukrytej dyskryminacji osób niepełnosprawnych papież dostrzegał także w sferze polityki i edukacji, gdzie próbowano nie zauważać ograniczeń osób przynależnych do tej kategorii lub wręcz je negować i promować style życia i cele nieodpowiadające ich możliwościom, a więc dla nich frustrujące i niewłaściwe”¹⁴³. Nie brano zatem pod uwagę indywidualnych i odmiennych potrzeb każdego człowieka wynikających z jego zdolności i ograniczeń. Dlatego papież napisał: „Nie jest istotne, aby człowiek niepełnosprawny, podobnie jak każdy inny, robił to, co robią inni, ale to, co jest naprawdę dobre dla niego, aby coraz lepiej wykorzystywał swoje bogactwo, aby wierne realizował swoje powołanie ludzkie i nadprzyrodzone”¹⁴⁴. Takie indywidualne podejście do osoby niepełnosprawnej wiąże się niewątpliwie z dużymi nakładami finansowymi. Jednak zdaniem papieża koszty ekonomiczne i społeczne nie powinny mieć decydującego znaczenia w działaniach podejmowanych na rzecz godnego życia i rozwoju osobistego osoby niepełnosprawnej. Ważne jest również słuchanie i zrozumienie jej potrzeb, współudział w jej cierpieniach czy cierpliwe jej wspomaganie, pomagające „wprowadzić osobę niepełnosprawną w relację wspólnoty z drugim człowiekiem, która

¹⁴¹ Tamże, s. 300.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Por. tamże.

¹⁴⁴ Tamże, s. 301.

pozwole jej dostrzec własną wartość i uzmysłowić sobie swoją zdolność przyjmowania i dawania miłości”¹⁴⁵. Osobie niepełnosprawnej należy zatem okazywać, że jest kochana, że stanowi wartość dla rodziny i społeczeństwa.

Takie działania – zdaniem papieża – są niezwykle ważne. Zapobiegają ignorowaniu osoby niepełnosprawnej, jej marginalizacji czy wręcz wykluczeniu w ogóle, w tym także z bardzo ważnego obszaru życia człowieka, jakim są potrzeby uczuciowe i seksualne. Jak pokazuje praktyka dnia codziennego, szczególnie te ostatnie są społecznie trudne do zaakceptowania. Jednak rozumiejąc całą złożoność sytuacji, papież zdecydowanie sprzeciwiał się, aby ten aspekt życia był warunkowany czy normowany przede wszystkim przez jakąś eugeniczną ideologię. Papież napisał: „Przesłanką wychowania emocjonalno-seksualnego osoby niepełnosprawnej jest przekonanie, że potrzebuje ona miłości przynajmniej w takiej samej mierze, jak każda inna. Także ona chce kochać i być kochana, potrzebuje czułości, bliskości, intymności”¹⁴⁶. Oznacza to, że osoby niepełnosprawne mają prawo do życia we wspólnocie i jako szczególnie uprzywilejowani świadkowie człowieczeństwa mogą także „uczyć, czym jest miłość, która zbawia, mogą stać się zwiastunami nowego świata, którym nie rządzi już siła, przemoc, agresja, ale miłość, solidarność, otwartość na drugiego”¹⁴⁷. Z nauczania papieża wynika więc jednoznacznie, że osoba niepełnosprawna winna mieć taki sam lub wręcz ułatwiony dostęp do uczestnictwa w życiu społeczeństwa we wszystkich wymiarach i na wszystkich poziomach, dostosowany odpowiednio do swych możliwości, ponieważ jest także jego pełnoprawnym członkiem.

Zatem także praktykę dopuszczającą do życia ekonomicznego, a więc również do rynku pracy wyłącznie osoby pełnosprawne, należy uznać za niebezpieczną formę dyskryminacji, a więc za potencjalne źródło marginalizacji i wykluczenia osób niepełnosprawnych.

¹⁴⁵ Tamże, s. 302.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże, s. 301.

Dlatego – zdaniem papieża – wszyscy, całe społeczeństwo „to znaczy odpowiednie władze publiczne, związki i grupy pośrednie, przedsiębiorstwa i sami upośledzeni winni jednoczyć idee i środki, aby osiągnąć ów cel nieodzowny: [...] udostępnienie pracy osobom upośledzonym zgodnie z ich możliwościami, gdyż tego domaga się ich godność jako ludzi i jako podmiotów pracy”¹⁴⁸. Papież miał świadomość, że nie jest to zadanie łatwe. Zdarza się bowiem, że osoba niepełnosprawna, wchodząc w wiek dojrzały, nadal jest uzależniona od rodziców. Zwykle posiada niskie wykształcenie, nieadekwatne do potrzeb rynku pracy kwalifikacje zawodowe, ma także trudności w przystosowaniu się do nowego środowiska. Jednak pomimo tych ograniczeń – zdaniem papieża – osoba niepełnosprawna nigdy nie powinna być pozostawiona na marginesie społeczeństwa i czuć się ciężarem zależnym od niego. Powinna natomiast „egzystować jako pełnoprawny podmiot pracy, pożyteczny i szanowany ze względu na swą ludzką godność, powołany do wnoszenia wkładu w rozwój i dobro własnej rodziny i społeczeństwa, zgodnie ze swymi możliwościami”¹⁴⁹. Praca bowiem odgrywa szczególną rolę w życiu człowieka, a u osoby niepełnosprawnej nabiera także specyficznego wymiaru. Spełnia nie tylko funkcję dochodową, chroniąc przed ubóstwem, ale także socjalizacyjną i rehabilitacyjną. Pozwala na powrót do częściowej lub pełnej sprawności.

Opierając się na zaprezentowanym wyżej społecznym nauczaniu papieskim, można sformułować następujący wniosek: we współczesnych ponowoczesnych społeczeństwach niepełnosprawność może stać się istotnym osobowym źródłem marginalizacji i wykluczenia społecznego, ze względu choćby na utylitarystyczny ich charakter, a skuteczne przeciwdziałanie tym procesom wymaga szerokiego, interdyscyplinarnego spojrzenia i działania¹⁵⁰. Zaś wszystkim,

¹⁴⁸ LE 22.

¹⁴⁹ Tamże.

¹⁵⁰ Zob. Jan Paweł II, *Słowo do inwalidów i głuchoniemych zgromadzonych w katedrze*, Katowice, 20 czerwca 1983 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 9, s. 249.

którzy dyskryminują osoby niepełnosprawne, i którym wydaje się, że pozostaną zawsze zdrowi, zgodnie z nauczaniem papieża należy przypomnieć, że każdy może nosić w sobie ukrytą chorobę czy też może ulec nieszczęściu i trwałemu kalectwu¹⁵¹.

2.4. „Jakość życia” podstawowym wyznacznikiem jego wartości

Gwałtowny skok cywilizacyjny, jaki się dokonał w XX wieku, spowodował, że człowiek swoje bytowanie na ziemi, udane bądź nie, zwykł coraz częściej określać poprzez tak zwaną jakość życia, którą obecnie zaczął interpretować wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej, chaotycznego konsumpcjonizmu i niczym nieograniczonych atrakcji i przyjemności czerpanych z życia fizycznego¹⁵². Zdarza się, i to wcale nie rzadko, że uznaje siebie za jedną z wielu istot żyjących, którą od innych wyróżnia wyłącznie i jedynie to, że osiągnęła bardzo wysoki stopień rozwoju. Człowiek przestał traktować swoje życie jako dar Boży. Stało się ono dla niego po prostu „rzeczą”, którą może uważać za swoją własność i którą może dowolnie manipulować. Do przyjęcia takiej postawy przyczynił się także dominujący we współczesnej kulturze racjonalizm techniczno-naukowy, który odrzuca prawdę o stworzeniu¹⁵³. Pojawiły się również ideologie przeciwne, kontestujące dopuszczalność jakichkolwiek interwencji w naturę człowieka w imię jej „ubóstwienia”. One także nie dostrzegały zależności natury stworzenia od zamysłu Stwórcy¹⁵⁴. Wszystkie te tendencje spowodowały, że człowiek, doświadczając wielu nieuniknionych niepowodzeń w swoim życiu, zaczął zadawać sobie pytanie, czy warto żyć w takim okrutnym świecie, czy nie lepiej byłoby się w ogóle nie narodzić, czy godzi się powoływać innych do życia¹⁵⁵.

¹⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Byłem uposłedzony i przyszłście mi z pomocą...*, dz. cyt., s. 150.

¹⁵² Por. EV 23.

¹⁵³ Por. tamże, 22.

¹⁵⁴ Por. tamże.

¹⁵⁵ Zob. FC 29.

Analizując sytuację człowieka w XX wieku, można odnieść wrażenie, że zapomniał on o głębszych, relacyjnych, duchowych i religijnych wymiarach swojej egzystencji.

Papież Jan Paweł II ocenie kondycji współczesnego człowieka poświęcił wiele uwagi w swoim nauczaniu. Także jego zdaniem jednym z najistotniejszych wskaźników oceny jakości życia człowieka tej epoki stało się subiektywne odczuwanie satysfakcji z życia¹⁵⁶. W klimacie powszechnego hedonizmu

cierpienie, które nieustannie ciąży nad ludzkim życiem, ale może też stać się bodźcem do osobowego wzrostu, zostaje „ocenzone”, odrzucone jako bezużyteczne, a nawet jest zwalczane jako zło, którego należy unikać zawsze i we wszystkich okolicznościach. Gdy nie można go przezwyciężyć i gdy znika nawet nadzieja na dobrobyt w przyszłości, człowiek skłonny jest sądzić, że życie straciło wszelki sens, i doznaje coraz silniejszej pokusy, aby przypisać sobie prawo do położenia mu kresu¹⁵⁷.

Współczesnemu człowiekowi trudno jest bowiem przyjąć i zrozumieć sens cierpienia.

Cierpienie, ogólnie rzecz ujmując (o czym częściowo była już mowa), to odczuwany subiektywnie ból, powstały wskutek uświadomienia sobie braku lub straty czegoś¹⁵⁸. Natężenie cierpienia i sposób jego przeżywania są różne dla każdego i trudne do jednoznacznego diagnozowania z zewnątrz. Cierpienie mogą wywołać bodźce fizyczne, gdy w jakikolwiek sposób „boli ciało”, ale i bodźce moralne, gdy „boli dusza”. Cierpienie w znaczeniu psychologicznym jest wielorako i podmiotowo zróżnicowanym odczuwaniem bólu,

¹⁵⁶ Zob. np. Jan Paweł II, *List. Ludzie starsi w życiu społeczeństwa. Do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludzkości*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt. t. 3, s. 55–57; czy Jan Paweł II, *List. Do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt. t. 3, s. 516–517.

¹⁵⁷ EV 23.

¹⁵⁸ Por. *Cierpieć*, [w:] SJP.

smutku, zawodu, przygnębienia czy wręcz rozpaczcy uzależnionym od ich intensywności i głębi, od struktury osobowości podmiotu cierpiącego i jego indywidualnej wrażliwości¹⁵⁹. Papież napisał:

Cierpienie ludzkie samo w sobie stanowi jakby swoisty „świat”, który bytuje wraz z człowiekiem, pojawia się w nim i przemija, a czasem nie przemija, ale utrwała się w nim i pogłębia. Ów świat cierpienia, rozłożony na wiele, na ogromnie wiele podmiotów, bytuje jakby w rozproszeniu. Każdy człowiek przez swe osobiste cierpienie jest nie tylko częstką owego „świata”, ale równocześnie ów «świat» jest w nim jako całość skończona i niepowtarzalna¹⁶⁰.

Człowiek cierpiąc – cierpi sam.

Zdaniem papieża pośrodku tego wszystkiego, co składa się na psychologiczny kształt cierpienia tkwi zawsze jakieś doświadczenie zła, z powodu którego człowiek cierpi¹⁶¹. Tym podstawowym złem jest powszechne osłabienie ludzkiej wrażliwości na Boga i bliźniego, nieuchronnie prowadzące do „materializmu praktycznego, co sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu [...]. W ten sposób wartości związane z «być» zostają zastąpione przez wartości związane z «mieć». Jedynym celem, który się bierze pod uwagę, jest własny dobrobyt materialny”¹⁶². Człowiek dotknięty tym złem zamyka się w ciasnym kręgu swojej fizycznej natury i w pewien sposób sam staje się rzeczą. Uważa się także za wyłącznego właściciela swojego życia i życia innych ludzi, które może poddać wszelkim manipulacjom i objąć pod swoje panowanie. Papież napisał:

W rezultacie, stając w obliczu życia, które się rodzi, i życia, które umiera, człowiek nie potrafi już sobie zadać pytania o najbardziej

¹⁵⁹ Por. SD 5.

¹⁶⁰ Tamże, 8.

¹⁶¹ Por. tamże, 7.

¹⁶² EV 23.

autentyczny sens swego istnienia, przyjmując w sposób prawdziwie wolny te przełomowe momenty swego „bycia”. Interesuje go tylko „działanie” i dlatego stara się wykorzystywać wszelkie zdobyte techniki, aby programować i kontrolować narodziny i śmierć, rozciągając nad nimi swoje panowanie. Te pierwotne doświadczenia, które powinny być „przeżywane”, stają się wówczas rzeczami, człowiek zaś rości sobie prawo do ich „posiadania” lub „odrzucenia”¹⁶³.

Człowiek zatem przypisuje sobie rolę Stwórcy.

We współczesnym świecie na płaszczyźnie kulturowej zaznacza swoją dominację także idea swoście pojmowanego prometeizmu człowieka, który chcąc zapanować nad życiem i śmiercią, stwierdza, że to on ma prawo o nich decydować. Uważa, że ma prawo do samobójstwa, gdy uzna swoje życie za mało satysfakcjonujące lub gdy choroba czy starość wystawia na ciężką próbę poczucie jego równowagi życiowej, gdy budzi lęk czy rozpacz doświadczenie intensywnego i przedłużającego się bólu¹⁶⁴.

Mało tego, kierując się rzekomym współczuciem czy litością dla cierpiącego innego człowieka, uznaje, że ma prawo decydować także i o jego życiu. Opierając się na takiej podstawie, próbuje się pozbawić prawa do życia osobę będącą w stanie całkowitej zależności od innych. Tym samym promuje się taki sposób myślenia, który skłonny jest utożsamiać godność osobową ze zdolnością do bezpośredniego porozumiewania się z innymi za pomocą języka w sposób doświadczalnie sprawdzalny¹⁶⁵. W ten sposób – zdaniem papieża – absolutyzuje się znaczenie jednostki ludzkiej,

przekreślając jej odniesienie do solidarności z drugimi, do pełnej akceptacji drugiego człowieka i do służenia innym. Chociaż prawdą

¹⁶³ Tamże, 22.

¹⁶⁴ Por. EV 12; P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, dz. cyt., tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 1997, s. 60–70; 159.

¹⁶⁵ Por. EV 19.

jest, że do eliminacji życia poczętego czy dobiegającego kresu dochodzi w niektórych przypadkach pod wpływem złe pojętego altruizmu albo zwykłej ludzkiej litości, nie można zaprzeczyć, że tego rodzaju kultura śmierci jako taka jest wyrazem całkowicie indywidualistycznego pojęcia wolności, która staje się ostatecznie wolnością „silniejszych”, wymierzoną przeciw słabszym, skazanym na zagładę¹⁶⁶.

Np. na takiej podstawie, opartej na złe pojmowanym altruizmie, podejmuje się decyzję o aborcji swojego nienarodzonego dziecka z deformacjami umysłu lub ciała czy rości sobie prawo do podjęcia decyzji o eutanazji osób z poważnymi upośledzeniami, niepełnosprawnych, starców czy ludzi śmiertelnie chorych¹⁶⁷.

Dla papieża stało się oczywiste,

że w takich warunkach nie ma na świecie miejsca dla kogoś, kto – jak np. nienarodzone dziecko albo człowiek umierający – jest podmiotem strukturalnie słabym, wydaje się zupełnie zdany na łaskę innych osób, jest od nich całkowicie uzależniony i umie się porozumiewać tylko niesłyszalnym językiem głębokiej symbiozy uczuć. Tak więc czynnikiem kształtującym decyzje i działania w sferze relacji między osobami i współżycia społecznego staje się siła. Jest to jednak dokładne zaprzeczenie tego, do czego dążyło w ciągu dziejów państwo prawa jako wspólnota, w której „racja siły” zostaje zastąpiona przez „siłę racji”¹⁶⁸.

W ten sposób rodzi się nowa etyka oparta na humanizmie selektywnym. W imię tak rozumianego humanizmu można fizycznie zlikwidować istotę ludzką, mówiąc, że leży to w jej interesie. Podstawą tej swoistej etyki jest właśnie tak zwane kryterium „jakości życia”. Można

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ Por. P. Singer, *O życiu i śmierci...*, dz. cyt., s. 60–70.

¹⁶⁸ EV 19; zob. także, Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post – 2005 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 5, s. 7.

to negatywne zjawisko bez problemu dostrzec w argumentacjach, które mają uzasadnić aborcję czy eutanazję osób z zastosowaniem zasady autonomii jednostki. W myśl tej zasady, ogólnie mówiąc, można wykluczyć człowieka w okresie prenatalnym, terminalnie czy psychicznie chorego, nieprzytomnego, umierającego¹⁶⁹. Można również uwzględnić prośbę chorego, który uznał, że jego jakość życia jest tak niska, że lepiej byłoby, aby dłużej nie żył¹⁷⁰.

Zdaniem papieża to właśnie w takim kontekście społecznym i kulturowym, w którym trudno jest przyjąć i znosić cierpienie, rodzi się pokusa wyeliminowania z życia człowieka przez celowe przedwczesne spowodowanie jego śmierci¹⁷¹. Dzieje się tak pod wpływem atmosfery kulturowej pozbawionej motywacji religijnej, która umożliwia człowiekowi pozytywne odczytanie tajemnicy cierpienia. Kultura taka nie dostrzega „żadnego znaczenia czy wartości cierpienia, a przeciwnie, uważa je za zło samo w sobie, które należy za wszelką cenę wyeliminować”¹⁷². Takie działania próbuje się również usprawiedliwić swoście pojmowanym dobrem społeczeństwa, które w ten sposób ma uniknąć nieproduktywnych wydatków nadmiernie go obciążających¹⁷³. Zdarzają się i tacy, którzy twierdzą wręcz, że nie wszyscy ludzie chorzy, niepełnosprawni czy jakoś inaczej odbiegający od przyjętej normy są osobami¹⁷⁴.

Przyjęcie kryterium „jakości życia” może spowodować – zdaniem papieża – także inne, nie mniej groźne i realne formy eutanazji, polegające np. na pobieraniu organów do przeszczepów od dawców, zanim zostaną, według obiektywnych i adekwatnych kryteriów, uznani za zmarłych¹⁷⁵. Wobec takiej postawy współczesnego człowieka papież

¹⁶⁹ Por. T. Biesaga, *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, Kraków 2001, s. 48–50.

¹⁷⁰ Por. P. Singer, *O życiu i śmierci...*, dz. cyt., s. 146.

¹⁷¹ Por. EV 15.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Por. tamże.

¹⁷⁴ Zob. H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York 1989, s. 107.

¹⁷⁵ Por. EV 15.

wyrażał zawsze zdecydowany sprzeciw. Nie zgadzał się na przyjęcie takiej koncepcji społeczeństwa, w której najważniejszym kryterium „jakości życia” jest sukces¹⁷⁶. Papież napisał:

Rozpatrując całą sytuację z tego punktu widzenia, można mówić w pewnym sensie o wojnie silnych przeciw bezsilnym: życie, które domaga się większej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako nieznośny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby. Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub – po prostu – samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy wyeliminować¹⁷⁷.

Dlatego przyjęcie kryterium „jakości życia”, rozumianego w wyżej opisany sposób, należy uznać za potencjalne źródło marginalizacji i wykluczenia społecznego człowieka.

Należy jednoznacznie stwierdzić, że papież w swoim nauczaniu o człowieku nie zgadzał się na przyjęcie żadnego kryterium „jakości”, które miałyby decydować o życiu bądź śmierci osoby ludzkiej. Bóg jest zawsze dawcą życia, które jest święte. Dlatego akceptacja dziecka poczętego, nawet obciążonego wadami, powinna być bezwarunkowa. Ewentualne pogorszenie się jakości życia rodziców czy też przewidywana niska „jakość” życia niepełnosprawnego dziecka w przyszłości nie mogą być podstawą do wykluczenia go z życia¹⁷⁸. Również każde samobójstwo jest zawsze moralnie niedopuszczalne w takiej samej mierze jak zabójstwo¹⁷⁹. Wynika to z tego, że czyn taki oznacza odrzucenie miłości do samego siebie i uchylenie się

¹⁷⁶ Por. tamże, 12.

¹⁷⁷ Tamże.

¹⁷⁸ Por. G. Paolo II, *Ai partecipanti all'XI congresso europeo di medicina perinatale. „No alla legalizzazione dell'eutanasia neonatale”*, Roma, 14 aprile 1988, 4, [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1988, t. 11, 1, Vaticana 1989, s. 890.

¹⁷⁹ Por. EV 66.

od obowiązku sprawiedliwości i miłości wobec bliźniego, różnych wspólnot, do których się należy, i wobec społeczeństwa jako całości. Samobójstwo dobrowolne czy tak zwane samobójstwo wspomagane, np. przez lekarza na życzenie chorego lub jego rodziny, nie mogą być nazywane „godną śmiercią”, lecz zabójstwem.

Niedopuszczalne jest również spychanie ludzi starych na marginesy społeczeństwa. Jan Paweł II miał świadomość, że tacy ludzie często i do tego niesłusznie uważani są za zbędnych, za „nieznośny” ciężar. Zdaniem papieża dzieje się tak w kulturach, w których nastąpił nieuporządkowany rozwój przemysłowy i urbanistyczny¹⁸⁰. Widział on pewną winę za taki stan rzeczy również w samych osobach starszych, które czasem ulegają pokusie nostalgicznego zamykania się we wspomnieniach lub wycofania się z zaangażowania w teraźniejszość z powodu napotykanym nowych trudności związanych z postępowym cywilizacyjnym światem¹⁸¹. Jednak to, czy człowiek w podeszłym wieku będzie oceniał swoją „jakość” życia na poziomie go satysfakcjonującym, zależy nie tylko od niego, ale także od środowiska, w jakim żyje¹⁸². To właśnie ludzie tzw. trzeciego wieku mogą i powinni wnieść szczególny wkład w rozwój autentycznej „kultury życia”, dając świadectwo o tym, że każda chwila życia jest darem Bożym oraz że człowiek na każdym etapie życia posiada szczególne bogactwa, którymi może się dzielić¹⁸³.

Przedstawione dotąd nauczanie papieskie jeszcze raz potwierdza podstawową doktrynę Kościoła, według której każde życie człowieka, od poczęcia do naturalnej śmierci, będąc darem Stwórcy, zostało powołane do istnienia w „pewnym celu”, który należy osiągnąć w czasie swego pielgrzymowania na ziemi. Po śmierci zaś, zgodnie z obietnicą

¹⁸⁰ Por. FC 27.

¹⁸¹ Por. CL 48.

¹⁸² Por. FC 27.

¹⁸³ Por. Jan Paweł II, *Niedzielną modlitwa maryjna. Bogactwo doświadczenia*, Watykan, 17 września 2000 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 16, s. 449; Jan Paweł II, *Cenna rola osób starszych w Kościele*, Watykan, 7 września 1994r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 7, s. 687.

Bożą, ma ono uczestniczyć w życiu samego Boga. Wskazuje to na ogromną wartość życia, ale jednocześnie na jego względną w wymiarze doczesnym. Każde życie ma więc nadprzyrodzoną wartość i swoją niepowtarzalną historię¹⁸⁴. Dlatego z teologicznego punktu widzenia każdy zamach na niewinne życie ludzkie od chwili jego powstania w momencie zapłodnienia aż po naturalną śmierć, niezależnie od subiektywnie przyjętych kryteriów oceny jego tak zwanej „jakości” i „przydatności”, należy uznać za potencjalne źródło jego marginalizacji bądź wykluczenia.

3. Kwestionowanie równej godności płci

Nierówności społeczne związane z posiadaną płcią można napotkać, choć w różnym stopniu, niemal w każdej społeczności we wszystkich epokach historycznych. Nauki biologiczne pojęcie „płeć” odnoszą do zróżnicowania organizmów na męskie i żeńskie. Anatomia mówi, że mężczyzna i kobieta to dojrzały płciowo osobnik rodzaju *homo* różniący się między sobą genotypem, który determinuje dymorfizm płciowy u ludzi¹⁸⁵. Natomiast według teologii katolickiej mężczyzna i kobieta, w odróżnieniu od otaczającego świata przyrodniczego, są osobami. Współczesny personalizm chrześcijański podkreśla, że płeć jest istotnym elementem decydującym o sposobie wyrażania tajemnicy osoby w relacji z drugą osobą. Dzięki niej istnieje wzajemny dar mężczyzny i kobiety, czyli umożliwia ona stworzenie komunii, komplementarnej jedności (por. KDK 24). W personalizmie chrześcijańskim mówi się także, że owa zdolność komunijna i miłość oblubieńcza, wyrażane poprzez płciowość, wraz ze zmartwychwstałym ciałem, uduchowione, przejdą przez granice śmierci do życia wiecznego¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Por. RH 14.

¹⁸⁵ Zob. Płeć, [w:] *Mała encyklopedia medycyny*, Warszawa 1990, s. 920.

¹⁸⁶ Por. T. Borutka, *Kobieta*, [w:] ENS, s. 237–238.

Podczas pontyfikatu Jana Pawła II zdarzyło się, że w celu usprawiedliwienia marginalizacji bądź wykluczenia z niektórych obszarów aktywności społecznej kobiet próbowano szukać dowodów mających sankcjonować tę nierówność w Biblii czy ewangelii. Wskazywano na wypowiedzi św. Pawła, w których jakoby miał on aprobować nierówności wynikające z płci w rodzinie. Mówiło się również o upośledzeniu kobiet w Kościele, choćby ze względu na fakt wykluczenia ze święceń kapłańskich. Także w inny sposób negowano naukę o równej godności mężczyzny i kobiety. Papież był zmuszony wielokrotnie odnosić się do tych wypowiedzi, przypominając i kontynuując nauczanie Kościoła w tej kwestii.

3.1. Biblijne korzenie nauki o równej godności mężczyzny i kobiety

Analizując pobieżnie dokumenty papieskie, można odnieść wrażenie, że problem równości płci dotyczy głównie kobiet. W związku z tym wśród wielu ludzi Kościoła była wyrażana obawa, że skoncentrowanie zbyt dużej uwagi na kondycji i roli kobiet w nauczaniu papieskim może doprowadzić do niedopuszczalnego zaniedbania kwestii związanych z osobą mężczyzny¹⁸⁷. Jest prawdą, że papież ze względu na zagrożenia wypływające z rozumienia roli kobiety w minionych epokach, jak i ze względu na nowe niebezpieczeństwa wynikające z dokonującego się na świecie postępu, celowo częściej podkreślał w swoich wypowiedziach godność kobiety i jej szczególne powołanie¹⁸⁸. Tę dysproporcję w swoich wypowiedziach uzasadniał aktualną sytuacją społeczną, „w której kobieta musi znosić rozmaite formy dyskryminacji i godzić się na zajmowanie marginesowych pozycji tylko dlatego, że jest kobietą”¹⁸⁹. Jednak uważna lektura pism i wypowiedzi papieża w tej kwestii pozwalają na jednoznaczne

¹⁸⁷ Por. CL 52.

¹⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *Oroędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1995 r.*..., dz. cyt., s. 784.

¹⁸⁹ CL 49.

stwierdzenie, że z jednakową uwagą odnosił on swoje nauczanie o równej godności osobowej do obu płci¹⁹⁰.

Jan Paweł II podstawowe źródło równości mężczyzny i kobiety widział, zgodnie z wcześniejszą nauką Kościoła, w akcie Boskiego stworzenia. Wskazywał na tekst biblijny, który daje ku temu wystarczające podstawy. W Księdze Rodzaju napisano bowiem, że to Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz „stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Komentując ten fragment, papież w uzupełnieniu dodał: „Boskie ojcostwo nie posiada charakteru „męskiego” w znaczeniu fizycznym, natomiast powinno się upatrywać w Bogu absolutny pierwowzór wszelkiego «rodzenia» w świecie istot ludzkich”¹⁹¹. Oznacza to przede wszystkim, że wszelkie próby dyskredytowania kobiety oparte na fakcie, że rzeczownik „Bóg” jest rodzaju męskiego, są błędne.

Komentując dalej ten fragment Księgi Rodzaju, papież tak napisał o zawartych w niej podstawach do stwierdzenia zasadniczej równości mężczyzny i kobiety we wspólnym człowieczeństwie:

Oboje są od początku osobami w odróżnieniu od otaczającego ich świata istot żyjących. Niewiasta jest drugim „ja” we wspólnym człowieczeństwie. Od początku jawią się jako „jedność dwojga”, co oznacza wyjście z pierwotnej samotności człowieka, w której nie znajdował on „pomocy do siebie podobnej” (por. Rdz 2, 20). Czy chodzi tu tylko o „pomoc” w działaniu, w „czynieniu sobie ziemi poddaną”? (por. Rdz 1, 28). Z pewnością chodzi o towarzyszkę życia, z którą mężczyzna jako z żoną może połączyć się, stając się z nią „jednym ciałem”¹⁹².

Z przytoczonego tekstu wynika, że papież, mówiąc o „jedności dwojga” we wspólnym człowieczeństwie, wskazuje zarazem na różnice. Zaznacza, że sposób realizacji powołania każdego człowieka,

¹⁹⁰ Zob. MD 2.

¹⁹¹ Tamże, 8.

¹⁹² Tamże, 6.

mężczyzny i kobiety, jest inny, że zarówno mężczyzna, jak i kobieta powinni swoje powołanie wynikające z różnicy płci realizować w sposób sobie właściwy: kobieta, stając się żoną i matką, a mężczyzna, stając się mężem i ojcem.

Tekst biblijny w następnych wersach mówi także o „pomocy” we wzajemnym działaniu. Mowa jest tam o pierwotnym stanie szczęścia, jakiego doświadczali pierwsi ludzie (por. Rdz 2, 8–25), oraz o ich upadku (por. Rdz 3, 1–24). Ważna dla dalszych rozważań w kwestii równości płci jest opisana także w tym tekście rola, jaką odegrała w tych wydarzeniach Ewa. Papież napisał:

Biblijny opis pierwotnego grzechu w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju w pewien sposób „rozdziela role”, jakie w nim odegrali kobieta i mężczyzna. Do tego jeszcze później nawiążą niektóre teksty biblijne, jak np. Pawłowy Pierwszy List do Tymoteusza: „Adam został pierwszy ukształtowany, potem – Ewa. I nie Adam został zwiedziony, lecz zwiedziona kobieta popadła w przestępstwo» (2, 13–14). Nie ulega jednakże wątpliwości, iż – niezależnie od tego «rozdziału ról” w biblijnym opisie – ów pierwszy grzech jest grzechem człowieka, którego Bóg stworzył mężczyzną i niewiastą. Jest też grzechem „pierwszych rodziców”, z czym łączy się jego charakter dziedziczny¹⁹³.

Dlatego to jakiegokolwiek próby dyskredytowania wyłącznie kobiety ze względu na rolę, jaką odegrała podczas popełnienia pierwszego grzechu, są, zdaniem papieża, bezzasadne.

Jan Paweł II przypomina również, że słowa św. Pawła: „I nie Adam został zwiedziony, lecz zwiedziona kobieta popadła w przestępstwo” (1Tm 2, 13–14) odnoszą się bezpośrednio do grzechu pierworodnego i jego trwałych następstw w mężczyźnie i kobiecie, tym samym zdecydowanie przeciwstawia się takiej ich interpretacji, która próbuje obarczyć winą za ten grzech wyłącznie kobietę. Papież napisał:

¹⁹³ Tamże, 9.

Objawiona prawda o stworzeniu człowieka mężczyzną i kobietą stanowi zasadniczy argument przeciwko wszelkim takim sytuacjom, które jako obiektywnie krzywdzące, czyli niesprawiedliwe, zawierają i wyrażają to dziedzictwo grzechu, jakie noszą w sobie wszyscy ludzie. Księgi Pisma Świętego potwierdzają w różnych miejscach istnienie takich sytuacji jako faktów i równocześnie głoszą potrzebę nawracania się, czyli oczyszczania od zła i wyzwalania od grzechu: od tego, co krzywdzi drugiego, co „pomniejsza” człowieka, nie tylko krzywdzonego, lecz także tego, który zadaje krzywdę¹⁹⁴.

Jest jednak także faktem, że grzech ludzkiego „początku” ma swoje dalsze konsekwencje. Należy do nich zaliczyć, obok wydalenia z Edenu, i inne – również zakłócenie tej pierwotnej relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą, jaka odpowiada osobowej godności każdego z nich. Zatem kiedy w opisie biblijnym czyta się słowa wypowiedziane do kobiety „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16), to nie ma się do czynienia z ustanowieniem przez Boga poddaństwa kobiety mężczyźnie, ale jest wówczas obnażane załamanie się i stałe zagrożenie dla ustanowionej przez Boga w akcie stworzenia człowieka jedności dwojga.

Zdaniem papieża to zagrożenie dotyczy jednak bardziej kobiety¹⁹⁵. Ale i mężczyznę dotyczą tu poważne konsekwencje, papież napisał bowiem, że jeżeli „naruszenie tej równości, która jest zarazem darem i prawem pochodzącym od samego Boga-Stwórcy, niesie z sobą upośledzenie kobiety, to równocześnie pomniejsza ono także prawdziwą godność mężczyzny”¹⁹⁶. Jak pokazuje historia ludzkości, owo zakłócenie i zachwianie podstawowej równości, którą posiadali pierwsi rodzice, przez grzech, zniekształcało i nadal zniekształca pierwotny zamysł Boga co do relacji między mężczyzną a kobietą¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Tamże, 10.

¹⁹⁵ Por. tamże.

¹⁹⁶ Tamże.

¹⁹⁷ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1995 r.* ..., dz. cyt., s. 783.

Do dzisiaj zdarza się, że zapisane w Księdze Rodzaju słowa „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16) są wykorzystywane i na ich podstawie kobieta jest upośledzana czy dyskryminowana.

Zapomina się, że niezmiennie orędzie objawionego Słowa Bożego mówiące o równej godności obu płci zostało w pełni wprowadzone w czyn przez Jezusa, który zdecydowanie sprzeciwił się ówczesnej tradycji, która niosła ze sobą upośledzenie kobiety. W tej tradycji mężczyzna „panował”, nie licząc się dostatecznie z kobietą i jej godnością. Na kartach ewangelii można odnaleźć wiele przykładów podkreślających równe traktowanie kobiet przez Jezusa (zob. Łk 13, 11; Mk 1, 30; 5, 25–34; 5, 41; Mt 15, 28). Świadczą one o tym, że posiadanie „od początku” równej godności osoby przez kobietę Jezus z Nazaretu potwierdza, przypomina, odnawia, czyni treścią ewangelii i Odkupienia, dla którego został posłany na świat¹⁹⁸. Staje się to jeszcze bardziej wyraziste w stosunku do tych kobiet, na które ówczesna opinia społeczna wskazywała z pogardą jako na jawnogrzesznice (por. J 4, 7–27) i cudzołożnice (por. J 8, 3–11).

Papież, odnosząc się do tych wydarzeń opisanych w Janowej Ewangelii, przypomina, że miały one miejsce nie tylko w starożytności, ale i powtarzają się w nieskończonej liczbie analogicznych sytuacji w każdej epoce dziejów¹⁹⁹. Zwykle wtedy to kobieta jest wyłącznie obarczana winą i piętnowana za stosunki przed- i pozamałżeńskie, uprawianie prostytutki, a czasem i za dokonany na niej gwałt. Zapomina się o roli drugiej strony – o roli mężczyzny. Odnosząc się do takiego sposobu postępowania, Jan Paweł II napisał, że zwykle mężczyzna staje się w takiej sytuacji „wręcz oskarżycielem [...] niepomny swego własnego grzechu”²⁰⁰. Wszystkim mężczyznom papież przypomina także słowa Jezusa wypowiedziane podczas Kazania na górze: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią

¹⁹⁸ Por. MD 13.

¹⁹⁹ Por. tamże, 14.

²⁰⁰ Tamże.

cudzołóstwa” (Mt 5, 28). Słowa te, skierowane wprost do mężczyzny, wskazują na jego podstawowy obowiązek – odpowiedzialności wobec kobiety: za jej godność, za jej macierzyństwo, za jej powołanie²⁰¹.

Papież w swoim nauczaniu jeszcze raz zdecydowanie przypomina, że to Bóg w akcie stwórczym obdarza godnością osobową w równej mierze mężczyznę i kobietę, wyposażając ich w niezbywalne prawa i odpowiedzialne zadania właściwe dla osoby ludzkiej. Bóg także w najwyższym stopniu objawia godność kobiety, gdy sam przyjmuje ciało ludzkie z Maryi Dziewicy. Postępowanie Chrystusa, ewangelia Jego czynów i Jego słów jest konsekwentnym sprzeciwem wobec wszystkiego, co uwłacza godności kobiety i narusza prawdę o równości obojga²⁰². Chrystus odkupił wszystkich bez wyjątku, każdego mężczyznę i każdą kobietę. Historia ludzkości pełna jest również wspaniałych przykładów kobiet, które umocnione świadomością, że są kochane przez Boga, oraz wolą odpowiedzenia na Jego miłość, umiały skutecznie stawiać czoła sytuacjom wyzysku, dyskryminacji, przemocy i wojny²⁰³. Tym samym papież zdecydowanie potwierdza, że ze słów i czynów Chrystusa, które dla Kościoła stanowią normę, wynika bardzo wyraźnie, że nie istnieje żadna ewangeliczna podstawa do dyskryminacji kobiety²⁰⁴. Wszystkim kobietom papież także przypomina, że godność i odpowiedzialność mężczyzny jest równa godności i odpowiedzialności kobiety²⁰⁵.

3.2. Specyfika ról w rodzinie potencjalnym źródłem dyskryminacji

Rodzina to podstawowa komórka społeczna. Jeżeli w rodzinie występuje zjawisko dyskryminacji ze względu na płeć, to ma ono ogromny zasięg i bardzo poważne skutki – zarówno dla wchodzących w skład

²⁰¹ Por. tamże.

²⁰² Por. tamże, 16.

²⁰³ Por. tamże, 27.

²⁰⁴ Por. CL 50.

²⁰⁵ Por. FC 22.

rodziny osób, jak i życia społecznego w ogóle. Zdefiniowanie dzisiaj, czym jest rodzina budzi wiele emocji i kontrowersji. Ogólnie rzecz ujmując, w socjologii tradycyjnej podstawowy rdzeń rodziny tworzy społecznie uznany związek kobiety i mężczyzny, czyli małżeństwo, dzieci zrodzone z tego związku oraz wspólne zamieszkiwanie i prowadzenie wspólnego gospodarstwa domowego²⁰⁶. Teologia katolicka za początek i podstawę społeczności ludzkiej uważa ustanowiony przez Stwórcę związek małżeński. W chwili, gdy w małżeństwie pojawi się dziecko, staje się ono nową rodziną²⁰⁷. Rodzinę łączą ze społeczeństwem „żywotne i organiczne więzi, stanowi ona bowiem jego podstawę i stale je zasila poprzez swe zadanie służenia życiu: w rodzinie przecież rodzą się obywatele i w niej znajdują pierwszą szkołę tych cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju samego społeczeństwa”²⁰⁸. Rodzina stanowi fundament dla istnienia i rozwoju ludzkości.

Podstawowymi formami małżeństwa występującymi we współczesnym społeczeństwie są małżeństwo monogamiczne i poligamiczne. To pierwsze jest postacią najczęściej spotykaną. Drugie może mieć formę poligynii, czyli związku jednego mężczyzny z kilkoma kobietami, lub poliandrii, czyli związku kobiety z wieloma mężczyznami²⁰⁹. Zdaniem papieża małżeństwo monogamiczne, jako ustanowione przez samego Stwórcę, jest jedynym właściwym. Natomiast poligamia zaprzecza komunii miłości jako daru łaski Chrystusa, bowiem przekreśla wprost zamysł Boży „który został objawiony nam na początku, gdyż jest przeciwna równej godności osobowej mężczyzny i kobiety, oddających się sobie w miłości całkowitej, a przez to samo jedynej i wyłącznej”²¹⁰. W literaturze przedmiotu wyróżnia się rodzinę złożoną z dwóch pokoleń: rodziców i dzieci, tak zwaną

²⁰⁶ B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 373.

²⁰⁷ Zob. FC 50.

²⁰⁸ Tamże, 42.

²⁰⁹ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 373.

²¹⁰ FC 19.

rodzinę elementarną bądź nuklearną, i rodzinę wielką, rozmaicie skomponowaną z krewnych i powinowatych. Ze względu na osobę sprawującą władzę w rodzinie może ona być patriarchalna, matriarchalna bądź partnerska²¹¹.

Już w czasach biblijnych pozycja kobiety w małżeństwie nie była równa. Omówione częściowo w poprzednim podrozdziale słowa z Księgi Rodzaju „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16) posiadały i zdarza się, że nadal posiadają ogromną nośność znaczeniową, ponieważ według niektórych ówczesnych i dzisiejszych interpretacji wskazują one bezpośrednio na podporządkowanie przez Stwórcę kobiety mężczyźnie, w tym także, w małżeństwie. Papież w licznych dokumentach wielokrotnie odnosił się do tej kwestii i wyjaśniał, że taka interpretacja jest błędna. W jednym z nich napisał:

Zjednoczenie małżeńskie domaga się poszanowania i doskonalenia prawdziwej podmiotowości osobowej obojga. Nie może kobieta stawać się „przedmiotem” męskiego „panowania” i „posiadania” [...] słowa biblijnego tekstu odnoszą się bezpośrednio do grzechu pierworodnego i jego trwałych następstw w mężczyźnie i kobiecie. Człowiek obarczony dziedziczną grzesznością nosi w sobie trwałe „zarzewie grzechu”, czyli skłonność do naruszania tego porządku moralnego, który odpowiada samej rozumnej naturze i osobowej godności człowieka. Skłonność ta wyraża się w troistej pożądlivosti, którą tekst apostołski określa jako pożądlivość ciała, pożądlivość oczu i pychę tego życia (por. 1 J 2, 16). Przytoczone poprzednio słowa z Księgi Rodzaju wskazują na to, w jaki sposób ta troista pożądlivość jako „zarzewie grzechu” będzie ciążyć nad wzajemnym odniesieniem mężczyzny i kobiety²¹².

Należy jeszcze raz podkreślić: także w związku małżeńskim mężczyzna i kobieta są sobie równi.

²¹¹ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 376.

²¹² MD 10.

W świecie starożytnym można było napotkać różne przejawy dyskryminacji kobiet w małżeństwie. Jednym z nich była przyznana tylko mężowi możliwość zakończenia małżeństwa w dowolnym czasie. Zgodnie z prawem Mojżeszowym mąż mógł w określonych sytuacjach oddalić swoją żonę (zob. Pwt 24, 1–4). Dopiero Jezus zmienił interpretację tego prawa i przywrócił pierwotną równość obu płci w małżeństwie i rodzinie (por. Mt 19, 3–8). Interpretując słowa Jezusa odnoszące się do tej kwestii, papież napisał:

Jezus odwołuje się do „początku”, do stworzenia człowieka męzczyzną i kobietą oraz do tego ustanowienia Bożego, które czerpie swą podstawę stąd, że oboje zostali stworzeni „na obraz i podobieństwo Boga”. Dlatego, kiedy męzczyzna „opuszcza ojca i matkę”, łącząc się ze swą żoną tak, że oboje stają się „jednym ciałem”, pozostaje w mocy prawo, które od Boga samego pochodzi: „co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 6)²¹³.

Tak więc już w Starym Testamencie był zapisany równy status mężczyzny i kobiety w małżeństwie. Został on następnie potwierdzony przez Jezusa.

Podobnie uczynił także św. Paweł. Jednak na przestrzeni wieków zdarzało się, że na podstawie wyrwanego z kontekstu całego listu św. Pawła fragmentu: „Żony niechaj będą poddane swym mężom jak Panu, bo mąż jest głową żony” (Ef 5, 22–23) wyciągano wnioski o nadrzędnej roli męża w małżeństwie. Papież zatem wyjaśniał za autorem listu, że ten układ zależności w rodzinie, który głęboko był zakorzeniony w ówczesnym obyczaju i religijnej tradycji, musi być rozumiany i urzeczywistniany w nowy, następujący sposób:

jako „wzajemne poddanie w bojaźni Chrystusowej” (por. Ef 5, 21), zwłaszcza że mąż jest nazwany „głową” żony, tak jak Chrystus jest Głową Kościoła, bo „wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25), a wydać zań samego siebie oznacza oddać nawet własne życie. O ile jednak w odniesieniu Chrystus – Kościół poddanie dotyczy tylko Kościoła,

²¹³ Tamże, 12.

to w odniesieniu mąż – żona „poddanie” nie jest jednostronne, ale wzajemne!²¹⁴.

Papież pisząc te słowa miał świadomość, że ta prawda o wzajemnym poddaniu małżonków musi stopniowo „przecierać sobie szlaki w sercach, w sumieniach, w postępowaniu, w obyczajach”²¹⁵ różnych społeczności, że jest to wezwanie, które należy podejmować wciąż na nowo. A wszelkie teksty biblijne, rzekomo optujące za „poddaniem” kobiety mężczyźnie w małżeństwie muszą być interpretowane w ich prawdziwym sensie – wzajemnego poddania obojga w bojaźni Chrystusowej²¹⁶ w myśl słów św. Pawła: „nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28).

Pomimo że słowa św. Pawła znane są od blisko dwóch tysięcy lat, we współczesnych rodzinach, nadal można obserwować występowanie niewłaściwych relacji o cechach udręki psychicznej i maltretowania fizycznego. Papież dostrzegał te patologiczne zachowania, których ofiarami padają najczęściej kobiety i dzieci. Zdarza się, że dochodzi w rodzinie do „przejawów strasznego barbarzyństwa, które budzą głęboką odrazę ludzkiego sumienia”²¹⁷. W XX wieku pojawiło się także pojęcie „kryzysu rodziny” na określenie jej pozycji w ponowoczesnym społeczeństwie. Odnosząc się do tej kwestii, Jan Paweł II napisał:

Sytuacja ogromnej liczby rodzin w różnych krajach jest bardzo skomplikowana, jeśli nie wprost krytyczna: instytucje i ustawy negują w sposób niesprawiedliwy nienaruszalne prawa rodziny i samej osoby ludzkiej, a społeczeństwo – dalekie od służenia rodzinie – gwałtownie atakuje jej wartości i wymagania. W ten sposób rodzina, która wedle zamysłu Bożego jest podstawową komórką społeczeństwa,

²¹⁴ Tamże, 24.

²¹⁵ Tamże.

²¹⁶ Tamże.

²¹⁷ Jan Paweł II, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1995 r...*, dz. cyt., s. 785.

podmiotem praw i obowiązków najpierw ze strony państwa, a następnie wszelkich innych wspólnot, pada ofiarą społeczeństwa, ofiarą opieszałości jego interwencji, a bardziej jeszcze oczywistych jego niesprawiedliwości²¹⁸.

Papież pisząc te słowa miał świadomość, że obecnie małżeństwa są zawierane głównie w wyniku indywidualnych decyzji i mają na celu zwykle zaspakajanie potrzeb emocjonalnych i seksualnych, a nie tylko reprodukcyjnych czy ekonomicznych, jak to było wcześniej, że wśród małżonków dominuje przekonanie, że każdy ma prawo do samorealizacji, do indywidualnego, osobistego szczęścia. Gdy go brak w małżeństwie, uważa się, że traci ono swój sens²¹⁹. Papież wiedział, że wszystko to razem doprowadziło do upowszechnia się życia w związkach nieformalnych²²⁰. W swoim nauczaniu zdecydowanie opowiadał się przeciw tak zwanym małżeństwom „na próbę” czy „wolnym związkom”, dostrzegając jednocześnie wiele innych kulturowych uwarunkowań występujących we współczesnym świecie, które powodują, że niektóre osoby „czują się niemal przymuszone do tego rodzaju życia przez trudne sytuacje ekonomiczne, kulturowe i religijne, gdyż zawarcie prawidłowego małżeństwa naraziłoby je na szkody, na utratę korzyści ekonomicznych, na dyskryminację itd.”²²¹. Papież w swoim nauczaniu przestrzegał także przed zagrożeniami, jakie niesie życie w takich związkach. Zwykle, w razie ich niepowodzenia i rozpadu, żyjący w nich stają się ofiarami. Doznają urazów psychicznych i doświadczają egoizmu jednej strony, stopniowego zmarginalizowania ich godności, a czasem wręcz próby jej pozbawienia²²².

Dzisiaj wzrasta także liczba dzieci rodzących się bądź ze związków pozamałżeńskich, bądź dzięki sztucznemu zapłodnieniu na życzenie

²¹⁸ FV 46.

²¹⁹ Por. tamże, 6.

²²⁰ Por. tamże, 7.

²²¹ Tamże, 81.

²²² Por. tamże.

samotnej kobiety. Nastąpiło zatem rozdzielenie biologicznej i społecznej funkcji ojca na skutek zawierania powtórnych małżeństw albo w przypadku sztucznych zapłodnień. Można zaobserwować narastającą tendencję do społecznej akceptacji tak zwanej rodziny niepełnej, w której jej istotę sprowadza się do relacji matka-dziecko.

Jan Paweł II stanowczo sprzeciwiał się tym tendencjom oraz wszelkim innym, które mają na celu marginalizowanie bądź wykluczenie mężczyzny z roli ojca. Papież napisał:

Dzieci potrzebują obecności i opieki obojga rodziców, którzy wykonują swoje zadania wychowawcze przede wszystkim poprzez wpływ, jaki wywiera ich własne postępowanie. Jakość więzi istniejącej między małżonkami wpływa głęboko na psychikę dziecka i w znacznej mierze kształtuje relacje, które nawiązuje ono ze środowiskiem, jak również te, które nawiąże w ciągu całego swojego życia²²³.

W chrześcijaństwie macierzyństwo to wzajemny dar osoby w małżeństwie, która otwiera się na dar nowego życia, nowego człowieka, który także od swego początku jest osobą na podobieństwo swoich rodziców²²⁴. Zatem rodzicielstwo należy do obojga rodziców. Papież miał jednak świadomość, że urzeczywistnia się ono o wiele bardziej w kobiecie, która

bezpośrednio „płaci” za to wspólne rodzicielstwo, które o wiele dosłowniej pochłania energię jej ciała i duszy. Trzeba więc, aby mężczyzna był tego w pełni świadom, że w tym wspólnym ich rodzicielstwie zaciąga on szczególnie dług wobec kobiety. Żaden program „równouprawnienia” kobiet i mężczyzn nie jest gruntowny, jeśli tego nie uwzględnia w sposób zupełnie zasadniczy²²⁵.

²²³ Jan Paweł II, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1995 r.* ..., dz. cyt., s. 384.

²²⁴ Por. MD 18.

²²⁵ Tamże.

Z drugiej strony papież podkreślał zdecydowanie, że właściwie rozumiane wychowanie dziecka powinno zawierać w sobie wkład macierzyński i ojcowski, pomimo że to ten macierzyński jest uznawany za decydujący dla budowania podstaw nowej osobowości ludzkiej²²⁶. Nie może jednak oznaczać to marginalizowania roli ojca w procesie socjalizacji dziecka, ponieważ, jak uczy doświadczenie, „nieobecność ojca powoduje zachwianie równowagi psychicznej i moralnej oraz znaczne trudności w stosunkach rodzinnych, podobnie jak, w okolicznościach przeciwnych, przytłaczająca obecność ojca, zwłaszcza tam, gdzie występuje już zjawisko tzw. machizmu, czyli nadużywanie przewagi uprawnień męskich, które upokarzają kobietę i nie pozwalają na rozwój zdrowych stosunków rodzinnych”²²⁷. Zatem po raz kolejny została podkreślona tu konieczność równego traktowania obojga małżonków.

Innym dostrzeżonym przez papieża poważnym problemem występującym w niektórych rodzinach, w różnych rejonach świata, jest marginalizacja, a czasem wręcz wykluczenie ze społeczeństwa dzieci, zwłaszcza płci żeńskiej. Odnosząc się do tego haniebnego zjawiska, papież napisał: „Jeżeli dziewczynki już w pierwszym okresie życia są spychane na ubocze lub uważane za mniej wartościowe, zniekształca to bardzo ich poczucie własnej godności i nieuchronnie zakłóca ich harmonijny rozwój. Dyskryminacja zaznana w dzieciństwie pozostawi piętno na całym ich życiu, utrudniając im pełne włączenie się w życie społeczne”²²⁸. Takie działanie także narusza równą godność kobiety i mężczyzny i należy je uznać za osobowe źródło marginalizacji ze względu na posiadaną płeć.

W innym miejscu Jan Paweł II zwraca uwagę na konieczność respektowania godności osobistej każdego dziecka. Szczególnie ważne staje się to wobec dziecka wymagającego całkowitej opieki, chorego

²²⁶ Por. tamże, 19.

²²⁷ FC 25.

²²⁸ Jan Paweł II, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1995 r. ...*, dz. cyt., s. 785.

lub upośledzonego²²⁹. Z drugiej strony wskazuje na występowanie tendencji odwrotnej. Współcześnie umocniła się autonomia dziecka w rodzinie i obowiązki rodziców wobec dziecka zaczęły górować nad ich prawami wobec niego. Posiadanie dzieci stało się bardzo kosztowne. Ich wykształcenie, chroniące przed degradacją społeczną, trwa znacznie dłużej niż kiedyś i kosztuje coraz więcej. Zdarza się, że władzę, nie tylko ojca, ale i całą władzę rodzicielską w rodzinie, stopniowo próbuje ograniczyć i przejąć państwo. Sądy opiekuńcze są w stanie pozbawić praw rodzicielskich i odebrać rodzicom dzieci. Także współczesne państwa poprzez ustawodawstwo ogólne, a socjalne szczególnie, i system podatkowy próbują wpływać na proces reprodukcji ludzkiej²³⁰. Działania takie są niedopuszczalne i stanowią zwykle próbę marginalizowania któregoś z rodziców lub całej rodziny.

Papież w swoim nauczaniu przypominał i podkreślał, że wzrastanie komunii rodzinnej wymaga zwykle wielkiego ducha ofiary, szlachetnej gotowości każdego i wszystkich do wzajemnego zrozumienia, tolerancji, gotowości do przebaczenia i pojednania. Każda rodzina powinna sobie zdawać sprawę, że napięcia, konflikty, egoizm i niezgoda w niej panujące gwałtownie uderzają w jej komunie, a niekiedy śmiertelnie ją ranią. Stąd pojawiają się w rodzinie wielorakie i liczne formy marginalizacji i wykluczenia poszczególnych jej członków²³¹. Są one bezpośrednio skutkiem grzechu pierworodnego i jego trwałych następstw w mężczyźnie i kobiecie i nie mają żadnego teologicznego uzasadnienia w różnej płci rodziców czy dzieci.

3.3. Niektóre współczesne przejawy negacji równości płci

W społecznościach przełomu wieków, pomimo uchwalenia wielu deklaracji i aktów prawnych sankcjonujących równość wszystkich

²²⁹ Por. FC 26.

²³⁰ Por. np. tamże, 36; 44; 46.

²³¹ Por. tamże, 21.

ludzi, zdarza się, że jest ona negowana. Nadal można napotkać różne formy dyskryminacji płci w życiu społecznym, gospodarczym czy politycznym²³². Zdarza się także, że ludzie ze względu na swoją płeć są traktowani nie jako osoby, ale jako rzeczy, którymi można swobodnie dysponować. Zwykle częściej kwestionuje się równe prawa kobiet niż mężczyzn. Dyskryminacja i przemoc w stosunku do kobiet często mają miejsce w domach, miejscach pracy, a nawet występują w systemach prawnych²³³.

Zdaniem papieża sytuacja taka nadal ma miejsce, między innymi, ze względu na fakt, że współczesne społeczności są „niestety, spadkobiercami dziejów pełnych uwarunkowań, które we wszystkich czasach i na każdej szerokości geograficznej utrudniały życiową drogę kobiety, zapoznanej w swej godności, pomijanej i niedocenianej, nierzadko spychanej na margines, a wreszcie sprowadzanej do roli niewolnicy”²³⁴. Papież wskazuje tu na głęboki wpływ wzorców kulturowych, które w ciągu wieków kształtowały taką mentalność. Badając różnego typu struktury społeczne występujące w różnych epokach, szybko dochodzi się do wniosku, że istnieje w nich od zarania dziejów podział obowiązków i pracy ze względu na płeć. Z nauczania papieża wynika, że nie może to jednak być źródłem dyskryminacji. Papież napisał:

Osobowe zasoby kobiecości na pewno nie są mniejsze od zasobów męskości – są tylko inne. Kobieta więc – podobnie zresztą jak mężczyzna – musi pojmować swe osobowe „spełnienie”, swą godność i powołanie w oparciu o te zasoby, według tego bogactwa kobiecości, jakie otrzymała w dniu stworzenia i które dziedziczy jako sobie właściwy wyraz „obrazu i podobieństwa Bożego”²³⁵.

²³² Por. tamże, 24.

²³³ Zob. EiAs 34.

²³⁴ Jan Paweł II, *List apostolski „A ciascuna di voi” do kobiet na IV Światową Konferencję poświęconą kobiecie (Pekin 1995)*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 3, s. 39.

²³⁵ MD 10.

Zatem jest dopuszczalne, bez negatywnych konsekwencji dla godności kobiety, pewne zróżnicowanie ról, pod warunkiem że nie jest ono narzucone, ale wypływa ze specyfiki bycia mężczyzną i kobietą.

Jednak w drugiej połowie XX wieku rozpowszechniły się na niespotykaną dotąd skalę dwie skrajne tendencje, związane z posiadaniem różnych osobowych zasobów przez mężczyznę i kobietę. Według pierwszej z nich próbuje się sprowadzić rolę kobiety wyłącznie do bycia małżonką i matką, ograniczając tym samym dostęp do innych zadań społecznych, które mają być zarezerwowane dla mężczyzn²³⁶. Według drugiej pracę wykonywaną przez kobietę poza domem uznaje się za bardziej wartościową²³⁷. W tym przypadku dyskredytuje się pracę kobiety na rzecz rodziny po rezygnacji z kariery zawodowej. Papież, odnosząc się do tych tendencji, napisał, że prawdziwy awans kobiety domaga się „by – wyraźnie była uznana wartość jej zadania macierzyńskiego i rodzinnego w odniesieniu do wszystkich innych zadań publicznych i wszystkich innych zawodów. Zadania te i zawody powinny zresztą uzupełniać się wzajemnie, jeżeli się pragnie, by rozwój społeczny i kulturalny był prawdziwie i w pełni ludzki”²³⁸. Jak widać, w odpowiedzi na tego typu skrajne tendencje papież postulował do wartościowanie pracy kobiety w domu, które pomoże, po pierwsze, usunąć źródło możliwej dyskryminacji (np. deprecjonowania kobiety wykonującej wyłącznie pracę na rzecz domu). Po drugie, doprowadzi do uznania, że prawdziwy awans społeczny kobiet wymaga takiej struktury pracy, w której kobieta nie będzie zmuszona płacić rezygnacją ze swojej specyficznej roli w rodzinie.

We współczesnym świecie napotkać można także na wiele innych przejawów dyskryminacji kobiet. Bardzo dotkliwe są choćby te związane z życiem zawodowym. Nadal na świecie istnieją takie

²³⁶ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „A ciascuna di voi” do kobiet na IV Światową Konferencję poświęconą kobiecie (Pekin 1995)*..., dz. cyt., s. 40.

²³⁷ Por. FC 23.

²³⁸ Tamże; zob. także, E. Dybowska, A. Błasiak, *Rodzicielstwo XXI wieku a ubóstwo*, „es.O.es” 2 (2010), s. 13–19.

rejon, gdzie analfabetyzm jest najbardziej rozprzestrzeniony właśnie wśród kobiet²³⁹, co ma decydujący wpływ na ich pozycję zawodową. Z drugiej strony, w bardziej rozwiniętych państwach zdarza się również, że dobre wykształcenie kobiet nie zawsze zapobiega ich dyskryminacji na rynku pracy. Kobiety za tę samą pracę są niżej opłacane niż mężczyźni, częściej wykonują ją w niepełnym wymiarze godzin, zajmują głównie niskie pozycje zawodowe i są zatrudniane w zawodach o niskim prestiżu, a także pomija się je przy obsadzaniu ważnych stanowisk w firmach²⁴⁰. W pracy nadal częściej ocenia się kobietę według jej wyglądu zewnętrznego niż jej zdolności, profesjonalizmu, inteligencji czy bogactwa wrażliwości²⁴¹.

Dyskryminacja kobiet na rynku pracy to nie jedyny, choć bardzo bolesny problem współczesności. Papież dostrzegł ponadto inne niepokojące zjawisko występujące w niemal całym obecnym świecie. Chodzi o nadużycia popełniane wobec kobiet w dziedzinie seksualnej²⁴². Nadal w niektórych rejonach świata istnieje poligamia, która, zdaniem Jana Pawła II, jest poważną przyczyną wykorzystywania kobiet²⁴³. Rozpowszechnia się kultura hedonistyczna i komercyjna, która skłania do nadużyć w tej dziedzinie ludzkiego życia, wciągając nawet bardzo młode dziewczęta w kręgi moralnego zepsucia i prostytucji. Rozwija się i zyskuje społeczną aprobatę upokarzające wykorzystywanie ciała i seksualności kobiet w reklamie handlowej²⁴⁴, turystyce i przemyśle rozrywkowym²⁴⁵. Coraz częściej ujawniane są również nadużycia seksualne wobec żon.

Papież dostrzegł i potępił także inne występujące w niektórych rejonach świata zjawisko związane z ludzką seksualnością. Kobiety

²³⁹ Zob. EiAs 34.

²⁴⁰ Por. np. EiOc 45.

²⁴¹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „A ciascuna di voi” do kobiet na IV Światową Konferencję poświęconą kobiecie (Pekin 1995)*..., dz. cyt., s. 39.

²⁴² Por. tamże, s. 40.

²⁴³ Zob. EiOc 45.

²⁴⁴ Zob. EiEu 43.

²⁴⁵ Zob. EiAs 34.

ubogie i zmarginalizowane są w niektórych krajach poddawane, często w podstępny sposób i bez ich wiedzy, zaplanowanej, programowej sterylizacji, od której dokonania uzależnia się pomoc międzynarodową dla państwa, w którym żyją²⁴⁶. Mając to wszystko na uwadze, papież napisał: „Nadszedł czas, by z całą mocą potępić – stwarzając odpowiednie środki obrony prawnej – różne formy przemocy seksualnej, której ofiarą padają [...] kobiety”²⁴⁷.

Obok wymienionych form dyskryminacji kobiet Jan Paweł II wskazywał także na inne, nadal występujące, liczne jej przejawy, jak np. dyskredytowanie społeczne bezdzietnych mężatek, wdów, kobiet żyjących w separacji, rozwiedzionych czy będących samotnymi matkami²⁴⁸.

Papież wskazywał także na zagrożenia, jakie płyną ze strony różnych ruchów walczących o prawa kobiet. Rozwój cywilizacyjny, jaki dokonał się w XX wieku, doprowadził wśród kobiet do wzrostu świadomości swojej godności i równych praw, a walka o tzw. prawa kobiety nabrała nowego znaczenia i zrodziła swoistą ideologię: feminizm. W swym najszerszym znaczeniu termin ten odnoszony jest do upośledzenia społecznego kobiet oraz do dążenia do jego zniesienia²⁴⁹. Feminizm nigdy nie był i do dziś nie jest też ideologią jednolitą. Jan Paweł II nie potępiał jego ogólnie i szeroko rozumianej idei²⁵⁰. Mało tego, analiza dokumentów pokazuje, że nikt z jego poprzedników na Stolicy Piotrowej nie poszedł tak daleko w tej kwestii. Ten papież

²⁴⁶ Zob. EiAm 44.

²⁴⁷ Jan Paweł II, *List apostolski „A ciascuna di voi” do kobiet na IV Światową Konferencję poświęconą kobiecie (Pekin 1995)*..., dz. cyt., s. 40.

²⁴⁸ Por. FC 24.

²⁴⁹ Por. B. Ecler-Nocoń, *Dialog płci a marginalizacja kobiet – implikacje etyki społecznej Karola Wojtyły*, [w:] *Wybrane społeczno-socjalne aspekty marginalizacji*..., red. A. Nowak, dz. cyt., s. 74.

²⁵⁰ Socjologia wyróżnia trzy podstawowe odmiany feminizmu: feminizm liberalny, który poza podstawowymi różnicami biologicznymi nie dostrzega żadnych różnic pomiędzy płciami, feminizm socjalistyczny, który podstawową przyczynę dyskryminacji kobiet widzi na rynku pracy, oraz feminizm radykalny, który winą za dyskryminację kobiet obarcza patriarchyzm, mężczyzn i wszelkie instytucje społeczne, a zwłaszcza rodzinę, w której ma tkwić źródło wszelkiego zła. Por. B. Szacka, *Wprowadzenie*..., dz. cyt., s. 358–359.

z wielkim uznaniem wyrażał się o kobietach walczących o swoje prawa. A w jednym z listów wręcz napisał: „nie mogę nie wyrazić mego podziwu dla kobiet dobrej woli, które poświęciły się obronie swojej kobiecej godności, walcząc o podstawowe prawa społeczne, ekonomiczne i polityczne, i które podjęły tę odważną inicjatywę w okresie, gdy ich zaangażowanie było uważane za wykroczenie, oznakę braku kobiecości, objaw ekshibicjonizmu, a nawet grzech!”²⁵¹. Jan Paweł II popierał feminizm oparty na podstawie chrześcijańskiej antropologii i chrześcijańskim systemie wartości, ponieważ widział w nim szansę na pełniejszy udział kobiet w życiu Kościoła i społeczeństwa. Zachęcał wręcz kobiety, by stawały się „promotorkami «nowego feminizmu», który nie ulega pokusie naśladowania modeli «maskulinizmu», ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewyższania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku”²⁵².

We współczesnym feminizmie nadal aktualne pozostaje pytanie o kierunek emancypacyjnych dążeń kobiet. Czy należy dążyć do obojnaczej kultury, czy też do równoprawnej kultury obu odrębnych płci?²⁵³. Na tak postawione pytanie papież także udzielił jednoznacznej odpowiedzi:

Naświatlając ten stale deklarowany i na różne sposoby przypominany program, orędzie biblijne i ewangeliczne strzeże prawdy o „jedności dwojga”, czyli o tej godności i o tym powołaniu, jakie wynikają ze swoistej odmienności i „oryginalności” osobowej mężczyzny i kobiety. Dlatego też słuszny sprzeciw kobiecy wobec tego, co wyrażają biblijne słowa „on będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16), nie może prowadzić pod żadnym warunkiem do „maskulinizacji” kobiet. W imię wyzwolenia się od „panowania” mężczyzny, kobieta nie może dążyć do tego,

²⁵¹ Jan Paweł II, *List apostolski „A ciascuna di voi” do kobiet na IV Światową Konferencję poświęconą kobiecie (Pekin 1995)...*, dz. cyt., s. 41.

²⁵² EV 99.

²⁵³ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 360.

by – wbrew swojej kobiecej „oryginalności” – przyswajać sobie męskie atrybuty. Zachodzi uzasadniona obawa, że na tej drodze kobieta nie „spełni siebie”, może natomiast zatracić i wypaczyć to, co stanowi o jej istotnym bogactwie²⁵⁴.

Kobieta powinna zatem pozostać kobietą. Do tych mężczyzn, którzy czują się zagrożeni czy wręcz dyskredytowani przez tak rozumiany feminizm, papież skierował następujące słowa: „Trzeba także podkreślić, że nowa świadomość kobiet pomaga również mężczyznom poddać rewizji swoje schematy myślowe, sposób rozumienia samych siebie i swojego miejsca w historii, organizacji życia społecznego, politycznego, gospodarczego, religijnego i kościelnego”²⁵⁵. Wszystkim kobietom walczącym o swoje słuszne prawa papież przypominał także, że domagając się poszanowania swojej godności, mają zarazem obowiązek „działania na rzecz ochrony godności wszystkich ludzi – tak mężczyzn, jak i kobiet”²⁵⁶.

W społeczeństwach ponowoczesnych pojawia się coraz częściej świadomość występowania różnych nierówności związanych z płcią. Jest ona zwykle połączona ze współczesną koncepcją praw człowieka i wynikającą z nich ideą niedyskryminowania ze względu na takie czy inne cechy odziedziczone (np. płeć) czy też wiąże się z faktem, że w tego typu społeczeństwach swoją pozycję społeczną się osiąga, a nie dziedziczy. Z nauczania papieskiego wynika, że walka z dyskryminacją kobiet to nie tylko akt sprawiedliwości, ale również pewnej konieczności, ponieważ rozwiązanie głównych problemów współczesnych społeczeństw, takich jak np.: czas wolny, jakość życia, migracje, usługi socjalne, eutanazja, narkotyki, służba zdrowia i opieka zdrowotna, ekologia itd., wymaga obecności i zaangażowania specyficznej wrażliwości kobiet²⁵⁷.

²⁵⁴ MD 10.

²⁵⁵ FC 57.

²⁵⁶ Jan Paweł II, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1995 r.* ..., dz. cyt., s. 786.

²⁵⁷ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „A ciascuno di voi” do kobiet na IV Światową Konferencję poświęconą kobiecie (Pekin 1995)*..., dz. cyt., s. 39.

3.4. Rewindykacja miejsca kobiety w Kościele

Kobieta, tak jak mężczyzna, ma pełne prawo uczestniczyć w apostołskiej misji Kościoła. Na mocy chrztu i bierzmowania otrzymuje udział w potrójnym urzędzie Jezusa Chrystusa: Kapłana, Proroka i Króla. Od początku w Kościele istnieją jednak tak zwane posługi urzędowe, czyli te, które wywodzą się z sakramentu kapłaństwa, i są one zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn. Przez stulecia ta wyłącność nie była jakoś szczególnie kwestionowana. Sprawę tę zaczęto poruszać w XX wieku, między innymi na fali ruchów walczących o równouprawnienie mężczyzn i kobiet. Podczas pontyfikatu Pawła VI w Kościele anglikańskim rozgorzała dyskusja nad możliwością udzielania święceń kobietom²⁵⁸, a z czasem tę kwestię zaczęto podnosić również w Kościele katolickim.

Papież Jan Paweł II przyjął zdecydowaną postawę w tej sprawie, przypominając i potwierdzając dotychczasowe stanowisko Kościoła katolickiego, który źródło odmowy udzielania święceń kapłańskich kobietom „zawsze widział w całkowicie wolnej i suwerennej decyzji Jezusa Chrystusa, który na swych Apostołów powołał samych mężczyzn”²⁵⁹. Ta suwerenna decyzja Jezusa została ściśle powiązana przez Niego z funkcją, jaką im powierzył.

W Kościele katolickim podstawową funkcją sprawowaną przez kapłanów jest niewątpliwie Eucharystia. Papież napisał:

Jeśli Chrystus, ustanawiając Eucharystię, związał ją tak wyraźnie z kapłańską posługą Apostołów, to mamy prawo żywić przekonanie, że chciał w ten sposób wyrazić zamierzoną przez Boga relację pomiędzy mężczyzną a kobietą, pomiędzy tym, co „kobiece”, a tym, co „męskie”, zarówno w tajemnicy Stworzenia, jak i Odkupienia. Przede wszystkim w Eucharystii wyraża się w sposób sakramentalny odkupieńczy czyn

²⁵⁸ Zob. Jan Paweł II, *List apostolski „Ordinatio sacerdotalis” o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 3, s. 816.

²⁵⁹ CL 51.

Chrystusa-Oblubieńca w stosunku do Kościoła-Oblubienicy. Staje się to przejrzyste i jednoznaczne wówczas, gdy sakramentalną posługę Eucharystii, w której kapłan działa *in persona Christi* — wypełnia mężczyzna²⁶⁰.

Z tych to powodów Eucharystii nie mogą spełniać kobiety.

W powyższym cytacie należy zwrócić także uwagę na fakt, że mowa tu jest o funkcji, a nie o godności i świętości²⁶¹. Zatem mamy do czynienia z wykluczeniem z możliwości sprawowania określonej funkcji, co nie umniejsza godności kobiety. Fakt ten także w niczym nie marginalizuje jej roli w Kościele. Nie należy go interpretować w świetle norm regulujących funkcjonowanie społeczności ludzkiej, lecz według kryteriów właściwych ekonomii sakramentalnej, to znaczy «ekonomii znaków», które Bóg wybrał w sposób wolny, aby ukazać «swą obecność» wśród ludzi»²⁶². Dalej papież dodaje: „Wreszcie fakt, że Najświętsza Maryja Panna, Matka Boga i Matka Kościoła, nie otrzymała misji właściwej apostołom ani kapłaństwa urzędowego, ukazuje wyraźnie, iż niedopuszczenie kobiet do święceń kapłańskich nie może oznaczać umniejszenia ich godności ani ich dyskryminacji, ale jest wiernością wobec zamysłu mądrości Pana wszechświata»²⁶³. Obecność, rola i udział kobiety w życiu i misji Kościoła, choć nie są związane z urzędowym kapłaństwem, pozostają zatem niezbędne i niezastąpione.

Z obu powyższych tekstów wynika coś jeszcze. Ani papież, ani Urząd Nauczycielski czy – ogólnie rzecz ujmując – Kościół – nie mają władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom. Tym samym nauka o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom jest ostateczna i nie podlega żadnej dalszej dyskusji, ponieważ Chrystus Pan tak właśnie postanowił, uczynił to w sposób całkowicie wolny

²⁶⁰ MD 26.

²⁶¹ CL 51.

²⁶² Jan Paweł II, *List apostolski „A ciascuno di voi” do kobiet na IV Światową Konferencję poświęconą kobiecie (Pekin 1995)...*, dz. cyt., s. 43.

²⁶³ Jan Paweł II, *List apostolski „Ordinatio sacerdotalis” o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom...*, dz. cyt., s. 817.

i suwerenny. Natomiast kobiety mogą i powinny aktywnie i w pełni uczestniczyć w apostołskim posłannictwie całego Ludu Bożego. Historia Kościoła pokazuje, jak wiele kobiet właśnie tak postępowało. Np. „Są to postaci świętych męczennic, dziewic, matek rodzin, które odważnie dawały świadectwo swej wiary, a wychowując własne dzieci w duchu Ewangelii, przekazywały wiarę i tradycję Kościoła”²⁶⁴. Papież za wielowiekowym nauczaniem Kościoła w tej kwestii przypominał również, że Bóg zawiera co prawda każdego człowieka wszystkim ludziom i każdemu z osobna, to jednak to zawierzenie w jakiś szczególnie sposób powinno cechować kobiety, ze względu na ich kobiecość właśnie i w sposób szczególnie ma stanowić też o ich powołaniu²⁶⁵.

Zatem kobiety nie powinny się czuć marginalizowane w Kościele. Wykluczenie ich z możliwości otrzymania święceń kapłańskich nie czyni z nich obywaterek drugiej kategorii we wspólnocie ludzi wierzących i nie umniejsza ich godności osobowej. Nie może też być rozumiane jako dyskryminacja ze względu na płeć. Niektórzy komentatorzy zarzucali temu papieżowi, że był hojny w gestach i słowach w stosunku do kobiet, ale żadnej reformy w zakresie tak zwanego kapłaństwa czy choćby diakonatu kobiet nie przeprowadził²⁶⁶. Jednak jest to zarzut błędny ze względu na fakt, że ten papież, jak i każdy inny, nie był uprawniony do zmiany tego, co ustanowił założyciel Kościoła, Jezus Chrystus.

Natomiast ten papież starania o prawo kobiet do innych form pełnego uczestnictwa w życiu Kościoła zdecydowanie i wielokrotnie w swoim nauczaniu podkreślał²⁶⁷. Wskazywał na fakt, że w Kościołach apostołskich istnieje wyraźny podział urzędów. Został on opisany w tekstach św. Pawła, który w Pierwszym Liście do Koryntian napisał: „ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli” (1 Kor 12, 28). Komentując i rozwijając słowa

²⁶⁴ MD 27.

²⁶⁵ Por. tamże, 30.

²⁶⁶ Zob. L. Accattoli, *Karol Wojtyła...*, dz. cyt., s. 260.

²⁶⁷ Zob. np. VC 58.

Apostoła Narodów, papież dodał: „Zbawczą misję Kościoła w świecie realizują nie tylko ci, którzy czynią to na mocy święceń, ale także wszyscy świeccy, którzy na mocy Chrztu i specyficznego powołania uczestniczą – każdy w sobie właściwym stopniu – w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa”²⁶⁸. Świeccy, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, w określonych sytuacjach mogą także sprawować niektóre funkcje przynależne zwykle do osób na mocy święceń. *Kodeks Prawa Kanonicznego* mówi, że w razie potrzeby, kierując się pożytkiem Kościoła i stosując do norm prawa powszechnego, można powierzać świeckim określone funkcje, które choć są związane z urzędem pasterza, nie wymagają święceń kapłańskich. Należą do nich: posługa słowa, przewodniczenie modlitwom liturgicznym, udzielanie chrztu, a także rozdzielanie Komunii Świętej²⁶⁹.

Z wielu innych wypowiedzi papieża wynika jednoznacznie, że miał on świadomość, że równa godność płci nie zawsze była wyraźnie i jasno artykułowana również wśród katolików. Wielokrotnie ubolewał nad tym, że na przestrzeni wieków i w określonych kontekstach historycznych także liczni synowie Kościoła ponoszą obiektywną odpowiedzialność za różnego rodzaju formy ucisku i dominacji nad kobietami²⁷⁰. Zdecydowanie jednak podkreślał, że Kościół od swojego początku „objawia w pełni swoje wielorakie bogactwo duchowe, kiedy odrzucając wszelką dyskryminację, przyjmuje jako prawdziwe błogosławieństwo dary Boże udzielone zarówno mężczyznom, jak i kobietom, i właściwie ceni równą godność wszystkich”²⁷¹. Oznacza to, że każdy ochrzczony wchodzi we wspólnotę Kościoła, która jest

ujmując rzecz jeszcze ściślej, jednością „organiczną”, analogiczną do jedności żywego i sprawnego ciała. Odznacza się ona w istocie

²⁶⁸ CL 23.

²⁶⁹ Zob. KPK, kan. 230.

²⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „A ciascuna di voi” do kobiet na IV Światową Konferencję poświęconą kobiecie (Pekin 1995)*..., dz. cyt., s. 39.

²⁷¹ FC 57.

współlistnieniem wielorakich powołań i stanów, tajemnic, charyzmatów i zadań, które, choć różne, są w stosunku do siebie komplementarne. Ta różnorodność i komplementarność sprawia, że każdy świecki pozostaje w relacji do całego ciała i sam wnosi do niego swój własny wkład²⁷².

Stąd wszelkie historyczne przejawy nierównego traktowania płci w Kościele są niedopuszczalne.

Także współcześnie zdarza się, że owa jedność „organiczna” wszystkich wierzących w Kościele bywa źle rozumiana, a czasem i jest naruszana. Dlatego należy, zdaniem papieża, uznać zasadność wielu rewindykacji dotyczących głównie miejsca kobiety w różnych środowiskach społecznych i kościelnych²⁷³. Dzięki temu kobiety, czasem marginalizowane czy wręcz wykluczone z wielu obszarów życia społeczności, do których należą, znajdują właściwe swej godności miejsce w tych społecznościach. Dla tego papieża było zatem sprawą wielkiej wagi, żeby Kościół przede wszystkim na szczeblu lokalnym dawał kobietom możliwość należnego im udziału w swojej misji w taki sposób i w takim zakresie, by nie czuły się wyobcowane²⁷⁴.

Należy także zdecydowanie podkreślić, że papież, dokonując analizy sytuacji człowieka we współczesnym świecie, potwierdził brak jakichkolwiek teologicznych i innych przesłanek do marginalizacji bądź wykluczania którejs z płci i z uznaniem wypowiadał się o konieczności ciągłej pracy nad ustanowieniem równych relacji pomiędzy nimi. Papież miał świadomość, że nadal istnieje wiele nierówności związanych z płcią we współczesnym świecie, a ich likwidacja jest zadaniem długofalowym i koniecznym, stanowi proces trudny i złożony, który do dzisiaj nie został zakończony²⁷⁵. Papież wiedział także, że nadal wiele kobiet nie uświadamia sobie w pełni

²⁷² CL 20.

²⁷³ Por. VC 57.

²⁷⁴ Por. EiOc 46.

²⁷⁵ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1995 r. ...*, dz. cyt., s. 784.

własnej godności. Wpływ na tę sytuację mają przede wszystkim uwarunkowania społeczne i kulturowe. Wiele z nich pada ofiarą materialistycznej i hedonistycznej, egocentrycznej mentalności, która traktuje je jako narzędzie przyjemności²⁷⁶. Dlatego z należyтым szacunkiem dla odmiennego powołania mężczyzny i kobiety każdy, ale przede wszystkim państwo i Kościół, powinni w swoim własnym życiu popierać – w miarę możliwości, nie zapominając o różnorodności zwyczajów i kultur w tej dziedzinie – równość praw i godności płci dla dobra wszystkich: rodziny, społeczeństwa i Kościoła²⁷⁷.

4. Inne cechy dziedziczne jako potencjalne źródło dyskryminacji

Człowiek, przychodząc na świat, dziedziczy po swoich rodzicach obok cech anatomicznych także inne określone cechy. Niektóre z nich są następnie wykorzystywane przez różne dyscypliny naukowe do kategoryzacji populacji ludzkich. Do takich cech zalicza się np. przynależność do określonej rasy, grupy mniejszościowej, określonego narodu czy wyznania. Od zarania dziejów ludzkości na podstawie takich kategoryzacji były również tworzone rozmaite ideologie mające na celu marginalizację bądź wykluczenie społeczne osób posiadających taką cechę dziedziczną, która przez twórców tych ideologii uznana została za niepożądaną. Papież Jan Paweł II z własnego doświadczenia wiedział, jak wielu ludzi, także ochrzczonych, dopuściło się czynów marginalizujących jednostki, grupy oraz całe społeczności, kierując się ideologiami tworzonymi na podstawie kategoryzacji osób według wymienionych cech odziedziczonych. Dlatego w swoim nauczaniu wiele miejsca poświęcił temu problemowi i ludziom, których godność ze wspomnianych względów została w jakiś sposób zraniona, a prawa naruszone.

²⁷⁶ Por. tamże, s. 785.

²⁷⁷ Por. FC 23.

4.1. Rasa

Planetę Ziemię zamieszkuje obecnie jeden gatunek człowieka. Anatomicznie poszczególni ludzie nie różnią się znacznie między sobą. Natomiast, głównie ze względu na kolor skóry, wprowadzono przed wiekami podział wśród ludzi na rasy: białą, czarną, czerwoną i żółtą. Współcześnie termin „rasa człowieka” stosuje się do klasyfikacji ludzi ze względu na dziedziczne cechy zewnętrzne, jak np. barwa skóry, oczu i włosów czy kształt twarzy, oraz ze względu na pochodzenie geograficzne, kulturę, etniczność czy język²⁷⁸. Na początku XX wieku termin ten był często stosowany w znaczeniu taksonomicznym, czyli do klasyfikowania w celu podkreślenia genetycznego zróżnicowania ludzi. Jednak migracje wielkich grup na różne kontynenty, jakie miały miejsce w ostatnich wiekach, spowodowały między innymi zawieranie małżeństw pomiędzy przedstawicielami różnych ras, a zrodzone potomstwo zatraciło wyraźne cechy przynależne do jednej rasy. Na skutek migracji nastąpiło wymieszanie społeczności dotąd jednolitych pod względem rasowym. Papież także dostrzegł występowanie tego procesu w Kościele. W jednym z orędzi napisał:

„Kosmopolityczny” charakter Ludu Bożego jest dziś widoczny praktycznie we wszystkich Kościołach partykularnych, ponieważ migracje przekształciły nawet niewielkie i dawniej odosobnione wspólnoty w społeczności pluralistyczne i wielokulturowe. Miejsca, w których jeszcze do niedawna rzadko gościli obcokrajowcy, dziś stały się domem dla ludzi z różnych części świata²⁷⁹.

Między innymi z tych to powodów używanie pojęcia „rasa” stało się dzisiaj problematyczne i jest coraz częściej zastępowane innymi terminami, które są obciążone mniejszym ładunkiem emocjonalnym,

²⁷⁸ Zob. J. Plewko, *Rasa*, [w:] *Encyklopedia katolicka...*, dz. cyt., kol. 1212.

²⁷⁹ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2003 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 383.

np. populacja, ludność, grupa etniczna albo wspólnota, w zależności od kontekstu.

Przejawem marginalizacji człowieka ze względu na posiadaną rasę są ideologie i teorie określane ogólnie terminem „rasizm”. Zwykle zakładają one zależność cech fizycznych, umysłowych czy duchowych człowieka od jego rasy²⁸⁰. Ideologie te, ale i postawy, pojawiły się, historycznie rzecz biorąc, na początku epoki nowożytnej, przede wszystkim jako konsekwencja prowadzonych wojen, procesów kolonizacji i niewolnictwa. Teologicznie rzecz ujmując, rasizm jest przede wszystkim następstwem grzechu pierwszych rodziców. Narusza więź człowieka ze Stwórcą, który go stworzył jako mężczyznę i kobietę – równych w godności i podstawowych prawach. Wszyscy zatem ludzie przez Boga zostali stworzeni i w Bogu mają wspólne pochodzenie, i wszyscy według ustalonego przez Boga „na początku” planu są przeznaczeni do tego, by tworzyli jedną rodzinę ludzką²⁸¹. Nowy Testament potwierdza tę objawioną prawdę o równej godności wszystkich ludzi. Według orędzia Chrystusa, do którego lud Starego Przymierza miał ludzkość przygotować, zbawienie nie tylko zostało dane całemu rodzajowi ludzkiemu, wszelkiemu stworzeniu i wszystkim narodom, ale i każdemu z osobna. Wszyscy zostali jednakowo zbawieni i zjednoczeni przez Chrystusa. Stąd każda forma dyskryminacji rasowej jest z teologicznego punktu widzenia absolutnie nie do przyjęcia²⁸².

Jednak taka postawa wobec innych ras i kultur nie zawsze była wśród ludzi Kościoła powszechna. Po odkryciu Nowego Świata falam jego europejskiej kolonizacji towarzyszyła masowa zagłada i brutalne ujarzmienie podbijanych ludów. Kolonizatorzy zabijali lub brali miejscową ludność w niewolę. Aby usprawiedliwić swoje

²⁸⁰ Por. K. Korab, *Rasizm*, [w:] ENS, s. 413.

²⁸¹ Por. Jan Paweł II, *Przémówienie do Komitetu ONZ do walki z dyskryminacją rasową*, 7 lipca 1984r., „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), 5 (1984) nr 7 (55), s. 1, 8.

²⁸² Zob. tamże.

postępowanie, stworzyli rasistowską teorię, którą z całą mocą wykorzystano następnie przez trzy stulecia podczas handlu niewolnikami z Afryki, przewożonymi tysiącami do obu Ameryk²⁸³. Odwiedzając kontynent afrykański, papież w emocjonalnym przemówieniu mówił o tych wydarzeniach, o pogardzie rasowej, jaka spotkała mieszkańców tego kontynentu, również ze strony chrześcijan, następującymi słowami:

To miejsce każe myśleć przede wszystkim o niesprawiedliwości, będącej dramatem cywilizacji, która uważała się za chrześcijańską. [...] Ci mężczyźni, kobiety i dzieci stali się ofiarami haniebnego procederu, w którym brali udział ludzie ochrzczeni, ale nieżyjący według zasad swej wiary. Czyż można zapomnieć o bezmiarze cierpień, jakie zadawano ludziom uprowadzanym z Afryki, o łamaniu najbardziej podstawowych praw człowieka, o ludzkich istnieniach unicestwionych przez niewolę?²⁸⁴.

W drugiej połowie XIX wieku niewolnictwo zostało prawnie zakazane. Jednak wraz ze zniesieniem niewolnictwa dyskryminacja ze względu na posiadaną rasę nie zaniknęła.

I tak w pierwszej połowie XX wieku podstawowe tezy ideologii rasistowskiej znalazły szeroki oddźwięk w Niemczech. W tym chrześcijańskim kraju do władzy doszła partia narodowosocjalistyczna, która właśnie na ideologii rasizmu oparła swój szaleńczy program, zmierzający do całkowitej eksterminacji fizycznej tych, których uznawała za należących do „ras niższych” (w tym przypadku próbowano porównywać cechy danego narodu z cechami rzekomo wyższej rasy dominującej – aryjskiej). Stopniowa marginalizacja, a następnie

²⁸³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do intelektualistów Kamerunu. Być w pełni chrześcijaninem i w pełni Afrykańczykiem*, Juande, 13 sierpnia 1985 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 13, s. 659.

²⁸⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie w domu niewolników i podczas spotkania w kościele św. Karola Boromeusza. Krzyk wieków i pokoleń*, Goree, 22 lutego 1992 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 13, s. 531.

wykluczenie biologiczne dotknęło przede wszystkim narody: żydowski, polski, rosyjski, a także inne ludy, np. Cyganów²⁸⁵.

Po upadku partii Hitlera ideologie rasistowskie, choć zostały częściowo ograniczone, jednak nadal nie zaniknęły. W dalszym ciągu w różnych miejscach globu można było napotkać na ich niepokojące odrodzenie, ujawniające się w rozmaitych postaciach. Nadal niezliczoną rzeszę osób dyskryminowano z powodu rasy²⁸⁶. W relacjach pomiędzy ludźmi napotkać można było wiele zachowań rasistowskich i ksenofobii²⁸⁷.

Za pontyfikatu Jana Pawła II najbardziej haniebnym przejawem marginalizacji i wykluczenia społecznego ze względu na posiadaną rasę był rasizm zinstytucjonalizowany, czyli usankcjonowany przez konstytucję i prawo, w Republice Południowej Afryki określany jako apartheid. Opierał się on na przekonaniu, że skoro z woli Stwórcy istnieją różne rasy, to ich trwała odmienność powinna być uznawana. W tym przypadku oznaczało to uznanie wyższości ludzi pochodzenia europejskiego nad ludnością pochodzenia afrykańskiego, indiańskiego czy po prostu „kolorową”. W tym kraju tylko biali, choć najmniej liczni, posiadali władzę polityczną i uznawali się za właścicieli olbrzymiej większości terytorium kraju. Każdy mieszkaniec RPA był urzędowo przypisany do określonej rasy²⁸⁸.

Jan Paweł II, podobnie jak większość chrześcijańskich Kościołów w tym kraju, potępiał politykę segregacji, przypominając przy każdej okazji jasno określone stanowisko Kościoła katolickiego w tej sprawie²⁸⁹. Choć pod koniec XX wieku, po upadku apartheidu w RPA, zjawisko segregacji oparte na filozofii rasistowskiej stało się czymś wyjątkowym, to nie można tego powiedzieć o przypadkach

²⁸⁵ Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego...*, dz. cyt., s. 125.

²⁸⁶ Zob. EiAs 34.

²⁸⁷ Zob. EiAf 79.

²⁸⁸ Por. E. Rink, *Apartheid*, [w:] *Encyklopedia katolicka...*, dz. cyt., t. 1, k. 738.

²⁸⁹ Zob. np. Jan Paweł II, *Przemówienie do Komitetu ONZ do walki z dyskryminacją rasową...*, dz. cyt. s. 8.

marginalizowania czy wręcz wykluczania ze społeczeństwa poprzez fizyczną eliminację pewnych grup ludzi, które cechami anatomicznymi czy innymi różnią się od grupy dominującej. Ci ostatni widzą w różniących cechach oznakę wrodzonej, nieodwracalnej niższości, a więc usprawiedliwienie dla wszelkiego rodzaju dyskryminacji.

Papież dostrzegał to zjawisko i przestrzegał przed tego typu nowymi formami rasizmu, opartymi na logice mogącej doprowadzić do sytuacji, „w których odmawia się podstawowego leczenia i opieki, a nawet pożywienia dzieciom urodzonym z poważnymi ułomnościami lub chorobami”²⁹⁰. Także obecny gwałtowny rozwój medycyny, poprzez zastosowanie na szeroką skalę technik sztucznego zapłodnienia *in vitro* i manipulacji genetycznej, może stworzyć nowe postacie rasizmu, które polegać będą na usiłowaniu „wyprodukowania” ludzi wyselekcjonowanych według kryteriów rasowych lub innych o czym była już szerzej mowa. Należy jednak w tym miejscu jeszcze raz przypomnieć, że papież, odnosząc się do tego zjawiska, jednoznacznie stwierdził, że badania prenatalne nie wzbudzają obiekcji moralnych: „o ile są podejmowane w celu wskazania ewentualnych terapii, których podjęcie wymaga zdrowie dziecka nie narodzonego”²⁹¹. Natomiast gdy są wykonywane w celu zaproponowania i wykonania przerwania ciąży ze względu na stwierdzone „wady” rasowe czy wady płodu, takie jak ułomność, kalectwo czy choroba, to wówczas są moralnie niedopuszczalne, nie są terapią leczniczą, ale aborcją eugeniczną²⁹². W tego typu działaniach papież widział przede wszystkim odradzanie się zgubnego mitu rasizmu eugenicznego, którego strasliwych konsekwencji świat już doświadczył wielokrotnie.

Z zaprezentowanego nauczania papieskiego wynika jednoznacznie, że w chrześcijaństwie rasizm stanowi zaprzeczenie fundamentalnej równości wszystkich ludzkich istnień, przykazania miłości i misji

²⁹⁰ EV 14.

²⁹¹ Tamże.

²⁹² Por. tamże.

Kościoła, który został posłany do wszystkich ludzi, niezależnie od posiadanej rasy. Dlatego rasizm jest moralnie niedopuszczalny. Należy jednak także pamiętać, że choć we współczesnym świecie zjawisko to w odniesieniu do koloru skóry zostało ograniczone, to pojawiły się jego nowe formy, które mogą stać się równie groźne dla godności człowieka i stanowić potencjalne źródło marginalizacji i wykluczenia społecznego. Za taką nową postać rasizmu, obok już wcześniej wymienionych, należy również uznać dążenie różnych grup mniejszościowych do całkowitej autonomii życia bez liczenia się z prawami innych. Oznacza to, że poprzedni zwyczaj wyjaśniania rażących nierówności społecznych za pomocą teorii o niższości ras zastąpiono teraz niezbywalnym prawem każdej wspólnoty do wybranego przez siebie sposobu życia. Papież te nowe formy odradzającego się rasizmu dostrzegał i zdecydowanie je potępiał przy każdej nadarzającej się okazji. By im zapobiec, postulował kategoryczne odrzucenie i wykorzenienie ze społeczeństw wszelkiego typu postaw i mentalność, które do nich prowadzą²⁹³.

4.2. Grupa etniczna lub inna mniejszościowa

Przychodząc na świat, człowiek nie tylko dziedziczy cechy anatomiczne swoich rodziców, ale także ich pochodzenie etniczne. Obecność wielu dużych grup etnicznych na terenie jednego państwa może skutkować zaistnieniem konfliktu na tym tle, którego geneza jest niejednokrotnie złożona. Przynależność do określonej grupy etnicznej bądź mniejszościowej na przestrzeni wieków była wykorzystywana z różnych powodów do różnych celów. Obecnie nadal napotyka się na przypadki izolowania lub stosowania przemocy wobec pewnych grup ludzi, którzy cechami etnicznymi: kulturą, religią itd. różnią się od grupy dominującej. Ze względu na uznanie etniczności za cechę indywidualną człowieka może stanowić ona

²⁹³ Por. EV 81.

także podstawowe osobowe źródło inicjujące proces marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Do połowy XX wieku wiele narodów uzyskało swoją państwowość. Jednak nadal na wszystkich zamieszkałych kontynentach żyją społeczności, w których obrębie można wyróżnić mniejszości rodowo-plemienne, kasty czy grupy rasowe. We współczesnym świecie są to np. Aborygeni w Australii czy Romowie żyjący w różnych państwach. Zdarza się, że w tych grupach panuje jeszcze ustrój do tego stopnia surowy, że trudno tam przezwyciężyć podziały społeczne. Także zjawisko niewolnictwa, niegdyś powszechne, nie zostało jeszcze całkowicie zlikwidowane. W dalszym ciągu można napotkać dosyć rozpowszechnione i niepokojące tendencje do wykorzystywania innych, zwykle niżej stojących w rozwoju cywilizacyjnym grup mniejszościowych dla własnych celów i do traktowania ich tym samym jako zbioru osób niższego gatunku, gorszej poniekąd kategorii²⁹⁴.

W socjologii istnieje wiele typologii i klasyfikacji mniejszości. Zależą one od cechy, którą się przyjmie jako dominującą. W odniesieniu do etniczności ogólnie można przyjąć, że cechą różniącą naród od grupy etnicznej jest jego upolitycznienie, a istotą etniczności jest poczucie tożsamości grupowej i mocne przekonanie o własnej odrębności oraz świadomość ostrego podziału na „my” i „oni”²⁹⁵.

Inną istotną cechą zbiorowości etnicznych jest również silne i głębokie przekonanie o wspólnocie pochodzenia, dziejów i terytorium, własnej kulturze, a nawet o więzach krwi łączących ich członków²⁹⁶. Ogólnie rzecz ujmując, można także powiedzieć, że za mniejszości etniczne zwykło się uważać takie mniejszości, które nie utożsamiają się z narodem mającym własne państwo²⁹⁷. Dobrym przykładem takiego narodu wieloetnicznego są Stany

²⁹⁴ Zob. EiAf 117.

²⁹⁵ Zob. B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 241.

²⁹⁶ Por. T. Paleczny, *Mniejszości narodowe...*, dz. cyt., s. 302.

²⁹⁷ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 253.

Zjednoczone. Bez popełnienia większego błędu można powiedzieć, że we współczesnym świecie prawie nie występują państwa narodowe jednolite pod względem etnicznym i narodowościowym. Współcześnie stanowią one etniczne mozaiki, które żyją obok siebie we względnym pokoju do chwili, kiedy nie są zmuszone do walki o dostęp do zasobów i przywilejów, a także o utwierdzenie swojej hegemonii lub poszerzenie autonomii²⁹⁸. Zdarza się, że niektórzy przedstawiciele mniejszości dążącej do uzyskania większej autonomii czy niepodległości tworzą grupy terrorystyczne i uzurpują sobie prawo do występowania w imieniu tych wspólnot, pozbawiając je w ten sposób możliwości swobodnego i jawnego wyboru własnych przedstawicieli i szukania właściwych rozwiązań na drodze prawnej. Papież zdecydowanie przeciwstawiał się terroryzmowi, między innymi ze względu na fakt, że „ślepe uderzenia, zabijanie niewinnych czy stosowanie krwawego odwetu nie sprzyjają sprawiedliwej ocenie rewindykacji zgłaszanych przez grupy mniejszościowe”²⁹⁹. Szczególnym przykładem takiej mniejszości jest ta, którą w obrębie jakiegoś państwa tworzy grupa ludzi na podstawie poczucia odrębności narodowej. Za mniejszość narodową zwykło się uważać grupę ludzi zamieszkującą obszar danego państwa, odróżniającą się od większości społeczeństwa językiem, kulturą, pochodzeniem etnicznym bądź religią. Inaczej mówiąc, nazwą mniejszość narodowa zwykło się określać taką mniejszość, która utożsamia się z narodem mającym własne państwo³⁰⁰.

Zdaniem papieża szczególne zobowiązanie do zapewnienia ochrony praw mniejszości spoczywa na państwie, w którego obrębie ta mniejszość żyje³⁰¹. Państwo, które narusza lub toleruje naruszenie

²⁹⁸ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1989 r.*, 10, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 745–750.

²⁹⁹ Tamże.

³⁰⁰ Por. T. Paleczny, *Mniejszości narodowe...*, dz. cyt., s. 302; G. Babiński, *Naród czy więź narodowa? Przemiany pojęcia narodu w kulturze najnowszej*, „ETHOS” 3–4 (2009), s. 33–43.

³⁰¹ Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1989 r. ...*, dz. cyt., s. 746.

niezbywalnego prawa do życia swoich obywateli należących do grup mniejszościowych „gwałci podstawowe prawo regulujące porządek społeczny”³⁰², nawet wtedy, gdy są to działania o charakterze pośrednim, takie jak np. przesiedlenie na nowe terytorium. Papież, odnosząc się do takich praktyk, napisał: „Niektóre ludy, zwłaszcza te, które są określane jako autochtoni lub tubylcy, były zawsze szczególnie związane z własną ziemią, co łączy się z poczuciem ich tożsamości, z ich tradycjami plemiennymi, kulturowymi i religijnymi. Gdy ludy tubylcze zostają pozbawione ich ziemi, tracą żywotny element swej egzystencji i stają w obliczu ryzyka zaniknięcia jako lud”³⁰³.

Innym przejawem dyskryminacji mniejszości etnicznej bądź narodowej jest wprowadzanie ustawodawstwa ograniczającego posługiwanie się ich językiem i świętowanie ich świąt i uroczystości, wymaganie zmiany nazwisk i nazw geograficznych, marginalizowanie twórczości artystycznej i literackiej mniejszości czy ograniczanie prawa do utrzymywania kontaktów z grupami o tym samym dziedzictwie kulturowym i historycznym, które żyją na terytorium innych państw³⁰⁴. Ogólnie rzecz ujmując, chodzi o naruszenie prawa do zachowania i rozwijania własnej kultury.

Każdą mniejszość łączą z grupą dominującą wzajemne prawa i obowiązki, których przestrzeganie ma za zadanie zapobiegać zjawiskom izolacji, marginalizacji i wykluczenia. Członkowie grup mniejszościowych, domagając się słusznych praw, powinni realnie oceniać zasadność swych roszczeń w świetle historycznego rozwoju i aktualnej rzeczywistości. Inaczej, zdaniem papieża, „grozi im ryzyko stania się niewolnikami przeszłości, bez perspektyw na przyszłość”³⁰⁵. Papież zauważał te destrukcyjne dla pokoju społecznego

³⁰² Tamże, 5.

³⁰³ Tamże, 6; zob. także, Jan Paweł II, *Przemówienie do Komitetu ONZ do walki z dyskryminacją rasową...*, dz. cyt., s. 8.

³⁰⁴ Zob. Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1989 r. ...*, dz. cyt., s. 748.

³⁰⁵ Tamże, s. 749.

separatystyczne i izolacjonistyczne tendencje i w następujący sposób przestrzegał przed ich złymi skutkami:

Jeśli nawet jest prawdą, że niekiedy jakaś grupa dobrowolnie wybiera życie w odosobnieniu dla ochrony własnej kultury, to jednak częściej mniejszości natrafiają na bariery, które je odgradzają od reszty społeczeństwa. W takim kontekście, podczas gdy mniejszość skłania się do zamknięcia się w sobie, większość społeczeństwa może przyjąć postawę odrzucenia całej grupy mniejszościowej lub poszczególnych jej członków³⁰⁶.

Na członkach grup mniejszościowych spoczywają też inne ważne obowiązki wobec społeczeństwa i państwa, w którym żyją. Jako pierwszy z nich papież wymienia „obowiązek współpracowania, jak wszyscy inni obywatele, na rzecz wspólnego dobra”³⁰⁷. Drugim jest „obowiązek popierania wolności i godności każdego ze swych członków i [...] szanowania wyborów dokonywanych przez jednostki, nawet gdyby ktoś zdecydował się przejść w obręb kultury większości”³⁰⁸. Członkowie grup mniejszościowych powstałych w wyniku emigracji z kraju, gdzie byli prześladowani, mają także obowiązek roztropnego domagania się poszanowania słusznych praw członków swej grupy mniejszościowej uciskanych w kraju pochodzenia i pozbawionych tam możliwości swobodnego wypowiadania się³⁰⁹.

Szczególnym przypadkiem odnoszenia się do mniejszości niekatolickich jest podejmowana przez Kościół praca misyjna mająca na celu ich ewangelizację. Nie może ona polegać na siłowych czy dyskryminujących rozwiązaniach³¹⁰. W historii Kościoła jednak

³⁰⁶ Tamże, s. 746.

³⁰⁷ Tamże, s. 749.

³⁰⁸ Tamże.

³⁰⁹ Por. tamże, s. 749.

³¹⁰ Zob. tamże, s. 750.

zdarzało się, że asymilacja kultur grup etnicznych, które były poddane chrystianizacji, nie przebiegała prawidłowo. Dzisiaj co prawda już nie przeprowadza się akcji misyjnej mającej na celu włączenie do Kościoła niejako „odgórnie” całego narodu czy kraju, lecz misje są prowadzone w zdecydowanej większości właśnie wśród grup mniejszościowych. Pamiętając o popełnionych błędach w minionych epokach, papież napisał: „Kościół, zgodnie z całą swoją tradycją, przyjmuje z kultur poszczególnych ludów to wszystko, co może lepiej wyrazić niezgłębione bogactwa Chrystusowe. Tylko przy współdziałaniu wszystkich kultur owe bogactwa będą mogły znaleźć coraz pełniejszy wyraz, a Kościół z każdym dniem będzie mógł dochodzić do doskonalszego i głębszego poznania tej Prawdy, którą już w całości otrzymał od Pana”³¹¹. Jednak papież od razu także dodał, że podwójna zasada: zgodności z ewangelią tych kultur, które Kościół pragnie asymilować, i jedności Kościoła powszechnego musi znajdować się zawsze u podstaw działań w tym zakresie³¹². Nie oznacza to marginalizacji czy wykluczenia kultury danej grupy etnicznej w Kościele, ale ich asymilację poprzez stopniowe dążenie do prawdy.

Innym szczególnym przypadkiem odnoszenia się do mniejszości jest poszanowanie jej prawa do wolności religijnej. Bardzo ważne i odpowiedzialne zadanie spoczywa w tej dziedzinie przede wszystkim na państwie, które jest zobowiązane do zapewnienia skutecznej ochrony wolności religijnej, zwłaszcza tam, gdzie obok przeważającej większości wyznawców jednej określonej religii żyje grupa lub więcej grup mniejszościowych innego wyznania. Nauczanie papieża w tej kwestii podkreśla prawo każdej mniejszości do wolności, do zachowania i rozwoju jej języka i kultury, do zachowania obyczajów i tradycji, a także do tworzenia własnych instytucji edukacyjnych i kulturalnych oraz instytucji służących ochronie tożsamości

³¹¹ FC 10.

³¹² Por. tamże.

religijnej – z poszanowaniem jednak prawa do równej godności każdego człowieka³¹³.

W nauczaniu papieskim mniejszościowe grupy etniczne bądź narodowe zajmowały zawsze szczególne miejsce. Wiązało się ono z osobistymi doświadczeniami z okresów wadowickiego i krakowskiego. Nie bez znaczenia były także doświadczenia z okresu drugiej wojny światowej, podczas której właśnie te grupy tak bardzo zostały doświadczone. Jan Paweł II znał ich „ból” i znał motyw ich słusznej dumy³¹⁴. Dlatego w tak wielu swoich wystąpieniach wskazywał na bezwzględną konieczność przestrzegania przez każdą organizację społeczną, a szczególnie przez społeczność państwową, fundamentalnego prawa złożonego z dwóch podstawowych zasad. Pierwszą z nich jest „niezbywalna godność każdej osoby ludzkiej, bez względu na jej pochodzenie rasowe, etniczne, kulturowe, narodowe czy też jej wierzenia religijne”³¹⁵. Druga zasada natomiast odnosi się „do podstawowej jedności rodzaju ludzkiego, wywodzącego się od jedynego Boga Stwórcy”³¹⁶. Reguły te wymagają od każdego człowieka tworzenia wspólnoty wolnej od etnicznych, kulturowych, religijnych czy narodowościowych dyskryminacji, która dążyć będzie do wzajemnej solidarności. To prawo złożone z dwóch powyższych zasad, zdaniem papieża „pozostaje niezmiennie również wówczas, gdy dana podgrupa czy któryś z członków grupy mniejszościowej działa przeciwko dobru wspólnemu. W takim przypadku domniemane niedozwolone działanie winno być zbadane przez kompetentne władze, bez piętnowania z tego powodu całej grupy, gdyż sprzeciwia się to sprawiedliwości”³¹⁷. Na powyższych zasadach powinno być oparte traktowanie każdej wspólnoty, zabezpieczenie jej istnienia i funkcjonowania. Zdaniem papieża nie tylko na państwie, ale także na każdym człowieku spoczywa

³¹³ Zob. L. Dyląg, *Pomoc migrantom ze strony Kościoła w myśli papieża Jana Pawła II*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 11 (2010), s. 75–86.

³¹⁴ Zob. Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1989 r...*, dz. cyt., s. 750.

³¹⁵ Tamże, s. 746.

³¹⁶ Tamże.

³¹⁷ Tamże.

obowiązek uczynienia wszystkiego, co w jego mocy, aby ograniczyć wszelkie formy marginalizacji mniejszości. Bowiern każdy ma obowiązek zaangażować się w usuwanie wszelkich uprzedzeń³¹⁸.

4.3. Narodowość

Socjologicznie rzecz ujmując, narodowość to pochodzenie określone w kręgu kulturowym jednostki wywodzone od jej przodka, to przynależność do wspólnoty etniczno-kulturowej i poczucie tej przynależności, a także świadome lub przypisywane „zaliczanie się” do określonego narodu³¹⁹. Natomiast naród to byt społeczny, trwała grupa powstała na gruncie wspólnoty losów historycznych, odrębności kultury i języka posiadająca poczucie własnej tożsamości³²⁰. W naukach socjologicznych funkcjonuje również pojęcie państwa wielonarodowego – dobrym przykładem takiego kraju jest Szwajcaria. W tego typu organizmach zdarza się, że któryś z narodów, np. ze względu na swoją liczebność, pełni rolę dominującą. Pozostałe narody wchodzące w skład takiego państwa określa się terminem mniejszości narodowe. Nauczanie papieża w zakresie mniejszości zostało przedstawione w poprzednim podrozdziale i objęło ono także tę kategorię. Jednak w XX wieku nie tylko mniejszości narodowe doświadczyły dyskryminacji na niespotykaną skalę. Ten sam los spotkał całe i duże narody, które posiadały własną państwowość, czy też które z innych względów trudno uznać za mniejszość narodową. Zatem i cechę narodowość, ze względu na jej dziedziczenie bądź przypisane pochodzenie, należy także uznać za potencjalne osobowe źródło procesu marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Papież, definiując, czym jest naród, oparł się na zasadniczych myśłach katolickiej nauki społecznej. W jednym ze swoich przemówień powiedział, że naród: „jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą

³¹⁸ Por. tamże, s. 748.

³¹⁹ Por. *Narodowość*, [w:] SJP.

³²⁰ Por. H. Skorowski, *Naród*, [w:] ENS, s. 306.

różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury»³²¹. W dalszej części swojej wypowiedzi dodał, że naród jest wspólnotą, „która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzina”³²². Z tych dwóch cytatów wynika, że naród tworzy po pierwsze wspólnota, czyli społeczność zjednoczona wielopokoleniowym działaniem w określonym celu, a po drugie – kultura tworzona przez tę wspólnotę. Zdaniem papieża fundamentalnym elementem definiującym i zarazem spajającym wspólnotę w naród jest nie tyle samo poczucie przynależności do wspólnoty, co właśnie tworzona przez nią kultura.

Teologiczne i socjologiczne źródła marginalizacji całych narodów zwykle pokrywają się z tymi zaprezentowanymi przy omawianiu grup etnicznych i mniejszości. Jednak należy – za nauczaniem papieża – wskazać i opisać przynajmniej trzy dodatkowe, które – ze względu na zasięg i oddziaływanie – są specyficzne dla tej grupy społecznej, czyli narodu. Są to: konflikty zbrojne, ludobójstwo kulturowe i procesy globalizacji.

Od wieków bezpośrednim środkiem służącym do marginalizowania i podporządkowywania narodu słabszego przez silniejszy była (i nadal jest) wojna. Ogólnie wojnę można zdefiniować jako stan walki zbrojnej między państwami pragnącymi przy użyciu siły dochodzić swoich roszczeń, których nie chciały albo nie mogły zaspokoić w inny sposób³²³. Ze względu na cel polityczny można wyróżnić wojnę sprawiedliwą, czyli prowadzoną w obronie przed napastnikiem, wojnę o wyzwolenie społeczne czy narodowe, oraz wojnę agresywną, zaborczą, czyli niesprawiedliwą³²⁴.

Innym niż wojna, zwykle pośrednim środkiem służącym do marginalizowania i podporządkowywania sobie jednego narodu przez

³²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO. W imię przyszłości kultury*, Pa-ryż, 2 czerwca 1980 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 10, s. 104.

³²² Tamże.

³²³ Zob. T. Borutka, *Wojna*, [w:] ENS, s. 573.

³²⁴ Por. tamże.

inny jest naruszenie jego podstawowej suwerenności poprzez ingerencję w jego odmienną kulturę. Takie działanie stanowi – zdaniem papieża – kolejne podstawowe źródło marginalizacji³²⁵. Papież ma świadomość, że nieakceptowanie odmienności kulturowej innych narodów może doprowadzić nie tylko do ich marginalizacji, ale wręcz do kulturowego unicestwienia. Zjawisko to, określane w socjologii jako ludobójstwo kulturowe, polega na niszczeniu odrębności kulturowej danego narodu poprzez rozbicie jego tkanki społecznej i rodzinnej, a także zmuszenie ludzi do porzucenia własnych wierzeń, języka, sztuki oraz sposobu życia i przyjęcia innej tożsamości³²⁶. Mówiąc wprost, polega ono na nietolerowaniu obecności innych, jeżeli nie pozwolą się zasymilować z kulturą uznaną za dominującą³²⁷. W tym przypadku naród dominujący uniemożliwia rozwój kultury narodu słabszego i łamie prawa człowieka w imię własnych interesów politycznych, ideologicznych bądź ekonomicznych.

W obecnym świecie granice polityczne danego kraju rzadko pokrywają się dokładnie z granicami etnicznymi. Także niemal wszystkie państwa w jakiś sposób są wzajemnie od siebie zależne. Dlatego nie tylko współczesny człowiek, ale i duża grupa społeczna, jaką jest niewątpliwie naród, niejednokrotnie mają poczucie, że ich wpływ na własne życie w wielu wymiarach stał się nic nieznaczący. To przeświadczenie zdaje się być bezpośrednim skutkiem procesów globalizacji. Najogólniej terminem tym określa się „nadawanie czemuś zasięgu światowego”³²⁸. Papież był świadomy narastania tego zjawiska i wiedział, że wnosi ono wiele dobra w życie człowieka, ale także wiele zagrożeń. Człowiek żyjący w drugiej połowie XX wieku ma bowiem poczucie zajmowania uprzywilejowanej

³²⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO. W imię przyszłości kultury...*, dz. cyt., s. 104.

³²⁶ Zob. M. Budyta-Budzyńska, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010, s. 109.

³²⁷ Por. Jan Paweł II, *Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 389.

³²⁸ J. Orzeszyna, *Globalizacja*, [w:] ENS, s. 159.

pozycji w stosunku do minionych pokoleń, powodowanej niezwykle tempem rozwoju cywilizacyjnego. „Na jego oczach runęły lub zmniejszyły się przeszkody i odległości dzielące ludy i narody, a dokonało się to poprzez wzrost poczucia uniwersalizmu i wyraźniejszą świadomość jedności rodzaju ludzkiego, poprzez uznanie wzajemnej zależności w ramach prawdziwej solidarności i, wreszcie, poprzez pragnienie – i możliwość – nawiązania kontaktów z braćmi i siostrami ponad sztucznymi podziałami geograficznymi, granicami państwowymi czy rasowymi”³²⁹. Po straszliwych doświadczeniach dwóch wojen światowych ludzkość także dojrzała do podjęcia próby stworzenia lepszego świata opartego na poczuciu jedności i braterstwie wszystkich ludzi. Kiedyś ogromne odległości i niedoskonałe, wymagające dużo czasu do przesłania informacji środki przekazu utrudniały nawiązywanie szybkich kontaktów pomiędzy ludami czy narodami. Dzisiaj gwałtowny rozwój „np. informatyki pomnaża twórcze możliwości człowieka i daje mu dostęp do bogactw intelektualnych i kulturalnych innych ludów. Nowe środki komunikacji umożliwiają coraz większy udział w wydarzeniach i ułatwiają wzrastającą wymianę myśli”³³⁰. Wyniki prac naukowców są prawie natychmiast powszechnie dostępne. Działalność gospodarczą można prowadzić właściwie w każdym miejscu na świecie. Taka powszechna, oparta na poszanowaniu godności każdego człowieka i jego wolności „globalizacja” życia – zdaniem papieża – wydaje się być zjawiskiem niezwykle pożądanym dla dalszego postępu w rozwoju ludzkości.

Jednak zdarza się, że procesy społeczne czy gospodarcze o zasięgu globalnym stają się zagrożeniem dla konkretnych narodów i państw. Pojawiły się bowiem nowe ponadpaństwowe struktury, które w praktyce dysponują podobną suwerennością jak państwa i mogą wpływać na losy milionów ludzi, nie podlegając równocześnie pod

³²⁹ DM 10.

³³⁰ Tamże.

np. zasady zawarte w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*³³¹. Innym groźnym skutkiem globalizacji jest prowadzenie wojen przez formacje pozapaństwowe, które nie kierują się prawodawstwem żadnego kraju i nie przestrzegają żadnych konwencji. Niech za przykład posłuży to, co dzieje się od wielu lat na terenie Palestyny i kilku innych państw na terenie Afryki³³². Takie globalne siły są w stanie wiele praw ustanowionych w krajach, w których prowadzą swoje interesy, traktować wybiórczo i respektować tylko te, które przynoszą im korzyść. Często w tym celu „odrywają poszczególne prawa od ich właściwego kontekstu, aby móc tym swobodniej działać wedle własnego upodobania, myląc często wolność z samowolą [...] lekceważąc nakazy ludzkiej solidarności”³³³. To właśnie takie działanie zwykle prowadzi do zatracenia poczucia wpływu na otaczającą człowieka rzeczywistość, do przyjęcia postawy skrajnego indywidualizmu i w konsekwencji do dominacji silniejszych nad słabszymi, do zmarginalizowania nie tylko całych grup społecznych w poszczególnych krajach, ale i narodów.

Papież sytuował źródła współczesnych konfliktów zbrojnych, ludobójstwa kulturowego i źle rozumianej i realizowanej globalizacji przede wszystkim we wszelkiego rodzaju próbach dyskredytowania słabszych. Wielokrotnie mówił: „Gdziekolwiek silni wykorzystują słabych, gdziekolwiek bogaci wyzyskują ubogich, gdziekolwiek wielkie mocarstwa usiłują zapanować i narzucić ideologie, tam dzieło pokoju jest udaremnione, tam katedra pokoju zostaje na nowo zburzona”³³⁴, a zachwianie równowagi pomiędzy różnymi narodami może prowadzić wprost do marginalizacji słabszych, do próby ich wykluczenia i pozbawienia istnienia. W XX wieku w stosunkach pomiędzy ludźmi

³³¹ Por. Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka...*, dz. cyt., s. 295.

³³² Por. EiAf 111.

³³³ Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka...*, dz. cyt., s. 294.

³³⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Coventry, 30 maja 1982 r., „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), 3 (1982) nr 6 (30), s. 13.

i narodami pierwszeństwo nadano technice przed etyką, rzeczy przed osobą, materii przed duchem³³⁵. Rzekome racje natury geopolitycznej, problemy ekonomiczne o wymiarach światowych, przerażający brak zrozumienia, urażona pycha narodowa, materializm i dekadencja wartości moralnych doprowadziły współczesny świat do stanu niepewności, do chwiejnej równowagi, która w każdej chwili narażona jest na zniszczenie na skutek fałszywego osądu, zmanipulowanej informacji lub jej niewłaściwej interpretacji³³⁶.

Za wszystkimi wyżej wymienionymi działaniami stoją konkretni ludzie. Zatem źródło marginalizacji i eksterminacji całych narodów tkwi – zdaniem papieża – przede wszystkim w człowieku. To człowiek, który sam, wbrew Bogu albo bez Boga, próbuje stanowić o tym, co jest dobre, a co złe, może także przypisać sobie prawo, by samemu zdecydować, czy pewna grupa ludzi może zostać unicestwiona³³⁷. Również wtedy, kiedy ludzie i tworzona przez nich społeczność pozwolą na to, by rządziły nimi pogarda i nienawiść, każdy przejaw okrucieństwa będzie możliwy³³⁸.

Marginalizacja bądź próby zdominowania czy wręcz biologicznego unicestwienia całego narodu nie są zjawiskiem nowym. Jednak XX wiek wydaje się być tym, w którym działania tego rodzaju osiągnęły niespotykaną skalę. Ten papież uważał się za szczególnie uprawnionego do wypowiedzania się w tej kwestii. Swoje nauczanie o marginalizacji czy wręcz o eksterminacji jednego narodu przez inny opierał nie tylko na badaniach historyków czy socjologów, ale także na osobistym doświadczeniu. Wielokrotnie, przy różnych okazjach powtarzał: „Jestem synem narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie był przez sąsiadów

³³⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO. W imię przyszłości kultury...*, dz. cyt., s. 107.

³³⁶ Zob. tamże, s. 106.

³³⁷ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 19.

³³⁸ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego...*, dz. cyt., s. 125–128.

skazywany na śmierć”³³⁹. Życie Karola Wojtyły i jego pontyfikat naznaczone zostały przez masowe ludobójstwo dokonane na obywatelach Polski, ale również wielu innych narodów: Ormian tuż po I wojnie światowej, chłopów na Ukrainie, Żydów, Romów i innych narodów podczas holokaustu czy – w czasach nam bliższych – wymordowanie, z przyczyn ideologicznych, znacznej części narodu kambodżańskiego oraz eksterminację z powodów nacjonalistycznych wielu obywateli Rwandy czy byłej Jugosławii³⁴⁰. Dlatego ten papież już na początku swojego pontyfikatu, przypominając myśli wielu swoich poprzedników, o pokoju w świecie współczesnym czuł się zobowiązany napisać: „Nigdy jeden naród nie może rozwijać się kosztem drugiego, nie może rozwijać się za cenę drugiego, za cenę jego uzależnienia, podboju, zniewolenia, za cenę jego eksploatacji, za cenę jego śmierci”³⁴¹. Zgodnie z nauczaniem papieża o źródłach marginalizacji i wykluczenia ze względu na przynależność do określonego narodu źródła te można także określić jednym ogólnym terminem: etnocentryzm. Polega on na naturalnej tendencji np. danego narodu do bronięcia własnej tożsamości kosztem tożsamości innych, aż do odmawiania, przynajmniej symbolicznie, pełnego uznania ich człowieczeństwa. Etnocentryzm wynika prawdopodobnie – zdaniem papieża – z instynktownej potrzeby chronienia wartości, wierzeń i tradycji własnej wspólnoty, których zagrożenie widzi się w wartościach, wierzeniach i tradycjach innych wspólnot³⁴².

4.4. Wyznanie

Człowiek przychodzi na świat w określonym kręgu kulturowym i religijnym, takim, w jakim zostali wychowani i żyją jego rodzice.

³³⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO. W imię przyszłości kultury...*, dz. cyt., s. 104.

³⁴⁰ Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., s. 19–20.

³⁴¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego...*, dz. cyt., s. 126.

³⁴² Zob. *Etnocentryzm*, [w:] SJP.

To oni zwykle podejmują decyzję o przyłączeniu swojego dziecka do określonego wyznania. Czynią to zazwyczaj już we wczesnym okresie jego życia, czyli w czasie, kiedy nie jest jeszcze w stanie samodzielnie podjąć takiej decyzji ze względu na niedojrzałość intelektualną. Zwykle przypisanie przez rodziców wyznania jest trwałe i nie ulega zmianie w ciągu późniejszego życia ich dziecka. Jednak – zdaniem papieża – po osiągnięciu dojrzałości każdy człowiek powinien mieć zagwarantowane prawo do podjęcia wolnego wyboru co do swojej wiary i religijności³⁴³.

Ogólnie rzecz ujmując, wolność sumienia to prawo do swobodnego wyboru przekonań, poglądów czy wyznawanej religii³⁴⁴. Natomiast wolność religijna jest to prawo człowieka do wyznawania wybranej religii bądź niewyznawania żadnej. Wolność religijna wyklucza zarówno uprzywilejowanie, jak i prześladowania czy dyskryminację na tym tle. Wiąże się z tolerancją i szacunkiem wobec wyznawców innych religii, a także wobec niewierzących³⁴⁵.

Jan Paweł II poświęcił temu tematowi wiele uwagi w swoim nauczaniu. Domagał się przede wszystkim uznania religijnego wymiaru człowieka. W jednym ze swoich dokumentów napisał:

Wymóg ten nie jest po prostu sprawą „wyznania”, ale jest głęboko wrośnięty w samą rzeczywistość człowieka. W istocie, związek z Bogiem jest elementem konstytutywnym samego „być” i „istnieć” człowieka: bo w Bogu „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). I choć nie wszyscy wierzą w tę prawdę, ci, którzy są o niej przekonani, mają prawo do tego, by ich wiara spotykała się z należnym poszanowaniem,

³⁴³ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1988 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 738.

³⁴⁴ Por. *Wolność*, [w:] SJP; W. Hryniewicz, *Tolerancja – cnota świecka?*, „Tygodnik Powszechny” 13 (1989), s. 11; W. Hryniewicz, *Czy tolerancja jest cnotą?*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 43 (1996), s. 265–277.

³⁴⁵ Por. *Wolność religijna*, http://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Wolność_religijna&oldid=38987461 (10.04.2014).

podobnie jak będące jej konsekwencją w życiu indywidualnym i wspólnotowym decyzyje³⁴⁶.

Zatem, nieco upraszczając, nieuznawanie religijnego wymiaru człowieka przy podejmowaniu różnych działań społecznych, gospodarczych czy politycznych w konsekwencji przyczynia się do marginalizowania i wykluczenia społecznego ludzi wierzących. Człowiek został obdarzony przez Stwórcę wolnością, czyli stałą zdolnością do rozumnego poszukiwania prawdy, która nie powinna podlegać żadnym formom nacisku, przymusu lub przemocy. Prawo do wolności sumienia i wolności religijnej polega na faktycznym uznaniu i poszanowaniu przez wszystkich autonomii osoby i umożliwieniu jej postępowania według własnego sumienia, zarówno w wyborach dotyczących życia osobistego, jak i życia społecznego. Jest ono zarówno jednym z najważniejszych praw osoby, jak i jej istotnym obowiązkiem. Stanowi także zabezpieczenie dobra osoby i społeczności³⁴⁷. Obowiązek ten wynika, według papieża, z pierwszej i podstawowej zasady porządku społecznego, która głosi, że celem każdej społeczności i społeczeństwa w ogóle jest człowiek, a „każde społeczeństwo powinno być tak zorganizowane, aby umożliwiała, co więcej, pomagała człowiekowi w pełni wolności realizować swoje powołanie”³⁴⁸. Dlatego wszelkie wspólnoty, szczególnie państwa, mają obowiązek troszczyć się o poszanowanie i wcielanie w życie tego prawa.

Zdaniem papieża niezbywalne prawo do wyboru wychowania swoich dzieci w określonej religii przysługuje rodzicom. Papież napisał:

Prawo rodziców do wyboru wychowania zgodnego z wyznawaną przez nich wiarą winno być bezwzględnie zabezpieczone. [...] A zatem ci wszyscy, którzy w społeczeństwie stoją na czele szkolnictwa, nie powinni nigdy zapominać, że rodzice zostali ustanowieni przez

³⁴⁶ CL 39.

³⁴⁷ Por. tamże.

³⁴⁸ Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1988 r.*..., dz. cyt., s. 738.

samego Boga pierwszymi i głównymi wychowawcami dzieci, i że ich prawo jest niezbywalne³⁴⁹.

Jakiegolwiek nieuzasadnione dobrem wspólnym jego ograniczanie stanowić będzie zatem potencjalne źródło marginalizacji i wykluczenia społecznego rodziny.

We współczesnym świecie coraz częściej zawierane są małżeństwa pomiędzy partnerami, którzy wyznają inną religię. Zdarza się, że odmiennosc wyznania staje się źródłem dyskryminacji któregoś z małżonków lub ich dzieci w rodzinie. Papież, mając tego świadomość, napisał: „Trzeba sobie uświadamiać szczególne trudności związane z ułożeniem stosunków między mężem i żoną w tym, co się odnosi do poszanowania wolności religijnej: może ona być naruszona tak przez naciski zmierzające do zmiany przekonań religijnych partnera, jak przez stawianie przeszkód swobodnemu ich wyrażaniu poprzez praktyki religijne”³⁵⁰. Jednak pomimo różnych trudności zarówno ten z małżonków, który jest nieochrzczony i wyznaje inną religię, powinien być traktowany z szacunkiem, a jego przekonania respektowane, jak i wyznający religię katolicką współmałżonek nie powinien być w jakikolwiek sposób dyskredytowany³⁵¹.

Poza rodzicami niezbywalne prawo do „wychowania”, czyli np. katechizacji swoich wyznawców, przysługuje wspólnocie religijnej, do której przynależą. Jednak, zdaniem papieża, prawo do wolności sumienia i wyznania nie oznacza zgody na relatywizację prawdy obiektywnej, której poszukiwanie jest moralnym obowiązkiem każdej istoty ludzkiej. To Bóg, stwarzając człowieka, postanowił, „że Jego stworzenia mogą, jako osoby wolne i odpowiedzialne, poznać i przyjąć Jego odwieczny plan przymierza i nań odpowiedzieć”³⁵². Tym samym każdy, kto we wspólnocie religijnej poddaje relatywizacji prawdę

³⁴⁹ FC 40.

³⁵⁰ Tamże, 78.

³⁵¹ Por. tamże.

³⁵² Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1988 r....*, dz. cyt., s. 738.

obiektywną bądź narusza wewnętrzne prawa, musi się liczyć z różnego rodzaju sankcjami, do wykluczenia ze wspólnoty włącznie.

Kościół katolicki posiada także wewnętrzne prawo regulujące jego funkcjonowanie, którego nowy kodeks został opracowany za pontyfikatu Jana Pawła II. Zawiera on 88 kanonów odnoszących się do sankcji w Kościele³⁵³. Wszystkie one dotyczą naruszania prawa kościelnego i mają charakter głównie dyscyplinujący. Na ich mocy za popełnienie niektórych wykroczeń można zostać pozbawionym prawa do wykonywania określonych funkcji bądź zostać wykluczonym czasowo lub na stałe ze wspólnoty Kościoła³⁵⁴. Jednak takiego działania wspólnoty religijnej nie można uznać za naruszenie prawa do wolności sumienia i wyznawania religii. Źródłem marginalizowania czy wykluczenia jest tu wolne działanie jednostki polegające bądź na próbie relatywizacji prawdy obiektywnej, bądź na naruszeniu reguł obowiązujących w tej wspólnocie.

Prawo do wolności religijnej dotyczy nie tylko jednostek, ale przysługuje również wszystkim wspólnotom religijnym. Obejmuje ono prawo do swobodnego manifestowania przekonań religijnych zarówno w życiu indywidualnym, jak i zbiorowym. Wynika z niego, że „mniejszości religijne winny mieć zapewnioną możliwość

³⁵³ Zob. KPK, kan. 1311–1399.

³⁵⁴ Tak np. stało się w latach pontyfikatu Wojtyły, kiedy doszło do zerwania jedności kościelnej ze strony wspólnoty osób pod przewodnictwem francuskiego biskupa Marcela Lefebvre'a, który był nieprzejednanym przeciwnikiem zmian wprowadzonych przez SW II. Mało tego, był także przeciwnikiem jakiegokolwiek dialogu międzyreligijnego i ekumenicznego. Wszystkie wyznania i religie różne od katolicyzmu uważał za złe ze swej natury. Dla niego idealnym rozwiązaniem, które powinno być celem działania papieża, miało być powołanie jak największej liczby państw wyznaniowych, w których katolicyzm byłby religią dominującą i jedyną akceptowalną i w których inne religie pozbawione byłyby swoich praw publicznych. Por. M. Lefebvre, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, Chorzów 1995, s. 96–97. Głoszenie takich idei stało się jedną z przyczyn nałożenia na Lefebvre'a ekskomunikacji i wykluczenia z Kościoła. Głównym powodem było udzielanie nielegalnych święceń, co spowodowało zerwanie komunii z Kościołem. Por. Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio „Ecclesia Dei” w sprawie arcybiskupa Marcela Lefebvre'a*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 178–180.

wspólnotowego sprawowania kultu według własnych obrządków. Winno się im również umożliwić dążenie do religijnego wykształcenia na drodze odpowiedniego nauczania, a także dysponowanie koniecznymi środkami”³⁵⁵. Oznacza to, że żadne państwo ani wspólnota międzynarodowa nie może ani pośrednio, ani bezpośrednio rościć sobie prawa do narzucania bądź zabraniać czy to poszczególnej osobie, czy też wspólnocie wyznawania i publicznego praktykowania wiary. Organizacja życia państwowego nie może także w żadnym wypadku zastępować „sumienia obywateli ani ograniczać przestrzeni życiowej czy też zajmować miejsca stowarzyszeń religijnych”³⁵⁶. Jeżeli się tak dzieje, to takie działania stanowią co najmniej potencjalne źródło marginalizowania niektórych obywateli w takim państwie.

W obecnym świecie zdarza się też i tak, że z różnych względów jakieś państwo przyznaje specjalną pozycję prawną określonej religii. Również w tej sytuacji – zdaniem papieża – takie państwo ma prawny obowiązek uznania i skutecznego poszanowania prawa do wolności sumienia tych obywateli, którzy wyznają inną religię, oraz „obcokrajowców zamieszkających w danym kraju, także czasowo, ze względu na wykonywane zajęcie czy z innych motywów”³⁵⁷. Mniejszościom religijnym winna być ponadto zagwarantowana odpowiednia swoboda wymiany i kontaktów z innymi wspólnotami, zarówno w ramach własnego środowiska narodowego, jak i poza nim³⁵⁸.

Jednak nie tylko państwa i wspólnoty międzynarodowe mają obowiązek przestrzegać prawa do wolności sumienia i religii. Spoczywa on przede wszystkim na przywódcach różnych wyznań religijnych, którzy winni „głosić swoją naukę w sposób wolny od jakichkolwiek uwarunkowań związanych z ich własnymi korzyściami, politycznymi

³⁵⁵ Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1989 r. ...*, dz. cyt., s. 747.

³⁵⁶ Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1988 r. ...*, dz. cyt., s. 738.

³⁵⁷ Tamże.

³⁵⁸ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1989 r. ...*, dz. cyt., s. 749; zob. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2002r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 382.

lub społecznymi, i czynić to zgodnie z wymogami współżycia między ludźmi oraz z poszanowaniem wolności każdego człowieka”³⁵⁹. Taki sam obowiązek mają także wszyscy członkowie różnych wyznań oraz niewierzący, głoszący swoje idee.

Naruszanie prawa do wolności sumienia i wolności religijnej jest we współczesnym świecie jednym z najpoważniejszych źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego. Zdaniem papieża wielu ludzi „z powodu wyznawanej wiary spotykają przykrości, zepchnięcie na margines, cierpienia i prześladowania, a niekiedy śmierć”³⁶⁰. Łamanie tego fundamentalnego ludzkiego prawa pociąga także za sobą naruszenie wielu innych, takich jak prawo do postępowania zgodnego z wyznawanymi wartościami, do wolności wypowiedzi własnych przekonań i poglądów, wolności tworzenia kultury, do dostępu do środków społecznego przekazu myśli, do tworzenia instytucji i stowarzyszeń itd.³⁶¹.

Papież w swoim nauczaniu stale przypominał, że podstawą i celem stanowionego porządku społecznego jest osoba ludzka jako podmiot niezbywalnych praw, których nie otrzymała z zewnątrz, lecz które wypływają z jej natury. Człowiek jako istota obdarzona duszą wyraża ponad uwarunkowania społeczne, kulturalne i historyczne i ma niezbywalne prawo, by dążyć do transcendentnego i niezmiennego celu swojego życia. Tym samym żadna ludzka władza nie może ani ograniczać, ani zabronić człowiekowi realizowania się jako osoby. W wymiarze jednostkowym i społecznym papież źródło marginalizacji i wykluczenia ze względu na wyznawaną religię, obok tych opisanych, sytuował także w egocentryzmie, materializmie i pysze współczesnego człowieka, które czynią go coraz mniej wolnym, a społeczeństwo – coraz mniej otwartym na wymogi tolerancji myślących i postępujących inaczej³⁶². Szanując godność osoby, żadna jednostka

³⁵⁹ Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1988 r...*, dz. cyt., s. 741.

³⁶⁰ CL 39.

³⁶¹ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1988 r...*, dz. cyt., s. 738.

³⁶² Por. tamże, s. 742.

czy grupa społeczna nie może ograniczać jej prawa do poszukiwania obiektywnej prawdy i związanej z tym wolności wyznawania własnych przekonań religijnych.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu o źródłach osobowych marginalizacji i wykluczenia społecznego opierał się na kilku podstawach. Najważniejszą była podstawa teologiczna, jaką jest Ewangelia. To w Ewangelii ma swe źródło najgłębsze wyrażenie godności człowieka i równocześnie wyrażenie najmocniejszego motywu wysiłków w kierunku poszanowania jego praw. Obok znajdowały się nie mniej ważne podstawy: filozoficzna, socjologiczna czy prawna.

Przedmiotem troski papieża było, aby właściwe pojmowanie godności osobowej człowieka prowadziło do sytuacji, w której osoba ta nie czułaby się pozostawiona na marginesie społeczeństwa ani nie była z niego wykluczona lub od niego uzależniona, lecz by mogła egzystować jako jego pełnoprawny podmiot, pożyteczny i szanowany, powołany do wnoszenia wkładu w rozwój i dobro własnej rodziny i społeczności, zgodnie ze swoimi możliwościami.

Rozdział IV

Społeczne źródła marginalizacji i wykluczenia

Dotychczasowe rozważania o moralno-społecznym i pastoralnym wymiarze marginalizacji i wykluczenia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II koncentrowały się na podstawowych osobowych źródłach tych niekorzystnych procesów. W tym rozdziale należy poświęcić więcej uwagi na omówienie najważniejszych zjawisk z obszaru życia społecznego, które również mogą je inicjować.

W ramach katolickiej nauki społecznej funkcjonuje podział różnych grup ludzkich na społeczności naturalne w sensie ścisłym (rodzina, państwo), społeczności w sensie szerszym (opierające się na społecznej naturze ludzkiej) oraz na społeczności wolne (ich powstanie uzależnione jest od wolnej woli jednostek). Nauka ta posługuje się także pojęciem „struktury pośrednie”, w skład których zalicza wspólnoty i grupy celowe występujące pomiędzy jednostką i rodziną a państwem¹.

Społeczne nauczanie papieża Polaka zwykle jednak nie odnosi się do jednostkowych grup pośrednich i nie zawiera również konkretnych propozycji budowania określonych struktur porządku społecznego². Papież uznał, że powstanie i funkcjonowanie konkretnej grupy zależne

¹ Por. K. Świąś, *Struktury pośrednie*, [w:] ENS, s. 498–499.

² Za wyjątek należy zatem uznać bardziej szczegółowe odniesienie się papieża do dwóch grup pośrednich z obszaru życia gospodarczego: przedsiębiorstw i związków zawodowych. Por. SRS 41. Zob. LE 20; CA 43.

jest przede wszystkim od uwarunkowań społeczno-politycznych występujących na danym obszarze i podlega wraz z nimi zmianie³. Natomiast wskazuje wyraźnie na procesy zachodzące w różnych obszarach życia współczesnej cywilizacji, które następnie wywierają mniej lub bardziej destrukcyjny wpływ na różnego rodzaju wspomniane grupy. Nauczanie to jest więc przede wszystkim odpowiedzią na pojawiające się wciąż nowe „znaki czasu” w społecznym obszarze życia człowieka i dlatego właśnie pod tym kątem zostanie ono przeanalizowane w tym rozdziale. Omówione zostaną te mechanizmy, które wywierają wpływ na działanie wielu różnych wspólnot i grup pośrednich, a których wystąpienie może zainicjować zjawiska dyskredytacji człowieka.

Przy analizowaniu teologicznych źródeł omawianych zjawisk należy zawsze pamiętać, że teologia katolicka uważa, iż za każdym zjawiskiem społecznym i każdą strukturą społeczną stoi zawsze konkretny człowiek. Dlatego to nie struktury będą marginalizować i wykluczać, ale określani ludzie, i jedynie na zasadzie analogii można zjawiska i struktury społeczne uznać za źródło tych niekorzystnych procesów.

1. Współczesne tendencje w obszarze życia społecznego

W końcu XX wieku nauki historyczne wskazywały na fakt, że zjawisko nierówności społecznych towarzyszy ludzkości od zarania dziejów i można je napotkać niemal we wszystkich kulturach. Nierówności istnieją w każdym typie społeczeństwa, a będące ich wynikiem marginalizacja i wykluczenie społeczne mogą rozwijać się niemal w każdym kierunku. Oznacza to, że całkowita likwidacja źródeł, jak i przejawów nierówności społecznych jest trudna, o ile w ogóle możliwa, i wymaga ciągłej pracy. Np. XX wieku wiele podmiotów prawa międzynarodowego ogłosiło w uroczystych deklaracjach,

³ Por. CL 42.

że wszyscy ludzie są równi. Jak pokazuje życie codzienne różnych społeczności, wypowiedzi te w wielu przypadkach pozostały bez pokrycia w konkretnych działaniach.

Jan Paweł II, mając świadomość ciągłej ewolucji procesów zachodzących w każdej dziedzinie życia człowieka, w swoich trzech wielkich encyklikach społecznych, jak i w wielu innych dokumentach, odniósł się między innymi do niektórych współczesnych tendencji, które powstają w różnych społecznościach, i które następnie wywierają znaczący wpływ na zaistnienie i pogłębianie wielorakich społecznych źródeł marginalizacji i wykluczenia.

1.1. Rola i znaczenie grup pośrednich

Społeczeństwo naszych czasów tworzą różnorodne grupy, nieraz o skomplikowanej strukturze, wzajemnie się przenikające, takie jak wspólnoty religijne, klasy społeczne, wspólnoty terytorialne, stowarzyszenia sportowe, związki zawodowe, partie polityczne itd. Zwykle też współczesny człowiek równocześnie przynależy do wielu różnych grup, bardziej lub mniej aktywnie uczestnicząc w ich działaniu. Np. może na siebie patrzeć w tym samym momencie jako na członka grupy: Polacy, Ślązacy, górnicy, katolicy, biedni itp. Wzajemne oddziaływanie jednostki na grupę i grupy na jednostkę jest także wielowymiarowe i niezaprzeczalne pomimo różnych, czasem skrajnych stanowisk naukowych⁴.

⁴ Np. z perspektywy socjologii oddziaływanie to można rozpatrywać z co najmniej dwóch skrajnych perspektyw. Ta pierwsza, redukcjonistyczna, zakłada, że grupa to wyłącznie zbiór pewnej liczby realnie istniejących jednostek i wszelkie twierdzenia i opisy ich zachowań można tłumaczyć jedynie poprzez opis zachowania tworzących je jednostek. Z kolei ta druga, holistyczna, traktuje grupy jako pewną całość, której nie można zredukować do zbioru tworzących je jednostek. Zbiorność jest tu rozumiana jako zbiór jednostek i sieć ich wzajemnych powiązań, które wyznaczają normy zachowań i działań, sprawiają, że jednostki inaczej zachowują się, działając w danej grupie, niż poza nią. Por. B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 35–36.

Życie w grupie przynosi jednostkom wiele korzyści i z tego powodu wśród członków wszystkich kultur daje się zauważyć wyraźne preferowanie własnej grupy i przypisywanie jej wyższej wartości niż innym wspólnotom. Można tu bez popełnienia większego błędu sformułować wniosek, że zjawisko marginalizowania i wykluczania pomiędzy grupami to wynik przede wszystkim próby ochrony własnych interesów, a także izolacji, a więc braku więzi i solidarności z członkami innych grup.

Z pewnością istnieje także wiele innych czynników. Nie można nie wspomnieć o realnie lub subiektywnie odczuwanym zagrożeniu o różnym podłożu. Zwykle wrogość jest kierowana w stronę tych grup, które postrzega się jako konkurencyjne. Gdy współpraca międzygrupowa może przynieść wymierne korzyści lub kiedy pożądane zasoby są obfite, wystąpienie rywalizacji jest mniej prawdopodobne.

Papież, analizując współczesne realia życia człowieka, wskazał także na inne niepokojące zjawisko. Obserwując współczesne życie społeczne czasem można odnieść wrażenie, że jednostka istnieje jedynie jako wytwórca i nabywca towarów czy też jako przedmiot administracji państwowej. Zapomina się, że ani rynek, ani państwo nie są celem międzyludzkiego współżycia. Państwo i rynek temu współżyciu mają służyć⁵. Jak widać, wzajemne więzi i relacje pomiędzy jednostkami w danej grupie i pomiędzy grupami mają w związku z tym także niezaprzeczalny wpływ na zaistnienie zjawiska marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Papież w swoim nauczaniu społecznym wymienił kilka rodzajów kategorii grup pośrednich – od rodziny zaczynając, a na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych kończąc. Zaliczył do nich nie tylko te powstałe do obrony interesów jakiejś społeczności, np. związki zawodowe, ale także te, które utworzono w celu zaspokojenia wyższych potrzeb ludzkich, np. związki twórców kultury, czy też dla prowadzenia działalności, np. religijnej⁶. Zdaniem

⁵ Por. CA 49.

⁶ Por. tamże, 13; CL 17.

papieża wszystkie one, niezależnie od tego, czy posiadają strukturę zinstytucjonalizowaną, czy też prowadzą działalność jako grupy nieformalne, jeżeli służą integralnemu rozwojowi osoby, to powinny znaleźć sobie właściwe miejsce w społeczeństwie⁷. Dla papieża także ilość i różnorodność występowania grup pośrednich w danej społeczności mają znaczenie. Świadczą z jednej strony o rozwoju społecznej natury ludzkiej jednostek tworzących grupy pośrednie, a z drugiej – o poziomie kultury, jaki osiągnęło dane społeczeństwo. Odgórne próby ograniczania ilości struktur pośrednich stanowić będą zatem źródło marginalizowania społecznej natury ludzkiej.

Wizja społeczeństwa składającego się z różnych grup pośrednich powstałych z inicjatywy obywateli, które działają niezależnie od biurokratycznych struktur państwa, jest – zdaniem papieża – silnie umotywowana teologicznie, bowiem wypływa z chrześcijańskiej koncepcji osoby jako podmiotu zdolnego do życia społecznego, do złączenia się we wspólnotę bez rozbicia swej podmiotowości i indywidualności⁸. Z chrześcijańskiej koncepcji osoby wypływa również podstawowy cel, dla którego tworzona jest społeczność. Jest nim integralny rozwój osoby i budowanie dobra wspólnego.

Należy także pamiętać, że celem międzyludzkiego współżycia nie jest zrównanie poziomu życia wszystkich ludzi ze standardem, który dziś osiągnęły niektóre grupy społeczne w krajach rozwiniętych. Celem międzyludzkiego współżycia w tym obszarze, jak to ujął papież, powinno być przede wszystkim tworzenie – solidarną, a więc wspólną pracą – życia bardziej godnego i konkretne przyczynianie się do umacniania godności i rozwoju każdego człowieka. W realizacji tego zadania pierwszorzędną rolę do spełnienia, obok jednostki, mają właśnie różnego typu grupy pośrednie, „które jako

⁷ Por. RH 41.

⁸ Znaczenia grup pośrednich w nauczaniu Kościoła i papieża Jana Pawła II bardzo dobrze zostało opracowane przez Wiesława Łużyńskiego. Zob. W. Łużyński, *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Toruń 2008.

przejaw [...] ludzkiej natury posiadają – zawsze w ramach dobra wspólnego – swą własną autonomię”⁹. Autonomia grup pośrednich względem centralizmu państwowego – zdaniem papieża – jest niezbędna, bowiem decyduje nie tylko o podmiotowym ich traktowaniu, ale i o podmiotowości społeczeństwa w ogóle¹⁰.

Wzajemne relacje, które mają miejsce pomiędzy państwem a grupami pośrednimi wszelkiego rodzaju i szczebla, jak i między samymi grupami, powinny być regulowane przy pomocy zasady pomocniczości, „która głosi, że społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego”¹¹. Grupy pośrednie wyższego rzędu winny przede wszystkim pełnić w społeczności funkcję pomocniczą. Budując personalistyczny ład społeczny, powinny pomagać grupom słabszym oraz jednostkom w realizacji ich celów, bowiem zdaniem papieża „wydaje się, że lepiej zna i może zaspokoić potrzeby ten, kto styka się z nimi z bliska i kto czuje się bliżnim człowieka potrzebującego”¹². Jeżeli grupy pośrednie istnieją jako prawdziwe wspólnoty osób, to poprzez umacnianie tkanki społecznej mogą skutecznie zapobiegać anonimowości i bezosobowemu umasowieniu, a więc i degradacji godności osoby¹³. Gdy wiele różnych relacji pomiędzy ludźmi się wzajemnie ze sobą splata, to wzrasta nie tylko podmiotowość osoby, ale i społeczeństwa, ponieważ człowiek „swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi — i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin”¹⁴.

⁹ CA 13.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Tamże, 48.

¹² Tamże.

¹³ Por. tamże, 49.

¹⁴ RH 14.

Grupy pośrednie zespala ze sobą wiele czynników. Jednym z nich jest więź społeczna, którą – ogólnie rzecz ujmując – można zdefiniować jako to, co łączy i zspala ludzi ze sobą, ale też jako układ stosunków, instytucji i środków kontroli społecznej łączących jednostki w grupy¹⁵. Bez wykształconych więzi wewnętrznych, jak i tych odnoszących się do świata zewnętrznego nie można mówić o istnieniu jakiegokolwiek organizmu społecznego.

Więzi społeczne mają również duży wpływ na inicjację zjawiska marginalizacji i wykluczenia. Jak ważną i szczególną rolę w niej odgrywają wykazano, za nauczaniem papieża, podczas omawiania osobowych źródeł tych procesów. Jeżeli więzi te zostaną źle ukształtowane, np. pomiędzy małżonkami, rodzicami i dziećmi czy sąsiadami, członkami tej samej grupy etnicznej bądź narodowej, doprowadzą nieuchronnie do walki o dominację człowieka nad człowiekiem, której efektem będzie dyskryminacja słabszych. Wskazano przy tej okazji także, że więzi społeczne, tak pomiędzy jednostkami, jak i grupami pośrednimi, pozbawione zasad chrześcijańskiej solidarności mogą tworzyć struktury służące przemocy wobec drugiego człowieka, a więc szerzeniu się zła.

Jest historyczną prawdą, że pomiędzy różnego rodzaju grupami pośrednimi, tak w przeszłości, jak i obecnie, powstawały, istnieją i nadal będą powstawać konflikty interesów o różnym podłożu. Są one nieuniknione. Wyrastają zwykle na gruncie nagromadzonych sprzecznych emocji, a objawiają się wybuchem wrogich i antagonistycznych postaw. Jednak zdaniem papieża sam konflikt może także odegrać pozytywną rolę w dążeniu do dobra wspólnego, o ile będzie przejawem walki czy współzawodnictwa o sprawiedliwość społeczną¹⁶. Natomiast niedopuszczalna jest idea konfliktu czy rywalizacji rozumiana jako działanie nieograniczone żadnymi względami natury etycznej czy prawnej, ponieważ wtedy wyklucza się „wszelkie rozsądne porozumienie, a jego celem nie jest już ogólne

¹⁵ Por. *Więź*, [w:] SJP.

¹⁶ Por. CA 14.

dobro społeczeństwa, ale korzyści określonej grupy społecznej, która stawia własny interes ponad dobro wspólne i dąży do zniszczenia wszystkiego, co jej się przeciwstawia”¹⁷. Tak rozumiany konflikt czy współzawodnictwo pomiędzy grupami pośrednimi opierają się na pogardzie dla osoby ludzkiej, uznają pierwszeństwo zasady siły przed zasadą słuszności i prawa.

Zatem za nauczaniem papieskim należy stwierdzić, że rolę i znaczenie grup pośrednich trzeba rozpatrywać przede wszystkim z punktu widzenia funkcji, jakie rzeczywiście pełnią w życiu jednostki i społeczności. Jeżeli przyczyniają się do integralnego i wszechstronnego rozwoju osoby ludzkiej, który obejmuje zarówno potrzeby duchowe, jak i potrzeby doczesnej egzystencji, to ich powoływanie i działanie jest moralnie uzasadnione i konieczne. Natomiast gdy za cel swojego istnienia i działania przyjmują nie pomnażanie dobra wspólnego, ale dobra własnego, to zamiast społeczeństwa obywatelskiego budują struktury zła. To one następnie poprzez niewłaściwe kształtowanie wzajemnych relacji i więzi, zarówno wewnątrz własnej grupy, jak i pomiędzy innymi grupami, nie tylko znacząco przyczyniają się do zniechęcenia i wycofania z uczestnictwa w życiu społecznym, ale także do inicjacji procesów marginalizacji i wykluczenia społecznego.

1.2. Niski poziom uczestnictwa

Podczas analizy osobowych źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego wykazano, że grupa pośrednia, taka jak np. grupa etniczna bądź narodowa, jest dla jednostki zarówno źródłem norm, wartości i wzorów zachowań, jak i tłem do formułowania ocen własnej sytuacji i swojego postępowania. Grupa pośrednia, by mogła skutecznie wypełniać powyższe zadania, musi być przede wszystkim spójna. Wywiera więc presję na jednostkę, stosując różnego rodzaju

¹⁷ Tamże.

socjotechniki, by tę spójność osiągnąć, co może przynieść bardzo negatywne skutki¹⁸. Dzieje się tak np., gdy normy i wartości preferowane przez grupę są sprzeczne z ogólnoludzkimi.

Podstawowym czynnikiem umacniającym daną grupę są przede wszystkim silnie rozwinięte różnego rodzaju wzajemne więzi pomiędzy tworzącymi ją jednostkami. Przejawiają się one przede wszystkim we wzajemnych odniesieniach jednostek wobec siebie, czyli w uczestnictwie. Samo uczestnictwo, socjologicznie rzecz ujmując i nieco upraszczając, oznacza udział jednostki w procesie interakcji społecznej polegający na określonym sposobie zachowania¹⁹. Natomiast z pozycji teologii katolickiej uczestnictwo w życiu społecznym wynika z prospołecznej natury człowieka i jest jej wyrazem.

Nad kwestią uczestnictwa w życiu społecznym w sposób szczególnie pochylił się także Karol Wojtyła już podczas posługi w Krakowie²⁰. Jako papież powrócił do tego tematu. Jego zdaniem najkrócej przedstawiona etiologia uczestnictwa w życiu zbiorowym jest następująca: małżeństwo tworzy komunie osób, w której uczestniczą i z której czerpią nie tylko sami małżonkowie, ale i inni krewni²¹. Zawiązane na bazie uczestnictwa w małżeńskiej komunii osób więzi są następnie przenoszone na grupy pośrednie, w wyniku czego osoby, ale i społeczności „pozostają ze sobą w relacji współzależności i wzajemności. Wszystko, cokolwiek się czyni na rzecz osoby, jest także

¹⁸ Jednym z nich może być deindywidualizacja jednostek i uznanie grupy za wartość najwyższą oraz utożsamianie się z nią aż do zatraty własnej, indywidualnej tożsamości, a nawet instynktu samozachowawczego. Innym jest tak zwany syndrom myślenia grupowego, który przejawia się tym, że jednostka czuje się tak zrośnięta z grupą, że powstrzymuje się nie tylko od kwestionowania głoszonych w niej poglądów i wyrażania wątpliwości co do trafności podejmowanych decyzji, ale także ignoruje informacje podważające te poglądy i wskazujące na możliwość innych, lepszych niż przyjęte rozwiązań. Por. B. Szacka, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 193.

¹⁹ Zob. K. Opałek, *Zagadnienia teorii prawa i teorii polityki*, Warszawa 1983, s. 311–312.

²⁰ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 2008, s. 337–421; K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), s. 2.

²¹ Por. FC 21.

dobrem wyświadczonym społeczeństwu, wszystko zaś, co się czyni na rzecz społeczeństwa, obraca się na pożytek osoby”²². Można jednak w tym miejscu zadać pytanie: dlaczego zawiniony bądź nie, niski poziom uczestnictwa lub jego brak w życiu zbiorowym należy uznać za źródło dyskredytacji osoby? Z nauczania papieskiego wynika, że dzieje się tak z co najmniej dwóch ogólnych powodów. Po pierwsze, w chrześcijaństwie życie zbiorowe uważa się za cenne samo w sobie, ponieważ uznaje się, że człowiek jest istotą społeczną i uczestnictwo w życiu społecznym pozostaje w zgodzie z jego naturą. Tym samym ktoś, kto uczestniczy w nim w mniejszym stopniu, w mniejszym też zakresie realizuje własne człowieczeństwo²³. Po drugie, życie zbiorowe jest istotnym instrumentem do osiągania wielu wartościowych celów – przede wszystkim dobra wspólnego.

Od razu należy także poczynić pewne zastrzeżenie. Uczestnictwo w życiu zbiorowym, a ściślej w niektórych jego formach, nie zawsze jest pożądane. Jeżeli np. uznaje się za uczestnictwo w życiu zbiorowym działalność mafijną albo terrorystyczną, to ocena takiego uczestnictwa będzie zdecydowanie negatywna.

Społeczne przyczyny nieangażowania się ludzi w życie zbiorowe mogą być różne. Jedną z podstawowych – zdaniem papieża – jest niewątpliwie upowszechnienie się i silne oddziaływanie błędu antropologicznego, jaki zawierają niektóre współcześnie dominujące ideologie²⁴. Rozpatrują one mianowicie pojedynczego człowieka „jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego”²⁵. Te same ideologie twierdzą również, że dobro jednostki można urzeczywistnić, nie biorąc pod uwagę jej prawa do samodzielnego wyboru i ponoszenia indywidualnej odpowiedzialności za ów wybór. W ten sposób jednostka zostaje

²² CL 40.

²³ Por. SRS 44.

²⁴ Papież ma tu na myśli głównie te powstałe na bazie marksizmu.

²⁵ CA 13.

utożsamiona „z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny”²⁶. Skutkiem takiego podejścia do osoby jest przede wszystkim pozbawienie jej wolności i całkowite uzależnienie od maszyny społecznej, a ściślej rzecz ujmując, od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę.

Zdeformowane w ten sposób prawo człowieka do wolności utrudnia mu zrozumienie swej godności jako osoby „i zamyka drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty”²⁷. Twórcy takich ideologii zapominają, że każdy człowiek zostaje powołany do życia przez Boga i od Niego otrzymuje swą istotową godność, „a wraz z nią zdolność wznoszenia się ponad wszelki porządek społeczny w dążeniu do prawdy i dobra”²⁸. Papież, za całą tradycją Kościoła, naucza: „praca i solidarne współdziałanie z innymi umożliwia tworzenie coraz szerszych i coraz bardziej godnych zaufania wspólnot pracy, mających dokonywać przekształceń środowiska naturalnego i środowiska społecznego”²⁹. Znaczy to, po pierwsze, że bogactwem każdej społeczności zawsze jest człowiek, który do niej należy i który dzięki swojemu zaangażowaniu tę wspólnotę współtworzy. A po drugie, oznacza także, że życie człowieka jest również uwarunkowane przez wspólnotę, w której żyje (np. przez wychowanie). Jeżeli działanie człowieka nie prowadzi do powstawania godnych zaufania wspólnot pracy w wyżej wymienionym celu, to przyczynia się do utworzenia specyficznych struktur grzechu, które następnie przeszkadzają w pełnej realizacji godności człowieka jako osoby i stają się tym samym kolejnym źródłem społecznym marginalizacji i wykluczenia.

Skażone grzechem społeczne struktury mogą, poprzez swoje złe działanie, doprowadzić człowieka do odczuwania zniechęcenia i podjęcia decyzji o wycofaniu się z aktywnego uczestnictwa w życiu

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, 38.

²⁹ Tamże, 32.

zbiorowym, a nawet do całkowitej alienacji. Jest to zjawisko niezwykle groźne dla życia jednostki, jak i życia zbiorowego. Dla papieża alienacja jako antyteza uczestnictwa oznacza przede wszystkim ograniczenie lub unicestwienie tego wszystkiego, przez co człowiek jest dla człowieka drugim „ja”. Powoduje ona zachwianie poczucia podstawowej prawdy odnoszącej się do człowieczeństwa, a mianowicie poczucia wartości w drugim człowieku. W relacjach pomiędzy ludźmi zanika postrzeganie człowieka jako bliźniego, a górę bierze traktowanie go jako obcego czy wręcz wroga. Alienacja polega więc na odwróceniu celów „człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga”³⁰.

Alienacja może być udziałem nie tylko jednostki, ale i grupy społecznej. Stanie się tak, gdy poprzez różne formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia się jej budowanie międzyludzkiej solidarności³¹. Widać to dobrze w sferze ludzkiej pracy, szczególnie „kiedy jej organizacja jest nastawiona tylko na maksymalizację produkcji i zysku, pomija zaś to, w jakim stopniu pracownik przez własną pracę realizuje się jako człowiek”³². Zanikanie zdolności do realizacji uczestnictwa w układzie „ja – drugi” nie jest jednak wyłącznie skutkiem działania społecznych struktur skażonych przez grzech, ale występuje także w powszechnych i zwyczajnych wymiarach codziennego życia samej jednostki, gdy skutek wieloaspektowej manipulacji przyjmuje ona konsumpcyjną postawę i wika się w sieć fałszywych i powierzchownych satysfakcji.

Po przemianach, jakie dokonały się w drugiej połowie XX wieku, w wielu krajach zostało ograniczone zjawisko bezpośredniego wyzysku jednej grupy pośredniej przez drugą (np. pracowników przez pracodawców). Jednak współcześnie powstały jego inne formy,

³⁰ Tamże, 41.

³¹ Por. tamże.

³² Tamże.

które objęły nowe dziedziny życia i również prowadzą do zjawiska alienacji. Polegają one zwykle na tym, że jednostki tworzące grupy pośrednie o egoistycznych celach, posługując się innymi, zwykle słabszymi, pragną w coraz bardziej wyrafinowany sposób zaspokajać swoje partykularne i drugorzędne potrzeby, pozostając jednocześnie obojętnymi na potrzeby podstawowe i autentyczne zarówno swoje, jak i innych ludzi³³. W ten sposób przyczyniają się nie do budowania, ale do degradacji prawdziwie ludzkiego środowiska życia.

1.3. Niszczenie środowiska ludzkiego

Współczesny rozwój społeczno-kulturowy, obok negatywnych zjawisk, z których wiele zostało już omówionych, ma także pozytywne aspekty. Przede wszystkim u wielu ludzi wzrosła świadomość własnej godności oraz godności każdego innego człowieka. Świadomość ta wyraża się przede wszystkim w zdecydowanym sprzeciwie wobec łamania praw ludzkich. Taka postawa cechuje dzisiaj nie tylko jednostki, ale i większe społeczności, takie jak naród czy państwo, które są nie tylko coraz bardziej świadome i skłonne bronić swojej tożsamości kulturowej, ale i ją pielęgnować, i rozwijać we współpracy z innymi³⁴. Jednostki i społeczności coraz wyraźniej zdają sobie sprawę ze wspólnego przeznaczenia całej ludzkości. Pragną budować przyszły, lepszy świat razem. Mają świadomość, że dobro, do którego człowiek został powołany, i jego szczęście nie dają się osiągnąć bez wysiłku i zaangażowania, a szczególnie bez wyrzeczenia się własnego egoizmu. Dzięki tym działaniom już dzisiaj niektórym społecznościom, z obszaru nie tylko Trzeciego Świata, udało się osiągnąć pełną samowystarczalność w wielu dziedzinach życia i znacznie ograniczyć przejawy występowania marginalizacji i wykluczenia społecznego. Jednak pomimo pewnego postępu w zapobieganiu tym zjawiskom papież dostrzegł jeszcze wiele nadal występujących niekorzystnych

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże, 21.

tendencji w życiu społecznym, nad którymi współczesny człowiek powinien się twórczo pochylić, by je próbować ograniczyć³⁵.

Zjawiskiem, które nadal – od blisko stu lat – niszczy prawdziwe środowisko ekologii ludzkiej³⁶, są różne formy totalizmu, związane choćby z militaryzmem i agresywnym nacjonalizmem, które podsycają nienawiść i rodzą wciąż nowe ideologie sławiące przemoc. Dzieje się tak – zdaniem papieża – ponieważ we współczesnym świecie mamy do czynienia z kryzysem prawdy, szczególnie tej odnoszącej się do osoby ludzkiej. Kryzys ten powoduje również wiele innych negatywnych zjawisk, obok wymienionych, jak np. brak odpowiedzialności za słowo czy czysto utilitarny stosunek do człowieka³⁷.

Wszystkie te negatywne zjawiska mają swoje źródło w błędnej koncepcji wolności, która odrywa ludzką wolność od posłuszeństwa prawdzie o człowieku, w tym także od obowiązku poszanowania praw każdej osoby ludzkiej i kultury każdej społeczności³⁸. Zrozumieć drugiego człowieka można, „gdy widzi się go w kontekście kultury, poprzez język, historię i postawy przyjmowane wobec podstawowych faktów egzystencjalnych, takich jak narodziny, miłość, praca, śmierć”³⁹. Gdy treścią wolności staje się miłość samego siebie i swojej grupy oraz bezgraniczna afirmacja wyłącznie własnej korzyści, rodzą się ideologie oparte przede wszystkim na nienawiści i niesprawiedliwości. Przy pomocy wszelkich dostępnych środków dąży się do narzucenia własnych poglądów, by możliwe stało się zaspokojenie potrzeb swoich i grupy, do której się przynależy, nie bacząc na prawa i potrzeby innych. Jednostka oraz inna grupa stają się przydatnym narzędziem, o ile można je wykorzystać do własnych egoistycznych celów. Za posługiwaniem się inżynierią społeczną stoi przekonanie, że cel jest ważniejszy niż prawda czy niezależność myślenia osób. Sądzi

³⁵ Por. CA 11.

³⁶ Jan Paweł II posłużył się takim terminem w encyklice *Centesimus annus*. Por. CA 38.

³⁷ Por. DM 12.

³⁸ Por. CA 17.

³⁹ Tamże, 24.

się, że cel uświęca środki⁴⁰. Taki nowoczesny totalizm wyrasta przede wszystkim z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, której ani jednostka, ani jakakolwiek grupa pośrednia, nawet posiadająca większość w danym społeczeństwie, nie może naruszać⁴¹.

Teologia katolicka traktuje każdego człowieka jako osobę wolną, ponieważ tylko wolna osoba, na drodze wewnętrznego przekonania, może dotrzeć do prawdy. Możliwość poznania prawdy została zagwarantowana przez Boga⁴². Ale człowiek może także zbłądzić i popaść w skrajny relatywizm czy egoistyczny indywidualizm, o czym szerzej była już mowa w rozdziale III. Dzieje się tak w niektórych nurtach myśli współczesnej. Podkreślają one znaczenie wolności do tego stopnia, że czynią „z niej absolut, który ma być źródłem wartości”⁴³. Jest to zwykle pierwszy, podstawowy czynnik decydujący o zaistnieniu zjawiska dyskredytacji osób i społeczności. Wolność przyznawana bezwarunkowo samemu sobie czy swojej grupie zwykle oznacza pozbycie się wszelkich ograniczeń i uwolnienie się od konieczności działania na rzecz innych jednostek czy grup.

Natomiast z nauczania papieskiego wynika, że jednostka i społeczność całkowicie wolne mogą być tylko wówczas, gdy są sobą „w pełni swoich praw i obowiązków”⁴⁴. Pisząc te słowa, papież pragnął przypomnieć, że według wiary chrześcijańskiej i nauki Kościoła źródłem wolności autentycznej jest prawda⁴⁵. Stanowi ona podstawowy fundament, na którym chrześcijanin powinien budować swoje życie we wszystkich jego wymiarach, a więc także w wymiarze działalności społecznej. Być wolnym to znaczy móc ocenić działania społeczne zgodnie z uniwersalnym światem wartości. Być wolnym to znaczy nie przyjmować wszystkiego ślepo, na zasadzie poprawności grupowej.

⁴⁰ Zob. A. Podgórecki, *Logika praktycznego działania*, [w:] tenże, *Socjotechnika*, Warszawa 1968, t. 2, s. 47.

⁴¹ Por. CA 44.

⁴² Zob. RH 4.

⁴³ VS 32.

⁴⁴ SRS 46.

⁴⁵ Por. VS 84.

Jak pokazała to dobitnie historia XX wieku, popełnione błędy w działaniu grupowym najłatwiej jest zrzucić na innych, na grupy konkurencyjne czy słabsze. Już w poprzednich rozdziałach wykazano, że etykietowanie np. grup etnicznych czy narodowych jest samo w sobie obojętne. Dopiero określone działanie naruszające prawdę, przede wszystkim tę fundamentalną, o równości w godności wszystkich ludzi, czyni z tych etykiet źródło konfliktu i prześladowania tych grup. Używając skrótu myślowego, można więc powiedzieć, że marginalizacja i wykluczenie społeczne oznacza brak prawdy. Tak zrodziła się błędna koncepcja, według której sprzeczność interesów i walka mająca na celu zniszczenie przeciwnika to podstawowe czynniki rozwoju i postępu ludzkości⁴⁶. Tak zrodziła się agresywna inżynieria społeczna, polegająca na celowym wywoływaniu konfliktów wewnątrz grupy i pomiędzy grupami, do których rozstrzygania używa się głównie metod siłowych.

W wyniku konfliktów, jakie miały miejsce w XX wieku, wiele społeczności straciło możliwość decydowania o sobie i zostało poddanych próbie zniszczenia ich pamięci historycznej i kultury. Wiele z nich zostało ponadto zmuszonych do opuszczenia swojej ziemi i siłą deportowanych. Powstały liczne grupy ekstremistyczne, które poprzez akty terroru próbują rozwiązać problemy swoich społeczności. Także nauka została użyta do celów militarnych, co zaczyna zagrażać istnieniu całej ludzkości. Ideologie nienawiści oparte na militarystyce, nacjonalizmie i różnych odmianach totalizmu, opanowując różne grupy społeczne, przyczyniły się znacznie do zniszczenia środowiska ludzkiego życia i stały się nie tylko źródłem marginalizacji i wykluczenia społecznego wszystkich pozostałych, ale w skrajnych przypadkach także ich biologicznej eliminacji⁴⁷.

Innym negatywnym przejawem swoiście pojmowanej inżynierii społecznej jest irracjonalne niszczenie – jak to ujął papież – warunków

⁴⁶ Por. CA 18.

⁴⁷ Por. tamże, 17.

moralnych prawdziwej ekologii ludzkiej⁴⁸. W XX wieku powstał pewien system etyczno-kulturowy, który poprzez absolutyzację produkcji i konsumpcji dóbr postawił je w centrum życia społecznego. Produkcja i konsumpcja dóbr stała się jedyną wartością⁴⁹. Np. takim podstawowym środowiskiem ekologii ludzkiej, które przez ten system jest od wielu lat niszczone, jest rodzina. Niektóre podstawowe elementy destrukcyjnych działań wobec tego środowiska zostały już szczegółowo omówione w poprzednich rozdziałach. Tu należy za nauczaniem papieskim wskazać na jeszcze jeden aspekt. Stopniowo rozpowszechniający się konsumizm skłania człowieka „do traktowania siebie samego i własnego życia raczej jako zespołu doznań, których należy doświadczyć, aniżeli dzieła, które ma wypełnić. Stąd się wywodzi brak wolności, a w konsekwencji rezygnacja z angażowania się w stały związek z inną osobą i rodzenie dzieci, lub skłonność do uważania ich za jedną z wielu «rzeczy», które można mieć lub nie mieć, według własnych upodobań, i które współzawodniczą z innymi możliwościami”⁵⁰. Tu np. ma swoje źródło marginalizacja nowego życia czy współmałżonka.

Kolejnym negatywnym zjawiskiem życia społecznego, które od wielu dziesięcioleci miało i nadal ma decydujący wpływ na środowisko ludzkiego życia, jest co najmniej niedostateczne dbanie o wszystko to, co wiąże się z wykonywaną przez człowieka pracą⁵¹. Papieżowi nie chodziło w tej kwestii tylko o szkodliwe warunki techniczne dotyczące procesu produkcji czy samego stanowiska pracy, ale także o ciągłą żądzę nowości, o coraz to nowsze metody produkcji, o nieustanną zmianę stosunków pomiędzy pracodawcami a pracownikami, o bogacenie się niektórych przy równoczesnym zubożeniu wielu, a nade wszystko zaś o pogorszenie się obyczajów wśród ludzi pracy.

Innym istotnym elementem środowiska ekologii ludzkiej, nie tyle niszczonego, ile wadliwie budowanym, była i nadal jest gwałtownie

⁴⁸ Por. tamże, 38.

⁴⁹ Por. tamże, 39.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Por. tamże, 38.

postępująca urbanizacja, która nie zawsze troszczy się o właściwe środowisko życia osoby⁵².

Wszystkie omówione przejawy irracjonalnego niszczenia środowiska ludzkiej ekologii sprawiają, że różnego typu grupy pośrednie pozostają skłócone, a społeczne środowisko życia – nieprzyjazne. Dzisiaj osoba ludzka staje wobec konfliktu, który przeciwstawia człowieka człowiekowi, każąc mu walczyć. Jeden ma walczyć o przetrwanie, drugi o coraz większe bogactwo. Można odnieść także wrażenie, że rozwiązanie podstawowych problemów społecznych pozostawiono wyłącznie w gestii działania tak zwanych mechanizmów wolnorynkowych.

1.4. Mechanizmy wolnego rynku

Po drugiej wojnie światowej w krajach, których gospodarka bazuje na ekonomii przedsiębiorczości, uznano, że najbardziej skutecznym narzędziem do przyśpieszenia rozwoju, wykorzystania zasobów naturalnych, jak i tych drzemiących w człowieku w celu zaspakajania jego potrzeb będzie wolny rynek⁵³. Opierając się na jego mechanizmach, podjęto też próbę budowania tak zwanego społeczeństwa wolnorynkowego. Do tej kwestii papież zmuszony był odnosić się wielokrotnie podczas swojego pontyfikatu. Uważał on, że mechanizmy rynkowe niosą z sobą pewne korzyści, jednak pomimo tego nie mogą stać się przyczyną do przyjęcia wobec rynku postawy niemal bałwochwalczej⁵⁴.

Zdaniem papieża wolny rynek nie może być wyłącznym regulatorem dostępu do wszystkich rodzajów potrzeb człowieka, a jedynie do tych, „za których zaspokojenie można zapłacić, to jest które dysponują siłą nabywczą, i tych zasobów, które «nadają się do sprzedania», czyli

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. tamże, 42.

⁵⁴ Zob. tamże, 43.

mogą uzyskać odpowiednią cenę”⁵⁵. Istnieją i takie ludzkie potrzeby zbiorowe i jakościowe, które nigdy nie powinny być poddane wyłącznie regulacji wolnego rynku, ponieważ nie da się ich sprawiedliwie i godziwie zaspokoić za pośrednictwem jego mechanizmów⁵⁶. Papież zaliczył do nich przede wszystkim ludzką pracę, której świadczenie nie może być regulowane wyłącznie na zasadzie umowy pomiędzy pracodawcą a potencjalnym pracownikiem. Niestety, nadal, jak to słusznie zauważył papież „można spotkać takie umowy między pracodawcami i robotnikami, w których nie bierze się pod uwagę najbardziej elementarnych zasad sprawiedliwości dotyczących zatrudnienia nieletnich, zatrudnienia kobiet, liczby godzin pracy, stanu higienicznego pomieszczeń i słusznego wynagrodzenia”⁵⁷. Praca nie powinna zatem nigdy być towarem, który można swobodnie kupować i sprzedawać na rynku za cenę określaną wyłącznie przez prawo popytu i podaży⁵⁸. Praca bowiem ma charakter osobowy, w niej człowiek wyraża się i realizuje. Wchodzi ona ponadto w zakres powołania każdej osoby i ma również wymiar społeczny⁵⁹.

Nie da się również zapewnić przy pomocy zwykłych mechanizmów rynkowych właściwej troski o obronę i zabezpieczenie innych dóbr zbiorowych, takich choćby jak środowisko naturalne czy środowisko ludzkie. Np. do niedawna przed skutkami zdarzeń losowych czy osobistym nieszczęściem chroniła człowieka sieć zabezpieczeń indywidualnych, potocznie nazywana opieką socjalną. Dzisiaj, w epoce globalizmu, dokonuje się demontażu tej instytucji, a ową rolę zabezpieczeń próbuje się zrzucić na wolny rynek. Zdaniem papieża to nie mechanizmy rynkowe powinny tu odgrywać rolę regulatora, ale różne grupy pośrednie, a szczególnie prawowita władza państwowa⁶⁰.

⁵⁵ Tamże, 34.

⁵⁶ Por. tamże, 40.

⁵⁷ Tamże, 8.

⁵⁸ Por. tamże, 4.

⁵⁹ Por. tamże, 6.

⁶⁰ Por. tamże, 40.

Po głębszej analizie nauczania papieskiego szybko dochodzi się do wniosku, że wolny rynek nie może być również wyłącznym elementem konstytutywnym dla sprawiedliwości społecznej. Co prawda dzięki niemu, na podstawie mniej lub bardziej wolnych i spontanicznych decyzji kupujących i sprzedających, dochodzi do ustalenia pewnej równowagi rynkowej, czyli zrównania popytu z podażą, to jednak mechanizm ten działa prawidłowo tylko w normalnych czasach. Wtedy też jest moralnie obojętny. Jednak w czasach kryzysu gospodarczego, wojny czy klęsk żywiołowych nie może być jedynym regulatorem zaspakajania podstawowych potrzeb egzystencjalnych człowieka, ponieważ wzrasta wtedy drastycznie liczba osób pozbawionych środków potrzebnych do nabycia koniecznych do życia dóbr, a także występuje ich znaczne ograniczenie, co powoduje wzrost cen, w wyniku którego coraz większe rzesze ludzi popadają w skrajne ubóstwo. W ten sposób prawo podaży i popytu z korzystnego regulatora rozwoju staje się potencjalnym źródłem inicjującym procesy marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Należy również pamiętać, że i w czasach pokoju i przyspieszonego rozwoju w każdym społeczeństwie nadal pozostaje pewna grupa ludzi, którzy nie posiadają środków na zaspokojenie najbardziej elementarnych potrzeb. Dlatego zdaniem papieża o wiele ważniejsze „niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność”⁶¹. Zatem to, co należy się człowiekowi powinno zagwarantować nie tylko możliwość biologicznego przeżycia, ale i wniesienie wkładu w dobro wspólne ludzkości.

Aby wszyscy ludzie mogli integralnie się rozwijać i włączyć się w tworzenie dobra wspólnego, konieczne jest więc udzielenie „potrzebującym pomocy w zdobywaniu wiedzy, we włączaniu się w system wzajemnych powiązań, w rozwinięciu odpowiednich nawyków, które

⁶¹ Tamże, 34.

pozwolą im lepiej wykorzystać własne zdolności i zasoby”⁶². Tego jednak nie da się zrealizować wyłącznie przy pomocy mechanizmów wolnego rynku. Stąd nie mogą one być jedynym punktem odniesienia dla sprawiedliwości społecznej. Nie mogą także pozostawać bez kontroli społecznej⁶³. Pozostawione same sobie szybko doprowadzą do uprzedmiotowienia człowieka, w wyniku którego stanie się on niewolnikiem silniejszego i bardziej zasobnego.

Po upadku w wielu częściach świata systemów opartych na ideologii komunizmu powstało nowe niebezpieczeństwo rozpowszechnienia się tym razem radykalnej ideologii kapitalizmu. Wierzy ona ślepo w możliwość rozwiązania wszelkich problemów egzystencjalnych i społecznych przy pomocy swobodnej gry sił rynkowych⁶⁴. Jest prawdą, że w okresie walki pomiędzy gospodarką opartą na kapitalizmie a tą bazującą na kolektywizmie starano się pokazać zbyt przesadnie, że społeczeństwo wolnorynkowe może dojść do lepszego zaspakajania potrzeb, niż proponował to marksizm. Jednak jeżeli społeczeństwo wolnorynkowe będzie odmawiać autonomicznego istnienia wartościom innym niż bogactwo, w tym kulturze i religii, także ten system, podobnie jak marksizm, przyczyni się do degradacji człowieka⁶⁵. Dlatego – zdaniem papieża – modelem alternatywnym dla dominacji wolnego rynku nie są ani jakieś formy neokapitalizmu czy nowego socjalizmu „lecz społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo. Tego rodzaju społeczeństwo nie przeciwstawia się wolnemu rynkowi, ale domaga się, by poprzez odpowiednią kontrolę ze strony sił społecznych i państwa było zagwarantowane zaspokojenie podstawowych potrzeb całego społeczeństwa”⁶⁶.

Papież, przestrzegając przed pokładaniem nadmiernej wiary we wszechmoc mechanizmów wolnego rynku, był jednocześnie przeciwko

⁶² Tamże.

⁶³ Por. tamże, 19.

⁶⁴ Por. tamże, 42.

⁶⁵ Por. tamże, 19.

⁶⁶ Tamże, 35.

nadmiernemu ograniczaniu wolności jako takiej, uważając, że tam gdzie „organizacja społeczeństwa ogranicza czy wręcz eliminuje sferę wolności, przysługującej obywatelom, tam życie społeczne ulega stopniowemu rozkładowi i zamiera”⁶⁷. Dzieje się tak także tam, gdzie dążenie przy pomocy mechanizmów wolnego rynku do pełniejszego zaspakajania potrzeb i posiadania dóbr jest przemocą ograniczane lub wręcz zniesione. Wtedy to zwykle wolny rynek zastępuje się „ciężkim systemem biurokratycznej kontroli, który pozbawia człowieka inicjatywy i zdolności twórczej”⁶⁸. Jednak należy zawsze pamiętać, że wolny rynek jest zaledwie jednym z elementów ludzkiej wolności. Kiedy staje się niezależny i zaczyna człowieka traktować bardziej jako producenta i konsumenta dóbr, jako towar, który można kupić, wtedy traci swoją użyteczność i staje się moralnie zły. Dlatego na wszystkich bez wyjątku spoczywa obowiązek tworzenia takiej ekonomii społecznej, „która będzie kierowała funkcjonowaniem rynku tak, by było to z korzyścią dla dobra wspólnego”⁶⁹.

Z zaprezentowanego w tym podrozdziale społecznego nauczania papieża wynika, jak ważną rolę przywiązywał on do rozwoju w ramach społeczeństwa różnych grup pośrednich. Zdaniem papieża, grupom tym powinno się umożliwić działanie swobodne i niezależne, przede wszystkim od struktur biurokratycznych państwa. Jednak wolna działalność grup pośrednich nigdy nie może być pozbawiona odniesienia do świata wartości uniwersalnych czy regulowana wyłącznie przez mechanizmy wolnego rynku. Celem ich działania powinien być zawsze integralny rozwój osoby niezależnie od jej przynależności grupowej. Działalność grup pośrednich nastawiona wyłącznie na realizację egoistycznych celów z jednej strony prowadzi zwykle do wystąpienia zjawiska alienacji z życia społecznego, a z drugiej – do degradacji prawdziwie ludzkiego środowiska życia, stając się potencjalnym źródłem procesów marginalizacji i wykluczenia społecznego.

⁶⁷ Tamże, 25.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, 52.

Przez niemal cały XX wiek rozwijał się i nadal się rozwija w wielu rejonach świata model społeczeństwa, który sprowadza jego życie wyłącznie do wymiaru ekonomicznego. Uznaje się, że celem działania w ramach społeczności jest zapewnienie dobrobytu materialnego. Przyjmuje się więc jako wiodącą ekonomiczną koncepcję rozwoju. Ze względu na jej istotny wpływ na wzrost rozwarstwienia społeczeństwa i pogłębienie szeroko rozumianego ubóstwa należy tej koncepcji, za nauczaniem papieża, poświęcić więcej miejsca.

2. Dominacja ekonomicznej koncepcji rozwoju

Jan Paweł II, dokonując oceny stanu rozwoju świata końca XX wieku, stwierdził, że jest on znaczny, ale nadal niewystarczający. Stare, dobrze znane formy wyzysku ekonomicznego nadal nie zniknęły. Wszelkiego rodzaju dyskryminacje ciągle występują. Pogłębia się także skrajne ubóstwo wielu ludzi, które przyjęło obecnie również inne niż materialne formy⁷⁰. Dzisiaj należy do nich zaliczyć przede wszystkim ograniczanie podstawowych praw ludzkich. W wyniku przyjęcia jako dominującej ekonomicznej koncepcji rozwoju wielkie rzesze ludzi zostały zepchnięte na margines życia. Powstał i ulega utrwaleniu podział świata ze względu na aktualny etap rozwoju cywilizacyjnego poszczególnych jego regionów. Zapomina się, że pomiędzy narodami istnieje ścisła i wieloraka współzależność, która powinna być kształtowana zgodnie z wymogami etyki. Z punktu widzenia rozwoju gospodarczego coraz większe rzesze ludzi pozbawione są niejednokrotnie podstawowych dóbr i usług, a ich opóźnienie ekonomiczne się nie zmniejsza. Mało tego, coraz więcej ludzi traci nadzieję na poprawę swojego losu, ponieważ żyją w coraz większej nędzy na marginesie głównego nurtu życia ludzkości⁷¹.

⁷⁰ Por. tamże, 42.

⁷¹ Por. SRS 13.

2.1. Negatywne makroekonomiczne mechanizmy uzależnienia

We współczesnym świecie daje się zauważyć wyraźny podział na kraje, w których postęp cywilizacyjny znacznie przyspieszył, oraz na kraje wkraczające dopiero na drogę rozwoju, w których żyje większa część ludzkości, a które pozostały w tyle, zubożały i zamiast wychodzić z zacołania, popadły w jeszcze większą biedę. Choć podział świata na tak zwany Pierwszy, Drugi czy Trzeci Świat jest umowny, to jednak – zdaniem papieża – stanowi on wyraz powszechnego niemal przekonania, że jego kryteria są realne i obiektywne. W ten sposób jedność rodzaju ludzkiego zostaje zagrożona⁷². Stąd tylko krok do obarczenia wyłączną winą społeczności słabiej rozwiniętej za występujące wśród niej szeroko rozumiane ubóstwo, a także do uznania, że jest ono wynikiem jej wrodzonych cech, np. etnicznych czy rasowych.

Współcześnie granice pomiędzy bogactwem a ubóstwem nie są wyłącznie i ściśle związane z jakimś obszarem geograficznym, ale przebiegają wewnątrz tych samych społeczeństw – zarówno rozwiniętych, jak i będących dopiero na drodze rozwoju. Papież napisał, że tak jak „w krajach bogatych istnieją nierówności społeczne aż do granicy nędzy, tak – równolegle – w krajach słabiej rozwiniętych nierzadko widzi się przejawy egoizmu i wystawnego bogactwa, które budzi niepokój i zgorszenie”⁷³. Gwałtowny, ale nierówny rozwój całego świata spowodował, że tak zwana kwestia społeczna aktualnie osiągnęła wymiary światowe i stała się bardziej złożona, niż było to na początku i w połowie XX wieku. Obecnie nie chodzi w niej wyłącznie o poprawę losu ludzi pracy, ale o zakwestionowanie ekonomicznej koncepcji rozwoju jako dominującej. Krytyce zostaje poddany nie tyle postęp techniczny, ile sposoby jego wykorzystania. Oczywiście przyczyny takiego stanu rzeczy są niejednokrotnie bardzo złożone i różnorodne. Ogólnie rzecz ujmując, leżą one zarówno po

⁷² Por. tamże, 14.

⁷³ Tamże.

stronie sprawujących władzę ekonomiczną i polityczną w państwach będących dopiero na ścieżce rozwoju, jak i w krajach rozwiniętych, które unikają niesienia pomocy słabszym.

To właśnie państwa rozwinięte papież obarczył odpowiedzialnością za stworzenie mechanizmów ekonomicznych, finansowych i społecznych, które

choć są kierowane wolą ludzi, działają w sposób jakby automatyczny, umacniają stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich. Mechanizmy te, uruchomione – w sposób bezpośredni lub pośredni – przez kraje bardziej rozwinięte, sprzyjają – poprzez samo ich funkcjonowanie – interesom tych, którzy nimi manewrują, ale w końcu doprowadzają do zdławienia lub uzależnienia gospodarki krajów słabiej rozwiniętych⁷⁴.

Jednym z takich negatywnych mechanizmów współzależności, a mówiąc precyzyjniej zależności, który istnieje pomiędzy krajami bardziej i mniej rozwiniętymi, jest kwestia zadłużenia międzynarodowego. Korzystanie z dostępnych kapitałów zewnętrznych samo w sobie nie jest złem, pod warunkiem jednak, że przebiega z zachowaniem roztropności, a środki w ten sposób pozyskane są wykorzystane na sam rozwój, a nie na zakup np. broni⁷⁵. W przeciwnym razie pożyczanie środków finansowych z mechanizmu wzmacniającego rozwój przekształca się w mechanizm przeciwny, hamujący, a nawet pogłębiający niedorozwój. Państwo zadłużające się ponad miarę po pewnym czasie, a szczególnie w niepewnych okresach kryzysu, zmuszone jest przeznaczać coraz większe własne środki na spłatę zadłużenia, zamiast inwestować je w kraju⁷⁶. Papież napisał wprost, że gdy taka sytuacja zaistnieje to „należy poszukiwać sposobów – i to w niektórych przypadkach już się czyni – zmniejszenia, odroczenia

⁷⁴ Tamże, 16.

⁷⁵ Por. tamże, 24.

⁷⁶ Zob. tamże, 19.

czy nawet umorzenia długu, zgodnie z podstawowym prawem narodów do istnienia i postępu⁷⁷. Tym samym zastosowanie wyłącznie zasady sprawiedliwości wobec krajów nadmierne obciążonych koniecznością spłaty zaciągniętych na rozwój długów można uznać, nieco upraszczając, za próbę ich dyskredytacji.

Innym mechanizmem współzależności o negatywnych skutkach, który po zakończeniu drugiej wojny światowej miał i nadal ma poważny wpływ na opóźnienie w procesie rozwoju wielu krajów, jest nadmierna zależność polityczna od państw militarnie i gospodarczo silniejszych. Papież miał tu na myśli istnienie dwóch przeciwstawnych bloków, określanych jako Wschód i Zachód, z których każdy „odnajduje swą tożsamość w systemie organizacji społeczeństwa i sprawowania władzy, który usiłuje być alternatywą drugiego; przeciwstawność zaś polityczna wywodzi się z głębszych przeciwstawności w porządku ideologicznym⁷⁸. Każda spośród tych ideologii (liberalnego kapitalizmu czy kolektywizmu marksistowskiego) odwołuje się do odmiennych, z teologicznego punktu widzenia błędnych, wizji człowieka, jego wolności i roli społecznej. Widziany w ten sposób obecny podział świata stanowi bezpośrednią przeszkodę w urzeczywistnianiu jego właściwego rozwoju⁷⁹. Ośrodki władzy w obu blokach z jednej strony tworzą na bazie ideologii nieprzekraczalne bariery ograniczające przy pomocy tariff handlowych pomoc ekonomiczną, a z drugiej strony za pośrednictwem propagandy starają się doprowadzić do zantagonizowania państw i poprzez wywołanie uczucia lęku i zagrożenia próbują uzasadnić przeznaczanie ogromnych środków nie na integralny rozwój swoich obywateli, ale na zbrojenia.

Takie poczynania nie pozostają bez wpływu także na kraje spoza tych bloków. Poprzez różne działania jednej lub drugiej strony zostają one uwikłane w konflikty nie tylko ideologiczne, ale i zbrojne, co

⁷⁷ CA 35.

⁷⁸ SRS 20.

⁷⁹ Por. tamże, 22.

w konsekwencji pociąga za sobą zwykle popadanie w neokolonializm, potęguje narastanie wewnętrznych podziałów, które mają niemały wpływ na destabilizację wewnętrzną tych państw, a czasem i bratobójczą wojnę⁸⁰. Zdarza się, że kraje mniejsze i uboższe nie chcą się podporządkować powyższym tendencjom i aby się rozwijać, starają się izolować od rynków światowych. Jednak zdaniem papieża „Doświadczenia ostatnich lat wykazały, że kraje, które wybrały izolację, zatrzymały się lub cofnęły w rozwoju, natomiast posunęły się naprzód te, które umiały się włączyć w ogólny system wzajemnych powiązań gospodarczych na poziomie międzynarodowym”⁸¹. Poprzez świadomą izolację państwa zostaje naruszone podstawowe prawo narodu do bezpieczeństwa czy uczestnictwa w życiu międzynarodowym na gruncie równości i solidarności, a kraj, który tak czyni, sam wyklucza się z życia społeczności świata.

Istnienie przeciwnych bloków ma też inne niekorzystne konsekwencje dla rozwoju cywilizacji. Przede wszystkim utrudnia wypełnianie moralnego obowiązku solidarności państwom rozwiniętym, które chciałyby to czynić wobec państw słabszych. Utrudnia również lub wręcz uniemożliwia państwom demokratycznym i silnym odgrywanie przodującej roli we wnoszeniu motywowanego wyłącznie wspólnymi interesami wkładu w dobro wspólne⁸².

Kolejnym mechanizmem wynikającym z zastosowania wyłącznie ekonomicznej koncepcji rozwoju o wybitnie negatywnych skutkach dla świata współczesnego, ale i przyszłego, jest próba nieograniczonego korzystania z natury pod pretekstem konieczności przyspieszenia postępu. Zapomina się, że przekazane przez Stwórcę człowiekowi prawo do jej używania nie oznacza absolutnej wolności do dysponowania rzeczami. W takim działaniu widać przede wszystkim – jak to ujął papież:

⁸⁰ Por. tamże, 21–24.

⁸¹ CA 33.

⁸² Por. SRS 23.

ubóstwo czy raczej miernotę sposobu patrzenia człowieka, kierowanego żądzą posiadania rzeczy bardziej niż chęcią odnoszenia ich do prawdy, nieposiadającego owej postawy bezinteresownej, szlachetnej, wrażliwej na wartości estetyczne, która się rodzi z zachwyty dla istnienia i dla piękna, oraz pozwala odczytywać w rzeczach widzialnych przesłanie niewidzialnego Boga, który je stworzył⁸³.

Nie można bezkarnie używać różnego rodzaju bytów żyjących czy nieożywionych bez brania pod uwagę natury każdego z nich, ich wzajemnego powiązania w uporządkowany system. Nie można zapominać, że są zasoby natury, które się nie odnawiają. Nie można pomijać wpływu degradacji środowiska naturalnego, spowodowanego nieograniczonym jego używaniem, na zdrowie aktualnych i przyszłych pokoleń. Środowisko naturalne jest dobrem wspólnym, którym nie mogą zarządzać jedynie mechanizmy rynkowe, gdyż prowadzi to – bardzo szybko i jeszcze w ramach pokolenia dopuszczającego się takich działań – do zachwiania równowagi w ekosystemie i pozbawia możliwości godnego życia jednostki i grupy społeczne⁸⁴. Człowiek ma prawo do życia w niezdegradowanym środowisku. Zdaniem papieża to właśnie stopień poszanowania bytów tworzących naturę przez jakąkolwiek koncepcję rozwoju świadczy o jej moralnym charakterze⁸⁵. Pozbawienie człowieka możliwości życia w zdrowym środowisku naturalnym stanowi także niewątpliwie potencjalne źródło jego marginalizacji i wykluczenia z przyjaznego mu świata.

Skutki społeczne wynikające z zastosowania wyżej opisanych mechanizmów dotyczą zwykle państwa biedne i nowe, które dopiero niedawno osiągnęły niepodległość. Nie omijają one jednak również państw rozwiniętych. Na pierwszym miejscu papież wymienił tu występujący w tych państwach kryzys mieszkaniowy. Powoduje on

⁸³ CA 37.

⁸⁴ Por. SRS 34.

⁸⁵ Zob. tamże.

szereg negatywnych skutków nie tylko dla jednostki i jej rodziny, ale także rodzi poważne konsekwencje społeczne. Najważniejszą i najbardziej dotkliwą z nich jest niezawiniona bezdomność – podstawowe socjologiczne źródło społeczne marginalizacji i wykluczenia. Papież napisał wręcz, że brak mieszkań występujący w państwach rozwiniętych można uważać za znak i syntezę całego ich niedostatku ekonomicznego, kulturowego i po prostu ludzkiego⁸⁶.

Drugim zjawiskiem wymienionym przez papieża był wzrost niezawinionej bezrobocia w państwach rozwiniętych gospodarczo, któremu także towarzyszy szereg ujemnych skutków, tak dla jednostki, jak i społeczeństwa. W skrajnych przypadkach bezrobocie może doprowadzić nawet do całkowitej indywidualnej i społecznej degradacji jednostki. Dotyka ono w państwach rozwiniętych głównie ludzi młodych i rodzi podstawowe pytanie o to, z jakiego typu rozwojem mieliśmy do czynienia w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Przy tej okazji papież przypomniał również przywódcom państw rozwiniętych, że to nie tylko wzrost dochodu narodowego stanowi o rozwoju danego państwa, ale także spadek wskaźników bezdomności i bezrobocia⁸⁷.

Jak widać, opisane powyżej, za nauczaniem papieża, podstawowe skutki na poziomie makro wyłącznie ekonomicznego podejścia do rozwoju mogą prowadzić do coraz powszechniej występującego ubóstwa i rozwarstwienia w świecie, w wyniku czego wielkie rzesze ludzi będą spychane na margines życia społecznego. Jednym z powszechnych, materialnych przejawów zastosowania ekonomicznej koncepcji rozwoju, jako dominującej we współczesnym świecie, stało się rozumienie postępu cywilizacyjnego jako prostego gromadzenia bogactw i nieograniczonego z nich korzystania, bez uwzględniania wymiaru społecznego, kulturowego i duchowego osoby i bez brania pod uwagę kosztów ich uzyskania.

⁸⁶ Por. tamże, 17.

⁸⁷ Por. tamże, 18.

2.2. Konsumizm

Podstawowym powodem podejmowania przez współczesnego człowieka działania jest coraz pełniejsze zaspokajanie jego potrzeb materialnych i duchowych. W samym dążeniu do polepszenia warunków życia i rozwoju osobistego nie ma nic złego. Wprost przeciwnie – jest ono głęboko, zarówno teologicznie, jak i społecznie, uzasadnione, bowiem przyczynia się do rozwoju osoby ludzkiej. Zdaniem papieża nie można jednak przy tej okazji zapominać, że samo zapotrzebowanie na określone dobra wynika nie tylko z uwarunkowań biologicznych, społecznych czy kulturowych, ale jest także kreowane przez przyjętą bądź narzuconą koncepcję człowieka, na podstawie której zdefiniowano również cele jego życia. Przykładowo, jeżeli za materializmem przyjmie się, że wszystkie myśli, uczucia i decyzje człowieka oraz wytwory jego kultury i istniejące struktury społeczne wynikają bezpośrednio z uwarunkowań materialno-ekonomicznych i są w stosunku do nich wtórne (co z teologicznego punktu widzenia ogranicza wolną i świadomą naturę osoby ludzkiej), to może to doprowadzić do wytworzenia stylu życia opartego na hedonizmie czy utylitaryzmie, który następnie będzie miał także decydujący wpływ na tworzenie konkretnych nawyków konsumpcyjnych.

Posiadanie i korzystanie z wszelkich możliwych dóbr i usług może zostać wtedy uznane za główny motyw ludzkiego postępowania, za najwyższe dobro i główny cel życia człowieka, ponieważ – jak to słusznie zauważył papież – w samym „systemie gospodarczym nie ma kryteriów pozwalających na poprawne odróżnienie nowych i doskonalszych form zaspokajania ludzkich potrzeb od potrzeb sztucznie stwarzanych, przeszkadzających kształtowaniu się dojrzałej osobowości”⁸⁸. Widać to dobitnie po skutkach dominującego w minionych latach ekonomicznego podejścia do rozwoju, które za jeden z głównych swoich celów uznało przede wszystkim przyrost dostępnych dóbr i usług, a wprowadzone mechanizmy o zasięgu

⁸⁸ CA 36.

makroekonomicznym z jednej strony spowodowały szybki rozwój niektórych państw, a z drugiej – jak to wyżej za nauczaniem papieskim wykazano – doprowadziły do ograniczenia tempa rozwoju w pozostałych⁸⁹. Spowodowało to, że obok nadal pogłębiającej się nędzy i niedorozwoju wielu obszarów świata w innych wystąpiło nie mniej negatywne zjawisko nadrozwoju. Polega ono – zdaniem papieża – na „nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych”⁹⁰, na skutek czego pozostałe zostają zmarginalizowane bądź wręcz wykluczone z korzystania z dobrodziejstw rozwoju, do którego niejednokrotnie wniosły niemały wkład.

Z drugiej strony niepohamowana niczym chęć zdobywania dóbr materialnych, często zbędnych, przez ludzi z uprzywilejowanych warstw, przemienia ich w niewolników posiadania, natychmiastowego używania i stałego zastępowania jednych dóbr materialnych przez inne, nowsze i doskonalsze. Używane dziś przedmioty jutro mogą zostać, i zwykle zostają, zastąpione przez inne, niezależnie od posiadania przez nie nadal pełnej wartości i przydatności. Pozbawione w ten sposób trwałej wartości przedmioty trafiają na śmietnik, bowiem ich właściciel nie uświadamia sobie ich ewentualnej wartości dla innych. W ten sposób ekonomiczna koncepcja rozwoju doprowadziła do powstania tak zwanej cywilizacji spożycia opartej na konsumizmie, który materialny efekt postępu szybko zamienia w rzeczy do wyrzucenia⁹¹. Papież napisał:

Wszyscy z bliska obserwujemy smutne skutki tego ślepego poddania się czystej konsumpcji: przede wszystkim jakiś rażący materializm, przy równoczesnym radykalnym nienasyceniu; jest bowiem rzeczą

⁸⁹ Por. RH 16.

⁹⁰ SRS 28.

⁹¹ Por. tamże; zob. także, Sz. Drzyżdżyk, *Konsumpcjonizm – element nieodzowny, czy produkt uboczny kapitalizmu?*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 3 (2002), s. 349–362.

łatwo zrozumiałą, że 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 zagłuszone⁹².

Ze zjawiskiem konsumizmu związane jest również inne, poważniejsze niebezpieczeństwo. Chodzi mianowicie o zagubienie przez człowieka swojego człowieczeństwa wskutek wieloaspektowej manipulacji dokonywanej np. przez środki społecznego przekazu, które na zapotrzebowanie określonych grup interesów w sposób zorganizowany narzucają nowe mody i opinie, w wyniku czego staje się on niewolnikiem samych rzeczy, ekonomii czy produkcji. Człowiek taki zaczyna się troszczyć przede wszystkim o to, by mieć i używać. Z czasem staje się niezdolny do opanowywania własnych instynktów czy namiętności i przestaje być wolny. Nie potrafi już uporządkować według właściwej hierarchii swoich potrzeb i pragnień, tak by posiadanie rzeczy pomagało mu wzrastać⁹³.

Konsumizm poprzez nieustanne zmiany sposobów produkcji i użytkowania dóbr przyczynia się także do dewaluowania zdobytych już umiejętności zawodowych, zmuszając człowieka do nieustannego zdobywania nowych kwalifikacji, a przede wszystkim do przystosowania się do zmian. Zdaniem papieża powoduje to, że ci, którzy „nie potrafią dotrzymać kroku postępowi czasu, łatwo mogą znaleźć się na marginesie, a wraz z nimi ludzie starzy, młodzież nie umiejąca włączyć się w pełni w życie społeczeństwa i w ogóle jednostki najsłabsze i tak zwany Czwarty Świat. Również sytuacja kobiety w tych warunkach nie jest bynajmniej łatwa”⁹⁴.

Papież konsumizm obarczył także odpowiedzialnością za tworzenie sztucznych potrzeb, które nierzadko są szkodliwe dla zdrowia

⁹² Tamże.

⁹³ Por. RH 16; CA 41.

⁹⁴ Tamże, 33.

i godności osoby. Kreując tego typu zapotrzebowanie, wykorzystuje on przede wszystkim słabości człowieka, odczuwaną przez niego pustkę duchową i zagubienie się w życiu. Jako przykład takiej potrzeby papież podał coraz powszechniej występujące dzisiaj zjawisko narkomanii (a także pornografii), które jest „wskaźnikiem poważnych zaburzeń w funkcjonowaniu systemu społecznego i skłania do materialistycznej, poniekąd destruktywnej, interpretacji ludzkich potrzeb”⁹⁵. Inaczej mówiąc, najpierw tworzy się sztuczną, zwykle zbędną czy wręcz szkodliwą potrzebę, która następnie, tak jak to ma miejsce w przypadku narkomanii, gdy zostanie ujawniona, staje się źródłem marginalizacji lub wykluczenia społecznego osoby nią dotkniętej. Narkomania czy pornografia stanowią ponadto źródło wielu złych zachowań, np. kradzieży, prostytucji czy innych nadużyć w dziedzinie seksualnej, które także po ujawnieniu stają się potencjalnym źródłem dyskredytacji człowieka dopuszczającego się tych czynów.

Konsumizm wywiera również niekorzystny wpływ na rozwój gospodarki w danym państwie czy rejonie świata. Kreując określone zachowania konsumenckie, wymusza zwiększanie nakładów na produkcję odpowiadających na nie dóbr i tym samym przyczynia się do ograniczenia twórczych możliwości wolnej gospodarki⁹⁶.

Z konsumizmu wynika też jedna z największych niesprawiedliwości współczesnego świata. Polega ona na wadliwym podziale dóbr i usług pierwotnie przeznaczonych dla wszystkich. Nieliczni posiadają wiele, a pozostali prawie nic. Z tej niesprawiedliwości wynika też jedno z podstawowych społecznych źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego, bowiem – jak to napisał papież: „są tacy, nieliczni, którzy posiadają wiele i nie potrafią prawdziwie «być», bowiem na skutek odwrócenia hierarchii wartości przeszkodą staje się dla nich kult «posiadania»; są także i tacy, liczni, którzy mają mało lub nic i którzy nie są w stanie realizować swego zasadniczego ludzkiego

⁹⁵ Tamże, 36.

⁹⁶ Por. tamże.

powołania z powodu braku niezbędnych dóbr”⁹⁷. Jednak – jak to podkreślał papież – nie zawsze z chęci posiadania musi wynikać antynomia wartości prawdziwego bycia człowiekiem, ponieważ zło konsumizmu polega nie tyle na „mieć” jako takim, ile na chęci posiadania bez uwzględniania „jakości i uporządkowanej hierarchii posiadanych dóbr. Jakości i hierarchii, które płyną z podporządkowania dóbr i dysponowania nimi «byciu» człowieka i jego prawdziwemu powołaniu”⁹⁸. Ponadto, jak pokazuje obserwacja życia człowieka, zarówno dostępność wszelkich osiągnięć nauki i techniki, dóbr i usług, jak i ich brak nie wystarczają do osiągnięcia przez osobę ludzką pełni szczęścia.

Chęć posiadania, niepoddana ocenie moralnej i niezorientowana na prawdziwe dobro człowieka, obraca się przeciw niemu. Zniwala go. Rozwój cywilizacyjny nie może być zredukowany do wymiaru wyłącznie ekonomicznego „mieć”, pomimo że zapewnia korzystanie z dóbr niezbędnych do tego, by „być”. Człowiek niewątpliwie potrzebuje różnego rodzaju dóbr do zaspakajania swoich potrzeb i otwierania nowych horyzontów poznawczych. Jednak powinien unikać nadużyć o charakterze konsumistycznym i nie poddawać się kreowanemu przez pewne środowiska i ideologie zjawisku zbędnych czy sztucznych potrzeb. Papież napisał: „Określając nowe potrzeby i nowe sposoby ich zaspakajania, koniecznie należy się kierować integralną wizją człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary jego istnienia i która wymiary materialne i instynktowne podporządkowuje wewnętrznym i duchowym”⁹⁹. Prawdziwy rozwój nigdy także nie powinien pomijać – jak to określił papież – podstawowego parametru: dobra człowieka stworzonego przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. To Bóg określa człowiekowi granice używania i panowania nad rzeczami (por. Rdz 2, 16–17)¹⁰⁰.

⁹⁷ SRS 28.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ CA 36.

¹⁰⁰ Por. SRS 29.

Zgodnie z tym nauczaniem papież napisał, że 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 nieśmiertelności”¹⁰¹. Dlatego należy pod tym kątem stale poddawać ocenie wszystkie procesy związane ze współczesnym rozwojem. W prawdziwym postępie cywilizacyjnym powinno zawsze chodzić o rozwój osób, „a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać”¹⁰². Jak uczy doświadczenie społeczeństw rozwiniętych, gdy człowiek zostanie uwikłany w sieć fałszywych i powierzchownych potrzeb, zwykle po jakimś czasie zatracą poczucie sensu swojego istnienia¹⁰³.

Wystąpienie zjawiska konsumizmu nierozzerwalnie łączy się ze stanowiącym ładem ekonomicznym na danym obszarze. Nie oznacza to oczywiście, że z jego zaistnieniem w danej społeczności związane jest bezpośrednio zjawisko bezrobocia, bezdomności czy – ogólnie rzecz ujmując – ubóstwa. Negatywna ocena etyczna konsumizmu wynika przede wszystkim z braku współodczuwania, współbywania i współdziałania ludzi na drodze do osiągnięcia dobra wspólnego.

2.3. Zanik współodczuwania pomiędzy ludźmi

Papież, poddając analizie negatywne skutki przyjęcia ekonomicznej koncepcji rozwoju jako dominującej, wskazał nie tylko na konsumizm, który to niewątpliwie wydatnie przyczynia się do degradacji współczesnego człowieka, ale przede wszystkim na o wiele groźniejsze zjawisko dla godności osoby i życia społeczności, a mianowicie na brak współodczuwania pomiędzy ludźmi. Badając współczesne społeczności, szybko można zauważyć, że w wielu przypadkach ich główną motywacją do działania, zarówno w wymiarze jednostki, jak

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² RH 16.

¹⁰³ Por. CA 41.

i grup pośrednich, nie jest dbanie o równomierny wzrost dobrobytu całej ludzkości, lecz wyłącznie o własny interes. Papież napisał:

Stoimy zatem wobec poważnego problemu nierównomiernego podziału środków potrzebnych do życia, przeznaczonych z natury dla wszystkich ludzi, a więc również dobrodziejstw z nich wynikających. Dzieje się tak nie z winy rzesz upośledzonych, ani tym mniej na skutek nieuchronnych konieczności wynikających z warunków naturalnych czy też w wyniku zbiegu okoliczności w ogóle¹⁰⁴.

Zatem, zdaniem papieża, rozmaite formy niesprawiedliwości i naruszanie praw ludzkich w różnych częściach świata powinny spotykać się z adekwatną reakcją wszystkich, także tych, których nie dotyczą. Współodczuwanie ma znaczenie nie tylko moralne, ale i praktyczne. Pozwala ono przede wszystkim na przemianę sumienia i przezwyciężenie obojętności na krzywdę, która dotyka drugiego człowieka.

Właściwą odpowiedzią na zjawisko niesprawiedliwości powinno być przyjęcie postawy solidarności, rozumianej jako cnota moralna i społeczna, która nie jest „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”¹⁰⁵. Jednak solidarność jest też, albo przede wszystkim, cnotą chrześcijańską, której wypełnienie wymaga całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni – jak to ujął papież – „jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu

¹⁰⁴ SRS 9.

¹⁰⁵ Tamże, 38.

Ducha Świętego”¹⁰⁶. Wobec tego nie tylko powinno się kochać każdego człowieka, ale w imię solidarności trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary, w tym i tej najwyższej.

Powszechne praktykowanie ludzkiej i chrześcijańskiej solidarności pozwala na uruchomienie wielkich pokładów pozytywnej energii, zdolnej przemienić świat. W kwestii rozwoju oznacza to, że aby był on integralny, winien być realizowany nie tylko w ramach solidarności, ale i wolności, bez poświęcania pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej¹⁰⁷. Koniecznym warunkiem zaistnienia solidarności jest autonomia, czyli możliwość swobodnego dysponowania sobą i gotowość do poniesienia ofiary dla dobra ludzkiej wspólnoty, ponieważ postawy egoizmu zarówno jednostek, jak i grup pośrednich, można zwalczyć jedynie „zaangażowaniem dla dobra bliźniego wraz z gotowością ewangelicznego «zatracenia siebie» na rzecz drugiego zamiast wyzyskania go, «służenia mu» zamiast uciskania go dla własnej korzyści (por. Mt 10, 40–42; 20, 25; Mk 10, 42–45; Łk 22, 25–27)”¹⁰⁸. Zgodnie z zacytowanymi słowami papieża ci, którzy posiadają, po pierwsze, większe znaczenie w społeczności, a po drugie, dysponują większymi zasobami materialnymi, powinni poczuwać się do odpowiedzialności za słabszych i być gotowi do udzielania im wszelkiej koniecznej pomocy sami z siebie i bez oczekiwania na jakieś szczególne formy wdzięczności z ich strony, bowiem „ubodzy cierpią dziś nie tylko z powodu braku dóbr materialnych, ale także braku wiedzy i umiejętności, co nie pozwala im wyjść ze stanu upokarzającego podporządkowania”¹⁰⁹. Ubodzy również są zobowiązani postępować w tym samym duchu solidarności. Nie powinni oni przyjmować wyłącznie postawy biernej, roszczeniowej i pasożytniczej na społeczeństwie, niszcząc jego tkankę, ale upominając się o swoje słuszne prawa, winni wносить

¹⁰⁶ Tamże, 40.

¹⁰⁷ Por. tamże, 33.

¹⁰⁸ Tamże, 38.

¹⁰⁹ CA 33.

wkład w dobro wspólne na miarę swoich możliwości, bez uciekania się do przemocy¹¹⁰.

Także wszelkiego typu grupy pośrednie powinny – według papieża – działać w podobny sposób. Walcząc o własne interesy, nie mogą one zapominać o konieczności szacunku dla interesów innych¹¹¹. Cechująca współczesny świat wzajemna współzależność niemal w każdej dziedzinie winna – zdaniem papieża – „przekształcić się w solidarność opartą o zasadę, że dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich. To, co wytwarza przemysł, przerabiając surowce nakładem pracy, winno w równy sposób służyć dobru wszystkich”¹¹². To samo kryterium powinno być stosowane analogicznie w relacjach międzynarodowych. Pozwala ono przewyżczyć wszelkiego typu dążenia do własnej hegemonii kosztem innych narodów. Zdaniem papieża „narody silniejsze i lepiej wyposażone winny poczuwać się do moralnej odpowiedzialności za inne narody, co prowadziłoby do powstania prawdziwego systemu międzynarodowego, działającego na zasadzie równości wszystkich ludów i niezbędnego poszanowania właściwych im różnic”¹¹³. To ostatnie papieskie zastrzeżenie ma tu kluczowe znaczenie. Świadczonej pomocy nie może nigdy ograniczać się do narzucenia wyłącznie własnej kultury. Powinna ona natomiast umożliwić słabszym wnoszenie do wspólnego dobra ich własnych wartości ludzkich i kulturowych, by nie przepadły na zawsze¹¹⁴. W przeciwnym razie próby bezwzględnego narzucania własnej kultury i własnych wartości innym staną się potencjalnym źródłem bądź ich marginalizacji, bądź wręcz kulturowej eksterminacji.

Tym, co ogranicza – zdaniem papieża – w sposób szczególnie bezinteresowną solidarność w wymiarze międzynarodowym, jest współczesny podział świata na przeciwstawne bloki. Obawa o własne

¹¹⁰ Por. tamże, 52.

¹¹¹ Por. SRS 39.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Por. tamże.

bezpieczeństwo powoduje zrzekanie się przez narody słabsze, w jakiejś mierze, swojej autonomii, wolności podejmowania decyzji czy suwerenności terytorialnej. Dla papieża, który osobiście doświadczył, czym jest wojna, nie do pomyslenia był światowy pokój, jeżeli „ludzie zaś odpowiedzialni nie uznają, że współzależność sama w sobie wymaga przewyciężenia polityki bloków, porzucenia wszelkiej formy imperializmu ekonomicznego, militarnego czy politycznego, a także przekształcenia wzajemnej nieufności we współpracę”¹¹⁵. Współpraca jest – jak to określił papież – „aktem właściwym solidarności między jednostkami i narodami [...] a pokój owocem solidarności”¹¹⁶. Oczywiście, by na świecie zapanował powszechny pokój, musi także zaistnieć sprawiedliwość społeczna i międzynarodowa. 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» (por. Rdz 2, 18. 20), czyniąc go na równi z sobą uczestnikiem «uczty życia», na którą Bóg zaprasza jednako wszystkich ludzi”¹¹⁷. Papież w swoim nauczaniu przypomniał również, że to szczególnie Kościół ma prawo i obowiązek pasterski wyjaśniania i pobudzania wszystkich do refleksji nad naturą i charakterem autentycznej cnoty solidarności. Na jej podstawie w sytuacji „istniejących potrzeb nie wolno przedkładać nad nie bogatego wystroju świątyń i drogocennych paramentów przeznaczonych do kultu Bożego; przeciwnie, mogłoby się okazać konieczne sprzedanie tych dóbr, aby dać chleb, napój, odzież i dom temu, kto ich jest pozbawiony”¹¹⁸. Bowiem prawo do posiadania dóbr i ich używania jest warunkowane przez hierarchię wartości opartą na zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr, która z jednej strony mówi o konieczności posiadania środków do życia, a z drugiej – o sprawiedliwości społecznej.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże, 31.

Tak jak współczesny rozwój cywilizacyjny doprowadził do niemal powszechnej wzajemnej zależności w dziedzinie gospodarczej, kulturowej, politycznej czy religijnej, tak też przezwycięzenie ubóstwa jest możliwe także poprzez wzrost świadomości występującej współzależności i odpowiedzialności między ludźmi i narodami. Zdaniem papieża nie ma podstaw do rozpacz, pesymizmu czy bierności. Jednak ze względu na poważne skutki społeczne brak współodczuwania należy niewątpliwie zaliczyć do potencjalnych społecznych źródeł dyskredytacji ludzi, ponieważ człowiek współczesny może czynić zło nie tylko egoizmem, żądzą zysku i władzy, ale również jeżeli poprzez lęk, niezdecydowanie czy tchórzostwo nie podejmie działań w celu przezwyciężenia zagrożeń wobec siebie i społeczności ludzkiej, do przeciwdziałania którym jest zobowiązany. Człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie i uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, z pewnością prędzej czy później albo sam będzie się czuł wyobcowany, albo w swojej społeczności zostanie zmarginalizowany bądź z niej wykluczony. Także dla chrześcijan oczekiwanie na ponowne przyjście Pana nie może być usprawiedliwieniem postawy obojętności wobec wyzwań współczesnego świata, ponieważ w grę wchodzi tu przede wszystkim walka o godność osoby ludzkiej, której obrona i rozwój zostały mu przez Stwórcę powierzone¹¹⁹.

2.4. Opcja preferencyjna wobec ubogich¹²⁰

Na właściwe praktykowanie miłości wobec drugiego człowieka składa się nie tylko stosowanie w życiu wymogów ludzkiej solidarności, ale także – jak to określił papież – specjalna forma pierwszeństwa

¹¹⁹ Por. tamże, 47.

¹²⁰ „Opcja preferencyjna wobec ubogich” została wprowadzona do społecznej nauki Kościoła przez Jana Pawła II. Wprowadzając tę kategorię, papież pragnął przeciwstawić się skrajnym nurtom teologii wyzwolenia, odwołującej się do marksistowskiej ideologii walki klas. Papież wskazywał także na fakt, że domaganie się zastosowania tej opcji nie zwalnia z obowiązku podejmowania działań na

w praktykowaniu tej miłości, czyli opcja preferencyjna na rzecz ubogich. Opcja ta nie dotyczy tylko ubóstwa materialnego, lecz również spotykanego we współczesnym społeczeństwie ubóstwa kulturowego czy religijnego¹²¹. Odnosi się ona nie tylko do oceny jednostkowego życia każdego człowieka, szczególnie chrześcijanina, ale również do oceny odpowiedzialności każdej grupy pośredniej za styl życia, jakie prowadzi, i decyzyje, jakie podejmuje.

Zdaniem papieża w społecznościach rozwiniętych musi zaniknąć przede wszystkim taki typ mentalności, na podstawie którego ludzie i narody ubogie traktuje się jako natrętów roszcujących sobie pretensje do korzystania z tego, co wytworzyli inni¹²². Konieczność ta wynika nie tylko z obowiązku solidarności, ale także z faktu, że skuteczne ograniczenie ubóstwa jest niezbędnym warunkiem nie tylko moralnego, kulturalnego i gospodarczego wzrostu ludzi i społeczności nim dotkniętych, lecz i całej pozostałej ludzkości. Papieżowi nie chodziło tu o „danie tego, co zbywa, ale o pomoc do włączenia się w proces rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego całym narodom, które są z niego wykluczone czy pozostawione na uboczu”¹²³. Opcja preferencyjna na rzecz ubogich ma także mocne umocowanie teologiczne w zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr, z której wynika funkcja społeczna własności. Nie narusza ona prawa do własności prywatnej¹²⁴, ponieważ samo to prawo, jak i decyzje podejmowane pod jego wpływem – zdaniem papieża – nie mogą w żaden sposób pomijać „wielkich rzesz głodujących, żebrzących, bezdomnych, pozbawionych pomocy lekarskiej, a nade wszystko nie mających nadziei na lepszą przyszłość”¹²⁵. Powszechne zastosowanie tej zasady jest zadaniem niezmiernie ważnym szczególnie dzisiaj, kiedy liczba ubogich,

rzecz swojego rozwoju, ponieważ skłonność do eksploatacji stanowić może kolejne źródło marginalizacji.

¹²¹ Por. CA 57.

¹²² Por. tamże, 28.

¹²³ Tamże, 58.

¹²⁴ Por. SRS 42.

¹²⁵ Tamże.

żyjących na marginesie głównego nurtu życia czy też wręcz z niego wykluczonych, wzrasta i to nie tylko w krajach słabiej rozwiniętych. Każdy człowiek, planując konkretne działania w zakresie gospodarki, polityki czy kultury, powinien odpowiedzialnie uwzględniać w nich ich wpływ na zakres ubóstwa, tak by go, po pierwsze, nie powiększać, a po drugie, by w jakimś zakresie go ograniczać.

I tak np. w dziedzinie ekonomii papież wskazał na wiele obszarów wymagających natychmiastowych działań. Zaliczył do nich przede wszystkim

reformę międzynarodowego systemu handlowego obciążonego protekcyjnym i rosnącym bilateralizmem; reformę światowego systemu monetarnego i finansowego, uważanego dzisiaj za niewystarczający; zagadnienie wymiany technicznej i właściwego z niej korzystania; konieczność dokonania rewizji struktur istniejących Organizacji międzynarodowych w ramach systemu prawa międzynarodowego¹²⁶.

Należy jednak pamiętać, że domaganie się powszechnego zastosowania w międzynarodowych relacjach ekonomicznych opcji na rzecz ubogich nie zwalnia krajów, które będą jej doświadczały, z obowiązku podejmowania własnych działań na rzecz swojego rozwoju.

Zdaniem papieża każdy kraj powinien starać się jak najlepiej zagospodarować w sobie właściwy sposób, współpracując z innymi, w tym będącymi w podobnej sytuacji, swoją przestrzeń wolności. Bierne oczekiwanie na pomoc jest niedopuszczalne¹²⁷. Istnieje nie tylko indywidualna odpowiedzialność za popieranie rozwoju, ale także zbiorowa. Zatem tak „jak w obrębie poszczególnych państw można i należy tworzyć ekonomię społeczną, która będzie kierowała funkcjonowaniem rynku tak, by było to z korzyścią dla dobra wspólnego, podobnie niezbędne są odpowiednie interwencje także

¹²⁶ Tamże, 43.

¹²⁷ Por. CA 52.

na płaszczyźnie międzynarodowej”¹²⁸. Aby wejść na drogę pełnego rozwoju, każdy kraj powinien przede wszystkim określić własne priorytety, stosownie do warunków środowiska geograficznego, tradycji kulturowych i potrzeb swoich obywateli¹²⁹. Pożądane jest np. „aby narody tej samej strefy geograficznej ustaliły takie formy współpracy, które by zmniejszyły ich zależność od potężniejszych producentów; aby otworzyły granice dla wyrobów danej strefy; aby zbadały ewentualną komplementarność produktów; aby zrzeszały się dla świadczenia sobie wzajemnie usług, których każdy z nich sam nie może zapewnić; aby współpracę rozciągnęły także na sektor monetarny i finansowy”¹³⁰. Taka współpraca, oparta na wzajemnej współzależności, ma pozwolić, bez przeciwstawiania się komukolwiek, na uwolnienie się od nadmiernej zależności od krajów lepiej rozwiniętych czy też potężniejszych militarnie, a ponadto na szybszy rozwój i wyjście ze strefy ubóstwa. Także różnego typu grupy pośrednie, inne niż państwo, mają prawo do własnego pełnego rozwoju, który jednak powinien uwzględniać otwarcie na rzeczywistość transcendentną. Papież powiedział wprost, że albo rozwój stanie się powszechny i będą w nim uczestniczyć jednostki, grupy pośrednie i narody świata, albo ulegnie procesowi cofania się, i to także w krajach rozwiniętych¹³¹.

W swoim nauczaniu społecznym Jan Paweł II dokonał wieloaspektowej krytycznej oceny materialistycznej koncepcji rozwoju, która, jak to zostało wyżej wykazane, przyjmuje jako swój podstawowy wskaźnik postępu cywilizacyjnego wzrost dostępności, zwykle dla wybranych grup społecznych, do zdobyczy nauki i techniki, do dóbr i usług. Oznacza to, że wielkie rzesze ludzi pozbawione zostają możliwości korzystania z dobrodziejstw rozwoju cywilizacyjnego i pogłębia się ich ubóstwo (w szerokim, biblijnym rozumieniu tego

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Por. SRS 44.

¹³⁰ Tamże, 45.

¹³¹ Por. tamże, 17.

terminu). Natomiast nieliczni mają wszystkiego w nadmiarze, co także przyczynia się do ich degradacji i izolacji. W ten sposób coraz więcej jednostek i różnego rodzaju grup pośrednich doświadcza zmarginalizowania i wykluczenia społecznego.

Wobec tego – zdaniem papieża – we współczesnym świecie mamy do czynienia nie tyle z wszechstronnym rozwojem ludzkości, ile z „niedorozwojem ekonomicznym, ale także kulturowym, politycznym i po prostu ludzkim”¹³². Prawdziwy rozwój

na miarę wymogów właściwych istocie ludzkiej, mężczyźnie czy kobiecie, dziecku, dorosłemu czy człowiekowi starszemu, zakłada – zwłaszcza u tych, którzy czynnie uczestniczą w tym procesie i są zań odpowiedzialni – żywą świadomość wartości praw wszystkich i każdego z osobna, a także konieczność poszanowania przysługującego każdemu prawa do pełnego korzystania z dobrodziejstw nauki i techniki¹³³.

Inaczej mówiąc, oznacza to, że jeżeli dana wspólnota konstruuje, a następnie realizuje taki model rozwoju, który nie w pełni uwzględnia prawa człowieka, zarówno te osobiste, jak i społeczne, ekonomiczne i polityczne, łącznie z prawami narodów i ludów, to model taki jest niegodny człowieka.

Nie da się osiągnąć prawdziwego rozwoju osoby, zgodnie z jej naturalnym i historycznym powołaniem, jedynie przez zapewnienie możliwości korzystania z obfitości dóbr i usług. Rozwój ograniczony tylko do dziedziny gospodarczej zwykle szybko podporządkowuje godność osoby i jej najgłębsze potrzeby wymogom planowania gospodarczego lub wyłącznie osiąganiu zysku¹³⁴. Zdaniem papieża: „Moralny charakter rozwoju i działanie na jego korzyść uwidacznia się w pełni wówczas, gdy należycie przestrzegane są wszystkie wymogi

¹³² Tamże, 15.

¹³³ Tamże, 33.

¹³⁴ Por. tamże.

płynące z porządku prawdy i dobra, właściwego istocie ludzkiej”¹³⁵. Z tego powodu nie można redukować oceny kierunku rozwoju cywilizacyjnego wyłącznie do jego aspektu technicznego, ponieważ wtedy „stałby się aktem zdrady człowieka i ludów, którym powinien służyć”¹³⁶. Jednak zgodnie z nauczaniem papieskim współczesny rozwój należy także rozumieć jako kolejny etap, zasadniczo zgodny z założeniami, historii zapoczątkowanej w dziele Stworzenia. Dlatego ten, kto chciałby „odstąpić od trudnego, ale wzniosłego zadania polepszania losu całego człowieka i wszystkich ludzi pod pretekstem ciężaru walki i stałego wysiłku przewyższania przeszkód czy też z powodu porażek i powrotu do punktu wyjścia, sprzeciwiałby się woli Boga Stwórcy”¹³⁷. Kontynuowanie dzieła stworzenia ma nade wszystko wartość moralną, w której ludzie wierzący powinni widzieć zadośćuczynienie woli Bożej, „jedynej prawdziwej podstawy etyki bezwzględnie wiążącej”¹³⁸. Wobec tego praca nad swoim integralnym rozwojem, jak i nad rozwojem każdego człowieka jest teologicznym obowiązkiem powszechnym i powinna być podejmowana na całym świecie¹³⁹. Podobnie jak jednostki, tak też różnego typu grupy pośrednie, narody i państwa mają prawo dążyć do własnego wyzwolenia i poszukiwania dla siebie pełnego rozwoju. Jednak rozumienie rozwoju jako wyłącznie procesu ekonomicznego nie tylko nie może wyzwolić człowieka, ale wprost przeciwnie – prowadzi go do jeszcze większego zniewolenia, czego przykładem jest popadnięcie jednych w ubóstwo, a innych w konsumizm. Tym samym tak rozumiany rozwój oprócz tego, że sam w sobie stanowi potencjalne społeczne źródło marginalizacji i wykluczenia społecznego, inicjuje także wiele innych niekorzystnych procesów społecznych w obszarze ludzkiej

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Tamże, 41.

¹³⁷ Tamże, 30.

¹³⁸ Tamże, 37.

¹³⁹ Papież popierał różne formy tej pracy, także te pospolite jak np. rozwój turystyki. Zob. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy XXIV Dzień Turystyki 2003r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt. t. 4, s. 960–962.

pracy, twórczości czy polityki. Rozwój zatem nigdy nie będzie w pełni prowadził do wyzwolenia człowieka, jeżeli nie obejmie jego wymiarów kulturowych, transcendentnych i religijnych.

Główną przeszkodą, którą należy przezwyciężyć, aby osiągnąć prawdziwe wyzwolenie, jest grzech i wywodzące się z niego struktury, które nie pozwalają na urzeczywistnienie się w praktyce solidarności pomiędzy ludźmi. Natomiast głównym zadaniem, które papież zalecił do zrealizowania, aby rozwój był solidarny i integralny, stało się przyjęcie opcji preferencyjnej wobec ubogich, za której wprowadzenie w życie każdy ponosi osobistą odpowiedzialność. Można tego dokonać poprzez codzienną pracę, odpowiedni osobisty i rodzinny styl życia, poprzez solidarne, obywatelskie zaangażowanie w życie społeczne, ekonomiczne i polityczne.

3. Podważanie godności i praw ludzi pracy

We współczesnych społeczeństwach wśród wielu odmiennych ról odgrywanych przez jednostkę każdego dnia zazwyczaj jedna przyjmuje rolę kluczową. Dzisiaj najczęściej jest to rola związana z wykonywaną pracą, zwykle tą płatną. W XX wieku praca przestała być uznawana wyłącznie za przymus czy środek do zaspokojenia elementarnych potrzeb. Dzisiaj jest postrzegana jako wartość i cel sam w sobie. Zajmuje ona i organizuje znaczną część życia jednostki. Upatruje się w niej szansy na lepsze życie, na spełnienie się człowieka. Może sprawić, że człowiek będzie czuł się dowartościowany albo zdegradowany.

Ze względu na współczesne znaczenie i zagrożenia związane z naruszeniem godności człowieka pracy Jan Paweł II poświęcił temu zagadnieniu jedną z trzech swoich encyklik społecznych. Korzystając z bogatego dziedzictwa Starego i Nowego Testamentu oraz dorobku katolickiej nauki społecznej, papież przypomniał podstawowe prawdy odnoszące się do ludzkiej pracy, odsłonił nowe jej znaczenia i nowe zadania w tej dziedzinie stojące przed człowiekiem i całą ludzkością.

Upomniał się o godność i prawa ludzi pracy oraz wskazał na te sytuacje, w których są one naruszane, co nieuchronnie prowadzi do inicjacji wieloaspektowych źródeł marginalizacji społecznej.

3.1. Moralna powinność pracy

Nauka Kościoła w kwestii pracy opiera się na Piśmie Świętym i w nim ma swoje źródło, poczynając od Księgi Rodzaju, a na Ewangelii i pismach apostoelskich kończąc¹⁴⁰. Słowa biblijne o czynieniu sobie ziemi poddaną (zob. Rdz 1, 26) zachowują także swoją aktualność w kontekście wszystkich epok historycznych, w tym i tej obecnej. Człowiek został stworzony na obraz Boga i jako osoba jest bytem podmiotowym zdolnym do planowego i celowego działania. Stanowi podmiot pracy, a pracując, jak to ujął papież „wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samegoż człowieczeństwa”¹⁴¹. Ze słów papieża wynika, że za przedmiot pracy uznawał on każdą świadomą formę działalności człowieka, bez względu na jej charakter i okoliczności. Oznacza to, że pracą jest zarówno ta wykonywana przez rzemieślników i robotników w zakładach pracy, jak i ta wykonywana przez rolników, nawet jeżeli jej owoce służą tylko osobie, która je wytwarza. Pracą będzie również ta forma działalności człowieka, która jest związana z warsztatem pracy umysłowej czy naukowej oraz służbą na rzecz innych ludzi, jaką pełnią np. lekarze czy policjanci. Praca to także ponoszony codzienny trud i odpowiedzialność za rodzinę, dom, wychowanie dzieci czy wspólnotę, w której się żyje¹⁴². Sama praca jest jednym z tych czynników, który wyróżnia człowieka spośród innych bytów istniejących w przyrodzie. Dzięki niej człowiek nie tylko może sam

¹⁴⁰ Por. LE 3.

¹⁴¹ Tamże, 6.

¹⁴² Zob. tamże, 9.

egzystować, ale może również przyczyniać się do rozwoju wiedzy, postępu cywilizacji czy kultury całej ludzkości¹⁴³.

Z teologicznego punktu widzenia praca jest powszechnym obowiązkiem i powołaniem człowieka. Tak też jej istotę rozumiał papież. To człowiek, działając jako osoba świadoma i wolna (podmiot), nadaje temu działaniu (pracy) wymiar i wartość etyczną¹⁴⁴. Papież w swojej encyklice przypominał także, że zgodnie z tym, co mówi Księga Rodzaju, człowiek poprzez czynienie sobie ziemi poddaną, a więc pracę, realizuje zlecone przez Boga, zawsze w sobie właściwy sposób, panowanie nad światem (por. Rdz 1, 26). I tu pojawia się pewien, na przestrzeni wieków wielokrotnie poruszany, dość istotny problem. Księga Rodzaju mówi o stworzeniu, ale również o złamaniu przez człowieka pierwotnego przymierza, w wyniku którego praca została związana z trudem (por. Rdz 3, 17–19). Zdarza się, że na tej podstawie uznaje się pracę bądź trud, jakiego ona wymaga, za karę. Odnosząc się do tej kwestii, papież napisał, że choć słowa biblijne mówią o trudzie, jaki towarzyszy ludzkiej pracy, to jednak „nie zmieniają faktu, że jest ona drogą, na której człowiek realizuje właściwe sobie «panowanie» w świecie widzialnym, «czyniąc ziemię sobie poddaną»”¹⁴⁵.

Zdaniem papieża być może właśnie z powodu trudu, jakiego wymaga wykonywanie pracy, jest ona tak ważnym dobrem dla człowieka i jego człowieczeństwa. Przez pracę „człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej «staje się człowiekiem»”¹⁴⁶. Oznacza to, że z teologicznego punktu widzenia zarówno sama praca, jak i towarzyszący jej trud nie mogą być traktowane jako forma kary. Uważna lektura Biblii pokazuje coś jeszcze. Bez towarzyszącego pracy trudu nie można zrozumieć,

¹⁴³ Por. tamże, 1.

¹⁴⁴ Por. tamże, 6.

¹⁴⁵ Tamże, 9.

¹⁴⁶ Tamże.

dlaczego pracowitość uznaje się za cnotę moralną, a człowieka pracowitego za czyniącego dobro i stającego się dobrym¹⁴⁷. Praca jest więc wartością dla człowieka ze względu na jej osobowy wymiar. Stanowi on – zdaniem papieża – pierwszy z trzech podstawowych kręgów wartości, z którymi praca się łączy.

Drugim takim kręgiem wartości jest rodzina. To szczególnie na jej istnienie i kształt wykonywanie pracy ma niezaprzeczalny wpływ. Rodzina „domaga się środków utrzymania, które w drodze zwyczajnej nabywa człowiek przez pracę. Praca i pracowitość warunkują także cały proces wychowania w rodzinie właśnie z tej racji, że każdy «staje się człowiekiem» między innymi przez pracę, a owo stawanie się człowiekiem oznacza właśnie istotny cel całego procesu wychowania”¹⁴⁸. Rodzina, będąc wspólnotą, istnieje przede wszystkim dzięki pracy swoich członków i jest dla nich pierwszym edukatorem w zakresie społecznienia. Edukatorem niezwykle ważnym także dla innych grup pośrednich, ponieważ edukując, opiera się na tych treściach i wartościach, jakie składają się na całość kultury danej społeczności lokalnej czy narodu, do którego przynależy. Inaczej rzecz ujmując: praca z jednej strony warunkuje biologiczne przeżycie rodziny, a z drugiej pozwala na urzeczywistnianie podstawowego jej celu, jakim jest wychowanie. Umożliwienie rodzinie właściwej realizacji tych dwóch podstawowych zadań stanowi – jak to zdecydowanie podkreślał papież – bardzo ważny układ odniesienia dla całego kształtowania społeczno-etycznego porządku pracy¹⁴⁹.

Trzecim kręgiem wartości, do którego odnosi się praca, jest społeczeństwo, do którego konkretny człowiek przynależy na podstawie szczególnych więzi kultury i historii. To społeczeństwo jest nie tylko wielkim pośrednim edukatorem każdego człowieka, ale przede wszystkim „także wielkim historycznym i społecznym wcieleniem

¹⁴⁷ Por. tamże, 27.

¹⁴⁸ Tamże, 10.

¹⁴⁹ Por. tamże.

pracy całych pokoleń”¹⁵⁰. I właśnie to zdaniem papieża sprawia, że człowiek „swoją głębszą tożsamość ludzką łączy z przynależnością do narodu, swoją zaś pracę pojmuje także jako pomnożenie dobra wspólnego wypracowywanego przez jego rodaków, uświadamiając sobie przy tym, że na tej drodze praca ta służy pomnażaniu dorobku całej rodziny ludzkiej, wszystkich ludzi żyjących na świecie”¹⁵¹.

Zgodnie z powyższym nauczaniem papieskim można powiedzieć, że te trzy kręgi wartości, z którymi praca się łączy, wzajemnie się przenikając, stanowią także podstawę do uznania szczególnej wartości samej pracy. Wpływają one również na konieczność podmiotowego traktowania każdego człowieka, który pracę wykonuje. Wymiar ten zawsze powinien mieć pierwszeństwo przed wymiarem przedmiotowym, który zwykle pomniejsza lub odbiera człowiekowi jego godność i niezbywalne prawa. Praca, niezależnie od trudu, z jakim jest związana, stanowi dla człowieka dobro, jego powinność i obowiązek. Człowiek powinien pracować ze względu na nakaz Stwórcy, swoje własne człowieczeństwo, rodzinę i szeroko rozumiane społeczeństwo, do którego należy. Człowiek, przychodząc na świat, korzysta z dorobku pracy minionych pokoleń. Poprzez własną pracę z jednej strony spłaca wobec nich dług, a z drugiej staje się współtwórcą przyszłości tych, którzy po nim przyjdą. Pracując, wypełnia więc szeroko pojętą moralną powinność pracy. Jeżeli tego nie czyni z własnej woli, to z teologicznego punktu widzenia nie kontynuuje dzieła stworzenia, a więc narusza kreacjonistyczny nakaz Stwórcy, a także swój wymiar osobowy. Popołnia więc grzech, pozbawiając się tym samym zbawienia, czyli wyklucza się z Królestwa Bożego.

Także ocena prawna oraz społeczna celowego i zawinionego unikania pracy jest negatywna. Człowiek zazwyczaj żyje, ogólnie rzecz ujmując, we wspólnocie. To życie we wspólnocie charakteryzuje się zwykle dwiema przeciwstawnymi ludzkimi skłonnościami: skłonnością

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Tamże.

prospołeczną i skłonnością do eksploatacji. Wykonywanie pracy to skłonność prospołeczna. Wynika z niej wiele korzyści zarówno dla jednostki, jak i grupy. Dzięki zbiorowej pracy wielu jednostek zadania, które wydają się niemożliwe do zrealizowania, mogą stać się wykonalne. Jednak zachowanie prospołeczne może przynieść o wiele większe korzyści indywidualnym członkom grupy i stać się częścią systemu społecznego, gdy będzie odwzajemniane. Niepodejmowanie pracy, czyli pasożytowanie na innych, to – zasadniczo – skłonność do eksploatacji. Reakcją społeczności na eksploatację może być uruchomienie mechanizmu piętnowania, którego następstwem bywa zmarginalizowanie bądź wykluczenie społeczne pasożyta¹⁵².

Moralna powinność pracy powinna być zawsze nierozzerwalnie połączona ze społecznym łańcem pracy, tworzonym przede wszystkim po to, aby pomóc człowiekowi przez pracę bardziej stawać się człowiekiem. Ta sama praca może godność osoby ludzkiej pomniejszać, ponieważ można jej na różny sposób używać przeciwko drugiemu. Można z pracy uczynić środek do ucisku człowieka czy też można go poprzez pracę na różne sposoby wyzyskiwać.

3.2. Odradzanie się historycznych źródeł degradacji podmiotu pracy

Z nauczania papieskiego omówionego w poprzednim podrozdziale wynika, że praca, niezależnie od epoki historycznej, ma oprócz wymiaru osobowego także aspekt społeczny. Oznacza to, że nie tylko od osobistego wysiłku i trudu jednostki, ale ponadto, albo przede wszystkim, od uwarunkowań społecznych: napięć, konfliktów i kryzysów powstałych w związku z ekonomiczną działalnością grup pośrednich zależy, czy praca będzie dobrodziejstwem, czy też stanie się źródłem procesów marginalizacji bądź wykluczenia społecznego. Dlatego wykorzystanie pracy przez grupy pośrednie do różnych celów podlega ocenie etycznej i moralnej i znajduje się

¹⁵² Por. *Společná psychologia pětina*, red. naukowa T. F. Heatherton, R. E. Kleck, M. R. Hebl, J. G. Hull, Warszawa 2008, s. 52–54.

w centrum nauczania Kościoła. Od wydania encykliki *Rerum novarum* główny nurt tego nauczania koncentruje się wokół tak zwanej kwestii społecznej, nad którą pochylił się w sposób szczególny także Jan Paweł II¹⁵³.

Na przestrzeni wielu wieków historii ekonomicznej działalności człowieka niejednokrotnie zdarzyło się, że jako podmiot pracy był on przez różne grupy pośrednie negowany. Badając owe historyczne przejawy negacji, szybko dochodzi się do wniosku, że pomimo rozwoju cywilizacji one nie zaniknęły i w różnych rejonach świata, pod różnymi postaciami się odradzają.

I tak już w starożytności pojawiło się przekonanie, że praca fizyczna jest niegodna ludzi wolnych¹⁵⁴. Pracujący fizycznie byli więc pogardzani i spychani na niziny społeczne. Także i dzisiaj nierzadko dokonuje się podziału wśród ludzi według rodzaju pracy, jaką wykonują. Zapomina się przy tym, że celem każdej wykonywanej przez człowieka pracy pozostaje zawsze sam człowiek. Papież, odnosząc się do tej kwestii, przypominał, że „podstawą określania wartości pracy ludzkiej nie jest przede wszystkim rodzaj wykonywanej czynności, ale fakt, że ten, kto ją wykonuje, jest osobą. Źródłem godności pracy należy szukać nie nade wszystko w jej przedmiotowym wymiarze, ale w wymiarze podmiotowym”¹⁵⁵. Oznacza to, że nie sam naturalny podział pracowników według rodzajów wykonywanej przez nich pracy stanowi potencjalne źródło ich ewentualnej marginalizacji, ale uzależnienie wartości pracy od rodzaju wykonywanej czynności, np. umysłowej lub fizycznej, a następnie definiowanie poprzez taki system wartości człowieka, który daną pracę wykonuje, z pominięciem jego osobowego wymiaru.

Innym historycznym, lecz nadal się odradzającym zagrożeniem dla godności osoby jako podmiotu pracy było i jest traktowanie pracownika jako towaru czy anonimowej siły roboczej potrzebnej do

¹⁵³ Por. LE 2.

¹⁵⁴ Por. tamże, 6.

¹⁵⁵ Tamże.

produkcji. Człowiek zostaje wtedy potraktowany nie jako sprawczy podmiot pracy, właściwy jej sprawca i twórca, ale jako narzędzie. Dzisiaj zachętę do tego rodzaju wartościowania stanowi rozumienie współczesnego postępu cywilizacyjnego głównie w kategoriach przyrostu zasobów materialnych¹⁵⁶. Skutkiem takiego działania jest zwykle wystąpienie alienacji w sferze pracy.

Sprowadzenie człowieka do roli narzędzia w procesie pracy można rozpatrywać także w innym aspekcie. Na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci dokonał się wielki rozwój nauk praktycznych i sposobów produkcji wszelakich dóbr. Ten gwałtowny postęp techniki został przez niektórych zrozumiany jako wielki fenomen pozwalający na zastąpienie przez urządzenie lub maszynę pracy człowieka. Poprzez przesadną afirmację techniki próbowano więc zdegradować pracownika do roli bezdusznego narzędzia obsługującego dane urządzenie.

Także i dzisiaj w niektórych firmach można napotkać przejawy zawyżania znaczenia maszyn i mechanizmów, czyli narzędzi techniki, w podobny, przesadny sposób. Zapomina się o podstawowej prawdzie – to technika jest dla człowieka, a nie człowiek dla techniki¹⁵⁷. Choć taka przesadna afirmacja techniki jako zjawisko powszechnie występujące powoli zanika, to jednak co jakiś czas odradza się w różnych rejonach świata. Dlatego papież uznał za stosowne przypomnieć: prymat techniki nad człowiekiem to nie tylko marginalizowanie jego roli w procesie pracy, ale przede wszystkim próba marginalizacji jego godności osobowej i osobistej w ogóle. Człowiek w każdym procesie produkcji jest prawdziwym podmiotem sprawczym, podczas „gdy zespół narzędzi, choćby sam w sobie najdoskonalszy, jest tylko i wyłącznie narzędziem podporządkowanym pracy człowieka”¹⁵⁸. Ku przestrodze papież przypomniał także wszystkim tym, którzy uważają inaczej, że to między innymi tak niewłaściwie rozumiana afirmacja techniki zrodziła w ubiegłych dwóch wiekach tzw. kwestię

¹⁵⁶ Por. tamże, 7.

¹⁵⁷ Por. tamże, 5.

¹⁵⁸ Tamże, 12.

proletariacką. Była ona próbą odpowiedzi na niesłychany wyzysk w dziedzinie zarobków i straszne warunki pracy, na brak troski o pracownika, a więc na marginalizację człowieka jako podmiotu pracy właśnie przy pomocy osiągnięć techniki¹⁵⁹.

Przedmiotowe traktowanie pracowników zrodziło również bodaj największy z konfliktów społecznych czasów nowożytnych – pomiędzy światem posiadaczy kapitału a światem ludzi pracy. Konflikt ten wyrósł, jak to określił papież, z takich sytuacji, „w których robotnicy, «świat pracy», oddawali swoje siły do dyspozycji grupy przedsiębiorców, podczas gdy oni, kierując się zasadą najwyższego zysku, usiłowali ustanowić możliwie najniższe wynagrodzenie za pracę wykonywaną przez robotników”¹⁶⁰. Ten konflikt znalazł swój wyraz w walce ideologicznej między kapitalistycznym liberalizmem a marksizmem. Papież napisał: „W ten sposób rzeczywisty konflikt istniejący między światem pracy a światem kapitału przekształcił się w systematyczną walkę klas, prowadzoną nie tylko metodami ideologicznymi, lecz także i przede wszystkim – politycznymi”¹⁶¹. Jak zgubne przyniosło to skutki pokazuje dwudziestowieczna historia choćby wschodniej Europy.

Obie te ideologie także dzisiaj pretendują do występowania w charakterze rzecznika ludzi pracy całego świata. W tej sytuacji papież, mając za sobą całą dotychczasową tradycję Kościoła, uznał za stosowne przypomnieć, również współczesnym liberalnym kapitalistom, jak i różnym ideologom socjalizmu, że w świecie pracy obowiązuje podstawowa zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem. Zasada ta dotyczy „bezpośrednio samego procesu produkcji, w stosunku do której praca jest zawsze przyczyną sprawczą, naczelną, podczas gdy «kapitał» jako zespół środków produkcji pozostaje tylko instrumentem: przyczyną nadrzędną”¹⁶². Następnie papież dodał także, że

¹⁵⁹ Por. tamże, 8.

¹⁶⁰ Tamże, 11.

¹⁶¹ Tamże.

¹⁶² Tamże, 12.

zasada ta nie jest tylko prawdą teologiczną, ale „oczywistą prawdą całego historycznego doświadczenia człowieka”¹⁶³.

W związku z upadkiem w wielu rejonach świata systemu ekonomicznego opartego na ideologii komunizmu i ponownie wzrastającą dominacją systemu wolnej ekonomii papież przypomniał ponadto, że opisany błąd pierwotnego kapitalizmu może powtórzyć się i dzisiaj wszędzie tam, „gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie, a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji”¹⁶⁴. Jak pokazuje to nawet pobieżna analiza wydarzeń społecznych z przełomu XX i XXI wieku, były to słowa prorocze. Na różnych poziomach współżycia ludzkiego nadal powstają systemy władzy oparte na ideologiach, które albo pozwalają przetrwać tym rażącym historycznym niesprawiedliwościom związanym z wykonywaniem pracy, albo powołują do życia ich nowe formy. Te niekorzystne procesy stają się dzisiaj udziałem także wszystkich kategorii ludzi pracy, w tym i inteligencji¹⁶⁵. Powstają i rozwijają się różne formy neokapitalizmu i kolektywizmu (np. w Azji). Przyczyniają się one do odradzania się prymatu kapitału nad pracą, co stanowi niewątpliwie jedno z podstawowych źródeł marginalizacji ludzi pracy. Pojawiła się również inna forma własności, która – zdaniem papieża – obecnie „nabiera znaczenia nie mniejszego niż własność ziemi: jest to własność wiedzy, techniki i umiejętności”¹⁶⁶. Na tym typie własności opiera się dzisiaj przede wszystkim bogactwo krajów uprzemysłowionych, w których znaczenie zasobów naturalnych zmalało.

Z nauczania papieskiego wynika jednoznacznie, że możliwość przewyciężenia współczesnej antynomii kapitału i pracy wiązał on

¹⁶³ Por. tamże.

¹⁶⁴ Tamże, 7.

¹⁶⁵ Por. tamże, 8.

¹⁶⁶ CA 31.

nie tyle z walką rewolucyjną, ile z działaniami politycznymi oraz z odpowiednim podejściem do własności. Papież przede wszystkim odwoływał się do teologicznego rozumienia prawa własności. Przypominał, że Tradycja chrześcijańska nigdy nie rozumiała tego prawa jako absolutnej i nienaruszalnej zasady, lecz pojmowała je jako prawo podporządkowane prawu powszechnego używania¹⁶⁷. W kwestii środków produkcji oznacza to, nieco upraszczając, że nabywa się je na własność przede wszystkim przez pracę, po to, aby służyły pracy. Środki produkcji nie mogą więc być, jak to napisał papież:

posiadane wbrew pracy, nie mogą też być posiadane dla posiadania, ponieważ jedynym prawowitym tytułem ich posiadania – i to zarówno w formie własności prywatnej, jak też publicznej czy kolektywnej – jest, ażeby służyły pracy. Dalej zaś: ażeby służąc pracy, umożliwiały realizację pierwszej zasady w tym porządku, jaką jest uniwersalne przeznaczenie dóbr i prawo powszechnego ich używania¹⁶⁸.

Dlatego nie do przyjęcia jest zarówno stanowisko skrajnego kapitalizmu, który próbuje bronić wyłącznego prawa własności prywatnej w życiu ekonomicznym, jak i socjalizmu czy komunizmu, usiłujących pozbawić posiadaczy środków produkcji ich własności na rzecz zorganizowanego społeczeństwa, co w rzeczywistości jednak oznacza przekazanie ich do dyspozycji pewnej grupy ludzi, którzy nie posiadając środków produkcji na własność, lecz sprawując władzę w społeczeństwie, dowolnie nimi rozporządzają i bronią swojego monopolu na zarządzanie nimi często z naruszeniem zasadniczych praw człowieka.

Odnosząc się do tej ostatniej kwestii, papież napisał, że o prawdziwym uspołecznieniu szeroko rozumianych środków produkcji „można mówić tylko wówczas, kiedy zostanie zabezpieczona podmiotowość społeczeństwa, to znaczy, gdy każdy na podstawie swej

¹⁶⁷ Por. LE 14.

¹⁶⁸ Tamże.

pracy będzie mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy, przy którym pracuje wraz ze wszystkimi”¹⁶⁹. Wobec tego, używając bardziej współczesnego języka, należy za Janem Pawłem II stwierdzić, że pozbawienie pracownika udziału we własności majątku firmy jest próbą jego wykluczenia z należnej mu własności, co stanowi także potencjalne źródło jego marginalizacji jako podmiotu pracy.

Za nauczaniem papieskim należy jeszcze raz podkreślić, że zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem, szczególnie dzisiaj, jako postulat należący do porządku moralności społecznej, ma kluczowe znaczenie dla oceny każdego ustroju gospodarczego. Także dzisiaj, jeżeli człowiek pracuje, używając koniecznych środków produkcji, to nie może być wykluczany czy też spychany na margines w korzystaniu z owoców swojej pracy i pomijany jako współodpowiedzialny współtwórca firmy, w której pracuje. Pracownik pragnie mieć poczucie, że pracując na wspólnym, pracuje zarazem na swoim, że nie jest zaledwie zwykłym narzędziem produkcji czy dodatkiem do maszyny, ale prawdziwym podmiotem pracy obdarzonym własną inicjatywą. Każde narzędzie służy do czegoś. Gdy straci swoją przydatność, zwykle odkłada się je na półkę lub utylizuje. Jeżeli potraktuje się człowieka jako środek do wykonania czegoś, wtedy w sposób szczególnie moralnie zły uprzedmiotawia się go, a to należy uznać za kolejne źródło społeczne procesów marginalizacji i wykluczenia.

Choć z nauczania papieskiego wynika, że problematyka społeczno-etyczna pracy powinna zajmować centralne miejsce w całej sferze polityki społecznej i gospodarczej, zarówno w wymiarze narodowym, międzynarodowym, jak i międzykontynentalnym¹⁷⁰, to do wprowadzenia jej w życie w różnych rejonach świata potrzebne i niezbędne są przede wszystkim coraz to nowe formy solidarności z ludźmi i pomiędzy ludźmi pracy a wszelkiego rodzaju pracodawcami.

¹⁶⁹ Tamże.

¹⁷⁰ Por. tamże, 7.

3.3. Rola pracodawcy

Gwałtowny rozwój gospodarczy wielu regionów współczesnego świata doprowadził do zaniku jednoznacznych granic w działalności biznesowej, edukacyjnej czy społecznej. By skutecznie konkurować na rynku, powstają też niezwykle złożone organizmy gospodarcze. Rozwój cywilizacyjny i ekonomiczny doprowadził ponadto do rozbudowania wielu instytucji, które zajmują się administrowaniem różnorodnymi dziedzinami życia we współczesnym państwie. Każda firma i instytucja posiada sobie właściwą, czasem bardzo skomplikowaną, strukturę organizacyjną, na której czele stoją osoby powołane i odpowiedzialne za jej funkcjonowanie. To przede wszystkim od nich, a nie wyłącznie od właścicieli przedsiębiorstwa czy danej instytucji współcześnie zależy, czy pracownik będzie traktowany podmiotowo, czy przedmiotowo oraz czy będzie przestrzegane prawo pracy.

Z teologicznego punktu widzenia działalność pracodawcy w obecnej rzeczywistości społecznej powinna opierać się przede wszystkim na określonych zasadach moralnych, podstawowych regułach życia społecznego oraz na prawie stanowionym i zasadach ekonomicznych umożliwiających właściwe i skuteczne prowadzenie działalności. Tak rolę pracodawcy widział papież Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*. Dokonał on w niej rozróżnienia i podziału wśród pracodawców na pracodawcę bezpośredniego i na pracodawcę pośredniego, czyli różnorodne podmioty, które warunkują umowę o pracę zawieraną pomiędzy pracownikiem a pracodawcą bezpośrednim. W tym przypadku są to zarówno osoby, jak i instytucje stanowiące prawo pracy, a także mające wpływ na treść umów odnoszących się do pracy, zawieranych pomiędzy podmiotami życia gospodarczego czy społecznego. Tak więc charakter pracodawcy pośredniego cechuje również organizacje wewnątrzpaństwowe oraz międzynarodowe mające wpływ na regulacje prawne dotyczące pracy, system prawny czy socjalny obowiązujący w danym państwie¹⁷¹. Inaczej mówiąc,

¹⁷¹ Por. tamże, 17.

pracodawca pośredni to taki podmiot, który określa pewien aspekt stosunku pracy i w ten sposób warunkuje działanie pracodawcy bezpośredniego.

Podstawowe zasady etyczne odnoszą się w jednakowym stopniu do obu typów pracodawców. Odpowiedzialność moralna pracodawcy pośredniego wydaje się jednak większa. Określając przy pomocy aktu prawnego niektóre aspekty stosunków pracy, warunkuje on sposób postępowania pracodawcy bezpośredniego wobec pracownika, i to nie tylko w danym państwie¹⁷². Współcześnie wśród pracodawców pośrednich można dostrzec pewną niekorzystną tendencję w podejściu do stanowionego przez nich prawa pracy. Z jednej strony próbują oni unikać odpowiedzialności osobistej za tworzone na podstawie wypracowanego konsensusu większości parlamentarnej prawo pracy, uważając, że to albo sam konsensus, albo tworzący go ponoszą wyłączną odpowiedzialność za przepisy prawa czy treść umów, za którymi głosują. Z drugiej strony, tworząc dane prawo pracy, powołują się na determinujący ich nadrzędny przepis prawny, jednocześnie zapominając, że kryją się za nim różnego typu organizacje i instytucje stworzone przecież przez ludzi z określonych pobudek i w określonym celu. W obu przypadkach próbuje się tu przypisywać bezosobowe właściwości czynnikom, których źródło jest w konkretnym człowieku.

We współczesnym świecie istnieje także wiele definicji pracodawcy bezpośredniego. Bez względu na to, którą z nich się przyjmie, można bez popełnienia większego błędu sprowadzić je do wspólnego mianownika i uznać za ten rodzaj pracodawcy osobę, z którą pracownik zawiera umowę o pracę na określonych warunkach i która poprzez realizację własnych czy narzuconych celów ekonomicznych, społecznych, edukacyjnych lub innych tworzy miejsca pracy, organizuje proces rekrutacji pracowników, a następnie nadzoruje, w większym czy mniejszym stopniu osobiście, wykonywanie przez nich obowiązków¹⁷³.

¹⁷² Por. tamże.

¹⁷³ Zob. np. M. Duda, *Pracodawca*, [w:] ENS, s. 391–393.

Te czynności pracodawcy niewątpliwie także należy uznać za wykonywanie pracy¹⁷⁴. Tym samym każdy pracodawca, jak każda inna osoba świadcząca pracę, staje się i jest podmiotem pracy.

Z nauczania papieskiego wynika, że podstawowym zadaniem każdego pracodawcy jest godziwe i z sukcesem realizowanie działalności, która została mu powierzona. Wymaga to od niego posiadania i zaangażowania w prowadzoną działalność wielu ważnych cnót, choćby takich jak „rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu uzasadnionego ryzyka, wiarygodność i wierność w relacjach międzypersonalnych, męstwo we wprowadzaniu w życie decyzji trudnych i bolesnych, lecz koniecznych dla wspólnej pracy”¹⁷⁵. Oznacza to, że pracodawca w wypełnianiu swojej misji powinien być obiektywny i krytyczny, prawy w działaniu, powinien dążyć do doskonałości, umieć działać zespołowo. Powinien zdawać sobie sprawę z odpowiedzialności, jaka na nim spoczywa. Nie jest to wyłącznie odpowiedzialność za realizację wyznaczonych celów materialnych, lecz przede wszystkim odpowiedzialność moralna. Praca pracodawcy ma wartość nie tylko ekonomiczną, ale przede wszystkim etyczną. Z nauczania papieskiego jednoznacznie wynika, że ze względu na współczesne, głównie ekonomiczne cele prowadzenia wszelkiej działalności, pracodawcy bardziej niż pracownicy zagraża niebezpieczeństwo uprzedmiotowienia pracy i traktowania jej wyłącznie jako źródła zysku czy materialnego dobrobytu.

W encyklice społecznej *Centesimus annus* papież napisał, że gdy działalność gospodarcza, którą kieruje pracodawca, wytwarza zysk, oznacza to, „że czynniki produkcyjne zostały właściwie zastosowane, a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone”¹⁷⁶. Jednakże natychmiast papież też dodał, że zysk nie może być jedynym wskaźnikiem dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa czy instytucji, a więc i oceny osób zarządzających, bowiem może się zdarzyć, „że

¹⁷⁴ Por. LE 1.

¹⁷⁵ CA 32.

¹⁷⁶ Tamże, 35.

mimo poprawnego rachunku ekonomicznego, ludzie, którzy stanowią najcenniejszy majątek przedsiębiorstwa, są poniżani i obrażają się ich godność¹⁷⁷. Dlatego, zdaniem papieża, podstawowym celem działalności przedsiębiorstwa czy instytucji powinno być natomiast przede wszystkim samo ich istnienie jako „wspólnoty ludzi, którzy na różny sposób zdążają do zaspokojenia swych podstawowych potrzeb i stanowią szczególną grupę służącą całemu społeczeństwu”¹⁷⁸. Zatem wypracowywanie zysku powinno być ważnym, ale zaledwie jednym z celów prowadzenia działalności gospodarczej.

Zgodnie z nauczaniem papieskim właściciel czy działający w jego imieniu pracodawca, jako bezpośredni regulator życia przedsiębiorstwa czy instytucji, powinien brać pod uwagę przede wszystkim czynnik ludzki, czyli potrzeby i oczekiwania pracowników. W przeciwnym razie bezwzględne dążenie do uzyskania zysku należy uznać za istotne źródło inicjacji procesów marginalizacji pracowników. Papież, odnosząc się do takich praktyk, wypowiedział słowa, które każdy pracodawca, a szczególnie pracodawca pośredni, powinien zapamiętać: „na rozwój danego narodu nie wpływa w pierwszym rzędzie ani pieniądz, ani pomoc materialna, ani też struktury techniczne, ale formowanie sumień, dojrzewanie mentalności i obyczajów. Protagonistą rozwoju jest człowiek, a nie pieniądz czy technika”¹⁷⁹. Z nauczania papieskiego wynika więc, że pracodawca nie powinien ani przez chwilę zapominać, że jego praca, posiadająca niewątpliwie specyficzny charakter, ma służyć nie tylko osiągnięciu zysku, ale przede wszystkim integralnemu rozwojowi jego osoby i podległych mu pracowników. Nie może być sytuacji, w której prawa wolnego rynku czy charakterystyczne dla danego rodzaju działalności otoczenie biznesowe, społeczne czy polityczne spowodują zawieszenie w praktyce zawodowej własnych przekonań moralnych czy religijnych pracodawcy.

¹⁷⁷ Tamże.

¹⁷⁸ Tamże.

¹⁷⁹ RM 58.

Tak jak każdy człowiek winien on stale kształtować swoje sumienie poprzez zdobywanie wiedzy, w tym przede wszystkim religijnej.

Pracodawca w swojej codziennej działalności powinien również być miłosierny i sprawiedliwy. Cechy te wiążą się z dobrem wspólnym, ze sprawowaniem władzy, a więc także z działalnością gospodarczą. W języku konkretów, w omawianej kwestii, oznacza to sprzeciw wobec zaniżania wartości pracy i bezdusznego stosowania prawa. Zdaniem papieża szczególnie ta ostatnia praktyka jest dzisiaj powszechna. Coraz częściej zdarza się jednak, że pracodawcy bezpośredni uzasadniają podejmowane wobec pracowników działania ścisłym wypełnianiem obowiązującego prawa w tym zakresie. Powoduje to, że osoba, która odpowiada za dane działanie w życiu gospodarczym czy społecznym, po prostu znika i zostaje zastąpiona przez przepis prawa. W takiej sytuacji, zasłaniając się szacunkiem do prawa, łatwo jest się uwolnić od odpowiedzialności za popełniane zło, za obojętność wobec prób przezwyciężania antagonizmów, konfliktów, biedy czy społecznego wykluczenia¹⁸⁰.

Nauczanie papieża w tej materii nie oznacza oczywiście nawoływania do relatywizacji prawa stanowionego, lecz do życia w zgodzie z powszechnie uznawanymi wartościami. Jan Paweł II zawsze nauczał, że współczesny pracodawca swoją działalność powinien opierać na obowiązującym prawie w tym zakresie. Jednak ze względu na poważne implikacje moralne, jakie wywołuje bezrefleksyjne stosowanie przepisu prawa stanowionego, powinien mieć możliwość do sprzeciwu wobec przepisów niezgodnych z uznawanymi przez niego uniwersalnymi wartościami i powinien umieć z tego prawa korzystać. Sprawny pracodawca bowiem nie tylko mądrze i roztropnie zarządza powierzoną mu firmą bądź instytucją, ale również dobrze „zarządza” swoją i podległych mu ludzi moralnością. Do swojego katalogu wartości powinien zaliczyć, obok już wymienionych, także uczciwość i odpowiedzialność, przyjaźń, solidarność, zaufanie, służbę na rzecz bliźnich, życzliwość, szacunek

¹⁸⁰ Por. EV 69.

dla człowieka itd. W firmie czy instytucji publicznej, którą zarządza, to zarządzanie powinno być przez niego rozumiane jako działanie na rzecz wdrożenia uniwersalnych wartości i norm moralnych na jej potrzeby. Papież przewidział dla pracodawcy bezpośredniego ważną rolę do spełnienia w dziedzinie pracy nie tylko z punktu widzenia ekonomii, ale przede wszystkim etyki. Właściwe jej wypełnienie powinno pozwolić tak pracodawcy, jak i podległym mu pracownikom na stworzenie specyficznej wspólnoty ludzi służących sobie i społeczeństwu¹⁸¹.

Z zaprezentowanego dotychczas nauczania papieskiego wynika, że praca pracodawcy będzie miała twórczy, wychowawczy i duchowy wpływ na człowieka, który ją wykonuje, jego rodzinę i społeczność, w której żyje, tylko wówczas, gdy podczas jej wykonywania będzie on rzeczywiście przestrzegał i stosował się do zasad wynikających z transcendentnych, uniwersalnych wartości. W przeciwnym razie ta sama praca może stać się narzędziem wyzysku i dyskredytacji podległych mu pracowników.

W rozważaniach o roli i obowiązkach pracodawcy oraz ich wpływie na inicjację procesów marginalizacji pracowników, Jan Paweł II położył szczególny nacisk na konieczność stałego kształtowania sumienia pracodawcy, które powinno być w stanie samodzielnie dokonać właściwej oceny wartości podejmowanego bądź już realizowanego działania. Papież przede wszystkim przestrzegał pracodawców przed przyjmowaniem postawy konsumpcyjnej, która prowadzi wprost do zatracenia podstawowej wartości w procesie pracy, czyli do zagubienia podmiotu pracy – człowieka. Przedmiotowe traktowanie przez pracodawcę pracy i pracownika, w jakiejkolwiek formie, stanowi współcześnie, niewątpliwie, potencjalne źródło jego marginalizacji.

¹⁸¹ Zob. J. Pilszak, *Moralność pracodawcy w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] M. Leśniak, G. Piątek, P. Król, *Etyka i duchowość pracodawcy XXI wieku. 30 lecie encykliki Jana Pawła II „Laborem exercens”*, Kraków 2012, s. 61–79.

3.4. Współczesne przejawy naruszania godności i praw pracowników

W drugiej połowie XX wieku, pomimo znacznego rozwoju gospodarczego, jaki się dokonał, nadal istniały w świecie z jednej strony niewykorzystane bogate zasoby natury, a z drugiej – także wielkie rzesze ludzi zmuszonych do egzystencji uwłaczającej człowiekowi. Oznaczało to przede wszystkim, że organizacja pracy i zatrudnienia wciąż nie działała prawidłowo. W swoim nauczaniu społecznym o pracy papież pochylił się nad tym problemem i poświęcił sporo miejsca na opisanie kilku nieprawidłowości, o zasięgu ogólnosiwiatowym, które mają kluczowe znaczenie dla omawianej tu kwestii. Wskazał on przede wszystkim na niezwykle istotny problem, którego nie udało się rozwiązać do dziś w całym świecie, a mianowicie na zjawisko bezrobocia. Jego poziom nadal wzrasta ponad miarę w wielu obszarach świata, co staje się dla zamieszkujących je ludzi prawdziwą klęską społeczną.

Praca niewątpliwie stanowi dobro podstawowe i warunek godnego życia dla każdego człowieka. Jej brak pociąga za sobą bardzo poważne konsekwencje tak dla jednostki, jak i dla społeczności: przede wszystkim przekształca jednostkę z aktywnego podmiotu życia gospodarczego w klienta pomocy społecznej. Rodzi konflikty i biedę. Dlatego nikt nie powinien być jej pozbawiony.

Długotrwały brak pracy prowadzi nie tylko do frustracji, ale przede wszystkim do ubóstwa, a nawet do bezdomności, czyli niemal wprost do wieloaspektowej marginalizacji bądź wykluczenia społecznego. Zdaniem papieża bezrobocie, szczególnie wśród ludzi młodych, wywołuje negatywne konsekwencje, ponieważ rozpoczynają oni dorosłe życie „bez entuzjazmu, bo w swoim dotychczasowym życiu zaznali już wielu rozczarowań, a jeszcze mniejsze nadzieje wiążą z przyszłością, która wydaje im się smutna i mroczna”¹⁸². Nie mogąc znaleźć pracy w swoim kraju, wielu z nich udaje się w jej poszukiwaniu za granicę. Zdarza się, że wiodą tam mizerny żywot uchodźców ekonomicznych,

¹⁸² EiAf 115.

pozbawionych podstawowych praw¹⁸³. Są dyskryminowani. Naruszana jest ich godność – nie tylko jako podmiotu pracy, ale przede wszystkim jako osoby w ogóle. Zdaniem papieża emigracja za pracę nie może stanowić okazji do wyzysku finansowego lub społecznego, a o stosunku do „pracownika – imigranta muszą decydować te same kryteria, co w stosunku do każdego innego pracownika w tym społeczeństwie. Wartość pracy musi być mierzona tą samą miarą, a nie względem na odmienną narodowość, religię czy rasę. Tym bardziej nie może być wyzyskiwana sytuacja przymusowa, w której znajduje się emigrant”¹⁸⁴.

Z nauczania papieskiego wynika, że odpowiedzialny za poziom bezrobocia na danym obszarze jest przede wszystkim pracodawca pośredni, bowiem we współczesnym świecie niemal wszystkie obszary związane z pracą zostały w jakimś stopniu zdeterminowane przez niego. To do podstawowych zadań i obowiązków pracodawcy pośredniego (głównie różnych struktur państwa, ale nie tylko) należy czuwanie „nad całościowym planowaniem w odniesieniu do tego zróżnicowanego warsztatu pracy, przy którym kształtuje się życie nie tylko ekonomiczne, ale także kulturalne danego społeczeństwa – oraz nad prawidłową i celową organizacją pracy przy tym warsztacie”¹⁸⁵. Niezawinione bezrobocie jest w każdym wypadku złem¹⁸⁶. Współcześnie zagrożenie nim obejmuje w jakiś sposób każdą grupę zawodową. Stąd podstawowym zadaniem pracodawcy pośredniego, poza dbaniem o równomierny rozwój gospodarczy podległych mu regionów, jest także takie kształtowanie polityki społecznej i edukacyjnej, by wykształcenie odpowiadało potrzebom rynku pracy¹⁸⁷. Papież wskazał tu na dwa szczególnie zaniedbane dziś obszary w tym zakresie, a mianowicie na rolnictwo i na przystosowanie do zatrudnienia osób upośledzonych¹⁸⁸.

¹⁸³ Por. tamże.

¹⁸⁴ LE 23.

¹⁸⁵ Tamże, 18.

¹⁸⁶ Por. tamże.

¹⁸⁷ Por. tamże, 8.

¹⁸⁸ Por. tamże, 22.

Przypominając sprawującym władzę w danym państwie o spoczywającym na nich obowiązku przeciwdziałania bezrobociu i jego skutkom, papież przestrzegał jednocześnie przed nadużyciami, jakie mogą się pojawić przy jego wypełnianiu. Wymieniał w tym zakresie przede wszystkim jednokierunkową centralizację działań ze strony władz państwowych (szczególnie w krajach o gospodarce kolektywnej), która może powodować spychanie na margines inicjatywy poszczególnych osób (a także grup) i traktować bezrobotnego, który pragnie sam stworzyć dla siebie miejsce pracy, nie podmiotowo, ale przedmiotowo, ograniczając jego przedsiębiorczość¹⁸⁹. Przestrzegał też przed unikaniem bądź ograniczaniem przez pracodawcę pośredniego wypełniania spoczywającej na nim powinności w dziedzinie najbardziej podstawowej zasady porządku moralnego, a mianowicie prawa do życia, poprzez niewypłacanie koniecznych i niezbędnych świadczeń bezrobotnym i ich rodzinom¹⁹⁰.

Zgodnie z nauczaniem papieskim jasno należy także powiedzieć, że jeżeli na danym obszarze występuje zjawisko bezrobocia na masową skalę, to oznacza to, że pracodawca pośredni albo popełnił błąd, np. stanowiąc złe prawo, albo nie ma dość sił i środków, by wyegzekwować jego przestrzeganie¹⁹¹. Tym samym takie świadome nieprawidłowe działanie pracodawcy pośredniego należy uznać za podstawowe społeczne źródło inicjujące dyskryminację ludzi w dziedzinie pracy¹⁹².

Kolejną nieprawidłowością, będącą drastycznym przejawem niesprawiedliwości, która występuje na skalę ogólnoświatową, a na którą także wskazał papież, jest łamanie przez pracodawców prawa do sprawiedliwej zapłaty, a więc do zabezpieczenia potrzeb egzystencjalnych i duchowych pracownika i jego rodziny¹⁹³. U niektórych

¹⁸⁹ Por. tamże, 18.

¹⁹⁰ Por. tamże.

¹⁹¹ Por. CA 58–61.

¹⁹² Zob. tamże, 15; 43.

¹⁹³ Por. LE 8.

pracodawców bowiem pojawia się czasem chęć wykorzystania pracownika i narzucenia mu całkowitej zależności, co jest sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami życia gospodarczego. Zwykle pracodawca uważa, że pracownikowi należy się tylko to, co przewiduje umowa o pracę i przepisy prawa pracy. Jednak z pozycji teologii katolickiej problem sprawiedliwej płacy jest o wiele szerszy. Stanowi on kluczowe zagadnienie etyki społecznej i leży po stronie obu rodzajów pracodawców, a także dotyczy każdego ustroju, bez względu na panujące w nim układy pomiędzy kapitałem a pracą. Sprawiedliwa płaca w przypadku teologii katolickiej jest jednym z podstawowych kryteriów oceny sprawiedliwości danego ustroju społeczno-ekonomicznego.

Według papieża to, czy płaca jest sprawiedliwa, czy nie, można zobaczyć przede wszystkim na przykładzie rodziny, ponieważ: „Za sprawiedliwą płacę, gdy chodzi o dorosłego pracownika obciążonego odpowiedzialnością za rodzinę, przyjmuje się taką, która wystarcza na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zabezpieczenie jej przyszłości”¹⁹⁴. Dla papieża mniejsze znaczenie w tym przypadku ma sposób zrealizowania tego postulatu. Może to być jedno wynagrodzenie dane głowie rodziny. Może to być wynagrodzenie podstawowe, uzupełnione przez inne świadczenia socjalne do odpowiedniej wysokości. Ważne jest – jak to dookreślił papież – by zapewnić zaspokojenie potrzeb rodziny¹⁹⁵.

Należy w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę na jeszcze jeden istotny element wypowiedzi papieża w tej kwestii. Mówił on o zapewnieniu sprawiedliwej płacy głowie rodziny. Oznacza to, że papież pragnął również w ten sposób dowartościować trud pracy domowej tego z małżonków, który poświęcił się wychowaniu dzieci. W odniesieniu do tego niezwykle istotnego problemu społecznego papież napisał: „Przyniesie to chlubę społeczeństwu, jeśli – nie

¹⁹⁴ Tamże, 19.

¹⁹⁵ Por. tamże.

ograniczając wolności matki, nie dyskryminując jej psychologicznie lub praktycznie, nie pogarszając jej sytuacji w zestawieniu z innymi kobietami – umożliwi kobiecie-matce oddanie się trosce o wychowanie dzieci, odpowiednio do zróżnicowanych potrzeb ich wieku”¹⁹⁶. W zakres sprawiedliwej zapłaty za pracę według papieża powinny także wchodzić i inne świadczenia mające na celu zabezpieczenie życia i zdrowia pracowników i ich rodzin. Papież zaliczył do nich między innymi: prawo do opieki medycznej, prawo do wypoczynku czy emerytury¹⁹⁷.

Odnosząc powyższe nauczanie papieża o sprawiedliwej zapłacie za pracę do kwestii marginalizacji i wykluczenia społecznego, należy stwierdzić, że zbyt niska płaca, z której powodu oboje małżonkowie są zmuszeni do pracy zarobkowej bądź która uniemożliwia lub utrudnia wypełnianie pierwszoplanowych celów rodziny, jakimi są posiadanie i wychowanie potomstwa, należy również zaliczyć do istotnych źródeł inicjujących te procesy.

Następnym powszechnie występującym we współczesnym świecie przejawem dyskredytacji ludzi pracy są próby ograniczania prawa pracowników do zrzeszania się w różnego typu organizacje. Papież uważał takie działania przede wszystkim za naruszenie ogólnego prawa do wolności człowieka. Był przekonany, że związkom pracowniczym należy przyznać szerokie uprawnienia do obrony bytowych interesów ludzi pracy we wszystkich dziedzinach życia zawodowego, a nawet gospodarczo-społecznego, w tym także do działalności politycznej. Jednak w przypadku tej ostatniej papież przestrzegał przed próbami uprawiania przez nie polityki lub kierowania się w swoich żądaniach czymś na wzór egoizmu grupowego czy klasowego. Przestrzegał też przed nadużywaniem w walce o prawa pracownicze strajku, co może prowadzić do paraliżowania całego życia społeczno-ekonomicznego na danym obszarze i stoi w sprzeczności z wymogami

¹⁹⁶ Tamże.

¹⁹⁷ Por. tamże.

wspólnego dobra społeczeństwa¹⁹⁸. Walka o prawa ludzi pracy nie może być skierowana przeciwko innemu, lecz powinna toczyć się dla sprawiedliwości.

Także w obszarze wzajemnych relacji międzynarodowych papież wskazał na niepokojącą tendencję, która powoduje, że uprawnienia człowieka pracy są naruszane. Polega ona na narzucaniu niesprawiedliwych relacji przez pracodawcę pośredniego czy międzynarodowy organizm gospodarczy pracodawcy pośredniemu z państwa słabo rozwiniętego. Mechanizm takiego działania jest prosty. Państwo wysokorozwinięte dyktuje wysokie ceny za swoje produkty, równocześnie dążąc do ustalenia niskich cen za surowce lub półfabrykaty dostarczane z krajów uboższych. Takie praktyki powodują narastanie dysproporcji w skali dochodu tych państw i powiększanie się ich ubóstwa oraz wpływają na pracodawcę bezpośredniego, który pragnąc czerpać wysokie zyski z działalności (także w ramach gospodarki kolektywnej), określa warunki pracy w swojej firmie poniżej obiektywnych wymagań pracowników¹⁹⁹. W ten sposób uprawnienia człowieka pracy stają się pochodną systemów prawnych i ekonomicznych nastawionych na własny, maksymalny zysk. Zdaniem papieża jest to działanie niewłaściwe, ponieważ to obiektywne uprawnienia człowieka pracy winny „stanowić właściwe i podstawowe kryterium kształtowania całej ekonomii zarówno w wymiarze każdego społeczeństwa i państwa, jak też w całokształcie światowej polityki ekonomicznej oraz wynikających stąd układów i stosunków międzynarodowych”²⁰⁰.

Dla papieża poszanowanie uprawnień człowieka pracy stanowi kluczowy element przy tworzeniu i ocenie całego społecznego ładu ludzkości. Praca wykonywana przez człowieka jest przede wszystkim współdziałaniem w wykonywaniu Bożego planu, czyli kontynuowaniem dzieła stwarzania świata. Stanowi obowiązek, który ma

¹⁹⁸ Por. tamże, 20.

¹⁹⁹ Por. tamże, 17.

²⁰⁰ Tamże.

wymiar powszechny i społeczny. Naruszanie praw człowieka pracy jest złem, ponieważ zaprzecza godności osoby ludzkiej. Nie można pracującego człowieka traktować bardziej jako narzędzia do produkcji i wytwarzania zysku niż jako podmiotu i celu pracy. Naruszenie szeroko rozumianego prawa pracy stanowi także potencjalne społeczne źródło marginalizacji i wykluczenia. Dlatego wolność gospodarcza nie może być niezależna od prawa moralnego.

4. Relacje państwo – obywatel

Współczesne państwo to organizacja mająca monopol na stanowienie i wykonywanie prawa na określonym terytorium. Jego aktywność przejawia się w wypełnianiu wielu funkcji wewnętrznych, takich jak prawodawcza, porządkowa, administracyjna czy socjalna, oraz funkcji zewnętrznych, obejmujących aktywność międzynarodową. Społeczna definicja obowiązków państwa wobec obywatela składa się również na jego określoną wizję. Ze względu na posiadany monopol prawny i wypełniane funkcje państwo ma do odegrania ważną rolę w ochronie szeroko rozumianego dobra osoby ludzkiej w różnych wymiarach jej egzystencji, a więc także i w kwestii marginalizacji i wykluczenia społecznego. Tak też znaczenie państwa w swoim nauczaniu widział papież Jan Paweł II²⁰¹.

Przy omawianiu z pozycji teologii katolickiej oddziaływań państwa na obywatela, ze względu na niemal powszechnie dziś przyjęty model sprawowania władzy w państwie demokratycznym przez ugrupowania posiadające większość czy też w państwie totalitarnym przez określone grupy interesu, należy zawsze pamiętać, że mówi się nie tyle o działaniu bezosobowego państwa, ile o konkretnych osobach z grupy pośredniej pełniących w nim władzę.

²⁰¹ Zob. W. Łużyński, *Państwo pomocnicze. Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, Lublin 2001.

4.1. Przemiany ustrojowe w ostatnim dwustuleciu

Przez ostatnie dwa wieki rozwoju ludzkości dokonywały się radykalne przemiany w dziedzinie nie tylko gospodarczej, społecznej czy naukowej, ale też politycznej. Niespotykany dotąd wpływ na życie polityczne w poszczególnych krajach, a także w wymiarze międzynarodowym zaczęły wywierać różnorakie ideologie. Rezultatem tych zmian – zdaniem papieża – stała się „nowa koncepcja społeczeństwa i Państwa, a w konsekwencji władzy. Społeczeństwo tradycyjne się rozpadało i zaczynało się kształtować inne, ożywione nadzieją nowych swobód, ale również narażone na niebezpieczeństwo nowych form niesprawiedliwości i zniewolenia”²⁰². Pod koniec XIX wieku, opierając się na dominującej wówczas teorii politycznej, wypływającej z ideologii liberalnego kapitalizmu, starano się popierać – przy pomocy uchwalania odpowiednich praw lub też poprzez powstrzymywanie się od jakiegokolwiek interwencji – całkowitą wolność w dziedzinie działalności ekonomicznej. Doprowadziło to do zepchnięcia na margines biologicznej egzystencji tak wielkie rzesze ludzi, że niebawem zaczęła się wyłaniać w formie zorganizowanej koncepcja ustrojowa, której podstawowym założeniem stało się wprowadzenie nowego systemu życia politycznego, społecznego i gospodarczego opartego na teorii politycznej wypływającej z ideologii komunizmu²⁰³.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej nastąpiło rozprzestrzenienie się komunistycznego totalitaryzmu na połowę Europy i inne obszary świata. W wielu pozostałych krajach podjęto wysiłek odbudowy i przebudowy ustroju kapitalistycznego tak, by bardziej rządził się on sprawiedliwością społeczną i ograniczył zjawisko wyzyskiwania i uciskania ludzi²⁰⁴. Z przyczyn ideologicznych nastąpił podział świata na dwa wrogie bloki, co spowodowało szereg negatywnych skutków społecznych. Rozpętany na niespotykaną skalę wyścig

²⁰² CA 4.

²⁰³ Por. tamże.

²⁰⁴ Por. tamże, 19.

zbrojeń pochłaniał zasoby konieczne do rozwoju gospodarki oraz pomocy krajom najuboższym. Postęp naukowy i technologiczny, zamiast przyczyniać się do dobrobytu człowieka, został przekształcony w narzędzie wojny²⁰⁵.

Już od pierwszych dni pontyfikatu papież Jan Paweł II czuł się zobowiązany do zabrania głosu w sprawie sytuacji politycznej ówczesnego świata. Odpowiedzialnością za niedorozwój wielu dziedzin życia człowieka obarczył między innymi polityków. Papież napisał, że aby przezwyciężyć istniejące aktualnie „wynaturzone mechanizmy i zastąpić je nowymi, sprawiedliwymi i bardziej odpowiadającymi wspólnemu dobru ludzkości, konieczna jest skuteczna wola polityczna”²⁰⁶. Analiza sytuacji nasunęła papieżowi wniosek, że wola ta jest niewystarczająca, bowiem współczesny świat nadal pozostaje „podzielony na bloki podtrzymywane przez sztywne ideologie, w których zamiast współzależności i solidarności dominują różne formy imperializmu”²⁰⁷. Powstałe w ten sposób struktury grzechu oddziałują na relacje pomiędzy jednostkami i grupami pośrednimi od wielu dziesięcioleci i zamiast przyczyniać się do budowy dobra wspólnego, zdają się stwarzać dla osób i instytucji przeszkodę nie do przezwyciężenia. Krótkowzroczność i egoizm elit politycznych z obu bloków prowadzi do błędnych rachub politycznych i podejmowania nieroztropnych decyzji, np. społecznych czy gospodarczych²⁰⁸.

W takim świecie, z lat siedemdziesiątych XX wieku, rządzą z jednej strony wyłączna i za wszelką cenę realizowana żądza zysku, a z drugiej – pragnienie, także za wszelką cenę, władzy, z zamiarem narzucenia innym własnej woli. Ofiarą takiego grzesznego nastawienia padają nie tylko jednostki, ale i całe narody. Za określonymi, rzekomo uzasadnionymi dobrem człowieka decyzjami kryją się często „prawdziwe formy bałwochwalczego kultu: pieniądza, ideologii,

²⁰⁵ Por. tamże, 18.

²⁰⁶ SRS 35.

²⁰⁷ Tamże, 36.

²⁰⁸ Por. tamże.

technologii”²⁰⁹. Innym patologicznym wynaturzeniem władzy politycznej obu bloków jest potęgowanie i kreowanie wewnętrznych i międzynarodowych skonfliktowań po to, by pełniej zapanować nad skłócanym i zastraszanym społeczeństwem. Zapomina się, że w życiu politycznym nie może obowiązywać zasada pierwszeństwa siły przed rozsądkiem. Nie można zmuszać człowieka „do poddania się światopoglądowi narzuconemu siłą, a nie wypracowanemu przez wysiłek własnego rozumu i korzystanie z własnej wolności”²¹⁰. Papiież, analizując działanie w praktyce dwóch dominujących ustrojów politycznych w ówczesnym świecie, wskazał na znamieny fakt. Zarówno w ustrojach politycznych zdominowanych przez kolektywną własność środków produkcji, jak również tam, gdzie panują porządki oparte na uznaniu prawa własności prywatnej, nadal obserwować można narastanie zjawiska ubóstwa²¹¹. Oznaczało to, że żaden z tych systemów nie był idealny i każdy wymagał zmian. Żaden skutecznie nie zapobiegał zjawisku marginalizacji i wykluczenia społecznego.

W latach osiemdziesiątych XX wieku sytuacja polityczna na świecie uległa zmianie. Stopniowo upadły systemy polityczne oparte na ideologii realnego socjalizmu i dyktatorskie rządy w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej, a także Afryki i Azji. Wiele krajów podjęło trudny proces przechodzenia ku formom politycznym bardziej sprawiedliwym i zapewniającym obywatelom pełniejszy udział w życiu kraju. Z tego procesu wyłoniły się nowe formy demokracji. Jednak powstałe struktury polityczne i społeczne napotykały na duże trudności w dziele budowy właściwego ustroju politycznego. Przeszkodą stało się wiele jaskrawych niesprawiedliwości i krzywd z przeszłości, a także zrujnowana gospodarka i głębokie konflikty społeczne²¹².

Z kolei w krajach zachodnich, w niektórych środowiskach, pojawiło się przekonanie, że skoro realny socjalizm upadł, to ich własny

²⁰⁹ Por. tamże, 37.

²¹⁰ CA 29.

²¹¹ Por. tamże, 6.

²¹² Por. tamże, 22.

ustrój polityczny, oparty na systemie wolnej ekonomii, jest dobry, więc nie wymaga dalszego udoskonalania²¹³. Także wielu chrześcijan zaczęło zadawać pytanie: czy ustrój bazujący na ideologii liberalnego kapitalizmu jest etyczny? Papież napisał:

Jeśli mianem „kapitalizmu” określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco [...]. Ale jeśli przez „kapitalizm” rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca²¹⁴.

W wyniku przemian, które dokonały się w drugiej połowie XX wieku wiele krajów uzyskało prawo do swobodnego samostanowienia. Nie posiadając kompetentnych elit zdolnych do profesjonalnego, uczciwego i właściwego kierowania aparatem państwowym i życiem gospodarczym, państwa te zaczęły więc iść na skróty, uważając, „że marksizm mógłby być jakby krótszą drogą do zbudowania narodu i państwa”²¹⁵. Zrodziło to nie tylko różne odmiany socjalizmu o specyficznym charakterze narodowym, ale doprowadziło do sytuacji, w której podczas budowania własnego ustroju politycznego dokonuje się kompilacji wielu różnorodnych ideologii, w których mieszane zostają „słuszne wymogi narodowego wyzwolenia, rozmaite formy nacjonalizmu i militarystyki, zasady zaczerpnięte ze starych tradycji ludowych, niejednokrotnie zgodne z chrześcijańską nauką społeczną,

²¹³ Por. tamże, 56.

²¹⁴ Tamże, 42.

²¹⁵ Tamże, 20.

a także pojęcia marksistowsko-leninowskie”²¹⁶. W świecie końca XX wieku istniało jednak nadal wiele narodów, które – zdaniem papieża – potrzebowały „reformy niektórych niesprawiedliwych struktur, a zwłaszcza własnych instytucji politycznych, aby zastąpić rządy zdeprawowane, dyktatorskie czy autorytarne rządami demokratycznymi i dopuszczającymi uczestnictwo”²¹⁷. Także w krajach, gdzie obowiązywały demokratyczne formy rządów, prawa człowieka nie zawsze były w pełni respektowane. Niekiedy można nawet odnieść wrażenie, że systemy demokratyczne popadły w nieprzezwyciężalny kryzys i straciły zdolność podejmowania decyzji zgodnych z dobrem wspólnym²¹⁸.

Przeanalizowana powyżej, w skrócie, za nauczaniem papieskim historia zmian ustrojowych ostatnich dwustu lat pokazuje, jak znamienity wpływ mogą one wywierać na powstawanie i utrwalanie społecznych źródeł wieloaspektowej marginalizacji i wykluczenia społecznego. Zatem w następnej kolejności należy zastanowić się nad zasadami etycznymi, na bazie których każdy ustrój polityczny powinien być budowany.

4.2. Ustrój polityczny

Ustrój polityczny to, ogólnie rzecz ujmując, struktura organizacyjna, kompetencje i określone prawem wzajemne zależności organów państwa. Każdy ustrój polityczny oparty jest na jakiejś ideologii i tradycji historycznej. Określa mechanizmy zdobywania oraz sprawowania władzy, system gospodarczy w nim funkcjonujący oraz obowiązujący system prawny²¹⁹. Na podstawie przyjętego ustroju politycznego działają też struktury ustawodawcze i wykonawcze w danym państwie. Dlatego jest on tak ważnym elementem

²¹⁶ Tamże.

²¹⁷ SRS 44.

²¹⁸ Por. CA 47.

²¹⁹ Zob. S. Chomętowski, *Ustrój polityczny*, [w:] ENS, s. 556.

w omawianej kwestii społecznych źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego. Wynika to także z nauczania papieskiego, które mówi, że skutek założonej celowo, w ramach jakiegoś ustroju politycznego, idei przesadnej tolerancji lub jawnie niesprawiedliwego prawodawstwa można skutecznie ograniczyć lub pozbawić podlegających mu ludzi ich podstawowych praw²²⁰. Może się również zdarzyć i tak, że zgodnie z przesłankami ustrojowymi władza będzie dążyć wszelkimi środkami do wchłonięcia narodu, społeczeństwa, rodziny, wspólnot religijnych czy poszczególnych osób, pozbawiając je należnej im tożsamości²²¹.

Jednak w swoim nauczaniu społecznym Jan Paweł II zawsze zdecydowanie podkreślał, że Kościół nie jest uprawniony ani do proponowania konkretnych systemów czy programów gospodarczych i politycznych, ani do tworzenia ich hierarchii i stawiania jednych ponad inne, bowiem „Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, zazębiających się ze sobą”²²². Kościół ma natomiast prawo od wcielanych w życie modeli politycznych wymagać poszanowania i umacniania godności człowieka, a także zapewnienia koniecznej przestrzeni do wypełniania swojej misji w świecie²²³. Jako niezbędną ideę przewodnią ofiarowuje swoją naukę społeczną, która

nie jest jakąś „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią,

²²⁰ Por. CL 5.

²²¹ Por. CA 45.

²²² Tamże, 43.

²²³ Por. SRS 41.

lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej²²⁴.

Z powodu tych doktrynalnych ograniczeń trudno jest w nauczaniu papieskim znaleźć bezpośrednie wskazania dotyczące tworzenia konkretnego ustroju bądź ustrojów politycznych. Zawiera ono jednak kilka istotnych wskazówek w tej kwestii, będących przede wszystkim kryteriami do oceny etycznej danego ustroju politycznego.

Po pierwsze, papież w swoim nauczaniu przestrzegał przed pychą wszystkich tych, którzy myślą, że potrafią zbudować idealny ustrój społeczny. W jednej z encyklik społecznych napisał: „Gdy ludzie sądzą, że posiadli tajemnice doskonałej organizacji społecznej, która eliminuje zło, sądzą także, iż mogą stosować wszelkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić. Polityka staje się wówczas «świecką religią», która łudzi się, że buduje w ten sposób raj na ziemi”²²⁵. Po drugie, papież przypomniał elementarną zasadę Leona XIII, według której zdrowa jest taka organizacja życia politycznego, „w której jednostki, im bardziej są bezbronne w danym społeczeństwie, tym bardziej winny być podmiotem zainteresowania i troski innych, a zwłaszcza interwencji władzy publicznej”²²⁶. Ustrój polityczny na bazie swoich podstawowych idei politycznych powinien przede wszystkim określać sposób funkcjonowania podstawowych struktur życia społecznego, czyli ukierunkowywać działanie władzy prawodawczej i wykonawczej, by skutecznie wpływała na zachowania różnych podlegających jej jednostek i grup pośrednich o nieraz sprzecznych interesach za pomocą nakazów i zakazów egzekwowanych przy pomocy dopuszczalnych, pokojowych środków, a nie przemocy²²⁷.

²²⁴ Tamże.

²²⁵ CA 25.

²²⁶ Tamże, 10.

²²⁷ Por. CL 5.

Ustrój polityczny powinien przede wszystkim zobowiązywać państwo, by nie pozostawiało istotnych dziedzin życia (np. gospodarki) poza zasięgiem swego zainteresowania i oddziaływania, pamiętając jednocześnie, że istnieją również takie sfery życia, w które nie powinno ingerować (np. religia).

Z dalszego nauczania papieskiego wynika, że przyjęty ustrój polityczny powinien także określać sposób, w jaki realizowane będzie zainteresowanie i troska państwa o obywatela. Ustrój polityczny powinien więc gwarantować przestrzeganie zasady pomocniczości (o której szerzej była już mowa), głoszącej, że społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup pośrednich, dla dobra wspólnego.

Ustrój polityczny powinien również zobowiązywać państwo do interwencji tam, gdzie jest to uzasadnione pilnymi potrzebami związanymi z dobrem wspólnym, czyli gdzie owa działalność jednostek bądź grup pośrednich jest niewystarczająca. Zatem – zdaniem papieża – państwo powinno działać pośrednio, zgodnie z zasadą pomocniczości, oraz bezpośrednio, zgodnie z zasadą solidarności²²⁸. Konieczność stosowania zasad pomocniczości i solidarności powinna być jedną z fundamentalnych przesłanek dla organizacji społecznej i politycznej wypływającej z idei przyjętego ustroju politycznego.

Ustrój polityczny powinien także określać, kiedy interwencja państwa w sprawy obywateli jest nadmierna i powinna być ograniczona, by nie odbierać na stałe różnym grupom pośrednim właściwych im kompetencji. Jak pokazuje to najnowsza historia niektórych państw o systemach nadmiernie opiekuńczych, w rozbudowanych w tym celu strukturach „raczej dominuje logika biurokratyczna, aniżeli troska o to, by służyć korzystającym z nich ludziom”²²⁹. Zatem władza polityczna zbudowana i działająca na podstawie idei, która

²²⁸ Por. CA 15.

²²⁹ Tamże, 48.

zakłada nadmierną interwencję państwa, pozbawia społeczeństwo odpowiedzialności, powoduje przesadny wzrost publicznych struktur i kosztów funkcjonowania państwa.

Jednak – zdaniem papieża – konieczne jest, aby ustroj polityczny określał podstawy ideowe działalności gospodarczej, która nie powinna przebiegać w próżni instytucjonalnej i prawnej, i zawierał gwarancje dla „indywidualnej wolności i własności, a ponadto stabilność pieniądza oraz istnienie sprawnych służb publicznych”²³⁰.

Pelniejszą syntezę wymogów, jakie papież postawił przed twórcami każdego ustroju politycznego, można odnaleźć w encyklice społecznej *Centesimus annus*. Po upadku wielu ustrojów totalitarnych i tak zwanych systemów bezpieczeństwa narodowego w XX wieku można było zaobserwować rozwój ustrojów politycznych opartych na ideałach demokracji w połączeniu z zainteresowaniem i troską o prawa człowieka. Zatem taki ustroj powinien zapewniać udział obywateli w decyzjach politycznych i gwarantować możliwość wyboru i kontroli własnych rządów, a także zastępowania ich w sposób pokojowy innymi²³¹. Mało tego – zdaniem papieża:

Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i „podmiotowości” społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności²³².

Oznacza to, że ustroj polityczny oparty na ideałach demokratycznych nie może być tworzony w oparciu o agnostycyzm i sceptyczny relatywizm. O prawdzie nie może decydować większość czy zmienna równowaga polityczna, ponieważ jak uczy historia: „demokracja bez

²³⁰ Tamże.

²³¹ Por. tamże, 46.

²³² Tamże.

wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm²³³. Natomiast przyjęcie i respektowanie podczas tworzenia ustroju politycznego obiektywnych wartości i wypływających z nich praw człowieka ma decydujący wpływ – zdaniem papieża – na mocne fundamenty państwa. Papież wymienił też kilka takich zasadniczych praw. Były to:

prawo do życia, którego integralną częścią jest prawo do wzrastania pod sercem matki od chwili poczęcia; prawo do życia w zjednoczonej wewnątrz rodzinie i w środowisku moralnym sprzyjającym rozwojowi osobowości; prawo do rozwijania własnej inteligencji i wolności w poszukiwaniu i poznawaniu prawdy; prawo do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi i zdobycia środków utrzymania dla siebie i swych bliskich; prawo do swobodnego założenia rodziny oraz przyjęcia i wychowania dzieci, dzięki odpowiedzialnemu realizowaniu własnej płciowości²³⁴.

Można za nauczaniem papieskim, nieco upraszczając, przyjąć, że źródłem podstawowych idei tworzonych ustrojów politycznych, na podstawie których buduje się je bądź ocenia, powinna być wolność religijna, rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby²³⁵. Inaczej mówiąc, za podstawowe kryterium do oceny danego ustroju politycznego papież przyjmuje respektowanie autentycznej wolności i prawdy o człowieku, która szanuje dążenie do wiecznego życia. W swoim nauczaniu zdecydowanie podkreśla on też konieczność respektowania jedności wolności i prawdy, ponieważ: „Prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”²³⁶. Zabezpieczenie i poszanowanie prawa do prawdy i wolności oraz wynikających

²³³ Tamże.

²³⁴ Tamże, 47.

²³⁵ Por. tamże.

²³⁶ FeR 90.

z godności osobowej i osobistej innych praw szczegółowych to konieczny warunek i pełna gwarancja, że stanowiący ustroj polityczny jest dobry i nie tworzy potencjalnego źródła inicjowania procesów marginalizacji i wykluczenia społecznego. Jednak właściwe istnienie i funkcjonowanie wspólnoty politycznej opartej na wyżej opisanych za nauczaniem papieskim przesłankach nie będzie możliwe bez dobrowolnego i odpowiedzialnego uczestnictwa w niej wszystkich obywateli.

4.3. Czynniki ograniczające zaangażowanie w działalność polityczną

Na wystąpienie zjawiska marginalizacji i wykluczenia społecznego, o czym szerzej już wspomniano w rozdziałach pierwszym i drugim, może mieć wpływ wiele różnych cech przynależnych bądź przypisanych do jednostki. Subiektywne odczuwanie zmarginalizowania bądź wykluczenia może być także spowodowane utrudnieniem możliwości skorzystania z różnych statutowych uprawnień przysługujących jednostce zwyczajowo lub prawnie w danej społeczności.

Jednym z takich podstawowych uprawnień współczesnego człowieka jest możliwość aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym. Polityka w potocznym rozumieniu tego terminu oznacza sztukę zdobywania, sprawowania i utrzymania władzy przez grupę pośrednią, a także działalność struktur państwa, które realizują zadania zlecone przez tę grupę²³⁷. Natomiast w społecznym nauczaniu Kościoła polityka to przede wszystkim troska o właściwe kształtowanie życia społecznego. Związana jest z godnością osoby i respektowaniem jej podstawowych praw, dobrem wspólnym i sprawiedliwością społeczną²³⁸. Tak też rozumiał politykę papież Jan Paweł II.

Z nauczania papieskiego wynika, że skoro działalność polityczna jest przejawem społecznej natury człowieka, to zaangażowanie się w jej uprawianie powinno być wynikiem osobistej, świadomej i wolnej

²³⁷ Zob. *Polityka*, [w:] SJP.

²³⁸ Zob. P. Nitecki, *Polityka*, [w:] ENP, s. 371.

decyzji, na którą nikt ani nic nie powinno wywierać presji. Gdy na skutek działań ideologiczno-politycznych jakiejś grupy pośredniej czy zależnych od niej struktur państwa działalność polityczna jest ograniczana albo wręcz eliminowana, to życie społeczne nie tylko jednostki, ale i wszelkich grup pośrednich ulega stopniowemu rozkładowi i zamiera²³⁹, a czynniki, które to powodują, niewątpliwie należy zaliczyć do społecznych źródeł marginalizacji i wykluczenia. Potwierdza to praktyka dnia codziennego. Jeżeli niezbędny w działalności politycznej duch służby na rzecz ogółu zostaje zastąpiony przez działania aspołeczne polegające na preferowaniu spraw dotyczących wybranej, swojej grupy pośredniej lub regionu z pominięciem spraw ogółu, to niewątpliwie wpływa to nie tylko na wywołanie protestów społecznych, ale także na ograniczenie bądź wręcz eliminowanie z udziału w życiu politycznym w ogóle.

Podstawą do uprawiania wszelkiej polityki przez grupy sprawujące władzę powinna być pełna troski i odpowiedzialności służba dla człowieka, bowiem – jak to wynika z nauczania papieskiego – cała działalność polityczna pochodzi od człowieka, jest realizowana przez człowieka i powinna być dla człowieka²⁴⁰. Jeżeli zostanie oderwana od tej fundamentalnej zależności i celowości, to stanie się celem samym dla siebie, straci właściwą sobie rację bytu i może stać się dla jednostki źródłem poczucia izolacji, nieutożsamiania się ze społecznością lokalną i ponadlokalną, a nawet może doprowadzić do utraty jej tożsamości.

Z wypowiedzi papieża można wywnioskować również podstawową charakterystykę, jaka powinna cechować profesjonalnego polityka²⁴¹. Wbrew potocznym opiniom nie może być nim osoba przypadkowa, bez odpowiedniego przygotowania. Tak jak i w innych dziedzinach życia (np. społecznego i gospodarczego, o czym była już mowa)

²³⁹ Por. CA 25.

²⁴⁰ Zob. Jan Paweł II, *Orędzie na otwarcie Nadzwyczajnej Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 5, s. 338.

²⁴¹ Zob. CL 42.

kandydat na polityka powinien być człowiekiem nie tylko prawym i odpowiedzialnym, ale także kompetentnym i skutecznym w działaniu. Czyli ma być osobą z odpowiednimi kwalifikacjami moralnymi i zawodowymi. Powinien ponadto posiadać umiejętność realnego spojrzenia na otaczający go świat, na samego siebie oraz umiejętność panowania nad sobą i przewidywania skutków własnych działań i własnych reakcji. Wymagania te nie są łatwe do spełnienia, wiążą się bowiem z posiadaniem odpowiednich predyspozycji, dlatego nie każdy człowiek powinien zajmować się zawodowo tego typu działalnością. Może się zdarzyć, że wskutek zręcznej manipulacji ze strony jakiejś grupy pośredniej z podmiotu życia politycznego stanie się on narzędziem do osiągania partykularnych celów tej grupy. Uświadomienie sobie tego faktu, prędzej czy później, może również stać się przyczyną wycofania z życia politycznego.

Nieposiadanie odpowiednich predyspozycji i kwalifikacji do profesjonalnego zajmowania się polityką nie oznacza oczywiście, że należy wycofać się z tego typu działalności w ogóle. Teologia katolicka, a przede wszystkim nauczanie papieskie, mówi o obowiązku zajmowania się działalnością polityczną, który wynika ze społecznej natury człowieka. Stąd żaden człowiek, a szczególnie katolik, nie powinien rezygnować z angażowania się w tego typu aktywność. Powinien natomiast czynić to roztropnie, na miarę własnych możliwości. Działalność polityczna jest wyrazem odpowiedzialności za życie własne i społeczne, a we współczesnym świecie nie ma innej możliwości skutecznego działania na rzecz rozwiązania wielkich problemów o znaczeniu ogólnokrajowym, jak i spraw życia rodzinnego i osobistego²⁴². Zatem z teologicznego punktu widzenia dobrowolne unikanie działania politycznego jest co najmniej niewłaściwe. Z perspektywy socjologii zaś oznacza rezygnację z przysługujących uprawnień i wycofanie się na margines życia społecznego.

²⁴² Por. Jan Paweł II, *Katecheza: Prezbiter wobec społeczności świeckiej*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 7, s. 585.

Chrześcijanie, doświadczając różnych przejawów dyskryminacji, zadają sobie czasem pytanie: Czy nie powinno istnieć coś takiego jak własna polityka Kościoła katolickiego? Papież na tak postawione pytanie udzielił jednoznacznej odpowiedzi: „Kościołowi pozostaje [...] właściwe mu zadanie: głoszenie Ewangelii. Ogranicza się on do ofiarowania swojej współpracy w tym wszystkim, co odnosi się do dobra wspólnego, nie ubiegając się o funkcje o charakterze politycznym ani ich nie przyjmując”²⁴³. Nie ma zatem możliwości prowadzenia polityki przez Kościół katolicki. Nie oznacza to, że chrześcijanie są wykluczeni z działalności politycznej lub że sami, pragnąc uniknąć zagrożenia moralnego, mogą z jej uprawiania całkowicie zrezygnować. Zdaniem papieża

Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych²⁴⁴.

Katolicy mają obowiązek zajmowania się polityką rzetelnie i uczciwie, ale na sposób katolicki. Podejmując działalność polityczną, powinni dawać przykład, jak powinno się uprawiać uczciwą politykę, która nie szuka osobistych korzyści i nie służy interesowi konkretnej partii czy grupy społecznej, ale jest oparta na takich wartościach jak wolność, sprawiedliwość, solidarność, wierne i bezinteresowne oddanie sprawie dobra wspólnego, prosty styl życia, preferencyjna opcja na rzecz ubogich i najmniejszych²⁴⁵.

We współczesnych realiach życia społecznego wiele programów wyborczych partii politycznych czy też poszczególnych osób

²⁴³ Tamże, s. 586.

²⁴⁴ CL 42.

²⁴⁵ Por. tamże.

zajmujących się działalnością polityczną tworzonych jest w celu zaspokojenia przede wszystkim gustów i preferencji grup, które zostały uznane za ich podstawowy elektorat. Zwykle niewiele one mają wspólnego z dążeniem do realizacji dobra wspólnego²⁴⁶. Takim tendencjom chrześcijanie powinni się zdecydowanie przeciwstawić poprzez aktywne włączenie się w działalność polityczną na sposób katolicki, a nie wycofanie się z niej. Jednak chrześcijanie, angażując się w taką działalność, powinni stale pamiętać, że polityka to umiejętność osiągania założonych celów. Prowadzona nieudolnie przy stałym odwoływaniu się do chrześcijańskich wartości może wzbudzić niechęć sporej części społeczeństwa i doprowadzić wielu, i to nie tylko wierzących, do wycofania się na margines życia politycznego.

Wśród chrześcijan istnieje także specyficzna wewnętrzna grupa, która – zdaniem papieża – z przyczyn doktrynalnych nie tyle powinna być wykluczona z działalności politycznej, ile nie powinna jej w zwyczajnych warunkach podejmować. Grupę taką tworzą kapłani. Podczas pontyfikatu tego papieża zdarzyło się, że przez niektórych kapłanów w różnych dotkniętych ubóstwem czy rażącą niesprawiedliwością rejonach świata był podnoszony postulat umożliwienia im realnego uczestnictwa w życiu politycznym poprzez obejmowanie konkretnych stanowisk politycznych czy partyjnych. Papież jednoznacznie wyraził się w tej kwestii, przypominając wszystkim prezbiterom Kościoła katolickiego, że ich stosunek do działalności społecznej i politycznej nie powinien być identyczny ze stosunkiem człowieka świeckiego²⁴⁷. Jego zdaniem kapłan „Podobnie jak Jezus, powinien zrezygnować z włączania się w aktywne uprawianie polityki – zwłaszcza wtedy, gdy wyraża ona interesy jednej grupy, co jest

²⁴⁶ Por. CA 47; zob. także, Jan Paweł II, *Orędzie na XX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1986 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt. t. 4, s. 891–893.

²⁴⁷ Skrajny przykład zaangażowania się księży w bieżącą działalność polityczną stanowią nikaraguańscy bracia Ernesto i Fernando Cardenalowie. Po zwycięstwie rewolucji sandinistowskiej w Nikaragui w 1979 roku oficjalnie objęli oni stanowiska ministrów. Ernesto Cardenal, chyba jako jedyny teolog, został publicznie skarcony przez Jana Pawła II podczas pielgrzymki do tego kraju w 1983 roku.

niemal nieuchronne – by pozostać człowiekiem wszystkich w duchu braterstwa oraz – o ile jest to akceptowalne – człowiekiem ojcostwa duchowego”²⁴⁸. Nie oznacza to oczywiście, że kapłan powinien być pozbawiony także prawa do osobistych poglądów politycznych oraz do korzystania zgodnie z własnym sumieniem z prawa głosu. Powinien natomiast zachować dystans wobec jakiejkolwiek funkcji lub partii politycznej, stale pamiętając, że prawo do ujawniania własnych wyborów ograniczają mu wymogi posługi kapłańskiej. Zdaniem papieża kapłan szczególnie powinien „pamiętać o tym, że partii politycznej nie można nigdy utożsamiać z prawdą Ewangelii”²⁴⁹. Nauczanie papieża w tej kwestii nie oznacza także, że w każdym przypadku aktywny udział w działalności politycznej kapłana jest wykluczony. Gdy w szczególnych okolicznościach domagać się tego będzie dobro wspólne, kapłan po uzyskaniu przede wszystkim zgody biskupa może taką działalność podjąć²⁵⁰. Z powyższych rozważań wynika, że żaden prezbiter Kościoła katolickiego nie powinien się czuć wykluczony z życia politycznego.

Zatem, zgodnie z nauczaniem papieskim, należy jeszcze raz zdecydowanie powiedzieć, że pomimo istniejących wielu ograniczeń wynikających z braku odpowiednich predyspozycji czy umiejętności żaden człowiek nigdy nie powinien obojętnie, biernie i z dystansem odnosić się do działalności politycznej, do której, z racji swej natury, ma niezaprzeczalne prawo. Także żadna grupa pośrednia czy zależna od niej struktury państwa nie powinny, poza przypadkami naruszającymi dobro wspólne, prawa do działalności politycznej ograniczać. Samo ograniczanie lub uniemożliwianie korzystania z tego prawa, jak zresztą z każdego innego przysługującego osobie, należy niewątpliwie zaliczyć do potencjalnych społecznych źródeł inicjujących procesy marginalizacji i wykluczenia społecznego. Dobrowolne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich w sprawach publicznych pomaga

²⁴⁸ Jan Paweł II, *Katecheza: Prezbiter wobec społeczności świeckiej...*, dz. cyt., s. 586.

²⁴⁹ Tamże.

²⁵⁰ Por. tamże, s. 587.

bowiem w poszanowaniu praw ludzkich i stanowi niewątpliwie warunek i gwarancję rozwoju człowieka i wszystkich ludzi. Wpływa także na ograniczenie wielu niekorzystnych zjawisk powstałych na skutek aktualnej działalności politycznej.

4.4. Transformacje systemu politycznego

W ostatniej dekadzie XX wieku powstała na świecie nowa sytuacja geopolityczna. Upadło wiele reżimów politycznych. W różnych rejonach świata w wyniku zakończenia procesu dekolonizacji powstały nowe państwa. Narody, które wyzwoliły się z tych nieludzkich systemów, rozpoczęły trudną drogę budowania własnego ustroju. Niektóre postanowiły to uczynić, opierając się na ideach demokracji, inne – na dominującym na ich obszarze wyznaniu. Papież Jan Paweł II w swoim społecznym nauczaniu odniósł się do wielu niepokojących tendencji, które się w tym trudnym czasie przemian pojawiły. Nauczanie papieskie dotyczyło nie tylko aktualnej sytuacji społeczno-politycznej, ale nakreśliło też sposób postępowania podczas przemian, jakie będą się dokonywać w przyszłości. Transformacje systemów politycznych są bowiem nieuniknionym skutkiem ciągłego procesu samoorganizowania się społeczeństwa²⁵¹.

W swoim społecznym nauczaniu papież przede wszystkim zwrócił uwagę na fakt, że nowe elity polityczne, dążąc do przejęcia władzy, nie powinny nigdy kierować się chęcią odwetu za doznane liczne niesprawiedliwości indywidualne i społeczne ze strony grupy bądź grup pośrednich, które sprawowały dotąd władzę. Chęć rewanżu może spowodować, że po upadku np. dyktatury „wybuchną one na nowo, powodując poważne konflikty i rozlew krwi”²⁵², czego skutkiem będzie nagromadzenie się kolejnych, nowych nienawiści i uraz. Papież zalecał w tej sytuacji zastosowanie zasady chrześcijańskiego miłosierdzia (o tym szerzej w następnym rozdziale), co nie

²⁵¹ Por. CA 16.

²⁵² Tamże, 27.

oznacza, że na podstawie przepisów prawa stanowionego nie można i nie należy domagać się sprawiedliwego osądzenia popełnionych zbrodni. Nauczanie papieskie zwraca w tej kwestii uwagę na fakt, że prawdziwa odnowa porządku społecznego może się dokonać jedynie poprzez wprowadzanie w życie społeczne ładu moralnego dającego etyce, opartej na miłosierdziu przed sprawiedliwością, pierwszeństwo przed polityką.

Zdaniem papieża przemiany społeczno-polityczne powinny się dokonywać przede wszystkim pokojowo, w wyniku dialogu z przeciwnikiem²⁵³. W swoim nauczaniu społecznym zdecydowanie zobowiązywał sprawujących władzę do opracowania i wprowadzenia w życie różnych, ale zawsze politycznych sposobów rozwiązywania konfliktów, które będą alternatywne w stosunku do wojny²⁵⁴. Papież wręcz wzywał: „«Nigdy więcej wojny!». Tak! Nigdy więcej wojny, która niszczy życie niewinnych, która uczy zabijać i burzy również życie tych, którzy zabijają, która pozostawia w konsekwencji urazy i nienawiść, bardziej jeszcze utrudniając sprawiedliwe rozwiązanie problemów, które ją wywołały!”²⁵⁵. Papież mówi tu wprost, że dokonujące się w świecie przemiany polityczne nie mogą być przeprowadzone przy użyciu siły – społecznego źródła inicjującego procesy marginalizacji i wykluczenia.

Grupy pośrednie, które dotychczas były wykluczone z uczestnictwa w życiu politycznym bądź pozostawały na jego marginesie, nie mogą także po dojściu do władzy jej zmonopolizować. Papież zdecydowanie w swoim nauczaniu podkreślał, że

żadna grupa społeczna, na przykład partia, nie ma prawa uzurpować sobie roli jedynego przewodnika, niesie to bowiem z sobą, podobnie jak w przypadku każdego totalizmu, niszczenie prawdziwej podmiotowości społeczeństwa oraz ludzi – obywateli. Człowiek i naród stają

²⁵³ Por. tamże, 23; 25.

²⁵⁴ Por. tamże, 28.

²⁵⁵ Tamże, 52.

się w tego rodzaju systemie «przedmiotem», pomimo wszystkich deklaracji i werbalnych zapewnień²⁵⁶.

Takie państwo czy też partia, które będą utrzymywać, „że mogą realizować w historii dobro absolutne i które siebie stawiają ponad wszelkimi wartościami, nie będą tolerowały uznawania obiektywnego kryterium dobra i zła, innego aniżeli wola sprawujących władzę”²⁵⁷. Papież przestrzegał także przed próbami narzucania innym, w imię ideologii uważanej za naukową albo religijną, własnej koncepcji prawdy. Działanie takie grozi popadnięciem w fanatyzm czy fundamentalizm. Prawdziwa religia nie powinna nigdy sądzić, że może ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną, w której życie ludzkie może się realizować na różne sposoby, bynajmniej niebędące doskonałymi²⁵⁸. Dlatego papież zalecał, by w każdym państwie „władza była równoważona przez inne władze i inne zakresy kompetencji, które by ją utrzymywały we właściwych granicach”²⁵⁹. Na tym ma polegać idea państwa praworządnego. W takim państwie najwyższą władzę ma prawo, a nie samowola ludzi.

Zdaniem papieża podstawowym kryterium, jakim powinny się kierować jednostki i grupy pośrednie podejmujące się transformacji systemu politycznego, jest wolne i odpowiedzialne dążenie do wspólnego dobra – jako dobra wszystkich ludzi i całego człowieka. Dążenie do zmian w powyższym celu powinno też przyjąć jako „stały kierunek postępowania obronę i promocję sprawiedliwości, rozumiane jako «cnota», w której wszyscy winni być wychowywani i jako «siła» moralna, która wspiera zaangażowanie na rzecz praw i obowiązków każdego i wszystkich, mając za podstawę osobistą godność ludzkiej istoty”²⁶⁰.

²⁵⁶ SRS 15.

²⁵⁷ CA 45.

²⁵⁸ Por. tamże, 46.

²⁵⁹ Tamże, 44.

²⁶⁰ CL 42; zob. także, Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1993 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 771–776.

Z przytoczonego tu nauczania papieskiego wynika, że każdego człowieka angażującego się świadomie i aktywnie w działalność polityczną, w jakimkolwiek zakresie, powinien cechować przede wszystkim duch służby. Pozwala on na otwarte i zdecydowane przeciwstawienie się występowaniu wielu pokus w tej sferze ludzkiej aktywności, takich jak np.: „nieuczciwość, kłamstwo, wykorzystywanie dóbr publicznych do wzbogacenia niewielkiej grupy osób lub w celu zdobywania popleczników, stosowanie dwuznacznych lub niedozwolonych środków dla zdobycia, utrzymania bądź powiększenia władzy za wszelką cenę”²⁶¹. Sprawować władzę polityczną zgodnie z duchem służby oznacza „mieć odwagę przewidywania przyszłości, czyli brać pod uwagę zgodnie z dobrem dążenia, jakie wraz z postępem kultury rodzą się w jednostkach i narodach, w celu przystosowania instytucji krajowych i międzynarodowych do rzeczywistego stanu rozwijającej się ludzkości”²⁶². Zdaniem papieża o duchu służby nie powinni zapominać szczególnie ci, którzy nieraz ponosząc wiele ofiar, doszli do władzy. Powinni oni stale pamiętać, że tylko duch służby „w połączeniu z konieczną kompetencją i skutecznością działania decyduje o tym, czy poczynania polityków są «jawne» i «czyste», zgodnie z tym, czego – zresztą słusznie – ludzie od nich wymagają”²⁶³. Wszystkim nowym elitom podejmującym trud budowy bądź przebudowy ustroju politycznego papież przypominał, że nie istnieje ustrój idealny (o czym szerzej była już mowa). Także ustrój oparty na ideach demokracji, choć zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych oraz możliwość kontrolowania własnych rządów i ich zmiany, nie jest idealny i obarcza go wiele wad. Jedną z podstawowych jest choćby możliwość powstania wąskich grup kierowniczych, które dla własnych partykularnych korzyści albo dla celów ideologicznych

²⁶¹ Tamże.

²⁶² Jan Paweł II, *Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju 1980 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 682.

²⁶³ CL 42.

mogą przywłaszczyć sobie władzę w państwie²⁶⁴. W krajach o ugruntowanym systemie demokratycznym istnieje także nadal „różnorakie ubóstwo grup zepchniętych na margines, ludzi starych i chorych, ofiar konsumizmu i – w jeszcze większym stopniu – ubóstwo bardzo licznych uchodźców i emigrantów”²⁶⁵. W krajach tych można też obserwować coraz powszechniejsze zniechęcenie i apatię wskutek licznych rozczarowań tą formą rządów, co w konsekwencji prowadzi do wycofania się z aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym.

Właściwe ułożenie wzajemnych relacji państwo – obywatel ma zatem kluczowe znaczenie w ograniczeniu występowania społecznych źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego. Współczesne państwo bowiem i jego struktury, działając na podstawie przepisów prawa stanowionego zgodnie z przyjętym ustrojem politycznym, regulują niemal wszystkie dziedziny życia obywateli. Z nauczania papieskiego można wywnioskować również, że na przestrzeni ostatniego stulecia na podstawie przyjętych założeń ustrojowych dowodzono, że występowanie zjawiska marginalizacji i wykluczenia społecznego ma, obok wszystkich dotychczas omówionych, także podtekst ideologiczny i jest związane ze światowym porządkiem ustanowionym po drugiej wojnie światowej. Obecność tych zjawisk życia społecznego wiązano więc z istnieniem przeciwstawnych ustrojów politycznych, z których każdy źródło tych niekorzystnych procesów sytuował w ustroju przeciwnym. Po upadku na znacznym obszarze globu ustroju opartego na idei realnego socjalizmu występowanie tych zjawisk zaczęło wiązać z wcielaniem w życie ideologii globalizmu.

Dlatego papież tak wielką wagę przywiązywał podczas swojego pontyfikatu do rozwoju katolickiej nauki społecznej, której podstawowym zadaniem, między innymi, miało być stanowienie drogowskazów na drodze budowania właściwego ładu politycznego. Papież swoje nauczanie w tym zakresie opierał również na własnym doświadczeniu działania w praktyce dwóch nieludzkich ustrojów politycznych:

²⁶⁴ Por. CA 46.

²⁶⁵ Tamże, 57.

faszyzmu i komunizmu. Doświadczył on bowiem osobiście skutków zmonopolizowania życia państwa przez jedną partię, które nie tylko zepchnęło na margines wiele jednostek i liczne grupy pośrednie, ale także wiele z nich unicestwiło. Tenże papież dobrze zdawał sobie sprawę, że osiągnięcie wyłącznej władzy przez jedną partię było możliwe nie tylko poprzez użycie siły i manipulacje słabo wyedukowanym społeczeństwem, ale też poprzez niedostateczne, z różnych powodów, angażowanie się obywateli w życie polityczne.

Jan Paweł II podczas trwającego wiele lat pontyfikatu starał się w swoim nauczaniu reagować na nurtujące współczesny świat problemy społeczne i wychodzić im naprzeciw. Korzystał przede wszystkim z bogatego dziedzictwa społecznego nauczania Kościoła – szczególnie Soboru Watykańskiego II – oraz z wielu różnych dyscyplin naukowych, nie tylko teologicznych, ale i świeckich. Społeczne źródła dyskredytacji osoby sytuował przede wszystkim w działaniu grup pośrednich i struktur państwa, które zawsze odzwierciedlają jednostkowe postawy tworzących je osób i mogą przekształcić je w struktury zła, czyli struktury grzechu. To przede wszystkim od postawy tych osób zależy, czy kształt życia społecznego będzie służył integralnemu rozwojowi człowieka, czy też zostanie on zepchnięty na margines głównego nurtu życia bądź z niego wykluczony.

Rozdział V

Funkcja miłosierdzia i dialogu w dziele uspołeczniania i resocjalizacji

W analizie nauczania papieża Jana Pawła II pod kątem zdiagnozowania przyczyn osobowych i społecznych źródeł marginalizacji i wykluczenia nie ograniczono się wyłącznie do ich wskazania i do dokonania ich moralnej oceny. Podczas prowadzenia analizy danego źródła starano się również ująć zalecane przez papieża szczegółowe zadania apostolskie i duszpasterskie, których podjęcie powinno, jeżeli nie w pełni zapobiec, to przynajmniej ograniczyć zakres jego występowania, a także, gdy już zaistnieje, pomóc zminimalizować jego negatywne skutki.

W nauczaniu papieskim, poza wspomnianymi już szczegółowymi zaleceniami, można również wyodrębnić dwie ogólne, ale bardzo ważne zasady: pierwszeństwa miłosierdzia w życiu jednostkowym i społecznym przed sprawiedliwością oraz dialogu przed argumentem siły. Zdaniem papieża powszechne zastosowanie tych reguł we wzajemnych relacjach pomiędzy ludźmi powinno pomóc skutecznie zapobiegać wszelkim przejawom dyskryminacji i przyczynić się do przywrócenia pełniejszego powszechnego braterstwa wśród tych, którzy zostali już nią dotknięci.

1. Prymat miłosierdzia w życiu jednostkowym i społecznym

We współczesnym globalnym świecie prawie każdy człowiek jest narażony w jakimś okresie swojego życia na doświadczenie alienacji, poczucia separacji i wykluczenia. Staną się one z pewnością udziałem tych, którzy naruszają w jakiś sposób ustalone reguły życia społecznego. Ale nie tylko ich. Poszczególni ludzie, a także całe społeczności, dla doraźnych, sobie wiadomych celów, tworzą różne ideologie dyskryminujące, uprzedzenia, a także propagują powstałe w ich wyniku stereotypowe myślenie, które następnie są wykorzystywane do piętnowania i etykietowania. W wielu przypadkach ci, którzy dopuszczają się tego typu zachowań, są przekonani o słuszności swoich działań. Uważają, że dyskredytowana osoba bądź grupa same są sobie winne za nabycie takiej czy innej cechy i ponoszą za to wyłączną odpowiedzialność.

Doświadczenie niezawinionego zepchnięcia na obrzeża głównego nurtu życia wywołuje poczucie niesprawiedliwości, burzy pokój ducha, zakłóca wzajemne relacje pomiędzy ludźmi i wzywa do działania – walki o poprawę swojego losu. Gdy ta walka się powiedzie, dotychczas dyskredytowani domagają się sprawiedliwości, a czasem i podjęcia działań odwetowych wobec winnych tej sytuacji. W ten sposób tworzy się błędne koło przemocy. Papież Jan Paweł II, świadomy zróżnicowania stopnia odpowiedzialności osób dyskredytujących i dyskredytowanych za ich czyny, postulował, aby w działania mające na celu przywrócenie pomiędzy nimi pełnej jedności angażowano przede wszystkim chrześcijańskie miłosierdzie²⁶⁶.

1.1. Wokół sprawiedliwości i miłosierdzia w myśli nowożytnej

W 1980 r. ukazała się encyklika Jana Pawła II *O Bożym Miłosierdziu*²⁶⁷, w której nauczał on i domagał się, by we wzajemnych relacjach

²⁶⁶ Por. G. W. Kosicki, *Jan Paweł II papież miłosierdzia*, Warszawa 2008, s. 17–19.

²⁶⁷ Zob. Jan Paweł II, enc. *Dives in misericordia*.

pomiędzy ludźmi oraz w działalności grup pośrednich stosowane było, tam gdzie jest to uzasadnione dobrem wspólnym, miłosierdzie przed zasadą sprawiedliwości. Takie podejście miało przyczynić się, między innymi, po pierwsze, do ograniczenia występowania zjawiska dyskryminacji ludzi w ogóle, a po drugie, do skutecznej pomocy w reintegracji społecznej osób tym zjawiskiem dotkniętych. Analiza później wydanych dokumentów, a także wypowiedzi papieskich pokazuje, że papież był zmuszony wielokrotnie wracać do tego tematu. By lepiej zrozumieć, dlaczego tak się działo i dlaczego to zadanie było i nadal jest tak trudne do wykonania, należy na początku nakreślić, choćby w zarysie, rozwój myśli nowożytnej w tej kwestii.

Karol Wojtyła już jako młody ksiądz dostrzegł niepokojącą tendencję do odsuwania idei miłosierdzia na margines życia i do domagania się, by w życiu społecznym stosować wyłącznie zasadę sprawiedliwości, tak jakby miłosierdzie współczesnemu człowiekowi przeszkadzało. Uważna lektura dramatu *Brat naszego Boga* (o czym była już szerzej mowa w drugim rozdziale) wiele mówi o ówczesnych poglądach autora na ten temat.

Gdy Karol Wojtyła został papieżem, we wspomnianej już encyklice wskazał na jedną z ważniejszych przyczyn deprecjonowania miłosierdzia we współczesnym świecie, a mianowicie na uprzedzenia na jego temat, będące najczęściej wynikiem zewnętrznej tylko jego oceny. Zdaniem papieża pojawiają się sądy, które „uznają miłosierdzie jako akt czy proces jednostronny, który zakłada i pozostawia dystans pomiędzy czyniącym je a doznającym go, pomiędzy dobroczyńcą a dobro-biorcą”²⁶⁸. W myśl takich sądów miłosierdzie ma uwłaczać godności człowieka, upokarzać go. Dostrzega się tu tylko stosunek nierówności pomiędzy tym, kto miłosierdzie okazuje, a tym, który go doświadcza. Dodatkowo, wzrost dystansu pomiędzy stronami może spotęgować rozczarowanie, które stanie się udziałem również tego, kto miłosierdzie czyni, gdy zostanie ono nieprzyjęte i odrzucone. W ten sposób powstałe uprzedzenie wobec miłosierdzia może

²⁶⁸ DM 14.

przybrać instytucjonalny charakter i stać się częścią ideologii opartej na stosowaniu wyłącznie zasady sprawiedliwości w świecie²⁶⁹.

Jednak nie tylko fałszywe uprzedzenia wobec miłosierdzia decydują o przyznaniu prymatu zasadzie sprawiedliwości. Świat przełomu wieków XX i XXI jawi się człowiekowi jako podzielony w trudno przezwycięzalny sposób, i to zarówno kulturalnie, ekonomicznie, jak i politycznie. W tej sytuacji jedynym ratunkiem dla zachowania spokoju społecznego wydaje się rzetelne, czyli sprawiedliwe, określenie tego, co się każdemu od innych należy²⁷⁰. Dlatego we wzajemnych relacjach pomiędzy ludźmi, pomiędzy grupami pośrednimi, narodami czy państwami, jak i systemami politycznymi zostało rozbudzone na wielką skalę poczucie sprawiedliwości²⁷¹.

W potocznym rozumieniu sprawiedliwość to pewien bezstronny, obiektywny osąd o czymś. Za sprawiedliwie postępującą osobę uważa się taką, która działa zgodnie z nakazami etycznymi wobec innych i uznaje prawa przysługujące innym ludziom²⁷². Jednak współcześnie człowiek coraz częściej neguje istnienie obiektywnego, uniwersalnego świata wartości i sam pragnie decydować także i o tym, co uznać za sprawiedliwe. Różnorodność pojmowania idei sprawiedliwości zwykle powoduje poważne jej wypaczenia, a niekiedy zasada ta bywa nawet rozumiana jako spełnienie oczekiwań jednej grupy kosztem innej²⁷³.

W teologii katolickiej sprawiedliwość jest przede wszystkim cnotą moralną, „która polega na stałej i trwałej woli oddawania Bogu i bliźniemu, co im się należy [...] uzdalnia ona do poszanowania praw każdego i do wprowadzania w stosunkach ludzkich harmonii, która sprzyja bezstronności względem osób i dobra wspólnego”²⁷⁴. Ta sama teologia mówi, że ostatecznym celem działań społeczeństwa

²⁶⁹ Por. tamże.

²⁷⁰ Por. J. Kalniuk, *Sprawiedliwość*, [w:] ENS, s. 482.

²⁷¹ Por. DM 12.

²⁷² Por. *Sprawiedliwość*, [w:] SJP.

²⁷³ Por. J. Kalniuk, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 483.

²⁷⁴ KKK 1807.

jest osoba; społeczeństwo, działając, powinno szanować jej transcendentną godność. Jeżeli tak czyni, to buduje sprawiedliwość społeczną. Inaczej mówiąc, w myśl katolickiej nauki społecznej to społeczeństwo ma za zadanie zapewnić sprawiedliwość i dokona tego wtedy, gdy urzeczywistni „warunki pozwalające zrzeszeniom oraz każdemu z osobna na osiągnięcie tego, co im się należy, według ich natury i powołania”²⁷⁵. Tak pojmowana sprawiedliwość wiąże się z dobrem wspólnym, ze sprawowaniem władzy, a szczególnie z cnotą miłości. Gdy we wzajemnych relacjach przekracza się ścisłą miarę sprawiedliwości pod wpływem miłości, to działanie takie staje się miłosierdziem²⁷⁶.

Jest prawdą, że w nowożytności prawdziwe miłosierdzie chrześcijańskie zostało uwikłane w sieć różnych odmian neopogaństwa i jako takie czasem było wykorzystywane do dyskryminacji zarówno jednostek, jak i całych grup pośrednich. W nowożytnej historii człowieka wizję chrześcijańskiego miłosierdzia różnie rozumiano i definiowano. W okresie rewolucji francuskiej było ono „sposobem na wyobrażeniową zmianę sytuacji społecznej, na przeniesienie siebie i postawienie w pośrodku ludzkiej biedy”²⁷⁷. Należało porzucić wygodne życie arystokraty, wyzbyć się posiadania własności prywatnej, by ulżyć biedzie, która była udziałem klasy robotniczej. „Wejście” w ludzką biedę miało stanowić dla arystokracji formę oczyszczenia. Mało tego, miało także pomóc doświadczyć jej prawdy egzystencjalnej. Doświadczając biedy klasy robotniczej, arystokracja miała poznać i poczuć, jaki świat jest naprawdę. Jeżeli nie wyzbyła się własności prywatnej i nie „weszła” w ludzką biedę, narażała się na bezlitosny brak miłosierdzia ze strony ludu, ponieważ udowadniała w ten sposób, że nie rozumie, co tak naprawdę miłosierdzie znaczy. We Francji tamtego okresu walka z posiadaczami własności stała się obowiązkiem. Miłosierdzie zostało użyte w tak zwanej walce klas.

²⁷⁵ Tamże, 1928.

²⁷⁶ Por. DM 5.

²⁷⁷ J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2011, s. 32.

Koniecznością w tamtych czasach stał się terror wobec posiadaczy własności jako wyraz litości nad losem wykorzystywanego i nie nieposiadającego ludu. Rewolucja francuska i następne po niej ruchy rewolucyjne, pomimo że początkowo kierowały się przeciw chrześcijaństwu i Kościołowi, to następnie podjęły próbę adaptacji chrześcijańskiego miłosierdzia do swoich celów. W XX wieku próbę przystosowania chrześcijańskiej wizji miłosierdzia do walki klasowej podjęła także teologia wyzwolenia²⁷⁸.

W opisanych przypadkach miłosierdzie miało być narzędziem do zaprowadzania sprawiedliwości bez względu na koszty. Jego nieprzyjęcie, w tak swoiście pojmowanej formie, wiązało się z przemocą. Zapomniano jednak, że wynikiem przemocy jest zwykle agresja i powiększenie biedy, a nie jej zmniejszenie. Trudno nie zgodzić się z tezą Józefa Tischnera, według której błąd tych rewolucji miał polegać przede wszystkim na tym, że zasada sprawiedliwości, poza rządzeniem życiem społecznym, zaczęła rościć sobie prawo do rządzenia również bezpośrednimi relacjami międzyosobowymi²⁷⁹.

W nowożytności jednak nie tylko próbowano przystosowywać chrześcijańską wizję miłosierdzia do walki o prawa społeczne czy polityczne. Próbowano także kwestionować konieczność domagania się zajmowania miłosiernej postawy w ogóle, ponieważ w ten sposób jakoby miano dowartościowywać ludzi słabych kosztem silnych.

W pięćdziesiąt lat po rewolucji francuskiej urodził się Fryderyk Nietzsche. Ogłosił on, że u podłoża chrześcijaństwa i jego idei miłosierdzia leży zawiść i resentyment, którego istota miałaby polegać na odwróceniu hierarchii wartości: te okrzyknięte przez Nietzschego jako wyższe (siła, moc) miały zostać uznane za niższe i odwrotnie – te, które uznał za niższe (np. miłosierdzie, litość) miały zostać wywyższone²⁸⁰. Upraszczając, można za Nietzschem powiedzieć, że w chrześcijaństwie chodzi o to, by silniejsi byli ostatnimi, a najsłabsi

²⁷⁸ Por. tamże, s. 34–37.

²⁷⁹ Por. tamże, s. 46.

²⁸⁰ Zob. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 2003, s. 10–34.

pierwszymi. Oznaczałoby to, że chrześcijańskie miłosierdzie nie służy do przyjmowania postawy miłości wobec drugiego człowieka będącego w potrzebie, ale do ograniczania tych, którzy są silni i takiej pomocy nie potrzebują.

Samego resentymentu Nietzsche nie wymyślił. Od zarania ludzkości istnieje coś takiego jak moralność resentymentu, mająca źródła w ludzkiej słabości, poczuciu zawiści, niższości i ograniczenia. I tak jest w rzeczywistości. Każdy myślący człowiek wie i czuje, jaki naprawdę jest i jaki powinien być. Rozbieżność pomiędzy tymi dwoma obrazami może uruchomić negatywne emocje w postaci właśnie bezinteresownej zawiści. Resentyment stanowi niewątpliwie mechanizm obronny wobec wymagań „Ja” idealnego, a człowiek, który podda się jego działaniu, będzie próbował manipulować obiektywną hierarchią wartości w zależności od swoich indywidualnych potrzeb²⁸¹.

Odnosząc się do przedstawionej myśli Nietzschego, Józef Tischner wskazał jej błędne założenia. Jego zdaniem Nietzsche nie dostrzegł różnicy zachodzącej pomiędzy miłosierdziem, litością i współczuciem. W chrześcijaństwie to dzięki współczuciu poznaje się, co dzieje się w duszy drugiego człowieka. Litość i miłosierdzie to, zależnie od sytuacji, dwie twarze miłości²⁸².

Analiza dokumentów papieskich odnoszących się do tej kwestii wskazuje, że Jan Paweł II tak właśnie chrześcijańskie miłosierdzie rozumiał. Z przywróceniem jego właściwego znaczenia wiązał także wielkie nadzieje na prawdziwą odnowę życia we współczesnym świecie. W rzeczywistości oznaczało to powrót do źródeł miłosierdzia i wyzwolenie go z różnych jego adaptacji. W swoim społecznym nauczaniu papież ten postulował również uznanie pierwszeństwa miłosierdzia przed zasadą sprawiedliwości w życiu społecznym, co miało przyczynić się, między innymi, do ograniczenia występowania zjawiska dyskredytacji ludzi. Ten papież także, oprócz ogłoszenia encykliki *O Bożym Miłosierdziu*, ustanowił w 2000 roku święto

²⁸¹ Zob. A. P. Sperling, *Psychologia*, tłum. M. Bardziejewska, Poznań 1995, s. 300–301.

²⁸² Por. J. Tischner, *Drogi...*, dz. cyt., s. 66.

Miłosierdzia Bożego, które miało i nadal ma na celu, między innymi, corocznie przypominać o właściwym rozumieniu idei chrześcijańskiego miłosierdzia.

1.2. Chrześcijańska teologia miłosierdzia

Mając przed oczyma okrucieństwa, jakie wydarzyły się w XX wieku, można odnieść wrażenie, że człowiek w ogóle zapomniał, co słowo „miłosierdzie” znaczy. Dlatego Jan Paweł II swoje nauczanie w tej kwestii rozpoczął od omówienia jego biblijnych korzeni. Papież uznał, że nie można w pełni zrozumieć, czym jest miłosierdzie, a tym bardziej poznać jego wymiaru uniwersalnego i ogólnoludzkiego, bez odniesienia się do tego źródła.

W Starym Testamencie zapisano, że to Bóg stworzył i wybrał człowieka (zob. Rdz. 1–2). Ta tajemnica odnosi się do każdego, do całej wielkiej rodziny ludzkiej. Na kartach Starego Testamentu Bóg występuje jako obrońca swojego ludu podczas wyjścia z Egiptu, a również jako obrońca ubogiego, wdowy czy sieroty. Miłosierdzie jest w tym przypadku niezasłużonym darem, treścią obcowania Boga z człowiekiem, który często się przeciw Bogu i Jego prawom buntuje, a także człowieka z drugim człowiekiem, treścią dialogu, jaki człowiek z Bogiem i bliźnim powinien prowadzić²⁸³.

Niewątpliwie uniwersalizm w okazywaniu przez Boga miłosierdzia człowiekowi osiąga swój punkt szczytowy w posłaniu Syna. Papież napisał: „objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus”²⁸⁴. To objawienie się Bożej miłości poprzez „uczynienie grzechem” absolutnie Bezgrzesznego papież nazwał, za całą Tradycją Kościoła, właśnie miłosierdziem. Przystępując do urzeczywistnienia Bożych planów, Jezus zechciał się upodobnić do tych, których przyszedł zbawić. Grzesznikom, przekonanym, że zostali wykluczeni z Królestwa Bożego,

²⁸³ Por. MD 4.

²⁸⁴ RH 9.

głosi ewangelię o nieskończonym Bożym miłosierdziu. Oznacza to, że ci, którzy uznają się za grzeszników, zostaną nim obdarzeni przez Boga (por. Rz 11, 32).

Jezus podczas życia na ziemi nie tylko nauczał o Królestwie Bożym, ale też wykonywał określoną pracę, np. uzdrawiał chorych czy wypędzał złe duchy. Uważna lektura ewangelii pokazuje, że wszystkie czyny Jezusa są wyrazem i obrazem miłosierdzia. W nauczaniu Jezusa poczesne miejsce zajmuje także nauka o konieczności okazywania miłosierdzia drugiemu człowiekowi. Jezus swoimi czynami i słowami udziela więc jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czym powinno być ludzkie miłosierdzie i do kogo powinno być skierowane.

I tak papież, komentując przypowieść Jezusa o miłosiernym Samarytaninie, napisał:

Miłosiernym Samarytaninem jest każdy człowiek, który zatrzymuje się przy cierpieniu drugiego człowieka, jakiegokolwiek by ono było. Owo zatrzymanie się nie oznacza ciekawości, ale gotowość. Jest to otwarcie jakiejś wewnętrznej dyspozycji serca, które ma także swój wyraz uczuciowy. Miłosiernym Samarytaninem jest każdy człowiek wrażliwy na cudze cierpienie, człowiek, który „wzrusza się” nieszczęściem bliźniego²⁸⁵.

Jednak samo zatrzymanie się przy cierpieniu drugiego człowieka, wzruszenie się nieszczęściem, które go spotkało, i uczucie współczucia nie wyczerpują znamion postawy miłosierdzia chrześcijańskiego. Jak wynika z przypowieści Jezusa, te stany emocjonalne powinny prowadzić do działania, które ma na celu niesienie pomocy bliźniemu w biedzie i cierpieniu.

Słowa Jezusa wskazują jednoznacznie, że miłosiernym Samarytaninem jest człowiek przede wszystkim zdolny do bezinteresownego daru z siebie. Według papieża oznacza to, że miłosiernym Samarytaninem jest ten, „kto świadczy pomoc w cierpieniu, jakiegokolwiek byłoby ono

²⁸⁵ SD 28.

natury. Pomoc, o ile możliwości, skuteczną. W tę pomoc wkłada swoje serce, nie żałuje również środków materialnych. Można powiedzieć, że daje siebie, swoje własne «ja», otwierając to «ja» dla drugiego²⁸⁶. Zatem miłosierdzie jest czymś więcej niż litością i współczuciem.

Swoją naukę o ludzkim miłosierdziu Jezus następnie uściślił w zapowiedzi sądu ostatecznego: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata! Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie” (Mt 25, 34–36). Ze słów tych wynika ważna i podstawowa prawda – miłosierdzie należy okazywać każdemu człowiekowi będącemu w szeroko rozumianej potrzebie, także wrogowi.

Zatem miłosierne działanie rodzi istotne skutki dla bliźniego i dla przyszłego życia wiecznego tego, który miłosierdzie czyni. Komentując zacytowane słowa Jezusa, papież napisał: „Pierwsza i druga część Chrystusowej wypowiedzi o sądzie ostatecznym wskazuje jednoznacznie na to, jak zasadnicze w perspektywie życia wiecznego każdego człowieka jest to, aby – podobnie jak miłosierny Samarytanin – «zatrzymał się» przy cierpieniu swego bliźniego, ażeby nim «się wzruszył», ażeby wreszcie udzielił pomocy”²⁸⁷. Z nauczania Jezusa o sądzie ostatecznym wynika, że człowiek, który pragnie otrzymać życie wieczne, nie może przechodzić obojętnie obok ludzkiego cierpienia, obecnego w świecie pod tylu postaciami. Nie powinien tego czynić także ze względu na fakt, że to sam Bóg jest obecny w drugim człowieku i bezwzględnie wzywa do udzielenia mu pomocy.

Dlatego, jak to ujął papież, współczesny człowiek powinien w myśl „najbardziej nawet podstawowej ludzkiej solidarności, tym bardziej w imię miłości bliźniego [...] się «zatrzymać», «wzruszyć», postępując

²⁸⁶ Tamże.

²⁸⁷ Tamże, 30.

tak, jak ów Samarytanin z ewangelicznej przypowieści”²⁸⁸. Takie zadanie postawił przed każdym człowiekiem Jezus. Papież Jan Paweł II uznał za konieczne ponownie przypomnieć o nim współczesnemu człowiekowi²⁸⁹. Wypełnienie tej powinności powinno skutecznie przyczynić się do ograniczenia ludzkiego ubóstwa (w biblijnym, szerokim rozumieniu tego terminu). W jednym z listów apostoelskich papież napisał, że dzięki miłosierdziu „podstawowe wartości moralne: wartość ludzkiej solidarności, wartość chrześcijańskiej miłości bliźniego, kształtują obraz życia społecznego i stosunków międzyludzkich, zmagając się na tym froncie z różnymi formami nienawiści, gwałtu, okrucieństwa, pogardy dla człowieka czy też zwyczajnej «znieczulicy», czyli obojętności na bliźniego i jego cierpienie”²⁹⁰. Z tych to powodów papież uznał wszelkie odmiany i zakresy działalności samarytańskiej, jakie pojawiają się we współczesnym świecie, za tak niezwykle ważne.

Jednak należy pamiętać, że zgodnie z nauczaniem papieża miłosierdzie nigdy nie powinno być narzędziem do walki, w tym także o prawa człowieka. Powinno natomiast być bezinteresownym zadaniem, darem człowieka dla człowieka w potrzebie, w tym i dla tego, który doświadcza zmarginalizowania i wykluczenia społecznego. Nie należy go też utożsamiać z litością czy współczuciem. To litość powinna prowadzić do współczucia, a współczucie do miłosierdzia. Miłosierdzie ma być jakąś szczególną formą przejawiania się we współczesnym świecie chrześcijańskiej miłości, w której człowiek kieruje swoje działanie w stronę ludzką, szeroko rozumianej biedy. Okazujący miłosierdzie nie tylko powinien starać się poznać stany uczuciowe innego, ale również mieć w nich swój udział. Stąd postępowanie miłosierne domaga się także pewnej formy poświęcenia czegoś przez tego, który je okazuje.

Zdaniem papieża, choć przypowieść o ewangelicznym Samarytaninie stała się współcześnie jednym z istotnych składników ogólnoludzkiej

²⁸⁸ Tamże, 29.

²⁸⁹ Zob. Jan Paweł II, *Bądźmy świadkami miłosierdzia*. Kraków, 18 sierpnia 2002 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 9, s. 908.

²⁹⁰ SD 29.

kultury moralnej i cywilizacji, a potocznie wszelką działalność dla dobra ludzi cierpiących i potrzebujących pomocy często nazywa się działalnością samarytańską, to jednak nadal wiele w tej kwestii pozostało do zrobienia²⁹¹. W świecie bowiem powszechnie można obserwować tendencję do stosowania w relacjach międzyludzkich wyłącznie zasady sprawiedliwości.

Należy w tym miejscu także dodać, że choć Boże miłosierdzie jest stale gotowe dźwigać upadającego, przebaczać, jest nieustannie gotowe wychodzić na spotkanie marnotrawnego dziecka to jednak trzeba pamiętać, że Boże miłosierdzie, a za nim i to ludzkie, ma określoną granicę, poza którą może przestać być stosowane. Nie jest nią jednak przynależność do Ludu Wybranego czy innego narodu lub wyznania itd., lecz wyłącznie zatwardziałość grzesznika (por. np. Iz 9, 16; Jer 16, 5; Mt 18, 23–35; Rz 11, 28–36) czy – ogólnie rzecz ujmując – człowieka, który popełnił bądź popełnia jakieś zło i nie tylko, że nie chce się do niego przyznać, ale też nie ma zamiaru swojego zachowania (życia) zmienić.

Papież zdawał sobie sprawę z tego, że w świecie końca XX wieku, czyli w czasach bezwzględnej ekonomii i powszechnego egocentryzmu, nie jest łatwo promować prawdziwe chrześcijańskie miłosierdzie. Trudność ta wynika z konieczności wypełnienia także innych istotnych elementów, bez których przyjęcie postawy miłosiernej będzie bądź powierzchowne, krótkotrwałe i niepewne, bądź wręcz niemożliwe. Pierwszym takim elementem jest akt przebaczenia, bez którego spełnienia supremacja miłosierdzia zostanie zastąpiona przez prymat zasady sprawiedliwości.

1.3. Przebaczenie

Współczesnemu człowiekowi nie jest łatwo zrozumieć, dlaczego Bóg dawca prawa przebacza grzesznikom. Niełatwo także z perspektywy człowieka jest pojąć Boży nakaz przebaczenia bliźniemu

²⁹¹ Por. tamże.

popelnionego wobec nas zła. Już w starożytnym świecie przecież obowiązywała bezwzględna zasada sprawiedliwości: „oko za oko, ząb za ząb” (Mt 5, 38). Zasada ta wydaje się i dzisiaj coraz częściej być uznawana za jedyną właściwą w relacjach pomiędzy ludźmi.

Jednak – zdaniem papieża – współczesny świat tylko wówczas stanie się bardziej ludzki, gdy we wzajemne relacje, które kształtują jego moralne oblicze, zostanie wprowadzony istotny i nieodzowny element, a mianowicie właśnie przebaczenie²⁹². To ono bowiem wypełnia sprawiedliwość nową treścią i ukazuje, „iż poza całym procesem «wyrównawczym» czy też «rozejmowym», który właściwy jest dla samej sprawiedliwości, dochodzi do głosu miłość, czyli afirmacja człowieka”²⁹³. Zatem zdaniem papieża świat pozbawiony przebaczenia „może być tylko światem zimnej, bezwzględnej sprawiedliwości, w imię której każdy będzie dochodził swych praw w stosunku do drugiego, a drzemiące w człowieku egoizmy różnego gatunku mogą albo zamienić życie i współżycie ludzi w system ucisku słabszych przez silniejszych, albo też w arenę nieustannej walki jednych przeciw drugim”²⁹⁴. Jest prawdą, że współczesny człowiek uznaje w jakimś zakresie konieczność przebaczenia. Jednak czyniąc to, zwykle ma na myśli wymierzenie najpierw jakiejś formy sprawiedliwości. Z tego między innymi powodu papież w swoim nauczaniu poświęcił wiele miejsca na przypomnienie teologii chrześcijańskiego przebaczenia, które powinno być wzorem, jak proces ten w wymiarze ludzkim powinien przebiegać.

Papież odwoływał się przede wszystkim do wielu tekstów Biblii. W Księdze Mądrości napisano, że udzielanie przebaczenia należy do natury Boga i ma ono na celu danie człowiekowi czasu na skruchę i zmianę swojego życia (por. Mdr 11, 23–26). Inny tekst mówi także, że Bożego przebaczenia doświadczają ci, którzy ulegli skłonności do grzechu, zagubili się w życiu i, po pierwsze, mają świadomość, że

²⁹² Zob. G. W. Kosicki, *Jan Paweł II papież miłosierdzia...*, dz. cyt., s. 68–75.

²⁹³ DM 14.

²⁹⁴ Tamże.

zło popełnili, a po drugie, pragną uzyskać przebaczenie i wrócić na drogę czynienia dobra (Ps 32, 5). Bóg, przebacząc, pragnie bowiem nawrócenia się grzesznika (por. Ez 18, 23), by w ten sposób stworzyć go ponownie (por. Ps 51, 10–14). Ukoronowaniem dzieła Bożego miłosierdzia jest posłanie Syna, który poprzez swoje czyny udziela Bożego przebaczenia i za sprawą przelanej Swojej krwi (Mt 14, 24) wyjednuje je dla człowieka u Ojca (Mt 28). Inicjatywa należy tu wyłącznie do Boga i Jego Syna i nie opiera się na żadnych warunkach wstępnych²⁹⁵.

Przypomnienie o tym, jak powinno być rozumiane i czynione przebaczenie w relacjach pomiędzy ludźmi, zostało doskonale zobrazowane w nauczaniu i czynach Jezusa, który wielokrotnie podczas pobytu na ziemi nie tylko wzywał do jego stosowania, ale i sam przebaczał. Już choćby w słowach modlitwy, której nauczył człowieka, można usłyszeć: „przebacz nam nasze winy, tak jak i my przebaczamy tym, którzy przeciw nam zawinili” (Mt 6, 12). Komentując te słowa Jezusa, papież napisał:

Trudno wręcz wypowiedzieć, jak głębokie jest znaczenie postawy, którą te słowa wyrażają sobą i kształtują. Ile one mówią każdemu człowiekowi o drugim człowieku, a zarazem i o nim samym! Świadomość, że jesteśmy zwykle wzajemnie wobec siebie dłużnikami, idzie w parze z wezwaniem do tej braterskiej solidarności, której św. Paweł dał wyraz w zwięzłym wezwaniu: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2)²⁹⁶.

Ze słów i czynów Jezusa wynika, że przebaczenie powinno być także aktem obopólnym.

Nie jest żadną tajemnicą, że człowiek ma skłonność do powtarzania swoich specyficznych zachowań i może zawinąć wielokrotnie

²⁹⁵ Zob. P. d’Ornellas, *„Miłosierdzie kreśli obraz mojego pontyfikatu” Jan Paweł II*, Warszawa 2007, s. 76–79.

²⁹⁶ DM 14.

wobec tego samego bliźniego. Już w starożytności zastanawiano się, jak powinno się wobec tak czyniących ludzi postępować. Papież przypomina, że Jezus nauczał, iż w takiej sytuacji należy wybaczać „aż siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18, 22). W Biblii to liczba symboliczna – w tym przypadku mówi ona, że należy przebaczać za każdym razem.

Z nauczania Jezusa o teologii przebaczenia wynika coś jeszcze. W przypowieści o niemiłosiernym dłużniku mówi On, że Bóg nie może przebaczyć temu, który sam nie przebacza. Oznacza to, że aby prosić o przebaczenie Boga, trzeba przebaczyć przedtem bliźniemu (por. Mt 18, 23–35). Dlatego we wzajemnych relacjach osobowych zwykły akt przebaczenia doznanego zła powinien być także związany z aktem przebaczenia ze strony osoby, która zło wyrządziła. Oznacza to, że otrzymanie przebaczenia domaga się wspomnianej już w modlitwie powszechnej wzajemności. Przebaczenie powinno zatem być zawsze aktem wzajemnym. Widać to dobrze w przypowieści o synu marnotrawnym, z której wynika, że aby miłosierdzie mogło zadziałać, potrzeba dwóch warunków: otwarcia się ojca i nawrócenia syna. Papież podkreśla, że jeżeli tej dwustronności i wzajemności brak, wówczas nie można jeszcze mówić, że prawdziwie się przebacza²⁹⁷.

W omawianej kwestii marginalizacji i wykluczenia społecznego właściwie zrealizowanym aktem przebaczenia będzie wzajemne otwarcie się dyskredytowanego i dyskredytującego, gotowość do obopólnego przebaczenia wszystkich wzajemnych win i powtórne stworzenie wspólnoty. Ten, kto przebacza, i ten, kto dostępuje przebaczenia, powinni się spotkać w jednym zasadniczym punkcie, którym jest godność człowieka²⁹⁸. W akcie przebaczenia uczestniczyć mają czynnie obie strony: ten, kto jest miłosierny i przebacza, oraz ten, kto miłosierdzia i przebaczenia potrzebuje.

Przebaczenie chrześcijańskie to także w jakimś sensie zapomnienie krzywd. Jednak – zdaniem papieża – przebacząc i oczekując

²⁹⁷ Por. tamże.

²⁹⁸ Por. tamże.

przebaczenia, należy też pamiętać, że ono „nie niweczy obiektywnych wymagań sprawiedliwości. Właściwie rozumiana sprawiedliwość stanowi poniekąd cel przebaczenia. W żadnym miejscu orędzia ewangelicznego ani przebaczenie, ani też miłosierdzie jako jego źródło, nie oznaczają pobłażliwości wobec zła, wobec zgorszenia, wobec krzywdy czy wyrządzonej zniewagi. W każdym wypadku naprawienie tego zła, naprawienie zgorszenia, wyrównanie krzywdy, zadośćuczynienie za zniewagę, jest warunkiem przebaczenia”²⁹⁹. Uważna analiza wydarzeń z pontyfikatu Jana Pawła II pokazuje, że papież ten nie tylko nauczał o chrześcijańskich kryteriach wzajemnego przebaczenia, ale również stosował je w praktyce³⁰⁰. Swojego nauczania w tej kwestii nie kierował do bliżej nieokreślonego grona osób. Zwracał się przede wszystkim do ludzi Kościoła. Wychodził z założenia, że to on sam, jak i wszyscy chrześcijanie powinni kierować się w życiu przede wszystkim tą zasadą. Prosząc o przebaczenie jako pierwsi, i sami przebacząc doznane zło, dają bowiem świadectwo życia inspirowanego wartościami wiary³⁰¹.

Tak więc prośba papieża o wzajemne przebaczenie win pojawiła się już na początku jego pontyfikatu i była powtarzana wielokrotnie aż do jego końca. Papież np. prosił o przebaczenie wielu krzywd, jakie zostały wyrządzone przez chrześcijan od czasu podziałów wśród nich. Uważał, że są one przede wszystkim zdecydowanie sprzeczne z wolą Chrystusa i stanowią dla świata okazję do zgorszenia oraz że doprowadziły także do prześladowania i dyskryminacji wielu ludzi³⁰².

Innym bolesnym zjawiskiem, na które papież wskazywał, a które również bezwzględnie wymagało prośby o przebaczenie, było stosowanie przez ludzi Kościoła w obronie prawdy „metod nacechowanych

²⁹⁹ Tamże, 14.

³⁰⁰ Np. przebaczył zamachowcowi, który do niego strzelał.

³⁰¹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem jubileuszu roku 2000...*, dz. cyt., s. 403–428.

³⁰² Por. tamże.

nietolerancją, a nawet przemocą”³⁰³. Ten papież nie wzbraniał się także przed wyznaniem win popełnionych przez ludzi Kościoła przeciwko miłości, pokojowi, prawom narodów, poszanowaniu kultur i religii oraz przed prośbą o ich przebaczenie³⁰⁴.

Prosił także o przebaczenie grzechów popełnionych w dziedzinie podstawowych praw człowieka³⁰⁵ i jedności rodzaju ludzkiego³⁰⁶. Dla tego papieża szczególnym zobowiązaniem i zadaniem stało się przypominanie chrześcijanom o konieczności stałego ponawiania prośb o przebaczenie win wszystkich stron biorących udział w każdej wojnie, a w drugiej wojnie światowej szczególnie, ponieważ nie potrafili i nadal nie potrafią się tego rodzaju konfliktom skutecznie przeciwstawić³⁰⁷. Papież dosadnie napisał: „W obliczu każdej wojny musimy zastanowić się nad własną odpowiedzialnością, prosząc o przebaczenie i przebacząc”³⁰⁸.

W czasie obchodów jubileuszu drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa podczas modlitwy powszechnej, jaka miała miejsce w Rzymie 12 marca 2000 r., papież jeszcze raz powtórzył prośbę o wzajemne przebaczenie win i wezwał wszystkich chrześcijan do wiernej realizacji niezmiennego przecież orędzia Ewangelii. Podczas tej modlitwy papież wręcz wołał: „nigdy więcej działań sprzecznych z miłością w służbie prawdy, nigdy więcej zamachów na jedność Kościoła, nigdy więcej czynów podyktowanych logiką przemocy, nigdy więcej dyskryminacji, odrzucenia, ucisku, lekceważenia ubogich

³⁰³ Tamże, s. 424; zob. także, US 34; 84.

³⁰⁴ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne do uczestników modlitw o pokój w Bazylice Matki Boskiej Anielskiej*, Asyż, 27 października 1986 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 14, s. 752–753.

³⁰⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do intelektualistów Kamerunu. Być w pełni chrześcijaninem i w pełni Afrykańczykiem...*, dz. cyt., s. 657.

³⁰⁶ Por. np. Jan Paweł II, *List apostolski „A ciascuna di voi” do kobiet na IV Światową Konferencję poświęconą kobiecie (Pekin 1995)...*, dz. cyt., s. 39.

³⁰⁷ Zob. Jan Paweł II, *List apostolski z okazji 50. rocznicy wybuchu II wojny światowej*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 3, s. 160.

³⁰⁸ Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie drugiej wojny światowej...*, dz. cyt., s. 420.

i najmniejszych”³⁰⁹. Można, parafrazując słowa papieża powiedzieć: nigdy więcej marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Powyższe cytaty dobrze pokazują, jak wielką nadzieję papież wiązał z aktami przebaczenia. Dobrowolnie dokonane, powinny pozwolić na podjęcie dialogu, który pomoże ograniczyć działania sprzeczne z miłością bliźniego i będzie zapobiegał ich wystąpieniu w przyszłości, w tym także opisanym w poprzednich rozdziałach osobowym i społecznym źródłom dyskredytacji ludzi³¹⁰.

Po omówieniu, za nauczaniem papieskim, pierwszego z elementów prawdziwie chrześcijańskiego aktu miłosierdzia należy teraz rozważyć drugi akt, a mianowicie pojednanie.

1.4. Pojednanie

Dokonana dotychczas analiza różnych dokumentów z pontyfikatu Jana Pawła II wskazuje jednoznacznie na głębokie papieskie przekonanie, że współczesny świat może stać się bardziej ludzki, gdy we wzajemne relacje, które kształtują jego moralne i społeczne oblicze, wprowadzi się element powszechnego miłosierdzia z niezastąpionym jego składnikiem – przebaczeniem. Przebaczenie świadczy przede wszystkim o tym, że w świecie zimnej sprawiedliwości jest obecna miłość, potężniejsza niż zło. Jednak samo przebaczenie nie wystarczy do pełnego wypełnienia aktu miłosierdzia wobec bliźniego. Potrzebne jest także pojednanie.

W tym miejscu, należy postawić pytanie: dlaczego samo przebaczenie nie wystarczy, aby skutecznie wypełnić akt miłosierdzia? Przecież przebaczyło się osobie, która np. dyskryminowała, i nie podejmuje się wobec niej działań odwetowych. Jednak w takiej sytuacji zwykle uznaje się także, że nie ma potrzeby czy obowiązku nawiązywania z osobą, której się przebaczyło, bliższych czy dalszych relacji. W ten

³⁰⁹ Jan Paweł II, *Modlitwa powszechna. Wyznanie win i prośba o przebaczenie*. Rzym, 12 marca 2000 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 16, s. 856–859.

³¹⁰ Zob. G. W. Kosicki, *Jan Paweł II papież miłosierdzia...*, dz. cyt., s. 113–126.

sposób, świadomie bądź nie, osobę taką się izoluje, marginalizuje bądź wyklucza. Takie zachowanie powoduje, że akt miłosierdzia nie jest kompletny. Dlatego, aby miłosierdzie mogło właściwie i rzeczywiście funkcjonować w życiu społecznym, potrzeba przebaczenia, które stanowi jednak tylko wstępny podstawowy i nieodzowny warunek kolejnego niezbędnego elementu tego procesu, a mianowicie wspomnianego już pojednania.

W potocznym rozumieniu terminem tym określa się działanie mające na celu wzajemne pogodzenie się, przeproszenie i ponowne stworzenie zerwanej wspólnoty³¹¹. Natomiast z teologicznego punktu widzenia samo pojednanie dotyczy przede wszystkim stosunku Boga do osoby, która zgrzeszyła. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie pojednać się ze Stwórcą, ponieważ „Wszystko pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa” (2 Kor 5, 10). Od tej pory Bóg nie pamięta już o grzechach ludzi. Pojednanie Boga z człowiekiem pociąga za sobą „nowe stworzenie” (2 Kor 5, 17) i jako takie powinno również mieć miejsce w stosunkach wzajemnych pomiędzy ludźmi³¹². Siła oraz odwaga potrzebne osobie krzywdzącej i skrzywdzonej do tego, by szczerze wybaczyć i nie wracać już do bolesnej przeszłości, powinny płynąć z trwania w serdecznej przyjaźni z Bogiem i z wdzięczności za Jego cierpliwe miłosierdzie względem każdego człowieka.

Doskonały przykład w pełni zrealizowanego chrześcijańskiego aktu pojednania najlepiej obrazuje dalsza część omawianej już przypowieści Jezusa o synu marnotrawnym. Ukazuje ona ojca, który ofiaruje wracającemu synowi właśnie dar pełnego przebaczenia i pojednania (por. Łk 15, 24). Papież napisał:

Syn marnotrawny, w swym pragnieniu nawrócenia, powrotu w ojcowskie ramiona i uzyskania przebaczenia, wyobraża tych ludzi, którzy w głębi sumienia odczuwają tęsknotę za pojednaniem na wszystkich

³¹¹ Por. *Pojednać się*, [w:] SJP.

³¹² Por. DM 14.

poziomach i bez zastrzeżeń, i którzy przeczuwają z wewnętrzną pewnością, że jest ona możliwa jedynie wówczas, gdy wypływa z pierwszego i podstawowego pojednania, poprzez które człowiek, przyjąwszy nieskończone miłosierdzie Boże, powraca z daleka do synowskiej przyjaźni z Bogiem³¹³.

Dlatego, zdaniem papieża, ta przypowieść stanowi tak dobry wzór dla współczesnego człowieka.

Opisana w niej również postawa starszego brata ilustruje dobrze to, dlaczego przebaczenie i pojednanie są tak ważne do zrealizowania pełnego procesu miłosierdzia w wymiarze ludzkim. W postawie starszego brata zabrakło jednego i drugiego (por. Łk 15, 25–30). Nie nastąpił proces miłosierdzia mający na celu przywrócenie utraconej braterskiej wspólnoty. Dla papieża postawa reprezentowana przez starszego brata stała się inspiracją do wskazania rodzinie ludzkiej, w której także egoizm powoduje liczne podziały, innych przeszkód na drodze do pełnego pojednania. Zachowanie starszego brata wskazuje bowiem na trudności, jakie się pojawiają na drodze do zaspokojenia „pragnienia i tęsknoty za rodziną pojednaną i zjednoczoną; przypomina więc o konieczności głębokiej przemiany serc poprzez odkrycie na nowo miłosierdzia Ojca, i przez zwycięstwo nad niezrozumieniem i wrogością między braćmi”³¹⁴. Tego wszystkiego w postawie starszego brata zabrakło.

Przypowieść o synu marnotrawnym stała się dla papieża punktem wyjściowym do dalszej refleksji nad poszczególnymi elementami składającymi się na pełny akt chrześcijańskiego pojednania pomiędzy ludźmi. Papież napisał: „Niesprawiedliwości zapoczątkowanej przez grzech, który głęboko przeniknął w struktury dzisiejszego świata i często nie pozwala rodzinie na pełne urzeczywistnienie siebie samej i swoich podstawowych praw, musimy się przeciwstawić wszyscy przez nawrócenie umysłu i serca, w wyrzeczeniu się

³¹³ RP 6.

³¹⁴ Tamże.

własnego egoizmu, naśladować Chrystusa ukrzyżowanego³¹⁵. Zatem prawdziwe pojednanie wymaga nie tylko przebaczenia, ale przede wszystkim nawrócenia.

Z nawróceniem ściśle wiąże się także pokuta, która winna być zadośćuczynieniem za popełnione zło. Jej celem jest również udoskonalenie człowieka poprzez przywrócenie wewnętrznej jedności. Pojednanie z Bogiem, z sobą samym i z innymi ludźmi wymaga pokonania radykalnego rozdarcia jedności spowodowanego przez grzech. To z popełnionego grzechu wywodzą się przecież wszystkie formy rozłamu wewnątrz człowieka i wokół niego³¹⁶. Dlatego stanowi on, z teologicznego punktu widzenia, podstawowe osobowe źródło marginalizacji i wykluczenia społecznego. By przebaczenie i pojednanie mogły się dokonać, potrzebne jest także „Kształtowanie sumienia moralnego, które uzdalnia każdego człowieka do osądzania i do rozpoznania właściwych sposobów urzeczywistniania siebie wedle swej pierwotnej prawdy”³¹⁷. Zdaniem papieża jest to zadanie ważne szczególnie dzisiaj, ponieważ współczesnemu człowiekowi o wiele trudniej przychodzi uznanie własnych błędów i podjęcie decyzji o zawróceniu ze złej drogi, by po naprawieniu szkód, jakie wyrządziło popełnione przez niego zło, podjąć wspólną wędrówkę z innymi ludźmi przez życie na nowo³¹⁸.

Z nauczania papieskiego wynika jednoznacznie, że pojednanie ma za zadanie przede wszystkim naprawić skutki podziałów, jakie pojawiają się w stosunkach pomiędzy poszczególnymi ludźmi, a także grupami pośrednimi i państwami, które w gorączkowym dążeniu do hegemonii na wszelkie sposoby próbują dyskredytować tych, których uznają za przeszkodę na drodze do swojego celu. Ma ono pomóc naprawić powstałe na skutek tych działań pęknięcia, zabić rany, wesprzeć w przewyciężaniu rozlicznych konfliktów i przywrócić na

³¹⁵ FC 9.

³¹⁶ Por. RP 4.

³¹⁷ FC 8.

³¹⁸ Por. RP 26.

każdym poziomie zasadniczą jedność i równość wszystkich ludzi³¹⁹. Aby tak się stało, pojednanie nie powinno „być mniej głębokie niż sam rozłam”³²⁰. Pojednanie powinno stać się dźwignią dla prawdziwej przemiany współczesnego człowieka i społeczeństwa.

Zdaniem papieża to zadanie winni podjąć zarówno poszczególni ludzie, jak i każda spośród instytucji i organizacji nastawionych na służenie człowiekowi. Szczególnie ważną rolę do spełnienia papież widział tu dla ludzi Kościoła, którzy mogą ukazywać głęboko religijne znaczenie i pełny wymiar pojednania³²¹. Kościół ma bowiem obowiązek dążyć do przemiany międzyludzkich relacji opartych na nienawiści i przemocy w cywilizację miłości, a przede wszystkim powinien stale docierać do „korzeni pierwotnego rozdarcia grzechowego, aby uzdrowić [...] i poniekąd przywrócić także pojednanie pierwotne, będące skuteczną zasadą każdego prawdziwego pojednania”³²². Pierwszym przykładem i wzorem dla Kościoła najpełniej zrealizowanego aktu pojednania jest miłosierny dar dla człowieka przekazany przez Boga, który przez Krew i Krzyż swego Wcielnego Syna pojednał z sobą świat, ustanawiając w ten sposób nową wspólnotę pojednanych³²³.

Kościół, wzywając do walki z grzechem egoizmu, niesprawiedliwości czy próbami dominacji nad bliźnim, ma obowiązek nawoływać jednocześnie do pojednania i ukazywać człowiekowi właściwą drogę, jaką powinien podążać, by je osiągnąć³²⁴. Papież mówił jasno: jeżeli Kościół chce być sprawcą pojednania, to winien dawać jego przykład przede wszystkim w swoim łonie. Winien stać się Kościołem pojednanym, w którym urzeczywistniana jest czynna zgoda, przy zachowaniu jedności w różnorodności, zarówno w relacjach wewnętrznych, jak i w relacjach z innymi Kościołami czy religiami³²⁵. Kościół nie tylko

³¹⁹ Por. tamże, 4.

³²⁰ Tamże, 3.

³²¹ Por. tamże, 4.

³²² Tamże.

³²³ Por. tamże.

³²⁴ Por. tamże, 8.

³²⁵ Por. tamże, 9; 25.

otrzymał misję głoszenia pojednania, ale i trwania w świecie jako jego sakrament³²⁶. Do jego natury należy także, uwzględniając odmienność kultur i przygotowanie religijne tych, którzy orędzia Jezusa jeszcze nie znają, a do których się zwraca, nakłanianie ich serc do nawrócenia i pokuty oraz ofiarowanie im właśnie daru pojednania³²⁷. Ma to czynić tak, jak robi to Pismo Święte, które odsłaniając stopniowo tajemnice i otwierając na nie ludzki umysł, przedstawia je jako konkretne wartości chrześcijańskie, możliwe do osiągnięcia przez człowieka³²⁸. Wywodząca się z danych biblijnych katecheza dotycząca pojednania powinna być – zdaniem papieża – uzupełniana również o elementy zaczerpnięte z psychologii czy socjologii, które mogą pomóc w wyjaśnieniu problemu podziału i przekonać do podjęcia konkretnych decyzji w celu jego usunięcia³²⁹.

Prowadzona przez Kościół posługa pojednania winna także jasno wskazywać, że tylko nawrócenie z grzechu prowadzi do trwałego pojednania. Jeżeli będzie tak przedstawiana, rozumiana i realizowana, to jej oddziaływanie rozciągnie się też poza granice Kościoła, na cały świat³³⁰. Papież w swoim nauczaniu o pojednaniu przypominał również, że Kościół został wyposażony w odpowiednie środki, by tę posługę sprawować. Należą do nich: wierne i pełne miłości głoszenie Słowa Bożego, modlitwa osobista i wspólnotowa, a nade wszystko sakramenty, prawdziwe znaki i narzędzia pojednania³³¹. Na pierwszy plan wysuwa się tu sakrament pojednania i pokuty. Papież napisał: „Każdy konfesjonał to uprzywilejowane i błogosławione miejsce, w którym, po zniesieniu podziałów, rodzi się nowy, nieskażony i pojednany człowiek — pojednany świat!”³³². Dlatego każdy wierzący powinien z niego korzystać.

³²⁶ Por. tamże, 11.

³²⁷ Por. tamże, 23; M. Kopp, *Jan Paweł II. Pojednanie światów, dialog z religiami*, Warszawa 2006, s. 168–170.

³²⁸ Por. RP 22.

³²⁹ Por. tamże, 26.

³³⁰ Por. tamże, 23.

³³¹ Por. tamże, 8.

³³² Tamże, 31.

Jan Paweł II od siebie samego, jak i od wszystkich pasterzy Kościoła oczekiwał przede wszystkim cierpliwego, ale i skutecznego działania na rzecz przebaczenia i pojednania. W tym celu, obok Ewangelii, pasterze i wierni powinni szeroko korzystać z obszernej, solidnej i całościowej doktryny społecznej Kościoła, jaka powstała w ostatnich dziesięcioleciach. Odnosi się ona do ukazania prawdziwej godności osoby ludzkiej, jej praw i obowiązków, wskazuje na znaczenie wolności i sprawiedliwości w życiu jednostkowym i społecznym, mówi o prymacie miłości, określa warunki działania na rzecz dobra wspólnego itd.³³³. Opierając się na podstawach współczesnego chrześcijańskiego nauczania społecznego, które także nierzadko znajdują potwierdzenie w rozumie i sumieniu niechrześcijan, możliwe staje się pokojowe rozwiązanie licznych konfliktów społecznych oraz ostateczne i powszechne przywrócenie braterskiej jedności całej ludzkości. Poprzez przebaczenie i pojednanie buduje się pewny fundament każdej trwałej odnowy człowieka i społeczności oraz urzeczywistnia prawdziwe chrześcijańskie miłosierdzie, które jest niezwykle skutecznym narzędziem do przeciwdziałania pojawiającym się zjawiskom marginalizacji i wykluczenia społecznego.

1.5. Wezwanie do miłosierdzia

Jan Paweł II, podążając za całą Tradycją Kościoła i nauczaniem Soboru Watykańskiego II, a także mając na uwadze doświadczenia ludzkości z przeszłości, przez cały swój pontyfikat nauczał, że sama sprawiedliwość nie wystarcza do właściwego kształtowania życia ludzkiego w jego wszelkich wymiarach. W swoim nauczaniu wskazywał również na fakt, że choć wiele współczesnych programów społecznych bierze swój początek w idei sprawiedliwości, to jednak doświadczenie dnia codziennego uczy, jak różnie koncepcja ta bywa rozumiana. Zdarza się, że za szczytną ideą sprawiedliwości ukrywane są takie motywy działania, jak: zawziętość, nienawiść, okrucieństwo czy

³³³ Por. tamże, 26.

„chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności”³³⁴, które już same w sobie są sprzeczne z istotą sprawiedliwości. Bowiem sama sprawiedliwość ma za zadanie bezstronnie ustalić, ile się każdemu należy, i dokonać prawidłowego podziału pomiędzy partnerami wymiany bądź sporu.

Zdaniem papieża podejmowane przez współczesnego człowieka próby bezwzględnego dochodzenia swoich praw w imię samej tylko sprawiedliwości prowadzą nieuchronnie do nieustannej walki pomiędzy ludźmi. By temu zapobiec, należy sprawiedliwość scalić z miłością, która „wymaga dobroci i upomnienia braterskiego; jest życzliwością; rodzi wzajemność; pozostaje bezinteresowna i hojna”³³⁵. Sprawiedliwość powinna z miłości wyrastać i do niej zmierzać³³⁶. Miłość pozwala nie tylko na bezinteresowne obdarowywanie drugiego człowieka, ale również obdarowuje tego, który daje – on także doznaje miłości³³⁷. Należy jednak zarazem pamiętać, że wymagania samej sprawiedliwości są ze swej natury nieprzekraczalne, ponieważ tam, gdzie sprawiedliwość jest świadomie naruszana, zaczyna się niesprawiedliwość, czyli zło moralne³³⁸.

Można natomiast przyjąć, że sama sprawiedliwość – jeżeli już ma być wyłącznie stosowana – powinna się odnosić do dóbr przedmiotowych i materialnych związanych z działalnością człowieka. Z miłości natomiast powinno wypływać miłosierdzie, które ma być czynnikiem kształtującym stosunki pomiędzy ludźmi w duchu poszanowania wszystkiego, co ludzkie.

Z dotychczasowych rozważań nad nauczaniem papieskim w tej kwestii wynika jasno, że prawdziwe miłosierdzie to gotowość niesienia pomocy innemu człowiekowi bez względu na to, kim on jest. To także odpowiedź na ludzkie cierpienie – niezależnie od tego, czy

³³⁴ DM 12.

³³⁵ KKK 1829.

³³⁶ Por. DM 7.

³³⁷ Por. tamże, 14.

³³⁸ Por. tamże.

było zawinione, czy nie, poza wszelką kalkulacją ewentualnych zysków i strat, nagród i kar. Chrześcijaństwo zakłada, że Boga można spotkać przede wszystkim w drugim człowieku. Stąd dla chrześcijanina wynika wymóg bezwarunkowej akceptacji innego człowieka niezależnie od tego, kim i jaki jest. Ten wymóg nazywa się w ewangelii bezwarunkową miłością bliźniego. Nie oznacza ona jednak, że zło zostaje zaakceptowane, ale świadczy o akceptacji człowieka pomimo czynionego przez niego zła. Udzielana bezinteresownie pomoc nie zwalnia obdarowanego od ewentualnej odpowiedzialności i kary za to, co zrobił. Podjęcie trudu naprawienia wyrządzonego zła stanowi nieodzowny warunek przebaczenia i pojednania. Miłosierdzie ma wydobywać i dowartościowywać dobro pomimo zła, którego tyle jest nadal w świecie i człowieku. W takim znaczeniu miłosierdzie stanowi podstawową treść orędzia mesjańskiego Chrystusa i jako takie przypominał je papież³³⁹.

Z nauczania papieża wynika także, że choć miłosierdzie bierze swój początek z komunii wewnątrzkościelnej, to jednak ze swej natury zmierza do posługi powszechnej, wobec wszystkich ludzi, bez dzielenia ich na przyjaciół czy wrogów, bez różnic wynikających z rasy, kultury, języka czy światopoglądu³⁴⁰. Miłosierdzie to troska o to, „ażeby zabezpieczyć wszelkie prawdziwe dobro każdego, a uchylić i odsunąć wszelkie zło”³⁴¹. Miłosierdzie to wreszcie pragnienie wszelkiego dobra dla każdego człowieka, dla rodziny, narodu, wspólnoty ludzkiej.

Wobec tego papież wzywał i czynił zobowiązanym każdego do podejmowania dzieł miłosierdzia wobec drugiego człowieka, szczególnie tego najuboższego³⁴². Przypominał, że miłosierdziem nie będzie nawet najbardziej przenikliwe i najbardziej współczujące spojrzenie na zło moralne, fizyczne czy materialne. Będzie nim natomiast dowartościowanie przez konkretny czyn dobra wydobytego spod wszelkich

³³⁹ Zob. Król J, *Ku nawróceniu – Jan Paweł II*, Sandomierz 2005, s. 42–63.

³⁴⁰ Por. DM 15.

³⁴¹ Tamże.

³⁴² Zob. G. W. Kosicki, *Jan Paweł II papież miłosierdzia...*, dz. cyt., s. 63–67.

nawarstwień zła, które jest w człowieku³⁴³. Miłosierdzie czynu nadaje bowiem nieodpartą moc miłosierdziu słów³⁴⁴.

Papież, choć wielokrotnie podkreślał, jak ważną rolę w działalności na rzecz miłosierdzia odgrywają różnego typu instytucje, to jednak zdecydowanie nauczał, że żadna z nich nie jest w stanie zastąpić ludzkiego współczucia, ludzkiej miłości i ludzkiej inicjatywy. To konkretny człowiek powinien poczuć się powołany w pierwszej osobie do świadczenia miłosierdzia cierpiącemu bliźniemu³⁴⁵. Taka jest wymowa przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, jak też i całej ewangelii. Taka jest także misja Kościoła, który ma stale podejmować trud nauczania w dziedzinie szeroko rozumianych zachowań społecznych człowieka. W ślad za tym nauczaniem powinno również iść wychowanie, czyli kształtowanie ludzkich sumień w duchu sprawiedliwości i miłości³⁴⁶.

Praktyka czynienia miłosierdzia – zdaniem papieża – musi stać się służbą wszędzie tam, gdzie powinny być przestrzegane podstawowe zasady, od których zależy los człowieka i przyszłość świata, czyli w kulturze, polityce, gospodarce i rodzinie. Współczesny świat – jak to określił papież – „wkracza w nowe tysiąclecie pełen sprzeczności, jakie niesie z sobą rozwój gospodarczy, kulturowy i techniczny, który niewielu wybranym udostępnia ogromne możliwości, natomiast miliony ludzi nie tylko pozostawia na uboczu postępu, ale każe się im zmagać z warunkami życia uwłaczającymi ludzkiej godności”³⁴⁷. Ale to nie wszystko. Do starych, dobrze znanych form ubóstwa, takich jak głód, bezdomność, analfabetyzm czy brak opieki medycznej, dodane zostają także nowe, dotykające teraz również środowiska

³⁴³ Por. DM 6.

³⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem jubileuszu roku 2000...*, dz. cyt., s. 420–428.

³⁴⁵ Por. SD 29.

³⁴⁶ Por. DM 12.

³⁴⁷ Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem jubileuszu roku 2000...*, dz. cyt., s. 426.

i grupy ludzi materialnie zasobne. Papież wymienił tu: opuszczenie w starości i chorobie, degradację i dyskryminację społeczną³⁴⁸.

Aby zapobiec takim tendencjom, potrzebna jest nowa „wyobraźnia miłosierdzia”, której przejawem ma być „nie tyle i nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim tak, aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr”³⁴⁹. Wyobraźnia miłosierdzia zawsze powinna zapewnić poczucie równości stron.

Takie zadanie postawił papież przed każdym współczesnym człowiekiem. Postawił je także przed współczesnym Kościołem, który winien być przede wszystkim bliżej z ubogimi i stosować wobec nich – jak to określił – opcję preferencyjną. Powinna ona charakteryzować kształt życia chrześcijanina, styl działalności kościelnej i treść programów duszpasterskich³⁵⁰.

Chrześcijanie powinni tak postępować, aby w każdej wspólnocie ubodzy czuli się „jak u siebie w domu”³⁵¹. Powinni skutecznie pomagać, realizując właściwe sobie powołanie. Jednak nigdy nie mogą ulegać pokusie sprowadzenia chrześcijańskiej wspólnoty wyłącznie do roli instytucji socjalnej³⁵². Miłosierdzie nigdy też nie powinno być jednorazowym aktem, ale właściwym dla chrześcijanina stylem życia, który ma polegać na „stałym odkrywaniu i wytrwałym, pomimo wszystkich trudności natury psychologicznej czy społecznej, urzeczywistnianiu miłości jako siły jednoczącej i dźwigającej zarazem: miłości miłosiernej, która jest ze swojej istoty miłością twórczą”³⁵³.

By to zadanie było możliwe do zrealizowania, papież postulował bezwzględną konieczność wychowywania do autentycznego chrześcijańskiego miłosierdzia, które zarazem będzie wychowaniem do

³⁴⁸ Por. tamże.

³⁴⁹ Tamże.

³⁵⁰ Por. tamże, s. 425.

³⁵¹ Tamże, s. 426.

³⁵² Por. tamże, s. 427.

³⁵³ DM 14.

właściwie pojmowanej sprawiedliwości. W jednym ze swoich listów apostołskich napisał: „Rodzina, szkoła, inne instytucje wychowawcze, już nawet z samych motywów humanitarnych, muszą wytrwale pracować nad rozbudzaniem i pogłębianiem owej wrażliwości na bliźniego i jego cierpienie, której symbolem stała się postać ewangelicznego Samarytanina”³⁵⁴. Papież uważał zatem, że do miłosierdzia, pomimo różnych wobec niego uprzedzeń, należy wychowywać od najmłodszych lat. Należy to czynić w taki sposób, by miłosierdzie znalazło właściwe, poczesne miejsce w działalności duszpasterskiej, życiu ekonomicznym, politycznym czy kulturalno-społecznym. Pozwala ono na przezwyciężenie wszelkich przejawów egoizmu czy wymogów samej sprawiedliwości i na bezinteresowne poświęcenie się dla dobra drugiego człowieka, na solidarność z innymi ludźmi.

Sprawiedliwość i miłosierdzie spotykają się w jednym zasadniczym punkcie, którym jest osobowa godność każdego człowieka. To ona wystarcza, by prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością stał się faktem i obowiązującym każdego zadaniem. Papież był przekonany, że choć jest to zadanie trudne, to jednak dla współczesnego człowieka wykonalne. Powszechne zastosowanie tej zasady pozwoli ograniczyć czy wręcz zapobiec wielu niekorzystnym zjawiskom społecznym, w tym marginalizacji i wykluczeniu społecznemu, a więc pozwoli na większą humanizację życia nie tylko we współczesnym, ale i w przyszłym świecie.

2. Dialog

Gwałtowny rozwój współczesnego świata spowodował, że zarówno jednostki, grupy pośrednie, jak i państwa znalazły się w sytuacji współzależności w niemal każdej dziedzinie życia. Powszechna korelacja nie oznacza jednak równości we wzajemnych relacjach. Zdarza się, że niektóre podmioty życia społecznego, kierując się bezwzględny

³⁵⁴ SD 29.

egoizmem i żądzą władzy, roszczą sobie prawo do narzucania własnej woli innym. By osiągnąć zamierzone cele, nie cofają się także przed użyciem siły. Swoim działaniem naruszają prawa jednostek, grup pośrednich i państw, spośród których wiele w wyniku tego działania zostaje zmarginalizowanych, a ich uczestnictwo w życiu społeczności świata staje się ograniczone. Jednak stosowanie manipulacji czy użycie argumentu siły we wzajemnych relacjach przynosi pożądany efekt zwykle na krótko. W rzeczywistości rodzi kolejne napięcia, a poczucie doznanej krzywdy – chęć odwetu.

Papież Jan Paweł II w swoim społecznym nauczaniu zdecydowanie sprzeciwiał się stosowaniu tego typu narzędzi w życiu społeczności. Od wszystkich ludzi dobrej woli nie tylko oczekiwał, ale i wymagał stałej gotowości do współpracy, do prowadzenia prawdziwego dialogu. Do dialogu zachęcał i zobowiązywał szczególnie wszystkich tych, którzy ponoszą jakąkolwiek odpowiedzialność za sprawy polityczne, gospodarcze i społeczne, i to zarówno na szczeblu lokalnym, jak i krajowym czy międzynarodowym³⁵⁵.

2.1. Kryteria autentycznego dialogu

Przedstawione w poprzednich rozdziałach nauczanie papieskie o źródłach osobowych i społecznych marginalizacji i wykluczenia społecznego oraz zaprezentowane badania socjologów w tym zakresie wskazują, że większość współczesnych źródeł tych zjawisk ma przede wszystkim podłoże ekonomiczne, etniczne, kulturowe, ideologiczne czy też religijne. Ścieranie się zbiorowości ludzkich na tych płaszczyznach jest zjawiskiem powszechnym i nieuniknionym. Zbiorowości ludzkie posiadają na ogół wzajemnie sprzeczne szczególne interesy. Zmierzają także do osiągania pozytywnie przez siebie wartościowanych różnych dóbr (materialnych i niematerialnych), nie zawsze tożsamy z dobrem ogółu. Zdarza się, że z różnych, zwykle

³⁵⁵ Por. CA 6o. Zob. T. Borutka, *Dialog ze światem współczesnym*, [w:] T. Borutka, J. Wal, *Kapłan w dialogu*, Kraków 2014, s. 189–218.

egoistycznych pobudek starają się ograniczać możliwość działania swoich oponentów. Czasem podejmują próby ich zneutralizowania lub zniszczenia. Nagromadzone w wyniku takich działań sprzeczne emocje objawiają się wybuchem wrogich i antagonistycznych postaw. W celu ich rozładowania ludzie nierzadko posuwają się do użycia siły, co rodzi błędne koło.

Ze społecznego nauczania papieża Jana Pawła II wynika, że aby tego uniknąć, należy powszechnie stosować odpowiednie, pokojowe środki. Uwzględniając interesy strony przeciwnej, można doprowadzić do pokojowego porozumienia poprzez „demokratyczne przestrzeganie wolności i wypełnianie obowiązków przez wszystkich, dzięki strukturom zapewniającym współuczestnictwo oraz dzięki wielorakim instytucjom rozjemczym w sporach pomiędzy pracodawcami a pracownikami, respektując i łącząc grupy kulturowe, etniczne i religijne, tworzące naród”³⁵⁶.

Jednak dokładniejsza analiza dokumentów papieskich dowodzi, że papież za najlepszy środek do zaprowadzenia powszechnego pokoju na świecie uznał przyjęcie przede wszystkim postawy dialogu we wzajemnych relacjach pomiędzy ludźmi. Dialog jest znakomitym narzędziem do budowania cywilizacji miłości, dlatego że pozwala on dostrzec, „że różnorodność jest bogactwem, i skłania umysły ludzi do wzajemnej akceptacji, prowadzącej do autentycznej współpracy, zgodnej z pierwotnym powołaniem całej ludzkiej rodziny do jedności”³⁵⁷. Dialog zapobiega także użyciu siły do rozwiązywania zaistniałych konfliktów.

Swoje nauczanie w tym zakresie papież oparł przede wszystkim na fundamentalnej teologicznej przesłance: każdy człowiek jest zobowiązany do przyjmowania stałej postawy „dialogicznej”, bowiem wynika ona z jego natury jako osoby i z jej godności. Zatem dialog

³⁵⁶ Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 706.

³⁵⁷ Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 2001 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 824–833.

ma głębokie uzasadnienie religijne i nie jest tylko narzędziem socjologicznym stosowanym do rozwiązywania sporów³⁵⁸.

Zdaniem papieża: „Dialog leży na jedynej drodze do samospelnienia człowieka: zarówno poszczególnych osób, jak też każdej ludzkiej wspólnoty [...] ma również wymiar całościowy, egzystencjalny. Angażuje cały ludzki podmiot; dialog między wspólnotami angażuje w sposób szczególny podmiotowość każdej z nich”³⁵⁹. W teologii katolickiej, a więc i w papieskim nauczaniu, dialog stanowi przede wszystkim „niezbędny element każdej etycznej myśli ludzkiej, kimkolwiek by ci ludzie nie byli”³⁶⁰.

Ogólnie rzecz ujmując, dialog to nic innego jak wspólne poszukiwanie porozumienia się pomiędzy sobą ludzi poprzez wzajemną wymianę dokonywaną przy pomocy mowy³⁶¹. Zdaniem papieża dialog z założenia powinien być poszukiwaniem tego, „co prawdziwe, dobre i sprawiedliwe dla każdego człowieka, dla każdej grupy i każdej społeczności, zarówno dla tej jej części, do której się należy, jak i tej, która jawi się jako przeciwnik”³⁶². Dlatego w obliczu nieuniknionych, rzeczywistych lub pozornych, niepowodzeń podczas prowadzenia dialogu żaden człowiek nie powinien poddawać się zwątpieniu ani zaprzestawać dalszych prób jego prowadzenia. Wręcz przeciwnie – należy wierzyć w jego siłę i nadal podejmować próby jego kontynuacji, by poszukiwać rozumnie pokojowego rozwiązania zaistniałych konfliktów. Każdy człowiek, wierzący czy niewierzący, powinien w każdych okolicznościach zachować wiarę w człowieka, „ufność, że może on okazać się rozumny, zaufanie do jego poczucia dobra, sprawiedliwości, jego zdolności do braterskiej miłości i nadziei, nigdy do końca niezaprawowanych, po to, ażeby postawić na

³⁵⁸ Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków 2003, s. 89nn.

³⁵⁹ US 28.

³⁶⁰ Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983 r.* ..., dz. cyt., s. 705.

³⁶¹ Por. H. Skorowski, *Dialog*, [w:] ENS, s. 105.

³⁶² Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983 r.* ..., dz. cyt., s. 705.

nawiązanie dialogu, na możliwość podjęcia go na nowo³⁶³. Bowiem w każdym człowieku można odkryć różnorakie pokłady dobra.

Prawdziwy dialog powinno cechować już na wstępie przyjęcie odpowiedniej postawy, która musi się charakteryzować przede wszystkim otwartością i gotowością do jego prowadzenia i przyjęcia wypracowanych rezultatów. Natomiast gdy przed jego rozpoczęciem poweźmie się postanowienie nieustąpienia w niczym, dialog z pewnością nie będzie możliwy, stanie się monologiem, którego nikt nie będzie słuchał. Zdaniem papieża rozpoczęcie prawdziwego dialogu wymaga przede wszystkim, aby „każda ze stron przedstawiła własne stanowisko, ale także, by wysłuchała opisu sytuacji przedstawionego przez drugą stronę, by szczerze go przyjęła, wczuwając się w realne problemy drugiej strony, w jej prawa, poczucie doznanych niesprawiedliwości, proponowane przez nią rozumne rozwiązania”³⁶⁴. Spełnienie tych wymagań gwarantuje rozpoczęcie prawdziwego dialogu i oznacza, że może on stanowić skuteczne narzędzie do rozwiązywania konfliktów, a więc także do zapobiegania zjawiskom dyskryminacji ludzi.

Jednak stanie się tak dopiero wtedy, gdy, po pierwsze, podmioty podejmujące dialog uznają swoją równość w godności jako osoby, pomimo że każdego człowieka cechują pewne różnice. Po drugie, gdy postawią równocześnie na społeczną naturę człowieka „na jego powołanie do nieustannej wspólnej wędrówki, wiodącej do zgodnego spotkania się rozumu, woli i serc ludzkich zwróconych ku temu jednemu celowi, który wyznaczył człowiekowi Stwórca: uczynić ziemię mieszkaniem dla wszystkich, mieszkaniem godnym wszystkich”³⁶⁵. W drugim człowieku trzeba przede wszystkim dostrzec bliźniego, a nie tylko rywala czy przeciwnika. Także różnice stanowisk pomiędzy stronami należy dobrze poznać, a następnie przyjąć. Nie można natomiast podczas prowadzenia dialogu sprowadzać

³⁶³ Tamże, s. 704.

³⁶⁴ Tamże, s. 705.

³⁶⁵ Tamże.

drugiego człowieka do roli przedmiotu, którym można dowolnie manipulować, lecz należy go zawsze uznawać za podmiot rozumny, wolny i odpowiedzialny.

Takie działanie oczywiście nie oznacza nawoływania do rezygnacji z tego, o czym się wie, że jest prawdziwe i sprawiedliwe, czyli z obiektywnej prawdy. Dialog to szukanie tego, co wspólne, ale nie za wszelką cenę, na zasadzie złego kompromisu³⁶⁶. Nie wolno rezygnować ani przez moment z prawdy.

Dialog to przede wszystkim dążenie do uczciwego pojednania (o czym była już szerzej mowa), to umiejętne połączenie sprawiedliwej obrony „interesów i honoru strony przez siebie reprezentowanej, z nie mniej sprawiedliwym zrozumieniem i uznaniem racji drugiej strony, a także wymagań ogólnego dobra wspólnego obu stron”³⁶⁷.

Prowadząc prawdziwy dialog, należy bezwzględnie i niestrudzenie stosować dostępne pokojowe metody rozwiązywania sporów, takie jak wszelkie formy negocjacji, mediacji, arbitrażu, by za ich pomocą promować to wszystko, co zbliża, a ograniczać to, co prowadzi do podziału i nienawiści³⁶⁸. Prawdziwy dialog nie może opierać się na „taktycznym i zamierzonym kłamstwie, które nadużywa ludzkiej mowy, ucieka się do najbardziej wymyślnych technik propagandowych [...] zastawia pułapki, pobudza agresywność”³⁶⁹. Tak przebiegający dialog staje się szybko bezpłodny, powierzchowny, zafałszowany i zanika.

Prowadząc prawdziwy dialog, trzeba również jasno wskazać na błędne założenia strony przeciwnej. Należy także bezwzględnie odrzucić ideologie, „które w walce widzą energię napędową historii, w sile – źródło prawa, w wynajdywaniu wroga – polityczne abecadło”³⁷⁰, które sprzeciwiają się godności osoby ludzkiej i jej słusznym

³⁶⁶ Por. tamże.

³⁶⁷ Tamże.

³⁶⁸ Por. tamże.

³⁶⁹ Tamże, s. 707.

³⁷⁰ Tamże.

dążeniom, które są sprzeczne ze zdrowymi zasadami rozumu, prawa naturalnego i wiecznego.

Krótko mówiąc, zgodnie z nauczaniem tego papieża dialog z założenia powinno się prowadzić według określonych reguł w celu zażegnania powstałego konfliktu poprzez poszukiwanie dobra wspólnego. Dialog powinien stać się także powszechnie stosowanym środkiem (narzędziem) do kształtowania wzajemnych relacji pomiędzy jednostkami, w rodzinach, w grupach pośrednich i pomiędzy nimi, w państwie czy w relacjach społeczności międzynarodowej, co z pewnością pozwoli na pokojowe współistnienie, a więc także na ograniczenie występowania zjawiska marginalizacji i wykluczenia społecznego³⁷¹.

2.2. Rola dialogu w życiu Kościoła

Założony przez Chrystusa Kościół jest ze swej natury wspólnotą religijną, do której istoty należy dialog Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem (por. KO 8; 12; 25). Zatem w świetle tajemnicy zbawienia misja Kościoła realizuje się w formie dialogu (zob. KDK 92). Jednak tylko Kościół spójny wewnętrznie może taki dialog skutecznie prowadzić. Dlatego – zdaniem papieża Jana Pawła II – zanim Kościół podejmie dialog ze światem zewnętrznym, najpierw powinien być czynnie zaangażowany w stały dialog na rzecz poszukiwania własnej jedności wewnętrznej. Papież uważał nawet, że to, na ile Kościół jest zdolny do dialogu w swoim łonie, a także na ile potrafi być sprawcą pojednania z innymi Kościołami i wspólnotami kościelnymi, by urzeczywistniać „czynną zgodę – jedność w różnorodności”³⁷², określa stopień, w jakim może się stać prawdziwym znakiem pojednania w świecie i dla świata³⁷³.

³⁷¹ Por. tamże, s. 701.

³⁷² RP 25.

³⁷³ Zob. J. Wal, *Duch dialogu*, Kraków 2013, s. 373–390.

Kościół w swojej formie widzialnej stanowi zbiorowość społeczną, którą rządzą podobne prawa jak każdą grupą (o roli i znaczeniu grup była już szerzej mowa w rozdziale czwartym). W takim ujęciu Kościół, by przetrwać, musi też dbać o zachowanie swojej spójności i zapobiegać powstawaniu głębokich podziałów, tworzeniu się wyraźnych podgrup czy klik. O spójności Kościoła w rozumieniu socjologii świadczy przejawianie w doktrynie i działaniu takich samych postaw, uznawanie jednakowych wartości i norm, a także wzorów zachowań. Działania podejmowane przez Kościół w celu zachowania jego jedności nie mogą jednak prowadzić do deindywidualizacji tworzących go jednostek czy do syndromu myślenia grupowego. Działania na rzecz zachowania jedności nie mogą również polegać na marginalizacji bądź wykluczeniu ze wspólnoty osób wyrażających wątpliwości, co do trafności podejmowanych decyzji.

Z teologicznego punktu widzenia największe zagrożenie dla jedności Kościoła stanowi niewątpliwie grzech. Narusza on bądź zrywa dialog z Bogiem i dialog z człowiekiem, przeszkadza lub uniemożliwia przywrócenie sprawiedliwości i pokoju³⁷⁴. Trwanie w grzechu powoduje również złe skłonności, które zniekształcają konkretną ocenę dobra i zła, co także ma niemały wpływ na zachowanie jedności. Tam, gdzie grzech niszczy jedność Kościoła, trzeba – zdaniem papieża – odwołać się do dialogu nawrócenia i pokuty³⁷⁵.

Innym zagrożeniem dla jedności Kościoła jest powstająca czasem wśród katolików tendencja do przeciwstawiania się zachodzącym w Kościele zmianom, co może rodzić religijny fundamentalizm. W skrajnych przypadkach uważa się wtedy, że współczesny Kościół odchodzi od religii jako motywacji i motoru indywidualnych działań człowieka, od zakorzenionych w objawieniu norm moralnych jako regulatora jego funkcjonowania. Tak motywowany fundamentalista rygorystycznie przestrzega zasad i norm wyznaczonych przez subiektywnie interpretowaną doktrynę religijną, a czasem próbuje

³⁷⁴ Zob. KKK 1869.

³⁷⁵ Por. RP 26.

też przymusem narzucać te zasady innym członkom wspólnoty. W konsekwencji postawa taka prowadzi do uznania swojej wiary za twierdzą obłożoną przez wrogów, co utrudnia prowadzenie prawdziwego dialogu. Jeszcze innym zagrożeniem dla jedności Kościoła są tendencje odśrodkowe, polegające na kontestacji niektórych prawd ewangelicznych czy prawnych w Kościele. W tym przypadku wybiera się te elementy doktryny czy przepisy prawne, które są wygodne, a odrzuca te, których przestrzeganie wymaga wysiłku lub koliduje z prowadzonym sposobem życia.

Zdaniem papieża Kościół nie powinien jednak tak postępujących ludzi postrzegać jako domenę zła, która wymaga oczyszczenia także przy pomocy drastycznych środków prowadzących do ich zmarginalizowania bądź wręcz wykluczenia z jego szeregów. W Kościele każda wspólnota musi okazywać głęboki szacunek powołaniu i misji każdego. Należy też brać pod uwagę, że „na różnych wprowadzie drogach, ale przecież jakby w jednym kierunku postępuje to najgłębsze dążenie ducha ludzkiego, które wyraża się w szukaniu Boga – a zarazem w szukaniu poprzez dążenie do Boga – pełnego wymiaru człowieczeństwa, pełnego sensu życia ludzkiego”³⁷⁶. Kościół powinien zawsze podejmować cierpliwy dialog z ludźmi wyrażającymi wątpliwości, by zbawienie stało się ich udziałem. Dialog ten powinno się podejmować odpowiedzialnie, nieustannie i wytrwale, z nadzieją na jego powodzenie wypływającą z wiary³⁷⁷.

Należy jednak pamiętać, że żaden dialog prowadzony przez Kościół „nie może nigdy mieć za punkt wyjścia postawy obojętnej wobec prawdy, lecz winien ją ukazywać ze spokojem i poszanowaniem dla rozumu i sumienia innych”³⁷⁸. Dialog na rzecz powszechnego pojednania i jedności w Kościele nie może nigdy zastąpić ani osłabić głoszenia prawdy ewangelicznej. Dialog ten ma za zadanie przede wszystkim zachowanie jej jedności. Strony powinny zatem odrzucić

³⁷⁶ RH 11.

³⁷⁷ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983 r. ...*, dz. cyt., s. 707.

³⁷⁸ RP 25.

„własne subiektywne zapatrywania, szukać prawdy tam, gdzie się ona znajduje, to jest w samym Słowie Bożym i w jego autentycznej interpretacji podawanej przez Magisterium Kościoła. W tym świetle wysłuchanie wzajemnych opinii, szacunek i wstrzymanie się od jakichkolwiek pośpiesznych sądów, cierpliwość, umiejętność ustrzeżenia się przed podporządkowaniem wiary, która jednoczy, różnym poglądom, modzie, wyborom ideologicznym, które dzielą – stanowią przymioty dialogu”³⁷⁹. Wewnętrzny dialog w Kościele powinien być wytrwały, chętny i szczerzy i ma on służyć przekazywaniu prawdy przy pomocy duszpasterstwa pojednania poprzez przede wszystkim katechezę, a następnie pokutę³⁸⁰.

W tym miejscu należy zadać pytanie: czy ze względu na przeświadczenie o posiadaniu przez Kościół prawdy absolutnej i obiektywnej, z której nie może on zrezygnować, prawdziwy, tak wewnętrzny, jak i zewnętrzny, dialog zbawienia jest możliwy? Z zaprezentowanego dotychczas nauczania papieskiego opartego na całej Tradycji teologicznej Kościoła katolickiego wynika, że każdy człowiek posiada swoją osobową nienaruszalną godność. Z godności osoby wypływa wolność człowieka, któremu nigdy nie należy siłą narzucać własnych przekonań. W dążeniu do prawdy powinno się zawsze posługiwać siłą argumentu, a nie argumentem siły. Wynika stąd, że człowiek, podejmując dialog, ma możliwość dokonania wolnego i odpowiedzialnego wyboru, czy prawdę obiektywną przyjmuje, czy też ją odrzuca³⁸¹. Dlatego dialog zbawienia w Kościele jest możliwy.

Jednak by wewnętrzny dialog w Kościele był dialogiem zbawienia, musi zakładać istnienie pewnego minimum, wspólnej bazy do porozumienia. Podstawą do dialogu dla wszystkich stron będzie tu „żywa wiara przekazywana przez Kościół powszechny”³⁸². Strony

³⁷⁹ Tamże.

³⁸⁰ Por. RP 26.

³⁸¹ Por. J. Wal, *Kultura dialogu*, Kraków 2012, s. 87.

³⁸² Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z członkami Konferencji Episkopatu Austrii. Dialog w Kościele dialogiem zbawienia*, Wiedeń, 21 czerwca 1998 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 11, s. 298.

powinny otworzyć się na prawdę, a więc przyjąć postawę gotowości do nawrócenia. „Dialog bowiem może wieść do prawdy jedynie wówczas, gdy jest prowadzony nie tylko ze znajomością rzeczy, ale także w postawie szczerości i otwartości, wrażliwości na prawdę i gotowości do skorygowania własnych poglądów”³⁸³.

Dialog ten ma również przebiegać uczciwie. Rozmówcy powinni otworzyć się na inne poglądy, ale „wyznanie wiary Kościoła musi zachować swą ostrość i wyrazistość”³⁸⁴. Należy jednak unikać zawłaszczania całej przestrzeni dialogu poprzez narzucanie swojej racji. Takie działanie prowadzi zdaniem papieża

do zaniku wszelkiej szczerzej wymiany zdań. Odmiennność opinii, miast wzbogacać partnerów, rodzi postawę nieustępliwości i agresji, która szuka jedynie okazji, by wygłosić własny monolog. Między rozmówcami wyrasta wówczas mur chłodu, dzielący ich na dwa odrębne światy. Miejsce szczerego, wspólnego poszukiwania prawdy zajmują wzajemne pretensje, groźby i wymuszenia³⁸⁵.

Prowadzący dialog zbawienia ludzie Kościoła powinni okazywać wrażliwość i otwartość na inne poglądy, a także należy szacunek osobom, które je głoszą.

Dialog zbawienia wewnątrz Kościoła, by był skuteczny, powinien ponadto przebiegać – przynajmniej na pewnym etapie i w pewnym zakresie – dyskretnie, bez ingerencji opinii publicznej, zwykle nie dość kompetentnej i nieprzygotowanej do jego prowadzenia, a także bez odwoływania się do nie zawsze bezstronnych środków społecznego przekazu³⁸⁶.

³⁸³ Tamże.

³⁸⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z członkami Konferencji Episkopatu Austrii. Dialog w Kościele dialogiem zbawienia...*, dz. cyt. s. 299.

³⁸⁵ Tamże s. 300.

³⁸⁶ Por. tamże.

Zagrożeniem dla wewnętrznej jedności Kościoła mogą być też kształtowane w nim autorytarne relacje interpersonalne, co może powodować powstanie przekonania, że podstawowy element prawdziwego dialogu, a mianowicie równość partnerów, zostaje tu naruszony. Kościół w swej strukturze widzialnej jest hierarchiczny, ale nie oznacza to, że w jego łonie nie należy prowadzić dialogu hierarchii z laikatem, a także przełożonych z podwładnymi. Argumentem przemawiającym za uznaniem równości stron będzie tu ponownie odwołanie się do Tradycji Kościoła i nauczania papieskiego o równej godności osobowej każdego człowieka. Zróżnicowanie relacji interpersonalnych pomiędzy hierarchią a laikatem, przełożonymi i podwładnymi wynika tu więc z racji pełnionej funkcji i ma charakter wtórny. W celu zachowania pełniejszego partnerstwa wiernych w relacjach z hierarchią papież zalecał obok prowadzenia dialogu także dowartościowanie powszechnego kapłaństwa wiernych³⁸⁷. Również dialog przełożonych z podwładnymi nie napotka na trudności, gdy sprawowanie władzy będzie się traktowało jako prawdziwą służbę wobec całego Ludu Bożego³⁸⁸.

Dialog w Kościele powinien być prowadzony z każdym jego członkiem, ponieważ konkretny człowiek, żyjący tu i teraz, jest podstawową drogą Kościoła³⁸⁹. Posłużenie się przez Kościół metodą dialogu powinno prowadzić do nawrócenia i pokuty, do odnowy sumienia i życia w świetle prawdy odkupienia. Dialog z wątpięcymi czy wyrażającymi inne poglądy powinien zapobiegać także wystąpieniu zjawiska dyskredytacji ludzi. Zatem szeroki dialog powinien być również prowadzony przez Kościół z różnymi środowiskami i na różnych poziomach w celu pojednania i przywrócenia pełnego braterstwa wszystkich ludzi.

³⁸⁷ Por. CL 20.

³⁸⁸ Por. tamże, 22; Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z członkami Konferencji Episkopatu Austrii. Dialog w Kościele dialogiem zbawienia...*, dz. cyt. s. 296.

³⁸⁹ Por. RH 13.

2.3. Wezwanie chrześcijan do udziału w dialogu na rzecz jedności

Szczególnym przedmiotem zainteresowania papieża Jana Pawła II było jak najszerze prowadzenie dialogu na rzecz przywrócenia jedności wśród chrześcijan. Brak tego dialogu w przeszłości przyczynił się znacznie do rozbicia jedności Kościoła i stał się powodem izolacji wielu wspólnot chrześcijańskich, a także przyczyną licznych prześladowań i wojen toczonych głównie w Europie w XVI i XVII wieku. Zwycięzcy zwykle siłą „nawracali” na swoje wyznanie tak zwanych innowierców. Jeżeli pozwalali na swoim terenie żyć innym wspólnotom chrześcijan, to zwykle doświadczały one nietolerancji, izolacji i zmarginalizowania. Dlatego nie mogło podczas pontyfikatu tego papieża zabraknąć jego odniesienia się do tej niezwykle delikatnej kwestii, jaką były i są niewątpliwie trudne relacje Kościoła katolickiego z Kościołami wschodnimi i Kościołami i wspólnotami kościelnymi na Zachodzie. Niepodjęcie tu dialogu, obok podstawowego negatywnego wymiaru teologicznego, stanowiłoby nadal jedno z istotnych zagrożeń dla pokoju, a także potencjalne źródło kolejnych prześladowań, a więc i procesów marginalizacji i wykluczenia społecznego³⁹⁰.

Papież swoje działania i nauczanie w kwestii dialogu ekumenicznego opierał przede wszystkim na wytycznych Soboru Watykańskiego II, a również na wypowiedziach Pawła VI. To właśnie podczas tego soboru – zdaniem papieża – zaistniały „podstawowe warunki udziału Kościoła katolickiego w dialogu ekumenicznym”³⁹¹. W czasie obrad soborowych przełamano wzajemną izolację i doszło do wielu spotkań z przedstawicielami różnych Kościołów i wspólnot kościelnych. Po zakończeniu soboru, stopniowo na niemal wszystkich poziomach Kościoła katolickiego, rozpoczęcie dialogu ekumenicznego stało się faktem. Dialog ten uznano za jeden z priorytetów Kościoła³⁹². Efekty były różne, także za pontyfikatu Jana Pawła II. Papież jednak zalecał

³⁹⁰ Por. US 4; 11; 42.

³⁹¹ Tamże, 30.

³⁹² Por. tamże, 31.

cierpliwość i uważał, że pomimo trudności proces ten powinien być kontynuowany. Przypomniawszy także, przy każdej okazji cele tego dialogu. Do podstawowych zaliczył przywrócenie braterstwa chrześcijan i pogłębienie komunii pomiędzy wspólnotami poprzez poszukiwanie jedności doktrynalnej i kultycznej, dowartościowanie autentycznych osiągnięć innych wspólnot³⁹³ oraz „wspólne odnalezienie pełnej jedności z zachowaniem uprawnionej różnorodności”³⁹⁴. Zatem celem dialogu ekumenicznego nie było i nie jest jedynie przywrócenie jedności organizacyjnej.

Z nauczania papieskiego wynika, że dialog z innymi chrześcijanami przyniesie oczekiwane rezultaty, jeżeli spełnione zostanie kryterium wzajemności³⁹⁵. Wdrożenie tego kryterium czyni rozpoczęcie każdego dialogu w ogóle możliwym. Papież napisał, że przystępując do dialogu ekumenicznego, należy: „niejako rozpocząć od opuszczenia pozycji przeciwników, stron poróżnionych, aby znaleźć się na płaszczyźnie, na której obie strony traktują siebie nawzajem jako partnerów”³⁹⁶. Powinny zostać zneutralizowane dotychczasowe przejawy wzajemnej wrogości i zwalczania się. Przystępując do dialogu, należy natomiast w dobrej wierze założyć u strony przeciwnej wolę pojednania, czyli jedności w prawdzie. Wtedy dialog może stać się dialogiem prawdziwym, narzędziem, które pomoże w przewyciężeniu podziału i posłuży do przybliżenia jedności³⁹⁷.

Rozpoczęcie prawdziwego dialogu ekumenicznego wymaga również zrobienia rachunku sumienia i uznania własnej grzeszności ze strony wszystkich jego uczestników. W przeciwnym razie prawdziwe zjednoczenie chrześcijan nie będzie możliwe³⁹⁸. Podstawowym bowiem jego warunkiem jest „pokorna świadomość, że zgrzeszyliśmy przeciw jedności, i przekonanie, że potrzebujemy nawrócenia.

³⁹³ Zob. tamże, 41–49.

³⁹⁴ Tamże, 57.

³⁹⁵ Zob. J. Król, *Ku nawróceniu...*, dz. cyt., s. 165–180.

³⁹⁶ US 29.

³⁹⁷ Por. tamże.

³⁹⁸ Por. tamże, 34.

Zgładzone i przezwyciężone muszą być nie tylko grzechy osobiste, ale także grzechy społeczne, ponieważ «struktury» grzechu, które przyczyniły się i nadal mogą się przyczyniać do podziału i do jego utrwalenia»³⁹⁹. Należy także dokonać oceny wpływu uwarunkowań historycznych i kulturowych na wystąpienie procesów wzajemnej dyskredytacji różnych Kościołów i wspólnot kościelnych, bowiem „wielu mogło w dobrej wierze sądzić, iż autentyczne świadectwo o prawdzie wymaga zagłuszenia innych opinii, a przynajmniej wykluczenia ich z dyskusji”⁴⁰⁰. Procesy te powinny być wzięte pod uwagę, właściwie ocenione, a także przezwyciężone.

W swoim nauczaniu papież mówił wręcz o potrzebie prowadzenia dialogu ekumenicznego jako dialogu nawrócenia⁴⁰¹. Ten dialog powinien być przede wszystkim wspólnym szukaniem prawdy przy pomocy swobodnej wymiany myśli. Umiłowanie prawdy „jest najgłębszym wymiarem autentycznego dążenia do pełnej komunii między chrześcijanami. Bez tej miłości nie można [...] stawić czoła obiektywnym trudnościom teologicznym, kulturowym, psychologicznym i społecznym, jakie się napotyka przy omawianiu istniejących różnic”⁴⁰². Oczywiście, papieżowi chodziło tu o pokorne i wspólne szukanie prawdy obiektywnej. Pokora wobec własnej prawdy ma w tym przypadku kluczowe znaczenie. Sprawia ona, po pierwsze, że można bez uprzedzeń porównywać różne punkty widzenia. Po drugie, pozwala także przeanalizować istotę rozbieżności, jakie stanowią przeszkodę dla pełnej komunii między chrześcijanami. Po trzecie, umożliwia przyznanie racji stronie przeciwnej i pomaga w dokonaniu zmiany głoszonych poglądów i przyjętych postaw⁴⁰³.

Dawanie świadectwa o własnej wierze przez katolików i wyjaśnianie doktryny powinno być czynione w sposób poprawny, uczciwie

³⁹⁹ Tamże.

⁴⁰⁰ Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem jubileuszu roku 2000...*, dz. cyt., s. 424.

⁴⁰¹ Zob. US 82–84.

⁴⁰² Tamże, 36.

⁴⁰³ Por. tamże.

i zrozumiale, z uwzględnieniem kategorii myślowych i doświadczenia partnera oraz hierarchii prawd występującej w nauce katolickiej. Należy absolutnie unikać wszelkich form redukcjonizmu⁴⁰⁴, a poważne kwestie muszą zostać od razu rozwiązane⁴⁰⁵. Konieczne jest tu znalezienie takiej formuły, która obejmie całość rzeczywistości i pozwoli odrzucić jej fałszywe interpretacje⁴⁰⁶. Nie należy rozdzielać kerygmatu i dialogu, ponieważ powinny one mieć charakter komplementarny.

Zdaniem papieża prowadzenie prawdziwego dialogu ekumenicznego wymaga przede wszystkim modlitwy⁴⁰⁷, która stanowi tu „z jednej strony warunek dialogu, równocześnie zaś staje się – w postaci coraz dojrzszej – jego owocem”⁴⁰⁸. Prawdziwy dialog ekumeniczny nie może się ograniczać wyłącznie do spotkania i wymiany myśli czy darów właściwych dla danej wspólnoty. Ma on przede wszystkim zwracać się ku „Temu, który jako Odkupiciel świata i Pan dziejów jest naszym pojednaniem”⁴⁰⁹. Powinien także prowadzić do wielopłaszczyznowej współpracy, która jest nie tylko prawdziwą szkołą ekumenizmu, ale też w oczach świata będzie wyrazem wspólnego chrześcijańskiego świadectwa i narzędziem ewangelizacji⁴¹⁰.

Już za pontyfikatu tego papieża można było obserwować pozytywne tendencje w tym zakresie. Na skutek niestrudzonego prowadzonego dialogu ekumenicznego chrześcijanie coraz częściej przełamywali wzajemną wrogość i izolację i stawali „w jednym szeregu, aby bronić ludzkiej godności, szerzyć dobro i pokój, wcielać zasady Ewangelii w życiu społecznym, uobecniać chrześcijańskiego ducha w nauce i sztuce”⁴¹¹. Coraz ściślej także współdziałali, gdy trzeba było

⁴⁰⁴ Por. tamże, 79.

⁴⁰⁵ Por. tamże, 36.

⁴⁰⁶ Por. tamże, 38.

⁴⁰⁷ Zob. tamże, 21–27.

⁴⁰⁸ Tamże, 33.

⁴⁰⁹ Tamże, 35.

⁴¹⁰ Por. tamże, 40; 43.

⁴¹¹ Tamże, 74.

zaspokajając potrzeby i leczyć rany epoki: głód, klęski żywiołowe czy niesprawiedliwość społeczną.

Jednak, aby taka współpraca nadal się rozwijała, na wielu płaszczyznach konieczne jest pełne i wzajemne przyswojenie osiągniętych rezultatów dialogu przez strony biorące w nim udział. Papież miał świadomość, że nie jest to zadanie łatwe, także dla katolików, i wymaga zaangażowania całej wspólnoty wierzącej⁴¹². Bowiem cały Kościół jest zobowiązany przez wolę samego Chrystusa do umacniania jedności wszystkich ludzi⁴¹³.

Za nauczaniem papieskim jeszcze raz należy przypomnieć: celem dialogu ekumenicznego jest wspólne odnalezienie pełnej jedności z zachowaniem uprawnionej różnorodności i zaprzestanie wzajemnej marginalizacji i wykluczania się różnych wspólnot chrześcijańskich. Zasadniczą podstawę tego dialogu, a ogólniej i szerzej rzecz ujmując – o czym jest mowa w dalszej części rozdziału – także dialogu z innymi kulturami i religiami, stanowi uznanie równości wszystkich ludzi w ich osobowej godności.

2.4. Dialog z kulturami i religiami budowaniem jedności w różnorodności

Prowadzenie dialogu z innymi kulturami papież Jan Paweł II uznał za zadanie szczególnie konieczne i ważne we współczesnym świecie – w dobie coraz szybciej postępującego procesu globalizacji systemów gospodarczych i szerzenia się kultury masowej⁴¹⁴. Proces powszechnej współzależności i integracji z jednej strony przyczynia się do wzrostu świadomości wspólnego pochodzenia i przeznaczenia ludzkości, z drugiej strony jednak niesie także wiele zagrożeń dla godności osoby, szczególnie tej słabszej, i leży u podłoża wielu źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego.

⁴¹² Por. tamże, 80.

⁴¹³ Por. tamże, 101.

⁴¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 2001 r. ...*, dz. cyt., s. 824.

Papież świadom znaczenia dialogu międzykulturowego w życiu jednostki i społeczności napisał: „Podobnie jak dzieje się w życiu człowieka, który realizuje się w pełni poprzez przychylne otwarcie się na drugą osobę i wielkoduszny dar z siebie, także kultury, tworzone przez ludzi i służące ludziom, winny się kształtować dzięki takim procesom jak dialog i budowanie wspólnoty na bazie pierwotnej i fundamentalnej jedności ludzkiej rodziny”⁴¹⁵. Zatem celem dialogu międzykulturowego, podobnie jak ekumenicznego, jest budowanie jedności ludzkości w wielości jej przejawów poprzez nawiązanie dialogu przez poszczególne kultury, ich wzajemne zbliżenie i spotkanie. Taki dialog może przynieść współczesnemu człowiekowi niewątpliwie wiele korzyści.

Po pierwsze, autentyczny dialog między kulturami przyczynia się do ochrony życia i pogłębienia wrażliwości na jego wartość⁴¹⁶. Po drugie, umożliwia zmierzenie się z tragicznym dziedzictwem wojen, konfliktów, przemocy i nienawiści i wejście na drogę przebaczenia i pojednania⁴¹⁷. Po trzecie, zapobiega powstaniu zjawiska wykorzenienia i utraty tożsamości przez współczesnego człowieka, który żyjąc w epoce globalnej łączności, jest przez nią kształtowany wedle nowych, nie zawsze pozytywnych wzorców kulturowych, co stanowi zagrożenie nie tylko dla niego, ale także dla kultury przyszlých pokoleń w ogóle⁴¹⁸. Po czwarte, poznawanie innych kultur pozwala lepiej uświadomić sobie „wartości i ograniczenia własnej kultury, a zarazem ujawnia istnienie wspólnego dziedzictwa całego rodzaju ludzkiego”⁴¹⁹. Miłości własnej kultury i ojczyzny, która stanowi niezaprzeczalną wartość i którą należy kultywować, nie może cechować poczucie wyższości i odrzucanie wszystkiego, co jest inne. Przyjęcie takiej patologicznej postawy rodzi różne formy nacjonalizmu,

⁴¹⁵ Tamże, s. 827.

⁴¹⁶ Por. tamże, s. 832.

⁴¹⁷ Por. tamże, s. 826; 833.

⁴¹⁸ Por. tamże, s. 828.

⁴¹⁹ Tamże, s. 833.

rasizmu czy ksenofobii i staje się wieloaspektowym źródłem marginalizacji i wykluczenia społecznego⁴²⁰. Należy zawsze pamiętać, że kultura własna, jak i każda inna, są uwarunkowanymi historycznie wytworami człowieka, a więc noszą w sobie ograniczenia⁴²¹. Po piąte, właściwy styl i kultura dialogu mogą zapobiec przemieszaniu się różnych tradycji i obyczajów podczas narastającego współcześnie zjawiska migracji, zarówno w krajach pochodzenia, jak i osiedlania się migrantów⁴²². Nauczanie papieskie zaleca tu stosować podstawową zasadę etyczną: imigrantów należy zawsze traktować z szacunkiem, jakiego wymaga godność każdego człowieka. Jeżeli przyniesione przez nich elementy różnych kultur nie są sprzeczne z uniwersalnymi wartościami etycznymi oraz podstawowymi prawami człowieka, to zasługują na uznanie, szacunek i akceptację⁴²³. Po szóste, prawdziwy dialog umożliwia zdobycie obiektywnej wiedzy o innych kulturach i skutecznie nie dopuszcza, aby poczucie przynależności kulturowej prowadziło do izolacji i zamknięcia się na innych⁴²⁴. Po siódme, dialog umożliwia propagowanie wartości, w które się wierzy, jednak pod warunkiem, że czyni się to z poszanowaniem prawdy, prawa do ludzkiej wolności i ludzkiego sumienia⁴²⁵.

Z powyższych powodów prawdziwy dialog z innymi kulturami nie może odbywać się w sposób dowolny. Jego uczestników powinno cechować podejście krytyczne i solidne kryteria etyczne, na których podstawie należy wartościować autentyczność każdej ludzkiej kultury i słuszność etosu, którego jest ona nośnikiem. Miarą podstawową będzie tu przede wszystkim służba na rzecz godności człowieka na

⁴²⁰ Por. tamże, s. 825.

⁴²¹ Por. tamże, s. 825–826.

⁴²² Por. tamże, s. 828.

⁴²³ Por. tamże, s. 829; zob. także, Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2001 r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 38–382.

⁴²⁴ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 2001 r. ...*, dz. cyt., s. 828.

⁴²⁵ Por. tamże, s. 830–831.

każdej płaszczyźnie i w każdym kontekście⁴²⁶. Dialog musi zmierzać przede wszystkim do przezwyciężenia wszelkich egoistycznych postaw etnocentrycznych, w taki sposób, aby „można było łączyć przywiązanie do własnej tożsamości ze zrozumieniem innych oraz z poszanowaniem odmienności”⁴²⁷. Dlatego papież mówił wprost: do prawdziwego dialogu pomiędzy kulturami należy odpowiednio wychowywać, a wychowanie to powinno „wpajać ludziom świadomość własnych korzeni i wskazywać punkty odniesienia, które pozwolą im określić swoje miejsce w świecie. Zarazem jednak winno też kształtować postawę szacunku wobec innych kultur. Trzeba sięgać wzrokiem poza horyzont indywidualnego doświadczenia i zaakceptować odmienności, odkrywając bogactwo historii i wartości innych”⁴²⁸. Pozwoli to na skuteczne zapobieganie dyskredytacji odmienności kulturowych i ograniczy występowanie zarówno osobowych, jak i społecznych źródeł tego zjawiska⁴²⁹.

Jan Paweł II podczas swojego pontyfikatu podjął także trudne zadanie prowadzenia dialogu między religiami i w swoim nauczaniu w mocny sposób akcentował wezwanie wszystkich ludzi dobrej woli do jego podjęcia⁴³⁰. Przekonanie o konieczności podejmowania takich działań opierał na nauczaniu ojców Kościoła i zaleceniach Soboru Watykańskiego II. Nie bez znaczenia był tu także rozwój procesów globalizacji we współczesnym świecie. Papież napisał: „W warunkach daleko posuniętego pluralizmu kulturowego i religijnego, jakiego można się spodziewać w społeczeństwie nowego tysiąclecia, dialog ten jest potrzebny [...], aby można było położyć trwałe fundamenty pokoju i oddalić złowieszcze widmo wojen

⁴²⁶ Por. tamże, s. 828.

⁴²⁷ Tamże, s. 832.

⁴²⁸ Tamże. Zob. także, Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1991r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 340–343. C. Ritter, *Z dalekiego kraju... Jan Paweł II wobec zjawiska emigracji*, „ETHOS” 3–4 (87–88), (2009), s. 19–29.

⁴²⁹ Zob. Jan Paweł II, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Turystyki 2004r.*, [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 4, s. 963–964.

⁴³⁰ Por. RH 6.

religijnych, które stały się przyczyną rozlewu krwi w wielu okresach dziejów ludzkości”⁴³¹. Również klimat wśród wyznawców różnych religii w drugiej połowie XX wieku zaczął sprzyjać podjęciu szerszego dialogu. Coraz częściej zaczęli oni podkreślać, że wspólna więź z jedynym Bogiem, Ojcem wszystkich ludzi, rodzi konieczność umacniania przy pomocy dialogu poczucia braterstwa i skłania do braterskiego współistnienia⁴³².

W ogłoszonej 7 grudnia 1990 r. misyjnej encyklice *Redemptoris missio* papież rozwinął problem dialogu z innymi religiami. Wspominając soborowy dekret *Ad gentes divinitus*, przypomniał o konieczności odkrywania i przyjęcia „ziaren Słowa”, jakie znajdują się w poszczególnych osobach i tradycjach religijnych ludzkości⁴³³. Tym samym papież – odnosząc się do religii niechrześcijańskich – potwierdził prawdę o tym, że Kościół nie odrzuca z tych religii niczego, co w nich jest prawdziwe i święte. Bowiem w innych religiach istnieją także prawdziwe wartości duchowe⁴³⁴.

Papież w swoim nauczaniu określił również podstawowe kryteria, jakie powinny cechować strony dialogu między religiami, by zachować pomiędzy nimi równość i nie marginalizować ani nie wykluczać żadnej ze stron. Zarówno katolik, jak i reprezentujący inną religię musi być konsekwentny „względem własnych tradycji i przekonań religijnych i otwarty na zrozumienie ich u innych, bez obłudy czy zamykania się w sobie, ale z poczuciem prawdy, pokory, uczciwości, świadomy, że dialog może wzbogacić każdego. Nie może tu być żadnej rezygnacji ani irenizmu, lecz wzajemne świadectwo dla wspólnego postępu na drodze poszukiwań i doświadczeń religijnych, a jednocześnie dla pokonania uprzedzeń, nietolerancji

⁴³¹ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000...*, dz. cyt., s. 428.

⁴³² Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 2001 r. ...*, dz. cyt., s. 824.

⁴³³ RM 56.

⁴³⁴ Por. EiAm 51; M. Kopp, *Jan Paweł II. Pojednanie światów...*, dz. cyt., s. 123–135.

i nieporozumień”⁴³⁵. Zniwelowanie różnic doktrynalnych powinno nastąpić wyłącznie na drodze poszukiwania prawdy, a nie wzajemnych uprzejmości.

Dialog z innymi religiami powinien także przybierać różne formy i sposoby wyrazu

od wymiany pomiędzy znawcami tradycji religijnych czy ich oficjalnymi przedstawicielami do współpracy na rzecz integralnego rozwoju i ochrony wartości religijnych; od przekazywania sobie wzajemnych doświadczeń duchowych do tak zwanego dialogu w codziennym życiu, poprzez który wyznawcy różnych religii dają sobie nieustannie świadectwo o ludzkich i duchowych wartościach i pomagają sobie wzajemnie żyć nimi w celu budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego⁴³⁶.

Dobrym przykładem podjęcia przez papieża dialogu z innymi religiami na tak wielu płaszczyznach były czynione przez niego szczególnie starania, by nawiązać pełniejszy dialog z judaizmem i islamem⁴³⁷.

Ten papież z autopsji znał zjawisko marginalizacji i wykluczenia społecznego, jakie stało się udziałem wyznawców judaizmu. Bo- wiem chrześcijaństwo wyrosło na pniu religii Starego Testamentu, a jednocześnie pozostawało w ostrej do niej opozycji⁴³⁸. Efektem były wielowiekowe prześladowania, przymusowe nawracanie i pogromy Żydów. W XX wieku nałożył się na nie Shoah – zaplanowana i z ogromnym rozmachem podjęta próba całkowitej zagłady narodu

⁴³⁵ RM 56.

⁴³⁶ Tamże, 57.

⁴³⁷ Zob. M. Kopp, *Jan Paweł II. Pojednanie światów...*, dz. cyt., s. 29–95.

⁴³⁸ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do naczelnych rabinów Izraela Meira Lau i Mordechaja Bakshi – Drona. Jesteście naszymi starszymi braćmi*, Jerozolima, 23 marca 2000 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 13, s. 337; Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli gminy żydowskiej. Głębia i bogactwo wspólnego dziedzictwa*, Mo-guncja, 17 listopada 1980r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 11, s. 58–59.

żydowskiego. W świadomości wielu Żydów Holocaust był efektem chrześcijańskiej tradycji antysemickiej, obciążającej także Kościół katolicki⁴³⁹. Dlatego papież Polak poświęcił na dialog z Synagogą wiele miejsca. 13 kwietnia 1986 r., podczas trwającego blisko 75 minut spotkania w rzymskiej synagodze, papież nazywał Żydów braćmi, ubolewał nad krzywdami, jakich doznali, a za które odpowiedzialni są również jego poprzednicy⁴⁴⁰. Kolejny raz zrobił to na placu św. Piotra podczas niedzielnej modlitwy maryjnej. Powiedział wtedy: „dni Szoah to prawdziwa noc w dziejach człowieka, w której dokonano niesłychanych zbrodni przeciw Bogu i człowiekowi”⁴⁴¹.

Papież pragnął przy pomocy dialogu z judaizmem przede wszystkim zneutralizować wzajemną wrogość i zminimalizować możliwość jej wystąpienia w przyszłości. Ten dialog cechowała delikatność i surowa ocena przeszłości ludzi Kościoła, co spowodowało, że czasem można było odnieść wrażenie jego asymetryczności. Jest niezaprzeczalną prawdą, że od społeczności słabszej i mniej obciążonej historycznie – a za taką należy tu uznać wyznawców judaizmu – trudno wymagać aż tak spektakularnych gestów, jak te uczynione przez Jana Pawła II. Niemniej, niezależnie od osiągniętych rezultatów, podjęcie tego dialogu i sposób jego prowadzenia stanowią doskonały przykład realizacji w praktyce papieskiego nauczania o kryteriach prawdziwego dialogu.

O wiele trudniejszy był dialog z islamem. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że tak naprawdę nigdy do prawdziwego dialogu tu nie doszło. „Dialog” ten ograniczył się do udziału duchownych tej religii w pokojowych inicjatywach modlitewnych Jana Pawła II. We wzajemnych relacjach stron widać tu jeszcze większą asymetrię niż w relacjach z judaizmem. Nie zmienia tego fakt, że papież spotkał

⁴³⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w Instytucie Pamięci Yad Vashem. Budujmy nową przyszłość*, Jerozolima, 23 marca 2000 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 13, s. 338–339.

⁴⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w rzymskiej synagodze większej „Odnalezione braterstwo”...*, dz. cyt., s. 747–751.

⁴⁴¹ Jan Paweł II, *Niedzielną modlitwa maryjna „Pamięć o getcie warszawskim”* [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 16, s. 32.

się w Watykanie, a następnie odwiedził na zaproszenie jednego z głównych przywódców religijnych islamu Hassana II (a nie tamtejszego Kościoła katolickiego) kraj muzułmański – Maroko. To spotkanie miało na celu rozpocząć systematyczny dialog zmierzający do usunięcia wielowiekowych nieporozumień. W przemówieniu wygłoszonym do młodzieży muzułmańskiej podczas spotkania w Casablance odnaleźć można zaproszenie do prawdziwego dialogu. Papież kolejno przedstawił tu wszystkie jego istotne elementy. Czytelnik łatwo odnajdzie wezwanie do otwartości, podkreślenie równości stron, konieczność dążenia do prawdy, pojednania itd.⁴⁴². Wystąpienie zostało gorąco przyjęte, ale nie przełożyło się na konkretne czyny. Ponadto ze strony żadnej islamskiej instytucji ani osoby o dużym autorytecie religijnym nie zostały nigdy potępione liczne akty muzułmańskiej nietolerancji, w tym i przemocy wobec chrześcijan, pomimo że ze strony katolickiej uczynił to wiele lat wcześniej Sobór Watykański II (zob. DRN 3).

Jan Paweł II, niezależnie od osiągniętych na poszczególnych etapach rezultatów, do końca swojego pontyfikatu postulował kontynuowanie dialogu między kulturami i religiami, jako narzędzia szczególnie skutecznego w budowaniu cywilizacji miłości, a więc i w budowaniu pokoju na świecie, a także w zapobieganiu zjawiskom marginalizacji i wykluczenia społecznego. Zgodnie z papieskim nauczaniem dialog ten powinien mieć na celu przede wszystkim dążenie do przywrócenia braterstwa wszystkich ludzi poprzez uznanie ich równości, wolności i wspólnego przeznaczenia. Powiedzie się on, jeżeli za jego podstawowy fundament przyjmie się przeświadczenie, że w naturze każdego człowieka, niezależnie od kultury, w której żyje, i religii, jaką wyznaje, zostały zakorzenione takie same wartości⁴⁴³.

⁴⁴² Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży muzułmańskiej. Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga*, Casablanka, 19 sierpnia 1985 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt. t. 13, s. 381–388.

⁴⁴³ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 2001 r. ...*, dz. cyt., s. 826–827.

2.5. Dialog społeczny ostoją pokoju na świecie

Społeczności ludzkie w końcu XX wieku osiągnęły wysoki stopień zorganizowania i wzajemnej zależności. Grupy pośrednie i organizmy państwowe utraciły sporo ze swojej autonomii. Naturalna im przeciwstawność szczegółowych celów nadal jednak generuje konflikty społeczne. Ich przyczyny wynikają przede wszystkim z różnych naturalnych sprzeczności i antagonizmów występujących wewnątrz samej zbiorowości (np. z dysproporcji w rozwoju, nierównowagi rynkowej, źle funkcjonującego systemu informacji czy sprzeczności pomiędzy uznawanymi przez poszczególnych członków wartościami). Sposób rozwiązywania zaistniałych problemów i konfliktów bywa także różny: od zastosowania miłosierdzia czy zasady sprawiedliwości do użycia siły włącznie. Wykorzystanie siły (fizycznej bądź presji psychicznej) może być etycznie uzasadnione, gdy prowadzi do przywrócenia porządku moralnego i prawnego po wyczerpaniu innych, pokojowych środków. Jednak nie może mieć na celu zmarginalizowania bądź wykluczenia słabszych. Stosując argument siły, zawsze należy pamiętać (o czym była już szerzej mowa), że agresja rodzi agresję.

Jak wielokrotnie zostało to już powiedziane, papież Jan Paweł II jako środek do skutecznego rozwiązywania różnorodnych problemów i konfliktów, w tym również politycznych, gospodarczych i kulturalnych (ogólnie rzecz ujmując – społecznych), zalecał dialog, który właściwie prowadzony powinien z czasem definitywnie ograniczyć stosowanie siły i pomóc utrzymać pokój w świecie, a więc także ograniczyć zjawisko marginalizacji i wykluczenia społecznego. I tak, jak w przypadku prowadzenia każdego dialogu, podmioty biorące udział w dialogu społecznym powinny przede wszystkim dążyć do prawdy, do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia i współdziałania. Strony nie mogą pomijać uznania godności i wolności strony przeciwnej i jej prawa do wyrażania własnych poglądów. Zdaniem papieża dialog społeczny we współczesnym świecie powinien toczyć się nie tylko pomiędzy grupami pośrednimi czy w ramach danego państwa, ale przede wszystkim w wymiarze międzynarodowym. Konieczność ta

wynika z obejmujących niemal cały współczesny świat procesów globalizacji, które prowadzą do coraz większej współzależności i integracji państw, społeczeństw, gospodarek i kultur.

Z nauczania papieskiego wynika, że międzynarodowy dialog społeczny powinien za swój podstawowy temat przyjąć budowanie sprawiedliwego porządku na świecie, czyli wypracowanie prawdziwej zgody na budowanie wspólnego dobra międzynarodowego. Chodzi tu przede wszystkim o zagwarantowanie przy pomocy międzynarodowego systemu prawnego, „by uznane były specyficzne właściwości i odrębności poszczególnych ludzi i grup, z zachowaną przestrzenią wolności, zwłaszcza w korzystaniu z ich podstawowych praw”⁴⁴⁴. Chodzi o stworzenie takiego międzynarodowego systemu prawnego, który będzie szczególnie wrażliwy na głos tych, których prawa są gwałcone, którzy spychani są na margines życia społecznego bądź z niego wykluczani. Dialog międzynarodowy dotyczyć powinien w sposób szczególny zabezpieczenia niezbywalnych praw człowieka, sprawiedliwości pomiędzy narodami, makroekonomii, a nade wszystko powszechnego ograniczenia zbrojeń i powszechnego rozbrojenia.

Prawdziwy dialog społeczny prowadzony w danym państwie powinien także bezwzględnie zawierać dyskusję – przede wszystkim dotyczącą zasad, które winny rządzić życiem gospodarczym. Papież przypomniał tu za nauczaniem Soboru Watykańskiego II (por. KDK 69), że pokusa, aby słabszych przemocą zepchnąć na margines życia lub z niego wręcz wykluczyć „zawsze będzie rodzić się w społeczeństwie, w którym chciwość, pogoń za dobrami materialnymi popycha uprzywilejowaną mniejszość do odmawiania masom ludzi możliwości zaspokojenia elementarnych praw do żywienia, wykształcenia, opieki lekarskiej i do życia”⁴⁴⁵. Zdaniem papieża współczesne elity polityczne doprowadziły także do tego, że ekonomia, „zamiast ludziom, służy celom militarnym. Sprawy bezpieczeństwa wzięły górę nad rozwojem i dobrobytem. Nauka i technologia zniżyły się do roli

⁴⁴⁴ Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983 r. ...*, dz. cyt., s. 706.

⁴⁴⁵ Tamże.

pomocniczych dyscyplin wojny”⁴⁴⁶. Z zaprezentowanego w poprzednich rozdziałach nauczania społecznego papieża jasno wynika (co również potwierdzają przedstawione już w pewnym zarysie badania socjologów, a przede wszystkim powszechnie znana historia XX wieku), że konflikty zbrojne stanowią jedno z podstawowych wieloaspektowych społecznych źródeł marginalizacji i wykluczenia. Wobec tego należy przy pomocy dialogu społecznego uczynić wszystko co możliwe, by ich zakres występowania skutecznie ograniczyć.

Jest prawdą, że konflikty zbrojne są przede wszystkim wynikiem wcześniejszego ścierania się na wielu płaszczyznach zróżnicowanych społeczności, dodatkowo poddanych wpływom manipulacji przez różnego typu ideologie, a także skutkiem braku prowadzenia prawdziwego dialogu. Kiedy dojdzie do działań zbrojnych, zwykle trudno je przerwać i usiąść do rozmowy. Jednak – zdaniem papieża – nawet wtedy dialog społeczny nadal jest możliwy i należy do niego dążyć. Ten dialog, by był skuteczny, powinien się opierać „na silnym przekonaniu, że dobro jednego ludu nie może być ostatecznie urzeczywistniane kosztem innego ludu: wszyscy mają te same prawa, te same wymagania co do warunków godziwego życia dla swych obywateli”⁴⁴⁷. Nie powinno się ponadto w tej kwestii oczekiwać natychmiastowych efektów. W relacjach pomiędzy państwami problemy społeczne do rozwiązania mają zwykle większy stopień złożoności. Także stron sporu jest więcej i są one bardziej zróżnicowane, niż ma to miejsce w relacjach w danym państwie.

Zbyt idealistyczne bądź naiwne podejście do międzynarodowego dialogu społecznego wiedzie zwykle do zniechęcenia, a nawet wycofania się z jego prowadzenia i do uznania go za narzędzie mało skuteczne. Zdaniem papieża istotne zatem będzie stopniowe pokonywanie sztucznych nierówności, obciążeń przeszłości, antagonizmów pomiędzy stronami⁴⁴⁸. W większym stopniu należy także uznać stale

⁴⁴⁶ Tamże.

⁴⁴⁷ Tamże, s. 705.

⁴⁴⁸ Por. tamże.

wzrastającą wzajemną zależność pomiędzy narodami. Na przywódcach państw spoczywa tu przede wszystkim wielka odpowiedzialność za roztropne zachęcanie do międzynarodowego dialogu społecznego na rzecz pokoju i za jego właściwe prowadzenie. Obejmuje ona nie tylko strony bezpośrednio zaangażowane w konflikt, „których namiętności trudno opanować, ale także, a nawet bardziej jeszcze, odpowiedzialność silniejszych krajów, które nie przychodzą im z pomocą w podjęciu dialogu, popychają je do wojny albo zachęcają dostawami broni”⁴⁴⁹.

Przemiany polityczne, jakie dokonały się w Europie po 1989 r., potwierdziły słuszność papieskiego wezwania do prowadzenia szerokiego dialogu społecznego. W robotniczych protestach widział on więcej niż jedynie bunt przeciwko władzy w celu poprawy warunków życia, więcej niż tylko walkę o wolność i demokrację. Polska „Solidarność” z lat 1980–1989 stała się dla papieża symbolem dialogu, gdyż opowiedziała się za pokojowymi metodami walki i głosiła ideę współdziałania w poszanowaniu ludzkiej godności i sprawiedliwości⁴⁵⁰.

Papież w swoim nauczaniu w omawianej kwestii także podkreślał, że walka o pokój społeczny przy pomocy dialogu jest zadaniem nigdy niezakończonym. Każdy – a w sposób szczególny powołane do tego uprawnione organy państwa – powinien tworzyć odpowiednie prawodawstwo zobowiązujące do prowadzenia dialogu, stosować je, stale aktualizować i rozwijać, by pokojowo rozwiązywać problemy i konflikty, a najlepiej im zapobiegać⁴⁵¹.

Powszechne wprowadzenie w życie codzienne dialogu społecznego papież uznał za podstawowe zadanie apostołskie i duszpasterskie dla współczesnego człowieka, także niewierzącego⁴⁵². Realizacja tego zadania powinna skutecznie przyczynić się do rozwoju uspołecznienia

⁴⁴⁹ Tamże.

⁴⁵⁰ Zob. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.*, Sopot, 5 czerwca 1999 r., [w:] tenże, *Dzieła...*, dz. cyt., t. 9, s. 765–766.

⁴⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983 r.* ..., dz. cyt., s. 705.

⁴⁵² Por. RP 25.

i resocjalizacji społeczności świata, a więc również do ograniczenia zjawiska dyskredytacji ludzi. Historycznie potwierdzoną prawdą jest, że gdy dialog społeczny przestaje istnieć, to pokój społeczny też staje się zagrożony. Rozpoczyna się rywalizacja i walka o własne interesy, w wyniku której słabsi zostają zepchnięci na margines bądź nawet wykluczeni z wielu obszarów życia.

Jan Paweł II nie tylko nauczał o konieczności stosowania dialogu w życiu społecznym, ale również sam tak postępował. Np. już jako biskup w Krakowie rozpoczął cierpliwy dialog społeczny z polskimi przywódcami tak zwanego realnego socjalizmu, a następnie po wyborze na Stolicę Piotrową rozszerzył go na innych przywódców politycznych. Prowadził go tak aktywnie, że przez opinię publiczną w wielu krajach świata został uznany za sprawcę najpierw kryzysu, a następnie upadku systemu komunistycznego i innych dyktatur (np. w Chile) w dużej części świata.

Podczas trwającego wiele lat pontyfikatu papież spotykał się nie tylko z politykami, ale również z wybitnymi ludźmi nauki czy kultury. W rozmowach w Castel Gandolfo brali udział najwybitniejsi intelektualiści drugiej połowy XX wieku: Kołakowski, Miłosz, Michalski, Levinas, Ricoeur czy Gadamer. W jednym miejscu i czasie spotykali się myśliciele o różnych poglądach, często krytyczni wobec Kościoła. Papież prowadził z nimi nieustanny dialog na wielu płaszczyznach. Zakres tego dialogu był szeroki, jednak ograniczała go pewna znamienna cecha: w odniesieniu do niektórych spraw – głównie z dziedziny moralności chrześcijańskiej – dialog nie był przez papieża podejmowany. Jan Paweł II pozostawał tu wierny wyznawanym przez Kościół wartościom⁴⁵³.

Castel Gandolfo nie było jedynym miejscem prowadzenia nieustannego papieskiego dialogu ze światem. Główny jego nurt stanowiło przede wszystkim nauczanie zawarte na tysiącach stron opublikowanych dokumentów, a także liczne spotkania z wiernymi podczas podróży apostoelskich i audiencji. W swoim nauczaniu społecznym

⁴⁵³ Zob. *Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 2010.

papież apelował i zobowiązywał wszystkich ludzi do zaangażowania się na rzecz rozwiązywania wszelkich problemów i konfliktów przy pomocy dialogu. W sposób szczególny swoje wezwanie kierował do ludzi młodych, którzy jego zdaniem mają wiele sposobności, by obalać bariery egoizmu, nieporozumienia i agresji, prowadząc codzienny dialog w swoich rodzinach, dzielnicach, stowarzyszeniach czy organizacjach pozarządowych.

Podsumowując, należy wyraźnie podkreślić, że postulowany przez papieża dialog wewnątrz Kościoła, jak i dialog katolików z różnymi środowiskami, powinny być prowadzone zgodnie z zasadą: *K o ś c i ó ł n i e m o ż e z r e z y g n o w a ć z d ą ż e n i a d o p r a w d y*⁴⁵⁴. Ten dialog nigdy nie powinien opierać się na obojętności religijnej ani być przedmiotem swego rodzaju dialogicznych negocjacji, jak gdyby wiara katolicka była jedynie kwestią opinii. Ta zasada ma stanowić fundament nie tylko nieustannej refleksji teologicznej nad prawdą chrześcijańską, ale także chrześcijańskiego dialogu z filozofiami, kulturami i religiami⁴⁵⁵. Należy również pamiętać, że z przynależnej każdemu człowiekowi godności osobowej wynika chrześcijańskie przekonanie o prawie do wolności, w tym także w zakresie przekonań religijnych i światopoglądowych. Nieco upraszczając, można powiedzieć, że jeśli ludzie są równi wobec siebie, to oznacza to także, że są równi w swoich przekonaniach. Dlatego szanowanie i przestrzeganie wolności w dziedzinie kultury, przekonań religijnych i światopoglądowych stanowi fundament dialogu na rzecz pokoju, a więc też podstawowe narzędzie do zapobiegania inicjacji procesów marginalizacji i wykluczenia społecznego z wymienionych względów.

Z zaprezentowanego w tym rozdziale nauczania społecznego Jana Pawła II wynika, że nie ma możliwości zaprowadzenia i utrzymania

⁴⁵⁴ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000...*, dz. cyt., s. 559–560.

⁴⁵⁵ Por. tamże.

prawdziwego pokoju pomiędzy ludźmi bez zastosowania właściwych, pokojowych środków, czyli miłosierdzia (w chrześcijańskim rozumieniu tego terminu) oraz dialogu. Środki te mają na celu zapewnić stałe dążenie do ciągłego tworzenia takich warunków do życia, które umożliwią ludziom życie godne, oparte na wzajemnym szacunku i współpracy, tolerancji i braku nienawiści. Miłosierdzie i dialog, jeżeli nie eliminują w całości, to przynajmniej ograniczają postawy dyskryminujące ludzi, których cechy osobowe, sposób postępowania, przynależność do danej grupy pośredniej czy państwa mogą podlegać dezaprobach innych. Miłosierdzie i dialog mają za zadanie nakłonić ludzi do zrewidowania (zmiany) swojej postawy życiowej przez promowanie prawdy, bezinteresowną pomoc, szacunek oraz brak uprzedzeń wobec odmiennych jednostek czy grup pośrednich. Nie mogą jednak stanowić narzędzia wykorzystywanego przez te grupy do manipulacji. Jednostki czy odmienne grupy pośrednie, dopuszczając się różnego rodzaju nadużyć, nie mogą, broniąc się przed oskarżeniami, zarzucać oskarżającym braku miłosierdzia i dialogu.

Zakończenie

Mniej więcej od połowy XX wieku człowiek żyje w kulturze próbującej ukryć cierpienie i śmierć, w kulturze, w której ideałami są: zdrowie, ciężka fizyczna i pragnienie nieśmiertelności. Jan Paweł II przez cały swój długi pontyfikat, inspirując się ewangelią, dorobkiem Soboru Watykańskiego II i swoich poprzedników, nauczał o konieczności przeciwstawienia się takim dążeniom. Ujmował się za ludźmi krzywdzonymi i poniżanymi, za tymi, których uznano za gorszych i obciążono różnego rodzaju stereotypami: niezaradności, złej sławy, nieprzydatności itd.

Prezentowana praca została pomyślana jako skromny wkład w zadanie, które z perspektywy badawczej wydaje się dalece spóźnione. Jej zamierzeniem było wyciągnięcie teologicznej lekcji z nauczania społecznego Jana Pawła II o zjawisku dyskredytacji ludzi, z pożytkiem dla funkcjonowania instytucji Kościoła, społeczeństwa i jego poszczególnych członków. Podstawowy cel i przedmiot tej rozprawy stanowiło opracowanie monograficzne dorobku papieża Jana Pawła II w kwestii moralno-społecznego i pastoralnego wymiaru zjawisk marginalizacji i wykluczenia społecznego.

Przyjęta przed rozpoczęciem pracy hipoteza badawcza zakładała, że w tym nauczaniu znajduje się odpowiedź na pytanie o przyczyny oraz skutki osobowe i społeczne tych zjawisk. Systematyczna i całościowa analiza kluczowych dokumentów papieskich potwierdziła jej słuszność. Z badań indywidualnych i społecznych źródeł, zarówno historycznych, jak i współczesnych, omówionych zjawisk jednoznacznie wynika, że jeżeli jednostka lub grupa definiuje jakąś

cechę jako marginalizującą lub wykluczającą, to czyni to zwykle poprzez odniesienie własnych przekonań do przekonań wyznawanych w szerszym kontekście kulturowo-społecznym. Każda grupa społeczna i każda epoka mają swoje ideały, które zazwyczaj w sposób nieświadomy oddziałują na zachowanie ludzi. Zdecydowana większość tych ideałów wywodzi się z przeszłości i wpływa na aktualne zachowania społeczne, ekonomiczne itd. Oznacza to, że cechy typu: rasa, płeć, choroba, niepełnosprawność, pochodzenie etniczne, wyznanie religijne, poglądy polityczne, ubóstwo, bezrobocie, bezdomność itp. nigdy nie są piętnujące, marginalizujące i wykluczające same z siebie. Uruchomienie tych procesów wymaga inicjującego funkcjonalnego bodźca. Z nauczania społecznego Kościoła wynika, że takim impulsem, który daje się zastosować do wszystkich przypadków, działającym na poziomie jednostki, grupy pośredniej, państwa i w relacjach międzynarodowych, jest ludzki grzech. Narusza on przede wszystkim jedność i braterstwo pomiędzy ludźmi, różnicuje ich i dzieli.

Ujmując w szerszym, bardziej szczegółowym kontekście przyczyny dyskredytacji ludzi, należy stwierdzić, że źródła tych niekorzystnych procesów tkwią z jednej strony w samych osobach marginalizowanych, które np. nie starały się uzyskać odpowiedniego wykształcenia, były leniwe i nie chciały pracować, naruszały prawo, za mało się angażowały w życie społeczne czy polityczne. Z drugiej strony procesy te mogą stanowić rezultat celowych działań innych ludzi. Marginalizują oni i wykluczają, np. żeby zachować swoją uprzywilejowaną pozycję czy też usprawiedliwić popełnione złe czyny. W wyniku takich zabiegów może pojawić się kategoria „oni”, czyli dowolna jednostka bądź grupa, którą można obciążyć odpowiedzialnością za dowolną rzecz.

Przyczyny dyskredytacji tkwią także w konstruowanych przez człowieka strukturach społecznych. Zwykle zapomina się jednak, że to nie te struktury ponoszą odpowiedzialność za zło, które jest wyrządzane, ale ci, którzy te struktury tworzą. Ponoszą ją także ci, którzy mając świadomość czynionego zła, w takich strukturach pozostają i nie dążą do ich zmiany.

W drugiej połowie XX wieku pojawiło się jeszcze jedno, niezwykle dotkliwe źródło marginalizacji i wykluczenia społecznego, a mianowicie rzekomo bezosobowe i działające poza zorganizowaną społecznością procesy globalizacji. Z jednej strony przyczyniają się one do unifikacji cywilizacji w obrębie całego globu, a z drugiej – działając ponad strukturami prawno-państwowymi – doprowadzają do kryzysów polityczno-gospodarczych, w wyniku których rzesze ludzi spychane są na margines życia.

Plan badań zakładał także wskazanie, za nauczaniem papieskim, środków ograniczających skutki i zasięg występowania marginalizacji i wykluczenia społecznego. Z przeprowadzonej analizy wynika, że papież zaliczył do nich: miłosierdzie, opcję preferencyjną na rzecz ubogich; dialog – jako drogę do pokojowego współistnienia; podejmowanie inicjatyw służących wzajemnemu zrozumieniu się i jedności; przestrzeganie w stosunkach pomiędzy grupami pośrednimi i narodami zasady sprawiedliwości; nawiązywanie współpracy pomiędzy państwami; promocję solidarności pomiędzy ludźmi, grupami pośrednimi, państwami; a w wymiarze międzynarodowym – zrównanie praw jednostek, społeczności i narodów, w tym małych i słabych z tymi liczniejszymi i silniejszymi; stałą troskę o poszanowanie praw osoby ludzkiej i obronę rodziny przed ograniczeniem jej znaczenia w życiu społecznym; zakładanie i aktywny udział w pracach instytucji, których zadaniem byłoby utrwalanie pokoju w świecie.

Tak szerokie opracowanie zagadnienia marginalizacji i wykluczenia społecznego na podstawie nauczania Jana Pawła II wiązało się z koniecznością pokonania pewnych trudności. Podstawową była szczupłość ściśle odnoszących się do tego tematu jednolitych materiałów źródłowych. Trudność ta wynikała z faktu, że w wielu przypadkach nauczanie papieskie kierowane było do konkretnych osób, grup pośrednich czy państw, z których każde posiadało swoje, nieraz specyficzne, uwarunkowania, w sposób niezaprzeczalny wpływające na wystąpienie omawianych zjawisk. Nauczanie papieskie w tej kwestii zwykle też pośrednio dotyczyło tego tematu i ujmowało go w szerszym kontekście. Dlatego podczas lektury tej

pracy należy pamiętać, że nie stanowi ona podsumowania badań nad społecznym nauczaniem papieskim w kwestii marginalizacji i wykluczenia ani nie podaje rozstrzygnięć, które zamykałyby na zawsze całą dyskusję na ten temat. Należy ją traktować raczej jako jeden z przyczynków do dalszych analiz nauczania społecznego tego papieża oraz jego następców i do wypracowania bardziej szczegółowych rozstrzygnięć.

Samo zjawisko marginalizacji i wykluczenia pozostaje nadal aktualnym problemem, a jego skuteczne rozwiązanie wymaga podjęcia kolejnych kroków. Przypominał o tym papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas Est* i papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*. Tym samym należy w tym miejscu wskazać na kierunki dalszych badań i pracy. Na podstawie wspomnianych wyżej dokumentów papieskich można spróbować wyodrębnić dwa wielkie obszary niezbędnych działań wobec tych niekorzystnych zjawisk, nadal trapiących wielkie rzesze ludzi na świecie. Pierwszy, podstawowy, dotyczy mikrowykluczeń, które dotyczą człowieka w rodzinie czy sąsiedztwie. Należy tu powiedzieć o konieczności wyrażania sprzeciwu wobec postaw egocentrycznych, obojętności, wypalenia, apatii, pesymizmu, wobec duchowej światowości i agresji pomiędzy najbliższymi w różnych środowiskach życia. Drugi dotyczy obszarów społecznych i obejmuje niegodzenie się na ekonomię wykluczenia, na bałwochwalcze podejście do pieniądza, który powinien służyć, a nie rządzić. Obszary te wymagają zastosowania innych metod badawczych i narzędzi. Trzeba się także zastanowić nad tym, które zasady katolickiej nauki społecznej wspierają rozwiązywanie tych problemów.

Niewątpliwie marginalizacja i wykluczenie społeczne są pożywką dla przemocy, nad którą zwykle człowiek stara się zapanować. Jednak podejmowane próby samego eliminowania agresji czy przymusu, bez ingerencji w ich przyczyny, nie przyniosą pozytywnej zmiany. Bowiem w dalszym ciągu we współczesnym świecie występuje postmodernistyczna dekonstrukcja hierarchicznie uporządkowanego systemu wartości. Wedle tego sposobu myślenia wszystko może stać

się wartością. Upraszczając, można powiedzieć, że jedyną z obiektywnych wartości stała się inność – indywidualność, która domaga się bezwarunkowej tolerancji dla siebie. Wyłącznie dla siebie.

Na przeszkodzie do ograniczenia występowania tych niekorzystnych dla życia jednostki i społeczności zjawisk staje także narastający w zawrotnym tempie nieuporządkowany konsumpcjonizm, który pozostawia na marginesie wielkie rzesze ludzi. Jest on w XXI wieku zewsząd i na wszelkie sposoby profesjonalnie podsycany. Przyjął postać bałwochwalczego kultu. To mamonie oddaje część współczesny człowiek. U źródeł tej postawy stoi negacja prymatu osoby, którą ma zastąpić prymat rynku i spekulacji finansowych. Kto nie ma wystarczająco dużo pieniędzy, a takich ludzi jest większość, zostaje wykluczony z grona tych, którzy mają szansę na awans społeczny.

Na koniec należy mieć nadzieję, że praca ta, choćby w minimalnym zakresie, przyczyni się do podjęcia różnorodnych wysiłków mających na celu ograniczenie występowania opisywanych w niej zjawisk.

Wykaz skrótów

- CA Encyklika „*Centesimus annus*” w setną rocznicę ogłoszenia „*Rerum novarum*”, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 399–440.
- CL Posynodalna adhortacja apostolska „*Christifideles laici*” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 217–291.
- DM Encyklika „*Dives in misericordia*” o miłosierdziu Bożym, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 69–98.
- DRN Deklaracja „*Nostra aetate*” o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 333–337.
- DWR Deklaracja „*Dignitatis humanae*” o wolności religijnej, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421.
- EiAf Adhortacja apostolska „*Ecclesia in Africa*” o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 425–489.
- EiAm Posynodalna adhortacja apostolska „*Ecclesia in America*” o spotkaniu z żywym Chrystusem, drogą nawrócenia, jedności i solidarności w Ameryce, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 667–724.
- EiAs Posynodalna adhortacja apostolska „*Ecclesia in Asia*”, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 773–792.
- EiEu Adhortacja apostolska „*Ecclesia in Europa*” o Kościele w Europie, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 851–912.
- EiOc Posynodalna adhortacja apostolska „*Ecclesia in Oceania*” o Kościele w Australii i Oceanii, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 801–849.

- ENS *Encyklopedia Nauczania Społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003.
- EV *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 533–610.
- FC *Posynodalna adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 63–131.
- FeR *Encyklika „Fides et ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 667–735.
- KDK *Konstytucja duszpasterska „Gaudium et spes” o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- KO *Konstytucja dogmatyczna „Dei verbum” o Objawieniu Bożym*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 350–363.
- KPK *Kodeks Prawa Kanonicznego*, tłum. E. Szafrowski, Poznań 1984.
- LE *Encyklika „Laborem exercens” o pracy ludzkiej z okazji 90. Rocznicy „Rerum novarum”*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 107–141.
- MD *List apostolski „Mulieris dignitatem” z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Listy*, Kraków 2007, t. 3, s. 290–330.
- RH *Encyklika „Redemptor Hominis” Odkupiciel człowieka*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 27–60.
- RM *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłannictwa misyjnego*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 325–392.
- RP *Posynodalna adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia” do episkopatu duchowieństwa i wiernych po synodzie biskupów o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 161–214.
- SD *List apostolski „Salvifici doloris” o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Listy*, Kraków 2007, t. 3, s. 221–245.
- SJP *Słownik języka polskiego*, wyd. II, Warszawa 1982.

- SRS Encyklika „*Sollicitudo rei socialis*” z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „*Populorum progressio*”, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 283–320.
- US Encyklika „*Ut unum sint*” o działalności ekumenicznej, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 619–664.
- VC Adhortacja apostolska „*Vita consecrata*” do biskupów i duchowieństwa, do zakonów i zgromadzeń zakonnych, do stowarzyszeń życia apostolskiego, do instytutów świeckich oraz wszystkich wiernych o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 497–576.
- VS Encyklika „*Veritatis splendor*” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 453–523.

Bibliografia

I. Źródła

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

Kodeks Prawa Kanonicznego, tłum. E. Szafrowski, Poznań 1984.

Pismo Święte, Starego i Nowego Testamentu, Poznań-Warszawa 1990.

Sobór Laterański IV, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2003 t. 2.

Sobór Watykański II, *Deklaracja „Dignitatis humanae” o wolności religijnej*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421.

Sobór Watykański II, *Deklaracja „Nostra aetate” o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 33–337.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna „Dei verbum” o Objawieniu Bożym*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 350–363.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska „Gaudium et spes” o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.

Nauczanie Jana Pawła II

Encykliki

Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę ogłoszenia „Rerum novarum”*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 399–440.

Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia” o miłosierdziu Bożym*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, t. s. 69–98.

- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 527–610.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 667–735.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens” o pracy ludzkiej z okazji 90. Rocznicy „Rerum novarum”* [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 101–141.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis” Odkupiciel człowieka*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 21–60.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłannictwa misyjnego*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 325–392.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis” z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 227–320.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 619–664.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Encykliki*, Kraków 2006, t. 1, s. 453–523.

Adhortacje

- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 221–291.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa” o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000*, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 425–489.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” o Kościele w Europie*, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 851–912.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris Consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 69–131.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia” do episkopatu duchowieństwa i wiernych po synodzie biskupów o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym*

posłannictwie kościoła, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 161–214.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata” do biskupów i duchowieństwa, do zakonów i zgromadzeń zakonnych, do stowarzyszeń życia apostolskiego, do instytucji świeckich oraz wszystkich wiernych o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie*, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 497–576.

Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in America” o spotkaniu z żywym Chrystusem, drogą nawrócenia, jedności i solidarności w Ameryce*, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 667–724.

Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia”*, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 773–792.

Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania” o Kościele w Australii i Oceanii*, [w:] tenże, *Dzieła Zebrane. Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, s. 801–849.

Listy

Jan Paweł II, *List apostolski „A ciascuna di voi” do kobiet na IV Światową Konferencję poświęconą kobiecie (Pekin 1995)*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Listy*, Kraków 2007, t. 3, s. 38–44.

Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem” z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Listy*, Kraków 2007, t. 3, s. 290–330.

Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Listy*, Kraków 2007, t. 3, s. 531–561.

Jan Paweł II, *List apostolski „Ordinatio sacerdotalis” o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Listy*, Kraków 2007, t. 3, s. 816–818.

Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris” o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Listy*, Kraków 2007, t. 3, s. 221–245.

Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem jubileuszu roku 2000*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Listy*, Kraków 2007, t. 3, s. 403–428.

- Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio „Ecclesia Dei” w sprawie arcybiskupa Marcela Lefebvre’a*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 178–180.
- Jan Paweł II, *List apostolski z okazji 50. rocznicy wybuchu II wojny światowej*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Listy*, Kraków 2007, t. 3, s. 156–163.
- Jan Paweł II, *List. Do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Listy*, Kraków 2007, t. 3, s. 516–517.
- Jan Paweł II, *List. ludzie starsi w życiu społeczeństwa. Do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludzkości*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Listy*, Kraków 2007, t. 3, s. 55–57.

Orędzia

- Jan Paweł II, *Orędzie „Urbi et orbi” na Boże Narodzenie 1984 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Orędzia. Przesłania. Przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2007, t. 5, s. 154–155.
- Jan Paweł II, *Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 389.
- Jan Paweł II, *Orędzie na I Światowy Dzień Chorego – 1993r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007.
- Jan Paweł II, *Orędzie na II Światowy Dzień Chorego 1994r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 264–265.
- Jan Paweł II, *Orędzie na III Światowy Dzień Chorego 1995r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 268–270.
- Jan Paweł II, *Orędzie na otwarcie Nadzwyczajnej Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Orędzia. Przesłania. Przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2007, t. 5, s. 335–339.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1991r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 340–343.

- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2001 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 380–382.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2002r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 380–382.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2003 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 383–385.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1993r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 771–776.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy XXIV Dzień Turystyki 2003r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 960–962.
- Jan Paweł II, *Orędzie na VI Światowy Dzień Chorego 1998r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 278–281.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post – 2005 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Orędzia. Przesłania. Przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2007, t. 5, s. 73.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju 1980 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 678–683.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju 1982 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 691–699.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 700–707.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1986r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 891–893.

- Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1988 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 738–744.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1989 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 745–750.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1995 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 782–786.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Turystyki 2004r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 963–964.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 2001 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Konstytucje Apostolskie. Listy motu proprio i Bulle. Orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, t. 4, s. 824–833.
- t. 4, s. 261–263.

Katechezy

- Jan Paweł II, *Cenna rola osób starszych w Kościele*, Watykan, 7 września 1994r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Katechezy cz.2*, Kraków 2007, t. 7, s. 687.
- Jan Paweł II, *Grzech jako „alienacja” człowieka*, Watykan, 12 listopad 1986r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Katechezy cz.1*, Kraków 2007, t. 6, s. 750.
- Jan Paweł II, *Powszechność grzechu w dziejach człowieka: jego dziedziczny charakter*, Watykan, 17 września 1986r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Katechezy cz.1*, Kraków 2007, t. 6, s. 732.
- Jan Paweł II, *Prezbiter wobec społeczności świeckiej*, Watykan, 28 lipca 1993 r., [w:], Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Katechezy cz.2*, Kraków 2007, t. 7, s.585–588.
- Jan Paweł II, *Przewycięzać osobisty grzech i „struktury grzechu”*, Watykan, 25 sierpnia 1999r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Katechezy cz.1*, Kraków 2007, t. 6, s. 60.

Rozważania na Anioł Pański

- Jan Paweł II, *Byłem upośledzony i przyszedł mi z pomocą*, Watykan, 29 marca 1981 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Modlitwy i Rozważania (część 1) Niedzielną Modlitwa Maryjna 1978–1992, Rozważania, Modlitwy*, Kraków 2009, t. 15, s. 150.

Jan Paweł II, *Modlitwa powszechna. Wyznanie win i prośba o przebaczenie*, Watykan, 12 marca 2000 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Modlitwy i Rozważania (część 2) Niedzielną Modlitwa Maryjna 1993–2005, Rozważania, Modlitwy*, Kraków 2009, t. 16, s. 856–859.

Jan Paweł II, *Niedzielną modlitwa maryjna „Pamięć o getcie warszawskim”*, Watykan, 18 kwietnia 1993 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Modlitwy i Rozważania (część 2) Niedzielną Modlitwa Maryjna 1993–2005, Rozważania, Modlitwy*, Kraków 2009, t. 16, s. 32.

Jan Paweł II, *Niedzielną modlitwa maryjna. Bogactwo doświadczenia*, Watykan 17 września 2000 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Modlitwy i Rozważania (część 2) Niedzielną Modlitwa Maryjna 1993–2005, Rozważania, Modlitwy*, Kraków 2009, t. 16, s. 449–450.

Homilie

Jan Paweł II, *Homilia podczas liturgii słowa*, Wadowice, 16 czerwca 1999 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z pielgrzymek – Europa część 1 Polska*, Kraków 2008, t. 9, s. 880–884.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na krakowskich Błoniach „Bądźmy świadkami miłosierdzia”*, Kraków, 18 sierpnia 2002 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z pielgrzymek – Europa część 1 Polska*, Kraków 2008, t. 9, s. 908.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. Nie pozostawiajcie biednym okrucichów z uczyć!*, Nowy Jork, 2 października 1979 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z Pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, Kraków 2009, t. 12, s. 35–38.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. Od zarania historii narodów amerykańskich Kościół najbliższej poniżonych*, Oaxaca, 29 stycznia 1979 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z Pielgrzymek – Ameryka Północna i Południowa*, Kraków 2009, t. 12, s. 291–292.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. Odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego*, Oświęcim – Brzezinka, 7 czerwca 1979 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z Pielgrzymek – Europa część 1 Polska*, Kraków 2008, t. 9, s. 125–128.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. odprawionej przed sanktuarium św. Józefa*, Kalisz, 4 czerwca 1997 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z pielgrzymek – Europa część 1 Polska*, Kraków 2008, t. 9, s. 702–706.

- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. z okazji kanonizacji św. Wojciecha*, Sopot, 5 czerwca 1999 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z pielgrzymek – Europa część 1 Polska*, Kraków 2008, t. 9, s. 765–766.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Coventry, 30 maja 1982 r., „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), nr 6 (1982), s. 13.
- Jan Paweł II, *Słowo do inwalidów i głuchoniemych zgromadzonych w katedrze*, Katowice, 20 czerwca 1983 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z pielgrzymek – Europa część 1 Polska*, Kraków 2008, t. 9, s. 249.

Przemówienia

- G. Paolo II, *Ai partecipanti allxi congresso europeo di medicina perinatalne. „No alla legalizzazione dell'eutanasia neonatale”*, Roma, 14 aprile 1988, [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticana 1989 t. 11, 1, s. 888–890.
- Jan Paweł II, *Apartheid. Przemówienie podczas audiencji dla Komitetu ONZ do walki z dyskryminacją rasową*, Watykan, 7 lipca 1984 r., „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), 5 (1984) nr 7 (55), s. 1, 8.
- Jan Paweł II, *Nie wolno dzielić życia ludzkiego na wartościowe i bez wartości*, spotkanie z chorymi, Salzburg, 26 czerwiec 1988, [w:] tenże, *Ewangelia cierpienia. Wybór homilii, przemówień i dokumentów*, Kraków 1997, s. 147.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do intelektualistów Kamerunu. Być w pełni chrześcijaninem i w pełni Afrykańczykiem*, Juande, 13 sierpnia 1985 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z Pielgrzymek – Azja, Afryka, Australia i Oceania*, Kraków 2009, t. 13, s. 654–660.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do katechetów, nauczycieli i uczniów*, Włocławek, 6 czerwca 1991 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z pielgrzymek – Europa część 1 Polska*, Kraków 2008, t. 9, s. 522–525.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży muzułmańskiej. Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga*, Casablanka, 19 sierpnia 1985 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z Pielgrzymek – Azja, Afryka, Australia i Oceania*, Kraków 2009, t. 13, s. 381–388.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do naczelných rabinów Izraela Meira Lau i Mordecheja Bakshi – Drona. Jesteście naszymi starszymi braćmi*, Jerozolima, 23 marca 2000 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z Pielgrzymek – Azja, Afryka, Australia i Oceania*, Kraków 2009, t. 13, s. 337.

- Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli gminy żydowskiej. Głębia i bogactwo wspólnego dziedzictwa*, Moguncja, 17 listopada 1980r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa część 3 Niemcy, Austria, Szwajcaria, Lichtenstein, Włochy, Irlandia, Wielka Brytania, kraje skandynawskie, nadbałtyckie, wschodnioeuropejskie, bałkańskie, Grecja, Malta*, Kraków 2008, t. 11, s. 58–59.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z członkami Konferencji Episkopatu Austrii. Dialog w Kościele dialogiem zbawienia*, Wiedeń, 21 czerwca 1998 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa część 3 Niemcy, Austria, Szwajcaria, Lichtenstein, Włochy, Irlandia, Wielka Brytania, kraje skandynawskie, nadbałtyckie, wschodnioeuropejskie, bałkańskie, Grecja, Malta*, Kraków 2008, t. 11, s. 295–300.
- Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne do uczestników modlitw o pokój w Bazylice Matki Boskiej Anielskiej, Asyż, 27 października 1986r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2009, t. 14, s. 752–753.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w domu niewolników i podczas spotkania w kościele św. Karola Boromeusza. Krzyk wieków i pokoleń, Goree, 22 lutego 1992r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z Pielgrzymek – Azja, Afryka, Australia i Oceania*, Kraków 2009, t. 13, s. 531–532.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w Instytucie Pamięci Yad Vashem. Budujmy nową przyszłość, Jerozolima, 23 marca 2000 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z Pielgrzymek – Azja, Afryka, Australia i Oceania*, Kraków 2009, t. 13, s. 338–339.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w rzymskiej synagodze większej „Odnalezione braterstwo”, Rzym, 13 kwietnia 1986 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2009, t. 14, s. 74–751.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO. W imię przyszłości kultury, Paryż, 2 czerwca 1980 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i Przemówienia z Pielgrzymek – Europa część 2 Francja, Hiszpania, Portugalia, kraje Beneluksu*, Kraków 2008, t. 10, s. 99–108.

Przesłania

- Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Watykan, 30 listopada 1998 r.*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Orędzia. Przesłania. Przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2007, t. 5, s. 294.

Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie drugiej wojny światowej*, Watykan, 8 maja 1995 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Orędzia. Przesłania. Przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2007, t. 5, s. 417–425.

Jana Pawła II, *Przesłanie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym”*, Watykan, 5 stycznia 2004 r., [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Orędzia. Przesłania. Przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2007, t. 5, s. 300–301.

Inne

Jan Paweł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę święceń kapłańskich*, Kraków 1996.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

Jan Paweł II, *Testament z dnia 6 III 1979 (i dodatki późniejsze)*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane. Modlitwy i Rozważania (część 2) Niedzielna Modlitwa Maryjna 1993–2005, Rozważania, Modlitwy*, Kraków 2009, t. 16, s. 871–874.

Dokumenty papieży

Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas Est” o miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006.

Papież Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013.

II. Literatura

„Biuletyn Okręgu Krakowsko-Śląskiego Związku Żydów i Uczestników Walk o Niepodległość Polski” 5 (1936).

Accattoli L., *Karol Wojtyła. Człowiek przełomu wieków*, tłum. G. Niedźwiedź, S. Klim, Wrocław 2001.

Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Sowa, Warszawa 2008.

Ajnenkiel A., *Polska po przewrocie majowym. Zarys dziejów politycznych Polski 1926–1939*, Warszawa 1980.

- Analiza przepisów prawnych dotyczących zapłodnienia pozaustrojowego obowiązujących w wybranych krajach*, oprac. A. Krasnowski, A. Semenowicz, Warszawa 2009.
- Babiński G., *Naród czy więź narodowa? Przemiany pojęcia narodu w kulturze najnowszej*, „ETHOS” 3–4 (2009), s. 33–43.
- Baniak J., *Bezdomność jako radykalna i aktualna forma wykluczenia i marginalizacji jednostek i zbiorowości ludzkich*, „Społeczeństwo i Kościół” 3 (2006), s. 7–20.
- Bartnik Cz. S., *Personalizm*, Lublin 2000.
- Bartosz B., Błażej E., *O doświadczeniu bezdomności*, Warszawa 1995.
- Bauman Z., *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, tłum. T. Kunz, Kraków 2011.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Wspólnota*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Kraków 2004.
- Becker H. S., *Outsiderzy. Studia z socjologii dewiacji*, tłum. O. Siara, Warszawa 2009.
- Bezradność. Interdyscyplinarne studium zjawiska w kontekście zmiany społecznej i edukacyjnej*, red. Z. Gajdzica, Katowice 2005.
- Biesaga T., *Personalizm a pryncypializm w bioetyce*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, Kraków 2001, s. 47–52.
- Bohdanowicz A., *Wspomnienia kolegi z klasy*, [w:] *Młodzieńcze lata Karola Wojtyły*, red. J. Kydryński, Kraków 1990, s. 20–31.
- Boksański Z., *Stereotypy a kultura*, Wrocław 2001.
- Boniecki A., *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 1983.
- Bortkiewicz P., *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej*, Poznań 2000.
- Borutka T., *Dialog ze światem współczesnym*, [w:] T. Borutka, J. Wal, *Kapłan w dialogu*, Kraków 2014, s. 189–218.
- Borutka T., *Kobieta* [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 231–237.
- Borutka T., *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994.
- Borutka T., *Prawa osoby ludzkiej podstawą życia społecznego w świetle nauczania Kościoła*, Kraków 2000.
- Borutka T., *Problematyka moralno-społeczna w nauczaniu Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1993.

- Borutka T., *Świat Boga – świat człowieka. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Kraków 2011.
- Borutka T., Wojna, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 573–579.
- Bręborowicz G. H., *Położnictwo i ginekologia*, Warszawa 2007.
- Budyta-Budzyńska M., *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010.
- Burgharter M., *Wadowickie korzenie Karola Wojtyły*, Wadowice 2003.
- Chelini J., *Jean Paul II. Le peleryn de la liberte*, Paris 1980.
- Chomątowski S., *Ustrój polityczny*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 556–559.
- Ciechowska W., *Zjawisko bezdomności. Zarys problematyki wychodzenia z bezdomności*, Olsztyn 2001.
- Crisp R. J., Tuner R. N., *Psychologia społeczna*, Warszawa 2009.
- Czachowski M., *Filantropia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2002, t. 3.
- Czarnowski S., *Ludzie zbędni w służbie przemocy*, [w:] *Dzieła*, Warszawa 1956, t. 1–3.
- Człowiek w obliczu wykluczenia i marginalizacji społecznej. Wokół zagadnień teoretycznych*, red. K. Białobrzeska, S. Kawula, Toruń 2006.
- Czykwin E., *Stygmat społeczny*, Warszawa 2008.
- d'Ornellas P., „Miłosierdzie kreśli obraz mojego pontyfikatu” *Jan Paweł II*, Warszawa 2007.
- Drożdż A., *Sobór Watykański II a sprawy moralne*, [w:] *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, 166–168.
- Drzyżdżyk Sz., *Konsumpcjonizm – element nieodzowny, czy produkt uboczny kapitalizmu?*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 3 (2002), s. 349–362.
- Duda M., *Pracodawca*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 391–394.
- Duda M., *Problematyka bezrobocia i jej społeczno-duchowych skutków w świetle katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2002.
- Dybowska E. Błasiak A., *Rodzicielstwo XXI wieku a ubóstwo*, „es.O.es” 2 (2010), s. 13–19.
- Dyląg L., *Pomoc migrantom ze strony Kościoła w myśli papieża Jana Pawła II*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 9 (2010), s. 75–86.
- Ecler-Nocoń B., *Dialog płci a marginalizacja kobiet – implikacje etyki społecznej Karola Wojtyły*, [w:] *Wybrane społeczno-socjalne aspekty marginalizacji*, red. A. Nowak, Katowice 2005, s. 73–80.

- Ekskluzja i inkluzja społeczna. Diagnoza – uwarunkowania – kierunki działań*, red. J. Grotowska-Leder, K. Faliszek, Toruń 2005.
- Encyklopedia biologiczna*, Kraków 1998.
- Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003.
- Encyklopedia socjologii*, Warszawa 1999.
- Engelhardt H. T., *The Foundations of Bioethics*, New York 1989.
- Erenc J., *Bycie innym. Problem wykluczania i izolacji ludzi niepełnosprawnych*, Gdańsk 2008.
- Fleming G., *Hitler and the Final Solution*, Oxford 1986.
- Florczyk M., Misztal W., *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 511–525.
- Frieske K. W., *Dewiacje społeczne*, [w:] *Socjologia. Problemy podstawowe*, red. Z. Krawczyk, W. Morawski, Warszawa 1991, s. 155–178.
- Frieske K. W., *Marginalność społeczna*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 1999, t. 2, s. 167–169.
- Frieske K. W., Sikora J., *Marginalizacja – partycypacja: pobocza oficjalnego porządku społecznego*, [w:] *W biegu czy zawieszeniu? Ludzie i instytucje w procesie zmian*, red. K. W. Frieske, W. Morawski, Warszawa 1994.
- Friszke K. W., *Kumulacja czynników marginalizacji społecznej*, „Polityka Społeczna” 26–27 (2002), s. 26–27.
- Frossard A., *Rozmowy z Janem Pawłem II. Nie lękajcie się*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1982.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 2000.
- Galkowski J. W., *Ziemski los człowieka. Jana Pawła II myśl o pracy*, Lublin 2004.
- Gil H. Cz., *Szkolnictwo w Wadowicach 1918–1939*, „Przegląd Historyczno-Kulturalny Wadoviana” 13 (2010), s. 160–167.
- Godula J., *Antykoncepcja*, [w:] *Encyklopedia biologiczna*, Kraków 1998.
- Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2007.
- Goffman E., *Stigma. Notes on the Management of a Spoiled Identity*, Englewood Cliffs 1963.

- Górecki J., *Święty Kościół grzeszników*, [w:] *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, s. 261–269.
- Górny G., *Zbrodnia i medycyna*, Radom 2013.
- Górski J., *Niewolnictwo*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 327–329.
- Greger P., *Troska Jana Pawła II o ludzi chorych. Refleksje na kanwie treści papieskich orędzi na Światowy Dzień Chorego*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 10 (2009), s. 163–178.
- Grotowska-Leder J., *Fenomen wielkomiejskiej biedy. Od epizodu do underclass*, Łódź 2002.
- Grzybek G., *Etyka rozwoju a wychowanie*, Rzeszów 2010.
- Grzybek G., *Etyka, rozwój, wychowanie*, Bielsko – Biała 2007, s. 10.
- Holzer J., *Mozaika polityczna Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1974.
- Hryniewicz W., *Czy tolerancja jest cnotą?*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 43 (1996), s. 265–277.
- Hryniewicz W., *Tolerancja – cnota świecka?*, „Tygodnik Powszechny” 13 (1989), s. 11.
- Huppert U., *Podróż do źródeł pamięci*, Warszawa 2004, t. 161.
- Informator i przewodnik firm chrześcijańskich Wadowic, Kalwarii i Andrychowa na 1938 r.* egzemplarz w Zbiorach Historycznych Ziemi Wadowickiej, sygn. KSE 59/518/97.
- Irek W., *Społeczność w świetle rozumu i wiary*, Wrocław 2006.
- Jałowiecki B., *Rozwój lokalny*, Warszawa 1989.
- Kalniuk J., *Sprawiedliwość*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 482–484.
- Kamykowski Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków 2003.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984.
- Karol Wojtyła jako biskup krakowski*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988.
- Kawula S., *Człowiek w obliczu wykluczenia i marginalizacji społecznej. Obszary ryzyka i szanse reintegracji*, Olsztyn 2005.
- Kępiński A., *Lęk*, Kraków 2014.
- Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Kopp M., *Jan Paweł II. Pojednanie światów, dialog z religiami*, Warszawa 2006.

- Korab K., *Rasizm*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 413–415.
- Kosicki G. W., *Jan Paweł II papież miłosierdzia*, Warszawa 2008.
- Kostrzewski P., Ziółkowski J., *Mała encyklopedia medycyny*, wyd. 3, Warszawa 1990.
- Kościelska M., *Oblicza upośledzenia*, Warszawa 1995.
- Kowalak T., *Marginalność i marginalizacja społeczna*, Warszawa 1998.
- Kowalik S., *Psychospołeczne podstawy rehabilitacji osób niepełnosprawnych*, Katowice 1999.
- Kropidłowski Z., *Formy opieki nad ubogimi od XVI do XVIII wieku*, Gdańsk 1992.
- Król J., *Ku nawróceniu – Jan Paweł II*, Sandomierz 2005.
- Ks. Karol Wojtyła „Z waszą ziemią związany byłem od dzieciństwa”. *Związki rodzinne, turystyczne i pastoralne z diecezją bielsko-żywiecką*, red. T. Borutka, Kraków 2007.
- Księga pamiątkowa b. gmin żydowskich Wadowic, Andrychowa, Kalwarii i Mysłenic*, red. D. Jakubowicz, Tel Awiw, 1968.
- Kumar D., *Przeciw piętnu niedotykalności. O zmieniającej się roli państwa w Indiach*, [w:] *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1994.
- Kwieciński Z., *Wykluczenie*, Toruń 2002.
- Lefebvre M., *Kościół przesiąknięty modernizmem*, Chorzów 1995.
- Legutko P., *Nie bezdomni, lecz wykorzeni*, Warszawa 2001.
- Lendzion A., *Samobójstwo*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2012, t. 27, kol. 975–978.
- Leszczyńska-Rejchert A., *Człowiek starszy i jego wspomaganie. W stronę pedagogiki starości*, Olsztyn 2005.
- Leszczyńska A., *Kilka uwag o bezdomności*, Gdańsk 2001.
- Leśniak M., *Prawo naturalne*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 403–406.
- Lister R., *Bieda*, Warszawa 2007.
- Łużyński W., *Globalna kwestia społeczna. Wybrane zagadnienia z perspektywy nauczania społecznego Kościoła*, Toruń 2013.
- Łużyński W., *Państwo pomocnicze. Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, Lublin 2001.
- Łużyński W., *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Toruń 2008.

- Łysień L., *Indywidualizm*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 198–203.
- Malinowski D. S., *Księżda Franciszka Mirka rozumienie i ocena wykluczenia społecznego i marginalizacji ludzi*, „Społeczeństwo Kościoł” 3 (2006), s. 75–86.
- Marek Ł., *Inwigilacja kard. Karola Wojtyły na terenie obecnej diecezji bielsko-żywieckiej*, [w:] Ks. Karol Wojtyła „Z waszą ziemią związany byłem od dzieciństwa”. *Związki rodzinne, turystyczne i pastoralne z diecezją bielsko-żywiecką*, red. T. Borutka, Kraków 2007, s. 239–323.
- Martin C., *Social exclusion*, London 1996.
- Meandry wykluczenia społecznego*, red. J. Nowak, Warszawa 2008.
- Meliton z Sardes, *Homilia Paschalne*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowiejski, Kraków 1988, nr 94–98.
- Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościoła i związków wyznaniowych 1945–1989*, red. A. Dziurok, Warszawa 2004.
- Michałowicz W., *Problemy mniejszości narodowych*, [w:] *Polska odrodzona 1918–1939*, red. J. Tomicki, Warszawa 1988, s. 285–319.
- Moczuk E., *Bezdomność jako problem społeczny w świadomości osób bezdomnych*, Warszawa 1999.
- Modrzejewski J., *Socjalizacja i uczestnictwo społeczne*, Poznań 2004.
- Mumford L., *The City in History: Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, New York 1961.
- Nauczyciel i pasterz. Listy pasterskie, komunikaty zarządzenia 1959–1978 kard. Karola Wojtyły*, red. M. Jagosz, Rzym 1987.
- Niemiec B., *Godność człowieka*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 167–169.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kęty 2004.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, Kraków 2003.
- Nitecki P., *Polityka*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 371–377.
- Nowak A., *Marginalizacja osób niepełnosprawnych*, [w:] *Wybrane społeczno-socjalne aspekty marginalizacji*, red. A. Nowak, Katowice 2005, s. 47–58.
- Opalek K., *Zagadnienia teorii prawa i teorii polityki*, Warszawa 1983.
- Orzeszyna J., *Globalizacja*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 159–167.

- Orzeszyna J., *Grzech społeczny*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 175–183.
- Orzeszyna J., *Kościół wobec globalizacji*, Kraków 2003.
- Orzeszyna J., *Sakrament pojednania i pokuty*, Kraków 1993.
- Orzeszyna J., *Społeczno-eklezyjalny wymiar sakramentu pokuty*, Kraków 1996.
- Ostrowska A., *Badania nad niepełnosprawnościami*, Warszawa 1994.
- Palczyński T., *Mniejszości narodowe*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 302–305.
- Panuś T., *Tolerancja*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 524–528.
- Piekut-Brodzka D. M., *O bezdomnych i bezdomności – aspekty fenomenologiczne, etologiczne i terapeutyczne*, Warszawa 2000.
- Pietrzykowski M., Sadurska A., *Niewolnik*, [w:] *Słownik kultury antycznej*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1991, s. 303–305.
- Pikus T., *O władzy w Kościele*, Warszawa 2003.
- Pilaszak J., *Moralność pracodawcy w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] M. Leśniak, G. Piątek, P. Król, *Etyka i duchowość pracodawcy XXI wieku. 30-lecie encykliki Jana Pawła II „Laborem exercens”*, Kraków 2012, s. 61–79.
- Pilaszak J., *Źródła myśli Jana Pawła II o wykluczeniu i marginalizacji: Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 13 (2012) s. 199–215.*
- Piowarczyk J., *Bieda jako wyzwanie duszpasterskie w świetle nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2007.
- Piowarski W., *Struktury grzechu – zło jednostkowe i społeczne*, [w:] *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*, Wrocław 1996, s. 175–197.
- Plewko J., *Rasa*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2012, t. 16, kol. 1212.
- Podgórecki A., *Logika praktycznego działania*, [w:] *Socjotechnika*, red. A. Podgórecki, Warszawa 1968, t. 2, s. 40–54.
- Polska starość*, red. B. Synak, Gdańsk 2003.
- Położnictwo i ginekologia*, red. T. Pisarski, Warszawa 1987.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka: uchwalona 10 grudnia 1948 r. przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych*, red. J. Regiewicz, Bielsko-Biała, 2002.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2002.
- Przeciw wykluczeniu społecznemu*, red. M. Duda, B. Gdulla, Kraków 2008.

- Przemoc i marginalizacja. Patologie społecznego dyskursu*, red. P. Piotrowski, Warszawa 2004.
- Raszke I., *Postawy wobec bezrobocia*, Katowice 1999.
- Rink E., *Apartheid*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2006, t. 1, k. 738.
- Ritter C., *Z dalekiego kraju... Jan Paweł II wobec zjawiska emigracji*, „ETHOS” 3–4 (87–88), (2009), s. 19–29.
- Rorty R., *Philosophy and Social Hope*, New York 2000.
- Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski Kraków 2010.
- Sidorowicz S., *Zaburzenia psychiczne u osób bezdomnych*, Wrocław 2000.
- Siemaszko A., *Granice tolerancji*, Warszawa 1993.
- Silver H., *Social exclusion and social solidarity*, Genewa 1994.
- Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, Warszawa 1997.
- Siwiec-Cielebon M., *Historia wspólna czy równoległa? Polacy – Żydzi – Ziemia Wadowicka 1918–1939 (zarys problematyki)*, „Przegląd Historyczno-Kulturalny Wadoviana” 9 (2005), s. 11–41.
- Skazani na wykluczenie*, red. M. Orłowska, Warszawa 2005.
- Skorowski H., *Dialog*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 105–109.
- Skorowski H., *Naród*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 306–310.
- Skowronek A. J., *Chrześcijaństwo w napięciu między religijną nietolerancją i tolerancją*, [w:] *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, s. 83–92.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.
- Skwierczyński Z., *Marginalizacja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2006, t. 1, kol. 1287–1289.
- Słownik języka polskiego*, wyd. II, Warszawa 1982.
- Słownik kultury antycznej*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1991.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Sperling A. P., *Psychologia*, Poznań 1995.
- Spółeczna psychologia piętna*, red. naukowa T. F. Heatherton, R. E. Kleck, M. R. Hebl, J. G. Hull, Warszawa 2008.

- Stankiewicz L., *Zrozumieć bezdomnych*, Olsztyn 2002.
- Starosta P., *Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrospołecznego*, Łódź 1996.
- Sulmicka M., *Ubóstwo we współczesnym świecie*, Warszawa 2001.
- Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003.
- Szarfenberg R., *Marginalizacja i wykluczenie społeczne – panorama językowo-teoretyczna*, [w:], *Ubóstwo i wykluczenie społeczne – perspektywa poznawcza*, red. R. Szarfenberg, C. Żołędowski, M. Theiss, Warszawa 2010.
- Szczepaniak L., Chorzy, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 62–67.
- Ślęczka K., *Feminizm*, Katowice 1999.
- Święś K., *Struktury pośrednie*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 498–504.
- Talmud Babiloński*, red. S. Pecaric, Kraków 2010.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa 1978.
- Therborn G., *The Killing Fields of Inequality*, „Soundings” 42 (2009), s. 20–27.
- Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Jak żyć*, Wrocław 2000.
- Tokarska-Bakir J., *Et(n)ologia piętna. Wstęp do wydania polskiego*, [w:] E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2007, s. 7–26.
- Tomaszewski J., *Dokumenty o zaburzeniach antysemickich na Uniwersytecie Warszawskim na jesieni 1931 r.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 2 (1997), s. 77–92.
- Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 2000.
- Tysza Z., *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2002.
- Ubóstwo i wykluczenie społeczne – perspektywa poznawcza*, red. C. Żołędowski, M. Theiss, Warszawa 2010, s. 121–142.
- Unterman A., *Żydzi. Wiara i życie*, Warszawa 2002.
- Urban B., *Zaburzenia w zachowaniu i przestępczość nieletnich*, Kraków 2000.
- Utopie inkluzji. Sukcesy i porażki programów reintegracji społecznej*, red. K. W. Frieske, Warszawa 2004.
- Wal J., *Duch dialogu*, Kraków 2013.
- Wal J., *Kultura dialogu*, Kraków 2012.

- Wasiutyński B., *Ludność żydowska w Polsce w XIX i XX wieku – studium statystyczne*, Warszawa 1930.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000.
- Wejman H., *Marginalizacja ludzi jako problem społeczny. Aspekt biblijno-teologiczny*, „Społeczeństwo i Kościół” 3 (2006), s. 61–74.
- Węgrzecki J., *Polityka uznania a nauczanie Kościoła o wykluczeniu i marginalizacji ludzi*, „Społeczeństwo i Kościół” 3 (2006), s. 87–104.
- Wojciechowska J., *Stygmat i dyskryminacja jako trzecia faza epidemii HIV/AIDS*, Gdańsk 2004.
- Wojtyła K., *Biskup – sługą wiary. Podstawy teologiczne*, „Ateneum Kapłańskie” 87 (1976), s. 223–240.
- Wojtyła K., *Brat naszego Boga*, [w:] *Świadek oddania bez reszty*, red. K. Bukowski, Kraków 1990.
- Wojtyła K., *Chrześcijanin a kultura*, „Znak” 16 (1964) nr 10, s. 1153–1157.
- Wojtyła K., *Etyka a teologia moralne*, „Znak” 19 (1967) nr 9, s. 1077–1082.
- Wojtyła K., *Ewangelizacja w świecie współczesnym*, „Tygodnik Powszechny” 28 (1974) nr 51/52, s. 1; 10–11.
- Wojtyła K., *Kościół w świecie współczesnym*, (Przemówienie wygłoszone przez Radio Watykańskie w dn. 28 wrzesień 1964 r.), „Tygodnik Powszechny” 18 (1964) nr 52, s. 2.
- Wojtyła K., *Kościół wobec współczesnego świata*, „Przewodnik Katolicki” 15 (1964) s. 139–140.
- Wojtyła K., *List do siostr zakonnych z prośbą o modlitwy*, Kraków, 22 stycznia 1972, [w:] *Nauczyciel i pasterz. Listy pasterskie, komunikaty zarządzenia 1959–1978 kard. Karola Wojtyły*, red. M. Jagosz, Rzym 1987, s. 392–393.
- Wojtyła K., *List wielkopostny o piątym przykazaniu Bożym*, Kraków, 12 luty 1977 [w:] *Nauczyciel i pasterz. Listy pasterskie, komunikaty zarządzenia 1959–1978 kard. Karola Wojtyły*, red. M. Jagosz, Rzym 1987, s. 675.
- Wojtyła K., *Logika wewnętrzna Vaticanum II (a zarazem próba uporządkowania dokumentów soborowych celem ich przedstawienia)*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 21 (1966) nr 7, s. 15–163.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.
- Wojtyła K., *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości. (Analiza tekstu)*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969), s. 341–356.

- Wojtyła K., *Notatki na marginesie Konstytucji „Gaudium et spes”*, „Ateneum Kapłańskie” 74 (1970), s. 3–6.
- Wojtyła K., *O soborze*, „Tygodnik Powszechny” 18 (1964) nr 11, s. 1–2.
- Wojtyła K., *Odpowiedź na pytanie o tematy soborowe nadesłana do Komisji Przedprzegotowawczej*, [w:] R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 2008.
- Wojtyła K., *Osoba ludzka a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970), s. 53–59.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Lublin 2001, s. 410–432.
- Wojtyła K., *Poezje i dramaty*, Kraków 1981.
- Wojtyła K., *Przemówienia i homilie*, [w:] *Świadectwo oddania bez reszty*, red. K. Bukowski, Kraków 1990, s. 16–113.
- Wojtyła K., *Schemat krakowski o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011, s. 370–404.
- Wojtyła K., *Służebność kapłaństwa*, „Studia Peliplińskie” 3 (1973), s. 47–55.
- Wojtyła K., *Sprawy katechetyczne i wychowawcze w związku z ostatnią uchwałą sejmową o wychowaniu młodzieży. Przemówienie Ks. Kard. Do Kapłanów zebranych na konferencji rejonowej w Białej, Bielsko-Biała, 17 maj 1973 r.*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 24 (1973) nr 5, s. 463–465.
- Wojtyła K., *Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 237–250.
- Wojtyła K., *Świadomość Kościoła w świetle Vaticanum II*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 24 (1973), s. 344–355.
- Wojtyła K., *Wstęp ogólny*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 9–22.
- Wybrane społeczno-socjalne aspekty marginalizacji*, red. J. Nowak, Katowice 2005.
- Zimbardo P. G., Gerrig R. J., *Psychologia i życie*, tłum. E. Czerniawska i inni, Warszawa 2012.
- Zinserling I., *Bezradność społeczna, bezradność wyuczona*, [w:] *Jednostka i społeczeństwo. Podejście psychologiczne*, red. M. Lewicka, J. Grzelak, Gdańsk 2002, s. 149–161.
- Zwoliński A., *Biedy Afryki*, Kraków 2009.

- Zwoliński A., *Dylematy demokracji*, Kraków 2010.
- Zwoliński A., *Etyka bogacenia się*, Kraków 2002.
- Zwoliński A., *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009.
- Zwoliński A., *Seksualność w relacjach społecznych*, Kraków 2006.
- Zwoliński A., Skwierczyński Z., *Marginalizacja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2006, t. 11, kol. 1285–1290.
- Zwoliński A., *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003.
- Zwoliński A., *Teologia pracy*, Bielsko-Biała 2002.
- Zwoliński A., *Wojna. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2003.
- Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

Strony www

- Aborcja w świecie*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Aborcja> (12.02.2014).
- Wolność religijna*, [http://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Wolność_religijna&ol-
did=3898746](http://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Wolność_religijna&ol-
did=3898746) 1(10.04.2014).

Summary

Morally social and pastoral dimension of social marginalization in the light of John Paul II's teaching

The main aim of the work was to create a monographic study of teachings of Pope John Paul II and his output of moral and social and pastoral dimensions of marginalization and social exclusion. The presented dissertation has been thought to contribute to a discussion on this very broad topic, which has not been given appropriate research attention so far. The intention was to show how the Pope's theological lesson on this topic can be used to improve the functioning of Church institutions, society and its individual members.

A provisionally accepted working hypothesis of the research assumed that the Pope's teachings included the answers to the questions on the personal and social causes and effects of the marginalization and social exclusion. Systematic and comprehensive analyses of key papal documents proved the validity of the research hypothesis. The analyses of both historical and contemporary sources concerning the discussed phenomena have proved that if an individual or a group defined a particular characteristic to be a marginalizing or exclusion one, generally they do it by referring own beliefs to the beliefs professed in the broader context of the cultural and social life. Every social group and every era have their own ideals, which usually unconsciously influence people's behaviour. The vast majority

of these ideals are derived from the past and affects the current social and economic behaviour. This means that the characteristics, such as race, sex, illness, disability, ethnicity, religion, political views, poverty, unemployment, homelessness, etc., are never stigmatizing, marginalizing and excluding themselves. An initial functional stimulus is needed to run these processes. According to the social teaching of the Church, it is a sin committed by a human that can act as such an impulse. It can be applicable to all cases operating at the level of individuals, groups, state and international relations. Above all it undermines the unity and brotherhood among people, differentiates and separates.

Interpreting the reasons for discrediting people by John Paul II in a broader, more detailed context it can be concluded that they originate from both the marginalized themselves (who, for example, have not tried to get a proper education, have been lazy and have been reluctant to work, have broken law, have not been enough engaged in the social and political life) and from the deliberate actions of the other people. The latter marginalize and exclude, for example, in order to maintain their privileged position or to justify the committed evil deeds. As a result of these actions a category of 'them' may be formed i.e. any individual or a group that can be held responsible for anything.

The reasons for discrediting people stem also from the social structures created by people. However, it is usually forgotten, that it is these people who create the structures, who are responsible for the evil they cause and not the structures themselves. This responsibility is also borne by those who despite being aware of evil caused by such structures remain in them and do not intend to change them.

In the second half of the 20th century, globalization, another extremely severe source of marginalization has emerged. The processes of globalization are thought to be allegedly impersonal and acting outside the organized community. On the one hand, they contribute to the unification of civilization throughout the world, but on the other hand by acting beyond the legal-state structures they lead to

political and economic crises, which results in pushing large numbers of people to the margins of life.

Undoubtedly, marginalization and social exclusion are a fuel for violence, over which a man usually tries to have control. However, attempts to eliminate the violence, without interfering with its causes, fail to bring a positive change. It is due to a post-modern deconstruction of hierarchically structured system of values still visible in the modern world. According to this ideology anything can become a value. Simplifying, it can be said that the otherness understood as individuality, which has become one of the objective values, demands the unconditional tolerance for itself and only for itself.

According to John Paul II, it is a disordered consumerism, which has been currently growing at a fast rate leaving large numbers of people on the margins of society that prevents reduction of these adverse phenomena in life of both an individual and a whole society. In the 21st century the consumerism is ubiquitously and in all possible ways professionally stoked. It has taken a form of idolatrous worship. It is money that is worshiped by a modern man. This is a consequence of the fact that the primacy of the person has been replaced by the primacy of the market and financial speculation. The ones who do not have enough money, and it is a majority, are excluded from this group who has an opportunity for a social advancement. Finally, it is hoped that this work will contribute, even if to a small degree, to the efforts leading to limit the occurrence of marginalization and social exclusion.

Spis treści

Wstęp	6
-------------	---

ROZDZIAŁ I

Marginalizacja i wykluczenie społeczne w ujęciu socjologii i teologii.	13
---	----

1. Wokół źródeł marginalizacji i wykluczenia społecznego w socjologii.	13
1.1. Pojęcia: marginalizacja a wykluczenie społeczne	14
1.2. Koncepcja stygmatyzacji społecznej Ervinga Goffmana	16
1.3. Interakcjonistyczne teorie dewiacji	22
1.4. Kultura odpadów	30
2. Teologiczne ujęcie podstawowych źródeł marginalizacji i wykluczenia	37
2.1. Czyn etycznie zły	38
2.2. Społeczne struktury grzechu	44
2.3. Naruszenie godności osoby	48
2.4. Teologia wobec niewolnictwa, fanatyzmu religijnego i ubóstwa	54

ROZDZIAŁ II

Uwarunkowania kulturowe i środowiskowe oraz ich wpływ na nauczanie Jana Pawła II w kwestii marginalizacji i wykluczenia społecznego.	61
---	----

1. Społeczne środowisko życia i pracy Karola Wojtyły źródłem dla myśli o deprywacji społecznej	62
1.1. Oddziaływanie pierwotnej grupy odniesienia i społeczności lokalnej	63

1.2. Nielatwe sąsiedztwo społeczności polskiej i żydowskiej	70
1.3. Podążać za upośledzonymi społecznie	77
1.4. Posługa w służbie wolności w archidiecezji krakowskiej	84
2. Sobór Watykański II źródłem dla papieskiej myśli o marginalizacji i wykluczeniu społecznym	90
2.1. Ewolucja myśli Karola Wojtyły w czasie Soboru Watykańskiego II	91
2.2. Czynniki osobowe inicjujące procesy wyalienowania człowieka połowy XX wieku	96
2.3. Presja nowych relacji społecznych	101
2.4. Wkład Karola Wojtyły w Sobór Watykański II i realizację jego przesłania.	106

ROZDZIAŁ III

Osobowe źródła procesów marginalizacji i wykluczenia społecznego

1. Specyficzny tok rozumowania człowieka przełomu wieków i jego skutki	113
1.1. Indywidualizm	114
1.2. Wyparcie bądź tłumienie poczucia grzechu	120
1.3. Niepokój i lęk egzystencjalny	125
1.4. Agresja	130
2. Subiektywizacja prawa do życia i jej następstwa	136
2.1. Dehumanizacja życia osoby u jej początku	137
2.2. Kwestionowanie prawa do życia chorego	143
2.3. Wycena ludzkiego życia według kryterium sprawności	148
2.4. „Jakość życia” podstawowym wyznacznikiem jego wartości	154
3. Kwestionowanie równej godności płci	162
3.1. Biblijne korzenie nauki o równej godności mężczyzny i kobiety	163
3.2. Specyfika ról w rodzinie potencjalnym źródłem dyskryminacji	168
3.3. Niektóre współczesne przejawy negacji równości płci	176
3.4. Rewindykacja miejsca kobiety w Kościele	183
4. Inne cechy dziedziczne jako potencjalne źródło dyskryminacji	188
4.1. Rasa	189
4.2. Grupa etniczna lub inna mniejszościowa	194
4.3. Narodowość	201
4.4. Wyznanie	207

ROZDZIAŁ IV

Społeczne źródła marginalizacji i wykluczenia215

1. Współczesne tendencje w obszarze życia społecznego. 216
 - 1.1. Rola i znaczenie grup pośrednich217
 - 1.2. Niski poziom uczestnictwa222
 - 1.3. Niszczenie środowiska ludzkiego.227
 - 1.4. Mechanizmy wolnego rynku232
2. Dominacja ekonomicznej koncepcji rozwoju 237
 - 2.1. Negatywne makroekonomiczne mechanizmy uzależnienia238
 - 2.2. Konsumizm.244
 - 2.3. Zanik współodczuwania pomiędzy ludźmi249
 - 2.4. Opcja preferencyjna wobec ubogich254
3. Podważanie godności i praw ludzi 260
 - 3.1. Moralna powinność pracy261
 - 3.2. Odradzanie się historycznych źródeł degradacji podmiotu pracy265
 - 3.3. Rola pracodawcy272
 - 3.4. Współczesne przejawy naruszania godności i praw pracowników278
4. Relacje państwo – obywatel 284
 - 4.1. Przemiany ustrojowe w ostatnim dwustuleciu285
 - 4.2. Ustrój polityczny289
 - 4.3. Czynniki ograniczające zaangażowanie w działalność polityczną.295
 - 4.4. Transformacje systemu politycznego301

ROZDZIAŁ V

Funkcja miłosierdzia i dialogu w dziele uspołeczniania i resocjalizacji.....307

1. Prymat miłosierdzia w życiu jednostkowym i społecznym 308
 - 1.1. Wokół sprawiedliwości i miłosierdzia w myśli nowożytnej308
 - 1.2. Chrześcijańska teologia miłosierdzia.314
 - 1.3. Przebaczenie318
 - 1.4. Pojednanie324
 - 1.5. Wezwanie do miłosierdzia330

2. Dialog	335
2.1. Kryteria autentycznego dialogu	336
2.2. Rola dialogu w życiu Kościoła	341
2.3. Wezwanie chrześcijan do udziału w dialogu na rzecz jedności	347
2.4. Dialog z kulturami i religiami budowaniem jedności w różnorodności	351
2.5. Dialog społeczny ostoją pokoju na świecie	359
 Zakończenie	 366
 Wykaz skrótów	 371
 Bibliografia	 374
 Summary	
Morally social and pastoral dimension	
of social marginalization in the light of John Paul II's teaching	396