



Społeczeństwo

Studia, prace badawcze i dokumenty
z zakresu nauki społecznej Kościoła

Multikulturalizm jako zadanie?

Bp Andrzej F. Dziuba – Przemysłać na nowo Europę / **Mieczysław Ryba** – Multikulturalizm – analiza krytyczna / **Marek Rembierz** – Otwarcie edukacji międzykulturowej / **Paweł Skrzydlewski** – Kilka uwag na temat ideologii multikulturalizmu / **Oreste Bazzichi** – Źródła nauki społecznej Kościoła

NUMER

3 (143)

LIPIEC
WRZESIEŃ 2018

SPOŁECZEŃSTWO
Kwartalnik
ISSN 1426-4196

Fundacja „Giuseppe Toniolo” Werona – wersja włoska
Fundacja Civitas Christiana Warszawa – wersja polska



Społeczeństwo

Studia, prace badawcze i dokumenty
z zakresu nauki społecznej Kościoła

Multikulturalizm jako zadanie?

ROK XXVIII (XXIII)

NUMER

3
(142)

LIPIEC
WRZESIEŃ 2018



Spoleczenstwo

Studia, prace badawcze i dokumenty
z zakresu nauki społecznej Kościoła

Redaktor naczelny

Ks. prof. UKSW dr hab. **Stanisław Skobel**

Członek redakcji

Ks. dr **Dariusz Wojtecki**

Sekretarz redakcji

Kamil Sulej

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego**

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

WYDAWCA

Wersja włoska:

FUNDACJA „GIUSEPPE TONIOLO”, WERONA, ITALIA

www.fondazionetoniolo.it

Wersja polska:

Fundacja Civitas Christiana, WARSZAWA

www.fundacja.civitaschristiana.pl

ADRES REDAKCJI

ul. Wspólna 25, 00-519 Warszawa

tel. 722-090-847

email: spoleczenstwo@civitaschristiana.pl

www.spoleczenstwo.civitaschristiana.pl

Nakład 400 egz.

Druk: Drukarnia: ESUS

ul. Południowa 54,

62-064 Plewiska

REDAKCJA WŁOSKA

Vincenzo Antonelli / Alfonso Balsamo / Oreste Bazzicchi / Antonio Campati / Davide Ciferri / Renato Cursi / Francesco De Meo / Bruno Di Giacomo Russo / Alessandro Fadda / Giuseppe Franco / Claudio Gentili / Markus Krienke / Giuseppe Notarstefano / Stefano Quaglia

KOMITET NAUKOWY POLSKI

W. Dłubacz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / **B. Drożdż**, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu / **A. Dylus**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / **A. Dziuba**, Biskup Łowicki / **S. Fel**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / **W. Kawecki**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / **K. Kietliński**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / **J. Kupny**, Arcybiskup Metropolita Wrocławski / **P. Mazurkiewicz**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / **r. Nęcek**, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II / **W. Misztal**, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II / **S. Skobel**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / **G. Sokołowski**, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

KOMITET NAUKOWY WŁOSKI

S. Bernal Restrepo, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym / **U. Bernardi**, Uniwersytet w Wenecji / **V. Buonomo**, Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym / **J. Y. Calvez**, Centre Sevres, Paryż / **G. Campanini**, Uniwersytet w Parmie / **P. Carlotti**, Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym / **C. Cavalleri**, „Studi Cattolici”, Mediolan / **M.R. Cirianni**, Papieski Fakultet Nauk o Wychowaniu „Auxilium”, Rzym / **E. Colom**, Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża, Rzym / **F. Compagnoni**, Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza, Rzym / **G. De Simone**, Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym / **G. Dal Ferro**, Instytut Nauk Społecznych „N. Rezzara”, Vicenza / **G. Gatti**, Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym / **F. Gentile**, Uniwersytet w Padwie / **P. Gheddo**, Papieski Instytut Misji Zewnętrznych, Rzym / **G. Goisis**, Uniwersytet w Wenecji / **O. Ike**, CIDJAP, Enugu, Nigeria / **S. Martelli**, Uniwersytet w Palermo / **J. Mejía**, Archiwista i Bibliotekarz Biblioteki Watykańskiej / **D. Melé**, IESE – Business School, Barcelona / **F. McHugh**, Von Huegel Institut, St Edmund’s College, Cambridge / **C. Moreda da Lecea**, Uniwersytet Nawarry, Pamplona / **I. Musu**, Uniwersytet w Wenecji / **A. Nicora**, Przewodniczący APSA, Watykan / **A. Poppi**, Uniwersytet w Wenecji / **V. Possenti**, Uniwersytet w Wenecji / **J. Schasching**, Katolicka Akademia Społeczna, Wiedeń / **M. Schooyans**, Katolicki Uniwersytet w Louvain / **M. Spieker**, Uniwersytet w Osnabrück / **S. Zamagni**, Uniwersytet w Bolonii / **S. Zaninelli**, Katolicki Uniwersytet Najświętszego Serca, Mediolan

Spis treści

lipiec | wrzesień 2018

OD REDAKCJI

10 Ks. Stanisław Skobel

Wielokulturowość a chrześcijański uniwersalizm

STUDIA I PRACE BADAWCZE

18 Mieczysław Ryba

Multikulturalizm – analiza krytyczna

26 Marek Rembierz

Otwarcie edukacji międzykulturowej na krytyczną recepcję pedagogicznego przesłania religii w kontekście pluralizmu światopoglądowego

75 Paweł Skrzydlewski

Kilka uwag na temat ideologii multikulturalizmu i jej skutków w dziedzinie polityki i prawa

116 Wojciech Iwanowski

Multikulturalizm - szansa czy zagrożenie?
(sprawozdanie z debaty społecznej we Wrocławiu)

144 Anna Janiszewska

Wielokulturowość – zagrożenie czy wyzwanie?
Spojrzenie teologiczno-moralne

154 Ks. Rafał Leńniczak

Wybrane middle range theories of mass communication jako narzędzie interpretacji procesów komunikowania politycznego państw dojrzałej demokracji. Medioznawcze i politologiczne studium przypadku Wir schaffen das!

DOKTRYNA SPOŁECZNA KOŚCIOŁA POMIĘDZY WŁOCHAMI A POLSKĄ

178 **Oreste Bazzichi**

Źródła nauki społecznej Kościoła: encyklika *Humanae vitae* z punktu widzenia etyczno-społecznego

192 **Vittorio Possenti**

Krok do przodu w kwestii praw i obowiązków.
Test dla personalizmu.

DOKUMENTY

214 **Bp Andrzej F. Dziuba**

Przygotował Polskę na niepodległość

RECENZJA

222 **Dawid Mielnik**

Mathieu Bock-Côté, *Multikulturalizm jako religia polityczna*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2017, ss. 320.

VARIA

238 **Bp Andrzej F. Dziuba**

Przemyśleć na nowo Europę

Table of Contents

July | September 2018

A WORD FROM THE EDITORIAL TEAM

10 Rev. Stanisław Skobel

Multiculturalism vs. Christian universalism

RESEARCH AND SCIENTIFIC WORK

18 Mieczysław Ryba

Multiculturalism – a critical analysis

26 Marek Rembierz

The open character of multicultural education to critical reception of the pedagogical teaching of religion in the context of ideological pluralism

75 Paweł Skrzydlewski

Several notes on the ideology of multiculturalism and its effects on politics and law

116 Wojciech Iwanowski

Multiculturalism - a chance or a threat?
(the review of the social debate in Wrocław)

144 Anna Janiszewska

Multiculturalism – a threat or a challenge? A theological and moral insight

154 Rev. Rafał Leńniczak

Selected middle range theories of mass communication as the tool for interpretation of political communication processes used by countries with mature democracy. A media and political study of the case of *Wir schaffen das!*

THE SOCIAL DOCTRINE OF THE CHURCH BETWEEN ITALY AND POLAND

178 **Oreste Bazzichi**

The sources of social teaching of the Church:
the encyclical *Humanae vitae* from the ethical
and social point of view

192 **Vittorio Possenti**

A step forward in the matter of rights and obligations.
A test for professionalism.

DOCUMENTS

214 **Bishop Andrzej F. Dziuba**

He prepared Poland for the Independence

REVIEW

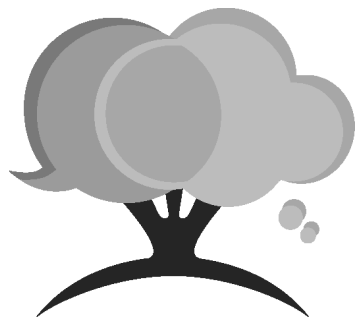
222 **Dawid Mielnik**

Mathieu Bock-Côté, *Multikulturalizm jako religia
polityczna*, Instytut Wydawniczy PAX,
Warszawa 2017, p. 320.

VARIA

238 **Bishop Andrzej F. Dziuba**

Reconsidering Europe





Od redakcji

Ks. Stanisław Skobel

Wielokulturowość a chrześcijański uniwersalizm



Wielokulturowość a chrześcijański uniwersalizm

Ks. Stanisław Skobel¹

Jednym z problemów budzących wiele emocji w dyskusjach na tematy społeczne w świecie jest kwestia nowych kształtów społeczeństw i ich przemian, jakie dzieją się dzisiaj, a czego jesteśmy świadomie czy bezwiednie uczestnikami. Stanowiska zajmowane w tego rodzaju debatach budują czasami mury wrogości z powodu reprezentowania przez dyskutantów skrajnych poglądów. Do takich, czasami drażliwych tematów, trzeba zaliczyć także problem multikulturalizmu. Skrajne postawy w tym zakresie przybierają niestety czasami formę agresji, co nie prowadzi do jedności w społeczeństwach, rodzi głębokie podziały i tym większe zagubienie. Obserwujemy to coraz bardziej dotkliwie także w dzisiejszej Polsce, dlatego może warto od razu określić: co rozumiemy pod hasłem wielokulturowości.

Zgodnie ze słownikiem języka polskiego pojęcie multikulturalizmu obejmuje 3 znaczenia: 1) w płaszczyźnie opisowej wskazuje po prostu na wielość kultur, jest więc stwierdzeniem obiektywnego faktu zróżnicowania kulturowego danego społeczeństwa lub – szerzej – faktu istnienia na świecie odmiennych kultur etnicznych, grup religijnych, subkultur itp.; 2) oznacza również politykę rządową zmierzającą do niwelacji napięć społecznych związanych z faktem wielokulturowości danej populacji; 3) jest też nazwą pewnej doktryny, ruchu, nawet filozofii. W tym ostatnim przypadku oznacza działania środowisk mniejszościowych skierowane na emancypację i pełniejszy udział różnych środowisk w życiu społecznym, politycznym i kulturowym kraju.

Migracje dzisiejsze przebiegają w warunkach postępujących procesów globalizacji różnych sfer życia społeczeństw na całym świecie. Są to procesy powszechne, intensywne, generujące głębokie zmiany dotychczasowych struktur społecznych i świadomości ludzi. Wywołuje to korzystne i niekorzystne procesy w dużych i małych ludzkich społecznościach, poczynając od rodziny, a na dużej wspólnocie międzynarodowej kończąc. Globalizacja, jak określił jeden z pionierów tej problematyki, amerykański socjolog Roland Robertson, to „zbiór procesów, które czynią świat społeczny jednym”. W trakcie ich przebiegu intensyfikują się bowiem różnego typu powiązania i zależności: ekonomiczne, finansowe, polityczne, militarne, kulturowe i ideologiczne między społecznościami, co prowadzi do uniformizacji świata w tych wszystkich zakresach.

Dzięki masowemu obiegowi informacji globalizacja objęła dość szybko kolejną, jakże istotną, płaszczyznę życia społecznego – sferę kultury. Efektem popularyzacji i dominacji w całym świecie – na skutek rozwijających się masowo technik i środków przekazu – wzorów kultury amerykańskiej czy zachodniej, stała się tendencja do homogenizacji, a także uniformizacji kultury, ujednoczenia zakresu oraz treści przeżyć odbiorców masowych mediów i wytworów kulturowych. Upowszechniło się pojęcie globalizacji kultury; upodobniły się w różnych krajach wzory konsumpcji, obyczaje, styl życia, wytwory kultury materialnej, zyskała na znaczeniu znajomość wspólnego języka. Zmiany te nie wszędzie zachodziły stopniowo i łagodnie, dlatego teoretycy fenomenu globalizacji mówią o ekspansji kulturowej Zachodu, o kulturowym imperializmie prowadzącym do wyniszczenia kultur rodzimych, lokalnych.

Wymiar kulturowy traktowany jest często jako podstawowy, konstytutywny dla całego procesu globalizacji. Homogenizacja kultury rodzi ambiwalentne zjawiska w świadomości zbiorowej. Z jednej strony rozszerza się myślenie w kategoriach wspólnego losu ludzkości, wspólnych jej osiągnięć i zagrożeń, a więc w kategoriach solidarności światowej, a z drugiej strony – pojawia się po-



stawa obronna jednostek i zbiorowości wobec wizji utraty swej odrębności kulturowej. Tendencje globalizacyjne niosą niebezpieczeństwo asymilacji, zaniku różnorodności w zakresie życia społecznego i utraty podmiotowości wspólnot kulturowych, etnicznych, narodowościowych, ale należy też docenić ważną rolę czynnika emocjonalnego w zjawiskach kulturowych. Ważnym rezultatem aktywnych postaw obrony własnej kultury zagrożonej rozwojem globalizacji, stała się nowa jakość w stosunkach społecznych: coraz wyraźniejsze domaganie się przez różne zbiorowości praw kulturowych, przede wszystkim prawa do zachowania własnej tożsamości kulturowej, a więc: języka, religii, dziedzictwa kulturowego, tradycji. Procesy i zjawiska, które miały doprowadzić do stopniowego zaniku różnic etnicznych, doprowadziły do czegoś przeciwnego, to znaczy do ich akcentowania, odkrywania ich wartości i obrony.

Kwestia zróżnicowania kulturowego społeczeństw nabrała charakteru wyzwania politycznego dla państw i społeczności międzynarodowej, wyrażającego się w pytaniu: jak respektować różnorodność kultur? Państwa stanęły przed alternatywą: zmierzanie w kierunku asymilacji grup odmiennych kulturowo czy otwarcie się na wpływy kulturowe, prowadzenie dialogu i komunikacji z nimi, z całą złożonością zasad współżycia i uznania równości kultur? Podstawa ułożenia tych stosunków została określona w deklaracjach i dokumentach przyjmowanych przez społeczność międzynarodową. Jako przykład może tu służyć przyjęta powszechnie, przez 146 państw, w tym wszystkie kraje europejskie, Konwencja UNESCO w Sprawie Ochrony i Promowania Różnorodności Form Wyrazu Kulturowego (październik 2005 r.), czy inne akty ustawodawcze (np. wydane przez ONZ) o charakterze międzynarodowym, broniące tożsamości grup etnicznych. Bywają one wprowadzane określane jako tzw. miękkie prawo, gdyż nie stoją za nim określone sankcje prawne i moc egzekucji, lecz przede wszystkim dobra wola stron, niemniej jednak służą one wywieraniu odpowiedniej presji, zwłaszcza moralnej.

Wobec przedstawionego *status questionis* nie może dziwić, że debata nad wielokulturowością nabrała wyjątkowego znaczenia i wydaje się być kwestią nie do uniknięcia. Dla chrześcijan nabiera ona wyjątkowej rangi ze względu na liczne wypowiedzi papieża Franciszka na temat emigrantów i ich przyjmowania w zamożnych społeczeństwach naszego globu. Widząc w papieżu głównego twórcę współczesnej doktryny nauczania społecznego Kościoła, nie sposób pominąć tego ważnego dla Kościoła i świata głosu próbując jednocześnie pogłębić samą debatę o uwzględnienie istotnych elementów płynących dla naszego świata z objawienia i Tradycji Kościoła. W tym zakresie uniwersalizm chrześcijaństwa musi pozostać aż do końca czasów jednym z zasadniczych wskazań skierowanych do człowieka przez Założyciela Kościoła, dlatego musimy poszukiwać zalet i szans w budowaniu kultury współczesnego świata.

Warto tutaj przytoczyć słowa wypowiedziane w Gnieźnie przez papieża-Polaka Jana Pawła II o konieczności jednoczenia kontynentu europejskiego i jego współczesnej sytuacji: *Czyż nie można powiedzieć, że po upadku jednego muru, tego widzialnego, jeszcze bardziej odsłonił się inny mur, niewidzialny, który nadal dzieli nasz kontynent – mur, który przebiega przez ludzkie serca? Jest on zbudowany z lęku i agresji, z braku zrozumienia dla ludzi o innym pochodzeniu i innym kolorze skóry, przekonaniach religijnych, jest on zbudowany z egoizmu politycznego i gospodarczego oraz z osłabienia wrażliwości na wartość życia ludzkiego i godność każdego człowieka.* Papieskie rozważania nie ograniczyły się wówczas wyłącznie do zarysowania swoistej panoramy bolączek lub nawet dramatu Europy i do wskazania na to, gdzie należy szukać ich przyczyn. Głębokie odczytanie znaków czasu pozwoliło papieżowi na wydobycie i podkreślenie ciągle trwającego procesu budowania europejskiego domu, a jednocześnie na przedstawienie perspektywy drogi czy wręcz pielgrzymki, jaką nadal mają do pokonania Europejczycy. W obecności siedmiu prezydentów Środkowej i Wschodniej Europy, z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, Patrona Europy



zjednoczonej, ale i nadal jednoczącej się, Ojciec Święty przypominał: „Do prawdziwego zjednoczenia kontynentu europejskiego droga jeszcze jest daleka. Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha”.

Przywołanie dziedzictwa chrześcijańskiego, zarówno w nawiązaniu do historii, jak i w obliczu aktualnej sytuacji, nie jest przypadkowe. Chrześcijaństwo od samego początku wsłuchiwało się w najgłębsze pragnienie człowieka, któremu towarzyszy świadomość samego siebie, ale też otwarcie na drugiego. Dzięki Ewangelii towarzyszyło i dziś jeszcze bardziej chce towarzyszyć jego dojrzewaniu do wspólnoty i we wspólnocie. Poprzez odniesienie do Jezusa Chrystusa uczyło i uczy, że najważniejsze wyzwania społeczne są także osobistym wezwaniem wypowiedzianym przez Tego, który jest Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14,6). Wszystkich, którzy chcieliby pogłębić tę myśl, warto odesłać do nieznanego raczej powszechnie eseju prof. Kołakowskiego, w którym autor, w charakterystyczny dla siebie sposób, stawia odważne pytanie: „Czy nasza kultura przeżyje, jeśli zapomni o Jezusie?”. Wydaje się, że multikulturalizm trzeba widzieć właśnie w takiej perspektywie. Nie musi on czegokolwiek zniszczyć czy ograniczyć. Może natomiast tworzyć większą całość i w ten sposób stawać się paradoksalnie zupełnie wyjątkowym środkiem ewangelizacji.

Największą przeszkodę na drodze do zaakceptowania istnienia różnych kultur czy odmiennych religii stanowi zwyczajne uprzedzenie wynikające z fałszywego obrazu tzw. „obcych”, „innych”, „odmiennych”. Owa reakcja niechęci, dezaprobaty czy wręcz wrogości rodzi się najczęściej z niewiedzy, bowiem nieznanomość kultury, tradycji, obyczaju, religii czy języka innych narodów, społeczności lub grup prowadzi do negatywnych zachowań. Jakie więc stoi wyzwanie przed reprezentantami różnych kultur? Najistotniejszym celem jest zapobiec niebezpieczeństwu, jakie niesie z sobą fakt niezrozumienia drugiej osoby i wynikające z tego inne negatywne implikacje. Próba postrzegania problemu wielokulturowości przez pryzmat nauczania

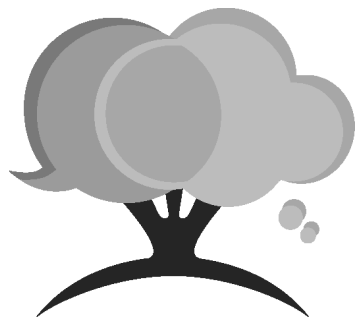
społecznego Kościoła ma właśnie pomóc w przekraczaniu barier i lęków, ciągle tak bardzo zaznaczających swoją obecność także i w naszym społeczeństwie. Perspektywa ewangeliczna może znacznie poszerzyć ludzkie horyzonty, by strach zmienić w szacunek i miłość.

Wielokulturowość przeszkadza tylko leniwym, bo poznanie innych kultur, trenowanie otwartości i kwestionowanie stereotypów wymaga wysiłku. Ten wysiłek ma doprowadzić do uwrażliwiania na różnice kulturowe i do szacunku wobec drugiego człowieka oraz jego kultury, a tym samym szacunku do samego siebie. Niszczyć innych i oczekiwać szacunku, to jakieś wielkie nieporozumienie. Nie zapominajmy też o tym, że obcy nie musi mieszkać na naszej ulicy, by wpływać na naszą mentalność i zachowanie.

W takim duchu oddajemy do rąk czytelników obecny numer „Społeczeństwa”. Staraliśmy się oddać w nim złożoność problemu i różne stanowiska, jakie w tej ważnej debacie są reprezentowane. Niewątpliwie jednak, zgodnie z charakterem naszego pisma, najważniejszą sprawą musi dla nas pozostawać chęć krzewienia i w tym zakresie zasad katolickiej nauki społecznej, sprawy tak drogiej dzisiejszemu następcy św. Piotra, papieżowi, którego głos jest wyjątkowo dobrze słyszalny i to w różnych kręgach odbiorców. Oby i w namyśle nad tym ważnym problemem naszych czasów towarzyszyła nam zawsze jednocząca moc Ewangelii, przesłania Boga do wszystkich jego stworzeń. Jako redaktor naczelny pisma zachęcam do lektury kolejnych artykułów zapewniając o moim szacunku dla wszystkich naszych Czytelników.

Przypisy:

¹ Ks. prof. UKSW, dr hab. Stanisław Skobel, profesor Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie. Wykładowca teologii moralnej oraz katolickiej nauki społecznej. Współpracuje z Wydziałami Teologicznymi uniwersytetów w Preszowie-Słowacja i Cluj-Napoca w Rumuni oraz uniwersytetem w Dakrze-Senegal. Redaktor naczelny „Społeczeństwa”.





Studia i prace badawcze

Mieczysław Ryba

Multikulturalizm – analiza krytyczna

Marek Rembierz

Otwarcie edukacji międzykulturowej na krytyczną recepcję pedagogicznego przesłania religii w kontekście pluralizmu światopoglądowego

Paweł Skrzydlewski

Kilka uwag na temat ideologii multikulturalizmu i jej skutków w dziedzinie polityki i prawa

Wojciech Iwanowski

Multikulturalizm – szansa czy zagrożenie?
(sprawozdanie z debaty społecznej we Wrocławiu)

Anna Janiszewska

Wielokulturowość – zagrożenie czy wyzwanie?
Spojrzenie teologiczno-moralne

Ks. Rafał Leśniczak

Wybrane *middle range theories of mass communication* jako narzędzie interpretacji procesów komunikowania politycznego państw dojrzałej demokracji. Medioznawcze i politologiczne studium przypadku *Wir schaffen das!*



Multikulturalizm – analiza krytyczna

Mieczysław Ryba¹

Podjmując problem multikulturalizmu należy zastanowić się nad przyczynami tego zjawiska. Jako pierwotną przyczynę wskazuje się na proces globalizacji, skutkujący potęgującą się wymianą dóbr, usług, wreszcie – ludzi. Najbardziej widać to w społeczności amerykańskiej, gdzie od długiego czasu współegzystują ze sobą różne narodowości, rasy i kultury. Pojawiały się przez wieki różne pomysły, w jaki sposób doprowadzić do integracji dość przypadkowo zebranej na jednym terytorium społeczności ludzkiej. Tym elementem integrującym nie była ani wspólna historia, ani religia czy też kultura. Odpowiedź na ten problem dawały różne nowoczesne ideologie, takie jak socjalizm czy liberalizm. Różne ich dwudziestowieczne mutacje zagościły nie tylko na kontynencie europejskim (nazizm, bolszewicki komunizm), ale i w Ameryce. W najnowszych czasach głównym nurtem, który zdominował świat Zachodu, stała się ideologia neomarksistowskiej rewolucji kulturalnej, która pierwotnie dotyczyła nade wszystko seksualności człowieka. Pochód rewolucjonistów przez instytucje i dominacja tego nurtu w społecznościach zachodnich skutkuje również pojawieniem się ideologii multi-kulti zmierzającej do stworzenia na gruzach daw-

nych narodów nowego społeczeństwa, jak mówią niektórzy – społeczeństwa „bez właściwości”. Dobitnie opisuje tę rzeczywistość ks. profesor Tadeusz Guz, wskazując na totalitarny wymiar postmarksistowskiej ideologii rewolucji kulturalnej. „Neomarksizm – pisze – można (...) nazwać totalitaryzmem nihilizmu (...)”². Profesor Henryk Kiereś zauważył pojawiające się w Europie ciągle tendencje do kreowania różnego typu utopii. Jedną z nich jest z pewnością właśnie ideologia multi-kulti, która doprowadziła wręcz do zaniku tradycyjnych więzi narodowych. Ratunkiem dla Europy miałby być, zdaniem Kieresia, powrót do zdrowej filozofii, która respektuje społeczny wymiar egzystencji ludzkiej³.

Dominacja ideologii rewolucji kulturalnej prowadzi architektów takiej polityki do potęgowania procesów imigracji. Zapaść demograficzna w społecznościach zachodnich nie jest leczona powrotem do tradycyjnych zasad, zbudowanych na religii chrześcijańskiej, lecz realizacją tzw. „polityki otwartych drzwi”. Pozornie można by twierdzić, że chodzi tu o pozyskanie nowych rąk do pracy, że powód jest ściśle demograficzny. Jednakże, po głębszym przyjrzeniu się całemu problemowi widzimy, że dokonywany jest eksperyment specyficznej inżynierii społecznej zmierzającej do ostatecznej likwidacji starych narodów, a więc i państw narodowych. To nie przypadek, że proces ten jest mocno wspierany przez instytucje Unii Europejskiej, zmieniającej się na naszych oczach w superpaństwo. Jednakże uchylenie drzwi dla niekontrolowanej imigracji, szczególnie z krajów islamskich, powoduje ogrom konfliktów społecznych, wyrażających się zwycięstwem w poszczególnych państwach narodowych ugrupowań eurosceptycznych. Pojawiła się nawet ogromna obawa, że „islam opanuje Europę”. Idąc tropem myśli greckiej, prof. Piotr Jaroszyński wskazuje, że dla niepodległości mogą być różne zagrożenia stąd idące. Oprócz podboju przez obcych, takim zagrożeniem mogą być także imigranci⁴. Sprawę tę dostrzegali Arystoteles, który pokazywał, że społeczeństwo to nie



proste „skupienie dowolnej masy ludzi”. Chodzi o to, że obywatele musi łączyć wspólnota kultury. Kiedy do takiej społeczności dostanie się zbyt duża liczba ludności z obcej cywilizacji, może to prowadzić do potężnych przewrotów. Arystoteles opisywał przypadki różnych miast-państw greckich, które przeżywały z tego powodu ogromne problemy. Czytamy: „Obywatele Antissy, którzy przyjęli wygnańców z Chios, byli zmuszeni wyrzucić ich z bronią w rękę, przeciwnie zaś mieszkańcy miasta Zankle, którzy przyjęli Samijczyków, sami zostali przez nich wypędzeni. Mieszkańcy Apollonii nad Morzem Czarnym po sprowadzeniu nowych osadników wznieśli powstanie, a tak samo doszło do zaburzeń i walki w Syrakuzach, gdy po obaleniu tyranii obcym i najemnikom nadano obywatelstwo. Mieszkańcy Amfipolis, którzy przyjęli osadników z Chalcydyki, zostali przez nich po największej części wyrzuceni”⁵. Skoro takie problemy pojawiały się już w starożytnej Grecji, nie ma żadnego powodu, by twierdzić, że nie pojawią się dzisiaj.

O tym, że największe podstawy pokoju społecznego daje państwo narodowe, pisał m.in. św. Tomasz z Akwinu. Na polskim gruncie politycznym sprawę tę podejmowali tak naukowcy (Feliks Koneczny), jak i politycy (Roman Dmowski). Bardzo ciekawie ten problem opisywał wielki polski filozof, ojciec Mieczysław Albert Krąpiec. Zauważył on, że tendencje zawarte w dziedzictwie rewolucji francuskiej wciąż w świecie Zachodu trwają. Neoliberalizm to nowa ideologia, do pewnego stopnia kontynuująca dziedzictwo ideologii totalitarnych dwudziestego wieku, mających jeden wspólny cel, tj. „utworzenie tak zwanego państwa światowego, ponadnarodowego, kierowanego przez wąską grupę ludzi”⁶. Dlatego Krąpiec domagał się poszanowania praw narodów. Czytamy: „Jest więc konieczne – dla życia człowieka – zachowanie w gronie społeczeństw międzynarodowych (Narodów Zjednoczonych, Unii Europejskiej) odrębności własnych ojczyzn i własnego patriotyzmu. Jesteśmy bowiem takimi, jakimi jesteśmy, dlatego, że urodziliśmy się z ta-

kich, a nie innych rodziców, w takim a nie innym kraju, klimacie, warunkach biologicznych, że odziedziczyliśmy kulturę naszych rodzin, naszych ojców i praocjów. Ojczyzna zatem to rzeczywistość poszerzonej rodziny, to rodzina rodzin, z charakterystycznym sposobem uprawiania własnej kultury. A miłość tak rozumianej ojczyzny, jako wspólnoty kultury rodzimej stanowi istotę patriotyzmu⁷.

W nowożytnych czasach państwa wielonarodowe trwały w spokoju wówczas, gdy istniał układ polityczny oparty o jednorodny czynnik cywilizacyjny. Była nim albo monarcha, albo, jak w przypadku I Rzeczypospolitej – warstwa szlachecka, która w przeważającej mierze pozostawała pod oddziaływaniem cywilizacji łacińskiej. W wieku dziewiętnastym i dwudziestym, kiedy różnorodne w wymiarze kulturowym, jak i cywilizacyjnym warstwy chłopskie doszły do głosu w polityce polskiej, pojawił się ogrom konfliktów. Już w 1918 roku wybuchła wojna polsko-ukraińska w Małopolsce Wschodniej. Klęska Ukraińców nie zakończyła wielkiego sporu polsko-ukraińskiego. Dochodziło do radykalizacji społeczności ruskiej, czego przejawem była terrorystyczna działalność Ukraińskiej Wojskowej Organizacji oraz Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów.

W momencie największego kryzysu, jakim był najazd Niemców i Rosjan na Polskę w 1939 roku, mniejszości narodowe w przytłaczającej większości opowiedziały się przeciwko państwu polskiemu. Było tak na kresach wschodnich (mniejszość ukraińska, białoruska, żydowska), jak i zachodnich (niemiecka Pięta Kolumna).

Podsumowując ten wątek musimy stwierdzić, że współczesna ideologia multi-kulti nie polega tylko na upodmiotowieniu różnych kultur, egzystujących na kontynencie europejskim. Chodzi tu raczej o wytworzenie mieszaniny poddanej procesom anihilacji poprzez dokonanie powszechnej rewolucji kulturowej. W projekcie multikulturalnym zatem idzie o likwidację tradycyjnych wspólnot narodowych i religijnych i stworzenie



nowego człowieka bez właściwości. Przychylne nastawienie do imigrantów z dalekich kultur i cywilizacji ma więc w zamyśle ideologów osłabić czy też wyeliminować tradycyjne narody, stojące na drodze do budowy superpaństwa⁸. Matthieu Bock-Côte pisze: „Demokracja multikulturowa i demokracja kosmopolityczna działają zgodnie na rzecz zniesienia rzeczywistości narodu, zmierzając do tego celu poprzez radykalne wykorzenie wspólnoty politycznej. Teoretyczna likwidacja kultur sprawia, że nie do pomyslenia staje się ludzki pluralizm, tak jak potępienie zarazem filozofii politycznej uznającej niezbywalną wartość pluralizmu suwerenności, który stanowi wyraz nieredukowalnego pluralizmu doświadczenia człowieka. Inaczej mówiąc, teza o zamienności kultur przedstawiająca kultury jako zbiory przestarzałych, anarchicznych przekonań, które powinny zaniknąć w wielkim skoku naprzód ku globalnemu procesowi mieszania się ras i obyczajów, dyskwalifikuje u samych podstaw aspirację każdego z ludów do samorządności. Nie ma pluralizmu interesów narodowych i cywilizacji. Jest tylko ludzkość u progu unifikacji uwolniona od swych starych sprzeczności i gotowa rozpoznać swoją tożsamość w jednej wspólnej figurze. W tej sytuacji obrona suwerenności zaliczana jest do kategorii rzeczy nie do pomyslenia, nie dziwi więc fakt, że się już o niej nie myśli; została zdeklasowana i uznana za patologię tożsamościową symptomatyczną dla postawy reakcyjnej”⁹.

Po przeprowadzeniu planu przyjęcia do wspólnot europejskich ogromnej ilości imigrantów z dalekich kultur i cywilizacji, w dalszym etapie pojawia się projekt asymilacji zwłaszcza islamskich przybyszów. Rewolucjonści mieli nadzieję, że dokona się to poprzez liberalną (rewolucyjną) dezintegrację tych nowych wspólnot. Taki projekt natrafia jednak na potężny opór i radykalizację zwłaszcza społeczności muzułmańskiej (dżihad). Świat rewolucji nie jest jednak w stanie nazwać po imieniu pojawiających się zagrożeń niejako w obawie, by nie

zatrzymać procesu stopniowego eliminowania tradycyjnych wspólnot narodowych. Idea multikulturalizmu zmusza elity liberalne do zachowania poprawności politycznej (swoistej autocenzury w odniesieniu do przybyśzów z dalekich krajów). Doskonale to opisała Melanie Phillips¹⁰. Przed islamizacją Europy w dobie ideologii multi-kulti przestrzegają różni myśliciele i publicyści, od reprezentanta katolików włoskich prof. Roberto De Mattei¹¹, poprzez amerykańskiego politologa Sammuela Huntingtona¹², a kończąc na włoskiej dziennikarce Orianie Fallaci¹³.

We współczesnych czasach mimo dominacji polityków propagujących ideologię multikulturalizmu, pojawiali się mężowie stanu patrzący zupełnie inaczej na tę kwestię. Są to ludzie bardziej nawiązujący do idei generała de Gaulle, niż do zwolenników budowy Stanów Zjednoczonych Europy. Do kategorii takich polityków należałoby zaliczyć byłego prezydenta Czech, Václava Clausa. Był on zwolennikiem zachowania różnych atrybutów suwerenności państwa czeskiego, mocnym krytykiem traktatu lizbońskiego, odrzucał też projekty wprowadzenia waluty euro do Czech. Klaus dostrzegał dążenia zwolenników budowy superpaństwa na kontynencie europejskim na gruzach państw narodowych. Swoich przeciwników ideowych nazywał mianem „europeistów”, którzy propagują hasło „mniej państwa narodowego, więcej internacjonalizmu”. Klaus uważał, że europejści „celowo utożsamiają państwo narodowe z nacjonalizmem, (...) promują multikulturalizm, (...) dążą do de-nacjonalizowania obywatelstwa, wspierając tworzenie ogólnoeuropejskich partii politycznych. W końcu (...) wypatrują oni narodzenia się europejskiej tożsamości, (...) próbują budować coś w rodzaju „europejskiego braterstwa”¹⁴. Problem tylko w tym, że po dekonstrukcji starych wspólnot, nie widać owego „europejskiego braterstwa”. Coraz bardziej można zaś dostrzec hobbesowską „wojnę wszytskich ze wszytskimi”.

**Summary:**

The ideology of multiculturalism has recently become dominant in the Western world. This applies not only to America, but especially to Western Europe. It has its roots in the neo-Marxist philosophy of the Frankfurt School. The implementation of the multicultural world project is closely connected with the policy of „open doors”, ie the political plan of huge immigration of people from cultures and civilizations that are far from the Western world. The ruthless implementation of this project, however, encounters increasing resistance, associated with the explosion of a huge number of conflicts (example: terrorist attacks), by some called the „war of civilization”. A further consequence of this type of process is the emergence of increasingly strong „anti-system” groups on the political market, undermining the unification processes in the Western world.

Keywords:

Multiculturalism, neo-Marxist revolution, jihad.

Przypisy:

¹ Dr hab. Mieczysław Ryba, prof. KUL, wykładowca w Instytucie Historii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu.

² T. Guz, „Nowa lewica jako neototalitaryzm” w: Totalitaryzm jawny czy ukryty?, red. P. Jaroszyński, Lublin 2011, s. 104.

³ Czytamy: „Współczesna kultura europejska jest skażona utopizmem i pomimo – smutnych doświadczeń jest zastanawiająco bezradna wobec utopizmu, nadal ulega jego „samozbawczym” rojeniom (...)”. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy*, Lublin 2015, s. 247.

⁴ P. Jaroszyński, „Sens niepodległości w świetle myśli antycznej (Grecja, Rzym)” w: *Katolicy i niepodległość – szanse i zagrożenia*, red. Z. Kłafka i in., Toruń 2018, s. 16.

⁵ Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowskiej ekonomiki*, Warszawa 1964, V, II, 11, s. 206-207.

⁶ M. A. Krapiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin 1998, s. 68.

⁷ Tamże, s. 62-63.

- ⁸ M. Ryba, *Odkłamać wczoraj i dziś*, Warszawa 2014, s. 119.
- ⁹ M. Bock-Côte, *Multikulturalizm jako religia polityczna*, Warszawa 2017, s. 255-256.
- ¹⁰ M. Phillips, *Londonistan. Jak Wielka Brytania stworzyła państwo terroru*, Warszawa 2010, s. 123-135.
- ¹¹ R. de Mattei, *Turecja w Europie. Dobrodziejstwo czy katastrofa?*, Kraków 2009.
- ¹² S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1998.
- ¹³ O. Fallaci, *Wściekłość i duma*, Warszawa 2003, s. 77-78.
- ¹⁴ V. Claus, *Czym jest europeizm?*, Warszawa 2008, s. 22-23.



Otwarcie edukacji międzykulturowej na krytyczną recepcję pedagogicznego przesłania religii w kontekście pluralizmu światopoglądowego

Marek Rembierz¹

„Międzykulturowość wydaje mi się nieodzownym dzisiaj wymiarem dyskusji na temat podstawowych spraw dotyczących bytu ludzkiego, dyskusji, której nie da się prowadzić ani w ramach samego chrześcijaństwa, ani w ramach samej tylko zachodniej tradycji racjonalistycznej. Choć bowiem obie uważają się za uniwersalne i być może *de iure* takimi są, *de facto* jednak uznać muszą, że przyjmuje je [...] jedynie pewien odłam ludzkości”.

Joseph Ratzinger²

„Edukacja międzykulturowa wymaga otwartości na inne społeczności i ich kulturę. [...] budzi nadzieję [...] na wzajemne poznanie i wzbogacenie kultur, zbliżenie ludzi”.

Tadeusz Lewowicki³

„[Badania] nad wielokulturowością [...] [upewniają, że] jest potrzeba wypracowania *nowej koncepcji kultury wiedzy o sobie i innych*, co może i powinna podjąć edukacja międzykulturowa”.

Jerzy Nikitorowicz⁴

Krytyka ideologii multikulturalizmu staje się obecnie coraz intensywniejsza. Jeśli jednak spojrzeć z punktu widzenia polskich tradycji i poszukiwań intelektualnych na toczącą się w społeczeństwach zachodnich krytyczną debatę o niepożądanych i destrukcyjnych skutkach ideologii multikulturalizmu, to okazuje się, że polska

refleksja dotycząca różnych aspektów doświadczenia wielokulturowości i kształtowania relacji międzykulturowych w istotnych punktach może okazać bardziej pogłębiona i dojrzała intelektualnie od niektórych zachodnich propozycji, postrzeganych jako wiodące idee i sposoby działania. Nie trzeba więc wchodzić w coraz liczniejszy chór zachodnich, niespiesznych krytyków iluzji ideologii multikulturalizmu. Nie trzeba li tylko wtórować bezsilnym głosom zawiedzionych tym, iż nie spełniło się z obietnic ideologii multikulturalizmu to, co przecież nie mogło się realnie spełnić. Powinno się natomiast – jako pozytywną odpowiedź na współczesne wyzwania wzmożonej sytuacji wielokulturowości – przywołać polski dorobek intelektualny w zakresie studiów nad wielokulturowością i relacjami międzykulturowymi, a zwłaszcza warto przybliżyć dorobek konsekwentnie rozwijanej w Polsce po 1989 roku edukacji międzykulturowej.

Edukacja międzykulturowa zajmuje się przede wszystkim problematyką idei i działań pedagogicznych na – przejawiających osobliwe cechy i walory – pograniczach kultur, religii, narodowości i światopoglądów. Pogranicza są obszarem niejako wymuszającym nawiązywanie i podtrzymywanie kontaktów z Innym. Stykają się tu z sobą odmiennie ukształtowane tożsamości, które pod wieloma względami nie przystają do siebie, mogą więc występować poważne trudności w komunikacji i wzajemnej akceptacji. Relacje z Innym niosą różnorakie skutki, również negatywne. Nie są to tylko formy w miarę bezkonfliktowej konfrontacji i współzawodnictwa, ale także nawarstwiające się – w niektórych sytuacjach wręcz lawinowo – zadrażnienia, jawna lub skryta niechęć, antagonizmy i wrogość. Dotyczy to również usytuowania religii w warunkach pogranicza i wielokulturowości oraz przebiegu i kształtu relacji międzykulturowych, w które (częstokroć konstytutywnie) zaangażowane są religie.

Pogranicze, będąc sferą niejako wymuszonych i stałych kontaktów między odmiennymi tożsamościami, może jednak stać się – pod pewnymi warunkami – przestrzenią



spotkania i komunikowania się z Innym. Może dokonać się przejście – transformacja stanu pogranicza – od „chaotycznej wielorakości” do „pluralistycznego ładu odmienności”. Wychodząc od samorzutnie powstającej, acz wysoce ryzykownej i nabrzmiałej zagrozeniami „chaotycznej wielorakości”, mimowolnego lub wręcz niechcianego stykania się i zestawiania z sobą wielości odmiennych zjawisk i dążeń (co skutkuje m.in. „zapalnymi zderzeniami”), dąży się do wypracowania – na drodze uzgodnienia wspólnie uznawanych zasad i ustępstw – „pluralistycznego ładu odmienności”, uznającego wewnętrzne różnicowanie rzeczywistości i wartość różnicowania, respektującego prawa do „istnienia-w-odmienności” i przyjmującego za modelową polifoniczną różnorodność, choć wymagającego m.in. samoograniczania się i wzajemnej kontroli w ekspresji „zapalnych” różnic⁵. Uformowanie się pozytywnych relacji i interakcji – właściwych dla pluralistycznego ładu odmienności – wymaga stosownej edukacji międzykulturowej: kształtowania postawy dialogicznej otwartości na Innego oraz wypracowania odpowiednich umiejętności, także przymiotów moralnych, które służą spotkaniu i komunikowaniu. Ukształtowanie tych sprawności jest niezbędne, gdyż na pograniczu, w konkretnej sytuacji – tu i teraz – trzeba umieć zrozumieć to, co w danym przypadku stanowi różnice i dostrzec niejawne podobieństwa, a zarazem ustrzec się przy tym iluzji, iż swym spojrzeniem ogarnia się i trafnie rozpoznaje całość różnorodnego uniwersum pogranicza. Z punktu widzenia pedagogiki – zorientowanej na dobro osoby i jej rozwój w społeczności osób – napotkany na pograniczu Inny nie powinien być postrzegany jedynie lub przede wszystkim jako Obcy (jako całkowicie-Obcy), niosący odmienności i różnice, których znaczenie się wyostrza, jakby przeakcentowuje, ale należy w nim zarazem widzieć Bliźniego, uczestniczącego – na swój sposób – w tym, co bliskie i wspólne, z którym trzeba się spotykać prawie tak samo jak z własną siostrą i własnym bratem, co oznacza też – bez zbędnej idealizacji – nieuchron-

ne „wewnątrzrodzinne” napięcia. Pedagogia pogranicza i edukacja międzykulturowa, uwrażliwiona na aksjologiczne doświadczenie pogranicza, roztaczają pieczę nad odmiennością „Twarzy Innego” postrzeganej jako „Twarz Bliźniego” i nad jej nieredukowalną odrębnością, chronią ją przed sprowadzaniem do „maski całkiem-takiego-samego”, którą – mniej lub bardziej świadomie – narzuca się Innemu, przesłaniając różnice i pozorując bezproblemową bliskość.

Edukacja międzykulturowa a pedagogia religii wobec uniwersalizacji doświadczenia pogranicza

Obszary pogranicza wytwarzają się i oscylują wokół granic, jako miejsc „dialektycznego” styku i oddzielenia, gdzie występują procesy intensywnego przetwarzania tego, co stanowi treści osobnych „krain”, treści, które w innych – oddalonych od siebie i od swych granic – rejonach, orbitują wokół własnego centrum i pozostają tam w „stanie czystym”, nie muszą być zestawiane i konfrontowane z niczym co obce, odmienne i niespodziewane. Natomiast na pograniczu niejako nieustannie wydarza się „dialektyka” styku i oddzielenia⁶. W obszarze pogranicza doświadczą się ostrości – częstokroć wzmożonych – różnic i podziałów. Ekspozuje się tu bowiem odmienności, aby zachować i uwyraźnić swą tożsamość, aby jej nie zatracić w wielokulturowym „tygł”, aby nie zlewała się ona w jedną całość z innymi tożsamościami. Zarazem jednak w sytuacji pogranicza – choć dzieje się to już na innym poziomie – doświadczą się też łączenia i przenikania ponad dzielącymi granicami, jakby mimo tych granic, jakby w akcie duchowego oporu względem wprowadzanych lub radykalizowanych przez nie podziałów, a zasadność ustanowienia i moc rygorystycznego obowiązywania granic poddaje się w wątpliwość, opatruje zastrzeżeniami i relatywizacjami. Obszary pogranicza jawią się jako przestrzenie szczególnego rodzaju kumulowania się relacji i interakcji, które poza pograniczem nie



występują w tak złożonych konfiguracjach i wieloaspektowych kontekstach⁷.

W kategoriach aksjologicznych, antropologicznych, semiotycznych i – nade wszystko – pedagogicznych pogranicze interpretuje się w edukacji międzykulturowej jako cenną jakość, jako scenę i generator głęboko różnicującej się wielokulturowości, w której uobecniają się wszakże nie mniej ważne podobieństwa i jako „sferę wspólności”. Edukację międzykulturową interesują dynamiczne i „iskrzące” wielością znaczeń sytuacje – zwłaszcza sytuacje pedagogiczne, osobowotwórcze i wspólnotwórcze – zetknięcia się zróżnicowania kulturowego, religijnego i światopoglądowego⁸. Ujawniają one bowiem – istotne dla kształtowania postaw i przekonań – aksjologiczne bogactwo, odsłaniając różnorodne układy w świecie wartości, ale zarazem niosą ze sobą poważne ryzyko. Nierzadko obszary pogranicza bywają mocno konfliktogenne, także z tego powodu, iż są one niejako „utkane” z „gęstwiny” złożonych relacji i zależności, trudnych do poprawnego i jednoznacznego rozeznania. Łatwo pogubić się w grze znaczeń toczącej się w wielokulturowej semiosferze, znaczeń mających niejako zdwojoną przynależność, tak do tej wielokulturowej semiosfery, jak i do autonomicznych względem niej porządków „osobnych kultur”. Gubią się w tej grze ci jej bezpośredni uczestnicy, którzy chcą ją zawłaszczyć, podporządkować wykładnię znaczeń swoim partykularnym interesom, chcą uczynić z niej poręczne narzędzie manipulacji, i gubią się w niej – przywoływani jako arbitrzy – zewnętrzni obserwatorzy, obarczeni własnymi przed-sądami i stereotypami, które nie przystają do realiów pogranicza. Częstokroć bogatą w swoiste treści wielokulturową semiosferę (a także wielokulturową aksjosferę) nadmiernie się upraszcza, ujmuje się ją zbyt dalece redukcjonistycznie, wedle schematów obowiązujących w centrum oddalonym od pogranicza. Widzi się ją jedynie jako w pewnym stopniu intrygującą (nawet egzotyczną) i być może estetycznie ciekawą, acz w istocie swej tylko migotliwą i dość mgławicową „różnorodność”.

I łatwo o popełnienie – niełatwych w codziennej praktyce do naprawienia – błędów w próbach poprawnego zrozumienia wielości odmiennych kulturowo, religijnie i światopoglądowo znaczeń, które – konkurując z sobą i w jakiejś mierze przeciwstawiając się sobie – intensywnie manifestują to, co dla nich szczególnie istotne i swoiste (domagając się ich trafnego odczytania i respektowania), a zarazem wytwarzają nowe i – co ważne – wspólne jakości, stanowiące efekt pogranicza, efekt „dialektycznego” styku i oddzielenia. Z analiz tej sytuacji Lech Witkowski wyprowadza również – inspirowany semiotyką kultury Michaiła Bachtina – ogólniejsze wnioski dotyczące „uniwersalizmu pogranicza” i jego konsekwencji: „W refleksji nad kulturą wydaje się niezbędne budowanie także pewnej normatywnej wizji pogranicza, by dało się rozstrzygać, czy mamy do czynienia z blokadami czy szansami na kulturowo »życiodajny efekt pogranicza«”⁹. We współczesnym dyskursie o kulturotwórczych funkcjach i typach pogranicza uznaje się uniwersalizację sytuacji pogranicza: „Tożsamość pogranicza, a zatem i komunikacja międzykulturowa, są dzisiaj – jak stwierdza Tadeusz Miczka – nie tylko praktyką nowego typu, ale również wyzwaniem i testem dla ludzkiej wrażliwości i twórczości, są projekcją potrzeb i postaw ludzi żyjących na pograniczu, ale także przybyszy z zewnątrz i ludzi żyjących daleko od pograniczy”¹⁰.

Edukacja międzykulturowa, mając na względzie bliskie jej – wręcz paradygmatyczne – doświadczenie „uniwersalizmu pogranicza”, jego wielokulturowości oraz zróżnicowania religijnego i światopoglądowego, ustosunkowuje się na swój sposób do rozpatrywanych przez nią elementów dziedzictwa religijnego: kształtowania religijnych postaw i przekonań, pedagogicznego przesłania religii i immanentnej pedagogii religii. Nie uchyla się przy tym od wyraźnego oceniania, wskazywania na to, co aprobuje, oraz wytykania tego, do czego odnosi się z dezaprobatą. Czyni to z właściwego jej punktu widzenia, lokując przesłanie religii – wyrażające częstokroć roszczenie do



jedyności i wyłączności co do jego prawdziwości i słuszności, również w zakresie kształtowania postaw i przekonań – w kontekście wartości pogranicza „stykających się” (w złożonych interakcjach) odmienności oraz akceptacji zasad pluralizmu światopoglądowego¹¹, uznanych za zasady fundamentalne i niezbędne. Zasady pluralizmu określać mają pluralistyczny ład aksjologiczny, kształtować relacje międzyludzkie i wyznaczać pożądany kierunek rozwoju społeczno-kulturowego¹². Tak silne akcentowanie walorów pluralizmu i respektowania jego zasad jest wyzwaniem dla religii, aby one również przyswoiły sobie te zasady, uzgodniły – na tyle, na ile jest to możliwe – ze swą doktryną i praktyką oraz uwzględniły je w swym pedagogicznym przesłaniu i w swej pedagogii. To może być ważny obszar uzgodnień i współpracy, ale też ideowych napięć i nieporozumień między edukacją międzykulturową a edukacją religijną, które w punkcie wyjścia zdają się inaczej podchodzić do kategorii pluralizmu i jej wartościowania.

Przyjęcie optyki edukacji międzykulturowej w spojrzeniu na pedagogiczne przesłanie religii oznacza między innymi osłabienie zainteresowania esencjalnymi kwestiami wiary (prawdziwości i pewności wiary) oraz jej ortodoksyjnej wykładni – co stanowi przedmiot konfesyjnie zorientowanej pedagogii i pedagogiki religii, zespolonej z daną doktryną teologiczną – na rzecz wzmocnienia zainteresowania kształtowaniem postaw służących dobrym relacjom między przedstawicielami odmiennych kultur i religii (typów religijności). Trzeba też odnotować sygnalizowaną w tym kontekście – zwłaszcza przez zwolenników ortodoksji – wątpliwość, czy bezdyskusyjna akceptacja mocnych i uniwersalizujących (transkulturowych i transreligijnych) założeń edukacji międzykulturowej nie skutkuje jakby „rozrzedzeniem” czy też „uczynieniem nijakim” swoistych treści pedagogicznego przesłania religii, gdyż w zbyt uproszczony sposób dostosowuje je do takich uniwersalizacji, które były im historycznie i merytorycznie obce?

Edukacja międzykulturowa a pedagogia religii – co łączy, a co dzieli?

Nieco prowokacyjnie, aby pobudzić do podjęcia debaty, ukuć można hasło, które – dla uzyskania retorycznej i perswazyjnej nośności – przyjmuje dychotomiczny, przejawskrawiony i skrajny podział, opiera się bowiem na binarnym przeciwstawieniu i silnym wartościowaniu opozycyjnych biegunów: „Edukacja międzykulturowa – ukierunkowana uniwersalistycznie – dąży do łączenia ludzi i ich wzajemnego zrozumienia, a pedagogie religii – skupione głównie na ich partykularnych interesach – zmierzają do zachowania i pogłębienia konfliktogennych podziałów”. W bardziej rozwiniętej postaci przyjęłoby ono takie oto brzmienie: „Edukacja międzykulturowa wyraża szlachetne, uniwersalistyczne dążenia do łączenia różniących się – także pod względem religijnym – osób i społeczności, łączenia bez ujednolicenia i bez uniformizacji, bowiem kształtuje ona pozytywne relacje (efektywną komunikację) między różniącymi się podmiotami, przezwyciężając przy tym wiele spośród przeszkód, świadomie i nieświadomie (m.in. negatywne stereotypy) utwierdzanych od wieków. Natomiast partykularne pedagogie religii wciąż polaryzują i antagonizują, urabiając mniej lub bardziej zamknięte formy tożsamości, częstokroć broniąc swej jedyności i wyłączności co do prawdziwości i słuszności”. Trzeba zaznaczyć, iż z hasła przebija o wiele bardziej (radykalna) ideologia multikulturalizmu¹³, niż dość rozważnie formułowane i aksjologicznie ufundowane idee i założenia rozwijanej w Polsce edukacji wielokulturowej i międzykulturowej¹⁴. Wzmacniając poglądy z kontrowersyjnego hasła, można jeszcze na ich rzecz dodać argument, że jeśli partykularne pedagogie religii byłyby wystarczające bezkształtowania postaw i umiejętności służących bezkonfliktowemu i dobremu relacjom między przedstawicielami odmiennych kultur i religii, gdyby nie petryfikowały dawnych i nie generowały nowych konfliktogennych sytuacji, to wówczas o wiele mniej potrzebna



(lub w dużej mierze zbędna) byłyby edukacja międzykulturowa, gdyż w rzeczywistości społecznej nie występowałyby te niepożądane sytuacje, znajdujące się w kręgu jej zainteresowań, którym ona usiłuje zaradzić.

Jednakże takie hasło i taki argument, gdyby na serio je głosić i przy nich obstawać, wymagają – zwłaszcza od ich konsekwentnych i rzetelnych wyznawców – bardzo wnikliwego i bezstronnego rozeznania, czy jednoczące, spajające i uniwersalistyczne dążenia przenikające edukację międzykulturową nie mają aksjologicznych źródeł i inspiracji w pedagogicznym przesłaniu religii i etyki religijnej? Czy te zasady religii, które zdecydowanie stawiają wymóg nawiązywania i utrzymania dobrych relacji międzyludzkich, mające mocną sakralną sankcję (Boski nakaz takiego postępowania), nie znajdują się w odziedziczonym z przeszłości kultur i religii „milczącym tle”, które – pozostając obecnie na dalszym planie, będąc niejako w ukryciu – wydatnie wszakże współokreśla zestaw norm i wartości moralnych promowanych w edukacji międzykulturowej? Czy więc edukacja międzykulturowa, która ma wyraźną wizję pożądanego etosu relacji międzyludzkich, nie jest w jakiejś mierze – choć częstokroć w zdecydowanie świeckiej i areligijnej wersji – współczesnym spadkobiercą przesłania religii o fundamentalnej jedności ludzi, choć na co dzień funkcjonują w kulturowej różnorodności, i czy nie jest ona dziedzicem – na nowo odczytanych i zreinterpretowanych – jednoczących dążeń pedagogii religii? Czy to, że część aksjologicznych założeń edukacji międzykulturowej być może jest wspólnym jej dziedzictwem z religijną tradycją etyczno-pedagogiczną, acz nieco inaczej postrzeganym, nie powoduje tym gorętszych sporów o właściwe rozumienie i odpowiednie urzeczywistnianie wspólnie podzielanych wartości? Czy nie występuje tu efekt „dwoistości” założeń edukacji międzykulturowej, czy nie odrzuca się przede wszystkim – dość zdecydowanie – tych elementów partykularnych pedagogii religii, które skupione są głównie na apologetycznej obronie własnych racji i apoteozują walory swej wyłączności, a zarazem na

głębszym poziomie ma miejsce akceptacja i afirmacja tej części uniwersalnego przesłania religii, które uwydatnia fundamentalną jedność ludzi różnych kultur?

Okazuje się, że rozpatrywanie kolejnych kwestii, jakie dotyczą relacji i zależności między edukacją międzykulturową a pedagogicznym przesłaniem religii i pedagogią religii, prowadzi wprost w stronę pytań o uwarunkowania edukacji międzykulturowej w kontekście jej aksjologicznych uwikłań i zobowiązań, rodzaju i zakresu jej nasycenia wartościami i wartościami oraz metateoretycznych pytań o jej status wśród „kompleksu nauk o wychowaniu” (nauk pedagogicznych) i – szerzej – nauk humanistycznych.

W refleksji pedagogicznej rozwijanej przez głównych polskich przedstawicieli edukacji międzykulturowej i współkreatorów tej dyscypliny, wyznaczających wiążące kierunki jej uprawiania, kierujących zespołami¹⁵ i tematami badawczymi¹⁶ – Tadeusza Lewowickiego i Jerzego Nikitorowicza – dostrzec można niejako podwójne „przełamanie”. Metaforycznie rozumiane „przełamanie” użyte jest tu w takim sensie, jak w języku kulinarnym, gdy mowa o „przełamaniu dwóch smaków”, aby dzięki temu pojawiła się nowa jakość. Dokonuje się rozpoznanie i „przełamanie” pedagogicznego przesłania religii przez edukację międzykulturową, a także – w drugą stronę – w jakiejś mierze „przełamanie” edukacji międzykulturowej przez pedagogiczne przesłanie religii, które staje się przedmiotem jej analiz i krytycznej recepcji. Na rzecz tego podwójnego „przełamania”, które przenika w dwie strony, świadczą też dociekania wielu pedagogów i badaczy reprezentujących inne dziedziny wiedzy, którzy zaangażowani są w studia z zakresu edukacji międzykulturowej: Katarzyny Olbrycht¹⁷, Mariana Nowaka¹⁸, Ewy Ogrodzkiej-Mazur¹⁹, Barbary Grabowskiej²⁰, Józefa Budniaka²¹, Anieli Różańskiej²², Urszuli Klajmon-Lech²³ oraz innych badaczy.

Rozpatrując funkcje, które może – a nawet powinno – spełniać wychowanie religijne w wychowaniu między-



kulturowym, K. Olbrycht dochodzi do konkluzji dotyczącej też funkcji pedagogicznego przesłania religii jako jednej z inspiracji dla edukacji międzykulturowej: „Wychowanie do dialogu międzykulturowego nie jest łatwe. Przyznanie w nim ważnego miejsca wychowaniu religijnemu niczego nie upraszcza. Zwiększa jednak rzetelność programu wychowania międzykulturowego. Wzajemne poznanie zaczyna dotyczyć spraw wzajemnie uznanych za ważne”²⁴. Poddawanie pod dyskusję religijnie zaangażowanych interpretacji doświadczenia wielokulturowości i pluralizmu w ramach dyskursu edukacji międzykulturowej, a także uwzględnianie elementów pedagogicznego przesłania religii i wychowania religijnego w wychowaniu międzykulturowym, pozwala podejmować kwestie aksjologicznie doniosłe i może przyczyniać się do wzajemnego lepszego poznania w tym, co uważa się za egzystencjalnie ważne lub wręcz najważniejsze. Do refleksji nad przytoczoną tu konkluzją K. Olbrycht przyjdzie jeszcze powrócić.

„Umiarkowany racjonalistyczny fundamentalizm” a otwarcie na przesłanie religii w kontekście pluralizmu światopoglądowego

Do podjęcia refleksji nad otwarciem edukacji międzykulturowej na analizę i krytyczną recepcję pedagogicznego przesłania religii w kontekście pluralizmu światopoglądowego skłaniają też przemyślenia, które Ernest Gellner (1925-1995) poddał pod dyskusję w swej rozprawie *Postmodernizm, rozum i religia* (1992). Co ważne, powstała ona jako element debaty międzykulturowej z „głęboko wierzącym i praktykującym muzułmaninem” (był nim prof. Akbar Achmed), z którym autor – jako socjolog i antropolog społeczny – podzielał badawcze „zainteresowanie muzułmańską wspólnotą pierwotną”. E. Gellner rozpatruje w swej rozprawie „trójdziałną sytuację”²⁵, w której wśród kształtujących intelektualne i ideowe wybory występują trzy stanowiska. Chodzi tu

o fundamentalizm, deklarujący (religijną) wiarę w „ostateczną prawdę”²⁶, którą ma – wedle własnego poczucia – w swym posiadaniu, gdyż wyznaje właściwą (prawdziwą) religię, będącą gwarancją „posiadania prawdy” (zachodzi tu sprzężenie zwrotne i efekt samoutwierdzenia). Relatywizm negujący ideę „jedynej prawdy” i przyjmujący równoprawność odmiennych stanowisk aspirujących do wyrażania przez każde z nich – na własnych i zmiennych zasadach – „swej prawdy” może przybierać na radykalności i sprzęgać się z głębokim nihilizmem. Trzecie stanowisko, z którym wprost identyfikuje się E. Gellner, to zachowanie (niereligijnej) wiary w „wyjątkowość prawdy”, przy jednoczesnym żywieniu wątpliwości, iż można ją „ostatecznie osiąść”, a w postępowaniu praktycznym respektowanie znaczenia i roli proceduralnych rygorów, określanych przez wiarę w prawdę, natomiast powstrzymanie się od deklarowania i promowania „konkretnych przekonań” jako przekonań niezmiennie i jedynie prawdziwych. To stanowisko określa się jako „umiarkowany racjonalistyczny fundamentalizm”, który – uznając zasadnicze walory racjonalności dziedziczonej przede wszystkim z oświecenia – „nie dąży jak oświecenie do zaproponowania anty-modelu konkurencyjnego wobec swojego religijnego poprzednika”²⁷. Dlaczego warto powstrzymać się od wysuwania anty-modelu, wyjaśnia E. Gellner, odwołując się do negatywnych i destrukcyjnych skutków zbyt daleko idącego zeświecczenia: „Konsekwentne świeckie anty-idee okazały się w praktyce katastrofalne. Szczęśliwe społeczeństwa, które kierując się – choć bez formalnej sakralizacji – nowym świeckim poznaniem, opierają się na kompromisie. Nadal obowiązują w nich idiom społecznego usankcjonowania sprzed ery przemysłowej, ale traktują go z ograniczoną powagą i nie pozwalają, by ingerował w poważny proces poznawczy i produkcyjny. W równym stopniu powstrzymują się przed nazbyt poważnym traktowaniem ideologicznych odłamów «nowego poznania», oferujących rzekomo nowe, świeckie, «naukowe» zbawienie”²⁸. Dyskusyjną kwestią –



wymagającą częstokroć długotrwałych deliberacji i negocjacji społecznych, a mimo to odmiennie rozstrzyganą wewnątrz grup o różnych światopoglądach – pozostaje to, jak dalece w publicznym życiu ograniczana jest „powaga” sakralnych idiomów, które wciąż wyznaczają względny porządek i stanowią punkty orientacyjne. Co więcej, „umiarkowany racjonalistyczny fundamentalista” wyraża – ze względu na zasadniczą wartość prawdy – swoisty respekt wobec „fundamentalisty religijnego” i dostrzega – mimo wyraźnych różnic, niesprowadzalnych w całości do wspólnego mianownika – zbliżające ich do siebie podobieństwa: „Fundamentaliści zasługują na nasz szacunek, zarówno jako współwyznawcy tezy o unikatowości prawdy, którzy unikają łatwego okłamywania się za pomocą powszechnego relatywizmu, oraz jako nasi intelektualni przodkowie. [...] Gdyby nie poważny, by nie powiedzieć obsesyjny monoteizm i unitarianizm, racjonalny naturalizm oświecenia równie dobrze mógł nigdy nie ujrzeć światła dziennego. Najprawdopodobniej przywiązanie do jedynie prawdziwego Objawienia stanowiło historycznie warunek wstępny pojawienia się wyjątkowej i symetrycznie dostępnej Natury”²⁹. Jak widać dziedzicznie aksjologicznych elementów przesłania religii – w tym też pedagogicznego przesłania religii – dokonuje się na głębszym poziomie, od którego trudno w pełni odstąpić, aby nie unicestwić aksjologicznych podstaw „umiarkowanego racjonalistycznego fundamentalizmu”. To także ważny trop dla rozumienia i samorozumienia edukacji międzykulturowej, która nierzadko – w teorii i w praktyce – bywa wyrazem „umiarkowanego racjonalistycznego fundamentalizmu”, gdyż w części stanowiących ją ideowych zapatrywań i wartościowań wiąże się ona (także genetycznie, u jednych przedstawicieli mocniej, a u innych mniej wyraziście) z duchem oświeceniowego uniwersalizmu, humanizmu i racjonalizmu.

Dla dopełnienia ideowej panoramy należy przywołać reprezentatywne wypowiedzi, w których podejmuje się dyskusję z jednoznacznie lub wyłącznie pozytywnym

ukazywaniem dziedzictwa oświecenia. W rozważaniach zatytułowanych *Odwaga utopii. Wielkie zadanie z przyszłości*, Georg Picht (1913-1982) nawiązał do pytań dotyczących walorów i słabości oświecenia w kontekście jego zdecydowanej krytyki religii i obietnicy utworzenia o wiele lepszego świata bez zbytecznych obciążeń religijnych. Rozpatrując te pytania zwrócił on uwagę, iż oświecenie bywa również przeciwskuteczne, powodując stany rzeczy odmienne od zamierzonych: „Czy oświecenie europejskie i wyrosła z niego nauka zdołały ustanowić owo państwo autonomicznego rozumu, który nam zwiastowali ojcowie oświecenia? Czy przez emancypację rozumu z dawnych powiązań z religią świat stał się rozumniejszy, sprawiedliwszy i godniejszy człowieka? Czy uwolnienie spod dawnej kurateli przyniosło nam obiecywaną pełnoletniość? Już samo stawianie pytań oznacza odpowiedź przeczącą. [...]. Racjonalność nauki wprzęgły w swą służbę i pogwałciły najciemniejsze moce. [...]. Zaprojektowane przez naukę techniki racjonalizacji zostały użyte do rozbudowy systemów terroru, jakich dotąd nie znano w dziejach świata. Nigdy wolność nie była tak ciemniona, godność ludzka tak pohańbiona, a myślami i uczuciami nie manipulowano tak cynicznie, jak w areligijnym świecie, w którym żyjemy. [...]. Jest także świeckie opium dla ludu, jest także świecki klerikalizm i są świeckie formy dławienia myśli, nieporównanie skuteczniejsze aniżeli ich kościelne pierwociny”³⁰. Ten krytyczny, acz mimo wszystko dość wyważony osąd negatywnych skutków, które – obok tego, co pozytywne i co pożądane – niesie z sobą oświecenie, powinien być brany pod uwagę przez „umiarkowany racjonalistyczny fundamentalizm” – jako przez „zdystansowanego” dziedzica oświecenia – w jego propozycji częściowego i selektywnego otwarcia na „fundamentalistyczne” przesłanie religii, jak też powinien on być uwzględniany w propozycjach teorii i praktyki pedagogicznej przedkładanych przez – w dużej mierze zespoloną z duchem i dziedzictwem oświecenia – edukację międzykulturową.



Otwarcie edukacji międzykulturowej na przesłanie religii w kontekście rozeznania zagrożeń „chorą religijnością” i promocji pluralizmu światopoglądowego

Rozpatrując współczesne uwarunkowania i funkcje edukacji międzykulturowej, T. Lewowicki zwraca uwagę, że do istotnych kontekstów i wyzwań edukacji międzykulturowej należą religia, jej pedagogiczne przesłania, pedagogia i pedagogika religii: „Religie były i są ważnymi obszarami życia ludzi. W przesłaniach różnych religii znajdują się wartości i sprawy znajdujące niemal powszechną aprobatę”³¹. W tym sformułowaniu odnaleźć można życzliwą recepcję tych treści z przesłania religii, które przeszły sito krytycznego rozeznania, a nawet częściową akceptację i przyswojenie do własnych zasobów koncepcyjnych tych treści, które są – w dużej mierze – zgodne lub zbieżne z promowanymi przez edukację międzykulturową. Jednakże to tylko część kulturowego dziedzictwa religii, bowiem historia i współczesność ukazują też oblicza religii nieprzystające do wartości promowanych przez edukację międzykulturową. Chociaż religie w swych oficjalnych doktrynach zazwyczaj „głoszą nakazy czynienia dobra, miłości do innych ludzi”³² i w swym nauczaniu ponawiają zasługujące na uznanie zalecenia, to – mimo tego, jak zaznacza T. Lewowicki – „wybuchają wojny religijne, konflikty zbrojne, zdarzają się akty przemocy, ostatnio groźny stał się terroryzm”³³. Szczególnym niepokojem napawa fakt, że „różnice religijne są wciąż powodem lub pretekstem czystek etnicznych”³⁴. Występują złożone relacje i strategiczne sploty interesów między religią a polityką: „Politycy wykorzystują kwestie religijne w potyczkach o władzę, przedstawiciele [...] różnych religii sięgają po oręż polityczny, aby [...] umocnić swoje wpływy w życiu społecznym”³⁵. Religia bywa – także za zgodą jej reprezentatywnych przedstawicieli i z materialnymi („czysto doczesnymi”) korzyściami dla nich – redukowana do poręcznego instrumentu władzy. Poczucie prawdziwości

własnej religii i obowiązek jej propagowania patologicznie zespała się z poczuciem siły i władzy, iż jest się uprawnionym do usprawiedliwionej przemocy – co najmniej – symbolicznej i narzucania swych przekonań: „Utrwalona tradycja nadal zachęca do sprawowania »rządu dusz«, zabiegania o wpływy i głoszenie, że wyznawana religia i czczony Bóg są jedynymi prawdziwymi”³⁶. W tej sytuacji zasadna staje się przestroga, iż ekumenizm traktowany bywa przez niektórych tylko jako „dialog dla samego dialogu”³⁷, bez dalszych ważnych konsekwencji, które powinny z niego wynikać; zwłaszcza konsekwencji w zakresie edukacji religijnej, która powinna być również edukacją ekumeniczną. Z przytoczonego tu wywodu T. Lewowickiego przebiega przede wszystkim humanistyczna troska, która skłania do krytyki znaczących słabości religii i niedomagań pedagogii religii: „Edukacja w różnych państwach często podtrzymuje i wzmacnia podziały – niosąc przekaz o prawdziwości religii wyznawanej w danym państwie czy religii dominującej na danym terenie. Pomijana jest lub bardzo nikła wiedza o innych religiach, bardziej lub mniej zdawkowo przywoływane sprawy tolerancji, praw ludzi do wyznawania wybranej religii, wolności światopoglądowej”³⁸. Nadmienić jednak trzeba, że z punktu widzenia wyznawców religii, a zwłaszcza teologów odpowiedzialnych za jej ortodoksyjną wykładnię, na bardziej pogłębioną dyskusję zasługiwać będzie zwłaszcza kwestia rozumienia prawdziwości religii oraz związku prawdy i wiary religijnej. „Aksjologiczny i normatywny charakter odpowiedzi na pytanie o epistemiczną prawdziwość religii sprawia, że odpowiedź ta – jak zauważa Andrzej Bronk – jest z wielu powodów egzystencjalnie ważna zarówno dla wierzących, jak i niewierzących”³⁹. Dyskusyjna pozostaje kwestia, czy odstąpienie od prawdziwościowych roszczeń religii uczyni ją bardziej otwartą na zrozumienie i akceptację innych sposobów organizacji życia ludzkiego, czy też zasklepi ją w sobie i sprowadzi do postaci całkowicie dowolnej „składanki” religijno-światopoglądowych treści, jednej z wielu domagających się posłuchu ideologii i form indoktrynacji



społecznej, walczących o władzę nad ludzkim duchem i umysłem?

Z praktykowaniem religii i jej społecznym funkcjonowaniem dość ściśle wiążą się działania wychowawcze i socjalizacyjne oraz instytucje i systemy oświatowe. T. Lewowicki sygnalizuje – po rozeznaniu dokonanym w optyce edukacji międzykulturowej – negatywną ocenę niektórych form praktykowanej pedagogii religii: „Edukacja przeważnie włącza się do wsparcia dominującego nurtu wychowania religijnego w rodzinach i w Kościołach”⁴⁰. Jeśli edukacja religijna w repertuarze swych środków zachowuje akty symbolicznej przemocy, to tym samym generuje też „kolejne pole podziału na My i Oni, Nasi i Obcy” i „stałe zarzewie konfliktów, w których podziały religijne czy wyznaniowe można wykorzystać jako pretekst do podjęcia przemocy”⁴¹. Napotykając takie sytuacje i zagrożenia, rozeznawania założeń i treści pedagogicznego przesłania religii powinno się dokonywać z zachowaniem krytycznego dystansu, gdyż pedagogiczne przesłanie religii bywa zbyt jednostronne, nawet dalece jednostronne, może zawierać takie treści i generować takie sytuacje, z którymi – jako z niepożądanymi sytuacjami – zmagają się edukacja międzykulturowa, proponując ze swej strony rozstrzygnięcia niejednostronne i pluralistyczne, a więc alternatywne względem niesionych przez pedagogiczne przesłanie religii.

Podniesione przez T. Lewowickiego zastrzeżenia i wysunięte postulaty bliskie są zapatrywań Karla R. Poppera, który – z punktu widzenia krytycznego racjonalizmu – formułował wskazania jak skutecznie przeciwdziałać przemocy: „postawa rozumna [...] zakłada jakiś stopień intelektualnej pokory. Być może kierować się nią potrafią tylko ci, którzy wiedzą, że nieraz zdarzyło się im nie mieć racji i którzy zazwyczaj pamiętają o własnych błędach. Postawę taką rodzi świadomość, [...], że większość naszej wiedzy zawdzięczamy innym. Polega ona na stosowaniu [...] dwóch zasadniczych reguł postępowania sądowego: [...] należy wysłuchać obu stron, [...] nikt nie może być

arbitrem we własnej sprawie. [...] Każda bowiem inna postawa – nawet jednostronna próba stosowania łagodnej perswazji i odwoływania się do argumentów, o absolutnej słuszności których jesteśmy święcie przekonani – wiedzie do stosowania przemocy. Pamiętajmy, jak wiele wojen religijnych prowadzono w imię miłości bliźniego, ilu ludzi spalono na stosach w imię ratowania ich dusz przed wiecznym piekłem. Nadzieja na rozumne opanowanie aktów przemocy płynących z nabożności i poczucia obowiązku okaże się złudna, jeśli nie zrezygnujemy w sporach z postawy autorytarnej i nie będziemy gotowi uczyć się od innych⁴². W szczególności wezwanie, aby przekształcać swą postawę „ucząc się od innych” jak najbardziej jest spójne z kanonem założeń edukacji międzykulturowej.

Wzmógłony stan „chorej religijności”, niosącej destrukcyjne przesłanie, na który – z punktu widzenia zasad pedagogiki i wartości edukacji międzykulturowej – zdecydowanie nie godzi się T. Lewowicki, przedstawił w poetyckim obrazie Zbigniew Herbert w wierszu *Homilia* (z tomu *Rovigo*, 1992), zarazem ukazując – jako mocny kontrast wobec dominującej religijności – autentyczne poszukiwania i doświadczenia duchowe: „Na ambonie mówi tłusty pasterz / i cień pada na kościelny mur [...] // płyną słowa nad głowami się unoszą / jaki dziwny ma ten kapłan głosu organ / ani żeński ani męski ni anielski / także woda z ust płynąca to nie Jordan // bo dla księdza – proszę księdza – to jest wszystko takie proste / [...] // lecz są także tacy którzy wątpią niepokorni / bądźmy szczerzy – to jest także boży lud // proszę księdza ja naprawdę Go szukałem / i błdziłem w noc burzliwą pośród skał / piłem piasek jadłem kamień i samotność / tylko Krzyż płynący w górze trwał // [...] / i sądziłem że z kart książek Znak powstanie / ale milczał – niepojęty Logos // pewnie ksiądz mnie nie pochowa w świętej ziemi – ziemia jest szeroka zasną sam / i odejdę w dal – z Żydami odmieńcami / [...] // na ambonie mówi w kółko pasterz / mówi do mnie – bracie mówi do mnie – ty / ale ja naprawdę chcę się tylko zastrzec / że go nie znam i że smutno mi”. Wielo-



kulturowość i zróżnicowanie religijne są w wierszu wprost przywołane, jako bliskie podmiotowi lirycznemu, który się z nimi wręcz utożsamia, choć z punktu widzenia „tłustego pasterza” będą oceniane negatywnie: „ziemia jest szeroka [...] / i odejdę w dal – z Żydami odmieńcami”. Jest też ukazana fałszywa fraternizacja, udawane braterstwo, zamiast dialogicznego otwarcia na spotkanie i rzetelną komunikację z Innym. Całość kontaktu sprowadza się do próby zawłaszczenia Innego i sprowadzenia odmienności jego oblicza do „maski całkiem-takiego-samego”, co w rzeczywistości jedynie wzmacnia i pogłębia stan obcości: „bracie mówi do mnie – ty / ale ja naprawdę chcę się tylko zastrzec / że go nie znam”. Rozpatrując formę religijności przenikliwie ukazaną przez Z. Herberta, filozof i duszpasterz, ks. Leszek Łysień, zauważa, że „Kościół, jaki wyłania się z *Homilii* jest ksenofobiczny, lękający się wszystkiego (co inne, ciągła obawa przed Żydami), co nie jest biernym potakiwaniem jego własnym ustaleniom, odrzuca od siebie poszukujących, niepokornych, myślących, stawiających niewygodne pytania. Katolicyzm taką religią się staje, gdy nie potrafi towarzyszyć człowiekowi wątpiącemu, gdy kapłan odgrywa już tylko rolę funkcjonariusza kultu”⁴³. Na praktykowanie i propagowanie takiej „religii schorowanej wyobraźni” nie może być akceptacji ze strony pedagogiki, która jest nastawiona na urzeczywistnianie – całościowo pojętego – dobra człowieka.

Określając podstawowe powinności edukacji, a zwłaszcza edukacji międzykulturowej, T. Lewowicki stwierdza, iż „ma [ona] powinność kształtowania świata wartości, wiedzy, postaw, które prowadzić będą do pokojowego współistnienia, tolerancji, współpracy, godnych warunków życia, respektowania praw człowieka, wolności”⁴⁴. Aby efektywnie zapobiegać podziałom i konfliktom, kształtując właściwe postawy, potrzeba edukacji międzykulturowej, która respektuje również kulturowe dziedzictwo religii, a zarazem przekracza ograniczenia i bariery zawarte we wcześniejszych zaleceniach wychowawczych i praktykach socjalizacyjnych pedagogii religii. T. Lewowicki formułuje

zadania edukacji międzykulturowej w sytuacji zróżnicowania kulturowego i religijnego: „edukacja ma do spełnienia nie tylko podtrzymywanie własnej czy dominującej tradycji religijnej, ale [...] niesienie wiedzy o innych religiach, szerzenie kultury religijnej, uczenie krytycznego podejścia do kwestii religijnych i poszukiwania wartości i spraw, które mają walor ogólnoludzki, mają wymiar uniwersalny. I chociaż takie spostrzeżenie roli edukacji wciąż nie cieszy się powszechnym uznaniem, a edukacja religijna należy do kwestii nader drażliwych i budzących różne emocje, to trudno liczyć na pokojowe i kooperacyjne relacje między ludźmi różnych kultur i religii bez pozytywnego oddziaływania właśnie tak podejmowanej edukacji”⁴⁵. To właśnie w pierwszym rzędzie edukacji międzykulturowej, jako elementowi systemu edukacji, przychodzi zmagać się z relikami przekonań i postaw kształtowanych przez „schorowaną wyobraźnię religijną”, aby móc urzeczywistniać promowany przez nią zestaw wartości. Choć ze strony „ludzi religii”, którzy nie rozumieją idei i intencji działania edukacji międzykulturowej, może spotkać się ona z zarzutami, iż szerzy zapatrywania konkurencyjne względem pedagogicznego przesłania religii, tym bardziej należy ukazać komplementarność edukacji międzykulturowej z tą częścią aksjologicznego (etyczno-wychowawczego) dziedzictwa religii, która jest uznawana za uniwersalnie ważną i powszechnie akceptowaną.

Promocja pluralizmu i otwarcie edukacji międzykulturowej na przesłanie religii w kontekście krytycznego rozeznania relatywizmu i poprawności politycznej

Wśród naczelnych kategorii edukacji międzykulturowej J. Nikitorowicz sytuuje jako pierwszoplanową kategorię pluralizmu, który właściwy jest dla etosu wielokulturowości i odpowiednio ukształtowanych relacji międzykulturowych. Daje temu wyraz m.in. w jednej z programowych deklaracji: „Fundamentem europejskiej demokracji



jest «osobowy wymiar» a nie dominacja większości nad mniejszością [...]. Pluralistyczna orientacja [...] musi założyć otwartość na zróżnicowaną rzeczywistość społeczną. Po zmianie ustrojowej dość bezkrytycznie otwarliśmy się na kulturę masową Zachodu”⁴⁶. Uwagę zwraca wyrażona w tej wypowiedzi zaraz po afirmacji pluralizmu i otwartości – nieprzypadkowa – negatywna ocena „bezkrytycznego otwarcia”, które skutkuje daleko posuniętą uniformizacją wedle standardów dominujących w pozbawionej „osobowego wymiaru” kulturze masowej⁴⁷, a także zespolonych z nią ideologiach relatywizmu i politycznej poprawności. Afirmacji pluralizmu i otwartości, które respektują nadrzędność „osobowego wymiaru”, powinno więc towarzyszyć nie mniej konsekwentne dążenie do krytycznego rozeznania stanu kultury i trafnej oceny jej aksjologicznej jakości.

W dyskursie wypracowanym w edukacji międzykulturowej wespół z kategoriami pluralizmu i otwartości niejako orbitują wokół „osobowego wymiaru” bliskie im treściowo – w przyjętej ich interpretacji – kategorie odmienności, spotkania, zrozumienia, współpracy i współdziałania oraz dialogu („ustawicznego dialogu informacyjnego i negocjacyjnego”). Te silnie zespolone z kategoriami pluralizmu i otwartości, a także nasycone aksjologicznymi treściami, podstawowe kategorie edukacji międzykulturowej, przeciwstawiane są – co służy także ich uwyrażnieniu – kategoriom wskazującym na występowanie niepożądanych stanów rzeczy, zwłaszcza niepożądanych postaw i przekonań, takich jak bezrefleksyjność i bezkrytyczność, dominacja (hegemonia), uprzedzenia (błędne i trudne do przewyciężenia stereotypy), zamkniętość i ksenofobia, nacjonalizm (megalomania). Przyjmując, że powinno zachodzić aksjologiczne nasylenie teorii i praktyki edukacji międzykulturowej właściwymi dla niej – czy wręcz fundującymi ją – wartościami, J. Nikitorowicz częstokroć posługuje się gęstą siatką pojęć aksjologicznych. Sięgając po tego typu narrację określa on podstawowe zobowiązania edukacji międzykulturowej. Ma ona promować

„paradygmat «współistnienia», który zakłada możliwość wzajemnego rozwoju [...], dialogu, porozumienia, negocjacji, kooperacji, przywraca wiarę w człowieka, w jego moc wewnętrzną i jego wrażliwość na potrzeby INNEGO. «Bycie sobą i u siebie», szacunek i rozumienie siebie oraz bycie «między» nakłada na jednostkę przyjęcie normatywnych funkcji kultury, oparcie się na własnych możliwościach twórczych, wykorzystanie własnego umysłu i serca, ich mocy twórczej”⁴⁸. Od zarysowania aksjologiczno-antropologicznych podstaw dla norm i wskazań edukacji międzykulturowej, J. Nikitorowicz przechodzi do naszkicowania założeń w zakresie ontologii i deontologii życia społecznego, z którymi identyfikuje się edukacja międzykulturowa: „W takiej edukacji wymagania nie są kierowane od instytucji do jednostek, ale od jednostek do instytucji i dotyczą godności i uznania. Godność jest związana z prawem do samodzielnego wyznaczania sobie własnej roli społecznej, własnej akceptacji zasad moralnych, osobistego określania swojego życia. Uznanie natomiast jest niezbędne jako siła [...] nadająca sens działaniu, co w efekcie kreuje «nowy indywidualizm»”⁴⁹.

Pluralizm i wielokulturowość ujmowane w perspektywie „osobowego wymiaru” oraz prowadzona na ich rzecz edukacja mają u podstaw określoną ontologię i zarazem deontologię życia społecznego. Za elementarne „istności” uznaje się bowiem jednostkę i jej działania oraz relacje zawiązywane między jednostkami, które w ten sposób wywarzają bliskie im sfery życia wspólnego. Nie są natomiast elementarnymi „istnościami” zjawiska będące – jeśli w ich oglądzie konsekwentnie przyjmuje się perspektywę „osobowego wymiaru” – wtórnymi wytworami istnienia, działania i współdziałania jednostek. Nie są więc tymi „istnościami” takie zjawiska jak zinstytucjonalizowane i sformalizowane układy społeczne, czy tym bardziej społeczeństwo (pojmowane w monistycznych koncepcjach kolektywistycznych jako jeden, wielki, dominujący i całościowy byt, generator zależnych od niego indywiduów) i jego silnie zbiurokratyzowane instytucje,



swymi poczynaniami niejako pozorujące wyłączenie jednostki ze spełniania przez nią powinności względem samej siebie i względem tych jej najbliższych, którzy są realnie powierzeni przede wszystkim jej pieczy. Te założenia ontologiczne i deontologiczne przekładają się na wymagania stawiane wobec edukacji międzykulturowej: „Traktując wielokulturowość jako narastający proces społeczny zachodzi [...] konieczność wypracowania takich strategii edukacyjnych, które umożliwiałyby kształtowanie odpowiednich kompetencji i postaw kulturowych na poziomie mikro i makro”; chodzi tu „z jednej strony [...] [o] kształtowanie poczucia podmiotowości, własnego sprawstwa, wolności i odpowiedzialności, z drugiej [o] wdrażanie do funkcjonowania w układach wielo – i międzykulturowych, kształtowanie solidarności i demokratyzacji życia społecznego oraz integracji wobec ogólnoludzkich i ponadczasowych wartości”⁵⁰. Przyjmowana tu ontologia i zespolona z nią deontologia, a także aksjologia uniwersalnych wartości, mają gwarantować, że – również dzięki odpowiedzialnie prowadzonej edukacji – urzeczywistniony będzie pluralistyczny ład komunikujących się i kooperujących z sobą odmienności: „W społeczeństwie pluralistycznym ma miejsce proces dochodzenia przez jednostki i grupy do wspólnych wartości na drodze nieustannych negocjacji wartości i interesów, kształtowania się wrażliwości na innych i potrzeby wzajemnego szacunku oraz wzajemnego uznania, bez podziału na kultury wyższe i niższe”⁵¹.

Przedstawiona powyżej ontologia, zdecydowanie akcentująca doniosłość „osobowego wymiaru” jednostki w całym porządku istnienia, oraz zespolona z nią deontologia, ukazująca przede wszystkim obowiązki wynikające z respektu dla „osobowego wymiaru”, wymagają jednak aksjologiczno-antropologicznej równowagi, uznania realności i mocy sprawczej relacji międzyludzkich oraz poczucia, że należy spełniać zobowiązania wobec tych, z którymi jest się w bliskich i dalszych relacjach. I ma to zasadnicze konsekwencje dla edukacji. Natomiast obecnie, jak przestrzega J. Nikitorowicz, „nastąpiło rozchwia-

nie i rozmycie dwóch istotnych obszarów – pól – na których edukacja rozgrywała się i wyzwalała siły społeczne; pola uspołecznienia i działania w określonej przestrzeni, w grupie i na rzecz grupy i pola twórczości, wyzwalań się spod dominacji społecznej reguł grupowych, zauważania i chęci poznawania innych, ich zrozumienia i porozumienia oraz współpracy i współdziałania. Niebezpiecznie [...] ukierunkowaliśmy się ku osiągnięciu indywidualnego szczęścia i radości, często kosztem i na koszt innych, wobec czego wymknął się nam kapitał społeczny i związany z nim immanentnie system normatywny⁵². Skrajnie indywidualistyczna i egocentryczna interpretacja „osobowego wymiaru” oraz związanych z nim uprawnień (świadczeń) sprawia, że ten „osobowy wymiar” zawłaszcza się dla siebie i dezawuuje się u innych, czyniąc tylko z samego siebie wyłączne centrum świata relacji międzyludzkich. W ten sposób następuje anomia relacji międzyludzkich.

W swych dociekaniach J. Nikitorowicz kieruje się m.in. poszukiwaniem odpowiedzi na następujące – wiodące dla niego – pytania:

(1) „Czy szkoła i inne instytucje edukacyjne dążą do wypracowania rozwiązań na zasadzie pluralizmu kulturowego, czy oddziałują jako instytucje reprezentujące interesy grupy dominującej, wprowadzają i odpowiadają za realizację wartości kulturowych tylko tej grupy dominującej?”⁵³;

(2) „jak przejść od monologu do dialogu kultur, do wzajemnego poznania i zrozumienia swojej odmienności, do negocjacji i dbałości o wspólny spadek pogranicza i o kulturę ogólnoludzką?”⁵⁴;

(3) „jak łagodzić i niwelować stereotypy i uprzedzenia oraz wdrażać do spostrzegania «innego» jako ciekawego, przyjaznego, a nie zagrażającego i wrogiego?”⁵⁵.

Edukacja międzykulturowa ma – jak ujmuje to J. Nikitorowicz, odnosząc się przy tym wprost do polskiej tradycji i obecnej sytuacji – „trudne do realizacji zadania związane z kształtowaniem potrzeby »wychodzenia na pogranicza«, wydobywania tradycji pluralizmu kultury polskiej, piele-



gnowania wspólnego dziedzictwa kulturowego, postrzegania i interpretowania inności jako ciekawej i motywującej do rozwoju i współpracy⁵⁶. W nasyconej treściami aksjologicznymi edukacji międzykulturowej powinna zostać podjęta „idea kształtowania społeczeństwa otwartego, programowe niez izolowanie się od innych kultur, jak też programowe nawiązywanie do wkładu kultur niepolskich w proces kształtowania się narodu polskiego”; choć towarzyszy temu świadomość, iż idea prowadzenia takich działań pedagogicznych „jest ideą trudną do realizacji”⁵⁷. Dzięki tak ukierunkowanej edukacji mają się kształtować pożądane sprawności intelektualne i cechy charakteru, służące efektywnemu komunikowaniu międzykulturowemu, będącemu w jakiejś mierze „przekraczaniem granic własnej kultury, wychodzeniem na pogranicza, styki kulturowe po to, aby stawać się bogatszym wewnątrz”⁵⁸. Rozpatrując warunki sprzyjające edukacji międzykulturowej rozróżnia się dwa modelowe typy społeczeństwa: (1) społeczeństwo promujące kształtowanie postaw zamkniętych, gdyż jest ono uformowane w ten sposób, iż „nie stwarza sytuacji do kontaktów z innością i [...] nie zawiera w sobie różnorodności w sferze kulturowej, etnicznej, wyznaniowej”; (2) „społeczeństwo, które dostarcza takich kontaktów, pielęgnuje i ceni inność, pozwala na trening obcości, stwarza warunki do spostrzegania rzeczywistości społecznej jako urozmaiconej”⁵⁹. Wyróżnionym i przeciwstawionym tu dwom typom społeczeństwa towarzyszą dwa przeciwstawne modele tożsamości: zamkniętej i otwartej. Tożsamość zamknięta – jak stwierdza to Leon Dyczewski – jest własnością jednostek, które „na ogół słabo znają elementy swojej tożsamości, ale wykazują silny z nimi związek emocjonalny, są do nich mocno przywiązane. Dyskusja z nimi na ich temat jest raczej trudna. Nie są też zbyt otwarte na przyjmowanie elementów z obcej kultury. Są skłonne do tworzenia i utrwalania stereotypów i uprzedzeń wobec »innych«. Traktują ich jako obcych, którzy im zagrażają. Stanowią podatny grunt dla kształtowania się postaw etnocentrycznych i szowinistycznych”.

Natomiast postawy określane mianem „tożsamości otwartej” dotyczą tych jednostek, które „na ogół dobrze znają jej elementy, potrafią je innym wyjaśnić i na ich temat dyskutować. Są otwarte na »innych«, łatwo przyswajają sobie ich kody znaczeniowe i podejmują z nimi działania bez obaw zagubienia własnej tożsamości. [...] im większa akceptacja swojej tożsamości i pełniejsza jej świadomość, tym większa otwartość na »innego«, »innych«, bez obawy zatracenia własnej tożsamości”⁶⁰. Edukacja międzykulturowa zmierza w stronę kształtowania tak właśnie pojętej – dynamicznej, dojrzałej i spójnej – tożsamości otwartej, a przezwycięzania – niepewnej siebie, niestabilnej emocjonalnie i załęcznionej – tożsamości zamkniętej i jej reliktywów. „Tożsamość kształtowana jest wówczas, gdy jednostka w procesie komunikowania potrafi spojrzeć na siebie oczami innych i właśnie w ten sposób stwarza sobie obraz samej siebie. Wyizolowana jednostka nie jest w stanie dojść do takiej samorefleksji”⁶¹. Co więcej, kategoria tożsamości i postulat jej dialogicznej otwartości na potrzeby Innych w dyskursie edukacji międzykulturowej spleta się, przenika i dopełnia z – traktowaną bardzo poważnie – kategorią solidarności: „Wymóg solidarności zakłada przezwyciężenie tendencji do zamykania się w sferze własnej tożsamości na rzecz zrozumienia innych, poszanowania różnic. Każdy bowiem należy do wielu kultur równocześnie, jednakże im wyższa i silniejsza jest akceptacja siebie, tym wyższa i silniejsza potrzeba zrozumienia INNYCH”⁶². Wielość kultur nie sprowadza się tu tylko do przypadkowego i niechcianego zestawu „wielorakich różności”, ale w tej wielości występują relacje porządkujące ją aksjologicznie wedle zasad pluralistycznego ładu odmienności.

Zgodnie ze swymi programowymi wypowiedziami J. Nikitorowicz konsekwentnie deklaruje uznawanie wartości i wręcz prymarności pluralistycznego ładu, który umożliwia i w pewnym stopniu też porządkuje dynamikę, złożoność i napięcia wielokulturowości: „Wychodząc z perspektywy pluralistycznej w interpretowaniu rzeczywistości, przyjmuję, że społeczeństwa są i będą coraz bar-



dziej wielokulturowe⁶³. Te założenia przywołuje również w tekście, który zawiera istotne i mocno sformułowane tezy dotyczące m.in. pozytywnie rozumianego pedagogicznego przesłania religii oraz patologii religijnych i areligijnych fundamentalizmów w zideologizowanej wielokulturowości, a zwłaszcza relatywizmu i politycznej poprawności. Ukierunkowanie na urzeczywistnianie – aksjologicznie określonego – etosu wielokulturowości, któremu powinna służyć edukacja międzykulturowa, nie przesłania widoku stanu faktycznego, występowania niepożądanych procesów wykluczenia tożsamościowego w kreującym się społeczeństwie wielokulturowym. Rozeznanie przyczyn i przejawów tego wykluczenia stanowi poważne intelektualne i praktyczne wyzwanie dla edukacji międzykulturowej.

Analiza programów wychowawczych i treści kształcenia wskazuje, że „znika ze szkół jakakolwiek wiedza o chrześcijaństwie⁶⁴; przytoczonym przykładem tych destrukcyjnych procesów jest to, co dzieje się m.in. w Wielkiej Brytanii, mimo iż – jak odnotowano – w tym kraju anglikanizm wciąż ma rangę religii państwowej. Podporządkowując edukację areligijnej ideologii wielokulturowości niejako przemilcza się, a zarazem jakby w krzywym zwierciadle ukazuje, treści i sens nadal obchodzonych świąt, które źródłowo zespolone są z wyznawaniem wiary chrześcijańskiej: „Święta, takie jak Boże Narodzenie, są przemilczane, gdyż nauczyciele boją się urazić uczniów innych religii i wyznań⁶⁵”.

W kontekście takich faktów, uznanych za niepokojące, J. Nikitorowicz za słuszne przyjmuje przytoczyć – nie uchylając się od jej akceptacji – mocną tezę, „że to nie kultura europejska asymiluje islam, gdyż jest słaba i bezbronna – to islam ją asymiluje⁶⁶. Jest to niejako parafraza wątpliwości i tezy, które formułuje badacz islamu i fundamentalizmu religijnego, Bassam Tibi⁶⁷. Zarysowaną przez niego prowokującą alternatywę przytacza również J. Nikitorowicz: „Albo Europa zeuropeizuje muzułmanów, albo oni zislamizują Europę⁶⁸. Rozpatrując możliwość wystąpienia takich procesów, J. Nikitorowicz wyraża dość

jednoznaczne przeświadczenia, które przedkłada pod dyskusję w kolejnych tekstach: „Jestem przekonany o potrzebie stanowczości i konsekwencji, o potrzebie ustalenia zasad i realizowania ich przez obie strony, a w razie potrzeby ich negocjowania. Taka stanowczość miała miejsce w przypadku zakazu noszenia chust islamskich we francuskich szkołach publicznych. Nie odstąpiono od zasad republikańskich i protesty środowisk islamskich wygasły. Nie można także poddawać się szantażowi. Tak między innymi było z fatwą na Salmana Rushdiego – Wielka Brytania wzięła w obronę pisarza i manifestacje się skończyły”⁶⁹. Stanowczość nie jest wymierzona przeciw jakimś grupom narodowym i tożsamościom religijnym, ale ma służyć przede wszystkim wzmocnieniu zagrożonych wartości: „Sądzę, że zbyt długo tolerowano, kierując się idea humanizmu i poprawności politycznej, brak pozytywnych efektów integracji i niechęć do przestrzegania praw gospodarzy”⁷⁰. A jeśli będzie się dalej osłabiał sens humanizmu, to będzie to skutkowało coraz poważniejszym zagrożeniem dla urzeczywistniania uniwersalnych wartości.

Aby usprawiedliwić tak zdecydowaną ocenę stanu rzeczy, J. Nikitorowicz wskazuje na sytuacje i procesy zachodzące we Francji, jakie zaświadczenia też o klęsce ideologii wielokulturowości, która pozbawiona była rzetelnej teorii i konsekwentnej praktyki edukacji międzykulturowej: „notuje się dziennie około 60 konwersji na islam. Na przedmieściach miast francuskich około połowa ludności uległa islamizacji, druga uczestniczy w tym procesie. W merostwach coraz częściej młode Arabki nadają nowo narodzonym dzieciom imię Osama. W niektórych szkołach na przedmieściach, z obawy przed reakcją środowisk arabskich, nie uczy się francuskiego, tylko arabskiego, chociaż to szkoły państwowe. W mediach zauważa się, że powstaje już nie podziemne, ale naziemne państwo arabskie, a do podziemia mogą przejść chrześcijanie i społeczeństwa laickie”⁷¹. Dość dramatycznie brzmi wizja wieszcząca zejście do podziemia rodzimej religii i kultury, które kryją się i zanikają pod naporem religii i ściśle zespolonej



z nią obyczajowości imigrantów, zagarniających przestrzeń publiczną i podporządkowujących ją swym obyczajom, eliminujących z niej inne elementy. J. Nikitorowicz diagnozuje błędy w socjalizacji i wskazuje trudności wychowawcze dotyczące islamskich emigrantów, skutkujące patologicznymi zachowaniami w postępowaniu jednostek i funkcjonowaniu społeczności: „Źródła problemów nieletnich przestępców często tkwią w rodzinie i szkole podstawowej. Matki, pochodzące z Turcji czy krajów arabskich, rozpieszczają swoje dzieci, nie wyznaczając im żadnych granic. W szkole uczniowie nie przestrzegają żadnych norm [...]. Szczególne problemy pojawiają się w wieku dojrzewania, gdy młodzi Turcy czy Arabowie odkrywają swoją seksualność”⁷². Nie ma efektywnego przeciwdziałania ze strony prawnie zobligowanych do tego instytucji publicznych. Pozbawiona należytego aksjologicznego rozpoznania i ugruntowania praktyka społeczna w wysoce złożonej sytuacji wielokulturowości prowadzi do ideowego zastraszenia i praktycznej bezradności oficjalnych przedstawicieli tych instytucji, których obowiązkiem jest przeciwstawianie się socjopatologii w kształtowaniu przekonań i postaw: „Fala młodocianych przestępców rośnie [...]. Szkoła nie reaguje głównie z powodu osądzeń o rasizm, a urzędy i sądy z tego samego powodu bardzo rzadko odbierają dzieci tureckim czy arabskim rodzicom”⁷³. To z kolei rodzi poczucie bezkarności. W tej kwestii jest stanowcza odpowiedź ze strony J. Nikitorowicza: „Rozszerzenie zakresu praw na tych, którzy nie akceptują prawa, prowadzi do rozmycia praw fundamentalnych i powoduje erozję moralności w życiu społecznym, erozję kapitałów społecznych i kulturowych. Stąd coraz częściej i wyraźniej pytamy: Czy prawa człowieka nie są wykorzystywane opacznie, szczególnie prawa socjoekonomiczne, czy prawa człowieka nie stały się pułapką, w której się znaleźliśmy”⁷⁴. Nie chodzi o ograniczanie praw człowieka, ale o zachowanie ich znaczenia, aby nie stały się one pustosłowiem.

Formułując – podobnie jak J. Nikitorowicz – krytyczne oceny poważnych niedomagań edukacji wielokulturowej,

T. Lewowicki zdecydowanie postuluje, aby dokonywać rozróżnień w analizach zachodzących procesów i właściwie wskazywać to, co jest dotknięte kryzysem: „Słabości edukacji wielokulturowej ujawniają się w radykalny sposób w różnych państwach europejskich. [...] Edukacja wielokulturowa nie spełnia oczekiwań związanych z przełamywaniem obcości kulturowej, z przygotowaniem do życia w warunkach wielokulturowości (niestety, skojarzonej ze zróżnicowaniem standardów życia i szans życiowych). Skłania to [...] do formułowania błędnych wniosków, że wielokulturowość przeżywa kryzys. A wielokulturowość jest naturalnym zjawiskiem [...]. To nie wielokulturowość dotknięta została kryzysem, lecz przyjmowane rozwiązania kwestii społecznych, prawnych, edukacyjnych dotyczących społeczeństw wielokulturowych. Nader często sprawom tym towarzyszy hipokryzja, podejście hegemoniczne, utrwalane stereotypy”⁷⁵. Ta ostatnia uwaga, będąca w swjej wymowie mocnym moralnym oskarżeniem, trafnie wskazuje na te problemy i dylematy etyczne, które – co wyeksponował J. Nikitorowicz – pomija się w aurze relatywizmu i politycznej poprawności, a w nich właśnie tkwią zarzewia kryzysów i konfliktów w wielokulturowym świecie.

Rozeznając systemowe i kryzysogenne niedomagania edukacji wielokulturowej, J. Nikitorowicz krytycznie osądza „warunki współczesnej wielokulturowości”, w której „zagubiony został wielowymiarowy, samosterowalny, twórczy człowiek, a jego najbardziej istotne cechy zostały «uwięzione» [...] i wrażliwość zmarginalizowana. Nie wyprowadzono z nich norm zachowania i działań w tym zakresie, nie wdrożono wiedzy i pozytywnych emocji do działań edukacyjnych i w efekcie nie ukształtowano twórczych, innowacyjnych postaw”⁷⁶. Rozeznawszy skutki niepowodzeń edukacji wielokulturowej, J. Nikitorowicz argumentuje, że „idea relatywizmu kulturowego i poprawności politycznej w efekcie doprowadziła do jednostkowego i narodowego wykluczania tożsamościowego i marginalizacji nie tylko imigrantów, ale także obywateli krajów ich



przyjmujących⁷⁷. Wykluczenie i marginalizacja okazują się wręcz totalne, obejmujące całość wielokulturowości, prowadzą do dekompozycji ładu demokratycznego i pluralizmu.

Dochodząc źródeł obecnego kryzysu, J. Nikitorowicz odsłania też groźne oblicze utopii społecznej, która – mimo swych pozornych dążeń do równouprawnienia – skutkuje wymuszeniami: „Poprawność polityczna zrodziła się z utopijnej wizji świata, którą inspirował amerykański ruch dzieci-kwiatów [...]. Wywodził się z wizji egalitarnej, jednak wskazując na tolerancję, uznanie, akceptację, widział to jednostronnie. Wskazując na prawa jednostki i grup mniejszościowych nie był konsekwentny w określaniu i egzekwowaniu obowiązków. W rzeczywistości mamy przejawy nieegalitarności, czyli domagania się specjalnych praw i przywilejów [...]”⁷⁸. Trafne uwagi o rozłączności między tym, co deklarowane, a tym, co faktycznie się urzeczywistnia, można wzmocnić spostrzeżeniami ogólniejszej natury, które sformułował K. R. Popper, występując przeciw utopizmowi, jako zjawisku generującemu różnorakie formy przemocy: „O tym, że utopijne projekty idealnego stanu społeczeństwa jako celu, któremu podporządkowane mają być wszystkie nasze działania polityczne, grozi stosowaniem przemocy, świadczy następujące rozumowanie. Ponieważ celów działań politycznych nie potrafimy wyznaczyć [...] metodami czysto racjonalnymi, to różnic poglądów w tej kwestii nie da się usunąć metodą argumentacji. [...] Wzajemna tolerancja takich rozmaitych utopijnych opcji jest niemożliwa. [...] Utopista musi więc zniszczyć swoich utopijnych konkurentów [...]. Racjonalność jego politycznego działania wymaga długotrwałej niezmienności celu, to zaś z kolei wymaga nie tylko eliminacji wszelkich koncepcji konkurencyjnych, lecz również wymazania pamięci o nich [...]. Utopijni inżynierowie stają się wszechpotężni i wszechwiedzący, stają się bogami. I nie będziesz innych bogów przed nimi”⁷⁹. Te próby „wymazania pamięci” również występują w ideologiach multikulturalizmu i dążeniach do ich realizacji. Co do idei i praktyk społecznej

inżynierii szczęścia, K. R. Popper przestrzegał: „Dążenie do szczęścia należy pozostawić zabiegom prywatnym”⁸⁰. Nie można szczęścia zapewnić człowiekowi z zewnątrz, ono może się wydarzać tylko i wyłącznie dzięki jego własnym i własnowolnym aktom.

Jeśli – poddając krytyce ideologie multikulturalizmu – zwraca się baczniejszą uwagę na niebezpieczeństwa utopizmu, to warto też rozpoznać moc perswazyjną i siłę przyciągania utopii. „Atrakcyjność utopizmu bierze się z dopuszczenia myśli, iż raj na ziemi jest możliwy”⁸¹ – stwierdza K. R. Popper, i prezentuje antyutopijny, praktyczny realizm nakazujący z rozmysłem podejmować takie działania, aby „z każdym pokoleniem życie na ziemi stawało się trochę mniej okropne i nieco bardziej sprawiedliwe”⁸². Te nieutopijne cele są „osiągalne, jeśli tylko przestaniemy śnić o odległym ideale i realizować utopijne projekty nowego świata i nowego człowieka”⁸³. Stąd też apel: „Ci z nas, którzy wierzą w człowieka takiego, jakim on jest, i którzy nie porzucili zatem nadziei pokonania przemocy i nierozsądku, domagać się muszą, by każdy człowiek miał prawo urządzać swe życie wedle własnej woli tak długo, póki nie narusza to praw innych”⁸⁴. Te wskazania odnoszą się też do idei i praktyki edukacji międzykulturowej.

W refleksji nad fenomenologią obcego, Bernhard Waldenfels doprecyzowuje opis doświadczenia obcego (Innego), tego doświadczenia, które również odkrywa i na swój sposób normatywnie przedstawia edukacja międzykulturowa. Przede wszystkim obcy nie jest naszym wytworem i konstruktem, on się pojawia wraz ze swą autonomią i ze swą obcością, w której – podchodząc do niej z zewnątrz – można się zagubić. „Gdyby doświadczenie obcego było czymś, co wywołujemy w sposób celowy i metodyczny, to obce znowu byłoby rezultatem pochodzącym z naszych własnych przedsięwzięć i podlegającym naszym własnym miarom. Obce, które sprawia, że tracimy panowanie nad sobą i przekraczamy granice danego porządku, nie może być czymś, co samodzielnie wywołujemy. Da się pomyśleć



tylko jako *patos*, który nam się przydarza. Ambiwalencja tkwiąca w tym słowie i zawierająca w sobie cierpienie, strzeże nas przed niewinnym tłumaczeniem obcego. [...] Odpowiadanie na obce ma znaczenie czegoś więcej niż tylko sensownego rozumienia, więcej, niż porozumienia kierowanego normami, jakkolwiek by to wszystko było ważne. Doświadczenie interkulturowe rozgadnia się przybierając postać cienkiego interkulturalizmu [...]”⁸⁵. Podobny sprzeciw, jak ten wobec banalizacji relacji z obcym, które sprowadza się do „cienkiego interkulturalizmu”, formułuje J. Nikitorowicz, przeciwstawiając się relatywizmowi i politycznej poprawności, gdyż wywołują one daleko idącą destrukcję wielowymiarowych relacji międzykulturowych.

Perspektywy edukacji religijnej i otwartość edukacji międzykulturowej w kontekście pluralizmu światopoglądowego

Po rozpatrzeniu krytyki niedomagań zideologizowanej edukacji wielokulturowej, na nowo trzeba przemyśleć funkcje edukacji religijnej i wychowania religijnego w wychowaniu międzykulturowym, zwracając uwagę na – przywołaną już myśl K. Olbrycht o możliwości sięgnięcia do pedagogicznego przesłania religii jako inspiracji dla edukacji międzykulturowej: „Wychowanie do dialogu międzykulturowego nie jest łatwe. Przyznanie w nim ważnego miejsca wychowaniu religijnemu niczego nie upraszcza. Zwiększa jednak rzetelność programu wychowania międzykulturowego. Wzajemne poznanie zaczyna dotyczyć spraw wzajemnie uznanych za ważne”⁸⁶. Jak wynika to także z analiz i dociekań J. Nikitorowicz, ta perspektywa w edukacji międzykulturowej powinna pozostawać otwarta.

W kontekście uwag o słabościach dążeń do – ideologicznie motywowanego – konstruowania wielokulturowości, dostatecznie usprawiedliwione wydają się być propozycje włączenia elementów wypracowanych w pedagogice religii do edukacji międzykulturowej. Takie propozycje wysuwa też ks. Marian Nowak: „Wobec porażek wielu liberalnych

propozycji polityki wielokulturowości w Europie, szczególną rolę może odegrać inspiracja chrześcijańska – w tym [...] pochodząca z Kościoła katolickiego, którego doświadczenie uniwersalności i powszechności, a z drugiej strony partykularności, specyficzności i życia w bogactwie form, może być bardzo pomocne w [...] działalności międzykulturowej. Chrześcijaństwo [...] Soboru Watykańskiego II, który wyakcentował kwestię dialogu i otwartej perspektywy patrzenia, może służyć szczególną pomocą w wychodzeniu z pozycji charakteryzujących się jednostronnie pojmowaną uniwersalnością ku klimatowi kulturowemu charakteryzującemu się złożonością i zmiennością – i to bez ponoszenia ryzyka relatywizmu kulturowego⁸⁷. To nie jest manifestacja „katolickiego triumfalizmu” pedagogicznego i kulturowego, ale propozycja współpracy w rozwijaniu edukacji międzykulturowej.

Tego rodzaju oferty przedkładane ze strony pedagogiki religii wymagają wszakże wielostronnego rozpatrzenia i przedyskutowania, zwłaszcza rozeznania przyjmowanych w nich założeń aksjologiczno-antropologicznych. Tutaj – na zakończenie – chcę zarysować możliwe kierunki dalszych poszukiwań badawczych.

Głosząc i uzasadniając – podejmowaną także na gruncie edukacji międzykulturowej – potrzebę prowadzenia edukacji krytycznej, Zbigniew Kwieciński kieruje uwagę również na kwestie z zakresu pedagogiki religii: „Czy edukacja religijna może być ważnym i aktywnym elementem alfabetyzacji krytycznej i wychowania do refleksyjnej mądrości?”⁸⁸. W kontekście rozważań skupionych wokół tego pytania pojawiają się też wątpliwości dotyczące funkcji szkolnej katechezy, jako przedmiotu nauczania określanego mianem „religii”: „Istnieje tu pewna sprzeczność pomiędzy istotą powołania nauczycielskiego samego Kościoła a istotą funkcji szkoły jako instytucji świeckiej, państwowej, przekazującej wiedzę naukową i umiejętności praktyczne. Sprzeczność ta jest łatwa do usunięcia, jeśli zaczniemy postrzegać przedmiot «religia» (szczęśliwie nazwany «religia», a nie np. «religia katolicka») jako oka-



zję do kształtowania wiedzy o religiach świata i o naszej wśród nich religii i wyznaniu, jako szansę do budowania refleksyjności młodzieży o kryteriach dobra i zła, kształtowania dialogu międzykulturowego i otwartości ekumenicznej⁸⁹. Jako argument na rzecz wprowadzenia takiego rozwiązania – kształtującego pogłębioną refleksyjność – zdaje się też przemawiać postulat przewycięzania skutków przemocy symbolicznej, która występuje w edukacji, zwłaszcza w zakresie wychowania moralnego: „przemoc ukryta (strukturalna i symboliczna) pojawia się jako instrument adaptacji jednostki do norm grupy społecznej [...]. Jednostka przez system kar i nagród, ćwiczeń, narzucania znaczeń i uzasadnień istniejących norm jest [...] wdrażana [do] relacji w zastanym świecie społecznym [...]. [...] od wczesnych okresów rozwoju jednostce są narzucone kulturowe interpretacje [...] dobra i zła przez instytucje [...] [dominującej] religii⁹⁰. Aby te akty wymuszania, jako stały element formacji, nie zacieśniły skrajnie oglądu rzeczywistości jedynie do narzucanych przez nie rozstrzygnięć, wymagane jest uwzględnienie w procesie kształcenia możliwości ich krytycznego rozeznania, również w zakresie doktryn i praktyk religijnych.

Rozpatrując jaki system edukacji, zwłaszcza w zakresie edukacji szkolnej, będzie najodpowiedniejszy w sytuacji dynamicznie zachodzących zmian społecznych, Z. Kwieciński formułuje listę postulatów, na której znajduje się też postulat, aby – jako istotny element edukacji – „prowadzić przez cały cykl szkolny przedmiot «Świat współczesny» (o różnych kulturach, religiach, systemach ideologicznych i politycznych, nowych ideach, o prawach mniejszości) zamiast «religii» (formację w duchu konkretnej religii wyznaniowej należy przywrócić parafiom)⁹¹. Ten przedmiot ma służyć przede wszystkim formowaniu takiego człowieka, który odnajdzie w „świecie współczesnym”, świecie intensywnych relacji międzykulturowych: „Jacy ludzie radzą sobie najlepiej w [...] świecie otwartym, ale nieprzejrzystym i zmiennym? Gruntownie wykształceni, rozumiejący korzenie i aktualne dylematy

różnorodności kulturowej, tolerancyjni, ale krytyczni i odważni, umiejący elastycznie reagować na zmienność warunków swego życia, otwarci na spotkanie i dialog ze swoimi i obcymi. Ludzie z silnymi charakterami, ze stałymi zasadami, wspartymi na uznanym systemie wartości uniwersalnych. Świadomi swej biograficznej kontynuacji dotychczasowej historii, aktywni jej współtwórcy⁹². Taka wizja kształtowania ludzkich postaw i rozwijania zdolności, dzięki służącej temu edukacji, jest zgodna ze stanowiskiem wyrażanym na gruncie edukacji międzykulturowej.

Aby – uwzględniając kontekst obecnych debat – z dystansem prowadzić namysł nad ogólnopedagogicznymi i ogólnoedukacyjnymi funkcjami pedagogicznego przesłania religii i edukacji religijnej, a także nad obecnością „religii” w systemie publicznej oświaty szkolnej, proponuję przypomnieć i „na nowo odczytać” stanowisko, któremu dał wyraz Tadeusz Kotarbiński w tekście „Przemówienia na Zjeździe Towarzystwa Szkoły Świeckiej 11 XI 1962” zatytułowanym *O szkole laickiej*. Jest to tekst „myślicielski” i analitycznie precyzyjny, pod pewnymi względami zachowujący swą aktualność i wciąż pobudzający do namysłu, choć powstał on jako wypowiedź skierowana do aktywnych członków („aktywu”) Towarzystwa Szkoły Świeckiej, będących – jak można domniemywać – szczególnie rodzajem ideowo zaangażowanych (a być może nawet ideowo zaślepionych) słuchaczy. Najpierw T. Kotarbiński realistycznie charakteryzuje sytuację nowej, „świeckiej szkoły” i określa jej zadania: „szkoła laicka nie tylko musi zająć miejsce szkoły nielaickiej, ale musi wrosnąć w społeczeństwo, musi być przez to społeczeństwo wewnętrznie przyjęta, [...] jedyną metodą trwałego zdobycia społeczeństwa dla laickości szkoły jest, aby ta szkoła laicka była naprawdę wspaniałe dobrą szkołą⁹³. Wczytując się w sformułowania użyte w tej wypowiedzi można wnioskować, że T. Kotarbiński uwypukla tu myśl, iż szkoła laicka wypiera wcześniej już funkcjonującą szkołę związaną z pedagogicznym przesłaniem religii i jest czymś zewnętrznym względem zastanych tradycji eduka-



cyjno-kulturowo-społecznych. Aby faktycznie uzyskiwała ona wiarygodność i legitymizację, powinna cechować się odpowiednio wysokim morale i jakością kształcenia, natomiast nie powinna być przestrzenią ideologicznych wymuszeń. T. Kotarbiński wyjaśnia, że proces laicyzacji szkoły „polega na uniezależnieniu się od bazy religijnej”⁹⁴. Kategoria „bazy religijnej” sugeruje, iż pedagogiczne przesłanie religii stanowiło w dużej mierze podstawę („bazę”), na której – w historycznym procesie – uformował się szkolny system działań wychowawczo-dydaktycznych. Natomiast realizacja szeroko zakrojonego programu laicyzacji życia społecznego, który nie jest wszakże jednoznaczny w swych zamiarach i nie spotyka się z powszechną akceptacją, wymaga laicyzacji edukacji, systemu oświaty i treści kształcenia. W ogólnych dążnościach T. Kotarbiński zgadza się z laicyzacją szkoły, jednak nie wyraża pełnej aprobaty dla całokształtu dokonujących się procesów i ze swej strony zgłasza „przysłowiowe *ale*”. Wysuwa zastrzeżenia wobec dążeń do ateizacji, które nie ograniczają laicyzacji szkoły i nauczania do odstąpienia od szkolnej katechezy, jako jednego z nauczanych przedmiotów, lecz programowo eliminują z treści kształcenia obiektywną, bezstronną i rzetelną wiedzę o religii, o jej funkcjach i jej znaczeniu w życiu indywidualnym i społecznym. Tak oto mówi o tym T. Kotarbiński: „Ale jeżeli usuwamy ze szkół nauczanie religii, przez to samo jakoś przestajemy informować młodzież o religii, a religia jest instytucją społeczną olbrzymiej doniosłości historycznej i dzieje kraju nie mogą być zrozumiałe dla kogoś, kto nie ma znajomości tej instytucji, tego faktu społecznego, który nazywamy religią, a u nas specjalnie przede wszystkim katolicyzmu. A więc istnieje potrzeba zapelnienia tej luki w dziedzinie informacji”⁹⁵. W tym wyważonym i rozważnym wywodzie, w którym każde słowo jest jakby „na swym miejscu”, T. Kotarbiński podaje – w sposób nie budzący wątpliwości, co do jego intencji – argumenty na rzecz niezbędności edukacji religijnej, pojętej jako neutralna światopoglądowo i ideologicznie niez zaangażowana

wiedza o religii, przeciwstawiając się przy tym skrajnej retoryce eliminacyjnej i redukcjonistycznej, którą wówczas – a także i dziś – szermują ideolodzy radykalnego laicyzmu. Uznaje, że „idealnym rozwiązaniem” edukacyjnym będzie odpowiednio przeprowadzone włączenie „do składu problemów poruszanych w szkole” przedmiotu, który należycie przedstawiałby i poddawał pod dyskusję zagadnienia „racjonalnego religioznawstwa traktowanego sposobem historyczno-socjologiczno-porównawczym i tak, iżby młody człowiek wychowany w szkole laickiej wiedział, z czym się taka szkoła rozstała i dlaczego się rozstała, a jednocześnie żeby pojął cechy swoiste instytucji społecznej zwanej religią i funkcje przez nią pełnione jeszcze dzisiaj w społecznościach dojrzewających dopiero do pełni racjonalności”⁹⁶. W ramach tego przedmiotu rozpatrywano by także sens szkoły laickiej, wyjaśniając jej historyczne źródła, a nie traktując jej jako samą przez się oczywistą. Nie ma to więc być antyreligijna i ateizująca indoktrynacja, ale ukazanie zróżnicowania i złożoności stanowisk. Zwłaszcza pod adresem tych, którzy są gotowi ideologicznie zawłaszczyć przekaz wiedzy o religii, T. Kotarbiński formułuje przestrożę, że nauczanie „racjonalnego religioznawstwa”, tak jak on je pojmuje, to „zadanie ogromne i bardzo trudne do wykonania” i „mało kto umie nauczać podobnego przedmiotu”⁹⁷. Czyli pojawiło się tu nowe zadanie edukacyjne, o dużej doniosłości społecznej, wymagające wysokich kompetencji w operowaniu sposobem i materiałem historyczno-socjologiczno-porównawczym, a do jego należytego wykonywania trzeba się odpowiedzialnie, merytorycznie przygotować.

Użyty w wywodzie zwrot „pełnia racjonalności” („pełnia”, do której „społeczności dojrzewają”) ma niejako posmak religijno-metafizyczny, gdyż odwołuje się do stanu „pełni”, który jest stanem idealnym. „Pełni” w ludzkiej rzeczywistości się nie osiąga. Pojawia się tu jednak o wiele bardziej istotna kwestia. Otóż, czy „dojrzewanie do pełni racjonalności” musi skutkować całkowitym wykluczeniem religii? Czy także uprawomocniona być może –



jak ujmuje to m.in. Michał Heller – racjonalność zapisana przez duże „R”, odnoszona do Transcendencji jako źródła i gwaranta ludzkiej racjonalności? Przy czym w treściach kształcenia w nauczaniu przedmiotów, których treści pochodzą z nauk rozumianych jako „science”, pozostaje się przy respektowaniu „naturalistycznej” racjonalności przez małe „r”, informując wszakże w stosowny sposób o tym, iż racjonalność bywa zapisywana przez duże „R” i odnoszona do Transcendencji.

Skutkiem odejścia od dotychczasowej edukacji w zakresie religii, nie jest wyłącznie – jak stwierdza to T. Kotarbiński – brak informacji o religii („ważna jest nie tylko sprawa owej luki, która powstaje i którą trzeba wypełnić po prostu dlatego, żeby wiadomo było o religii to, co trzeba wiedzieć”⁹⁸), gdyż z „nauczaniem religii w szkole tradycyjnej” okazuje się „związane specyficznie nauczanie systematyczne zasad moralności”⁹⁹. Jako wytrawny etyk, T. Kotarbiński przestrzega, iż grozi destrukcja wychowania moralnego: „z chwilą, kiedy się usunęło religię ze szkoły, usunęło się z niej również tym samym jedyną formę systematycznego nauczania zasad moralności”¹⁰⁰, a bez tego przedmiotu zanika owo nauczanie, które – co podkreślił T. Kotarbiński – było systematyczne. Z punktu widzenia etyka i promowanej przez niego etyki niezależnej – rzetelne i systematyczne nauczanie zasad moralności stanowi sprawę zasadniczej wagi.

W rozpatrywanym tu tekście „Przemówienia na Zjeździe Towarzystwa Szkoły Świeckiej” walory edukacji religijnej są wyraźnie wyekspozowane, a jej niedobór uznaje się za istotną słabość i „lukę” w całościowo ujmowanej edukacji, za niedomaganie, tak jeśli idzie o przekaz wiedzy, jak i w zakresie kształtowania postaw moralnych.

Wydaje się, że wedle T. Kotarbińskiego nauczanie religii pełniło ważne funkcje, których zaprzepaszczenie powoduje znaczące straty. I funkcje te – mimo procesów laicyzacji – należy właściwie dalej spełniać, choć posługując się już innymi środkami. Takie odczytanie myśli T. Kotarbińskiego skłania do postawienia pytań o stan ak-

tualny: Czy obecnie „religia” – jako przedmiot nauczany w szkole – spełnia te ważne zadania, których spełnienia upatrywał w jej nauczaniu T. Kotarbiński? Czy ma ona tak znaczącą powagę i czy niesie z sobą tak duży ciężar gatunkowy, jak widział to T. Kotarbiński? Czy faktycznie rzetelnie i przekonująco wykazuje „olbrzymią doniosłość historyczną” religii jako szczególnego rodzaju instytucji społecznej? Czy należycie wykazuje, że „dzieje kraju nie mogą być zrozumiałe dla kogoś, kto nie ma znajomości tej instytucji, tego faktu społecznego, który nazywamy religią, a u nas specjalnie przede wszystkim katolicyzmu”? Czy odczuwa się, jak wyraźnie odczuwał to T. Kotarbiński, że jeśli usunie się z programu nauczania „religię”, to „istnieje potrzeba zapelnienia tej luki w dziedzinie informacji”? Czy przedmiot „religia” wciąż stanowi mającą znaczny walor wychowawczy „formę systematycznego nauczania zasad moralności”?

Być może jest tak, że współczesna laicyzacja edukacji i tym samym także innych sfer ludzkiej egzystencji dokonuje się ze współudziałem niedomagającej edukacji religijnej, a w szczególności – marnie i nieudolnie prowadzonych zajęć szkolnych z „religii”, po których ewentualnym usunięciu nie powstanie prawdopodobnie bardzo dolegliwa „luka” w niezbędnej wiedzy i w kształtowaniu postaw moralnych, o której z takim przejęciem pisał T. Kotarbiński. Przede wszystkim więc przed edukacją religijną i pedagogiką religii stoi wiele pilnych wyzwań, aby inne dziedziny edukacji i refleksji pedagogicznej – wśród nich edukacja międzykulturowa – dostrzegały istotne racje otwierania się na pedagogiczne przesłanie religii, wnikliwej analizy jego treści i krytycznej recepcji.

Edukacja międzykulturowa powinna natomiast – bez zaogniania konfliktów, a wręcz je osłabiając i wygaszając – umiejętnie modelować i modyfikować pedagogiczne przesłanie religii, dostrzegając, eksponując i w pewnej mierze tym samym dookreślając obecne w nim wartości, które mają wymiar uniwersalny, przekraczający „lokalność” danych kultur i religii.

**Summary:**

The criticism regarding the ideology of multiculturalism has recently become more intensive. However, if you look at the critical debate among Western societies on the undesired and destructive results of the ideology of multiculturalism from the point of view of Polish tradition and intellectual research, it seems that the Polish reflection concerning various aspects of the experience of multiculturalism and formation of multicultural relationship might, in crucial points, appear deeper and more intellectually mature than some of the Western propositions that are perceived as the leading ideas and strategies.

Keywords:

Edycation, pluralism, pedagogics, religion, fundamentalism, political correctness,

Przypisy:

¹ Dr hab. Marek Rembierz, wykładowca na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

² J. Ratzinger, „Prepolityczne fundamenty moralne państwa wolnościowego”, w: tenże, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. Andrzej Czarnocki, Warszawa 2009, s. 230.

³ T. Lewowicki, „Polityka – społeczeństwo – edukacja. O skomplikowanych uwarunkowaniach edukacji międzykulturowej”, w: *Polityka społeczna i oświatowa a edukacja międzykulturowa*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn-Warszawa 2005, s. 19.

⁴ J. Nikitorowicz, *Fenomen wielokulturowości i prognozy rozwoju ku międzykulturowości*, „Edukacja Międzykulturowa” 2012, nr 1, s. 47.

⁵ W jednym z modelowych ujęć pluralizmu, które zaproponował Feliks Gross (1906-2006), warunki funkcjonowania pluralistycznych wspólnoty określa się następująco: „Pluralizm wymaga właściwych proporcji między odrębnością a jednością, między normami, które różnią a tymi, które są wspólne i łączą w praktyce; między grupami, których zachowanie i normy są różne a tymi szerszymi, wewnątrz których wszystkie grupy dzielą pewne wspólne zasady i normy. Bez systemu wspólnych norm i zasad proceduralnych, bez reguł gry system pluralistyczny nie działa” (F. Gross, *Tolerancja i pluralizm*, tłum. Ewa Balcerek, Warszawa 1992, s. 50). Wskazuje się też, że funkcjonowanie systemu pluralistycznego m.in. wymaga: „Systemu akceptowanych i podzielanych zasadniczych, wyższych norm (super-etos lub mega-etos)”; (Tamże, s. 51). Sprawą problematyczną pozostaje zakres i stopień akceptacji relatywizmu jako niezbędnego

elementu pluralistycznego ładu. Próbuje się w jakiejś mierze osłabić ostrze relatywizmu, przyjmując, że „apriorystyczny czy absolutystyczny punkt widzenia, z wszelkimi zastrzeżeniami i względną elastycznością, uzupełnia ów relatywistyczny i uniwersalistyczny obraz” (Tamże, s. 68).

⁶ O rozumieniu dialektyki zob. m.in. K. Wielecki, *Kryzys i socjologia*, Warszawa 2012, s. 368-369.

⁷ O rozumieniu pogranicza i jego pedagogicznego znaczenia (pedagogia pogranicza) zob. L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 2000.

⁸ „Poligonem edukacji międzykulturowej są tereny pograniczne państw, narodów, kultur. [...] [Przebiega tu] proces wzajemnego przenikania kultur. [...] poszerzające się obszary kontaktów, współpracy i towarzyszących temu korzyści – materialnych i niematerialnych – okazały się życiodajne dla edukacji międzykulturowej także poza terenami pogranicznymi” (T. Lewowicki, „Polityka – społeczeństwo – edukacja...”, s. 19). „Edukacja międzykulturowa jako troska o wspólnotowy rozwój społeczeństw, postrzegana jako pedagogika spotkania i konfliktu kultur, proponuje paradygmat współistnienia, dialogu, porozumienia, negocjacji i kooperacji. Wymaga ona otwartości na inne społeczności i ich kulturę” (A. Szczurek-Boruta: *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości. Szkice pedagogiczne*. Katowice-Cieszyn-Kraków 2007, s. 30; Zob. A. Szczurek-Boruta, „W poszukiwaniu perspektywy teoretycznej – zmiany społeczne na pograniczach”, w: *W poszukiwaniu teorii przydatnych w badaniach międzykulturowych*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn 2001, s. 69-75; B. Grabowska, „Socjalizacja młodzieży na pograniczu w sytuacji zmiany społecznej”, w: *W poszukiwaniu teorii przydatnych w badaniach międzykulturowych...*, s. 77-82.

⁹ L. Witkowski, „Ambiwalencje tożsamości z pogranicza kulturowego”, w: *Edukacja a tożsamość etniczna*, red. M. M. Urlińska, Toruń 1995, s. 14.

¹⁰ T. Miczka: „Tożsamość na pograniczu w świetle ponowoczesności.” w: *Uczeń na pograniczu językowym polsko-słowackim*, red. I. Nowakowska-Kempna, Bielsko-Biała 2007, s. 16. Zob. też: M. Nowak, „Wartości i kultura w kontekście pogranicza i globalizacji”, w: *Świat wartości i edukacja międzykulturowa*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, A. Gajdzica, s. 22-34.

¹¹ Zob. Z. Mach, „Kształtowanie rozumienia pluralizmu kulturowego w edukacji zjednoczonej Europy”, w: *Europa Środkowa – nowy wymiar dziedzictwa, 1991-2001*, red. J. Purchla, Kraków 2002, s. 171-175; A. Sadowski, „Edukacja międzykulturowa jako nabywanie kompetencji do życia w społeczeństwie pluralistycznym”, w: *Edu-*



kacja międzykulturowa – teorie, poglądy, doświadczenia społeczne, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn-Warszawa-Toruń 2010, s. 101-113; E. Ogrodzka-Mazur: *Edukacja międzykulturowa wobec problemów współczesności*. „Gentes & Nationes. „Studia z Zakresu Spraw Międzynarodowych” 2012 nr 2, s. 151-163.

¹² „W społeczeństwie pluralistycznym ma miejsce proces dochodzenia przez jednostki i grupy do wspólnych wartości na drodze nieustannych negocjacji wartości i interesów, kształtowania się wrażliwości na innych i potrzeby wzajemnego szacunku oraz wzajemnego uznania, bez podziału na kultury wyższe i niższe” (J. Nikitorowicz, „Od podmiotowości do międzykulturowości i z powrotem. Próba interpretacji niektórych perspektyw teoretycznych.” w: *W poszukiwaniu teorii przydatnych w badaniach międzykulturowych*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn 2001, s. 18).

¹³ Zob. B. Szlachta, „Kłopoty z wielokulturowością”, w: *Studia nad wielokulturowością*, red. D. Pietrzyk-Reeves, M. Kułakowska, Kraków 2010, s. 17-23; A. Szahaj, „Wielokulturowość: za i przeciw (kilka uwag)”, w: *Studia nad wielokulturowością...*, s. 25-30; D. Wojakowski, „Wielokulturowość jako wartościowanie i wartość społeczna”, w: *Świat wartości i edukacja międzykulturowa*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, A. Gajdzica, Cieszyn-Warszawa 2003, s. 55-68; P. Grzybowski, „Wolność, równość i uniwersalizm – o roli wartości w edukacji międzykulturowej, na przykładzie doświadczeń francuskich”, w: *Świat wartości i edukacja międzykulturowa...*, s. 79-92.

¹⁴ Zob. T. Lewowicki: *Edukacja międzykulturowa – bilans otwarcia 2012*. „Edukacja Międzykulturowa” 2012, nr 1, s. 15-46; „Edukacja ma powinność kształtowania świata wartości, wiedzy, postaw, które prowadzić będą do pokojowego współistnienia, tolerancji, współpracy, godnych warunków życia, respektowania praw człowieka, wolności. Szczególne miejsce i rolę przypisać należy szeroko pojmowanej edukacji międzykulturowej” (Tamże, s. 15). „Edukacja międzykulturowa sprzyjać ma upowszechnianiu nowych postaw wobec «innych» – ludzi i kultur. Edukacja ta służyć powinna zapoznaniu się z kulturami innymi niż kultura własnej grupy. Co więcej – sprzyjać powinna wzajemnemu wzbogacaniu kultur, zbliżeniu ludzi i kształtowaniu wspólnie uznawanych światów wartości, postaw tolerancji i akceptowania odmienności” (T. Lewowicki, „Szkic do teorii zachowań tożsamościowych”, w: *W poszukiwaniu teorii przydatnych w badaniach międzykulturowych*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn 2001, s. 161).

¹⁵ Zob. E. Ogrodzka-Mazur, A. Szczurek-Boruta „Problematyka wielokulturowości oraz edukacji międzykulturowej w działalności naukowo-badawczej i dydaktycznej Zakładu i Katedry Pedagogiki

Ogólnej Uniwersytetu Śląskiego na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie (1989-2009).” w: *Spoleczne uwarunkowania edukacji międzykulturowej. T.1. Konteksty teoretyczne*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, J. Urban, Cieszyn-Warszawa-Toruń 2009, s. 21-32.

¹⁶ Syntetyzujące omówienie badań nad religijnością z punktu widzenia edukacji międzykulturowej (wraz z zestawieniem bibliografii) przedstawiają Aniela Różańska i Urszula Klajmon-Lech: A. Różańska, „Religijność i kształtowanie tożsamości religijnej młodzieży w społecznościach wielokulturowych”, w: *Edukacja międzykulturowa – dokonania, problemy, perspektywy*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, A. Szczurek-Boruta, Cieszyn-Warszawa-Toruń 2011, s. 241-265; U. Klajmon-Lech, „Udział Kościołów i grup wyznaniowych w rozwoju edukacji międzykulturowej”, w: *Edukacja międzykulturowa – dokonania, problemy, perspektywy...*, s. 266-285. Zob. też m.in. Lewowicki T., Różańska A., Klajmon-Lech U. red., *Religia i edukacja międzykulturowa*. Cieszyn-Warszawa-Toruń 2012; Lewowicki T., Różańska A., Klajmon U. red., *Kwestie wyznaniowe w społecznościach wielokulturowych*, Cieszyn 2002.

¹⁷ Zob. K. Olbrycht, „Rola wychowania religijnego w wychowaniu międzykulturowym” w: *Kwestie wyznaniowe w społecznościach wielokulturowych*, red. T. Lewowicki, A. Różańska i U. Klajmon, Cieszyn 2002, s. 217-223.

¹⁸ Zob. M. Nowak, „Uniwersalizująca i integrująca rola chrześcijaństwa w społeczeństwie pluralistycznym”, w: *Kwestie wyznaniowe w społecznościach wielokulturowych...*, s. 371-384; M. Nowak, „Wyzwania dla wychowania etniczno-religijnego w kontekście wielokulturowym” w: *Socjalizacja i kształtowanie się tożsamości – problemy i sugestie rozwiązań*, red. T. Lewowicki, B. Grabowska, A. Różańska, Cieszyn-Warszawa-Toruń 2008, s. 215-220; M. Nowak, „Wychowanie interkulturowe odkrywaniem różnic” w: *Przemiany społeczno-cywilizacyjne i edukacja szkolna – problemy rozwoju indywidualnego i kształtowanie się tożsamości*, red. T. Lewowicki, A. Szczurek-Boruta i B. Grabowska, Cieszyn-Warszawa-Kraków 2005, s. 63-75; M. Nowak, „Wartości i kultura w kontekście pogranicza i globalizacji” w: *Świat wartości i edukacja międzykulturowa*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur i A. Gajdzica, Cieszyn-Warszawa 2003, s. 22-34.

¹⁹ Zob. E. Ogrodzka-Mazur: „Społeczne nauczanie Jana Pawła II a miłość, prawda i tolerancja w wychowaniu młodzieży z Pogranicza.” w: T. Lewowicki, A. Różańska, U. Klajmon red., *Kwestie wyznaniowe w społecznościach wielokulturowych*, Cieszyn 2002, s. 225-263; E. Ogrodzka-Mazur, „Młodzież z Pogranicza a problem tolerancji” w: *Spoleczności młodzieżowe na pograniczach*, red. T. Lewowicki, Cieszyn 1995, s. 48-66.



²⁰ Zob. B. Grabowska, „Tolerancja religijna młodzieży żyjącej na Pograniczu” w: *Młodzież i tolerancja. Studium z Pogranicza polsko-czeskiego*, red. T. Lewowicki, Cieszyn 1998, s. 48-64; B. Grabowska, „Religijność młodzieży Podbeskidzia”, w: *Spoleczności młodzieżowe na pograniczach*, red. T. Lewowicki, Cieszyn 1995, s. 67-81.

²¹ Zob. J. Budniak, „Miejsce dialogu ekumenicznego w środowisku wielowyznaniowym Śląska Cieszyńskiego” w: *Religia i edukacja międzykulturowa*, red. T. Lewowicki, A. Różańska, U. Klajmon-Lech, Cieszyn-Warszawa-Toruń 2012; zob. też: M. Patalon, *Pedagogika ekumenizmu: procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyk*, Gdańsk 2007.

²² Zob. A. Różańska, „Religia jako płaszczyna funkcjonowania stereotypów w świadomości młodzieży pogranicza polsko-czeskiego” w: *Spoleczności pogranicza – wielokulturowość – edukacja*, red. T. Lewowicki i B. Grabowska, Cieszyn 1996, s. 87-98; A. Różańska, „Religia w szkole – próżny trud czy szansa? (Na przykładzie nauczania religii ewangelickiej na Zaolziu)” w: *Problemy pogranicza i edukacji*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn 1998, s. 62-69; A. Różańska, *Działalność edukacyjna Śląskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Wyznania na Zaolziu*, Cieszyn 2002; A. Różańska, „Edukacja religijna a uprzedzenia religijne – na przykładzie młodzieży z pogranicza polsko-czeskiego” w: *Z teorii i praktyki edukacji międzykulturowej*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn-Warszawa 2006, s. 101-116.

²³ Zob. U. Klajmon, *Działalność wychowawcza Kościoła katolickiego na Śląsku Cieszyńskim*. Cieszyn-Toruń; U. Klajmon-Lech, „Kościół – Państwo – szkoła. Nauczanie społeczne Kościoła a wychowanie do wielokulturowości” w: *Polityka społeczna i oświatowa a edukacja międzykulturowa*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn-Warszawa 2005, s. 36-47; U. Klajmon-Lech, „Jedność w różnorodności. Wkład teologicznej koncepcji inkulturacji w rozwój dialogu międzykulturowego” w: *Edukacja międzykulturowa – teorie, poglądy, doświadczenia społeczne*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn-Warszawa-Toruń 2010, s. 88-98.

²⁴ K. Olbrycht, „Rola wychowania religijnego w wychowaniu międzykulturowym...”, s. 222.

²⁵ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 5.

²⁶ Andrzej Bronk stwierdza, że „każda bowiem religia jest poniekąd z natury fundamentalistyczna. Jak każdy fundamentalizm kulturowy, również religijny jest związany z określoną wizją świata i człowieka oraz wynikającymi z tej wizji regułami i sposobami działania i oddziaływania” (A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 303).

²⁷ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia...*, s. 122. Warto w tym miejscu przywołać rozwijane w Polsce, w kręgu szkoły lwowsko-war-

szawskiej i jej kontynuatorów, stanowisko promujące postawę antyirracjonalizmu, uznającego wartość prawdy, co także określa – podobny do E. Gellnera – stosunek do religii respektującej wartość prawdy; wyraz tej postawie w swych tekstach dawali m.in. Klemens Szaniawski i Marian Przełęcki. Tadeusz Kotarbiński, omawiając w 1933 roku kierunki filozofii w Polsce, szczególną uwagę zwrócił na walory – bliskiej mu – analitycznej szkoły Kazimierza Twardowskiego, uznając, iż jako jedną z jej cech należy odnotować pojmowanie prawdy i krytykę relatywizmu: „Twardowski potrafił swym uczniom wpoić [...] absolutyzm w rozumieniu «prawdy», poddając przy tym druzgocącej krytyce relatywizm uzależniający prawdziwość treściowo jednoznacznie określonych sądów od subiektywnych warunków aktu sądzenia” (T. Kotarbiński, „Główne kierunki i tendencje filozofii w Polsce”, w: *Historia filozofii*, T. Kotarbiński, Wrocław-Warszawa-Kraków 1995, s. 15).

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 123. I dalej: „To zazdrosny Jehowa tak naprawdę nauczył ludzkość prawa wyłączonego środka: sformalizowanie zasad logiki przez Greków (jak również geometrii i gramatyki) prawdopodobnie nie wystarczyłoby samo w sobie. Bez silnego religijnego impulsu ku jednemu uporządkowanemu światu i konsekwencji w unikaniu oportunistycznego, manipulacyjnego bezładu kognitywny cud prawdopodobnie by się nie wydarzył” (Tamże, s. 124).

³⁰ G. Picht, *Odwaga utopii. Wielkie zadanie z przyszłości*, Warszawa 1981, s. 166-167.

³¹ T. Lewowicki, *Edukacja wobec odwiecznych i współczesnych problemów świata – konteksty i wyzwania edukacji międzykulturowej*, „Edukacja Międzykulturowa” 2013 nr 2, s. 24.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 25.

³⁸ Tamże.

³⁹ A. Bronk, *Podstawy nauk o religii...*, s. 320.

⁴⁰ T. Lewowicki, *Edukacja wobec odwiecznych i współczesnych problemów świata – konteksty i wyzwania edukacji międzykulturowej...*, s. 25.

⁴¹ Tamże.

⁴² K. R. Popper, „Utopia a przemoc” w: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, K. R. Popper, Warszawa 1999, s. 592-593.

⁴³ L. Łysień, *O Homilii Zbigniewa Herberta*, „Relacje i Interpretacje” 2008 nr 2 (10), s. 17.

⁴⁴ T. Lewowicki, *Edukacja międzykulturowa – bilans otwarcia 2012*, „Edukacja Międzykulturowa” 2012 nr 1, s. 15.



⁴⁵ T. Lewowicki, *Edukacja wobec odwiecznych i współczesnych problemów świata – konteksty i wyzwania edukacji międzykulturowej...*, s. 25-26.

⁴⁶ J. Nikitorowicz, „Od podmiotowości do międzykulturowości i z powrotem. Próba interpretacji niektórych perspektyw teoretycznych” w: *W poszukiwaniu teorii przydatnych w badaniach międzykulturowych*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn 2001, s. 26.

⁴⁷ Zob. B. Śliwerski, „Postmanowska krytyka i wizja amerykańskiej edukacji w kulturze technopolu” w: *Pedagogika alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, red. B. Śliwerski, Kraków 1998, s. 69-82.

⁴⁸ J. Nikitorowicz: „Od podmiotowości do międzykulturowości i z powrotem. Próba interpretacji niektórych perspektyw teoretycznych...”, s. 17.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 18.

⁵¹ Tamże.

⁵² J. Nikitorowicz, *Fenomen wielokulturowości i prognozy rozwoju ku międzykulturowości*, „Edukacja Międzykulturowa” 2012 nr 1, s. 59.

⁵³ J. Nikitorowicz, „Od podmiotowości do międzykulturowości i z powrotem. Próba interpretacji niektórych perspektyw teoretycznych...”, s. 23.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 24.

⁵⁶ J. Nikitorowicz, *Pogranicze – tożsamość – edukacja międzykulturowa*, Białystok 2001, s. 169. Zob. też: J. Nikitorowicz, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Warszawa 2009; J. Nikitorowicz, „Edukacja międzykulturowa” w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, red. T. Pilch, Warszawa 2003, s. 934-941.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 8.

⁵⁹ Tamże, s. 18. J. Nikitorowicz przywołuje z aprobatą pogląd F. Znanieckiego, iż „twórczy rozwój ludzkości wymaga, aby człowiek uczestniczył aktywnie co najmniej w dwu kulturach, doceniając obie” (Tamże, por. s. 35).

⁶⁰ L. Dyczewski, „Od tożsamości zamkniętej do otwartej w społeczeństwie wielokulturowym i globalnym” w: *Język, komunikacja i edukacja w społecznościach wielokulturowych...*, red. T. Lewowicki, J. Urban, A. Szczypka-Rusz, s. 61. Zob. też: E. Ogrodzka-Mazur, „Kategoria tożsamości w analizach zmiany społecznej. Implikacje pedagogiczne do badań edukacji międzykulturowej” w: *W poszukiwaniu teorii przydatnych w badaniach międzykulturowych*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn 2001, s. 55-68; A. Szczurek-Boruta, *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości – szkice pedagogiczne...*; Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa 2005.

⁶¹ J. Nikitorowicz, „Od podmiotowości do międzykulturowości i z powrotem. Próba interpretacji niektórych perspektyw teoretycznych...”, s. 21.

⁶² Tamże.

⁶³ J. Nikitorowicz, „Wykluczanie tożsamościowe w kreującym się społeczeństwie wielokulturowym wyzwaniem dla edukacji międzykulturowej – konteksty relatywizmu i poprawności politycznej”, w: *Pedagogika międzykulturowa wobec wykluczenia społecznego i edukacyjnego*, red. T. Lewowicki, A. Szczurek-Boruta, J. Suchodolska, Toruń 2011, s. 17.

⁶⁴ Tamże, s. 20.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Zob. B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997.

⁶⁸ J. Nikitorowicz, „Wyzwania etnopedagogiki wobec kontestowania idei społeczeństwa wielokulturowego” w: *Dziedzictwo kulturowo-historyczne regionu. Pedagogika międzykulturowa i etnopedagogika w refleksji metodologicznej*, red. I. Nowakowska-Kempna, Kraków 2012, s. 29.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 32.

⁷¹ J. Nikitorowicz, „Wykluczanie tożsamościowe w kreującym się społeczeństwie wielokulturowym wyzwaniem dla edukacji międzykulturowej – konteksty relatywizmu i poprawności politycznej...”, s. 20.

⁷² Tamże, s. 20.

⁷³ Tamże, s. 21.

⁷⁴ J. Nikitorowicz, „Wyzwania etnopedagogiki wobec kontestowania idei społeczeństwa wielokulturowego...”, s. 28.

⁷⁵ T. Lewowicki, „Edukacja wielokulturowa i międzykulturowa – konteksty rodzime (polskie), europejskie i globalne” w: *Wielokulturowość i edukacja*, red. T. Lewowicki, W. Ogniewjuk, E. Ogrodzka-Mazur, S. Sysojewa, Warszawa-Cieszyn-Kijów 2014, s. 30.

⁷⁶ J. Nikitorowicz, „Konsekwencje wielokulturowości dla tożsamości jednostkowej i kultury narodowej” w: *Tożsamość w wielokulturowym kontekście*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Lublin-Warszawa 2013, s. 113.

⁷⁷ Tamże, s. 113.

⁷⁸ Tamże, s. 114.

⁷⁹ K. R. Popper, „Utopia a przemoc” w: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, K. R. Popper, Warszawa 1999, s. 597-598.

⁸⁰ Tamże, s. 600.

⁸¹ Tamże, s. 602.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.



⁸⁵ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, Warszawa 2009, s. 128-129.

⁸⁶ K. Olbrycht, „Rola wychowania religijnego w wychowaniu międzykulturowym...”, s. 222.

⁸⁷ M. Nowak, *Pedagogiczny profil nauk o wychowaniu. Studium z odniesieniami do pedagogiki pielęgniarstwa*, Lublin 2012, s. 558.

⁸⁸ Z. Kwieciński, „Potrzeba edukacji krytycznej” w: Z. Kwieciński *Pedagogie postu. Preteksty – konteksty – podteksty*, Kraków 2012, s. 403.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Z. Kwieciński, „Ukryta przemoc jako podstawa racjonalności funkcjonowania szkoły” w: *Pedagogie postu. Preteksty – konteksty – podteksty...*, s. 207.

⁹¹ Z. Kwieciński, „Szkoła do/dla zmiany społecznej – warunki konieczne” w: *Pedagogie postu. Preteksty – konteksty – podteksty...*, s. 410.

⁹² Tamże, s. 408.

⁹³ T. Kotarbiński, „O szkole laickiej (Przemówienie na Zjeździe Towarzystwa Szkoły Świeckiej 11 XI 1962)” w: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, red. J. Kotarbińska, Wrocław 1986, s. 104-105.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże, s. 105.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże.

Kilka uwag na temat ideologii multikulturalizmu i jej skutków w dziedzinie polityki i prawa¹

Paweł Skrzydlewski²

[...] bezsilne jest zło w życiu zbiorowym, dopóki nie urządzi z siebie imitacji dobra, ażeby móc wyłudzić współpracę obywateli pragnących dobra. Dlatego w życiu zbiorowym głupota (a choćby tylko naiwność) jest gorsza od samego zła, nie byłoby bowiem zła w życiu publicznym, gdyby nie znajdowało oparcia pomiędzy dobrymi, gdyby nie było przyjmowane w najlepszej myśli. [...] Nigdy źli niczego nie utworzą bez pomocy dobrych, więc odkąd (dobrzy – dop. P. S.) wycofają się z przedsięwzięcia zła, zło musi упаść³.

Zdroworozsądkowe doświadczenie ludzkiego świata ukazuje fakt bogactwa i różnorodności ludzkich kultur. Zjawisko to słusznie budzi ludzkie zainteresowanie, a nawet w wielu aspektach stosowną postać szacunku. Za wielością i bogactwem kultur stoi bowiem sam człowiek i jego godność, ludzkie poznanie i zdolność do transcendowania siebie oraz otaczającej człowieka rzeczywistości. Widzimy zarówno współcześnie, jak i w ciągu wieków, wzajemne oddziaływanie kultur na siebie. Nie mamy zatem do czynienia ze stanem izolacjonizmu i statyzmu kulturowego, lecz dostrzegamy różnorodne formy oddziaływania jednej kultury na drugą.

Skoro zatem samo prawo i polityka są dziełem człowieka, skoro funkcjonują one na gruncie życia społecznego oraz w kontekście szeregu instytucji i struktur osadzonych także kulturowo – należy spodziewać się, że również od tej strony będą one miały swoje zdeterminowanie. I faktycznie to zdeterminowanie istnieje, co nie oznacza, że jest ono czynnikiem jedynym i najważniejszym dla prawa i polityki.



Próby ujęcia multikulturalizmu zarówno w jego warstwie ideowej, jak i w formie życia społecznego – są obecnie przedmiotem zainteresowania wielu dziedzin poznawczych⁴. Dominują tu dociekania o charakterze socjologicznym i ekonomicznym, także prawnym i politologicznym⁵. Wydają się one wspólnie zmierzać nie tyle do integralnego ujęcia multikulturalizmu, ile do wypracowania strategii wykorzystania multikulturowej społeczności w celach pragmatycznych, głównie ekonomicznych, ułatwiających progres materialny⁶. W tym kontekście ich celem staje się także generowanie określonego typu polityki, zwłaszcza prowadzonej przez państwa i same rządy. Tworzy się w ten sposób specyficzna ideologia multikulturalizmu, co ciekawe, najczęściej określająca swe treściowe uposażenie oraz ideowe nakierowanie w kontekście walki z ksenofobią, rasizmem, nacjonalizmem, wszelkiej postaci społecznym izolacjonizmem i fundamentalizmem.

Ideologia multikulturalizmu ma w tym świetle być nie tylko wybawieniem od zła, jakie stanowiska te niosą, ale także rości sobie pretensje do wyłączności i jedyności⁷. Jej owocem jest społeczność multikulturowa, rządzona zasadami ideologii multikulturalizmu.

Otwartość i brak wykluczeń, wraz z postępem i wolnością – oto główne hasła tejże społeczności, jej zasady i „uniwersalizm”. Im ma służyć także tworzony system prawa. Czy jednak ten tok myślenia o multikulturalizmie, sposobach jego urzeczywistniania jest właściwy? Czy nie rozmija się z prawdą o rzeczywistości natury ludzkiej i prawdą o życiu społecznym człowieka?

Faktyczna nierównocенność kultur w ich funkcji doskonalenia natury ludzkiej.

Szanując czyjaś kulturę, tym samym wyrażamy spontanicznie szacunek dla samego człowieka, który tą kulturą żyje. Czy jednak podziwiając i szanując np. Nieńców lub Papuasów (lub jakiegokolwiek inne plemię żyjące w stanie kultury prymitywnej), za ich gościnność bądź upór

w walce z przeciwieństwami przyrody – pragnęlibyśmy żyć z nimi lub żyć tak jak oni? Czy pragnęlibyśmy żyć i kierować się normami prawa, jakie w ich społeczności funkcjonują? Czy istnieje w nas wola dostosowania swoich rodzimych praw do tych, które mają oni? A może pragnęlibyśmy jakiejś syntezy ich systemu prawa z naszym porządkiem prawnym? Raczej nie; nie tylko dlatego, że ludy prymitywne w swym życiu muszą zmagać się z poważnymi niedogodnościami, zagrożeniami, nędzą i trudami dnia powszedniego.

Dystansowanie się od nich zazwyczaj wypływa ze świadomości braków, jakie istnieją w ich kulturach, także braków i anomalii ich praw, oraz tego, iż tych poważnych braków nie ma w takim przynajmniej stopniu nasza kultura rodzima. Tym samym dajemy w zdroworozsądkowym spojrzeniu na świat dowód na dostrzeganie nierównoważności i nierównocенności kultur oraz form organizowania życia zbiorowego. Dajemy świadectwo nierównoważności i nierównocенności systemów prawnych obecnych w życiu społecznym.

Nasz osąd dokonuje się nie tylko w kontekście różnic między daną kulturą a naszą, ale przede wszystkim w kontekście naszego dobra, które np. w kulturach Nieńców, Papuasów, Buszmenów, Pigmejów itp. częstokroć bywa wielce utrudnione, jeśli nie zlikwidowane.

Zdrowy rozsądek mówi więc: to dobrze, że jest pluralizm kulturowy, ale trzeba żyć najlepiej jak się da, żyć po swojemu, co oczywiście nie wyklucza ani wzajemnych kontaktów, ani nauki jednych od drugich. Tworzy się zatem w nas przekonanie o konieczności uszanowania własnej kultury, w tym także kultur prawnych, co nie wyklucza szacunku i zainteresowania kulturami innymi niż nasza.

Stanowisko to ma swoje przełożenie na prawo, które jawi się jako system norm, ale taki, który winien być najlepszy, najbardziej adekwatny do natury człowieka, jego dobra. Prawo zatem także w kontekście kulturowego życia społecznego, w kontekście działań powodowanych



jego nakazami jawi się jako coś odniesionego do dobra człowieka, ale także do kulturowego sposobu życia.

Czy jednak tenże sam zdrowy rozsądek nakłania człowieka do tworzenia społeczności multikulturowych? Czy kieruje ludzkiego ducha w stronę promowania jakiejś ideologii głoszącej konieczność budowania społeczności multikulturowej? Czy zatem nie powinniśmy z racji wspólnego wszystkim ludziom człowieczeństwa opowiedzieć się nie tyle za jakąś postacią kosmopolityzmu, co raczej multikulturalizmu?

Ten problem zaprzęta głowy nie tylko „zwykłych zjadaczy chleba”. Żyją nim dziś przywódcy państw, parlamenty, media, uczeni, ludzie sztuki i religii⁸. Ideologia multikulturalizmu w różnych swych postaciach i formach dotyka wielu obszarów ludzkiego życia, od ekonomii, przez prawo, wychowanie, komunikację, szkolnictwo, wreszcie rodziny⁹. Przejawy obecności społeczeństw wielokulturowych, choćby z racji nasilania się tendencji globalistycznych i migracyjnych stają się coraz bardziej widoczne we współczesnym świecie¹⁰. Nasilenie to jest szczególnie zauważalne w dziedzinie działań politycznych oraz tego, co im towarzyszy w postaci narzędzi i środków polityki¹¹. Multikulturalizm stał się nawet w pewnych państwach swoistym elementem doktryny politycznej (np. USA, Kanada), w którą angażują się liczne organizacje, gremia artystyczne i partie polityczne. Tworzony tam system prawa wydaje się mu właśnie służyć. Bywa on częścią światopoglądu pewnych osób, treścią i założeniem organizowanej edukacji, komunikacji, handlu, rozrywki i innych dziedzin życia społecznego.

Stan promocji i wykorzystywania ideologii multikulturalnych zmusza do refleksji, zwłaszcza w kontekście problemów faktycznie istniejących w społecznościach multikulturowych¹². Zmusza także do rozważenia go z racji rozbieżności ideologii multikulturalizmu z danymi zdrowego rozsądku.

Jak zatem tłumaczyć fakt zaangażowania licznych osób i środowisk w „promocję” multikulturalizmu i tworzonej

w jej ramach polityki prawa? Czy tylko brakami poznania i rozumienia – czy też innymi racjami? Czy prezentowany w mediach i w wielu programach edukacyjnych redukcjonistyczny obraz multikulturalizmu, osadzający go jedynie na różnicach w kolorze skóry, języka, miejscu urodzenia, wyznawanej religii – przypadkiem nie przyczynia się do zniekształcenia samego rozumienia kultury i multikulturalizmu oraz tworzonej w jego ramach wizji prawa i formy polityki? Czy wreszcie krzykliwe ideologie multikulturalizmu, które nie tylko generują określony typ działań w ramach jakiejś konkretnej wspólnoty państwowej, ale także postulują istnienie polityki międzynarodowej o charakterze multikulturowym – nie przyczyniają się do jakiegoś poważnego wypaczenia samej polityki i systemu prawa, a wraz z tym cywilizacji, na gruncie której powstaje polityka i prawo?

Na marginesie warto odnotować, że podejmowane problemy warto przeanalizować szczególnie w dziedzinie poznania filozoficznego, które ze swej natury zmierza do dostarczenia w miarę integralnej, a także rozumiejącej wizji zjawiska multikulturalizmu i relacji łączącej go z polityką oraz prawem. Uzyskane wyniki poznawcze mogą posłużyć nie tylko do celów poznawczych, ale muszą zmierzać do oceny tego zjawiska, w kontekście dobra człowieka¹³. Powinny one także przyczynić się do afirmacji naturalnych kręgów ludzkiego życia i tworzonej w ich ramach ludzkiej kultury. Ma to ogromne znaczenie również dla właściwego charakteru wszelkich działań politycznych cywilizacji Zachodu, które z racji błędów poznawczych mogą kierować politykę na bezdroża lub wprost doprowadzać do korupcji i unicestwienia także w dziedzinie prawa stanowionego¹⁴. Toteż poznanie filozoficzne, w odróżnieniu od ujęć socjologicznych czy historycznych, przy analizie związku prawa i polityki z multikulturalizmem musi wyjść od rzeczy najbardziej podstawowych, realnych i zarazem oczywistych.

Należy do tego przede wszystkim wyjaśnienie, czym jest multikulturalizm; czym jest polityka, a w sposób szczególnie polityka zachodnia. Rysuje się określony porządek



rozważań, który musi wyjść od wyjaśnienia natury i racji istnienia, kultury, by z kolei właściwie ująć sam multikulturalizm. Trzeba zaznaczyć, że pytając o multikulturalizm – poniekąd pytamy o dwie różne rzeczywistości, tj. o samą multikulturową społeczność oraz o pewną ideologię promującą tę rzeczywistość. Następnie należy przedstawić rozumienie polityki zachodniej i związku ideologii multikulturalizmu z polityką.

Kultura ludzka kontra multikulturalizm

Ludzka kultura jest efektem istnienia i działania człowieka. Wyrasta z jego natury oraz nosi w sobie odniesienie do niej¹⁵. Co ważne, sam człowiek nosi w sobie odniesienie do ostatecznego celu swojego życia, który rozpoznany przezeń, staje się zacznem i podstawą życia religijnego¹⁶. Cel ten przenika całą ludzką rzeczywistość i faktycznie stanowi dla samego człowieka ostateczny motyw jego działania. Człowiek uposażony w zdolność do poznania (rozumność), a także w zdolność do autodeterminowania się (wolność) ma moc materializacji swoich przeżyć, które ostatecznie budują całą ludzką kulturę.

W naturalnym i właściwym porządku rzeczy dziedzina ta w szerokim, filozoficznym ujęciu jest w sensie podmiotowym tym wszystkim, co udoskonala człowieka, co uprawnia go w jego człowieczeństwie do należytej mu pełni¹⁷. Rozumienie kultury jest zatem pochodną wizji człowieka¹⁸. Kim jednak jest człowiek?

a) człowiek to osoba

Z perspektywy doświadczenia własnego istnienia – każdy człowiek ujmuje siebie jako pewien podmiot. Analiza ludzkiego działania uzmysławia nam, że podmiot ten ma w sobie określoną konstytucję (naturę) i wyraża siebie przez swoje rozumne oraz wolne akty. To, co ujmuje nasze doświadczenie samego siebie – uzmysławia nam, że jesteśmy kimś jednym i zarazem mającym podmiotowe istnienie, różne od innych ludzi oraz otaczającej rzeczywistości.

To doświadczenie uprawnia do ujęcia bytu ludzkiego w kategoriach bytu osobowego, który istniejąc w sobie jako w podmiocie, działa przez swe decyzje zrodzone za pośrednictwem jego władz duchowych rozumu i woli. Człowiek jest zatem osobą, zaś jego kultura (owoc osobowego) życia – manifestacją i pochodną osobowego sposobu istnienia oraz działania człowieka¹⁹. Jej zaistnienie stanowi efekt ludzkich aktów poznawczych (interioryzacji rzeczywistości), a także realizacji ludzkiej miłości, będącej odpowiedzią na ukochane przez człowieka dobro.

b) prawo stanowione w działaniu osoby

Prawo stanowione jako rzeczywistość kulturowa człowieka nie jest tu wyjątkiem. Jego funkcjonowanie, z racji obecności w aktach decyzyjnych, w istotnym dla człowieka wymiarze jego człowieczeństwa, wydaje się szczególnie ważne. Nadając bowiem czynowi człowieka określoną determinację, przyczynia się do kształtowania (doskonalenia lub nie) samego podmiotu jakim jest człowiek, a przez swoje realne skutki dotyka także innych ludzi.

Wiemy, że człowiek w swej działalności kulturotwórczej jest wolny, lecz nie jest wolny absolutnie oraz nie jest wolny od życia kulturowego. Dla człowieka wydaje się ono konieczne z racji jego osobowej natury, a także z racji spotencjalizowania jej i konieczności rozwinięcia przez czynniki będące poza człowiekiem. Kultura jest zatem czymś ludzkim i koniecznym, związanym z samym człowiekiem. Choć materializuje się w różnych dziedzinach (poznania, moralności, sztuki wraz z techniką, religii), to jednak jej sens i istnienie zasadza się na bycie ludzkim. Dziedzina prawa – jako część ludzkiej kultury – partycypuje w ogólnym jej sensie i winna prowadzić do zasadniczego, właściwego celu kultury, jakim jest doskonałość człowieka.

c) filozofia jako droga poznania kultury

Poznanie filozoficzne ukazuje, że sens istnienia kultury zawarty jest w jej funkcji doskonalącej człowieka. Z tej



racji już w starożytności podkreślano, że sensem i celem istnienia kultury (*paidei*) jest piękno i dobro człowieka (*kalokagathia*)²⁰. Dostrzeżono także, że z racji braków ludzkiego poznania, a także z racji fałszu i zła, jakie odnajdziemy w ludzkich decyzjach – kultura ludzka nie zawsze realizuje swój cel, może się rozmiąć z faktycznym dobrem człowieka, a nawet je utrudniać lub przyczyniać się do realnej krzywdy człowieka, toteż prawo jako rzeczywistość kulturowa, podobnie jak i sama polityka, także może być i bywa przyczyną realnego zła człowieka. Stąd choć wszystko, co wytworzył człowiek, w sensie przedmiotowym stanowi kulturę, to jednak nie wszystko jest w kulturze dobrem dla człowieka²¹.

Tu także na polu refleksji filozoficznej doszło do odkrycia prawdy, że zaistnienie i funkcjonowanie doskonalącej naturę ludzką kultury wymaga aktów prawdziwościowego poznania, odsłaniających faktyczne, a nie wyimaginowane ludzkie potencjalności (potrzeby), aktów dokonujących uzgodnienia poznawczego samej kultury z naturą człowieka i jej ostatecznym przeznaczeniem. Jeśli takowych aktów zabraknie, jeśli wedrze się w nie fałsz – kultura staje się kulturą fałszywą i przyczyną deformacji człowieka. Prawidłowości tej podlega cała dziedzina ludzkiego prawa jak i polityki. To właśnie ukazuje nam poznanie filozoficzne.

Ma zatem kultura ludzka swoje pierwszoplanowe odniesienie do natury człowieka oraz jej przeznaczenia. Jest tworzona w oparciu o jej znajomość i rozumienie²². Gdy znajomość ta bywa przyćmiona lub zdeformowana różnymi aprioryzmami, np. sakralnymi, prawnymi, rodowymi, ideologicznymi – kultura jest narażona na rozminięcie się ze swym właściwym celem. Toteż z racji analogicznej jedności natury ludzkiej od strony filozoficznej widzimy, że istnieje potrzeba budowy analogicznie jednej kultury ludzkiej, przenikniętej jednością samego człowieka. W ramach teże kultury widzimy także konieczność powstawania i funkcjonowania systemu prawa, skorelowanego z naturą człowieka i kulturowo-społeczną rzeczywistością działań politycznych. Gdy takiej kultury zabraknie w ży-

ciu społecznym, ale także w życiu indywidualnym i rodzinnym – pojawiają się krzywdy i nieszczęścia ludzkie. Wyraźny tego dowód odnajdziemy czy to w tworzonych przez człowieka formach zniewolenia innych ludzi, czy w fakcie tworzenia systemów totalitarnych bądź zamykających człowieka w jakichś formach życia kastowego²³.

Doskonałość natury ludzkiej – kryterium oceny dla kultur

Realizm poznawczy filozofii klasycznej nakazuje przyjąć tezę, że nie ma równości ani co do treści, ani co do doskonalącej funkcji kultur²⁴. Teza ta dotyczy także dziedziny prawa ujmowanego w kategoriach kultury ludzkiej. Istnieją zatem kultury prawne gorsze i lepsze, a nawet kultury jawnie antyludzkie, zbrodnicze.

a) niezbywalna godność osoby mimo zła kulturowego

Choć człowiek przez fakt tworzenia i życia w kulturze antyludzkiej nie traci przyrodzonej godności, która jest powszechna i niezbywalna, równa innym ludziom, to jednak tworząc i kultywując taką kulturę prawną i polityczną, faktycznie umniejsza się w swym człowieczeństwie²⁵. Kultura prawna i polityczna jest zatem osadzona na człowieku, wyrasta z jego aktów osobowych, istnieje dzięki nim i ze swej natury jest nakierowana na doskonalenie człowieka²⁶. Jeśli kultura ta zostanie przyporządkowana życiu społecznemu człowieka, jeśli stanie się jego ucieleśnieniem – wtedy będziemy mieli do czynienia z tym, co potocznie zwiemy cywilizacją.

Kultura prawna ma zatem swe naturalne odniesienie i osadzenia do ludzkiego życia społecznego, bo sam człowiek jest ze swej natury istotą społeczną, tzn. taką, która nie tylko rodzi się biologicznie w społeczności, lecz także jest kimś, kto dzięki innym ludziom rodzi się w swym życiu duchowym do poznawania, kochania, tworzenia i życia religijnego. W działaniach tych także uczestniczy prawo i polityka, choćby przez wiele funkcji wychowawczych.

**b) osoba żyje społecznie**

Realizm poznawczy filozofii ukazuje, że życie społeczne jest ze swej natury multikulturalne, z racji wielości osób tworzących społeczność, z racji mnogości podmiotów ludzkich, które w sposób indywidualny i niepowtarzalny przeżywają rzeczywistość kulturową. To niezwykle ważny aspekt, który pozwala dostrzec niejednoznaczny ani też wieloznaczny charakter bytowy prawa i polityki. Polityka i prawo są analogiczne w swym bytowaniu i oddziaływaniu. Widzimy tu także, że sama rzeczywistość ludzkiej kultury prawnej i politycznej jest złożona i różnorodna, nie jest czymś prostym, lecz na wiele sposobów uprzyczynowanym, zaś szereg czynników, które partycypują w rzeczywistości prawnej, jest dla samego prawa czymś konstytutywnym, jak ma to miejsce, gdy odkrywamy zależność prawa od dobra człowieka.

Realizm poznawczy filozofii skłania do tezy, że multikulturowość, ale także i pewna jedność samej kultury są nierozzerwalnie związane z życiem społecznym, a z racji tego, że człowiek z natury jest istotą społeczną, także z człowiekiem. Kultura istniejąca w innych ludziach jest zresztą dla wszystkich okazją do ubogacania się jej dobrem, jest warunkiem wszelkiego międzyludzkiego dialogu, wymiany, a także właściwie pojętego rozwoju i postępu człowieka w jego człowieczeństwie. Od reguł tych nie jest zwolniona także dziedzina prawa i polityki. Monokulturowość jest zatem nie tylko czymś nierealnym, ale także niemożliwym do istnienia. Społeczność ludzką tworzą przecież konkretne osoby ludzkie, a ich akty będące zasadą istnienia i tworzenia się kultury są zawsze jednostkowe i specyficzne. To skłania nas do wniosku, że samo życie społeczne jest przestrzenią wielu praw, nie tylko naturalnych, praw konkretnych osób, ale także wielu praw mających swe kulturowe (konwencjonalne) ugruntowanie.

Nie oznacza to jednak, że społeczność ludzka, bogata i pluralistyczna kulturowo, nie wymaga jakiegoś naczelnego i zasadniczego uporządkowania; zorganizowania

i nakierowania na jeden, analogicznie pojęty cel. W uporządkowaniu tym bierze udział także prawo stanowione, będąc niejednokrotnie przyczyną ładu kulturowo-społecznego, będąc zasadą dla polityki. Im bardziej wzrasta bogactwo kulturowe obecne w danej społeczności, tym większa istnieje potrzeba ładu kulturowego a poniekąd i potrzeba samego prawa, bez którego sama kultura może stać się przyczyną szkody i zwyrodnienia człowieka²⁷.

Konieczność jedności i jednorodności cywilizacyjnej w życiu społecznym

Należy podkreślić ważny aspekt. Z faktu związania kultury z człowiekiem, z faktu pluralizmu kulturowego – nie wynika wprost konieczność występowania i akceptacji na polu życia społecznego – pluralizmu cywilizacyjnego. Odróżnienie wielości cywilizacji od wielości kultur tworzonych w ramach jednej lub wielu cywilizacji – jest sprawą fundamentalną dla właściwego wyjaśnienia nie tylko samej polityki, ale także faktycznie każdej instytucji życia społecznego i tworzonych w ramach jej działalności.

a) pluralizm kultur lecz nie wielość cywilizacji

Można nawet pokusić się o tezę, że tak głośny dziś nurt, promujący multikulturalizm w rozlicznych formach i działaniach, wydaje się nie dostrzegać i bagatelizować różnicę, jaka istnieje między pluralizmem cywilizacyjnym, a mnogością kultur wyrosłych na gruncie jednej cywilizacji. Różnica ta ma kapitalne znaczenie dla całego życia politycznego, a przede wszystkim dla systemu prawa. Czym jednak jest cywilizacja?

Za F. Konecznym możemy stwierdzić, że cywilizacja jest to pewna forma ustroju życia zbiorowego, pewien ład kulturowy w relacjach międzyludzkich²⁸. Sama cywilizacja – podobnie jak kultura – ma swe źródło w decyzjach człowieka, przy czym decyzje te nakierowane są na



ureczywistnienie pewnego porządku międzyludzkiego. Cywilizacja obejmuje zatem życie rodzinne i publiczne, indywidualne i zbiorowe człowieka. Stąd też jest rzeczywistą niszą tworzenia się prawa stanowionego jak i działań politycznych.

Polski uczyony zwrócił słusznie uwagę, że to właśnie cywilizacje stają się pewnym duchowym podłożem, na którym kształtują się poszczególne rodzaje kultur, pojętych przedmiotowo i podmiotowo. Cywilizacje bowiem są jakby „matecznikami” dla dokonywanych przez człowieka decyzji, i jako takie znacząco wpływają na ich zaistnienie, jak i ich treść, sposoby ich ureczywistniania. Tworzone w ramach poszczególnych cywilizacji normy prawne siłą rzeczy muszą nosić w sobie uprzączynowanie cywilizacyjne, choćby z racji stawianych przed polityką celów, z racji wyznaczonych życiu publicznemu środków i standardów, z racji niesionego przez daną cywilizację *ethosu*, a także szeregu koncepcji, które w praktyce stanowią ideową podstawę polityki, państwa, prawa, władzy²⁹.

b) człowiek twórcą cywilizacji

Konieczny słusznie podkreślał, że nie oznacza to, że cywilizacje determinują absolutnie człowieka, lecz mają na niego znaczący wpływ. Wpływ ten w sposób szczególnie widoczny jest w fazie realizacji decyzji, cywilizacje bowiem dostarczają wzorów do zachowań. Wyznaczają także ogólne cele do zrealizowania oraz paletę środków. To sprawia, że oddziaływanie cywilizacji jest przemożne zwłaszcza w polityce i w dziedzinie prawa, ale także w edukacji, handlu, komunikacji, sztuce i życiu religijnym.

Znajomość dziejów i samo doświadczenie życia społecznego poucza, że cywilizacje nadają zasadniczy kształt ludzkiemu światopoglądowi, są jednym z najważniejszych czynników formacji ludzkich sumień. Z tej racji brak znajomości cywilizacji jest jedną z przyczyn braku rozumienia działania konkretnego człowieka, a także szeregu działań, które składają się na politykę i samą rzeczywistość prawa³⁰.

Prawa dziejowe (cywilizacyjne) – determinantami prawa stanowionego i polityki

Badania polskiego uczonego wykazały, że nie ma praktycznie żadnej dziedziny ludzkiego życia, która byłaby wolna od uwarunkowań cywilizacyjnych. Z tej przyczyny zasady, jakimi się rządzą cywilizacje, stają się poważnymi zasadami regulatywnymi, także dla kultur prawnych i politycznych.

a) niemożność trwałych syntez

Pierwszą i zasadniczą zasadą jest niemożność syntetyzowania różnych cywilizacji, z racji rozbieżności, a nawet sprzeczności, jakie w nich występują. Nie ma zatem szansy na istnienie jakiejś trwałej syntezy między różnymi systemami prawnymi, które wyrastają z różnych cywilizacji³¹.

Niemożność trwałych syntez cywilizacyjnych ma kapitalne znaczenie dla polityki oraz funkcjonowania prawa stanowionego i to nie tylko z tej racji, że polityka i prawa mają swe cywilizacyjne ugruntowanie. Wielokulturowość, będąca w praktyce wielocywilizacyjnością, prowadzi w dziedzinie prawa, podobnie jak i w życiu indywidualnym i rodzinnym do bezskuteczności, konfliktów moralnych, niezrozumienia, zwykłego publicznego bałaganu w polityce³². Innymi słowy pierwsze prawo cywilizacyjne w dziedzinie prawa stanowionego i samej polityki ukazuje konieczność zachowania tożsamości cywilizacyjnej³³. W praktyce oznacza to, że do polityki i tworzonego przez władzę prawa nie powinni mieć dostępu wszyscy, którzy reprezentują inny niż rodzimy typ cywilizacji, w których nie dokonało się solidne ugruntowanie rodzimych zasad cywilizacyjnych. Nie jest to jednak wystarczający czynnik do powodzenia tejsze polityki i do zachowania tożsamości cywilizacyjnej samego prawa, ale czynnik konieczny, który zresztą bardzo trudno osiągnąć w realiach życia społecznego. Bo jak mierzyć osadzenie człowieka w cywilizacji i autentyczność jego przywiązania do niej? To rzecz



trudna i nie może być tu jakichś jednoznacznych miar, które przykłada się sztucznie do każdego człowieka³⁴. Istnieje potrzeba zawierzenia rozsądkowi większości ludzi, prawości sumień tych, którzy decydują o polityce, choćby przez fakt dokonywania wyborów osób zasiadających w szeregach władzy. I ta wiara może okazać się daremna, gdy większość mająca możliwość głosowania okazuje się pozbawiona prawego rozumu i należnych cnót³⁵.

W praktyce życia społecznego w cywilizacji łacińskiej stosowna polityka i właściwy system prawa posiadają korelacje z rozumnymi osobami, które żywią autentyczny i silny patriotyzm oraz praktykują wiarę katolicką³⁶. Rzecz oczywista, że zasady te mają być autentycznymi i pełnymi prawidłami życia, nie tylko literalnymi elementami postawy ludzkiej. To przede wszystkim oznacza, że ludzie, którzy podejmują uprawianie polityki, nie tylko dobrze rozumieją swoją tożsamość cywilizacyjną i kulturową, ale przede wszystkim dopatrują się w aktywności politycznej działań moralnych, a zatem takich, które zostaną ocenione w kategoriach dobra lub zła³⁷. Główną ich cnotą na gruncie cywilizacji łacińskiej musi być pokora wsparta roztropnością i męstwem. Sprawia ona, że działalność polityczna staje się służbą na rzecz wspólnego dobra narodu i jego członków³⁸.

Nie jest więc polityka w pierwszej kolejności efektem realizacji jakiejś partyjnej ideologii, lecz działalnością moralną, za którą idzie odpowiedzialność za czyny i ich efekty, jak i odpowiedzialność wobec innych ludzi³⁹. W przypadku polityki Zachodu – jest to odpowiedzialność przed narodem lub narodami, bo w państwowości zachodniego typu często dochodzi do połączenia narodów w jeden organizm państwowy⁴⁰. Połączenie to, zwane unią jest zjednoczeniem dobrowolnym, nieniwelującym autonomii narodów i ich suwerenności, połączeniem równych z równymi dla wzajemnej korzyści. Jeśli faktycznie się dokona, prowadzi do wielonarodowości i wielokulturowości państwa, ale nie do jego wielocywilizacyjności. Kultury bowiem – jak to zaznaczono wyżej, o ile wyrastają z tego

samego pnia cywilizacyjnego, mogą i powinny przenikać się i wzajemnie łączyć, doprowadzając niekiedy do zatarcia granic między sobą⁴¹. Ów pluralizm bywa zacznym twórczości duchowej i realnym bogactwem, ze skarbca którego mogą czerpać wszyscy.

b) konieczność walki i ekspansji

Drugim prawem cywilizacyjnym jest zasada mówiąca o tym, że każda żywa forma życia cywilizacyjnego zmierza do ekspansji, rozwoju i poszerzenia swojej władzy⁴². Bierze w tym także udział cała bogata dziedzina prawa stanowionego. Jest to pewien naturalny efekt wynikający z istoty człowieka, który ceni i pragnie umocnienia swoich form życia. Dokonuje się to za sprawą posiadania oraz dysponowania środkami do życia, zarówno materialnymi jak i duchowymi. Takimi środkami są również ziemie i dobra naturalne, w ogóle wszystko, co służy człowiekowi, rodzinie i społeczności ludzkiej. Wejście w posiadanie tychże środków może dokonać się moralnie, może być efektem przemocy i kradzieży, gwałtu i wojny, ale także pracowitości i zaradności. Poszerzanie i rozwijanie swego mienia, budowanie bogactwa jest zatem naturalnym i właściwym sposobem działania człowieka, a przez to i cywilizacyjnie zorganizowanej społeczności. Dokonuje się także przez system prawa stanowionego, w sposób szczególnie przez prawo majątkowe i spadkowe. Polityka państwa, narodu bierze także w tym udział, stając przed koniecznością poszanowania tejże zasady.

W przypadku jedności cywilizacyjnej na terenie jakiegoś jednego państwa lub obszaru będziemy mieli zawsze do czynienia z formami ekspansji również w dziedzinie politycznej i prawnej. Ekspansja ta może przybierać różnorodne postacie. Zazwyczaj jest związana z pewnymi formami rozwoju na płaszczyźnie intelektualnej, moralnej i ekonomicznej, które przechodzą w swe zmaterializowanie w dziedzinie prawa. Im bardziej zborny jest tenże rozwój i zabezpieczony środkami również cywilizacyjnymi – tym większe musi odnosić sukcesy. Co oczywiste,



uczestniczyć w nim będą także działania polityczne, wraz z działaniami strukturalnymi, budującymi w życiu społecznym odpowiednie do nich organizacje. Będzie uczestniczył w nich cały system prawa pozytywnego, również administracja, która tworzy państwo. Czynniki te będą narzędziem do dokonywania i umocnienia samej ekspansji, a to właśnie cywilizacja będzie dostarczała dla nich celów – zadań, jakie mają zrealizować. Cywilizacja będzie je zatem faktycznie „ożywiać”, z niej będzie czerpana moc działania, jego intensywność oraz rozpiętość w czasie.

Z tej racji dopiero po dostrzeżeniu cywilizacji i jej specyfiki możemy faktycznie wyjaśnić charakter oraz samą naturę danych działań politycznych i naturę samego prawa stanowionego. Inaczej zatem będzie realizowała swoją ekspansję również przez dziedzinę polityki np. cywilizacja łaocińska, inaczej cywilizacja bizantyńska, a jeszcze inaczej turańska czy żydowska i chińska⁴³.

Brak w polityce tendencji do ekspansji jest świadectwem oderwania jej od cywilizacyjnego gruntu. W praktyce oznacza to jej bezsilność i początek obumierania, wiąże się z osłabieniem społeczności z racji jej wielocywilizacyjności.

Tu dostrzegamy, że faktyczny multikulturalizm będący w swej istocie stanem wielocywilizacyjności – jest zatem jedną z głównych przyczyn, jeśli nieuśmiercających politykę, to przynajmniej prowadzących ją na bezdroża jałowości i nieskuteczności. To źródło rozlicznych chorób życia publicznego, przy czym najczęściej atakuje władze publiczne i prawo, prowadząc ostatecznie do korupcji instytucji państwa, administracji, wreszcie systemu prawa i jego wymiaru⁴⁴. Jest to wielkie zagrożenie dla polityki, bo wnosi w nią amoralność.

Z tej racji świadectwem wielocywilizacyjności jakiejś społeczności jest choćby fakt prymatu norm prawa stanowionego w życiu publicznym nad normami moralnymi, które ostatecznie zostają zepchnięte do życia prywatnego, by poddawane różnorodnej presji zostać tam sprowadzonymi do czegoś w rodzaju ciekawego, lecz nic nie-

znaczącego reliktu przeszłości, rozpatrywanego jedynie z perspektywy subiektywnych przeżyć. Jest to poważne zepsucie polityki, która staje się sztuką załatwiania różnych interesów, lecz nie dziedziną realizacji dobra człowieka⁴⁵. Amoralizm prawny i polityczny nie tylko musi odstręczać ludzi od życia publicznego, ale także siłą rzeczy musi korpumpować samego człowieka, jego sumienie, charakter moralny.

Drugie prawo cywilizacyjne wyraża ogólną inklinację człowieka do poszerzania, doskonalenia i umacniania swej własności, środowiska życia. Zatrzymanie się na drodze do jej spełniania jest nie tylko zaprzestaniem rozwoju, ale początkiem regresu, który ostatecznie czyni tak człowieka, jak i cywilizację słabym i bezbronny mechanizmem⁴⁶. Odnosi się to także do polityki, która staje nie tylko przed zadaniem zdobywania dla cywilizacji (narodu, rodzin, samego człowieka) rozlicznych środków, ale także przed zadaniem utrzymania ich i konserwacji, doskonalenia oraz takiej redystrybucji, która umożliwi osiągnięcie przez człowieka pięknego i dobrego sposobu życia (*kalokagatheia*).

Nie bez znaczenia dla polityki jest także fakt odniesienia jej nie tylko do dobra obecnie żyjących ludzi, ale także tych, którzy przyjdą później. Z tej racji polityka – wyraźając z dziedzictwa przeszłości, troszcząc się o teraźniejszość – sięga w swych zamiarach przyszłości i przygotowuje środowisko życia dla przyszłych pokoleń⁴⁷. Jeśli takiej ekspansyjności w niej nie ma – nie jest ona nawet polityką krótkowzroczą, lecz polityką doraźną, szykującą danemu zrzeszeniu katastrofę i utratę tożsamości. Przyczynia się do tego żyjąca właśnie takim „ethosem” także dziedzina prawa, która *de facto* pełni rolę czynnika demoralizującego ludzi⁴⁸.

Ekspansyjność cywilizacji w działaniach politycznych nie musi zatem wiązać się z użyciem przemocy, jak i łamaniem uprawnień innych ludzi. W cywilizacji Zachodu (łacińskiej) ekspansja polityczna jest zdeterminowana prawami moralnymi – bo polityka przynależy do dziedziny



moralnej i rządzi się dobrem moralnym. Gdy wiąże się z łamaniem zasad moralnych, najczęściej przynosi szkodę i zepsucie całej społeczności, która jej się dopuszcza.

Co godne podkreślenia, ekspansyjność polityczna nie może wiązać się z jakimś działaniem o charakterze egoistycznym, szkodzącym innym, lecz z natury działania moralnego musi wiązać się z życzliwością i sprawiedliwością wobec innych⁴⁹. Prawdziwie ekspansywna polityka Zachodu najczęściej jest ekspansją przez akty miłosierdzia. Dokonują jej zazwyczaj osoby ożywione miłością Boga (misjonarze religijni), które przez swoje misje faktycznie rozszerzają władztwo Zachodu, lecz nie ze szkodą dla kogokolwiek⁵⁰. Zakładają szkoły i szpitale, prowadzą do ugruntowania równości w prawach i obowiązkach kobiety i mężczyzny, rodziny jako naturalnej niszy życia ludzkiego, własności prywatnej jako środka do życia człowieka, prawa publicznego jako reguły działań społecznych i indywidualnych. Efektem tej ekspansji jest nie tylko doskonalenie i suwerenność tych, którzy jej podlegają, ale także ich umocnienie i autentyczna wolność. Na jej straży zawsze stoi także reguła życia społecznego, która mówi o autonomiczności życia religijnego w stosunku do życia politycznego.

Ekspansja, która tutaj się dokonuje, ma swoje źródło w personalistycznej wizji człowieka. Ukazuje we wszystkich ludziach nie tylko istoty godne, a zatem takie, którym należą się określone dobra, ale także braci, którzy równi w godności, powołani są do braterskiego solidaryzmu i ofiarnej pomocy innym⁵¹. W cywilizacji Zachodu ekspansja personalistyczna, również dokonująca się przez politykę, jest zawsze powodowana miłością do bliźniego i nie ma na celu jego zawłaszczenia, ale umocnienie oraz pełną jego suwerenność. Przypomina w swej formie władzę kochającego i rozumnego rodzica w stosunku do swego dziecka⁵².

Ekspansyjność łacińska, ludzka – ma swoje uprawnienie w życzliwości oraz „byciu lepszym”. Kończy się ona wraz z uzyskaniem przez dziecko dojrzałości i samo-

dzielności, co w normalnym biegu rzeczy, w połączeniu z przyjaźnią i wdzięcznością, prowadzi do zaistnienia jednej żywej wspólnoty rodzinnej, zaś w życiu społecznym – autarkicznych i niepodległych narodów. Z tej racji na gruncie cywilizacji Zachodu polityka jednego narodu, choć może stać w rozbieżności z interesem innego narodu – w ostateczności nie może szkodzić i zmierzać do wyrządzenia krzywdy komukolwiek.

c) konieczność integralnej współmierności

Trzecie prawo cywilizacyjne mówi o tym, że przyczyną upadku cywilizacji jest zazwyczaj utrata przez nią współmierności, harmonii i proporcji elementów, jakie się na nią składają. Cywilizacja bowiem jako pewien swoisty system wymaga adekwatności między elementami składowymi. Musi istnieć proporcja i właściwe odniesienie np. systemu prawa pozytywnego do norm moralnych, zamożności obywateli do ilości podatków zbieranych przez władze centralne i gminne, siły militarnej jakiegoś państwa do ogółu sił gospodarczych oraz duchowych, form i sposobów edukacji do stanu nauki itp. Jeśli takowej proporcji nie ma – jeśli życie zbiorowe zaczyna kuleć, ostatecznie może zostać poddane samoczynnie rozkładowi.

Normalny, właściwy system prawa i polityki stoi zatem przed zadaniem zachowania tegoż ładu – współmierności; gdy tego nie czyni lub jest wręcz przeciwnie, zasada dysproporcji (niesprawiedliwości), staje się racją upadku społeczności, źródłem krzywdy człowieka.

Jak zauważa Koneczny – często utrata współmierności zachodzi za sprawą przenikania się różnych typów cywilizacji (kultur z różnych cywilizacji). Następuje wtedy przemianowanie np. form prawa spadkowego, majątkowego czy małżeńskiego do systemu życia społecznego, który ich nie może uwzględnić, lub też działa wbrew ich immanentnym regułom⁵³. Jako przykład można tu dać choćby sytuację, gdy na grunt cywilizacji łacińskiej wkracza obca mu cywilizacyjnie forma prawa stanowionego, wyrastająca



z irracjonalnych elementów siły, uzurpującej sobie pre-
tensję do omnipotencji i podporządkowania sobie ducho-
wego życia człowieka. Taka forma prawa musi generować
działania publiczne, formę państwowości, administracji
– całą politykę – jako rzeczywistość oderwaną od zasad
i charakteru cywilizacji łacińskiej tj. zasad moralnych.
Często rzeczywistość ta nie tylko przyczynia się do roz-
stroju życia społecznego, ale także do jego atrofii.

Wielocywilizacyjność zatem jakiejś społeczności, zwią-
zanej pewną formą państwowości, będzie zatem nie tylko
przyczyną różnokierunkowych działań politycznych, ale
także działań, które wzajemnie będą się zwalczały. Poli-
tyka w takim państwie będzie przypominać swoisty tygiel
zwalczających się sił i stronnictw. Będą one wyszarpywać
sobie nawzajem, co się da, nie szanując przy tym dobra
wspólnego. Państwowość działająca w ramach takiej
polityki jest słaba i ciągle zagrożona w swym istnieniu.
W ostateczności musi zginąć lub zostać podporządkowa-
na najsilniejszym i najniższym elementom, jakie użyją
władzy do umocnienia własnych korzyści i swojego cywi-
lizacyjnego ładu.

Tym zatem, co jest charakterystyczne dla społeczno-
ści wielocywilizacyjnej w jej działaniach politycznych jest
zamęt i ogólny bałagan, który z czasem przeradza się
w bierność i izolacjonizm, pewną formę apatii społecznej
lub anarchii. Towarzyszy temu także swoista migracja od
życia publicznego osób inteligentnych i dobrych moralnie,
jakie dystansując się od korupcji świata polityki, pragną
zachować siebie i najbliższych od zepsucia. Nic więc dziw-
nego, że polityka multikulturalna (wielocywilizacyjna)
popada w bylejąkość, szafując hasłami demokracji, wol-
ności, tolerancji, wyzwolenia, znoszenia granic i potrzeby
ogólnej transgresji we wszystkim. W praktyce staje się
polem działań bandyckich, w których obowiązują zasady
homo homini lupus est oraz *bellum omnia contra omnes*⁵⁴.
Doświadczenie historyczne ukazuje, że jedną z pierw-
szych ofiar tejszy polityki będzie dziedzina życia religijnego
a następnie dziedzina nauki.

d) zwycięstwo tego, co niższe i gorsze

Konieczny, analizując przeszłość człowieka, dochodzi do wniosku, że istnieje czwarta zasada cywilizacyjna. Mówi ona o tym, że w przypadku trwałego konfliktu cywilizacyjnego, gdy ścierają się równo silne cywilizacje – na polu życia publicznego zwycięża cywilizacja niższa, gorsza moralnie i kulturowo. Dlaczego ma to miejsce?

Odpowiedź na to pytanie jest prosta, gdy odwołamy się do danych zdrowego rozsądku. Na wiele sposobów ukazuje on nam prawdę o tym, że dobra istotne i zarazem godziwe są dla człowieka dobrami trudnymi i zarazem w swym istnieniu kruchymi⁵⁵. Dobro godziwe jest trudne, zło zaś łatwe i proste, a przy tym często skuteczne w walce z dobrem godziwym! Trudno np. doprowadzić do sprawnego i owocnego funkcjonowania uniwersytetów, szpitali, muzeów, mediów, łatwo natomiast te instytucje psuć i im szkodzić. Trudno wytworzyć warunki i cnoty, które umożliwiają człowiekowi bycie dobrym rodzicem, profesorem czy obywatelem, łatwo zaś „zrobić” z człowieka hulakę, głupca czy impulsywnego egotyka, w każdej chwili gotowego do dogadzania sobie wbrew nakazom rozumu i dobra. Wystarczy tylko nic nie robić, doprowadzić na początku do małych zaniedbań, potem do większych. Wraz z nimi szybko pojawiają się w życiu człowieka zniechęcenie, apatia, wreszcie zwykła zazdrość i złość, rychło przeradzające się w zawiść i nieokiełznany gniew, całe grupy wad. Zło jest łatwe – dobro trudne!

Oto ideowe wyjaśnienie, dlaczego cywilizacje niższe zwyciężają nad wyższymi. Jednakże braki cywilizacji zwycięskich są również przyczynami ich własnych słabości, a także w przypadku ich nieusuwania – przyczynami upadku.

Wszystko to ma kapitalne znaczenie dla polityki i samego prawa – bo przecież politykę i prawo tworzą konkretni ludzie, uposażeni w konkretne charaktery i przywary. Ich natura i obyczajowość odciska piętno na ich działaniach, a sama polityka jest taka, jak ludzie ją tworzący. Jeśli tworzą ją ludzie kiepscy, głupi i egotyczni – dlaczego -



i jak, miałyby być ona roztropna i pokierowana dobrem wspólnym? Upadek intelektualny i moralny idą zazwyczaj w parze, lecz zawsze rodzą podobne i potworne działania.

Jest również prawdą i to, że w czasie konfliktu cywilizacji rozwój intelektualny i moralny są zazwyczaj utrudnione, lecz jeśli się dokonują, nie tylko heroicznie umacniają tych, którzy im się dali poprowadzić, lecz także rodzą wielką siłę oraz odwagę pójścia pod prąd łatwiźnie i zwodniczym ideologiom⁵⁶. Stąd budzi się w człowieku nadzieja, że można ocalić to, co nie tylko dobre, ale także lepsze i nasze! Nie ma bowiem dla człowieka, a zatem także dla społeczności tworzonej przez niego, jakiejś siły ukonieczniającej ze strony cywilizacji. Jest tylko pewna potencjalność i prawidłowość, od której bywają odstępstwa, gdyż byt społeczny, jego postać, ostatecznie zależy od ludzkich decyzji.

Skutki wielocywilizacyjności i ideologii multikulturalizmu w dziedzinie polityki i prawa

Przeprowadzone analizy skłaniają nas do wniosku, że polityka kierowana jakąkolwiek ideologią (w tym także multikulturową) nie jest kierowana prawdą o człowieku, jego życiu społecznym i kulturze, lecz bywa nastawiona na cele praktyczne i to one zaczynają nią kierować⁵⁷. Tym samym z polityki zostaje usunięta prawda o dobru na rzecz realizacji tego, co skuteczne i wygodne. Na straży takiej właśnie polityki, będąc jej faktyczną częścią, staje prawo pozytywne, które zyska swoje fundamentalne odniesienie i ugruntowanie już nie w dobru człowieka, lecz w tym, co korzystne dla większości. Będzie musiało nieustannie wzrastać w swej treści i zasięgu oddziaływania (mnożyć się chorobliwie – tzw. *elephantiasis prawodawcza*), bo staje się podstawową zasadą jednoczącą społeczność⁵⁸. W ten sposób, jak słusznie się daje zauważyć, polityka wkracza na drogi totalitaryzmu i antyludzkiego sposobu działania, bo najważniejsza dla niej staje się skuteczność w zdobywaniu profitów⁵⁹. Dobro człowieka nie będzie tu

już sprawą priorytetową, a z racji siły, jaką ma polityka, uzbrojona w środki materialne państwa, będzie rządził zysk, używając jako środka samego człowieka.

Nie bez znaczenia jest także wiele skutków, które pojawiają się w jakiejś społeczności przyjmującej do siebie emigrantów. Tworzona społeczność multikulturowa okazuje się być najczęściej osłabiona zjawiskiem migracji, a jej tożsamość nadwątlona, jeśli nie zlikwidowana. To rodzi w społeczności szereg konfliktów, które nie mogą być wyjaśniane jedynie przez kategorie: „wykluczenia” i „otwartości”. Musi, siłą rzeczy, zmagać się z nimi cała obecna w życiu społecznym polityka.

Z tych racji społeczność multikulturowa staje się prędzej czy później, w zasadniczej swej części zrzeszeniem o charakterze utylitarnym, często bardzo dalekim od troski o dobro wspólne, jakim jest rozwój człowieka. Staje się taka – bo nie jest zrzeszeniem jednoczonym przez jedną, analogicznie pojętą kulturę ludzką. Występuje w niej wielość wizji człowieka, życia moralnego, prawa, państwa, a także relacji, jakie między nimi istnieją. Wielość ta rodzi pluralizm i różnorodność działań oraz struktur, a także ocen i form podejścia. Tym, co w społeczności wielokulturowej odnajdziemy, jest właśnie wielość kultur, różnych w swej treści, przekazie językowym, tradycji, formach wyrazu, jak i środkach przekazu⁶⁰. Wielość ta niesie także swe pejoratywne skutki w dziedzinie życia ekonomicznego, bo przecież produkcja, handel, sama konsumpcja, redystrybucja dóbr wymaga ładu społecznego, realnej wspólnotowości. Wymaga nade wszystko nastawionych i przygotowanych do tego ludzi, czyli także pewnej, i to dobrze określonej kultury, a w sposób szczególny kultury moralnej i prawnej, w której odnajdziemy cnoty pracowitości, punktualności, słowności, sprawiedliwości itp. Tu dostrzegamy, że wielocywilizacyjne społeczności są faktycznie zawsze nastawione na wytworzenie przymusu zewnętrznego, fizycznego, choćby w postaci biurokracji, aparatu siłowego, mechanizmu państwowego, gdyż to one utrzymują w ryzach to, co podąża w rozbieżnych kierunkach.



Tym, co spaja społeczność multikulturową, jest przede wszystkim wspólna przestrzeń życia i zunifikowane formy zachowania, osadzone na podobnych środkach do życia. Wsparciem tej jedności jest jakieś prawo stanowione, które z racji pluralizmu kulturowego nie może mieć ani moralnego, ani kulturowego ugruntowania. Rację jego istnienia stanowi pożytek, zaś rację obowiązywania – siła. Na ich straży stoi już nie obyczaj i sama społeczność, lecz aparat biurokratyczny, który zawsze w pierwszej kolejności będzie zabiegał o swoje dobro (zysk), doprowadzając siebie ostatecznie do alienacji oraz do stanu skonfliktowania z multikulturową społecznością. Doświadczenie historyczne pokazuje, że aparat ten z racji jednoczącej siły, jaką ma w multikulturowej społeczności, z czasem wytworzy warstwę społeczną, przypominającą coś na wzór kasty, do której nie może się dostać „byle kto”.

Stan wielocywilizacyjności nie tylko prowadzi w prostej linii do uniemożliwienia istnienia państwa organicznie związanego ze społeczeństwem, ale także zmierza do pojawienia się przewrotów rewolucyjnych, zwykłego bandytyzmu, zasady moralne bowiem nie obowiązują w życiu publicznym ani władzy, ani administracji, ani poszczególnych jednostek. Tym samym z polityki znika to, co uchodziło za najważniejsze, a mianowicie pokierowanie sprawiedliwością, osadzenie jej na moralnym fundamencie⁶¹. Prawo obecne w takich działaniach politycznych – będzie jedynie *lex iniqua*, prawem zbrojeckim, fałszywym i oszukańczym.

Taki stan społeczny musi niekorzystnie wpływać na człowieka, na tworzoną przez niego rodzinę, a nawet potrafi z wielu racji zlikwidować możliwość zaistnienia społeczeństwa, tzn. zrzeszenia zorganizowanego do celów ponadbiologicznej walki o byt. Jako taki będzie także zwalczał i utrudniał istnienie narodu, pozostającego przecież wyższą formą życia społeczeństwa.

Co gorsza, utylitaryzm w społeczności multikulturowej utrudnia pojawienie się tego, co wiążemy z kulturą wyższą, materializującą się w tego typu czynnikach jak

teatr, uniwersytet, muzeum itp. Instytucje te stają się tutaj w pierwszym rzędzie dostarczycielami rozrywki, albo źródłami korzyści, a najczęściej jednym i drugim. Nie realizują one zatem swego podstawowego celu, a to, co nie spełnia swego naturalnego, właściwego celu, traci prędzej niż później także swoją tożsamość⁶²!

Tym samym społeczność multikulturowa nie może stać się ani społeczeństwem, ani narodem, lecz jest jakąś mieszaniną ludzką. Powstaje i trwa z różnych powodów, ale z perspektywy tak danych zdrowego rozsądku jak i zreflektowanego poznania filozoficznego, racją jej zaistnienia jest wykorzystanie w człowieku jego inklinacji do egotyzmu, który nakazuje dbać o siebie, pomnażać swój własny stan posiadania, dogadzać sobie, widząc w innych ludziach jedynie albo źródło swych korzyści, albo zagrożenie zysków.

Multikulturalizm jest więc w praktyce życia społecznego zawsze narażony na szerzenie stosunkowo prymitywnych i ubogich form życia ludzkiego, utrudniając drogę ku temu, co najlepsze. Jego zasadą działania staje się „równanie do dołu” i tępienie tego, co się „wywyższa”, zaś w praktyce codziennej będzie realizował zasadę *nice and easy*. Ugruntowanie się tych zasad da w społeczności multikulturowej „nowego człowieka”, który będzie miłośnikiem i niewolnikiem wygody, wrogiem trudu i dyscypliny, istotą niezdolną do aktów wielkoduszności.

Tam, gdzie wielocywilizacyjność dominuje, nie ma w społeczności prawdziwej przyjaźni międzyludzkiej, ogarniającej całość społeczności, bo brak jest koniecznego do tego wzajemnego poznania, brak rozumienia dobra, które słusznie się należy i bywa cenione przez ludzi. Jedność, jaką z tego tytułu może uzyskać społeczność multikulturowa, wynika z faktu posługiwania się tymi samymi środkami do życia oraz z faktu przebywania na tym samym terenie. Jest to jedność pozorna i faktycznie bardzo krucha, którą najczęściej zdobywa się po to, by zyskać na sile, przygotowując się do ekspansji utylitarystycznej. Czynniki te oraz towarzyszące im postawy



moralne odciskają swe piętno na systemie prawa i jego funkcjonowaniu.

Polityka multikulturalna, rysując przed ludźmi mirażę równości, wolności i wreszcie uwolnienia się od wszelkiego zła, podejmuje walkę ze wszystkim, co stoi w sprzeczności z jej głównymi celami. Walce tej, prowadzonej w sposób zakamuflowany, towarzyszy swoisty kult pomnażania zysków i wprowadzania innowacji, budowania przedsiębiorczości i zaradności, tego, co umożliwiłby progres materialny. Jednocześnie ideologia multikulturalizmu częstokroć odwołuje się do idei solidaryzmu, lecz już nie tego, który wypływa z afirmacji godności człowieka, ale tego, który mówi, że trzeba pomagać, bo to się opłaca⁶³.

Tak pojęta społeczność multikulturowa wkracza świadomie lub nie na drogę wojny z klasyczną społecznością ludzką, osadzoną na rodzinie, społeczności lokalnej i narodowej, zorganizowanej w państwo, dopełnionej Kościołem, bowiem struktury i formy działania społeczności klasycznej, a przede wszystkim jej podstawa, jaką jest przyjaźń, jawią się jako coś hamującego progres multikulturalnej polityki. Klasyczna jedność, a także stabilność oraz związana z nimi tradycyjność życia, odnosząca się do tego, co wspólne i rodzime, jawi się dla zwolenników multikulturalizmu jako pewna postać zagrożenia (zła), która ma przeszkadzać otwartości, dynamice, zmienności i innowacyjności – wszystkiemu, co służy zaistnieniu nowego multikulturowego porządku społecznego.

Zakończenie

Ideologia multikulturalizmu jest dziś swoistym mitem, który ucieleśniany w przestrzeni życia publicznego buduje utopię, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Mitem ten może się posługiwać swobodnie różnymi wizjami człowieka (np. indywidualizm, kolektywizm), ale zawsze pozostaje obojętny lub wrogi wobec personalistycznego ujęcia bytu ludzkiego⁶⁴. Może skłaniać się w działaniach politycznych ku zasadom komunistycznym lub liberal-

nym, może łączyć różnej postaci ideologie socjalistyczne z libertariańskimi (kapitalistycznymi), ale zawsze wystąpi w sposób zakamuflowany lub jawnie przeciw Kościołowi, realistycznej filozofii człowieka i życia społecznego. Multikulturalizm będący w swej istocie pochwałą wielocywilizacyjności ma w sobie zawsze jakąś formę myślenia kosmopolitycznego, osadzonego na utopijnych projektach, w których myśl samozbawcza staje do walki z Objawieniem i prawdą.

Gdy szukamy ideowych podstaw tegoż multikulturowego „porządku”, bez trudu dostrzegamy najczęściej relatywizm poznawczy i moralny, pragmatyzm osadzony na utylitarystyce i hedonizmie, antyhistoryzm podważający sensowność tradycji, a także utopijny synkretyzm, który niejednokrotnie przechodzi w eklektyzm religijny albo wprost w pewną postać ateizmu, bezbożnictwa lub też ideologii typu *new age*. Do tego także należy dołączyć naturalistyczną wizję człowieka, która sprowadza byt ludzki do dziedziny produkcji i konsumpcji środków do życia. Nic zatem dziwnego, że na gruncie multikulturowej społeczności utajony lub jawny irracjonalizm, głoszący bezcelowość ludzkiego życia, wydaje się stymulować człowieka albo do wiecznej zabawy, albo do rywalizacji jednego z drugim, by ostatecznie uczynić drugiego swym sługą, niewolnikiem, ofiarą upadku i zagłady.

Skutkiem oddziaływania na osobę ludzką społeczności multikulturowej jest prędzej czy później wyrabianie i pielęgnowanie w człowieku postawy egotyzmu i swoistej naiwnej niedojrzałości, dlatego najczęściej osoby żyjące w społeczności multikulturowej, o ile zdobędą dostatecznie dużo środków do życia, przybierają pozę „małolatów” – osób niedojrzałych duchowo i nieodpowiedzialnych, krótkowzrocznych, kierujących się zasadą „żyjmy chwila”. Postawa ta z racji faktycznych jej konsekwencji przynosi człowiekowi najpierw znudzenie, potem rozczarowanie i ostatecznie depresję, bo przecież życie ludzkie bez realnych dóbr nie może trwać w ustawicznej sielance, karmione pustką i fikcyjnymi stanami.



Wobec tych pejoratywnych czynników dochodzi w relacjach międzyludzkich do powszechnego zubożenia, a nawet agresji i zamykania się jednych na drugich. Tym, co najczęściej pojawia się w jednostce – jest poczucie obcości, a także obojętności wobec innych. Stanowi to podstawę dla rozkładu całego życia społecznego, bo postawa ta zabija fundament wszelkich zrzeczeń, jakim jest przyjaźń. Samotność w obcym tłumie to stan „normalny”, z którym trzeba zmagać codziennie, bez nadziei na jego ostateczne przezwyciężenie.

Spółeczność dotknięta multikulturalizmem podziela także często irracjonalną agresję, połączoną z powrotem do różnych szowinizmów, będących jawnym zaprzeczeniem zrównania w godności wszystkich ludzi. Szowinizmy te znajdują przedziej czy później swe narzędzia i formy polityczne oraz prawne, które wprowadzane w życie najczęściej mnożą tylko chaos wielokulturowego zrzeczenia. W ten sposób multikulturowa społeczność paradoksalnie zaczyna „chorować” i współtworzyć to, przed czym tak bardzo na początku starała uchronić siebie.

Wiele ideowych podstaw multikulturalizmu wydaje się pochodzić od postmodernistycznego typu refleksji, ale także od błędów i wypaczeń nowożytnej pseudofilozofii⁶⁵. Tam właśnie odnajdziemy matecznik ideologii multikulturalizmu, w którym „wszystko jest dobre” i zarazem „wszystko można”, bo „każdy ma swoją prawdę”⁶⁶. Droga uwolnienia od multikulturalizmu wiedzie zatem przez powrót do naturalnej formy życia i przez poznanie prawdy o człowieku. Droga ta wiąże się z życiem rodzinnym, narodowym i społecznym, osadzonym we własnej cywilizacji. Dla Polaków oraz wielu innych narodów – cywilizacją tą jest jedynie cywilizacja łacińska – dzieło wychowawczej działalności Kościoła katolickiego.

Summary:

By presenting the real outcome that occur in the field of law and politics, the author of the article makes an attempt to define and explain the phenomenon of multiculturalism and the ideology promoting that phenomenon. The considerations are of philosophical character. The Author claims that promotion of multiculturalism in social life leads to severe negative results and is in opposition to the rules and principles of Latin civilization that was created with the pedagogical activities of the Catholic Church.

Following the instructions of F. Koneczny, the author justifies that the theoretical and practical aspects of multiculturalism usually constitute the phenomenon of unsuccessful attempts of civilizational synthesis. Although cultural pluralism established on the basis of one civilization has a positive impact of human development, civilizational pluralism is always the cause of painful and detrimental conflicts in personal, family, and political life. In this case, the assessment criterion is human nature and its ideality, comprehensive for human mind in philosophical cognition.

Keywords:

Multiculturalism, multicivilizationism, politics, law, Koneczny Feliks.

Przypisy:

¹ Zawarte w niniejszym artykule rozważania są w zasadniczej części fragmentem mojej wcześniejszej pracy *Antropologiczne i społeczne determinanty prawa. Studium z filozofii prawa*, Lublin 2013, w której omawiałem związek koncepcji prawa stanowionego z pewnymi koncepcjami multikulturalizmu, s. 227-251.

² Dr hab. Paweł Skrzydlewski, prof. PWSZ Chełm, wykładowca Wyższej Szkoły Zawodowej w Chełmie.

³ F. Koneczny, *Tło polityczne renesansu włoskiego*, „Myśl Narodowa” 1-26 (1930), s. 327-329.

⁴ Zob. J. Nikitorowicz, *Grupy etniczne w wielokulturowym świecie*, Sopot 2010; P. Scheffer, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, Wołowiec 2010.

⁵ Zob. *European Multiculturalism as a Challenge. Policies, Success and Failures*, Lublin 2007.



⁶ Warto odnotować, że progres, jaki zakłada ideologia multikulturalizmu, to progres sprowadzający się do doskonalenia narzędzi i środków do życia. Nie jest to zatem progres właściwy, jakim jest rozwój i doskonalenie osoby ludzkiej (zob. M. A. Krapiec, *Idea „postępu” w krzywym zwierciadle ekologii*, „Człowiek w Kulturze” 2 (1994), s. 17–29).

⁷ Zob. K. Krzysztofek, *Pogranicza i multikulturalizm w rozszerzonej Unii*, „Studia Europejskie” 1 (2003), s. 77–94.

⁸ Zob. Ph. Nemo, *Co to jest Zachód?*, Warszawa 2006.

⁹ Zob. *Multikulturalizm w sferze mediów*, red. nauk. M. Ratajczak, Wrocław 2007.

¹⁰ Zob. H. Brunkhorst, *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, Cambridge 2005.

¹¹ W sposób szczególny nasilenie to widoczne jest w krajach do tej pory związanych ideą Zachodu jako takiego (Anglia, Francja, Niemcy, USA). Warto zauważyć, że stolice tych państw (centra) – to faktycznie zrzeszenia multikulturowe. I tak w samym Londynie w świetle badań socjologów i demografów pod koniec 2012 r. rdzenni, rodowici Anglicy (rasy białej) stanowią mniejszość – jest ich jakieś 48 %!; zob. także *Management of Cultural Pluralism in Europe*, ed. by J. Dacyl, Stockholm 1995.

¹² Także z racji błędnego pojmowania krytyki ideologii multikulturalizmu, która przedstawia przeciwników tejże ideologii jako osoby odwołujące się do wartości tradycjonalistycznych, niekiedy nawet ksenofobicznych i rasistowskich.

¹³ Każda sfera ludzkiego życia wymaga prawdy i związanego z nią rozumnego osądu. Ten – jak poucza doświadczenie – jest cenny dla samego człowieka i tworzonej przez niego społeczności. W sposób szczególny prawdy wymaga dziedzina polityki, która, jak ukazuje historia, nieustannie bywa narażona na ideologizację. Nie jest tajemnicą, że polityka (życie społeczne człowieka) bywa, niestety, uwikłana w zmyślenia, które niekiedy przybierają postać bardzo atrakcyjną, lecz przy tym jednocześnie zwodniczą, zgubną, a niekiedy także zbrodniczą. Przykładem tego był wiek XX, mocno przeniknięty w polityce zmyśleniami, które stały się ideologiczną podbudową dla nazistów, bolszewików, różnej maści rewolucjonistów i reformatorów świata. Z uniesieniem godnym religijnych przeżyć, uroili oni sobie i przekonywali innych, że są w stanie zbudować „jedyny i prawdziwy” raj na Ziemi. Rzecz oczywista, że swoją działalność, częstokroć okrutną i używającą praktyk oraz narzędzi totalitarnych, usprawiedliwiali dobrem człowieka, lecz nie tego tu i teraz, a przyszłego, prawdziwego i lepszego – na nowo wykreowanego.

¹⁴ Sprawy te wydają się pilne, zwłaszcza w kontekście często redukcjonistycznego ujmowania multikulturalizmu, które nie pozwala dostrzec realnego zła, jakie on powoduje. Jest to szczególnie potrzebne

dziś, gdy na problem multikulturalizmu, zwłaszcza w dziedzinie politycznej i światopoglądowej, nakłada się wiele apriorycznych ujęć. Deformują one samo spojrzenie na multikulturalizm i na politykę, ale także przyczyniają się do spotęgowania pejoratywnych efektów, które mu towarzyszą (zob. H. Izdebski, *Doktryny polityczno-prawne. Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2010).

¹⁵ Zob. M. A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 7-17.

¹⁶ Celem jest Absolut, który jawi się jako ostateczny, właściwy dla człowieka kres jego życia, przez który człowiek osiąga swe ostateczne spełnienie (zob. Z. Zdybicka, „Człowiek i religia” w: M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, wyd. 5 popr., Lublin 1991, s. 355-400; J. Król, *Ku nawróceniu. Jan Paweł II*, Sandomierz 2005). Filozofia realistyczna ukazuje prawdę o tym, że kultura bezreligijna, lub też antyreligijna, szerząca tzw. laicyzm lub jawny ateizm; kultura mająca za podstawę jakieś formy ideologiczne, zwalczające religię – jest zawsze w swych konsekwencjach antyludzka oraz obfitująca w rozmaite ludzkie tragedie i zbrodnie. Jest rzeczą charakterystyczną, że wszelkie znane w historii totalitaryzmy (nazizm, bolszewizm, komunizm w Chinach i in.) zmierzają albo do likwidacji religii w ogóle, albo do jej zinstru-mentalizowania. Zmierzając do zniewolenia człowieka, pragną zniszczyć to, co buduje ludzką wolność, suwerenność, świadomość godności, czyli wszystko, co jest obecne w jakimś stopniu w człowieku dzięki każdej religii. W totalitaryzmach religia staje się w istocie rze-czy jedynie zewnętrznym rytuałem kulturowym, politycznym, służącym załatwianiu ideologicznych celów, połączonym ze zniewoleniem człowieka. W historii odnajdziemy różnorodne przykłady używania religii do celów niereligijnych, co w praktyce łączyło się z łamaniem ludzkich sumień, a nawet ze zbrodniami (np. casus Krzyżaków i ich działania polityczne w stosunku do plemion pogańskich). Nadużycia religii, a dokładnie jej zwyrodnienie, nie mogą być podstawą do rugowania religii z życia ludzkiego i z samej kultury. Sytuacja ta wymaga powrotu do normalności i prawdziwej religijności, podobnie jak zepsucie sztuki medycznej nie wymaga likwidacji szpitali i profesji lekarskiej, lecz ich udoskonalenia. Zob. Z. J. Zdybicka, „Religia” w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 720-732; P. Skrzydlewski, „Religia a wolność człowieka w cywilizacji łacińskiej. Kilka uwag na kanwie rozważań Feliksa Konecznego” w: *Filozofia o religii. Prace dedykowane Siostrze Profesor Zofii Józefie Zdybickiej*, red. W. Dłubacz, Lublin 2009, s. 295-314; Tenże „Teokracja” w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 416-420.

¹⁷ Zob. na ten temat. P. Jaroszyński, „Filozofia kultury” w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 478-480.



¹⁸ Należy zaznaczyć, że filozoficzna analiza kultury jest niezwykle ważna do uzyskania filozoficznej wizji człowieka, który jest przyczyną i źródłem kultury. Zagadnienie to omawiał szeroko i dogłębnie na gruncie filozofii realistycznej m.in. M. A. Krapiec. Zob. Tenże, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996; Tenże, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2009; Tenże, *Człowiek i kultura*, Lublin 2008; Tenże, *Ja – człowiek*.

¹⁹ Szerzej na ten temat zob. Tenże, *Człowiek i kultura*, Lublin 2008, s. 317-328.

²⁰ Zob. P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, „Człowiek w Kulturze” 2 (1994), s. 31-42.

²¹ Jak wyjaśnia to M. A. Krapiec: „Wyrażenie »cultura« pierwotnie w starożytnym Rzymie oznaczało uprawę roli. Później na oznaczenie uprawy roli zaczęto używać terminu »agri-cultura«. Już dość wcześnie, bo od Cycerona, poczęto używać wyrażenia »cultura« metonimicznie, na oznaczenie kultury ducha – »animi cultura«, tę zaś rozumiano jako uszlachetnienie ludzkiego umysłu, zasadniczo przez filozofię: *Cultura animi philosophia est* (Cicero, *Tusculanae disputationes*, 8, 11). Takie rozumienie terminu »kultura« było w dużym stopniu kontynuacją tego, co starożytni Grecy nazywali »παιδεία« [paidéia], rozumianą jako wszechstronna »uprawa«, racjonalne wychowanie człowieka, w aspekcie indywidualnym i społecznym. »Odnosi się to również – napisał W. Jaeger w *Paidei* – do najwspanialszego osiągnięcia geniuszu greckiego, które dobitniej niż cokolwiek innego mówi nam o jego specyficznej konstrukcji duchowej, tj. do filozofii. W niej najwyraźniej uwidacznia się ta cecha, która stanowi o istocie greckiej sztuki i greckiego myślenia: zdolność jasnego dostrzegania niezmiennego ładu, który leży u podłoża wszystkiego, co się dzieje i co się zmienia w przyrodzie i w świecie ludzkim« (I 25). Dostrzeganie ładu wymusza pytania o jego konieczne źródła i uwarunkowania. W średniowieczu wyrażenie »kultura« wiązano z czcią religijną i religijnym kultem. Wówczas powstały powszechnie używane terminy: *cultura Christi*, *cultura dolorum*, *cultura christianae religionis* – łączące się z religijną czcią Chrystusa, Jego męki czy w ogóle z religią chrześcijańską. W okresie renesansu usiłowano powrócić do starożytnego rozumienia wyrażenia *cultura* i poczęto go używać na oznaczenie umysłowej i duchowej doskonałości (lub doskonalenia) człowieka. Dlatego pojawiły się ponownie dobrze znane starożytne terminy: *animi cultura*, a nawet *georgica animi* – uprawianie ducha. W XVII w. S. von Pufendorf po raz pierwszy użył wyrażenia »kultura« bez bliższego określenia – w sensie absolutnym, w teorii prawa naturalnego przeciwstawiając »stan natury« (rozumiany w sensie Th. Hobbesa – a więc jako stan dziki, gdzie człowiek był wrogiem człowiekowi) – »stanowi kultury« ludzi zrzeszonych, chronionych prawem. W myśli zachodnioeuropejskiej po

raz pierwszy »stan natury« pojęto nie jako przeciwstawność »stanu łaski«, a więc w sensie nie teologicznym, lecz w sensie jakby socjologicznym, a »naturę« pojmowano na wzór natury zwierzęcej. J. G. Herder był tym, który ustalił zasadniczo wspólczesne rozumienie wyrażenia »kultura« jako wykwitu indywidualnego i społecznego życia prawdziwie ludzkiego. Z czasem na oznaczenie tak rozumianego życia ludzkiego wśród ludów Europy poczęto używać innego wyrażenia: »cywilizacja«. Wyrażenie to miało oznaczać rozkwit życia ludzkiego na wzór stylu życia obywateli rzymskich – *civis romanus*, którzy mieli pełne prawa do osobistego rozwoju i korzystali – zwł. w mieście, tj. w Rzymie (*urbs*) – z wygod życia miejskiego. »Cywilizacja« stała się synonimem wyrażenia »kultura«, zwł. u frankofonów i anglofonów. Termin »cywilizacja« (dokładniej: *urbanitas*), oznaczający szlachetność postępowania, jako obyczajowość miasta Rzymu, był używany na oznaczenie tego samego (przynajmniej w sensie ogólnym) co oznaczało wyrażenie »kultura« (Tenże, »Kultura« w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 132-133).

²² Szerzej na ten temat zob. W. Daszkiewicz, »Kultura jako racjonalizacja (intelektualizacja) natury« w: *O wartościach i wartościowaniu. Historia – literatura – edukacja*, red. M. Karwatowska, A. Siwiec, Chełm 2012, s. 25-36.

²³ Zob. *Terroryzm – dawniej i dziś*, kom. red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2010.

²⁴ Zob. P. Skrzydlewski, »Kultura. Świat wartości – czy uprawa ludzkiej duszy? O potrzebie realizmu w dziedzinie humanistyki« w: *O wartościach i wartościowaniu*, s. 46-71.

²⁵ Klasycznie pojęta godność człowieka wynika z faktu bycia osobą, z faktu osobowego sposobu bytowania i działania, na ten temat zob. M. A. Krapiec, E. Podrez, »Godność« w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 15-22.

²⁶ »*Omnis autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo*« (St. Thomae Aquinatis, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, cura et studio M.-R. Cathala, 3. ed. stereotypa attene recognita, Taurini 1935, prooemium).

²⁷ Wyraz temu stanowisku daje choćby Arystoteles: »[...] gdy ludzie bezwartościowi zdobyli bogactwo, cenią je o wiele więcej niż dobra duszy; a to jest w najwyższym stopniu haniebnie. Tak jak człowiek stanie się pośmiewiskiem, jeżeli będzie gorszym od swoich sług, tak też należy uznać za nieszczęsnych tych, dla których majątek jest ważniejszy od ich własnej natury« (»Zachęta do filozofii« w: Tenże, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, Warszawa 2010, frg. 3). Zgodnie z prawdą tak jest, bo, jak mówi przysłowie, obfitość rodzi zuchwalstwo, a ignorancja w połączeniu z władzą rodzi szaleństwo. Dla tych bowiem, którzy są w duszy źle usposobieni, ani bogactwo, ani siła, ani



piękno nie są dobrem; im więcej ich ktoś ma, tym bardziej i w większym stopniu szkodzą mu one, a mądrości nie przysparzają. Powiedzenie „nie dawać dziecku miecza” znaczy „nie dawać złym ludziom władzy” (Tamże, frg. 4). Rzeczy, w które jesteśmy wyposażeni do życia, jak np. ciało i to, co należy do ciała służą jako pewnego rodzaju narzędzia, a posługiwanie się nimi jest niebezpieczne; ci bowiem, którzy się nimi posługują w niewłaściwy sposób, uzyskują skutek odwrotny. Należy przeto dążyć do zdobycia tej wiedzy i posłużyć się nią w sposób właściwy; dzięki niej bowiem zrobimy dobry użytek z tych wszystkich narzędzi [...]” (Tamże, frag. 8).

²⁸ Zob. P. Skrzydlewski, „Cywilizacja”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2001, s. 339-348.

²⁹ Przykładem może być koncepcja metody rozstrzygania wszelkich sporów między ludźmi i zreszłymi społecznymi, koncepcja samego człowieka, któremu przyznaje się możliwość odrzucenia normy prawnej z racji np. jej sprzeczności z normami wyższymi; koncepcja wolności samego człowieka lub jej braku; koncepcja sprawiedliwości itp.; na ten temat zob. P. Skrzydlewski, „Sprawiedliwość w różnych typach cywilizacji – na kanwie rozważań F. Konecznego” w: *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, kom. red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2009, s. 177-205.

³⁰ Do ciekawych konkluzji w tej materii doszedł także S. P. Huntington, który dowodził, że światowe konflikty, tak w przeszłości, jak i obecnie, mają źródło w zderzeniach oraz rywalizacji cywilizacji, które faktycznie pełnią rolę podmiotów działań politycznych w świecie. Z racji różnych celów, jakie stawiają sobie cywilizacje, działania polityczne mają charakter wielobiegunowy, a dzieje świata to dzieje cywilizacji, zob. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997.

³¹ F. Koneczny sprawę tę ujmował następująco: „Pogranicze cywilizacji żywotnych jest zawsze a zawsze widownią ich walki, i na to nie ma rady, a zresztą jest to objaw dodatni: jedynie możemy, a raczej powinniśmy starać się o to, by walka cywilizacji odbywała się zawsze w sposób cywilizowany. Przy licznych tych pochodach i zachodzeniu jednej cywilizacji na drugą, wpływają one oczywiście wzajemnie na siebie. Wpływy mogą być dodatnie i ujemne, może ich być niewiele, a może być dużo. Ale mylnym jest mniemanie, iż z ciągłych wzajemnych wpływów może powstać synteza cywilizacji. Przenigdy! Nie ma syntez między cywilizacjami [...]” („Napór Orientu na Zachód” w: *Kultura i cywilizacja*, praca zbior., Lublin 1937, s. 178).

³² Zdaniem polskiego uczonego państwo i jego państwowość winna zawsze być osadzona na rodzimej społeczności i kulturze, dzięki którym zyskuje nie tylko siłę, ale także możliwość realnego służenia człowiekowi. Należy bowiem pamiętać o tym, że: „Mechanizm [państwowy – dop. P. S.] nie wytworzy moralności, oświaty ni do-

brobytu, a skoro tylko mechanizm państwowy otoczy te składniki siły społecznej swą »opieką«, biada im, bo grozi im upadek. Trudno, żeby mechanizm miał rządzić organizmem; znaczy to oddać go mechanizmowi na pastwę. A państwo odbierające społeczeństwu samą możebność ruchu, tzw. »modne« obecnie państwo totalne, tym bardziej musi być mechanizmem» (F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 225).

³³ „Zastanówmyż się nad możliwością syntezy: Np. każda cywilizacja ma swą etykę, a zatem miałyby dokonywać się synteza rozmaitych systemów etycznych? Etyka turańska i arabska otaczają obłąkanych nimbem świętości, jako „nawiedzonych przez Boga”, więc Jego wybrańców. Przeszło to do kultury turańsko-słowiańskiej, tj. do moskiewskiej, gdzie „jurodiwyj” zajmuje uświęcone stanowisko; przeszło nawet w znacznej części na Ruś prawosławną. Gdzież więc miejsce i jakie miejsce na... rozum? Aleć nie cofając się przed najdalszą konsekwencją, z początku wieku XVI, za panowania Wasyła Iwanowicza (1505–1533) zwyciężyła zasada tzw. *josiflanizmu*, ujęta w formułę, jako „*naczało zła mnienie*” – myślenie jest początkiem zła. I zasada ta spopularyzowała się nadzwyczajnie. Niższe duchowieństwo wystąpiło nawet przeciwko sztuce drukarskiej i urządziło w Moskwie w 1564 r. rozruchy „ludowe”; drukarnię zburzono, a personel jej wybito, o ile nie zdołał ocalić się ucieczką. Tryumfowało nieuctwo i stawało się po prostu moskiewskim postulatem etycznym. Reakcja ku oświacie nastąpiła wprawdzie u góry w drugiej połowie XVII w., w czym datę przełomową stanowi wprowadzenie łaciny do „akademii” w Moskwie za Fedora Aleksiejewicza (1682-1689), ale ten „wiatr zachodni” nie dotarł do szerokich warstw, a lud rosyjski podzielał wciąż zapatrywania „*josiflańskie*”, wyrażając je formułą dosadniejszą: *doloj gramotnyje!* I w innych także społecznościach cywilizacji turańskiej, pisanie i czytanie pozostawało sztuką tajemniczą, trochę nawet niesamowitą, bardzo nielicznych osób. A tymczasem Kościół katolicki uprawiał stale sztuki i nauki, sztukę drukarską przyjmowano wszędzie w krajach cywilizacji łacińskiej z zapałem, analfabetyzm traktując potem jako chorobę i walcząc z nią aż do wyplenienia. Etyka katolicka, etyka cywilizacji łacińskiej, uważa uprawianie nauk i sztuk za obowiązek życia zbiorowego. Jakżeż dojść do syntezy między łacińskim: *sapientis est ordinare*, a tamtym: *naczało zła mnienie*? Kto tu potrafi obmyśleć jakąś syntezę?” (Koneczny, „Napór Orientu na Zachód”, s. 178-179).

³⁴ Problem, jaki tu się rysuje, jest doskonale znany każdemu, kto samodzielnie i krytycznie umie spojrzeć na życie społeczne, jego ład i występujący w nim system prawa. Ukazuje go także literatura, sztuka, poezja, myśl duszpasterska i in. Rzecz w tym, by do polityki nie dostawali się ludzie pokroju Nikodema Dyzmy zaś ład społeczny by eliminował takich ludzi z obszaru życia publicznego.



³⁵ Przykładem tu choćby dramat narodu niemieckiego w XX w., w czasach dochodzenia A. Hitlera do władzy (zob. L. Halban, „Narodowy socjalizm jako przejaw cywilizacyjny” w: *Kościół i cywilizacja*, pr. zbior., Lublin 1937, s. 288-305).

³⁶ Kościół katolicki jest nie tylko narzędziem zbawienia człowieka, ale jak ukazuje historia, jest wychowawcą politycznym narodów i twórcą cywilizacji Zachodu – cywilizacji łacińskiej. Przeniósł do całej kultury tworzonej w tej cywilizacji personalistyczne pojmowanie człowieka wypływające z Ewangelii; rzymskie prawo – stanowiące podstawę ładu społecznego, a także naukę jako drogę wolnego i odpowiedzialnego zdobywania prawdy o całej rzeczywistości, w celu budowy autentycznie ludzkiej kultury. Z tej racji każdy polityk, każdy człowiek podejmujący się działań publicznych stoi przed zadaniem nie tylko, aby nie szkodzić temu, co dobre, ale także, aby współdziałać z tym, co dobre, co zostało wykowane dzięki Kościołowi. Z tej racji wrogość wobec Kościoła lub obojętność wobec jego misji cywilizacyjnej – jest dla każdego polityka świadectwem dyskwalifikującym go jako polityka, człowieka Zachodu. Sam zaś ateizm, laicyzm, sekularyzm w polityce, to toksyczne środki dehumanizacji ludzkiej kultury – bo przeciw separujące człowieka od najwyższego dobra, jakim jest Bóg. Zob. F. Koneczny, *Chrześcijaństwo wobec ustroju życia zbiorowego*, „Ateneum Kapłańskie” 30 (1932), s. 131-147, 177-178, 255-276; Tenże, *Święci w dziejach narodu polskiego*, wyd. 2 skr., uwspółcz., Kraków 1985.

³⁷ Zob. M. A. Krapiec, *Państwo jako rozumny ład dobra*, „Człowiek w Kulturze” 10 (1998), s. 5-12.

³⁸ E. Gaul, *Państwo: „mechanizm ucisku”, przedsiębiorstwo czy „organizacja solidarnej współpracy”?*, „Znak” (1988) nr 12, s. 91-95.

³⁹ „*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?*” (Augustinus, „De civitate Dei”, lib. IV, cap. 4, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, acc. J.-P. Migne, Turnhout 1864, t. 41; *Państwo Boże*, Kęty 2002).

⁴⁰ Zob. M. A. Krapiec, *Rozważania o narodzie*, „Człowiek w Kulturze” 1 (1993), s. 5-37.

⁴¹ Zob. S. Swieżawski, „Ethos polityczny Polski Jagiellonów” w: *Ewangelia i kultura. Doświadczenia środkowoeuropejskie*, red. M. Radwan i T. Styczeń, Rzym 1988, s. 119-134.

⁴² Zdaniem polskiego uczonego, cywilizacja „dopóki jest żywotna, póki nie zamiera, dąży do ekspansji. Gdyby tego nie było, nigdy by się nie wytworzyła żadna cywilizacja znaczniejsza wśród rojowiska zrzeszeń drobnych, pełnych jednak różnaitości w trójprawie. Której powiedzie się ekspansja kosztem innych sąsiednich, ta stanie się znaczniejszą i coraz znaczniejszą w miarę dokonywania coraz większej ekspansji. A gdy natrafi na również silną inną, nastaje

walka. Walka była już wówczas, kiedy ta zwycięska pochłaniała inne, drobne, a ta, na którą natknęła się następnie w swym pochodzie, również już silniejsza, staczała przedtem również walki ze swymi óściennymi, aż także stała się znacznieszą” (Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, s. 177-178).

⁴³ Na ten temat zob. P. Skrzydlewski, *Polityka w cywilizacji łacińskiej. Aktualność nauki Feliksa Konecznego*, Lublin 2002.

⁴⁴ Bardzo gorzko, ale zarazem prawdziwie wyraził się w tej materii Koneczny, pisząc, że „Takiej właśnie mieszanki cywilizacyjnej jesteśmy obecnie świadkami w całej Europie, a najbardziej w Polsce. Ta mieszanka jest przyczyną wszelkich kryzysów i w niej źródło owego zniszczenia, na które narzeka się w całej Europie, które jednak najdosadniej występuje w Polsce. Nie ma syntez, a jest konieczność walk i nieuchronność dążeń do ekspansji – oto tragedia dziejów” (Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, s. 180).

⁴⁵ Zob. P. Jaroszyński, *Demokracja – politeja czy ochlokracja? (starożytni o demokracji)*, „Filozofia” 24 (1995), s. 7-14.

⁴⁶ W poznawaniu i rozumieniu wykształconym na bazie zdrowego rozsądku zwykło się uznawać twierdzenie, że ten, kto nie idzie do przodu, stoi w miejscu – ten *de facto* się cofa w swym rozwoju, oddala od tych, którzy idą do przodu.

⁴⁷ Zob. M. Ryba, „Polska a niemiecka polityka historyczna ostatnich dekad” w: *O polską politykę historyczną*, red. S. Kowolika, Tarnowskie Góry 2010, s. 21-27; zob. także P. Skrzydlewski, *Polityk a przeszłość. Uwagi filozoficzne o prawie i życiu społecznym człowieka*, w: Tamże, s. 29-51.

⁴⁸ Na ten temat zob. A. Szymański, „Bolszewizm jako prąd kulturowy i cywilizacyjny” w: *Kultura i cywilizacja*, s. 197-223.

⁴⁹ Zob. *Polska myśl demokratyczna w ciągu wieków. „Za waszą i naszą wolność”*. Antologia, opr. M. Kridel, W. Malinowski, J. Wittlin, Warszawa 1987; P. Skrzydlewski, „Cywilizacyjne determinanty prawa stanowionego w kontekście totalitaryzmów” w: *Totalitaryzm – jawny czy ukryty?*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2011, s. 151-182.

⁵⁰ Doskonale sprawę tę charakteryzował F. Koneczny, pisząc: „Każda misja katolicka niesie z sobą cztery postulatory: monogamię dożywotnią, dążność do zniesienia niewolnictwa, zniesienie msty, wreszcie niezawisłość Kościoła od władzy państwowej, a to w imię niezawisłości czynnika duchowego od siły fizycznej” (F. Koneczny, „Kościół jako polityczny wychowawca narodów” w: Tenże, *Kościół a cywilizacja*, Lublin 1996, s. 37).

⁵¹ Braterstwo wszystkich ludzi wynika wprost z pochodności ludzkiej duszy od Jednego Ojca – Boga. Sam fakt pochodności ludzkiej duszy od Boga nie jest tylko przedmiotem wiary religijnej (chrześcijańskiej, muzułmańskiej czy żydowskiej), ale także może być dowie-



dziony na polu realistycznej antropologii filozoficznej. Ukazuje ona, że jedynym czynnikiem zdolnym do powołania do zaistnienia duszy ludzkiej (substancji transcendującej materię) jest Absolut. Tylko On jest zdolny do dokonania takiego działania. Odkrycie prawdy o stwórczej działalności Boga stwarzającej z niczego i bezpośrednio duszę ludzką zmienia radykalnie nie tylko wizję seksualnego życia człowieka, ale także rozumienie i funkcjonowanie rodziny oraz związku małżeńskiego, który staje się swoistym narzędziem Boga w jego twórczości. Bycie mamą, bycie tatą jest zatem także odniesione do Boga i wyraża dar, jakim jest zdolność do prokreacji, przez który człowiek i Bóg powołuje do istnienia każde życie osobowe. Jak zauważa A. Maryniarczyk: „Jeśli zaś dusza jest pierwszym aktem istnienia ciała ludzkiego, musi istnieć jakby przed nim i być suwerenna wobec ciała. Zatem ani ciało, ani układ ciał nie może być jej źródłem. Jedynym źródłem tak pojętej duszy ludzkiej, a zatem i człowieka jako człowieka, jest STWÓRCA. „Człowiek rodzi człowieka i Bóg” (*homo generat hominem et Deus*) – głosi nowa odkryta przez Tomasza zasada antropologiczna. W mężczyznę i kobietę złożona została przez Stwórcę możliwość współuczestniczenia każdorazowo przy powstawaniu życia w akcie stwarzania (prokreacji). Dusza będąc „formą substancjalną”, jest indywidualna (a nie ogólna), gdyż jest aktem istnienia bytu, a ten zawsze jest jednostkowy” (A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 1999, s. 91-92).

⁵² Zob. J. Korpanty, *Z dziejów rzymskiego virtus*, „Znak” (1975) nr 6, s. 701-708.

⁵³ Zob. H. Romanowski, *Wstęp do ekonomii społecznej chrześcijańskiej*, Kraków-Warszawa 1910.

⁵⁴ Zob. Skrzydlewski, *Cywilizacyjne determinanty prawa stanowione w kontekście totalitaryzmów*, s. 151-182.

⁵⁵ Zob. P. Jaroszyński, „Etyka dramat życia moralnego” w: *Wprowadzenie do filozofii*, pr. zbior., wyd. 2 poszerz., Lublin 1996, s. 515-586.

⁵⁶ Dowodem na to są choćby wybitne postacie kultury polskiej: Z. Herbert, F. Konieczny, M. A. Krapiec, K. Wojtyła, J. Popiełuszko i wielu innych. Przez całe życie toczyli oni heroiczny bój, doświadczając nieraz wręcz nieludzkich trudności i cierpień. Ale mimo i na przekór im tworzyli dobro, wielkie dobro, którym żyć będą całe pokolenia! Trudności i cierpienia stały się więc tym, co ostatecznie posłużyło dobru i je umocniło. Oto paradoks, który można tylko pojąć przez pryzmat wiary.

⁵⁷ Na temat rozumienia ideologii i jej funkcji w życiu społecznym zob. P. Jaroszyński „Ideologia” w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 731-734.

⁵⁸ Warto w tym kontekście zauważyć, że tradycja kultury Zachodu w prawie pozytywnym ukazuje jedną z wielu zasad życia społeczne-

go, lecz nie jedyną ani nie najważniejszą! To, co wyróżnia ludzi cywilizowanych od barbarzyńców – to nie tyle fakt posiadania i życia pod systemem prawa, co „poczucie prawa”, które czyni człowieka różnym od nierozumnych zwierząt, istot pozbawionych godności (zob. H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa. Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego, cz. 1: Grecja – okres najwcześniejszy i helleński*, Lublin 1960, s. 19). Jako wyraz tegoż podejścia mogą służyć myśli Hezjoda:

„Słuchaj, co prawo ci każe, a nigdy niech gwałt cię nie neçi.

Takie wszak prawo sam Zeus ustanowił — dla ludzi wiążące:

Ryby oraz zwierzęta i ptaki przestworza prujące

Mogą się zjadać wzajemnie, bo obce poczucie im prawa.

Ludziom zaś dał to poczucie — bezsprzecznie najlepsza to sprawa.

Jeśli bowiem ktoś zechce świadomie rozgłaszać, co prawe,

Błogosławieństwo mu Zeus wszechwidzący przyniesie i sławę.

Kto zaśię krzywo przysięgnie złożywszy fałszywe zeznanie,

Prawu zaś krzywdę wyrządzi i winnym grzechu się stanie,

Tego potomstwo w przyszłości na pewno szczęśliwe nie będzie;

Kto zaś szanuje przysięgę, dla dzieci pomyślność zdobędzie”

(Hezjod, *Prace i dni*, Wrocław 1952, s. 18).

⁵⁹ Na problem ten zwraca uwagę m.in. J. Ratzinger, zauważając, że zagrożenie pokoju na świecie może pochodzić od bezprawia i pseudoprawa, gdyż „może się zdarzyć, że państwo popadnie we władzę grupy wynoszących bezprawie do rangi prawa, niszczących sprawiedliwość u samych podstaw i tworzących przy tym na swój sposób »pokój«, który w rzeczywistości jest panowaniem przemocy. Dzięki nowoczesnej manipulacji masami państwo także może osiągnąć całkowite podporządkowanie i w ten sposób pozór porządku i spokoju, podczas gdy ludzie niezłomnego sumienia są wtrącani do więzienia albo zmuszeni do emigracji lub wymordowani. Państwo pozbawione sprawiedliwości jest wielką bandą zbójców, jak stwierdził Augustyn (*De civitate Dei*, IV 4 C Chr XLVII 101: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?*)” (Benedykt XVI, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, s. 42–43); zob. także. H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1999.

⁶⁰ Należy dodać, kultur różnych również z racji pochodzenia od różnych typów cywilizacji.

⁶¹ Znamienne są tutaj słowa przypisywane Arystotelesowi, który miał w liście do Aleksandra pouczać go, iż „Powinieneś osiągnąć najwyższy stopień sprawiedliwości, by stać się przez to wzorem dla innych. Albowiem sprawiedliwość jest sławiona i zajmuje pierwsze miejsce u mędrców, ale też u większości nieoświeconych. [...] Tak samo słuszna jest [...] sentencja Pindara, który mówił: *Zaprawdę, prawo, wraz ze wszystkimi jego sprawami, bliskie jest sprawiedli-*



wości; to ono właśnie urzeczywistnia prawdę i posiada jej moc. Niektórzy mówili, że sprawiedliwość podąża za władcą, ale dowodzi to ich niewielkiego rozsądku i niedostatku wykształcenia. Twierdząc, że jest całkiem inaczej, niż mówili. I to władca podąża za sprawiedliwością, ponieważ ten, kto postępuje słusznie, kieruje się tym samym ku prawdzie. Wielu ludzi posiada władzę, są oni jednak odpychającymi ciemężycielami i nie ma w nich sprawiedliwości. Nie jest więc tak, że tam, gdzie jest władca, tam jest [też] sprawiedliwość. Sprawiedliwość jest prawdą, która nie dopuszcza odstępstwa. Dominuje ona nad wszystkim, a władza podąża za nią” (Arystoteles, „List do Aleksandra Wielkiego” w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 7).

⁶² Za prawdziwością tego sformułowania można przytoczyć wiele argumentów, których dostarcza zwykle ludzkie doświadczenie. Jeśli damy na to, w jakiejś dzielnicy miasta M, komisariat policji nie realizuje swego właściwego zadania, jakim jest służba szeroko pojętemu dobru i prawu obywateli, połączona ze zwalczaniem tego, co zagraża obywatelom, a policjanci realizują zadania zlecone im przez mafię – to nie są to już policjanci, lecz słudzy mafii, a sam komisariat – staje się agendą mafii. Zewnętrznie będzie on przypominał komisariat, ale faktycznie nim nie będzie. Podobnie będzie się rzecz miała z sądami, szkołami i uniwersytetami, administracją itp. instytucjami życia społecznego. Wszystkie one mają właściwe i naturalne cele działania, które stanowią racje ich powstania i istnienia. Realizowane właściwe cele czynią z nich prawdziwe i dobre instytucje. W tym kontekście można zacytować Arystotelesa, który wyjaśniał: „Jeżeli przeto sztuka naśladuje naturę, to z tego wynika, że jej wytwory powstają w jakimś celu. Powinniśmy bowiem przyjąć, że wszystko, co powstaje właściwie (*orthos*), powstaje w jakimś celu; tak więc to, co jest piękne, powstało w sposób właściwy; i wszystko, co powstaje albo powstało, staje się piękne, jeżeli proces ten przebiega zgodnie z naturą [tzn. normalnie], natomiast to, co jest niezgodne z naturą [tzn. jest nienormalne] jest zle i przeciwne temu, co jest zgodne z naturą; powstawanie zgodne z naturą, czyli normalne, dokonuje się w jakimś celu” (Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 14).

⁶³ Interesująco problem solidaryzmu klasycznego – jako pewnej postaci miłości bliźniego, połączonej ze współpracą oraz odpowiedzialnością za los drugiego człowieka – opisywał H. Romanowski, zob. Tenże, *Solidaryzm. Nowa teoria etyczna i społeczno-ekonomiczna*, Warszawa 1909. W swej pracy Romanowski, głównie za sprawą myślicieli francuskich, katolickich, zwrócił uwagę na pojawienie się tzw. solidaryzmu nowożytnego, którego podstawami ideowymi są: egoizm, utylitaryzm i hedonizm, materializm i ateizm. Solidaryzm ten w „otocze” liberalny lub kolektywistyczny przyczynia się do

ruiny filarów życia cywilizacji Zachodu, łamiąc przede wszystkim sprawiedliwość oraz promując w różnych postaciach antypersonalistyczny wzorzec działania. Solidaryzm ten jest przejawem i narzędziem utopizmu. Na temat filozoficznego rozumienia solidaryzmu zob. M. Piechowiak, „Solidarność – w poszukiwaniu ideowej tradycji interpretacji kategorii konstytucyjnej” w: *Idea solidaryzmu we współczesnej filozofii prawa i polityki*, red. A. Łabno, Warszawa 2012, s. 145-185.

⁶⁴ Zob. B. Wald, „Bycie człowiekiem jest byciem osobą. Kontekst chrześcijański i podstawy filozoficzne” w: *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. nauk. P. S. Mazur, Kraków 2012, s. 17-33; P. Skrzydlewski, „Kolektywizm, indywidualizm a osobowa wizja człowieka”, w: Tamże, s. 123-176.

⁶⁵ Zob. J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 29-40; H. Kiereś, *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, s. 125-208.

⁶⁶ Interesującego opisu pseudofilozofii dokonał Romanowski: „[...] zgoła inaczej przedstawia się rzecz, gdy chodzi o te niezliczone odmiany filozofii fałszywej, które są sprzeczne z filozofią wieczystą. Ponieważ filozofia fałszywa jest zbuntowana albo częściowo, albo co nieraz bywa, całkowicie przeciwko zdrowemu rozsądkowi, przeciwko najoczywistszym zasadom i faktom, więc królestwa jej nie można żadną miarą upodobnić do wiecznie pogodnego błękitu niebios. Na wyżynach bowiem tej filozofii, jako pozbawionej oparcia i busoli w zdrowym rozsądku oraz w zasadach i faktach oczywistych, panuje mrok oraz toczą się zażarte spory i boje, przeniesione tam z nizin nauk specjalnych, a znajdujące swą analogię chyba w owej walce, którą według legendy prowadziły dalej w przestworzu duchy wojowników, poległych na polach katalaunijskich, kiedy to wódz rzymski Aecjusz gromił hordy barbarzyńskie Attyli. Co więcej, ze względu na mrok i chaos, panujące w dziedzinie filozofii fałszywej, należałoby królestwo jej przyrównać nie do wyżyn przestworza, nawet przyziemnych, lecz raczej do owej dantejskiej czeluści piekielnej, gdzie to wedle słów zaziemskiego wędrowca:

»Okropne gwary, przeliczne języki,
Jęk bólu, wycia to ostre to bledsze
I rąk klaskania i gniewu okrzyki
Czyniły wrzawę, na czarne powietrze.
Lecząc wiru wieczystymi skręty,

Jak piasek, gdy się z huraganem zetrze» (Dante Alighieri, *Boska Komedia*, cz. 1: *Piekieł*, pieśń III, 25-30)” (H. Romanowski, *Aktualność filozofii tomistycznej*, Warszawa 1931, s. 4).



Multikulturalizm – szansa czy zagrożenie?

Debata w ramach projektu *Patriotyzm dialogu* wspartej przez Urząd Miejski Wrocławia, która miała miejsce 24 września 2018 r. o godz. 17.00 we Wrocławiu przy pl. Katedralnym 14.

Organizator: Fundacja Obserwatorium Społeczne

Współorganizator: Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”
Regionalny Ośrodek Debaty Międzynarodowej we Wrocławiu

Prowadzący – Marcin Chruściel (RODM Wrocław): Na wstępie chciałbym przedstawić szanownych panelistów. Pozwolę sobie zacząć od mojej lewej strony. Pani Anna Szarycz. Serdecznie witamy. Pełnomocnik prezydenta Wrocławia ds. Ukraińców, doradca prezydenta Wrocławia ds. polityki zdrowotnej i społecznej oraz dialogu międzykulturowego; osoba odpowiedzialna za strategię dialogu międzykulturowego dla Wrocławia, a także za wrocławską strategię senioralną, członek Rady Społecznej przy Prezydencie Wrocławia ds. Dialogu Międzykulturowego, wcześniej – dyrektor Wydziału Zdrowia i Spraw Społecznych Urzędu Miejskiego oraz wiceprezydent Wrocławia w latach 2013-2017. Pani Anna posiada również długie doświadczenie zdobyte na studiach i pracy w Australii, gdzie zajmowała się szkoleniem kadry, a także była szefem organizacji prowadzącej instytucję opieki medycznej. Witamy Panią serdecznie. Kolejnym naszym gościem, którego serdecznie witamy, jest Pan Eryk Mistewicz, prezes Instytutu Nowych Mediów, redaktor magazynu opinii i portalu *Wszystko, co najważniejsze*, laureat nagrody głównej Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich, także konsultant strategii marketingowych i doradca, pracujący z licznymi firmami, instytucjami i osobami publicz-

nymi w Polsce i we Francji, znawca sytuacji politycznej, społecznej i kulturowej we Francji, były członek Zespołu Doradczego ds. Komunikacji Akcesji do Unii Europejskiej przy Prezydencie Rzeczypospolitej Polskiej, obecnie ekspert międzyresortowego Zespołu ds. Promocji Polski za granicą, autor wielu książek z zakresu strategii marketingowych i popularyzator Twittera w Polsce. Kolejnym naszym panelistą jest ks. Rafał Cyfka, przedstawiciel stowarzyszenia *Pomoc Kościołowi w Potrzebie*, który przyjechał do nas z krakowskiego biura Pola Dialogu – jest to pierwsze w Polsce centrum edukacyjno-kulturalne zajmujące się tematyką prześladowań chrześcijan, praw człowieka, łamania wolności religijnej w świecie. Witamy serdecznie Księdza. Nasz czwarty panelista to doktor Bawer Aondo-Akaa, doktor teologii z Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, działacz pro-life, związany z fundacją Pro Prawo do Życia, współpracownik Klubu Jagiellońskiego a także polityk Prawicy Rzeczypospolitej. Ponadto Pan Bawer jest czynnym członkiem Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej, autorem książki *Realizacja naturalnej i nadprzyrodzonej misji osób niepełnosprawnych w Kościele i społeczeństwie*, a także wielu artykułów naukowych i tekstów publicystycznych, współpracuje z portalem prawapolityka.pl.

Postawiliśmy pytanie w tytule tej debaty, czy multikulturalizm jest szansą, czy też zagrożeniem. Ze swojej strony chciałbym dzisiaj skupić uwagę naszych panelistów na wielokulturowości, ale wielokulturowości, postrzeganej jako termin normatywny, a zatem rozumianej jako aprobata kulturowej dywersyfikacji społeczeństw, która wyraża się w prawie gwarantującym odmiennym grupom kulturowym szacunek i uznanie, w postrzeganiu różnorodności kulturowej, jako bogactwa korzystnego dla każdej jednostki i całej zbiorowości. Taka wielokulturowość wyraża się w programach państwowych oraz samorządowych, umożliwiających ekspresję dziedzictwa różnych grup kulturowych i dzielenie się nimi. Chciałbym, abyśmy dzisiaj rozmawiali o wielokulturowości jako pewnym



programie, pewnej polityce wspierania, podtrzymywania różnorodności kulturowej. Moje pierwsze pytanie, wynikające poniekąd z tytułu tej debaty, jest pytaniem o szanse, jakie wielokulturowość daje społeczeństwom europejskim, a w szczególności naszemu społeczeństwu, społeczeństwu polskiemu. Bardzo proszę Panią Annę Szarycz o zabranie głosu: jakie szanse daje wielokulturowość?

Anna Szarycz: Dzień dobry Państwu. Osobiście jestem zwolennikiem rozmawiania o wielokulturowości w obszarze pewnej rzeczywistości zastanej, czyli zmierzenia się z aspektami przemian społecznych, tak jak one następują. Długoterminowe wizje, niestety nie sprawdzają się, bo czyż można było przewidzieć i przygotować się choćby do tak wielkiej migracji zarobkowej Ukraińców w naszym mieście? Często rozmawiam z pracodawcami i okazuje się, że nawet rynki biznesowe nie przewidziały takich okoliczności. Nie przewidziały tak dużego spadku bezrobocia w naszym mieście (ok. 2-3%) i tak szybkiego, w dużym tempie następującego z roku na rok, zapotrzebowania na dodatkowe ręce do pracy. Dlatego, jeśli miałabym mówić o szansach dla naszego miasta czy regionu, to na pewno, po pierwsze, w kontekście stabilizacji oraz utrzymania tempa rozwoju gospodarczego. Relacje Powiatowego Urzędu Pracy donoszą o tym, że w pierwszym półroczu tego roku odnotowano deficyt w 83 zawodach, m.in. w budownictwie, w pracach kuchennych, czy wśród listonoszy. Myślę, że wszyscy wrocławianie wiedzą, o czym mówię. Równocześnie tylko 15 zawodów oznaczono jako nadwyżkowych. Należą do nich przede wszystkim artyści, bibliotekarze, czy twórcy. Dlatego wśród pracodawców panuje duży niepokój, co będzie z ich firmami, instytucjami, jeśli obecny poziom migracji w naszym mieście się nie utrzyma. Pragnę zwrócić uwagę, że podobnie było i jest w innych krajach. Obecnie odnotowujemy 2,5 mln Polaków pracujących za granicą, nie licząc tych, którzy wyjeżdżają do krajów Wspólnoty na krótkie okresy, poniżej trzech miesięcy, czyli na tzw. prace sezonowe. W samej Wielkiej Brytanii jest ich ok. 800 tysięcy.

Wrocław i region Dolnego Śląska doświadczają szybkiego rozwoju gospodarczego; są obszarem atrakcyjnym dla wielu przedsiębiorców, którzy przybywają do nas z różnych obszarów kulturowych. Często firmy z całego świata, dla utrzymania płynności rynków pracy, przenoszą swoje biznesy do innych krajów, tworząc tym samym miejsca pracy rodzimemu społeczeństwu. Dzięki takiemu procesowi oraz strategii gospodarczej miasta powstało tysiące nowych miejsc pracy, wynikiem czego jest właśnie niskie bezrobocie. Natomiast, kiedy rąk do pracy brakuje, podwajane są wysiłki, aby utrzymać stabilizację przedsiębiorstwa i pozyskać nowych pracowników, włącznie z migrantami. A więc rozwój gospodarczy w dużej mierze, nie tylko tu na Dolnym Śląsku, w Polsce, ale w całym świecie, bardzo często zależy od migracji zarobkowej.

Kolejną szansą związaną z migracjami jest demografia. We Wrocławiu wprawdzie wzrosła ilość urodzeń dzieci ale jest wciąż niewystarczająca dla zachowania bezpieczeństwa demograficznego. Na stabilizację liczby ludności, która w naszym mieście znacząco się nie zmienia, ma istotny wpływ właśnie migracja wewnętrzna i zewnętrzna, mimo, że tylko nieduża część migrantów pozostaje na stałe w naszym mieście. Obecnie we Wrocławiu zameldowanych jest ok 12 tys. obcokrajowców, podczas gdy liczebność migracji zarobkowej wynosi ok. 100 tys.

Następnym, niezwykle ważnym czynnikiem dla naszego rozwoju są aspekty kulturowo-naukowe. Wszyscy zdajemy sobie sprawę, że rozwój myśli i nauki to dorobek całego świata i wielu kultur. Dlatego pomiędzy naszymi uczelniami, a uczelniami wielu krajów, ale też i szkołami średnimi następuje wymiana uczniów i studentów właśnie po to, aby dzielić się swoimi osiągnięciami, doświadczeniami, a tym samym uczyć od siebie nawzajem.

Również, jako samorząd, bardzo chętnie dzielimy się swoimi doświadczeniami z naszymi sąsiadami zza wschodniej granicy, chociażby w obszarze budowania samorządności czy ustroju demokratycznego. Zdajemy sobie sprawę z tego, że jesteśmy sobie potrzebni. Pamiętamy, że



w nie tak dawnej przeszłości, również i my byliśmy w podobnej sytuacji a inne kraje służyły nam pomocą. Dlatego tak ważnym jest, abyśmy tą solidarność międzynarodową doceniali i kultywowali.

Ostatnią, ale równie ważną kwestią, o której pragnę wspomnieć, są aspekty społeczne. W społeczeństwie wielokulturowym uczymy się wartości, które poszerzają nasze horyzonty. Kiedy stajemy się wspólnotą, to nawet jeśli przychodzą problemy, to jesteśmy skłonni do wspólnego ich rozwiązywania, a to na pewno służy dobru ogólnemu.

Marcin Chruściel: W takim razie poproszę naszego drugiego panelistę, Pana Eryka Mistewicza. Jakie Pan widzi szanse związane z wielokulturowością? Pani Anna, Pani wiceprezydent powiedziała nam o tych szansach przede wszystkim na poziomie lokalnym. Pana prosiłbym natomiast o odniesienie się do poziomu krajowego.

Eryk Mistewicz: Witam bardzo serdecznie. Po pierwsze chciałbym powiedzieć, że jestem pod wielkim wrażeniem tego filmiku. Ja go już widziałem, chyba w krótszej wersji, i teraz bardzo dziękuję, że tego typu filmik powstał. Nie wiem czy są wersje zagraniczne, poza angielską, jeżeli jest angielska to wielka prośba, żeby też była francuska, dlatego że moi przyjaciele z Francji są pod ogromnym wrażeniem danych Eurostatu, które w Polsce też nie są dla wielu Państwa znane. My je publikowaliśmy na platformie *Wszystko, co najważniejsze*. Dane, te pokazują, jak przedstawia się w krajach powyżej 10 mln mieszkańców (czyli nie biorąc pod uwagę tylko Malty), liczba zgód na stały pobyt osób spoza Unii Europejskiej. I, wbrew pozorom, na 1000 osób, na 1000 mieszkańców, Francja jest bardzo daleko, bo to jest 3,5; Holandia – 5,6; Czechy – 7,6; Niemcy – 6,0; Wielka Brytania – 13 osób na 1000 mieszkańców, zgód przyznanych na pobyt dla osób spoza Unii Europejskiej na terytorium danego kraju, Szwecja – 14,5. Jaki jest kraj, w którym najwięcej według Eurostatu zgód przyznano w 2016 roku? – Polska. – 15,5 na 1000 mieszkańców. Oczywiście mówimy tutaj, przede wszystkim, o osobach, które są przybyszami z Ukrainy,

ale przypominam i bardzo często zwracam na to uwagę moim przyjaciółom z Francji, że na Ukrainie trwa wojna. Przyjmując dużą liczbę Ukraińców zdobywamy szczególnie doświadczenia i mam wrażenie, że są one dobre, tzn. nie dochodzi u nas w Polsce do żadnych złych aktów wymierzonych przeciwko przybyszom, taki jak ma to miejsce w Niemczech, tak jak ma to miejsce we Francji. Mam wrażenie, że zawsze przez wieki husyci, Żydzi i inni, np. Grecy przecież w latach 50. odczuwali, że Polacy byli, są i będą narodem bardzo gościnnym, narodem, który może stanowić przykład dla innych narodów Europy. Zawsze byliśmy wielokulturowi i nigdy nie występowaliśmy jeden przeciwko drugiemu. Ale w odpowiedzi na pytanie podstawowe tego panelu, ja mam wrażenie, że recepta mieści się w takim zdaniu: Mądra wielokulturowość buduje wspólnotę. Co to znaczy mądra wielokulturowość? Dla mnie mądra wielokulturowość to jest taka mądrość republikańska. Mądrość republikańska – mądrość pełna szacunku dla innego człowieka, mądrość szacunku dla osoby ludzkiej. Mądrość republikańska. A co to znaczy, że buduje wspólnotę? – bo to jest warunek. Warunkiem mądrej wielokulturowości jest budowa wspólnoty. Nie jest wielokulturowością mieszanka, tygiel i osobne getta, osobne dzielnice; tu mieszkają tacy ludzie, tu inni ludzie, a tu jeszcze inny! Nie! To jest trochę tak, że niech ten Chińczyk je u Włocha, Polak porozmawia z Arabem, Czech zakocha się w Greczynce, niech to się wszystko miesza, niech to nie będzie od siebie odseparowane i niech buduje wspólnotę. Czyli, idzie o to, aby wszystkie grupy, wszystkie grupy etniczne, narodowe, wszystkie rasy szanowały miejsce, w którym się znalazły, aby szanowały tę wspólnotę, którą budują. Są zasady tej wspólnoty. Być może, dlatego byliśmy tak otwarci wobec husytów, Greków, Żydów, luteranów, bardzo wielu grup, które przyjmowaliśmy i którymi się opiekowaliśmy na terenie Polski, nie dochodziło do żadnych złych rzeczy. Być może dlatego, że nadawaliśmy przybyszom swoje zasady. Czyli, na przykład, jeżeli mieszkamy w budynku i ten budynek



ma 12 pięter, to na 11 i 12 piętrze nie hodujemy kóz. Po prostu. U nas w Polsce na 11 piętrze wieżowca nie hoduje się kóz, dlatego, że jest to nieeleganckie, dlatego, że innym ludziom to przeszkadza, dlatego, że mamy takie zasady od wielu tysięcy, czy stuleci, czy dziesięcioleci, od kiedy są wieżowce. Jeżeli kobiety stanowią element naszego społeczeństwa, bardzo ważny, istotny i szanowany to my je szanujemy. One mają prawo iść na równi z nami. W momencie, kiedy się witamy, witamy się wpiery z kobietą potem z mężczyzną. Nie do pomyslenia w naszej wspólnocie jest to, by się z kobietą jako pierwszą nie przywitać. No nie. Witamy się wpiery z kobietą, potem z mężczyzną. I to są nasze normy w naszej wspólnocie. Więc, kończąc, mądra wielokulturowość buduje wspólnotę. Po prostu.

Marcin Chruściel: I to jest ta podstawowa szansa? Budowanie wspólnoty?.

Eryk Mistewicz: To jest szansa uwarunkowana, jak Pan zauważył. To jest szansa nie bezwarunkowa. To nie jest szansa: przychodźcie i róbcie, co chcecie, tylko zrobmy razem coś, co będzie budowało i was, ale budowało będzie przede wszystkim naszą wspólnotę.

Marcin Chruściel: To samo pytanie do księdza Rafała. Natomiast tutaj chciałbym poprosić o wypowiedź dotyczącą potencjalnej szansy, jaką wielokulturowość niesie ze sobą także w aspekcie religijnym. Czy współwystępowanie wielu religii, wielu wyznań w jednej wspólnocie, jest pewnego rodzaju szansą?

Ks. Rafał Cyfka: Na pewno. Ja bym chciał powiedzieć, że po tym, co powiedział Pan redaktor moglibyśmy zakończyć już tę dyskusję, bo trafnie zostało ujęte właśnie to, czym jest ta wielokulturowość. Chciałbym dopowiedzieć, że rzeczywiście mamy prawo mówić o tym, że Ukraińcy pochodzą czy są z kraju wojny. Ja w minionym tygodniu wróciłem z Ukrainy spod Doniecka. Byłem z pomocą humanitarną w miejscowościach znajdujących się na linii frontu i mimo tego, iż w naszych mediach, mediach europejskich mówi się o tzw. rozejmie szkolnym, że nie ma

prowadzonych działań, to jednak jak wysiedliśmy z samochodów w Awdijiwce, która znajduje się pół kilometra od linii frontu, to przywitały nas strzały i towarzyszyły nam cały czas, a w dojeździe do wiosek znajdujących się na linii frontu niezbędna była kamizelka kuloodporna pod ostrzałem snajperów. Nie dało się inaczej dotrzeć do tych miejscowości. Więc rzeczywiście musimy patrzeć na mieszkańców Ukrainy, jako na ludzi z kraju otwartej wojny, mimo tego, iż się o tym nie mówi. O tym ostatnio powiedział ciekawie kardynał Reis, nuncjusz apostolski, że mamy wojny zapomniane, przemilczane i wojny głośne. To właśnie ciekawe, że nuncjusz apostolski z Syrii powiedział o Ukrainie, jako o wojnie milczącej, zapomnianej. I tak rzeczywiście jest. My, jako Polacy, przez wiele lat doświadczaliśmy zamknięcia. Umieszczenie nas za żelazną kurtyną zamknęło nas na wiele cywilizacji, na wiele kontaktów z innymi kulturami. To też zrodziło w nas własne kompleksy niekiedy wobec innych kultur, ale też i wiele takich stereotypów myśleniowych, czasami niechęci kulturowych czy też właśnie religijnych do innych. I to otwarcie po roku 89 sprawia, że my, Polacy, bardzo mocno chłonimy też inne kultury. Jesteśmy ciekawi innych kultur, poznajemy. Jak czasem odwiedzam znajomych w Krakowie, widzę, że niektórzy mają wystrój domu na styl perski, gdzie jest dużo dywanów. Bo jeździmy, podróżujemy, przenosimy te kultury. Jesteśmy chłonni tego, żeby poznawać i to jest ogromna szansa. Wielokulturowość, właśnie mądra wielokulturowość, tak jak tutaj Pan redaktor powiedział, otwiera ogromną szansę na poznawanie siebie, na niszczenie właśnie tych stereotypów myślowych, które często istnieją. Na to, że podchodzimy do drugiego człowieka jak do człowieka a nie jak do jakiegoś zjawiska nadprzyrodzonego czy dziwnego. Jeszcze w latach 80., na początku 90., myślę, że Pan doktor tutaj się ze mną zgodzi, zobaczyć człowieka o ciemnej skórze w Polsce to była rzadkość i niekiedy dzieci widząc takiego z zaciekawieniem pokazywały go palcem. Dzisiaj jest to dla nas już coś normalnego i nie dziwimy się w ogóle, że są ludzie, którzy mają inny kolor skóry.



I to jest bardzo potrzebne. Także w kontekście religijnym. Na Polach Dialogu w Krakowie widnieje na ścianie główne motto naszego centrum, które jest cytatem inskrypcji na murze w Betlejem oddzielającym Izrael od Autonomii Palestyny; ktoś tam napisał: „Kim jesteś, katolikiem, żydem, muzułmaninem?” i odpowiedź: „Osobą ludzką”. Łączy wszystkich to, że jesteście osobami ludzkimi. I myślę też, że ta właśnie wielokulturowość, możliwość dostępu sprawia, że zaczynamy siebie nawzajem rozumieć i postrzegać siebie właśnie w kategoriach „jesteśmy ludźmi”. Więcej łączy, niż tak naprawdę nas dzieli, tylko to musi być właśnie robione na sposób mądry. My sami musimy poznawać inne kultury, ale też ci, którzy do nas przychodzą – to jest warunek – muszą poznawać nas. Często zapominamy o tym, że byliśmy zamknięci, od wielu lat wydaje się nam, że wszyscy myślą tak jak my, że wszystko wygląda tak jak my to widzimy. Po wejściu do Schönggen wydaje nam się, że nawet jak pojedziemy na Daleki Wschód, to jest tak dalek jak w Schönggen. Nie do końca i to pokazał przykład Polki, która wybrała się sama do Dubaju zwiedzać ten kraj. Wyszła z hotelu ubrana jak w Polsce, było ciepło. No i niestety została zgwałcona. Poszła na policję, zgłosiła to wydarzenie i ona została aresztowana, a nie ten, który to zrobił. Chodzi o poznawanie siebie nawzajem. My jadąc tam musimy znać tamtejsze kultury, ale ci, którzy docierają do nas, muszą poznawać naszą kulturę, nasz styl właśnie odnoszenia się, tak jak Pan redaktor powiedział, do kobiet, do drugiego człowieka, zasady, którymi funkcjonujemy i wtedy to ma sens. W przeciwnym razie to będzie dochodziło do sytuacji niebezpiecznych stanowiących zagrożenie.

Marcin Chruściel: Dziękujemy Księdzu. I to samo pytanie do doktora Aondo-Akaa . Mnie ciekawi, jak Pan doktor postrzega wielokulturowość. Jako szansę dla społeczeństwa polskiego? Dla społeczeństwa, które – nie da się ukryć – jest społeczeństwem dość spójnym etnicznie, homogenicznym można powiedzieć. Czy wielokulturowość rzeczywiście może jakoś nas dowartościować?

Bawer Aondo-Akaa : Dziękuję bardzo organizatorom za zaproszenie. Jestem zaszczycony, że mogę przed Państwem wystąpić i dziękuję panelistom za te słowa. Ja zgadzam się z księdzem i Panem redaktorem w 100 procentach, że o to chodzi we wspólnotowości. Jednakże na mnie ten filmik nie zrobił wrażenia. Dlaczego? Bo chodzi o metodologię debaty. Z jednej strony mówimy o wielokulturowości, a z drugiej o multikulturalizmie. Ja tu widzę różnicę pomiędzy wielokulturowością a pomiędzy multikulturalizmem. Za wielokulturowością jestem. Popieram to. Popieram wielokulturowość, bo to jest ogromna szansa dla nas, jako dla Polaków, dla Polski, dla polskiej myśli, to jest ważne, wymiana myśli, wymiana kultur, wymiana również pod kątem, że my widzimy godność osoby ludzkiej, tak jak jest napisane na Polach Dialogu, dokładnie u księdza. Możemy dostrzegać osobę ludzką w całym jej wymiarze fizycznym, psychicznym, ale i najważniejszym, duchowym. I właśnie, osobę ludzką, we wszystkich jej wymiarach i we wszystkich jej aspektach. Z drugiej strony, ta wymiana myśli pod kątem choćby technologiczno-naukowym jest niesamowicie ważna. Bez porównania jest zupełnie inny sposób myślenia na przykład Hindusa czy Polaka. To wszystko można mnożyć. Ja w tym widzę ogromną szansę, tylko ja nie zgadzam się na multikulturalizm. Na multikulturowość w takim znaczeniu jak na przykład to rozumie Pan Macron czy Pani Angela Merkel. Moim zdaniem jest to niedopuszczalne w takim wymiarze. Ale przechodząc, reasumując odpowiedzi na pytanie Pana redaktora, tak, jeśli chodzi o wielokulturowość, widzę szansę w spojrzeniu na osobę ludzką w jej pełnym wymiarze – fizycznym, psychicznym i duchowym. Dziękuję.

Marcin Chruściel: To może zostaniemy jeszcze przy Panu. Chciałbym zapytać w kolejnej rundzie naszej dyskusji o zagrożenia. Tutaj Pan doktor wskazał na rozróżnienie między wielokulturowością a multikulturalizmem – że wielokulturowość to pozytywne zjawisko, pozytywna polityka, zaś multikulturalizm jest pewnego rodzaju za-



grożeniem. Właśnie, jakie zagrożenia niesie ze sobą ten multikulturalizm?

Bawer Aondo-Akaa: Stokrotnie dziękuję za to pytanie. Nie wiem czy reszta panelistów i Państwo się ze mną zgodzicie, ponieważ myślę tak, iż była wspólnota, my musimy znać różnice pomiędzy sobą. Musimy wiedzieć, że ja jestem mężczyzną, mam 33 lata, ksiądz jest księdzem, ksiądz jest kapłanem, itd., itd. Musimy widzieć różnice, żeby móc się szanować nawzajem. Jeśli tych różnic nie widzimy, nie ma szacunku, nie ma dialogu. Widzę dlatego w multikulturalizmie zagrożenie, ponieważ zacierają się różnice. Nie mogę powiedzieć Murzyn, Pan redaktor nie może powiedzieć Murzyn, Mulat. Pan redaktor musi powiedzieć czarnoskóry, afro Polak itd., itd. A dlaczego? Bo jeśli powie inaczej, to będzie niepoprawny politycznie. Ja teraz to trywializuję, ale w niektórych środowiskach już zachodzi takie niemalże zagrożenie, że my będziemy postrzegani, jako ci, którzy są niepoprawni politycznie. I w tym momencie jakby to zagrożenie widzę w takim rozpuszczeniu w kwasie multikulturalizmu naszej własnej kultury, naszej własnej tożsamości narodowej.

Marcin Chruściel: Czyli, jak rozumiem, tym zagrożeniem jest po prostu to przemieszanie się kultur. I, paradoksalnie, poszczególne kultury tracą swoją wyrazistość? Jest zapewne też problem z tożsamością poszczególnych osób właśnie za sprawą multikulturalizmu.

Bawer Aondo-Akaa: Dokładnie. Dziękuję.

Marcin Chruściel: Pytanie teraz do Księdza o zagrożenia związane w wielokulturowością lub multikulturalizmem. Takim bardzo częstym zagrożeniem w Europie, o którym się mówi jest imigracja do Europy przede wszystkim muzułmanów. Czy to współistnienie chrześcijan i muzułmanów rzeczywiście jest zagrożeniem w Europie a także w Polsce?

Ks. Rafał Cyfka: Temat jest bardzo rozległy, ponieważ mamy w Polsce Tatarów, którzy są muzułmanami, a z którymi żyje nam się bardzo dobrze. Oni są Polakami przede wszystkim i nikt na nich nie patrzy, jako na zagro-

żenie. Natomiast nie można wrzucić wszystkich muzułmanów do jednego worka i powiedzieć, że wszyscy oni są źli, są terrorystami i wszyscy chcą nas zabijać, bo byłoby to przede wszystkim niesprawiedliwe, nieuczciwe i nie byłoby prawdziwe. Natomiast nie możemy ukrywać, że istnieje zagrożenie płynące do nas ze strony wyznawców islamu, zwłaszcza z tych krajów, które są bardzo radykalizowane. I to bardzo mocno powiedział patriarcha Bagdadu, Luis Rafael Sako, przed dwoma laty w listopadzie, za co, bo nie było to poprawne politycznie, bardzo mocno mu się dostało. W kontekście prześladowań chrześcijan powiedział on, że ów problem leży, niestety, w mentalności muzułmanów, którym wmawia się od dziecka (tu chodziło o kraje radykalne, takie jak Pakistan), że żyd i chrześcijanin to wróg. I albo go nawrócisz, albo masz go wyeliminować. I tego doświadczają chrześcijanie w Pakistanie. Niedawno w „Drodze” ukazał się piękny artykuł mówiący o tym, że w Pakistanie jest bardzo bujna, rozwijająca się demokracja. To pytam się, jak wygląda ta demokracja, w której 500 osób potrafi spalić żywcem młode małżeństwo chrześcijańskie, pomówione o rzekome palenie kartek Koranu. Łatwiej się nam porozumieć z ludźmi, którzy myślą podobnie jak my. Stąd też, jako Polacy, patrzymy w stronę Ukrainy i tych, którzy do nas docierają stamtąd. Czy powiedzmy kiedy podróżujemy po Europie, mamy podobny styl myślenia. Natomiast trzeba nam pamiętać, że docierają do nas ludzie, którzy są radykalnie różni. Mają radykalnie różny styl myślenia. To są ludzie, którzy mają inne spojrzenie na człowieka, kim jest człowiek, inne rozumienie – kim jest kobieta i jaką rolę odgrywa w społeczeństwie. I to jest bardzo ważne. Jeżeli na hurra! będziemy przyjmowali w taki sposób, jaki się promowało w Europie, bez edukacji tych ludzi, no, to w pewnym momencie, nie zapanujemy nad tą mnogością tych kultur i tym, co ci ludzie też tutaj będą ze sobą przynosili. To jest niebezpieczne. Spotkałem w Polsce Irakijczyka, który uciekł z Iraku w roku 1991, kiedy zaczęła się wojna w Zatoce Perskiej, i on, mimo tego,



iż był chrześcijaninem, mówił, że kiedy chodził do szkoły podstawowej, ale państwowej, było im wmawiane, że poza Irakiem nie ma ludzi. To nie są ludzie. Kiedy on uciekł w 91 roku, dotarł do Palestyny i tam się dłużej zatrzymał, zaczął się przekonywać, że to są ludzie. I teraz nasze polskie realia. Mieszkam od kilku lat w Krakowie, więc mogę się o tamtej części Polski bardziej wypowiadać. Tworząc Pola Dialogu zapraszaliśmy ludzi, którzy też zajmują się w Krakowie islamem, zdobywaniem wiedzy na temat islamu, właśnie promowaniem kultury islamu w Polsce. I rozmawialiśmy na temat Centrum Muzułmańskiego w Krakowie. Okazuje się, że w Krakowie mamy bardzo wielu muzułmanów z różnych części świata – z Afganistanu, z Pakistanu, z Iraku, z Iranu. I ci, którzy zajmują się portalem islamista.pl, opowiadali nam, że są organizowane raz w miesiącu dni kultury jednego z krajów, z którego docierają do nas ci muzułmanie. Postawiłem proste pytanie: czy chociaż raz był zorganizowany dzień kultury polskiej? Nie. I to jest dla mnie zastanawiające, bo przede wszystkim ci ludzie dotarli do Polski i oni muszą wpięrcz poznać naszą kulturę, zrozumieć jak my żyjemy, jak my funkcjonujemy. Bardzo wielu też z nich nie uczy się języka polskiego, ponieważ pracują w korporacjach, bo nie mówimy tutaj powiedzmy o tej fali imigrantów, która dociera do Europy, tylko o tych, którzy przyjeżdżają tu też pracować i mają pracę w korporacjach. Nie uczą się języka polskiego, bo to jest im niepotrzebne. Pracując w korporacjach posługują się językiem angielskim. Więc jakie, powiedzmy sobie, dążenie do wspólnoty, o którym mówił Pan redaktor, jeśli nawet ze zwykłym Polakiem oni nie są w stanie się porozumieć. Nie znają naszej kultury, no, bo jest im to tak chyba naprawdę, niepotrzebne. Stąd też to jest jakieś zagrożenie bardzo mocne. To, że często nie zdajemy sobie sprawy, że docierają do Europy ludzie, którzy wyrastali w kraju, w którym my byliśmy przedstawiani, jako ci, którzy są z cywilizacji Zachodu, z cywilizacji Krzyża, która chce nas tutaj niszczyć, chce nas zabijać, podobnie jak my się czasem na nich

patrzemy i oni z taką myślą w takich krajach jak Pakistan czy też Irak niejednokrotnie wyrastali, ale teraz, jako przybysze, oni muszą nas poznać, muszą chcieć uczyć się naszej kultury i poznać naszą cywilizację.

Marcin Chruściel: Rozumiem. Panie redaktorze. To samo pytanie o zagrożenia związane z wielokulturowością, czy też multikulturalizmem, jeżeli tutaj wprowadzimy to rozróżnienie. Może na przykładzie francuskim, ponieważ Pan dość dobrze zna tę specyfikę francuską. Czy tam ta wielokulturowość, której tak naprawdę państwo chyba nie rozróżnia oficjalnie, ale ona tam rzeczywiście jest – wiąże się z zagrożeniami?

Eryk Mistewicz: Państwo nie tylko nie rozróżnia kultur, ale w zeszłym tygodniu przetoczyła się przez prasę francuską taka debata, w jaki sposób powinniśmy pisać „student”, no bo jeżeli napiszemy „student” to pomijamy „studentkę”. Jeżeli napiszemy „student i studentka”, wydłużamy zdanie. Jeżeli napiszemy tylko „studentka”, szanując studentkę, pomijamy studenta. Debata taka zresztą trwa od kilku dobrych lat. Ona jak dotrze do Polski, echa dotrą do Polski za parę miesięcy, to wtedy zdziwiał się Państwo jak ona jest głęboka i poważna. W jaki sposób napisać tak – język francuski jest tak skonstruowany, że student mężczyzna, studentka, czyli rodzaj żeński, oznacza dodanie „e”, czyli student bez „e”, studentka „e”. Jeżeli to są studenci, czyli mężczyźni, to na końcu „s”, jeżeli to są studentki kobiety to jest i „e” i „s” na końcu. I w związku z tym językoznawcy, zaraz powiem, do czego zmierzam, ale językoznawcy dochodzą do wniosku, że można by to zapisywać tak, że jest student „kropka” „e”. Czyli mamy student, student „.e”. Zmierza się w ten sposób do tego, żeby nie było różnic nie tylko między negro Francuzami czy afro Francuzami, czy nie wiem już jak to będzie politycznie poprawnie, a franco Francuzami, tylko do tego, żeby nie było w ogóle różnicy pomiędzy nikim, pomiędzy kobietą a mężczyzną, pomiędzy młodym a starym, pomiędzy osobą, która ma problem z poruszaniem się a osobą, która bije rekordy na olimpiadach.



Aby nie było różnic pomiędzy osobami, które śpią w taki lub inny sposób, z takimi lub innymi osobami, takiej lub innej płci. Aby w ogóle nie było żadnej różnicy. Aby nie było różnicy między lewakami a prawakami, socjalistami a konserwatystami, aby wszystko było magmowate na swój sposób. I teraz świat bez idei, świat bez wartości, świat bez tożsamości, świat magmowaty, świat, w którym się między sobą nie różnimy. Bo jeżeli państwo spojrzycie na mnie i na panią dyrektor, to za dwadzieścia, trzydzieści lat we Francji, a za sześćdziesiąt, siedemdziesiąt lat w Polsce, nie będziecie mogli powiedzieć, że pani dyrektor kobieta, a ja to facet będący mężczyzną, ponieważ będzie to naruszało wszelkie możliwe normy, które będą przez państwo, przez mechanizm państwowy, przez jurysdykcje karane. W związku z czym, jeżeli budujemy świat, w którym wszystko ma być magmowate, to to jest świat bez wartości, świat, który moim zdaniem będzie miał bardzo duży problem, aby powstać, chociaż oczywiście lansują go bardzo duże siły, siły, których nie jesteśmy w stanie przeszacować. Ja te siły poznałem przy okazji ostatniej kampanii prezydenckiej we Francji, kiedy to po prostu „z buta”, używając wszelkich możliwych i niemożliwych sił – prawnych, policyjnych, prasowych medialnych, politycznych, sądowych, lekarskich, księgarskich – wszystkich innych wyeliminowano jednego z kandydatów, który się nie podobał. W kraju demokratycznym, kraju Unii Europejskiej, w kraju, w którym nic nie ma do dorobienia Komisja Wenecka, wszystko jest OK. Dlatego, że bano się, aby przypadkiem w drugiej turze nie okazało się, że zaistnieje groźba, iż zbyt nieokielznana kandydatka może zostać prezydentem. Po prostu zrobiono to „z kopa”. Jeżeli mówimy o tym, jeżeli powiedziałem, że trochę nie wierzę w ten świat, który Państwu zarysowałem, czyli nadal za dwadzieścia, trzydzieści lat Pani dyrektor będzie panią dyrektor, a ja będę facetem i będziemy się różnili, będziemy mieli prawo do tego, żeby się różnić, a jednocześnie będziemy się lubili. Widzę szansę na to, że w jakiś sposób zatrzymamy ten proces, który we Francji widać

bardzo dobrze. Bo ksiądz powiedział o tym, że mamy jeszcze szansę, aby ułożyć, tak zrozumiałem, aby ułożyć te relacje w sposób poprawny, przyzwoity, sympatyczny. Francuzi już nie mają takiej możliwości.

Ks. Rafał Cyfka: Jasne. Ja mówię tutaj, powiedzmy sobie, o Polsce. Boję się, jak Pan redaktor tak mówi, że za dwadzieścia, trzydzieści lat do Pani tutaj nie będziemy się w ogóle zwracać, bo będzie cała zakryta i nie usiądzie, bo niestety miałość, która jest i ten świat bez wartości, który się dzisiaj promuje, on nie pozostanie pusty.

Marcin Chruściel: Chciałbym jeszcze oddać głos Pani wiceprezydent, która może ma odmienne zdanie na temat tych zagrożeń.

Eryk Mistewicz: Jeszcze tylko dodam, że w tej klasyfikacji oczywiście miejsca dla księdza to w ogóle nie ma. Przepraszam.

Ks. Rafał Cyfka: My jesteśmy już dawno skreśleni.

Marcin Chruściel: Jeszcze może poczekajmy, w takim razie, na wypowiedź Pani wiceprezydent. Mam pytanie odnośnie tej Strategii Dialogu Międzykulturowego dla Wrocławia. Czy tam również zostały zidentyfikowane jakieś zagrożenia, które potencjalnie niesie ze sobą wielokulturowość? Bardzo często takim zagrożeniem w skali lokalnej jest zamykanie się tych wspólnot przyjezdnych imigrantów, którzy po prostu nie integrują się ze społeczeństwem przyjmującym i tworzą się takie getta. Czy to może być zagrożenie związane z wielokulturowością?

Anna Szarycz: Kiedy przyjechałam do Australii w '87 roku, poznałam wielu wspaniałych Polaków z emigracji powojennej. Część z nich fantastycznie wtopiła się w środowisko australijskie, mając szereg osiągnięć zawodowych i społecznych. Ale była też i taka część, szczególnie kobiety, które praktycznie wcale nie mówiły po angielsku. Były wyalienowane, właściwie, można powiedzieć, obracały się tylko w środowisku polonijnym, klubach polskich czy kościele polskim. Nigdy nie zintegrowały się w sensie społecznym, nie nawiązały znajomości czy przyjaźni w środowisku Australijczyków. Ale też i atmosfera migracji



powojennej w Australii była zupełnie inna, nie wspierała integracji wielokulturowej. Lata osiemdziesiąte przyniosły już zupełnie inną rzeczywistość, społeczeństwo rozwinęło się w swojej otwartości i przyjaznym nastawieniu wobec migrantów, i z szacunkiem odnosiło się do innych kultur. Sydney stało się pięknym, wielokulturowym miastem. Mimo to wybrałam studia na Uniwersytecie Nowej Anglii, w tak zwanym outback'u, 500 km od Sydney. Na moim uniwersytecie nie było ani jednego Polaka. Chciałam jak najszybciej poznać mentalność i obyczaje zarówno anglo-Australijczyków, jak i tubylczych Australijczyków, czyli Aborygenów. Doświadczenie to było dla mnie niezwykle ubogacające. Pracowałam też jako wolontariusz w kilku krajach tzw. Trzeciego Świata. Bezpośredni kontakt z przedstawicielami innych kultur jest bezcenny, ale też i pośredni poprzez edukację. Dlatego, co zostało już powiedziane, nie możemy pominąć fundamentalnego znaczenia dla integracji społecznej jaką jest edukacja. Uważam, że jednym z największych zagrożeń dla więzi społecznych jest nierówna świadomość w obszarze historii dziejów świata. Odczuwamy to nawet w najbliższym sąsiedztwie i to w obu kierunkach. W kontekście dialogu międzykulturowego musimy się przede wszystkim zmierzyć z wyrównaniem wiedzy historycznej i kulturowej. Owszem, napotykałyśmy na trudności w rozwiązywaniu sporów historyczno-politycznych i widzę w tym ogromne zagrożenie, ale to właśnie dlatego nie powinniśmy ustawać w wysiłkach uczenia się siebie nawzajem, eliminując tym samym potencjalne zagrożenia. Ze względu na dobro przyszłych pokoleń, nie wolno nam unikać podejmowania trudnych tematów, gdyż wierzę, że każdy z nas może przyczynić się do naprawy świata.

Nie chodzi też tylko o rozwiązania na szczytach międzynarodowych ale i o to, co możemy uczynić jako wspólnota społeczna. W tym roku wrocławscy Ukraińcy złożyli kwiaty pod pomnikiem ofiar rzezi wołyńskiej. To był bardzo ważny gest, i niezwykle znaczący w naszych kontaktach i we wzajemnym zrozumieniu. Młodzież przy-

jeżdżająca z Ukrainy często niewiele wie o Wołyniu, my natomiast niewiele wiemy o okresie „Wielkiego Głodu” na Ukrainie. Wyrównywanie tej wiedzy pomaga nam w budowaniu wzajemnych relacji.

Jednym z naszych miast partnerskich jest Drezno, z którym podejmujemy wiele inicjatyw międzykulturowych. W mieście tym rozwinęły się potężne ruchy radykalistów i to w obu kierunkach, zarówno promarksistowskim, jak i nacjonalistycznym. Moim zdaniem, przyczyną tego zjawiska jest min brak wcześniejszej reakcji na zjawisko wielokulturowości. Należało rozważyć czy i na ile społeczeństwo zdolne jest do szerokiej integracji wielokulturowej. A przede wszystkim w większym stopniu dopomóc obu stronom prowadzić dialog a tym samym nawiązywać więzi społeczne.

W naszej Wrocławskiej Strategii Dialogu Międzykulturowego, bardzo duży nacisk kładziemy na to, aby, zarówno w organizacjach zrzeszających obcokrajowców jak i w szkołach już we wczesnym okresie edukacji, znajdowały się programy dialogu międzykulturowego. Zdobywana wiedza rodzi wzajemny szacunek, a ten z kolei staje się fundamentem integracji społecznej. We Wrocławskim Centrum Integracji Społecznej powstał pionierski program pod nazwą: *Wrocław na językach świata*. Polega on na nauce języka polskiego w tandemach. Bierze w nim udział już ponad 400 wrocławian, wolontariuszy, którzy uczą języka polskiego i kultury polskiej obcokrajowców. Już ponad 1200 osób skorzystało z tego programu. Co tygodniowe spotkania odbywają się w salkach katechetycznych, w bibliotekach, czy w McDonaldzie, zgłosiło się ponad 90 partnerów, oferując swoje lokale. Dzięki temu nawiązuje się wiele cennych relacji a nawet przyjaźni. Jestem bardzo dumna ze społeczności naszego miasta, że tak aktywnie i z życzliwością włącza się w budowanie spójności społecznej.

Dostrzegam, że Polacy są coraz bardziej świadomi swojego wkładu w dorobek świata, ale też tego ile inne kraje i kultury włożyły w naszą rzeczywistość, w nasze



codzienne życie. Być może nie wszyscy jeszcze widzą skąd pochodzi kawa, herbata czy ziemniaki. Ale już najwyższy czas, aby uświadomić sobie jak wyglądałoby nasze życie, gdyby różne kultury nie korzystały z wzajemnych doświadczeń, gdyby nauka zamknęła się tylko do obszaru jednego kraju, jednej świadomości, gdybyśmy nie dzielili się, jako chrześcijanie swoimi wartościami. Oczywiście radykalizm i fundamentalizm zawsze i wszędzie i w każdym momencie historii świata był i będzie zagrożeniem, dlatego zawsze powinniśmy trzymać rękę na pulsie.

Równocześnie, poszerzając naszą wspólnotę społeczną o przedstawicieli innych kultur, nie powinniśmy rezygnować z prawnych aspektów funkcjonowania państwa. Na pewno nie ma zgody we Wrocławiu na tzw. „kulturowe” ciążę nastoletnich dziewcząt, na nieposyłanie dzieci do szkół, czy wykorzystywanie dzieci w celu osiągnięcia korzyści finansowych. Jeśli negocjujemy z przedstawicielami takich kultur, ich prawa, to egzekwujemy też i obowiązki. W wyniku, muszę przyznać, długiego procesu nawiązywania kontaktów, koczowisko Romów Rumuńskich zniknęło z Wrocławia, dzieci romskie poszły do szkół, a rodzice podejmują pracę.

Marcin Chruściel: Czyli rozumiem, że takim potencjalnym zagrożeniem, które niesie ze sobą wielokulturowość jest brak dialogu między różnymi kulturami, między reprezentantami różnych kultur i wtedy może dochodzić do głosu fundamentalizm czy radykalizacja.

Anna Szarycz: Na poziomie samorządów służymy społeczności lokalnej, dlatego zależy nam na tworzeniu warunków do spotkania człowieka z człowiekiem. Nie da się tego zastąpić żadnym aktem legislacyjnym czy deklaracjami o wzajemnym szacunku. Pragniemy wsłuchiwać się w głosy wszystkich mieszkańców miasta. Ale potrzebny nam był dokument, wynegocjowany społecznie, który będzie stanowił punkt odniesienia do zgłoszonych potrzeb. Tak więc Wrocławska Strategia obejmuje 4 kluczowe obszary działania, są nimi: edukacja, integracja, bezpieczeństwo i współpraca. Równocześnie jest to dokument

otwarty, do którego można zgłaszać kolejne projekty czy pomysły. Na przykład firmy międzynarodowe oferują nam swoich pracowników, którzy biorą udział w programach szkolnych, opowiadając o swoim kraju i swojej kulturze. Niektórzy z nich są również zapraszani do licznych we Wrocławiu klubów Seniora. Prowadzimy także warsztaty kompetencji międzykulturowych dla służb i zainteresowanych wrocławian oraz wiele innych programów. Strategia mówi o budowaniu wspólnoty w poczuciu wzajemnego bezpieczeństwa, której podstawę stanowi umiejętność nawiązywania kontaktu człowieka z człowiekiem.

Marcin Chruściel: Dziękuję za tę rundę odpowiedzi. Teraz chciałbym oddać głos księdzu Rafałowi Cyfca, ponieważ już zaczął swoją wypowiedź, ale chciałbym też dorzucić pytanie, jeśli mogę. Moje pytanie jest następujące: czy Kościół katolicki w Polsce powinien się jakoś zaangażować w promowanie wielokulturowości, jeżeli uznamy, że ona ma pozytywne cechy? Jeżeli uznamy, że stwarza pewne szanse, to czy Kościół katolicki powinien tę wielokulturowość w jakiś sposób promować? Czy powinny to robić wyłącznie instytucje publiczne, państwowe?

Ks. Rafał Cyfka: Jeszcze chciałbym do tego, co zacząłem, dopowiedzieć, że ten lęk przed wielokulturowością w Europie, ale też i w Polsce, wynika właśnie z faktu tej miałkości, z tego, że jakaś część ludzi, trudno powiedzieć, jaka to jest grupa, lecz jakaś część ludzi wie, że jesteśmy dzisiaj w dobie kryzysu wartości – i kiedy tak naprawdę nie wiemy, co jest białe, co jest czarne, co jest normalne, co normalnym przestało być. Kiedy nie potrafimy określić, pewnie zdefiniować, na czym tak naprawdę budujemy, to niekiedy silna kultura, silna cywilizacja, której jest coraz więcej w Europie, może zacząć przejmować tę pustkę, która w nas powstaje, ten brak właśnie określenia się, kim jesteśmy. To miałkość, o której Pan redaktor mówił, która jest i to się dzieje, stąd jest ten lęk, ta obawa przed wielokulturowością, dlatego że my czujemy, że tracimy grunt pod nogami. Jeżdżę po Polsce, spotykam się z młodzią ze szkół licealnych. I niejednokrotnie rozmawia-



my po moim wykładzie o prześladowaniach chrześcijan, o tym, co się dzisiaj z chrześcijanami dzieje w różnych częściach świata. Młodzi ludzie sami przychodzą, dzieląc się swoimi wrażeniami na temat tego wykładu i odczuciami. Pamiętam, w Pabianicach podszedł do mnie uczeń 3 klasy liceum ogólnokształcącego i powiedział do mnie słowa, które mnie zaszokowały „na dzień dobry”: Proszę księdza, ja jestem wewnątrznie pusty i ta pustka mnie zżera. Mówił ksiądz o tym, że chrześcijanie z Bliskiego Wschodu patrzą się na nas, jako na chrześcijan „kanapowych”. A ja bym nazwał to jeszcze gorzej, bo ja nie znalazłem oparcia w rodzinie. I przyznam się księdzu, że chciałem szukać sensu w innej religii. Ale po tym, co ksiądz powiedział chcę szukać sensu w chrześcijaństwie. I to jest nasz problem. Problem w Polsce, problem w Europie. Nie potrafimy zdefiniować dzisiaj i określić, na czym tak naprawdę budujemy. Tworzy się jakieś ideologie, które przeczą rozumowi ludzkiemu. Niedawno był program w jednej z telewizji w Polsce o tym, że w Belgii nie ma już toalet dla dziewczynek i dla chłopców, bo chłopiec czuje się dziwnie, jak nie może pójść z dziewczynką do toalety i on musi stać, a ona musi siedzieć. Więc nie wiem, jak oni rozwiążą ten problem, ale to jest chore. To, na czym się w Europie koncentrujemy, przeczy rozumowi ludzkiemu. I teraz ci, którzy się gdzieś tego boją, tej miałkości, tego właśnie, że nie potrafimy zdefiniować naszych wartości, na czym tak naprawdę budujemy, boją się też silnych cywilizacji, czyli ludzi, którzy żyją według swych określonych wartości i nagle jest ich u nas dużo. I ta obawa jest jeszcze o tyle ważna, dlatego że przed abdykacją papieża Benedykta XVI w styczniu 2013 roku do Watykanu, z Francji właśnie, dotarła nota od biskupów francuskich informująca, jak podało radio watykańskie w roku 2013, o tym, że rdzenni Francuzi, nie imigranci, ale rdzenni Francuzi, w dużych ilościach przyjmują islam. Dlaczego? Dlatego, że nie zgadzają się na wartości promowane przez Francję a obok widzą społeczność, która żyje razem, według więzi rodzinnych, trzymając się pewnych zasad i ona jawi im się, jako

wartość. Tam biskupi podkreślili, że część z tych Francuzów nawet nie zna do końca Koranu, a jednak przyjmuje islam. I to jest ogromna obawa, która rodzi sprzeciw wobec wielokulturowości czy tego multikulti, które jest, dlatego, że właśnie my sami nie potrafimy określić naszych wartości. Boimy się tego, żeby tutaj ktoś nie zajął tej naszej przestrzeni, która jest ta mialka. Odpowiadając na to pytanie: teraz Kościół katolicki w Polsce robi bardzo dużo, jeśli chodzi o promowanie wielokulturowości. Tylko w Kościele katolickim w Polsce mamy dzień judaizmu, dzień islamu. Ciekawy jestem, bo nie sprawdzałem tego, ale ciekawy jestem, czy jest dzień rzymskich katolików u wyznawców judaizmu w Polsce czy też dzień rzymskich katolików u wyznawców islamu. Nie wiem, nie sprawdzałem, ale podejrzewam, że nie ma – więc mamy odpowiedź. Kościół katolicki naprawdę robi dużo. Bo między innymi nasza organizacja *Pomoc Kościołowi w Potrzebie* zapraszając, dyskutując, pokazując różne inne kultury, stara się właśnie ograniczać tę niechęć. Ja pierwszy w Krakowie apelowałem publicznie o zaniechanie nienawiści wobec społeczności muzułmańskiej i działało się to właśnie w tym czasie, kiedy zaatakowano muzułmanina, który sprzedaje kebab na ulicy Floriańskiej. Jacyś bandyci utłuczona, zbitą butelką ugodzili go w szyję. Mówiłem wówczas, że nie wolno, że jako chrześcijanie, jako Polacy nie zgadzamy się na żadną formę agresji i Kościół katolicki stoi właśnie też na straży. To, że stawiamy pytania o sensowność przyjmowania imigrantów czy uchodźców, o sposób, w jaki jest to robione, nie jest atakiem na człowieka, czy negowaniem tego człowieka i jego godności, tylko jest stawianiem pytania o roztropność, która jest teraz, w tej dobie historii, w jakiej żyjemy i w tym, co dzieje się w Europie bardzo ważna. Ponieważ my jesteśmy mialcy, nie potrafimy określić, na czym tak naprawdę budujemy, bo nie wiemy dzisiaj, na czym budujemy, czy na mężczyznach, czy na kobietach, czy na w ogóle nie wiadomo na kim, czy na chrześcijaństwie, czy na ateizmie, czy też nie wiadomo na czym tak naprawdę. Wielokulturowość staje się też takim



znakiem zapytania. Czy czasami ta cywilizacja, która jest radykalnie różna od nas, której się też poniekąd troszeczkę boimy, ta radykalna część islamu nie zagarnie tego, co jest nasze, wykorzystując oczywiście pustkę.

Marcin Chruściel: Ja chciałbym też podobne pytanie skierować do Pana doktora.

Bawer Aondo-Akaa : Ja, jako wierzący katolik nie promuję wielokulturowości, jako takiej. Nie promuję wielokulturowości – to jest taka idée fixe. To jest tak, jak ktoś mówi, że cierpienie uszlachetnia. Nie uszlachetnia. To, że ja patrzę na drugiego człowieka, jako w ogóle na człowieka to właśnie jest promocja, ale osoby ludzkiej. I to w konsekwencji jest promocja wielokulturowości. Ja tego nie mówię, że jest to promocja islamu, promocja judaizmu, promocja katolicyzmu. Ja szanuję człowieka, jako takiego. I tak ja rozumiem księdza, właśnie dokładnie tak, że najpierw promujemy osobę ludzką, a dopiero później cokolwiek innego, bo inaczej to będzie taka „wydmuszka” – ta skorupka będzie, ale bez treści. A ta treść, moim zdaniem, jeżeli mówimy o kulturach, jest najważniejsza.

Marcin Chruściel: Dziękuję za ten bardzo ważny głos w dyskusji. I to samo pytanie do Pana redaktora, bo tutaj Pan tak kiwał głową. Nie wiem, czy to było na zasadzie nie zgodzenia się z tą wypowiedzią poprzednika, czy może próba uzupełnienia.

Eryk Mistewicz: To spróbuję uciec od próby doprecyzowania, o czym myślałem i dlaczego kiwałem głową w takie zdanie tak obłe i tak ogólne, że każdy znajdzie w tym zdaniu coś dla siebie i nikt mnie nie zlinčuje. Mianowicie zdanie to będzie brzmiało tak, że, w odróżnieniu od księdza, jestem mniejszym optymistą. Tak ten mój optymizm, mój idealizm jakiś jeszcze jest gdzieś, ale jestem mniejszym optymistą. I to zdanie ogólne, które bym chciał przedstawić brzmi tak, że tam gdzie są słabe instytucje, gdzie słabnie, jest osłabiane państwo, słabnie, jest osłabiony Kościół, tam rośnie dużo złego, tam rośnie nienawiść, tam spada poziom wykształcenia, tam nie działają w sposób prawidłowy media, które z natury rze-

czy powinny budować wspólnotę, nie napuszczać jednych przeciw drugim, tylko poszerzać obszar wiedzy, poszerzać obszar zrozumienia, tolerancji, pokazywać, jak żyją ludzie w Ameryce Południowej i że w ogóle jest Ameryka Południowa i tak dalej i tak dalej. W momencie, kiedy jest silne państwo, jest również dobrze przeprowadzona edukacja. Jesteśmy tutaj widzę, z wyjątkami, w gronie osób, które były kształcone w poprzednim wieku. I ja pamiętam, że ja chyba około 40 książek w ciągu roku szkolnego przeczytałem. 40 książek to jest tyle, ile w tej chwili, nie 40 nie, 20 przez cały proces szkolny. Nie, 20 to jest też za dużo. Państwo się wycofuje – rejterada z poszczególnych obszarów, albo jest wycofywane, dlatego że się rozmywa w strukturach europejskich, w różnych rzeczach, to już nie będę w to wchodził. Że trwa od kilkadziesiątu lat dosyć silny proces i mam wrażenie, że ten proces teraz jest lepiej prowadzony niż za czasów komunistów, bo za czasów komunistów to to była walka z krzyżami w szkołach, to była walka z księdzem kardynałem, którego się aresztowało, to była walka, w której z drugiej strony ludzie się mogli opowiedzieć za jakimś światem wartości i coś w sobie trzymać. Ta walka z Kościołem za czasów komunizmu i walka z Kościołem dzisiaj jest w ogóle inną walką. Niektórzy powiedzą, że przecież dzisiaj nie ma żadnej walki z Kościołem. No nie, ona jest tylko jest, mówiąc brutalnie, mądrzejsza, znaczy ona jest skuteczniejsza, ona jest bardziej efektywna. Podobnie jak walka z państwem, walka z instrumentami państwa, nieszanowania państwa, nieszanowania państwa od podstawowego poziomu do poziomu takiego finalnego. Ale to jest temat na zupełnie inną rozmowę. Widzimy wszędzie pięści, jeżeli państwo zobaczy wejście do Empików, do kiosków – to dzisiaj właśnie wyszło kilka tytułów prasowych, kilka tygodników poniedziałkowych, gdzie na okładkach są pięści, po prostu pięści walące w czytelników i zobaczyłem jeszcze okładkę książki jednego z bardziej poczytnych polskich autorów, Rafała Ziemkiewicza, i również tam są takie pięści. Więc być może nie zareagowaliśmy wszyscy wtedy, kiedy jeden



chory psychicznie człowiek uderzył, padnie nazwisko, o którym wielu z was powie i no dobrze, sam sobie zasłużył, bo jest i tu się posypie. Dla mnie Michał Boni jest człowiekiem. Człowiekiem. Nie zareagowaliśmy na to, że człowiek chory psychicznie spoliczkował Michała Boniego i teraz duża część z was powie, że Michał Boni na to sobie zasłużył całym swoim życiem. A ja powiem nie, nie zasłużył. Gdzieś popełniliśmy jakiś błąd, w wyniku czego teraz mamy na okładkach same pięści. I wracam, już ostatnie zdanie i po takim dużym kółku wróć do zdania, W momencie, kiedy nie ma państwa, nie ma Kościoła, albo jest wymywane państwo, jest wymywany Kościół, jest osłabiane państwo, osłabiany Kościół, w tym momencie jesteśmy – tu będzie cytata z Józefa Stalina i Michała Karnowskiego jednocześnie: jesteśmy, jako te kocięta ślepe. Dziękuję.

Michał Chruściel: Nie wiem, czy dobrze zrozumiałem tok myślowy Pana redaktora. Czy chodziło w tej odpowiedzi o to, że Kościół, który wspiera wielokulturowość w jakiś sposób staje się słabszy?

Eryk Mistewicz: Nie! Nie! Przepraszam. Jeśli tak zostało to rozumiane, to trzeba jednak dopowiadać. Nie, mówię o tym, że gdyby Kościół był przewodnikiem narodu, zaś gdyby państwo miało mocne, silne mechanizmy, gdyby państwo nie rejterowało, Kościół nie rejterował, bylibyśmy w zupełnie innym miejscu. Czyli jeżeli na pytanie, Co zrobić, aby podobnej debaty nie powtórzyć za 15 lat albo za 10 lat i być w jeszcze gorszej sytuacji, no to, w dużym uproszczeniu, wzmacniać państwo, wzmacniać republikę i wzmacniać Kościół. Po prostu.

Marcin Chruściel: Proszę Panie doktorze.

BawerAondo-Akaa : Ad versus. Jeśli mi wolno, z pełnym szacunkiem do Pana wypowiedzi, myślę, że Kościół, święty Kościół katolicki nie rejteruje. I nigdy tego nie robi. Nie rejteruje. Nie chcę tutaj teraz wdawać się w dyskusję i podawać argumenty, dlaczego nie rejteruje, ale tego nie robił i nigdy nie robi. Mówiąc o państwie, to myślę właśnie, że problem jest taki, że jeśli będzie państwo mocniejsze, mówię o tych karbach typu prokuratura, ściganie,

i tak dalej, to może proszę Państwa zrodzić się niebezpieczeństwo właśnie totalitaryzmu, elementów totalitarnych. Mieliśmy już socjalizm międzynarodowy, komunizm narodowy. To państwo było wszechobecne. Mieliśmy aparat. Aparat państwa był wszędzie. I tutaj może pojawić się ten problem.

Michał Chruściel: Mam wrażenie, że rozpoczynamy inną dyskusję na temat tego, czy państwo powinno być silne czy słabe. Myślę, że jeszcze będzie okazja o tym podebatować. Może na zakończenie tej rundy, zanim oddam głos publiczności, bo być może są jakieś pytania, chciałbym oddać głos Pani wiceprezydent. Jak we Wrocławiu wygląda ta współpraca różnych Kościołów, różnych wyznań w kwestii promowania wielokulturowości czy też właśnie tolerancji religijnej? Czy we Wrocławiu to działa?

Anna Szarycz: Mam ogromne poczucie, że działa. Dumni jesteśmy z naszej dzielnicy czterech świątyń, w której prowadzone są programy dla młodzieży. Przedstawiciele wszystkich kościołów i związków wyznaniowych wychodzą do siebie nawzajem, organizując szereg spotkań, konferencji, uroczystości czy festiwali. Są to zazwyczaj wydarzenia otwarte dla wszystkich. Na przykład synagoga być może nie organizuje dużych spotkań ekumenicznych, ale ma swoje święta, na które wszystkich zaprasza. Podobnie jest z centrum muzułmańskim, z kościołami rzymsko-katolickim, prawosławnym czy ewangelickim. Widzimy, że nasi hierarchowie szanują się i spotykają na wspólnych uroczystościach. To jest bardzo ważne świadectwo dla naszych mieszkańców, którzy umieją docenić fakt istnienia różnorodności religijnej w naszym mieście. Niedawno, po 16 latach pojechałam do Australii, ze względu na chorobę brata. Byłam niezwykle zdumiona ilością ludzi młodych w kościele. Okazało się, że religia katolicka jest najszybciej rosnącą religią w Australii. Jak Państwo wiedzą, to kraj raczej protestancki, ale też ze względu na politykę multikulturalizmu funkcjonuje tam o wiele więcej wyznań. Dzisiaj wyczytałam w artykule, że 41% młodych ludzi w Stanach Zjednoczonych przyznaje się do regular-



nego uczestnictwa w nabożeństwach. Myślę, że czasami dochodzi do różnych zwrotów w historii świata, w których powracamy do wartości i tradycji ukształtowanych z myślą o duchowym rozwoju człowieka.

W kontekście wielokulturowości, nie mniej ważnym aspektem staje się praca nad własną tożsamością duchową i narodową po to właśnie, aby móc w pełni żyć w dialogu z innymi. Czyli odchodzi się od tak zwanego tygla kulturowego, w którym wszyscy mają się zasymilować, czy bukietu wielokulturowego, w którym każdy będzie odrębnym kwiatem. Teraz mówi się o dialogu międzykulturowym, czyli takim stanie ducha i świadomości, dzięki któremu jesteśmy nieustannie w postawie wymiany doświadczeń i dialogu, a co najważniejsze porozumienia człowieka z człowiekiem, w pełnym poczuciu wzajemnego szacunku. Do tych aspektów odnosi się również Wrocławska Strategia, mówiąca o własnej tożsamości, jako podstawie prawdziwego patriotyzmu i autentycznego dialogu międzykulturowego.

Marcin Chruściel: Czyli powraca zasada „złotego środka” – coś pomiędzy tygłem kulturowym a bukietem kulturowym. Właśnie dialog międzykulturowy jako ta wartość pośrednia. Dobrze. Nie wiem, ile mamy jeszcze czasu, ponieważ jeden z naszych panelistów, doktor Bawer Aondo-Akaa, musi nas wcześniej opuścić.

BawerAondo-Akaa : Przepraszam. Ja nie uciekam. Nie uciekam, po prostu mam autobus. Bardzo Państwu dziękuję, dziękuję panelistom. Mam nadzieję, że z Panem redaktorem będę mógł kiedyś się spotkać również w czasie debaty i być może uściślimy nasze stanowiska, a być może pokłócimy się – to też jest dobre proszę Państwa. Do widzenia.

Pytania publiczności i odpowiedzi panelistów.

Marcin Chruściel: Pozostaje mi już teraz podsumować debatę. Bardzo trudne zadanie, ponieważ poruszyliśmy wiele wątków. Natomiast to, co wydaje mi się ważne oraz

to, co zapamiętałem, to przede wszystkim rozróżnienie między wielokulturowością a multikulturalizmem. Gdzie wielokulturowość postrzegana jest jako działanie roztropne przy docenianiu innych kultur, docenianiu wartości innych grup kulturowych, ale przy pewnych warunkach brzegowych, że te grupy muszą respektować pewne wartości społeczeństw przyjmujących, że muszą otworzyć się na pewną szerszą wspólnotę i respektować prawa, które obowiązują w danej społeczności, a także potrzebę ciągłego dialogu, aby te kultury się nie zamykały w sobie, aby nie tworzyły gett, aby cały czas ta wymiana była otwarta. Więc myślę, że w ten sposób taką wielokulturowość możemy postrzegać pozytywnie i sądzę, że możemy się zgodzić, co do tego. Natomiast ten multikulturalizm, który prowadzi do przemieszania, do tej miałkości, o której mówili nasi paneliści, może być niebezpieczny i może być zagrożeniem dla społeczeństw. Dziękuję bardzo naszym panelistom. Dziękuję Państwu za bycie z nami, za wymagające pytania i zaangażowanie, także emocjonalne, w naszą dyskusję. Oddaję głos księdzu Sokołowskiemu, naszemu gospodarzowi.

Ks. Grzegorz Sokołowski: Ja ze swojej strony także dziękuję i prowadzącemu i uczestnikom debaty i Państwu za udział w tej debacie. Był przywołany Jan Paweł II. Pozwolę sobie przypomnieć jedno wydarzenie z pontyfikatu tego świętego papieża. Otóż wezwał on do Asyżu przedstawicieli różnych religii. Zarzuty były, dlaczego się modlą tam. Ale papież, Jan Paweł II, użył wtedy takiej formuły, żeby każdy modlił się do Boga, w którego wierzy, o pokój na świecie. Razem się zgromadzili, by każdy modlił się do Boga, w którego wierzy, o pokój na świecie. I to niech będzie, proszę Państwa, podsumowaniem tej naszej dzisiejszej debaty. Kolejna debata odbędzie się 15 października. Już dziś bardzo serdecznie zapraszam. Dobranoc Państwu.



Wielokulturowość – zagrożenie czy wyzwanie? Spójrzanie teologiczno-moralne

Anna Janiszewska¹

Zjawisko wielokulturowości opisywane jest zazwyczaj jako zagadnienie polityczne bądź gospodarcze. Wiąże się ono jednak z konkretnymi postawami obywateli oraz władzami państw czy regionów wobec ludzi pochodzących z odmiennych kultur. Współcześnie temat ten budzi wiele wątpliwości i obaw, co przekłada się w skrajnych przypadkach na zachowania nacjonalistyczne bądź rasistowskie. Refleksja nad tym zjawiskiem domaga się zatem także spojrzenia teologiczno-moralnego. Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy wielokulturowość może zostać oceniona w sposób teologiczno-moralny? Czy wielokulturowość jest powodem do lęku o tożsamość narodową? Czy jest zjawiskiem, które winno powodować strach, czy raczej stanowi w pewien sposób egzamin z chrześcijaństwa?

Próba definicji terminów: kultura i wielokulturowość

Rozważając kwestię wielokulturowości, należy w pierwszej kolejności określić, czym jest kultura. Choć jest człowiekowi bardzo bliska, kultura nie ma jednej, prostej definicji, gdyż może być różnie rozumiana i badana. Zwykle słowo kultura rozumiane jest w opozycji do słowa natura, czyli wiąże się z ingerencją człowieka w stworzenie. Jest przekształcaniem i udoskonalaniem świata, w którym człowiek żyje². Słowo kultura używane jest także do określania zjawisk o wymiarze moralnym. Dobrym przykładem jest sformu-

lowanie „kultura śmierci”, które upowszechnił papież Jan Paweł II. Stanowi ono niejako przeciwieństwo sformułowania papieża Pawła VI „cywilizacja miłości”³. Oba te określenia odnoszą się do postaw i działań związanych z kulturą, będących afirmacją bądź negacją godności życia ludzkiego.

Samo słowo kultura jest bardzo mocno związane z człowiekiem, bez którego traci ono swój sens. Łaciński źródłosłów – *colere* oznacza czynności takie jak pielęgnowanie hodowanie, uprawianie⁴. Sobór Watykański II stwierdził, że „do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi on [człowiek] jedynie poprzez kulturę, to jest troskę o dobra i wartości natury”⁵. Kultura jest więc tym, co człowiek tworzy, ale i co go rozwija w sposób duchowy i fizyczny. Poprzez pracę jest uczestnictwem w Boskim procesie stwarzania świata. Człowiek jest nie tylko przedmiotem kultury, ale również jej celem i sensem. Nie można jednak kultury, a także rozwoju oceniać tylko pod względem posiadanych dóbr materialnych i poziomu konsumpcji. Choć jest to ważny aspekt, rozwojowi kulturowemu musi towarzyszyć rozwój wrażliwości moralnej. Bez tego elementu postęp naukowo-techniczny staje się zagrożeniem, a nie dobrodziejstwem dla ludzkości⁶.

Natomiast termin wielokulturowość, czyli wielość kultur wyrażony także angielskim terminem *multiculturalism*, może być także w różny sposób rozumiany. Z jednej strony jest to stwierdzenie faktu istnienia wielu kultur na danym terytorium, bądź na całej planecie. Drugie rozumienie związane jest z koncepcją polityczną mającą na celu ujednoczenie kulturowe w danym społeczeństwie, w którym żyje duża liczba przedstawicieli innych kultur i narodowości. Nie jest to tylko określenie społeczeństwa pluralistycznego, w którym współistnieją różne kultury. Istotne znaczenie ma ich wzajemna postawa, czy jest to zamknięcie czy budowanie więzi ponad tym, co różni. Z tego powodu, kontakty nie mogą być wymuszone, odgórnie narzucone, np. przez władzę, lecz muszą być dobrowolnie ukierunkowane na budowanie dobra wspól-



nego. Nie zawsze jest to możliwe bez napięć i konfliktów, lecz najważniejsza jest wola współpracy, inspirowana poczuciem braterstwa i solidarności⁷.

Troska o zachowanie pokoju w różnorodności

Migracja międzykulturowa nie jest zjawiskiem nowym, gdyż wraz z rozwojem środków komunikacji ludzie zaczęli coraz częściej opuszczać miejsce swojego urodzenia i zamieszkania. Spowodowane było to chęcią poznania nowych smaków, mody, sztuki, ale także sytuacjami dramatycznymi, jak konieczność ochrony życia własnego i rodziny. Współcześnie na całym świecie ludzie przemieszczają się jeszcze częściej, zarówno czasowo, jak i na stałe szukają nowego miejsca zamieszkania. Czynią to ze względu na chęć poznania innych rejonów świata, odmiennych sposobów życia, lecz wciąż także w poszukiwaniu szans na lepsze życie, szczególnie gdy jest ono zagrożone. Przemieszczanie się ludzi nie może być traktowane jako zło, choć negatywnych konsekwencji nie można wykluczyć. Migracje stanowią jednak szansę dla wymiany dóbr kulturowych oraz twórczego rozwoju. Komunikacja międzykulturowa jest także ważna dla rozwoju poszczególnych narodów na zasadzie współpracy krajów mniej i bardziej rozwiniętych⁸.

Z nauczania Kościoła katolickiego nie można wyczytać strachu przed mieszaniem się kultur. Wręcz przeciwnie – wskazywana jest możliwość powstania kultury przyszłości. Warunkiem koniecznym powstania uniwersalistycznej kultury świata jest zachowanie pokoju międzynarodowego. Troska o pokój to nie tylko wyzwanie polityczne, ale w pierwszej kolejności moralne. Poświadczają to liczne dokumenty oraz zaangażowanie Kościoła w umacnianie oraz przywracanie pokoju na świecie⁹. Przekłada się to na bardzo konkretne postulaty moralne. Podstawowym jest pomoc dla krajów biednych, dopiero się rozwijających, a szczególnie ludzi cierpiących z powodu chorób i konfliktów zbrojnych.

Papież Franciszek w ostatniej encyklice społecznej, czyli *Laudato si'*, przypomniał opcję preferencyjną na rzecz ubogich, wynikającą z zasady powszechnego przeznaczenia dóbr. Zaznaczył, iż „ta opcja jest obecnie podstawowym wymogiem etycznym dla skutecznej realizacji dobra wspólnego¹⁰”. Pomoc ludziom z biedniejszych krajów to nie tylko misje, zbiórki pieniędzy, lecz także realne wsparcie i szacunek wobec tych, którzy zdecydowali się przyjechać do obcego kraju¹¹. Tej trudnej, a często nawet tragicznej sytuacji, której współcześnie doświadczają ogromne liczby ludzi, nie można utożsamiać z tylko jednym rodzajem kultury czy konkretnymi narodami. Wciąż zarówno nasi rodacy wyjeżdżają do krajów bogatszych w celu zdobycia lepiej płatnej pracy, jak i do Polski przyjeżdżają ludzie z krajów uboższych.

Tolerancja, czyli postawa moralna

Budowanie wspólnoty rodzinnej łączącej ludzi z odmiennych kultur, wymaga rozwijania postawy tolerancji, dla tego, co odmierne, a nawet zupełnie obce. W definicji podkreślającej łacińskie pochodzenie tego słowa, czyli *tolero* oznaczające znosić, wytrzymywać, cierpieć¹², wybrzmiewa negatywny wymiar takiej postawy. Zachowanie tolerancyjne jawi się jako wręcz wymuszone i nieprzyjemne. Tolerancja jako postawa moralna „oznacza akceptację i zgodę na odmierność opinii, myśli i wiary oraz dążenie do dialogu w celu przezwyciężenia błędu”¹³. Wyraża wewnętrzne przekonanie, że nikt nie może być monopolistą w posiadaniu prawdy. Nie jest to rezygnacja ze swoich poglądów, a otwartość do dialogu pozbawionego uprzedzeń. Takie rozumienie tolerancji ma wymiar indywidualny, związany z cnotą, czyli wewnętrznym i stałym nastawieniem odnoszenia się do odmierności. Stanowi także zaprzeczenie różnorodnych form dyskryminacji. Tolerancja może być zatem rozumiana na dwa sposoby. Ujęcie negatywne oznacza postawę biernego i cierpliwego znoszenia tego, co inne, bez chęci poznania. Natomiast tolerancja



pozytywna, czyli czynna, jest nie tylko postawą otwarcia, lecz także działaniem, jakie stanowi zaangażowanie na rzecz zbliżenia osób i kultur w duchu miłości bliźniego¹⁴.

Jan Paweł II przemawiając do Polaków podkreślał, iż „nie do pogodzenia z prawdą chrześcijańską jest postawa fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową lub religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. [...] Ewangeliczna wrażliwość i czujność ochronią nas przed emocjami i wzburzeniem, które łatwo mogą prowadzić do ksenofobii czy jakiejś nietolerancji, sprzecznych z duchem Ewangelii [...]”¹⁵. Mimo, że słowa te zostały wypowiedziane prawie trzydzieści lat temu nie tracą na swej aktualności. Choć poprzez możliwości szybszej i tańszej komunikacji, spotkania ludzi z różnych kultur są coraz częstsze, nie brakuje wciąż lęku przed innością, strachu prowadzącego do form przemocy godzących w godność drugiego człowieka.

Postawa tolerancji nie jest zatem rezygnacją z własnych przekonań, kultury czy religii, lecz spotkaniem ponad tym, co dzieli. Łączy w sobie dwie orientacje miłości – do człowieka i do prawdy. Tolerancja jest uznaniem godności i wolności drugiego człowieka. Brak tego istotnego odniesienia powoduje zupełne wypaczenie tej postawy. Gdy pozorna tolerancja wynika z egoizmu, drugi człowiek jest tylko środkiem do osiągnięcia własnych celów. Jeśli człowiek nakierowany jest tylko na osobiste, bądź państwowe interesy, które jedynie dopuszczają istnienie drugiego człowieka, trudno mówić o tolerancji, gdyż w rzeczywistości wcale jej nie ma. Należy tą postawę odnieść także do problemu uchodźców, gdzie „najważniejszym punktem odniesienia nie może (...) być interes państwa czy bezpieczeństwa narodowe, lecz jedynie człowiek”¹⁶.

Zupełnym wypaczeniem tolerancji jest także przyzwalanie i akceptowanie zła moralnego. Bezkrzytyczność powodująca niesprawiedliwość i ludzką krzywdę nie jest moralną postawą tolerancji. To właśnie uwaga i roztropność w podejmowaniu sądów i poszukiwaniu rozwiązań

jest działaniem, które zmierza do osiągnięcia dobra wspólnego¹⁷. Przy rozpoczynaniu określonego działania, nie tylko cel ma znaczenie, lecz także intencje i okoliczności¹⁸. Stąd niedopuszczalne moralnie jest postępowanie w imię tolerancji, które nie jest afirmacją godności drugiego człowieka, a raczej pełni funkcję „listka figowego” przykrywającego złe intencje lub zakłamanie okoliczności. Stąd warto podkreślić, że w ujęciu teologiczno-moralnym „ludzki czyn jest niejako wizytówką osoby i jego jakość świadczy o godności człowieka lub jej zaprzeczeniu”¹⁹.

Potrzeba szacunku i pluralizmu kulturowego

Kolejnym ważnym elementem teologiczno-moralnego spojrzenia na wielokulturowość jest szacunek wobec odrębności. Szacunek, który nie wynika z wielkości narodu, ani jego bogactwa czy rozwoju gospodarczego lub naukowego. Prawo do szacunku i tożsamości należy się każdej kulturze i każdemu narodowi. Chrześcijański obowiązek miłowania Boga i bliźniego przekłada się także na trudne relacje międzypaństwowe, które choć domagają się prawdy i sprawiedliwości, nie mogą być pozbawione pragnienia przebaczenia i pojednania. Jan XXIII przeciwstawiając się dyskryminacji rasowej pisał – „Dlatego za świętą i niezruszoną należy uznać zasadę, że wszystkie państwa są sobie z natury równe co do godności. Każde z nich ma więc prawo do istnienia, rozwoju, posiadania niezbędnych do tego środków, podejmowania na własną odpowiedzialność inicjatywy w dążeniu do nich i ich osiągnięciu. Ma też uzasadnione prawo domagać się poszanowania swego dobrego imienia i należnego sobie szacunku”²⁰.

Z szacunkiem związany jest także pluralizm kulturowy popierany w swym nauczaniu przez Kościół katolicki. Nie oznacza to, że wszystkie kultury są sobie równe i nie można oceniać wartości jakie reprezentują. Błędną postawą jest także indyferentyzm kulturowy objawiający się obojętnością i biernością wobec kultury własnego narodu jak i innych. Ceniony profesor teologii moralnej



ks. Stanisław Olejnik pisał, iż „Hasło absolutnego pluralizmu jest nie tylko niezgodne z głoszoną przez chrześcijaństwo prawdą Ewangelii, lecz również grozi wielkim niebezpieczeństwem postępu ludzkości w ogóle, a kultury ogólnoludzkiej w szczególności”²¹. Kościół opowiada się za twórczym współzawodnictwem międzykulturowym, a więc zmierzającym do rozwoju, zarówno moralnego, jak i gospodarczego²².

Zbliżanie się kultur w celu uniwersalizmu, nie ma być dążeniem do ujednolicenia. Kościół nigdy nie nauczał, że jedna kultura winna wypierać drugą, nawet jeśli ta dominująca wydawać się może bardziej wartościowa. Nigdy też nie był za uniformizmem kulturowym, który sprzyja trendom w modzie czy rozrywce. Kościół katolicki promuje pluralizm rozumny, którego podstawę stanowią wspólne wartości połączone ze specyficznymi cechami kulturowymi. Współcześnie znacznie ułatwiona możliwość kontaktów między poszczególnymi społeczeństwami otwiera „dostęp do skarbnicy różnych form kultury i w ten sposób stopniowo tworzy się bardziej uniwersalna forma kultury ludzkiej, która tym bardziej wspiera i wyraża jedność rodzaju ludzkiego, im lepiej uwzględnia odrębności różnych kultur”²³.

Ochrona tego, co cenne i prawdziwe

Współżycie członków różnych kultur wymaga od nich posiadania tożsamości kulturowej. W sposób prawdziwy można szanować inne kultury, tylko znając wartość własnej. Dziedzictwo kulturowe, czyli religia, historia i spuścizna materialna oraz niematerialna przodków, to ważne elementy, które człowiek nie tylko winien znać, ale także szanować. Wiedza na temat swojej kultury daje podstawę do poczucia wyjątkowości i dumy. Człowiek świadomy swojego dziedzictwa nie poddaje się ślepemu zachwytowi nad innymi kulturami, nie przyjmuje też bezkrytycznie wszystkiego, co nowe i inne.

Szacunek dla własnej kultury, choć jest bardzo ważny, nie może być niedostrzeganiem tego, co w niej negatywne

czy świadczące o zaściankowości. Tradycja nie może być powodem do akceptacji zachowań, które powodują na przykład zadawanie bólu ludziom, jak i zwierzętom. Postępowanie, które niegdyś było powszechnie akceptowane, współcześnie dzięki rozwojowi nauki i większej świadomości, staje się niegodne człowieka. Spotkanie z innymi kulturami, stanowi więc szansę, aby dostrzec, czego w rodzimej kulturze brakuje lub wcale nie ma i przyjąć to, co wartościowe od innych²⁴.

Wielokulturowość nie jest zatem zagrożeniem, a raczej wyzwaniem moralnym dla chrześcijan. To ludzie tworzą kulturę, oni też ją niszczą bądź rozwijają. Określają jej fundamentalne wartości, strzegą ich bądź zaprzeczają im ich własnym życiem. Współżycie z ludźmi innych kultur jest zatem egzaminem z chrześcijańskiego życia, które jest także naznaczone krzyżem. Ludzie, którzy uważają się za wyznawców wiary katolickiej, nie mogą zapominać, że „Kościół jest otwarty na wszystkich ludzi, na kultury wszystkich czasów, na wszelkie dobro, skądkolwiek by ono płynęło. A jednocześnie jest i chce być zamknięty na wszystko, co poniża ludzką godność, co zagraża ludzkiemu życiu, co niszczy”²⁵.

Podsumowanie

Wielokulturowość jest zjawiskiem, które we współczesnym świecie stało się powszechne. Trudno sobie nawet wyobrazić, aby możliwe było zatrzymanie migracji ogromnych ilości ludzi. To od każdego indywidualnego człowieka zależy, jaką postawę przyjmie, wobec tego, co odmienne. Nikt nie ma też monopolu na chrześcijaństwo, a nawet katolicyzm. Dlatego warto na koniec przywołać słowa ojców soborowych – „Kościół, posłany do wszystkich narodów wszelkiego czasu i miejsc, nie wiąże się wyłącznie i nierozdzielnie z żadną rasą ani narodem, żadną konkretną obyczajowością, żadnym dawnym ani też nowym zwyczajem. Trwając przy własnej tradycji, a równocześnie świadomy swojej powszechnej misji, jest



zdolny wchodzić w związek z różnymi formami kultury, przez co ubogaca się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury”²⁶.

Summary:

The aim of article is an attempt to show the phenomenon of multiculturalism as a theological-moral problem. In this context it has also shown the importance of attitudes such as tolerance, respect and cultural identity. Also emphasized the openness of Christianity and the Catholic Church for people from all cultures and nations.

Keywords:

Multiculturalism, culture, tolerance, respect, openness, solidarity

Przypisy:

¹ Mgr Anna Janiszewska, doktorantka na Wydziale Teologicznym UKSW.

² Por. W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, Warszawa 2006, s. 15.

³ Por. Pierwszy raz sformułowanie „cywilizacja miłości” użył Paweł VI podczas homilii z okazji zakończenia Roku Świętego (25 XII 1975). „Na kryzys cywilizacji trzeba odpowiedzieć *cywilizacją miłości*, opartą na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, które znajdują pełne urzeczywistnienie w Chrystusie”. Jan Paweł II, List Apostolski *Tertio Millennio Adveniente*, nr 52.

⁴ Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. K. Kumaniecki, Wydanie XV, Warszawa 1984, s. 97.

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 53.

⁶ S. Olejnik, *Dar, wezwanie, odpowiedź. Teologia moralna*, t. 5, Warszawa 1991, s. 219.

⁷ Por. L. Gęsiak, *Czy wielokulturowość ma przyszłość*, „Więź” (2011) nr 4, s. 56.

⁸ Por. Paweł VI, Encyklika *Populorum Progressio*, nr 44.

⁹ Por. J. Gocko, *Troska Kościoła o pokój. Perspektywa teologiczno-moralna*, „Verbum vitae” (2016) nr 30, s. 279-281.

¹⁰ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 158.

¹¹ Por. *Ten obcy i Kościół. Z bp Krzysztofem Zadarko rozmawia Zbigniew Nosowski*, „Więź” (2015) nr 4, s. 48.

¹² Por. *Słownik łacińsko-polski*, dz. cyt., s. 503.

- ¹³ K. Glombik, *Tolerancja jako postawa moralna*, „*Studia Oecumenica*” (2013) nr 13, s. 114.
- ¹⁴ Por. F. Kampka, *Cnota tolerancji w świetle nauczania społecznego Kościoła*, w: red. P. Morciniec, *Ad libertatem in veritate. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej*, Opole 1996, s. 491–492; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 12.
- ¹⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do katechetów, nauczycieli i uczniów*, Włocławek, 6 VI 1991, nr 4.
- ¹⁶ Papieska Rada ds. Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, Papieska Rada Cor Unum, *Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo przesiedlonych. Wytyczne Duszpasterskie*, Watykan 2013, nr 58.
- ¹⁷ Por. T. Panuś, Hasło: *Tolerancja*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014, s. 1104.
- ¹⁸ Por. T. Ślipko, *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 120–150.
- ¹⁹ I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 308.
- ²⁰ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 86.
- ²¹ S. Olejnik, dz. cyt., s. 236.
- ²² Temu zagadnieniu poświęcona jest cała encyklika Pawła VI *Populorum progressio* z 1967 r.
- ²³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska..., dz. cyt., nr 54.
- ²⁴ Por. S. Olejnik, dz. cyt., s. 237.
- ²⁵ M. Janocha, *Dzieci jednego Boga. Homilia wygłoszona 23 września 2015 r. w warszawskim kościele św. Marcina podczas ekumenicznego nabożeństwa zatytułowanego „Umrzeć z nadziei. Modlitwa za uchodźców, którzy zginęli w drodze do Europy”*, „*Więź*” (2015) nr 4, s. 59–60.
- ²⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska..., dz. cyt., nr 58.



Wybrane *middle range theories* of mass communication jako narzędzie interpretacji procesów komunikowania politycznego państw dojrzałej demokracji. Medioznawcze i politologiczne studium przypadku *Wir schaffen das!*

Rafał Leśniczak¹

Celem artykułu jest ukazanie dość szerokiego obszaru zastosowania wybranych *middle range theories of mass communication* w obszarze komunikowania politycznego na przykładzie dyskursu politycznego kanclerz Niemiec, Angeli Merkel, dotyczącego uchodźców, zapoczątkowanego słynnym sloganem *Wir schaffen das!* (niem. Damy radę!). Zdanie to zostało wypowiedziane przez niemiecką polityk 31 sierpnia 2015 r. podczas dorocznej konferencji prasowej z akredytowanymi w Berlinie dziennikarzami, w obliczu narastającego kryzysu migracyjnego w Europie, wywołując szereg komentarzy i opinii w związku z zaprezentowaną publicznie *Willkommenskultur*².

Autor badań przywołuje wypowiedzi czołowych polityków europejskich, odnoszące się do stanowiska szefowej rządu niemieckiego oraz, na przykładzie najbardziej opiniotwórczego polskiego portalu internetowego „Wirtualna Polska”³, ukazuje możliwość zastosowania wybranych teorii średniego zasięgu, tj. *gatekeepingu*, teorii wartości informacji, *framingu*, spirali milczenia, jako narzędzi służących do właściwego interpretowania procesów komunikowania politycznego. Autor wykorzystuje metodę analizy systemowej oraz metodę analizy zawartości. Czas badań obejmuje okres od 31 sierpnia 2015 r. do 28 lutego 2017 r. Autor uznał za dostatecznie długi i reprezentatyw-

ny odcinek czasu, trwający półtora roku, by odpowiedzieć na pytanie badawcze, czy *gatekeeping*, *theory of news values*, *framing*, spirala milczenia, stanowią wartościowe narzędzie interpretacyjne procesów komunikowania politycznego w państwach „dojrzałej demokracji”.

Niemcy jako państwo dojrzałej demokracji. *Wir schaffen das!* – nowy kierunek polityki migracyjnej

Politologowie podejmują próby akademickiego wskazania i wyjaśnienia znaczenia najważniejszych cech demokracji dojrzałej, określanej także demokracją skonsolidowaną⁴. Procesy konsolidacji demokracji są dość złożone, wieloaspektowe, a definiowanie ich skutkuje różnorodnością stanowisk badawczych⁵. Wśród wielości teoretycznych ujęć można jednak wskazać najważniejsze mechanizmy demokracji dojrzałej, które pojawiają się w publikacjach naukowych. Odnoszą się one zasadniczo do trzech płaszczyzn: polityczno-prawnej, społecznej i kulturowej⁶. Do pierwszej z ww. płaszczyzn należy zaliczyć: cyklicznie odbywające się rywalizacyjne wybory, możliwość korzystania ze swobody zrzeszania się, możliwość swobodnego wyrażania opinii, istnienie alternatywnych źródeł informacji, alternacja władzy, przewyższanie sytuacji kryzysowych bez naruszania stabilnego ładu demokratycznego, funkcjonowanie zasady podziału władzy, równość wszystkich obywateli wobec prawa, poszanowanie praw mniejszości. Na płaszczyźnie społecznej najistotniejszymi cechami są: sprawnie funkcjonujące społeczeństwo obywatelskie, dostrzegalna partycypacja obywateli w życiu społecznym, istnienie kapitału społecznego oraz akceptacja mechanizmów umożliwiających deliberację. Wyróżnikiem płaszczyzny kulturowej są następujące atrybuty: poparcie demokracji jako ogólnej idei oraz zasad demokratycznych, wysoki poziom zainteresowania obywateli polityką, przejawiający się m.in. uczestnictwem w wyborach. Obecność ww. cech w systemie politycznym predestynuje do określenia danego systemu politycznego sys-



temem dojrzałej demokracji⁷. Pytanie o ustrój polityczny Niemiec drugiej dekady XXI wieku, jako kraju dojrzałej demokracji, nie budzi większych wątpliwości, nawet jeśli wziąć pod uwagę istniejące różnice między byłą NRD i Niemcami Zachodnimi, w odniesieniu do partycypacji obywatelskiej w wyborach na przestrzeni ostatnich 25 lat, czyli od momentu zjednoczenia starych i nowych krajów związkowych. Niemcy są krajem demokracji skonsolidowanej, co potwierdzają liczne publikacje naukowe⁸. Amerykańska organizacja *Freedom House*, która rokrocznie przygotowuje raport o stanie demokracji i wolności we wszystkich państwach świata, zalicza Niemcy do państw, w których dwa podstawowe wskaźniki kondycji demokracji (prawa polityczne, swobody obywatelskie) klasyfikują Niemcy jako państwo posiadające status „wolny”⁹.

Rok 2015 w polityce zagranicznej Niemiec zostanie zapamiętany w perspektywie decyzji Angeli Merkel dotyczącej otwarcia granic dla uchodźców. Dlaczego niemiecka kanclerz postanowiła realizować słynne *Wir schaffen das!*? Dość precyzyjnie wyjaśniła to polityk RFN w wywiadzie zatytułowanym „Z głębokiego przekonania” (*Aus tiefer Überzeugung*), przeprowadzonym przez Stefana Brauna i Evelyn Roll, i opublikowanym na łamach „*Süddeutsche Zeitung*” w dniu 30 sierpnia 2016 r.¹⁰ Na początku rozmowy z dziennikarzami, lider CDU potwierdziła, że w przededniu wspomnianej już konferencji prasowej z 31 sierpnia 2015 r., wiedziała o prognozowanej liczbie 800 tys. uchodźców, którzy mogą przybyć do Niemiec. To z kolei oznaczało dla RFN ryzykowne wyzwanie pod względem społecznym, kulturowym, politycznym. Konferencja szefowej rządu miała miejsce kilka dni po jej wizycie w ośrodku dla uchodźców w Heidenau koło Drezna, 26 sierpnia 2015 r., której towarzyszyły demonstracje przeciwno napływowi azylantów, zorganizowane przez skrajnie prawicową NPD (Narodowodemokratyczna Partia Niemiec – *Nationaldemokratische Partei Deutschlands*)¹¹. We wspomnianym wywiadzie niemiecka kanclerz zauważa, że słowo „Wir” (my) odnosi się zarówno do Niemiec,

jako do silnego państwa, ale również do wszystkich członków Unii Europejskiej¹². Merkel wymienia liczne struktury, które włączyły się w działania na rzecz integracji uchodźców (m.in. straż pożarna, *Amnesty International*, związki zawodowe, kościoły), a także działania w obszarze komunikowania wewnątrzpaństwowego. Czynności, które podjęły Niemcy w odniesieniu do uchodźców, kanclerz Republiki Federalnej odczytuje jako realizację treści konstytucyjnych, postawy gotowości do pomocy humanitarnej, która jest istotą polityki europejskiej i zagranicznej. Merkel była świadoma trudności integracyjnych wynikających z odmiennej kultury, wyznania i języka, ale jej zdaniem, były one do przezwyciężenia¹³. W opinii niemieckiej polityk, do współczesnych wyzwań stojących przed Niemcami i Unią Europejską należy również zacieśnienie współpracy międzynarodowej z Turcją i krajami Afryki, wierność zasadom i podstawowym wartościom w kontekście współczesnych procesów globalizacji, uporządkowanie spraw związanych z zapewnieniem bezpieczeństwa na zewnętrznych granicach Unii Europejskiej. W wywiadzie dla monachijskiego dziennika nie zostają pominięte poglądy populistycznych, prawicowych partii niemieckich, a także ich nastawienie antyimigracyjne, jak również niebezpieczeństwa związane z hipotetycznymi zamachami terrorystycznymi, aktami przemocy i zabójstwami, ze strony islamistów¹⁴.

Niemiecka prasa i opiniotwórcze portale internetowe w swoich publikacjach odniosły się do decyzji Merkel z 2015 r., wyrażając postawę aprobaty lub dezaprobaty dla polityki *Wir schaffen das!* oraz wskazując złożoność kontekstu decyzji niemieckiej kanclerz. Tytułem przykładu, autor wymienia kilka wybranych publikacji z niemieckich portali opiniotwórczych. Dziennik „Spiegel online” skoncentrował uwagę czytelnika na niecodziennej postawie empatii kanclerz RFN. Vera Kämper zauważa, że decyzja niemieckiej szefowej rządu federalnego wyraża godną naśladowania postawę humanizmu¹⁵. Dziennikarka podkreśliła zwrot w sposobie postrzegania kanclerz Niemiec



przez międzynarodową opinię publiczną, wobec dotychczasowego niekorzystnego jej wizerunku, spowodowanego dyskursem politycznym RFN, nakazującym europejskim krajom o wysokim deficycie budżetowym, zmianę polityki gospodarczej. Decyzja kanclerz o przyjęciu setek tysięcy uchodźców została również odebrana w prasie niemieckiej z perspektywy konsekwencji społeczno-kulturowych, zaś slogan *Wir schaffen das!* oceniany był w kategorii porażki politycznej Merkel, która nie wzięła pod uwagę m.in. islamskiego ekstremizmu, arabskiego antysemityzmu, narodowych i etnicznych konfliktów innych narodowości¹⁶. Analizowana decyzja polityczna była postrzegana przez prasę niemiecką jako kontrowersyjna, budząca pytania o liczbę migrantów, którą Niemcy są w stanie przyjąć bez uszczerbku dla bezpieczeństwa państwa¹⁷. Wybory do regionalnego parlamentu Berlina w 2016 r., skutkujące porażką chadeków w stolicy Niemiec, stały się okazją do przyznania się przez kanclerz RFN do błędów w polityce migracyjnej i jednocześnie wykluczenia możliwości zmiany polityki migracyjnej¹⁸.

Warto również postawić pytanie, jakie stanowisko zajęli przywódcy państw europejskich wobec decyzji Angeli Merkel dotyczącej przyjmowania uchodźców. Jean-Claude Juncker, przewodniczący Komisji Europejskiej, udzielił w przeddzień szczytu europejskiego, 15 lutego 2016 r., aprobaty kanclerz RFN w prowadzonej przez jej rząd polityce wobec uchodźców. Szef KE porównał niemiecką polityk do byłego kanclerza Helmuta Kohla, forsującego pomysł zjednoczenia Niemiec, po upadku muru berlińskiego, co należy zinterpretować jako pochwałę dla odważnych decyzji szefowej niemieckiego rządu¹⁹. Joachim Gauck, prezydent Niemiec (2012-2017), wsparł działania Angeli Merkel, zauważając, że Niemcy „nie są tonącym statkiem, który znajduje się w czasie silnego sztormu”, ale sytuacja napływu migrantów raczej przypomina podmuchy, które mogą wprowadzić bezład w społeczeństwie. Jednocześnie poparł on działania ministra spraw wewnętrznych Thomasa de Maizière w kwestii polityki bezpieczeństwa²⁰.

Prezydent Francji, François Hollande (2012-2017), podczas spotkania szefów państw UE, 7 października 2015 r., wskazał racjonalność działań kanclerz Niemiec na rzecz polityki migracyjnej, przestrzegając przed powrotem tendencji nacjonalistycznych w Europie²¹. Matteo Renzi, premier Włoch (2014-2016), podczas spotkania w Maranello, 31 sierpnia 2016 r., udzielił swojego poparcia dla działań szefowej niemieckiego rządu, zwracając uwagę na konieczność równomiernego i sprawiedliwego rozlokowywania uchodźców. Jednocześnie podkreślił określone granice liczbowe dotyczące możliwości przyjmowania migrantów przez kraje UE²². Donald Tusk, przewodniczący Rady Europejskiej, wyraził z kolei brak zrozumienia dla niemieckiej polityki wobec uchodźców. Zdaniem Tuska, politykę otwartych drzwi i okien należy skorygować, zaś kontrole na zewnętrznych granicach Unii Europejskiej należy zaostrzyć²³.

Przywołane wyżej wybrane stanowiska polityków europejskich oraz echa prasowe, odnoszące się do decyzji politycznej kanclerz Niemiec, ukazują dwa ważne kryteria oceny komunikowania politycznego Angeli Merkel. Do nich należą: kultura gościnności (*Willkommenskultur*) oraz poczucie rzeczywistości (*Wahrheitskultur*).

***Wir schaffen das!* w kontekście *middle range theories of communication* – analiza medioznawcza publikacji portalu wp.pl**

W oparciu o publikacje odnoszące się do dyskursu politycznego Angeli Merkel w kwestii przyjęcia uchodźców, zamieszczone na portalu „Wirtualna Polska”, została dokonana próba prezentacji zastosowania wybranych *middle range theories of mass communication* jako użytecznych narzędzi w zrozumieniu procesów komunikowania politycznego²⁴.

Ogółem autor wyróżnił siedem publikacji umieszczonych na portalu wp.pl, odnoszących się bezpośrednio do polityki migracyjnej Angeli Merkel oraz kilka innych



publikacji znajdujących się na „Wirtualnej Polsce”, które w szerszym znaczeniu podjęły temat migrantów. Po ich przeanalizowaniu należy zauważyć, że w procesach selekcji informacji, nie zostały pominięte ani merytoryczne argumenty Merkel za przyjęciem uchodźców w 2015 r. ani racje jej przeciwników. Redaktorzy odpowiedzialni za przedstawienie ww. procesów komunikowania politycznego na łamach portalu wp.pl, obszernie omówili najważniejsze punkty wywiadu udzielonego dziennikowi „Süddeutsche Zeitung” przez Angelę Merkel w 2016 r., w którym kanclerz RFN przyznała się do zbyt długiego ignorowania problemu uchodźców i popełnionych błędów na tym obszarze, ale jednocześnie podtrzymała stanowisko o słuszności decyzji z 2015 r. w sprawie uchodźców²⁵. W podobnym tonie, choć przedstawiającym niewielką korektę w polityce migracyjnej Merkel, napisany jest tekst, opublikowany na portalu wp.pl, ukazujący zamiar niemieckiej polityk zaostrzenia prawa deportacyjnego i trudności w praktycznym jego egzekwowaniu²⁶. Portal wp.pl zwrócił także uwagę na wypowiedzi szefowej niemieckiego rządu, domagającej się bardziej sprawiedliwego rozdzielenia uchodźców, wyrażające brak akceptacji dla postawy tych państw, które odmawiają przyjmowania muzułmanów oraz naglącą konieczność negocjacji z krajami afrykańskimi²⁷. „Wirtualna Polska” przytacza także racje przeciwników polityki migracyjnej Merkel. Relacjonuje wizytę kanclerz Niemiec w Pradze z 25 sierpnia 2016 r., podczas której premier Czech Bohuslav Sobotka i prezydent Czech Milosz Zeman wyrazili odmienną pooglądów w kwestii kwot rozdzielenia uchodźców oraz to, że system azylowy oparty na kwotach jest dla Czech nie do przyjęcia²⁸. Portal koncentruje uwagę czytelnika również na krytyce Merkel ze strony szefa SPD i wicekanclerza w koalicyjnym rządzie Sigmaro Gabriela, której dokonał w wywiadzie dla drugiego kanału niemieckiej telewizji publicznej ZDF. Niemiecki polityk powiedział tam, że „nie wystarczy powtarzać w kółko: damy radę” oraz że „jest nie do pomyślenia przyjmowanie w Niemczech każdego roku

miliona ludzi”²⁹. Wp.pl prezentuje krytykę polityki Merkel dokonaną również przez „Die Welt”. Zdaniem, cytowanego przez niemiecki dziennik, historyka Michaela Stuermera, „krytyka Niemiec ze strony krajów Europy Środkowej jest szorstka, lecz niestety uzasadniona. Nie wszyscy chcą być rządzani na niemieckie kopyto”³⁰. W jego opinii, należy zrozumieć najnowszą historię państw Europy Wschodniej, problem ich państwowości i praw obywateli oraz cennej, odzyskanej przed 25 laty, państwowej suwerenności: „kraje te nie chcą pozwolić na odebranie sobie tej suwerenności przez UE, a już na pewno nie przez niemiecki dyktat”³¹. W opinii rozmówcy „Die Welt”, niemiecka kanclerz powinna znaleźć właściwy stosunek między równowagą a przywództwem: „Gdy niemiecki rząd rezygnuje z kierowania, sytuacja staje się trudna, gdy przejmuje przewodnictwo, jest jeszcze trudniej” - stwierdza komentator. Jego zdaniem rozwiązaniem tej sprzeczności jest „stałym niemieckim dylematem” wymagającym kunsztu i dyplomacji telefonicznej, jak za czasów kanclerza Helmuta Kohla”³².

Na politykę migracyjną niemieckiej kanclerz można spojrzeć jak na system złożony z elementów zależnych od siebie. Do części składowych systemu należą m.in.: echa medialne postanowienia szefowej rządu RFN, komentarze i opinie wyrażone na ten temat przez polityków niemieckich i przywódców innych państw, stopień poparcia opinii publicznej. Analizowane teksty uwzględniły najważniejsze warunki społeczno-polityczne, w jakich system działa. Decyzja Angeli Merkel, zakomunikowana w formie sloganu *Wir schaffen das!*, z biegiem czasu ulegała reinterpretacji przez nią samą, to też znalazło odzwierciedlenie w poddanych analizie publikacjach. Portal wp.pl ukazał poparcie liderów politycznych UE i żądanie zmian, wyeksponowane przez niemiecką kanclerz pod adresem państw Unii Europejskiej w ich polityce migracyjnej. Z drugiej zaś strony komunikat końcowy niemieckiej polityk (w opinii autora jest to wywiad w „Süddeutsche Zeitung” z dnia 30 sierpnia 2016 r.), objawia zmianę stylu języka jej dążeń



i działań politycznych. Analiza medioznawcza ukazuje istnienie sprzężenia zwrotnego pomiędzy komunikatem *Wir schaffen das!* i przywołanym wyżej wywiadem opublikowanym w niemieckim dzienniku, na którego wpływ miały czynniki wspierające i kontestujące kierunek polityki migracyjnej niemieckiej kanclerz.

Autor dokonuje w tym miejscu próby spojrzenia na analizowane procesy komunikowania politycznego niemieckiej kanclerz, obecne na portalu wp.pl, w perspektywie czterech teorii średniego zasięgu komunikowania masowego: *gatekeepingu*, *theory of news values*, *framingu*, spirali milczenia.

Gatekeeping

Celem precyzyjnego określenia skali zastosowania *gatekeepingu* w procesach komunikowania politycznego Angeli Merkel, należałoby poprzez badania ankietowe określić stopień obecności i ważności poszczególnych czynników wpływu na zawartość mediów, które odnoszą się do czterech głównych stref: strefy subiektywnej, społecznej, instytucjonalnej i profesjonalnej³³. Na poziomie strefy subiektywnej trudno jest określić psychologię dziennikarzy pracujących w portalu wp.pl, ich postawy oraz wartości, ich motywy zawodowe, pojmowanie zadań czy ich pozycję społeczną. W przypadku strefy profesjonalnej, można domniemywać, że w najbardziej opiniotwórczym portalu internetowym dziennikarze posiadają właściwe wykształcenie oraz wysoki standard norm deontologicznych. W opinii autora czynniki wpływu związane ze strefą instytucjonalną (wewnętrzna autonomia redakcji, zadowolenie dziennikarzy z pracy, rynek pracy, cele instytucjonalne, struktury techniczne) i strefą społeczną (wolność mediów, polityka komunikacyjna, kultura polityczna, opinia publiczna, postrzeganie społeczne dziennikarzy) należy rozpatrywać w kontekście cech polskiego systemu medialnego, który sankcjonuje podstawowe prawa dziennikarskie (prawo do informacji,

prawo do swobodnego wyrażania myśli, brak cenzury, wolność słowa, troska o wysokie standardy deontologii dziennikarskiej: obiektywizm i prawda jako naczelne zasady etyki)³⁴.

Precyzyjne poznanie źródeł informacji (pasywnych i aktywnych), które są integralną częścią analizy *gatekeepingu*, wykracza poza możliwości badawcze autora artykułu³⁵. Autor może domniemywać, na podstawie treści publikacji, o istnieniu niektórych czynników wpływających na procesy selekcyjne portalu wp.pl, np. depesze zagranicznych agencji prasowych, publikacje w zachodnich tytułach prasowych, wypowiedzi liderów politycznych.

Odwołując się z kolei do badań amerykańskiej medioznawczyni Pameli Shoemaker, można wskazać trzy główne kanały w procesie *gatekeepingu*: źródła, media i publiczność³⁶, zatem pracę dziennikarzy i redaktorów portalu wp.pl należy postrzegać w kategoriach jednego z kilku czynników określających procesy selekcji informacji, tzn. analizowany portal jest jednym z kilku elementów decydujących o tym, jaka informacja trafi do czytelnika. W przypadku teorii amerykańskiej uczoney, wydaje się słusznym wprowadzenie terminu *gatekeepingu* mediów, jako procesu selekcji czynników informacji na poziomie mediów. W konsekwencji należałoby stosować także terminy: *gatekeeping* źródeł i *gatekeeping* publiczności. W tej perspektywie badawczej informacje zawarte na portalu „Wirtualna Polska” dowodzą, poprzez argumenty wspierające jak i kontestujące politykę migracyjną Merkel, że celem medium jest prezentacja obydwu podstawowych stanowisk politycznych wobec decyzji *Wir schaffen das!*

Demokracja dojrzała gwarantuje przedstawienie różnych punktów widzenia tego samego problemu. Procesy *gatekeepingu* w podjętej analizie odzwierciedlały łacińską maksymę *audiatur et altera pars*. Procesy selekcji informacji nie zostały wykorzystane w sposób stronniczy, wspierając jedynie stanowisko niemieckiej kanclerz, ale zwróciły uwagę opinii publicznej na inne punkty widzenia i racje z nimi związane.



Teoria wartości informacji

Odnosząc teorię wartości informacji do polityki migracyjnej Angeli Merkel, przeprowadzona analiza potwierdziła doniosłość „czynników informacji” dla zrozumienia procesu komunikowania politycznego *Wir schaffen das!* W treści dyskursu politycznego szefowej rządu niemieckiego z dnia 31 sierpnia 2015 r. oraz w wywiadzie dla „Süddeutsche Zeitung”, a także w publikacjach portalu wp.pl, autor dostrzegł obecność następujących czynników informacyjnych: czynnik istotności, personalizacji, kontrowersji, zasięgu oraz niepowodzenia³⁷.

O kategorii istotności decydowały wydarzenia/kwestie o obiektywnie wysokim znaczeniu: konflikt wojenny na Bliskim Wschodzie, zagrożenie zdrowia i życia dla wielu tysięcy ludzi mieszkających na terenie prowadzonych działań wojennych w Syrii, różne formy pomocy humanitarnej dla uchodźców, deklaracja polityki *Willkommenkultur* dokonana przez Angelę Merkel. Kategoria personalizacji urzeczywistniła się w spoglądaniu na stanowisko niemieckiej kanclerz w sprawie polityki migracyjnej poprzez obecne na portalu wp.pl wypowiedzi liderów politycznych krajów Unii Europejskiej, opinie wybitnych politologów oraz cytowane wypowiedzi samej kanclerz RFN. Slogan *Wir schaffen das!* i poglądy szefowej rządu Niemiec nie były jednoznaczne dla autorów „Wirtualnej Polski”. Kontrowersyjne okazały się następujące kwestie, pośrednio lub bezpośrednio związane z polityką migracyjną Merkel: czy napływająca ludność należy traktować jako migrantów czy jako uchodźców? A zatem jakie są prawdziwe motywy decyzji osób z Bliskiego Wschodu przybywających do Niemiec³⁸? Niejasne również jest dla redaktorów portalu wp.pl powiązanie zamachów terrorystycznych w Europie, spraw bezpieczeństwa wewnętrznego Unii Europejskiej z decyzją Merkel. Kontrowersje wywołują również echa medialne związane z działaniami skrajnych niemieckich ugrupowań wobec azylantów czy też pytanie o liczbę uchodźców, których są w stanie przy-

jąc Niemcy³⁹. Kategorię zasięgu należy odnieść do skali problemu, który nie jest kwestią lokalną, regionalną czy nawet ogólnopolską, ale jest to problem o charakterze międzynarodowym. Na portalu wp.pl pojawiły się publikacje na temat tras przemierzenia uchodźców, to pokazuje skalę problemu, który był obecny również w analizowanym portalu⁴⁰. Kategorię niepowodzenia wyrażają wypowiedzi Angeli Merkel, zaprezentowane w wywiadzie dla monachijskiego dziennika „Süddeutsche Zeitung”, w którym kanclerz RFN ukazuje m.in. brak współpracy między krajami Unii Europejskiej w ramach zwiększenia bezpieczeństwa na jej zewnętrznych granicach, brak zgody w kwestii liczebnego rozlokowania migrantów w poszczególnych państwach unijnych⁴¹. Na podstawie teorii wartości informacji można stwierdzić, że obecność *news values* w dyskursie politycznym związanym ze sloganem *Wir schaffen das!*, uzasadnia zainteresowanie portalu „Wirtualna Polska” procesami komunikowania politycznego niniejszej analizy.

Framing

W artykule teorię *framingu* autor odnosi do nauk o komunikowaniu i rozumie ją jako drugi poziom teorii *agenda-setting*⁴². Na publikacje portalu wp.pl można spojrzeć z tej perspektywy badawczej, ponieważ ich autorzy dokonali wyboru określonych aspektów rzeczywistości związanych z decyzją Angeli Merkel oraz uwypuklili i zaakcentowali je w tekstach prasowych. Ww. portal internetowy zwrócił uwagę na takie kwestie jak: polityka zagraniczna państw Unii Europejskiej, solidarność i współpraca członków UE, zagrożenia bezpieczeństwa w Niemczech i w Europie. Można zatem powiedzieć, że dokonał redukcji kompleksowości tematu koncepcji polityki szefowej niemieckiego rządu do kilku wzorów interpretacyjnych, według których, decyzja niemieckiej kanclerz była rozumiana w ramie humanitarnej (Niemcy – silne państwo niosące pomoc potrzebującym, oddaje to slogan



Wir schaffen das!; uzasadnienie, dlaczego należy otworzyć granice uchodźcom), ramie politycznej (prezentowanie decyzji Merkel w kategoriach decyzji politycznej, mającą na uwadze m.in. tworzenie korzystnego wizerunku RFN oraz przychylnych komentarzy liderów państw starej Unii Europejskiej), ramie bezpieczeństwa wewnętrznego (dyskusja medialna na temat konsekwencji napływu ok. 1 mln uchodźców w ciągu roku do Niemiec z perspektywy bezpieczeństwa obywatela), ramie stosunków międzynarodowych (reakcje państw europejskich na decyzje Angeli Merkel). W niektórych tekstach prasowych można było dostrzec kilka punktów widzenia odnoszących się do jednego zagadnienia, np. w kwestii polityki migracyjnej Merkel były obecne wypowiedzi liderów politycznych popierających i podważających komunikowanie polityczne kanclerz RFN i jej slogan *Wir schaffen das!*⁴³. Na polemikę medialną w tejże kwestii należy spojrzeć również jak na czynnik legitymizujący demokrację. W analizowanym przypadku mamy do czynienia z rodzajem konfliktu między sprawującą władzę Merkel i znaczącą częścią społeczeństwa, wyrażającą dezaprobatę dla jej decyzji. Teorię *framingu* należy uznać za wartościową w rozumieniu procesów komunikowania politycznego.

Spirala milczenia

W kontekście teorii spirali milczenia należy postawić pytanie: czy redakcja portalu „Wirtualna Polska”, z obawy przed wykluczeniem, unikała podjęcia kwestii trudnych, drażliwych, związanych z polityką migracyjną Angeli Merkel? W podjętych badaniach autor przyjął założenie, że portal wp.pl jest wyrazicielem opinii publicznej, a nie jej kreatorem⁴⁴. W tej perspektywie należy stwierdzić, że „Wirtualna Polska” nie zajęła stanowiska broniącego lub krytykującego wyłącznie *Willkommenskultur* czy też *Wahrheitskultur*, ale ukazywała słabe i mocne strony argumentacji Merkel. Medium to nie stało się zatem aktywnym czynnikiem kreowania jedyne właściwego sposobu

patrzenia i oceny *Flüchtlingspolitik*. Redaktorzy analizowanego portalu nie przyjęli „polityki poprawności”, która byłaby wyrazicielem wyłącznie sondaży niekorzystnych dla niemieckiej kanclerz po ogłoszeniu przez nią decyzji w sprawie otwarcia granic⁴⁵ czy też wypowiedzi tych tylko liderów politycznych Unii Europejskich, którzy poparli politykę *Wir schaffen das!* W kontekście teorii spirali milczenia należy zauważyć, że portal wp.pl wypełnił cztery ważne funkcje związane z kształtowaniem opinii publicznej: funkcję tematyzacyjną (prezentując politykę migracyjną Merkel, przyczynił się do tego, o czym ludzie myślą oraz które tematy uważają za ważne), funkcję właściwego tworzenia opinii publicznej (portal wp.pl przedstawił nie tylko decyzję kanclerz RFN, ale także różne punkty widzenia i poglądy na to zagadnienie), funkcję artykułacyjną („Wirtualna Polska” dostarczała argumentów wspierających politykę migracyjną szefowej niemieckiego rządu oraz podważających jej zasadność), funkcję określania klimatu opinii (portal wp.pl zwrócił uwagę, że istotne jest poznanie klimatu opinii w RFN na temat przyjmowania uchodźców i polityki migracyjnej Angeli Merkel, a nie tylko formalne deklaracje respondentów przeprowadzanych sondaży w tej kwestii)⁴⁶. Teorię Elisabeth Noelle-Neumann w kontekście przeprowadzonej analizy można zatem uznać za wartościową w medioznawczej perspektywie spojrzenia na procesy komunikowania politycznego decyzji Angeli Merkel dotyczącej otwarcia granic dla uchodźców.

Interpretacja wyników i wnioski

Przeprowadzone badania potwierdzają postawioną hipotezę badawczą. Teorie średniego zasięgu nauk o komunikowaniu masowym: *gatekeeping*, *theory of news values*, *framing*, spirala milczenia, odgrywają istotną rolę we właściwym rozumieniu procesów komunikowania politycznego w państwach „dojrzałej demokracji” i dowodzą szczególnej roli mediów w tym obszarze. Medioznawcza analiza zawartości publikacji w odniesieniu do decyzji



Angeli Merkel z 31 sierpnia 2015 r., wyrażającej otwartą politykę migracyjną, ukazuje, że ww. teorie stanowią cenne narzędzie w interpretacji procesów komunikowania politycznego. Procesy selekcji informacji należą do zagadnień dość złożonych, które zachodzą nie tylko na poziomie mediów, ale także źródeł i publiczności. Chodzi zatem o pojmowanie tychże zjawisk w szerokiej perspektywie zaangażowania wielu podmiotów i zróżnicowanych kontekstów warunkujących procesy selekcji na drodze: źródła – media – publiczność. Celem uzyskania dokładniejszych wyników badawczych, dotyczących znaczenia *gatekeepingu* w interpretacji komunikowania politycznego, rzeczą szczególnie cenną byłoby przeprowadzenie badań ankietowych wśród odbiorców przekazu oraz mających bezpośredni kontakt ze źródłami informacji, tzn. na pierwszym etapie odczytywania rzeczywistości i pierwszych decyzjach związanych z selekcją. Dopiero w sytuacji uzupełnienia analizy *gatekeepingu* mediów o *gatekeeping* źródeł i *gatekeeping* odbiorcy, można mówić o pełniejszej użyteczności tej teorii średniego zasięgu w wyjaśnianiu procesów *political communication*. Do właściwego zrozumienia *gatekeepingu* potrzeba zatem spojrzenia interdyscyplinarnego i wykorzystującego różne metody badawcze nauk społecznych.

Demokracja skonsolidowana, jako kontekst wydarzeń politycznych w RFN, w perspektywie niniejszych rozważań pozwala autorowi wyeliminować różne formy cenzury, które *de facto* należałoby interpretować jako kategorię selekcji informacji.

Stosowane ramy interpretacyjne reprezentują różne perspektywy spojrzenia na politykę migracyjną niemieckiej kanclerz przez autorów redakcji portalu wp.pl. Może zastanawiać brak ramy religijnej w dyskursie na temat decyzji kanclerz Niemiec. Zdaniem wielu politologów, to właśnie radykalny islam stanowi przyczynę aktów terrorystycznych w Europie początku XXI wieku⁴⁷. W przekonaniu autora wykorzystanie teorii *framingu* do wyeksponowania istoty religijnych zasad islamu, w kon-

tekście polityki migracyjnej szefowej niemieckiego rządu, stanowiłoby istotne uzupełnienie oceny komunikowania politycznego *Wir schaffen das!*

Analiza medioznawcza ukazała także przydatność *theory of news values* oraz teorii spirali milczenia w lepszym zrozumieniu procesu komunikowania politycznego dotyczącego polityki migracyjnej kanclerz RFN.

Podsumowując, echa prasowe komunikatu Angeli Merkel, opublikowane na „Wirtualnej Polsce”, potwierdziły możliwość zastosowania *middle range theories of mass communication* w analizach politologiczno-medioznawczych.

Summary:

The purpose of this paper is to show a fairly wide area of use of the selected middle range theories of communication (gatekeeping, theory of news values, framing, spiral of silence) as useful tools for interpreting processes of political communication. The author appeals to the political discourse of German Chancellor Angela Merkel on refugees, launched by the famous slogan *Wir schaffen das!* The time study covers the period from 08/31/2015 to 02/28/2017. The author uses the system analysis method and the content analysis method. The research material is the texts published on the „Wirtualna Polska” portal.

Keywords:

Political communication, gatekeeping, theory of news values, framing, spiral of silence, Angela Merkel

Przypisy:

¹ Ks. dr Rafał Leńniczak, wykładowca w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW w Warszawie.

² R. Mehring, *Goethes Flüchtlinge: Poetisierung des Dramas*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”, nr 68(4)/2016, s. 313-333; W. Bergem, *Die Flüchtlingskrise als Identitätskrise. Multiple Identitäten als Voraussetzung und Merkmal erfolgreicher Integration von Migrantinnen und Migranten*, „Diagonal”, nr 37(1)/2016, s. 351-360.



³ Zgodnie z badaniami Instytutu Monitorowania Mediów, opublikowanymi w dniu 9 II 2017, najczęściej cytowanym portalem w 2016 r. był portal wp.pl (Por. IMM: *Najbardziej opiniotwórcze media w 2016 roku*, <http://www.proto.pl/aktualnosci/imm-najbardziej-opiniotworcze-media-w-2016-roku> [dostęp: 10 IX 2018]).

⁴ W niniejszym artykule autor zamiennie stosuje dwa pojęcia: demokracja dojrzała i demokracja skonsolidowana (Por. H. Hegre, *Toward a democratic civil peace? Democracy, political change, and civil war, 1816–1992*, „American Political Science Association”, Vol. 95, nr 01/2001, s. 33-48.).

⁵ M. Burton, R. Gunther, J. Higley, “Introduction: Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe: an overview”, w: *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*, red. J. Higley, R. Gunther, Cambridge University Press 1992, s. 1-37; R. Markowski, *Populizm a demokracja*, Warszawa 2004, s. 80-81; S. Huntington, *Trzecia fala demokracji*, Warszawa 1995; A. Antoszewski, „Społeczeństwo obywatelskie a proces konsolidacji demokracji”, w: *Studia z teorii polityki*, red. A. Czajowski, L. Sobkowiak, Wrocław 2000, tom III, s. 7-21; R. Solarz, *Kulturowe uwarunkowania procesu przekształceń polskiego systemu politycznego w latach 90.*, Toruń 2001, s. 114-115; P. Sekuła, *Kultura polityczna a konsolidacja demokracji*, Kraków 2009, s. 61-73; A. Siedschlag, *Politische Institutionalisierung und Konflikttransformation: Leitideen, Theoriemodelle und europäische Praxisfälle*, Berlin 2000, s. 127-133.

⁶ B. Szyja, *Zjawiska niepokojące na obszarze konsolidacji polskiej demokracji u schyłku pierwszej dekady XXI wieku – wybrane aspekty*, „Kwartalnik Naukowy OAP UW e-Politikon”, nr 5/2013, s. 199.

⁷ Tamże, s. 199-200.

⁸ K. Kozbial, *Kryzys demokracji na Wschodzie? Frekwencja wyborcza w nowych krajach związkowych RFN 25 lat po zjednoczeniu*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, vol. 49/2016, s. 138-153; M. Żyromski, *Demokracja bezpośrednia i partycypacja polityczna – mit czy rzeczywistość?*, „Przegląd Politologiczny”, nr 4/2014, s. 77-85; A. Moroska, *Delegalizacja partii politycznych jako instrument bezpieczeństwa wewnętrznego państwa. Analiza na przykładzie Niemiec*, „Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego”, nr 5/2010, s. 155-176; A. Mihr, „Demokratie, Menschenrechtskultur und Menschenrechtsbildung in Deutschland”, w: *Menschenrechtsbildung. Bilanz und Perspektiven*, red. C. Mahler, A. Mihr, Wiesbaden 2004, s. 219-231; C. Krell, T. Meyer, T. Mörschel, „Demokratie in Deutschland. Wandel, aktuelle Herausforderungen, normative Grundlagen und Perspektiven”, w: *Demokratie in Deutschland. Zustand – Herausforderungen – Perspektiven*, red. T. Mörschel, C. Krell, Wiesbaden 2012, s. 9-30.

⁹ *Freedom in the World report 2016*, https://freedomhouse.org/sites/default/files/FH_FITW_Report_2016.pdf [dostęp: 10 IX 2018].

¹⁰ A. Merkel, *Aus tiefer Überzeugung*, rozm. przeprowadzili S. Braun, E. Roll, 30 VIII 2016, <http://www.sueddeutsche.de/politik/bundeskanzlerin-angela-merkel-im-interview-aus-tiefer-ueberzeugung-1.3141421> [dostęp: 10 IX 2018].

¹¹ H. Funke, „Kriege, Flüchtlinge, Menschenrechte, Terror und die Gefahren von rechts als besondere politische Herausforderungen”, w: *Flüchtlinge*, red. C. Ghaderi, T. Eppenstein, Springer Fachmedien Wiesbaden 2017, s. 31-49; V. Dubslaff, *Crise des réfugiés et crispations identitaires: l’Allemagne en proie au national-populisme*, „*Allemagne d’aujourd’hui*”, nr 2/2016, s. 20-28.

¹² „Ich meinte mich als Bundeskanzlerin, dazu alle Politiker, die den Anspruch haben, diese Aufgabe zu bewältigen, und natürlich meinte ich auch die vielen Ehrenamtlichen, die Hilfsorganisationen, die Wirtschaft und die übrige Gesellschaft, letztlich uns alle, denn Deutschland war und ist ein starkes Land. Das Wir geht aber über Deutschland hinaus: Wir Europäer müssen es schaffen, die EU-Außengrenzen zu sichern und gleichzeitig die Freizügigkeit im Inneren des Schengenraums zu erhalten. Und wenn Sie es noch weiter denken wollen, sind auch all die in das Wir einbezogen, aus deren Regionen die Flüchtlinge kommen. Also all jene, die mit dazu beitragen können und müssen, wenn es um die Bewältigung von Flüchtlingskrisen geht” (A. Merkel, dz. cyt.).

¹³ „Die Situation wird ja oft mit der Aufnahme der Heimatvertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg verglichen. Aber es ist etwas ganz anderes, ob jemand aus dem Irak, Syrien oder Eritrea kommt - und nicht die gleiche Sprache spricht und mit dem Islam einen anderen Glauben hat als die große Mehrheit der Menschen hier. Die Integrationsaufgaben sind anders und größer, aber sie sind zu schaffen, wenn wir uns an unseren Werten orientieren” (A. Merkel, dz. cyt.).

¹⁴ „Aber es ist einfach falsch, dass erst mit den Flüchtlingen der Terrorismus gekommen ist, denn der war schon vorher da in verschiedensten Formen und vor allem mit den vielen Gefährdern, die wir zu überwachen haben. Und es bleibt richtig, dass die ganz große Mehrheit der Flüchtlinge sich vor Gewalt, Mord, Bomben und Terror zu uns in Sicherheit gebracht hat und sich nichts als Ruhe und eine neue Chance zu leben wünscht.” (A. Merkel, dz. cyt.).

¹⁵ V. Kämper, *Ausländische Presse zur Flüchtlingskrise. Vorbild Deutschland*, 1 IX 2015, <http://www.spiegel.de/politik/ausland/fluechtlingskrise-auslaendische-medien-loben-deutschland-als-vorbild-a-1050931.html> [dostęp: 10 IX 2018] („Wurden in der Euro-Krise noch Nazi-Vergleiche gezogen, loben ausländische Kommentatoren nun den Umgang mit Flüchtlingen. Die Merkel-Regierung zeige vorbildhafte Menschlichkeit. (...) Deutschland ist zur ersten



Anlaufstelle für Flüchtlinge in Europa geworden. Während sich andere Länder um ihre Verantwortung drücken, werden hier überdurchschnittlich viele Asylbewerber aufgenommen. Und die Kanzlerin selbst hat deutliche Worte gefunden“).

¹⁶ S. Aust, M. Bewarder, W. Büscher, M. Lutz, C. Malzahn, *Herbst der Kanzlerin. Geschichte eines Staatsversagens*, 9 XI 2015, <https://www.welt.de/politik/deutschland/article148588383/Herbst-der-Kanzlerin-Geschichte-eines-Staatsversagens.html> [dostęp: 10 IX 2018].

¹⁷ G. Blume, M. Brost, T. Hildebrandt, A. Hock, S. Klormann, A. Köckritz, M. Krupa, M. Lau, G. von Randow, M. Theile, M. Thumann, H. Wefing, *Grenzöffnung für Flüchtlinge. Was geschah wirklich?*, 22 VIII 2016, <http://www.zeit.de/2016/35/grenzoeffnung-fluechtlinge-september-2015-wochenende-angela-merkel-ungarn-oesterreich> [dostęp: 10 IX 2018] („Es ist eine umstrittene Entscheidung, die das Land spalten wird und noch immer spaltet, der Riss geht durch Familien, Vereine, Betriebe, Redaktionen: Wie viel Zuwanderung halten wir aus? Woher kommen die Menschen, die wir aufnehmen? Sind potenzielle Attentäter darunter? Wie steht es um unsere Sicherheit? Vor allem aber: Hat Angela Merkel die Menschen dazu ermuntert, zu uns zu kommen – oder wären sie ohnehin gekommen?“).

¹⁸ C. Geyer, *Angela Merkels „Wir schaffen das“ in der Flüchtlingspolitik*, 20 IX 2016, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/angela-merkels-wir-schaffen-das-in-der-fluechtlingspolitik-14443464.html> [dostęp: 10 IX 2018]; apa, pap, *Niemcy. Merkel sklada samokrytykę, broni swej polityki migracyjnej*, 19 IX 2016, <http://wyborcza.pl/7,75399,20716132,niemcy-merkel-sklada-samokrytyke-broni-swej-polityki-migracyjnej.html> [dostęp: 10 IX 2018].

¹⁹ arb, *Szef KE Jean Claude-Juncker chwali Angełę Merkel za politykę imigracyjną*, 17 II 2016, <http://www.rp.pl/Uchodzcy/160219377-Szef-KE-Jean-Claude-Juncker-chwali-Angele-Merkel-za-polityke-immigracyjna.html#ap-1> [dostęp: 10 IX 2018]; aar/Reuters/AFP/dpa, *Jean-Claude Juncker: „Die Geschichte wird Angela Merkel recht geben“*, 17 II 2016, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/fluechtlinge-jean-claude-juncker-staerkt-angela-merkel-a-1077757.html> [dostęp: 10 IX 2018].

²⁰ „Das Land ist nicht in einem Zustand wie ein sinkendes Schiff, es ist noch nicht mal in einem Zustand eines schweren Orkans, sondern es sind Böen, die uns schütteln, und es sind Böen, die die Gesellschaft auch durcheinanderbringen ein wenig.“ (dpa, *Gauck unterstützt Merkel: Deutschland ist kein sinkendes Schiff*, 13 VIII 2016, <http://www.faz.net/aktuell/politik/fluechtlingskrise/gauck-unterstuetzt-merkel-deutschland-ist-kein-sinkendes-schiff-14386757.html> [dostęp: 10 IX 2018].).

²¹ „Zuvor hatte François Hollande in einer ernsten Ansprache gemeinsam mit Bundeskanzlerin Angela Merkel vor einer Rückkehr des Nationalismus in Europa gewarnt. Die Souveränität eines Staates sei kein Wert an sich. In Europa müsse die Souveränität der Einzelnen gebündelt werden.” (B. Riegert, *Merkel und Hollande: Gemeinsam für Flüchtlinge*, 7 I 2015, <http://www.dw.com/de/merkel-und-hollande-gemeinsam-für-flüchtlinge/a-18766895> [dostęp: 10 IX 2018].).

²² „Italiens Regierungschef Matteo Renzi sagte, beide Länder wollten, dass Flüchtlinge gleichmäßig und gerecht in Europa verteilt würden. Wir wissen, dass es Grenzen gibt. Es ist undenkbar, dass Europa jeden aufnehmen kann.” (Übereinstimmung in Flüchtlingsfrage. Merkel und Renzi: *Nicht jeder kann bleiben*, 31 VIII 2016, <http://www.n-tv.de/politik/Merkel-und-Renzi-Nicht-jeder-kann-bleiben-article18541126.html> [dostęp: 10 IX 2018].).

²³ A. Riedel, *Kritik an deutscher Flüchtlingspolitik*, 4 XII 2015, http://www.deutschlandfunk.de/eu-ratspraesident-donald-tusk-kritik-an-deutscher.1773.de.html?dram:article_id=338782 [dostęp: 10 IX 2018].

²⁴ Analizą zostały objęte te teksty opublikowane na portalu wp.pl, w których pojawia się jedno z następujących słów: „Merkel”, „kanclerz Niemiec” oraz „polityka migracyjna”, „Wir schaffen das!” (Damy radę), „uchodźcy”. Teksty te muszą rzeczywiście podejmować tematykę związaną z polityką migracyjną szefowej niemieckiego rządu, a nie tylko spełniać ww. formalne kryteria. Materiał badawczy stanowiły publikacje, które zostały opublikowane w okresie 31 VIII 2015–28 II 2017.

²⁵ *Angela Merkel dla „Sueddeutsche Zeitung”: hasło „damy radę” było słuszne*, 31 VIII 2016, <https://wiadomosci.wp.pl/angela-merkel-dla-sueddeutsche-zeitung-haslo-damy-rade-bylo-sluszne-6031887478014593a> [dostęp: 10 IX 2018].

²⁶ *Angela Merkel broni swoich decyzji. Ale chce zaostrzyć prawo deportacyjne*, 18 I 2017, <http://wiadomosci.wp.pl/angela-merkel-broni-swoich-decyzji-ale-chce-zaostrec-prawo-deportacyjne-6081416625960065a> [dostęp: 10 IX 2018].

²⁷ *Angela Merkel broni swojej polityki migracyjnej oraz systemu relokacji uchodźców w UE*, 28 VIII 2016, <https://wiadomosci.wp.pl/angela-merkel-broni-swojej-polityki-migracyjnej-oraz-systemu-relokacji-uchodzcow-w-ue-6030978667836033a> [dostęp: 10 IX 2018].

²⁸ *Odmiennie stanowiska Niemiec i Czech w sprawie uchodźców*, 26 VIII 2016, <https://wiadomosci.wp.pl/odmiennie-stanowiskaniemiec-i-czech-w-sprawie-uchodzcow-6030049562079873a> [dostęp: 10 IX 2018].

²⁹ *Zgrzyty w rządzie Niemiec. Wicekanclerz Gabriel krytykuje politykę migracyjną Merkel*, 28 VIII 2016, <https://wiadomosci.wp.pl/>

demokracji deliberatywnej autorstwa Jürgena Habermasa, „Global Media Journal-Polish Edition”, nr 2/2006, s. 140.

⁴⁵ *Große Mehrheit fordert Korrektur der Flüchtlingspolitik*, 9 IX 2016, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/fluechtlinge-deutsche-fordern-laut-umfrage-korrektur-der-fluechtlingspolitik-a-1111625.html> [dostęp: 10 IX 2018]; *Deutsche im Widerspruch zur Merkel-Regierung*, 11.11.2016, <http://www.freiewelt.net/nachricht/umfrage-90-prozent-wollen-begrenzung-der-fluechtlinge-10069139/> [dostęp: 10 IX 2018].

⁴⁶ S. Michalczyk, dz. cyt., s. 258; W. Kulbat, *Fabrykowanie jedno-myślności – znaczenie opinii publicznej*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, nr 13/2004, s. 95-113.

⁴⁷ J. Gryz, *Terroryzm międzynarodowy jako zjawisko społeczne w początkach XXI wieku*, „Zeszyty Naukowe Akademii Obrony Narodowej”, nr 1 (102)/2016, s. 5-16; A. Wejkszner, *Ewolucja zagrożenia dżihadystycznego w Europie*, „Przegląd Strategiczny”, nr 7/2014, s. 225-236.





Doktryna społeczna Kościoła pomiędzy Włochami a Polską

Oreste Bazzichi

Źródła nauki społecznej Kościoła: encyklika
Humanae vitae z punktu widzenia
etyczno-społecznego

Vittorio Possenti

Krok do przodu w kwestii praw i obowiązków.
Test dla personalizmu



Źródła nauki społecznej Kościoła: encyklika *Humanae vitae* z punktu widzenia etyczno-społecznego

Oreste Bazzichi¹

W czasopiśmie naukowym „Społeczeństwo”, dotyczącym nauki społecznej Kościoła, w cyklu poświęconym chronologicznej analizie źródeł w niniejszym dziale doszliśmy do encykliki *Humanae vitae*. Dokument ten, poświęcony obronie godności i świętości rodziny, został podpisany przez papieża Pawła VI (Giovanni Battista Montini) w dniu 25 lipca 1968 r. Wiązało się z nim wiele oczekiwań², a także wiele opinii rozbieżnych i polemicznych, które wzbudzał podówczas³, a i dzisiaj jeszcze, po ponad półwieczu, wywołuje u niektórych krytyków. Niejake wątpliwości mogą się pojawiać zwłaszcza w świetle zasady pierwszeństwa sumienia, która uwidocznia się w Posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie (19 marca 2016 r.), tak że konieczna wydaje się „reinterpretacja” tamtej encykliki⁴. Oczywiście może dojść do poważnej konfrontacji i do szczęśliwego zakończenia. Jest niemalże paradoksem, że dzisiaj, po 50 latach łamania przez zachodnie społeczeństwa norm moralnych ujętych w *Humanae vitae*, łatwiej jest zrozumieć ich wartość i użyteczność. Rewolucja seksualna upadła z hukiem, nie przyniósłszy spodziewanego uszcześliwienia, ale przeciwnie, wywołując depresję (albo wręcz rozpacz) i samotność oraz mnożąc przypadki chorób przenoszonych drogą płciową; rozwiała się iluzja i utopia „dziecka chcianego”, które z pewnością nie jest ani lepsze, ani szczęśliwsze od dziecka urodzonego „przypadkowo”. W rezultacie spo-

leczeństwo stało się wrażliwsze na odmienny dyskurs, prowadzony przez tych, którzy – tak jak ludzie Kościoła – dobrze znają istotę ludzką i dlatego nigdy nie uwierzyli w nowożytnie utopie.

Jednakże doniosłe pytanie, które kryje się w tle, dotyczy tego, w jaki sposób harmonijnie połączyć etyczną wymowę normatywną encykliki *Humanae vitae* z dążeniem do odnowy w świetle prymatu sumienia zgodnie z adhortacją *Amoris laetitia*. Papież Franciszek, przedstawiając nowy komentarz teologiczno-duszpasterski do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, wskazał na pewną metodę, kiedy stwierdził: „Słowa Bożego nie można trzymać w naftalinie, jak gdyby było starą poszwą, którą trzeba chronić przed molami”; jest ono bowiem „dynamiczne, wciąż żywe, rozwija się i rośnie, ponieważ dąży do spełnienia, któremu ludzie nie mogą przeszkodzić”⁵. Jest to kryterium hermeneutyczne, którego trudno byłoby nie zastosować do rzeczywistości tak zmiennej i złożonej, jaką są relacje małżeńskie. Przed rewolucją 1968 r. sytuacja społeczna przedstawiała się całkiem inaczej niż dzisiejsza. Dzisiaj konieczna jest debata multidyscyplinarna, właśnie dlatego, że trzeba podejmować zagadnienia złożone i delikatne, takie jak miłość, płodność i odpowiedzialne rodzicielstwo, a do tego potrzebne są kompetencje dużo szersze niż podejście wyłącznie teologiczne, jakie zastosowano w *Humanae vitae*. O tym był już proroczo przekonany sam Paweł VI, który brał pod uwagę rewizję encykliki. Istotnie, 11 sierpnia 1968 r., prezentując dokument przedstawicielom prasy, ks. Ferdinando Lambruschini – podówczas profesor teologii moralnej na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, a kilka miesięcy później mianowany arcybiskupem Perugii – na osobiste żądanie papieża wyjaśnił, że encykliki nie należy traktować ani jako nieomyślnej, ani jako niemodyfikowalnej. Również sam Paweł VI w kolejnych latach – niepokoiony i prowokowany krytyką pochodzącą nawet od teologów bardzo wysoko przezeń cenionych, takich jak o. Bernard Haering – wielokrotnie potwierdzał wartość osądu sumienia małżonków wspie-



ranych roztropnym kierownictwem duchowym. Nie dość tego – podczas modlitwy *Anioł Pański* w dniu 11 sierpnia 1968 r., niespełna dwa tygodnie po ogłoszeniu encykliki, papież pobłogosławił także jej przeciwników:

„Inny zamysł kryje się w naszym sercu w tych dniach. Znacnie komentarze do naszej najnowszej encykliki *Humanae vitae*, napisanej w obronie transcendencji i godności miłości, wolności i odpowiedzialności małżonków oraz integralności rodziny. Wiele komentarzy było bardzo szlachetnych i przychylnych, inne zaś nie. Prośmy Pana, żeby wsparł nasze nauczanie swoim autorytetem tudzież swoją łagodną mocą i dobrocią. Błogosławieni niech będą ci wszyscy, którzy je przyjmują, a także ci, którzy się mu sprzeciwiają, ażeby ich sumienie było oświecone i prowadzone czystością zarówno i doktrynalną, jak i moralną, prawdziwą i nadrzędną: przynajmniej zachęcimy ich do refleksji na temat o tak wielkiej wadze”.

Kierunek obrony w encyklice *Humanae vitae* oraz zwrot dokonany w soborowej deklaracji *Dignitatis humanae*

Małżonkowie „w pełnieniu obowiązku przekazywania życia nie mogą [...] postępować dowolnie, tak jak gdyby wolno im było na własną rękę i w sposób niezależny określać poprawne moralnie metody postępowania; przeciwnie, są oni zobowiązani dostosować swoje postępowanie do planu Boga-Stwórcy, wyrażonego z jednej strony w samej naturze małżeństwa oraz w jego aktach, a z drugiej – określonego w stałym nauczaniu Kościoła”⁶. W tym ustępie, nawiązując do soborowej konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* (zob. ust. 50-51) w kwestii „odpowiedzialnego rodzicielstwa”, Paweł VI przedkłada uwadze katolików jedno z najmocniejszych i zarazem najmocniej krytykowanych twierdzeń encykliki. Warto odnotowania jest też podkreślenie ścisłego związku pomiędzy antykoncepcją, aborcją i sterylizacją, jak też ostrzeżenie przed polityką kontroli urodzeń oraz niebezpieczeństwem bana-

lizacji płciowości, które to zjawisko prowadzi do określonych postaw wobec rozrodczości człowieka i samego życia ludzkiego.

Aby dostrzec prawdę o stosunku Kościoła do regulacji urodzeń, trzeba popatrzeć na ewolucję nauczania. Spojrzenie takie ujawnia nam sytuację bynajmniej nie statyczną, opartą na skryzystalizowanych, niezmiennych zasadach – wbrew temu, co chcieliby nam wmówić niektórzy krytycy. W istocie bowiem mamy do czynienia nie z jakąś moralnością oderwaną od rzeczywistości, lecz z refleksjami i wskazaniem zanurzonymi w naturalnej dynamice wynikającej z wędrówki człowieka poprzez historię. W ciągu niespełna stulecia podejście Kościoła do naturalnych metod kontroli płodności uległo zmianie: od zakazu przez ostrożną akceptację po wskazanie go jako jedynej prawomocnej zasady i wreszcie do debaty nad możliwością uznania praktyk mniej skomplikowanych, chociaż tak samo nacechowanych wysoką wartością moralną.

Wyżej wspomniany zakaz został wyrażony przez Piusa XI w encyklice *Casti connubii* z 31 grudnia 1930 r. Za jedyne dopuszczalne cele stosunku małżeńskiego uznano płodzenie potomstwa⁷. Jakikolwiek „zamach” małżonków, zmierzający do wyzucia aktu małżeńskiego z jego mocy i do zatrzymania prokreacji, należy uznać za „wstrętny i niegodziwy”, bez względu na jego rodzaj (mechaniczny, chemiczny czy biologiczny) – wszystko to bez różnicy trzeba potępić i odrzucić.

Minęło 20 lat i Pius XII powrócił do tematu w słynnym przemówieniu do włoskich położnych z 29 października 1951 r. Pośród różnych zagadnień papież wymienił antykoncepcję i nieśmiało, przywołując wiele zastrzeżeń i rozróżnień, uznał praktykę „okresów nieplodnych”. Był to przełom, który wywołał wiele zarzutów i oskarżeń o naruszenie doktryny, podobnie jak dzisiaj w stosunku do papieża Franciszka.

Na soborze zrobiono kolejny krok naprzód. W konstytucji *Gaudium et spes*, pisząc o odpowiedzialnym



macierzyństwie i ojcostwie, uznaje się „właściwy osąd” małżonków, którzy mają obowiązek stale kształtować swoje sumienie (zob. ust. 50-51). Wreszcie zasada wolności sumienia, ustalona raz na zawsze w dziejach nowożytnego Kościoła na mocy deklaracji *Dignitatis humanae*, zmieniła metodę osądu na temat odpowiedzialności ludzkiej w dziedzinie odpowiedzialnego macierzyństwa i ojcostwa⁸. Poczynając od tego dokumentu, w tematyce „moralnej” należy uwzględniać sumienie każdej jednostki bez żadnych uproszczeń i dróg na skróty. Poprzez tę deklarację Kościół wyszedł z długiego tunelu, w którym częściami pozostawał zamknięty – i sam się zamykał – kiedy odrzucał „wolność sumienia” jako ewangeliczne bogactwo świata późnej nowożytności.

Pięćdziesiąt lat później papież Franciszek duszpasterstwo dopomaga nam do przyjęcia tej nowości. Nie chodzi jedynie o „nową dyscyplinę w metodach kontroli urodzeń”, ale przede wszystkim o inną relację między autorytetem łaski a wolnością doświadczenia. W tym punkcie musimy uznać nie tylko ciągłość, lecz także istotną zmianę. To z pewnością wprawia nas w zakłopotanie, zarazem jednak popycha do rozwoju. Gra toczy się o wiele i trzeba wykazać wszelką roztropność i determinację. Wszyscy mamy szansę na znacznie lepsze zrozumienie Ewangelii niż dotychczas.

W tym kontekście, jak wyjaśnia papież Montini, w powszechnym odczuciu pojawia się kluczowe pytanie: „Czy ze względu na większe poczucie odpowiedzialności, jakim się odznaczają współcześni ludzie, nie nadszedł już czas, aby zadanie przekazywania życia powierzyć raczej ich rozumowi i woli aniżeli określonym procesom ich organizmów?”⁹. W tej właśnie dążności papież dostrzega jedno z największych niebezpieczeństw – ingerencję władzy. Stosowanie bowiem metod sztucznej regulacji poczęcia otwiera perspektywy wykraczające poza ograniczony obszar decyzji osobistych. „Trzeba [...] pilnie rozważyć i to – pisze Paweł VI – jak bardzo niebezpieczne możliwości przyznałoby się w ten sposób kierownikom państw, nie

troszczącym się o prawa moralne. Któż mógłby wtedy obwinić władzę państwową o stosowanie w skali całego społeczeństwa takich rozwiązań, które przyznano by małżonkom jako godziwe w rozwiązywaniu problemów występujących w poszczególnych rodzinach?”¹⁰. Tendencji tej papież przeciwstawia koncepcję chrześcijańską: „Problem przekazywania życia, podobnie jak każdy inny problem dotyczący życia ludzkiego, powinien być tak rozpatrywany, aby – poza aspektami cząstkowymi, należącymi do porządku biologicznego, psychologicznego, demograficznego czy socjologicznego – uwzględnił całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny”¹¹.

***Humanae vitae* to także encyklika społeczna**

Aby „zreinterpretować” encyklikę *Humanae vitae*, należy wziąć pod uwagę jej tło społeczne. Błędem byłoby umieszczać ten dokument kościelny, poświęcony małżeńskiej moralności płciowej, wyłącznie na obszarze teologii moralnej, ponieważ nosi on bardzo wyraźny i głęboki rys społeczny. Rozważania Pawła VI rozpoczynają się bowiem od zwrócenia uwagi na problematykę przyrostu demograficznego, zmienionych uwarunkowań społecznych, kulturowych i ekonomicznych, nowej roli kobiet oraz rozwoju nauk, pozwalających coraz bardziej panować nad procesami naturalnymi. Rewolucja kulturowa i seksualna z 1968 r. obiecywała wszystkim wyzwolenie i szczęśliwość, oferując m.in. swobodę seksualną bez reguł i konsekwencji („Macica należy do mnie i ja sama o niej decyduję!” – krzyczały feministki w pochodach i na placach). Zakończyła się natomiast kłopotliwym niepowodzeniem, zwłaszcza dla tych kobiet, które na co dzień doświadczają coraz większych trudności w przeżywaniu naturalnego powołania do macierzyństwa, czy to w rezultacie abstrakcyjnie uformowanych wzorców historycznych, czy to wskutek warunków życia społecznego i zatrudnienia, czy wreszcie na skutek zbiorowej świadomości kulturowej pozbawionej



realnego i profetycznego naświetlenia społecznej funkcji kobiety i małżeństwa. Również na planie demograficznym ów spadek urodzeń, który miał zapewnić wszystkim lepsze warunki życia, okazał się źródłem dotkliwych problemów psychicznych, społecznych i zdrowotnych. W wielu krajach Zachodu niedobór młodzieży pracującej, która płaciłaby na utrzymanie pokoleń starców – a ich liczba rośnie w rezultacie wydłużania się życia – zaczyna tworzyć deficyt w budżetach państw, którego nie wyrówna obecność imigrantów, ci bowiem częstokroć przyczyniają się do problemów kulturowych i napięć społecznych.

Według nauki społecznej Kościoła podstawą społeczeństwa i relacji społecznych są mężczyzna i kobieta zjednoczeni w małżeństwie otwartym na życie. Ich więź ma charakter ściśle osobisty, lecz nie prywatny: ma ona wielkie znaczenie publiczne w autentycznym, nie zafałszowanym znaczeniu tego słowa. Dzisiaj niestety seksualność jest szeroko rozreklamowana i właśnie dlatego ulega też daleko idącej prywatyzacji. Nic z tego nie mieści się w prawdziwej miłości ludzkiej i chrześcijańskiej. Antykoncepcja prywatyzuje znaczenie aktu brzemiennego w następstwa dla całej wspólnoty. Do następstw tych należy przedłużenie społeczeństwa w czasie za pomocą prokreacji oraz pierwsza forma wzajemnego przyjęcia, jakiej się doświadcza, mianowicie jedność między małżonkami. W encyklice *Humanae vitae* stwierdza się, że jeżeli te dwie składowe nie zostają połączone w owym początkowym momencie życia społecznego, to pozostają rozdzielone na wszystkich dalszych etapach i w rezultacie nie można podjąć żadnej próby budowania społeczeństwa na sposób wspólnotowy w dziedzinie pracy, gospodarki, polityki i innych dziedzinach.

Mąż i żona przyjmują się nawzajem nie jako jednostki, lecz jako małżeństwo; odbywa się to w porządku, o którym nie oni zdecydowali i który z tej właśnie racji jest powołaniem. Stosowanie antykoncepcji sprawia natomiast, że oboje traktują się jako jednostki wzajemnie odizolowane, zestawione albo wręcz przeciwstawione, a odbywa się

to według planu, który wynika z ich osobistych pragnień. Dokonuje się spotkanie, ale nie zjednoczenie; zbliżenie, ale nie zespolenie osób. Jeżeli u podstaw życia społecznego umieścimy tego rodzaju relację, to również całe życie społeczne będzie tworzone przez odizolowane jednostki, które się spotykają bez zjednoczenia, a dokonuje się to nie w porządku, który by przyjmowały jako powołanie, lecz według ich własnych pragnień. Społeczeństwo będzie masą, luźną gromadą, skupiskiem elementów, które można liczyć i ważyć, zestawieniem, złożeniem, przeciwstawieniem – ale nie wspólnotą.

Stąd wynika nowe zainteresowanie encykliką *Humanae vitae*, ze względu nie tylko na jej aktualność, lecz także na jej treść, może bardziej zrozumiałą dzisiaj niż 50 lat temu. Przede wszystkim encyklika sięga do podłoża problemów występujących między człowiekiem a techniką charakterystycznych dla współczesnej kultury, w której człowiek ingeruje w procesy życia i śmierci, aby je zmieniać; stało się to punktem wyjścia do refleksji bioetycznej w świecie katolickim. Po drugie, w encyklice odniesiono się do gwałtownych przemian i kulturowych, które zmieniły świat w XX w.: do rewolucji demograficznej, która polegała na redukcji urodzeń i upowszechnieniu „dziecka chcianego”; do rewolucji naukowej, wskutek której lekarze przejęli rolę kapłanów w określaniu reguł moralnych dotyczących płciowości i prokreacji; do rewolucji kobiet w społeczeństwie, mogących już swobodnie zajmować wszelkie miejsca publiczne, a zarazem z trudnością przeżywających pragnienie macierzyństwa; do rozwoju indywidualizmu i mitu samospelnienia, które rozpleniły się także w sferze uczuciowej i seksualnej.

Prokreacja to dar i radość dla rodziny

W tym całościowym patrzaniu na człowieka Paweł VI na nowo ukazuje życie małżeńskie, proponując spojrzenie znacznie jaśniejsze i szersze w porównaniu z ujęciami redukcjonistycznymi, jakie są często stosowane do katolic-



kiej etyki seksualnej. W myśl najpowszechniejszego z nich twierdzi się, że Kościół potępia wszelkie stosunki płciowe, które nie są ukierunkowane na prokreację. Pogląd taki nie odpowiada temu, co stwierdzono w *Humanae vitae*, mianowicie że z jednej strony konieczne jest zachowanie otwartości na życie, a z drugiej strony aspekt prokreacyjny odpowiada ściśle aspektowi jednościowemu; to znaczy, że stosunek płciowy nie jest tylko sposobem płodzenia potomstwa, lecz także wyrażania jedności między małżonkami, która dla chrześcijan ma wagę sakramentalną.

W ten kontekst wpisuje się zachęta papieża Montiniego do odpowiedzialnego rodzicielstwa i do kontrolowania poczęć na podstawie rozpoznawania i poszanowania naturalnych cykli. Naturalne tak, sztuczne nie. Paweł VI jest świadom zarzutu, jaki można postawić: dlaczego odsuwanie poczęcia przez korzystanie z okresów niepłodnych jest godziwe, a posługiwanie się sztucznymi metodami jest niedopuszczalne? Papież odpowiada: „W pierwszym wypadku małżonkowie w sposób prawidłowy korzystają z pewnej właściwości danej im przez naturę, w drugim zaś stawiają oni przeszkodę naturalnemu przebiegowi procesów związanych z przekazywaniem życia. Jest prawdą, że w obydwu wypadkach małżonkowie przy obopólnej i wyraźnej zgodzie chcą dla słusznych powodów uniknąć przekazywania życia i chcą mieć pewność, że dziecko nie zostanie poczęte. Jednakże trzeba równocześnie przyznać, że tylko w pierwszym wypadku małżonkowie umieją zrezygnować ze współżycia w okresach płodności (ilekroć ze słusznych powodów przekazywanie życia nie jest pożądanym), podejmują zaś współżycie małżeńskie w okresach niepłodności po to, aby świadczyć sobie wzajemną miłość i dochować przyrzeczonej wzajemnej wierności. Postępując w ten sposób dają oni świadectwo prawdziwej i w pełni uczciwej miłości”¹². Dlatego właśnie należy poczęć¹³ bezpośrednio przerywanie już rozpoczętego procesu płodzenia, a przede wszystkim przerywanie ciąży, ale także bezpośrednio obezplodnienie (sterylizację), zarówno

tymczasowe, jak i trwałe, i to zarówno po stronie męzczyzny, jak i kobiety. Papież dodaje: „Odrzucić również należy wszelkie działanie, które – bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełniania czy w rozwoju jego naturalnych skutków – miałyby za cel uniemożliwienie poczęcia lub prowadziły do tego”¹⁴.

Małżeństwo jest domostwem miłości, a nie tylko zobowiązaniem. Wizję chrześcijańską często zacieśnia się również w ten sposób, że postrzega się małżeństwo jako związek oparty na obowiązkach. Paweł VI prostuje ten błąd, wysuwając na pierwszy plan miłość małżeńską. Ma ona charakter sakramentalny, a więc jest odbiciem miłości Bożej, jest „zarazem zmysłowa i duchowa”, jest „wierna i wyłączna aż do końca życia”¹⁵. Wierność małżeńska „stanowi niejako źródło, z którego płynie głębokie i trwałe szczęście”¹⁶. Małżeństwo zatem, ze wszystkimi swoimi skomplikowanymi przebiegami, jest przede wszystkim drogą prowadzącą do szczęścia, również dlatego, że zarówno w więzi małżeńskiej, jak i w prokreacji jest ono darem.

Zakończenie

Ważkie pytanie, które kryje się dzisiaj w tle, dotyczy tego, w jaki sposób harmonijnie połączyć etyczną wymowę normatywną encykliki *Humanae vitae* z dążeniem do odnowy w świetle prymatu sumienia zgodnie z treścią posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia*. Sytuacja społeczna przed rewolucją 1968 r. przedstawiała się całkiem inaczej. Także więc encyklikę *Humanae vitae* trzeba by w jakiś sposób rozwinąć czy poszerzyć, zgłębiając takie zagadnienia jak rodzaj płciowy (gender), małżeństwa mieszane, rodziny rekonstruowane. Należałoby to zrobić, nawet jeśli zajęcie się tymi problemami nie oznacza, że natychmiast znajdziemy właściwą odpowiedź na każdy z nich. Spojrzenie multidyscyplinarne jest konieczne, ponieważ trzeba podejmować zagadnienia złożone i delikatne, takie jak miłość, płodność i odpowiedzialne rodzicielstwo, a do tego



potrzebne są kompetencje dużo szersze niż podejście wyłącznie teologiczne, jakie zastosowano w *Humanae vitae*. Twórcze połączenie badań i pomysłów z okazji 50-lecia encykliki stymuluje, a poniekąd też problematyzuje refleksję nad podejmowanymi zagadnieniami. To potwierdza, że związek pomiędzy wskazaniami doktrynalnymi, pożyciem małżeńskim i rozrodczością pozostaje sprawą fundamentalną, która oddziałuje na kulturę, duszpasterstwo, teologię, medycynę i style życia, a więc też dotyczy wszystkich rodzin. Nie chodzi o podważanie umocowania doktrynalnego, które wyrasta wprost z depozytu wiary, lecz o namysł nad pożądaną formą przekazu kierowanego do ludzi naszych czasów.

Trudno ustalić niezmiennie zasady w odniesieniu do tej zmiennej i złożonej rzeczywistości, którą tworzą relacje małżeńskie. Z pewnością potrzebna jest krytyczna reinterpretacja encykliki *Humanae vitae* oraz analiza podniesionych w tym dokumencie tematów w świetle zmian, które nastąpiły w ostatnich dziesięcioleciach. Nikt nie zamierza kwestionować idei Pawła VI, ale raczej wydobyć z encykliki te wszystkie treści, na które dzisiaj szczególnie należałoby zwrócić uwagę, ponieważ problemy te, współcześnie bardziej niż wówczas, uobecniają się w życiu małżeńskim.

Na zakończenie tych skrótowych rozważań nasuwa się pytanie: czy rozsądne byłoby odesłanie encykliki *Humanae vitae* do lamusa, czego życzą sobie niektóre środowiska ze świata katolickiego? Czy byłoby to posunięcie autentycznie chrześcijańskie? Sądzę, że odpowiedź udzielona przez papieża Franciszka w adhortacji *Amoris laetitia* nie pozostawia miejsca na wątpliwości: „Rozumiem tych, którzy wolą duszpasterstwo bardziej rygorystyczne, nie pozostawiające miejsca na żadne zamieszanie. Szczerze jednak wierzę, że Jezus Chrystus pragnie Kościoła zwracającego uwagę na dobro, jakie Duch Święty szerzy pośród słabości”¹⁷. Z drugiej strony trzeba dodać, że również adhortacja *Amoris laetitia* jest z wielu stron krytykowana i kwestionowana. Jednakże uważnemu czytelnikowi nie umknie obecność pewnej metody i wizji. Tekst ten, ni-

czym Jezus w Ewangelii, wymyka się zasadzkom tych, którzy próbują go wykorzystać do wsparcia takiego czy innego stanowiska.

Tłum. Paweł Borkowski

Przypisy:

¹ Oreste Bazzichi, redaktor kwartalnika „La Societ a” wydawanego w Weronie.

² Proces tworzenia dokumentu był długotrwały i skomplikowany, a jego przyjęcie odbyło się pod znakiem krytyki i rozczarowań. Niewiele dokumentów urzędu nauczycielskiego Kościoła spotkał trudniejszy los. Wszystko zaczęło się w 1963 r., kiedy Jan XXIII postanowił utworzyć Papieską Komisję do Badań nad Populacją, Rodziną i Przyrostem Naturalnym, której prawdziwym zadaniem było pogodzenie doktryny moralnej z regulacją urodzeń. Badania trwały do 1966 r.; wtedy komisja oddała wyniki swojej pracy. Zostały one utajnione do czasu powzięcia decyzji przez Pawła VI. Zanim jednak poznano zdanie papieża, w kwietniu 1967 r. ostateczne rezultaty prac ukazały się w prasie międzynarodowej. Równocześnie we Francji na łamach „Le Monde”, w Wielkiej Brytanii w „The Tablet” oraz w USA w „National Catholic Reporter” pojawiły się wyniki prac komisji oraz informacja o dwóch przeciwnych stanowiskach — jednym za „pigułką” (70 głosów) i drugim, przeciwnym (4 głosy, wśród nich kard. Alfredo Ottaviani, prefekt ówczesnej Kongregacji Świętego Oficjum). Tej informacji nigdy nie potwierdzono ani nie zdementowano. Wydaje się jednak, że Paweł VI nie poprzestał na opinii komisji i nakazał najpierw Kongregacji Nauki Wiary (od czerwca 1966 r. do końca 1967 r.), a następnie Sekretariatowi Stanu (do połowy 1968 r.) dokładniejsze zbadanie sprawy i wysłuchanie nowych ekspertów. Zgromadzony materiał, który wypełniał 18 teczek, posłużył Pawłowi VI do napisania encykliki *Humanae vitae*.

³ Encyklika stała się przedmiotem bezprecedensowego sprzeciwu, który wychodził nie tylko z kręgów teologicznych i kapłańskich, lecz także z niektórych episkopatów, m.in. belgijskiego; przewodził mu kard. Leo Suenens, który na II Soborze Watykańskim zawołał porywczo: „Idźmy z postępem nauki!”. Arcybiskup Turynu kard. Michele Pellegrino określił encyklikę jako „jedno z nieszczęść w dziejach papiestwa”. W 1969 r. dziewięciu biskupów holenderskich, wśród nich kard. Bernard Jan Alfrink, przegłosowało tak zwaną Deklarację niezależności, w której zachęcano wiernych do



odrzuć nauki zawartej w encyklice. Z kolei Holenderska Rada Duszpasterska (biskupi wstrzymali się od głosu) opowiedziała się za *Nowym katechizmem*, odrzucając poprawki sugerowane przez Rzym i żądając, by Kościół pozostawał otwarty na „nowe, radykalne podejście” do kwestii moralnych (nie wymienionych we wniosku końcowym, ale poruszanych na obradach rady), takich jak stosunki przedmałżeńskie, związki homoseksualne, przerywanie ciąży i eutanazja. „W 1968 roku – wspomina kard. Francis J. Stafford – dzieje się w Kościele coś strasznego. W łonie kapłaństwa służebnego, pośród przyjaciół, dochodzi wszędzie do rozłamów, których potem już nigdy nie zaleczono; tamte rany wciąż dokuczają całemu Kościołowi” (1968, *l'anno della prova*, „L'Osservatore Romano”, 25 lipca 2008 r.).

⁴ Jak donosi „L'Osservatore Romano” z 15 czerwca 2017 r., koordynatorem komisji powołanej przez papieża Franciszka do „zreinterpretowania” encykliki *Huamane vitae* w świetle adhortacji *Amoris laetitia* zostaje mianowany ks. Gilfredo Marengo, wykładowca z Papieskiego Instytutu Jana Pawła II. Komisja, która została powołana z okazji 50-lecia ogłoszenia tamtej encykliki, przypadającego na rok 2018, ma za zadanie odszukać w archiwach watykańskich dokumentację związaną z pracami przygotowawczymi nad *Huamane vitae*, które trwały w ciągu trzech lat w trakcie II Soboru Watykańskiego i po jego zakończeniu.

⁵ Franciszek, Przemówienie do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 11 października 2017 r.

⁶ Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, 25 lipca 1968 r. (dalej: *Humanae vitae*), 10.

⁷ Wraz z nastaniem oświecenia i społeczeństwa przemysłowego skończyła się epoka „chrześcijańskości” – społeczeństwa zorganizowanego według zasad chrześcijańskich. Najpierw wzięto pod lupę chrześcijańskie małżeństwo, dyskutując o jego sakramentalnej prawomocności. Na początku XIX w. tematyka małżeńska nie była wyraźnie obecna w nauczaniu kościelnym i teologii. Formę kanoniczną małżeństwa wprowadził Sobór Trydencki (1545-1563) dekretem *Tametsi*, który obowiązywał aż do 1917 r., kiedy promulgowano Kodeks prawa kanonicznego. Dekret był pierwszym z 10 rozdziałów dokumentu *De reformatione matrimonii*. Wprowadzono obowiązki zapowiedzi przedślubnych oraz ustalono, że sakrament małżeństwa musi być sprawowany przed proboszczem w obecności dwojga świadków. Utworzono także księgi parafialne, w których należało odnotowywać śluby. Niemniej były to, by tak powiedzieć, sprawy techniczne. Nikt nie poddawał pod dyskusję zagadnień świeckich. Kiedy po rewolucji francuskiej począł się zmieniać klimat kulturowy

i społeczny, Kościół zaczął występować przeciwko nurtom liberalnym i laickim, podsycanym myślą i działalnością masonerii, które kwestionowały formę i istotę małżeństwa chrześcijańskiego. Wywiązała się też dyskusja teologiczna o tym, jak łączy się w małżeństwie umowa z sakramentem. Problem podjął Pius VI w brewe *Etsi fraternitatis* z 1803 r., które można uznać za pierwszy dokument kościelny w tej materii. Pius IX bronił sakralnej istoty małżeństwa w liście *Ad Apostolicam* z 22 sierpnia 1851 r. i powrócił do tego tematu w encyklice *Quanta cura* z 8 grudnia 1864 r., do której załącznikiem był wykaz błędnych tez i poglądów (*Syllabus*); w punkcie 66 tegoż wykazu wymieniono teorię, według której małżeństwo jest to jedynie *sakramentalium*, czyli błogosławieństwo.

⁸ „Ten [Drugi] Sobór Watykański oświadcza, że osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Wolność ta polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy też grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia – prywatnie czy publicznie, sam albo stowarzyszony z innymi – w należnych granicach. Ponadto Sobór oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest w istocie zakorzenione w godności osoby ludzkiej, którą poznajemy przez objawione słowo Boże i przez rozum ludzki. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej należy tak uwzględnić w prawnym porządku społecznym, by stało się ono prawem państwowym” (Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 2).

⁹ *Humanae vitae*, 3.

¹⁰ Tamże, 17.

¹¹ Tamże, 7.

¹² Tamże, 16.

¹³ Zob. tamże, 19-21.

¹⁴ Tamże, 14.

¹⁵ Tamże, 9.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Franciszek, Posynodalna adhortacja apostołska *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie, 19 marca 2016 r., 308.



Krok do przodu w kwestii praw i obowiązków. Test dla personalizmu

Vittorio Possenti¹

Moje wystąpienie nie jest w ścisłym znaczeniu odpowiedzią na inne wystąpienia: jest refleksją nad znaczącymi punktami, jakie się z nich wyłoniły i dostrzeżonymi bodźcami. Krótko mówiąc, czas sprzyja refleksji nad prawami, obowiązkami i roszczeniami, gdyż po wielu latach patetycznego skupiania się tylko na pierwszych z nich dostrzega się oznaki przeorientowania i wątpliwości. Dlatego trzeba koniecznie rozważyć na nowo podstawowe stanowiska filozoficzne, aby bardziej przekonująco ukierunkować drogę. Aby nie poszerzać zbytnio wystąpienia, pominąłem kilka stron, na których analizowałem badanie *powszechnej bazy przedpolitycznej*, zdolnej uchronić przed fragmentaryzacją społeczeństwa (w przypadku innych tematów często wskazywałem w przypisach moje publikacje, w których omawiane zagadnienia zostały szeroko potraktowane).

Dla określenia obecnego etapu historycznego należy zauważyć, że nie mamy przed sobą końca epoki praw: rzecz ani rzucająca się w oczy, ani pożądana, lecz epoka *nienasyconych praw*, w której prawo jest służebne wobec porządkujących go podmiotów powinna się niezwłocznie zakończyć. Trzeba *przemysśleć na nowo* prawa (łącznie z tzw. „nowymi prawami”) i *na nowo ukazać* obowiązki. Ciągłe domaganie się nowych praw staje się nie tylko nie do utrzymania, ale też agresywne. Klimat kulturalny we Włoszech pokazuje pewne otwarcie wobec globalnych przemysłów².

1. Ontoaksjologia a osoba ludzka

O kwestii praw i obowiązków należy myśleć w relacji do osoby ludzkiej, jej struktury ontologicznej, jej relacji społecznych, jej wartości samej w sobie czy godności. Podejściem w tej kwestii, które okazuje się najbardziej rzetelne, jest podejście „ontoaksjologiczne”, które zakłada działanie zakorzenienia w bycie: odrzuca ono zarazem ontologię jako doktrynę bytu i aksjologię jako doktrynę wartości, łącząc się z tradycją *jusnaturalizmu* i *juspersonalizmu*. Pierwszy utrzymuje się, dopóki ważne pozostaje pojęcie *natury ludzkiej*, drugi – dopóki ważne pozostaje pojęcie *osoby ludzkiej*. Drugie obejmuje pierwsze, gdyż natura ludzka i osoba ludzka są nierozzerwalne, a osoba jest autentyczną konkretną rzeczywistością, z którą ściśle łączą się prawa i obowiązki.

Można mieć wątpliwości, czy myśl postmetafizyczna nie sympatyzuje ze wspomnianymi wyżej centralnymi pojęciami, jednak wydaje mi się, że coś drgnęło w zróżnicowanej dziedzinie postmetafizyki i że sama istotność problemów popycha ku odnowieniu nierozzerwalnego połączenia bytu i działania; otwarcie wskazywał na to już H. Jonas w *Il Principio responsabilità*³. Cenne myśli w tej kwestii, oprócz Jonasa, oferują tacy myśliciele jak Rosmini, Maritain i Scheller. Pierwszy formułuje znaną regułę: „Pragnij czyli kochaj byt wszędzie, gdzie go poznajesz, w takim porządku, w jakim jawi się twojemu rozumowi”; drugi przedstawia tradycję klasycznej filozofii moralnej, poczynając od Sokratesa, „etyki *kosmiczno-realistycznej: kosmistycznej*, czyli opartej na widzeniu pozycji człowieka we wszechświecie, po *realistyczną* czyli opartą na rzeczywistościach pozazmysłowych, które są przedmiotem metafizyki i filozofii przyrody”; a trzeci rozwija pozycję człowieka w kosmosie i w bycie⁴.

Pojęcie ontoaksjologii okazuje się właściwe, gdyż spoglądając w kierunku ontologii i wartości, traktuje łącznie rzeczywisty status podmiotu (to oznacza ontologia) i jego wskaźnik wartości (to oznacza aksjologia). Ontologia jest potrzebna do określenia kierunku działania, czy będzie to działanie osoby wobec samej siebie, czy też wobec innej



osoby: aby postanowić, jak się zachować z A, należy mieć jakieś wyobrażenie o tym, kim jest A. Ontologia osoby wypowiada *oceny rzeczywistości* oparte na naturze tejże osoby: dopiero po takim sprawdzeniu staje się możliwa odpowiedź na pytanie: jak powinniśmy się zachowywać wobec A? Konieczność przypominania o tym wydaje się zwykłym banałem, a przecież słyszy się powszechnie szanowane głosy, które utrzymują, że nie liczy się pytanie „czym jest A”, a jedynie „co powinniśmy zrobić z A”, jak gdyby drugie było całkowicie oderwane od pierwszego. Jeżeli uważa się, że aksjologia jest samowystarczalna, to dlatego, iż w sposób domyślny i często prymitywny wysunięto uprzednią ocenę rzeczywistości.

Od dawna uważam, że „ekumeniczne” wezwanie do pojęcia godności osoby jest ważne, a jednak *niewystarczające*, ponieważ panujące pojęcie osoby, które nierzadko pospiesznie się zakłada, często pozostaje domyślne i niekompletne⁵. Pojęcia osoby, a zwłaszcza godności osoby, nie są pojeciami gumowymi, które można naciągać z każdej strony. Nawiązanie do godności jest konieczne, ale od dawna stało się ono pojęciem *passepourtout*, które niesie niebezpieczeństwo skrywania bardzo różnych koncepcji, dlatego należy cofnąć się do możliwie najlepszego określenia osoby, ontologicznego i aksjologicznego. Jest to zadanie tym pilniejsze, skoro koncepcje animalistyczne i ewolucjonistyczne dążą albo do zaprzeczania idei osoby, albo do poszerzania jej ponad miarę, przypisując ją do wyższego gatunku zwierząt⁶. Z drugiej strony treść pojęcia *godność człowieka* nie wydaje się możliwa do zdefiniowania raz na zawsze i wymaga przemyślenia na nowo w relacji do sytuacji historycznych i kulturalnych: *również* dlatego trzeba zawsze na nowo zastanawiać się nad pojęciem *osoby* jako wcześniejszym i bardziej pierwotnym.

Rozognione dzieje praw, obowiązków i roszczeń coraz bardziej będą pobudzać do schodzenia w głąb rzeczywistości osoby, dlatego personalizm ontologiczny i relacyjny będzie miał zasadnicze zadanie w pomaganiu zrozumieniu współzależności między osobami oraz różnicy między oso-

bą i nieosobą w konkretnym znaczeniu. Etyka dyskusji oraz etyka interpodmiotowości zdają się kierować – przynajmniej ja mam taką nadzieję – ku mniej formalnemu podejściu do praw i obowiązków.

Instancja ontoaksjologiczna okazuje się zasadnicza dla prawa wszędzie i w każdym okresie, gdyż wychodzi od konkretnego życia, od doświadczenia społecznego, w którym prawo żyje i nieustannie się tworzy: doświadczenie prawne jest naturalne dla istoty ludzkiej i jej niezliczonych relacji: nigdy nie istniały społeczności ludzkie bez prawa. W przeciwieństwie do szkoły racjonalistycznej i formalistycznej nie można uważać, że prawo powstaje sztucznie z *pactum societatis*, a potem z *pactum subjectionis*.

Ontoaksjologiczne rozpatrywanie praw powinno prowadzić nie do ich *rozumienia*, czego czasami bezpodstawnie się obawia, ale do lepszego zintegrowania ich w znaczeniu równoważenia praw między sobą (zawsze trudne zadanie), praw silnych z prawami słabych i zrozumienia statusu bycia innym. To ostatnie okazuje się bolesnym jądrem: istnieją realni „inni”, których z różnych powodów nie uznaje się za takich i którzy z trudnością budują adekwatne przedstawicielstwo społeczne. W takim, jak i w innych przypadkach, swobodna komunikacja społeczna jest cenna, byleby nie była jednokierunkowa, i byleby tylko przywoływała etykę odpowiedzialności i wzajemności.

Metoda ontoaksjologiczna jest wyjątkowo przydatna do rozwiewania *złudzenia przesłanki absolutnej*, rozumiejąc pod tym wyrażeniem ideę, że prawa i obowiązki człowieka wynikają z pierwotnego aksjomatu niczym logiczne dedukcje. Słuszne jest odrzucenie tego złudzenia, aby jego akceptacja nie prowadziła do niebezpiecznej idei, że prawa i obowiązki są możliwe do usprawiedliwienia i opcjonalne w zależności od preferencji. N. Bobbio mówi: „takie złudzenie dziś jest już niemożliwe, wszelkie poszukiwanie przesłanki absolutnej jest z kolei nieuzasadnione”⁷. Z drugiej strony podniesiona przez Bobbio idea przesłanki absolutnej jest tylko jałową spuścizną współczesnego racjonalizmu, który nadużywa pojęcia przesłanki i któ-



ry rozczarowany sobą nie wie, jak wyrównać rachunki. Filozof realista (realizm filozoficzny) zauważa, że rozum ludzki we właściwym znaczeniu *niczego nie uzasadnia*, ale uznaje i tłumaczy, a w przypadku praw człowieka tłumaczy je, widząc, że są zakorzenione w fundamentalnych potrzebach natury człowieka, która jest uniwersalna i dlatego wymaga uniwersalizmu *erga omnes* pierwotnych praw i obowiązków⁸. W tym znaczeniu istnieje podstawa do znalezienia porozumienia czy konsensusu w kwestii praw, nawet bardzo trudnych, ale nie arbitralnych. Porozumienie jest możliwe dlatego, że wszyscy uczestniczymy w tej samej naturze ludzkiej, a prawa i obowiązki mówią o nas i do nas. Kiedy znajduje się porozumienie, to wiedząc o tym czy też nie, jest ono dowodem na wyjątkowość i uniwersalizm natury człowieka, choć porozumienie etyczno-antropologiczne często jest oparte na odmiennych przesłankach teoretycznych.

To uściślenie wydaje się konieczne, gdyż oprócz obawy presji praw, ulega się lękowi bez prawdziwych powodów, że prawa zakorzenione ontologicznie mogą jedynie przybrać *wartość absolutną*, wartość norm nienaruszalnych i niepodlegających negocjowaniu: innymi słowy łączy się ich tłumaczenie (czy konstruowanie) ontoaksjologiczne z niebezpieczeństwem „*narzucania ich*”. Chciałbym powtórzyć, że w obliczu praw nie dokonuje się konstruowanie *a priori*, ale uznanie tego, co pojawiło się w doświadczeniu życia człowieka. *Podstawowe* prawa człowieka (do nich się odwołuje, nie do praw mniej znaczących i bardziej narażonych na zmiany w zależności od czasów i kultur) nie są zdolnością i możliwością, jakie każdy sobie przypisuje, ale tym, co przynależy istocie ludzkiej jako takiej, i co stanowi sieć z odpowiadającymi im obowiązkami, a wynikają z prawa *moralnego* wpisanego w naturę człowieka⁹.

Prawa i obowiązki są wyrazem filozofii człowieka i historii teleologicznie ukierunkowanej na szacunek dla każdej istoty ludzkiej w drodze ku lepszemu życiu oraz ku uznaniu sprawiedliwości, a taki finalizm nigdy nie będzie mógł być przekreślony i ignorowany.

2. Dogłębnie odnowić dyskusję nad wolnością

1 stycznia 1941 roku, prezydent Stanów Zjednoczonych F. D. Roosevelt w przemówieniu o stanie państwa zwrócił się do obywateli swojego kraju przedstawiając, jakie powinny być cele, do których powinny dążyć USA w świecie ogarniętym wojną. Było to przemówienie o „czterech wolnościach” politycznych: wolności słowa i wyrażania, wolności kultu, wolności od potrzeby (bezpieczeństwo społeczne) i wolności od lęku. Nie można poddawać w wątpliwość, że wchodziły tu w grę prawa podstawowe.

Jednak to nie nad tym punktem zamierzam się zatrzymać, ale nad delikatnym i często wymykającym się jądnem: każde rozważanie tematu osoby oraz jej praw i obowiązków napotyka nieuchronnie trudną kwestię *istoty wolności*, jej różnych form, które są dalekie od sprowadzenia do wolności politycznej (a tym bardziej do anarchizmu). Instytucje polityczne, które zapewniają wolność obywatelską, słusznie są identyfikowane z instytucjami liberalno-demokratycznymi, karmionymi kulturą, z której się wywodzą: czy dziś staje ona na wysokości zadania? Ocena wyrażająca wątpliwość wobec koncepcji wolności, przeważająca w obecnych społeczeństwach liberalno-demokratycznych, sformułowana w *Prawach człowieka – Wieku roszczeń*, nie kieruje się głównie ku instytucjom, ale ku ograniczeniu wolności do samookreślenia¹⁰.

W tej ostatniej kwestii powstaje istotne pytanie: jaka jest teleologia wolności człowieka? Czy to jest sama wolność czy też coś innego? Radykalni liberalowie i anarchiści odpowiadają, że finalizmem wolności jest sama wolność. Wymykają z tego wielce znaczące czynniki, między sobą mocno powiązane: przede wszystkim, że wolność, którą mamy na myśli, nie jest niczym innym, jak wolnością samookreślenia *czy wolnej woli*, która wchłania i sprowadza do siebie całe znaczenie wolności; w konsekwencji *wolność spełnienia i rozwoju osoby* zostaje odłożona na bok. W ograniczeniu wolności do samookreślenia zapomina się, że tym, co może motywować wolność, nie jest sama wolność.



Aby wyznaczyć minimalną drogę w tak złożonym terenie, jak teren istoty wolności, na którą nowożytna myśl tak bardzo wskazywała (niektórzy uważają, że autentyczny wkład nowożytnej filozofii leży zasadniczo w idei wolności), nawiążę do myśli J. Maritaina, który moim zdaniem nakreślił w nowożytności najbardziej skończony obraz całej dynamiki wolności w jej różnych obliczach¹¹. Dokonał tego w całej serii dzieł, takich jak *Strutture politiche e libertà*, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* (temu tematowi poświęca kilka rozdziałów), *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, *Per una filosofia della storia*, *Il contadino della Garonna*, *I gradi del sapere*. Filozofia wolności francuskiego filozofa jest prawie całkowicie nieznaną: na ile wiem, nie ma znaczących badań w tym zakresie, a szkoda.

W *Strutture politiche e libertà* autor wprowadza kapitalne rozróżnienie między wolnością *początkową* czy wolną wolą, posiadaną przez nas jako dar natury, a wolnością *kończącą*, której należy szukać i zdobywać (oznacza to, że pojęcie wolności jest o wiele szersze niż pojęcie wolnej woli). Aby określić tego rodzaju wolność, Maritain odwołuje się do pojęć wolności radości, spełnienia i autonomii (w znaczeniu Pawłowym, a nie Kantowskim), stąd wolna wola nie jest celem sama w sobie (przez co bylibyśmy wiecznie skazani na wybieranie i tylko to byłoby ludzkie), ale jest wciągnięta w zdobywanie wolności *końcowej* i jej podporządkowana: na tym polega fundamentalna dynamika wolności. Ma ona różne odmiany, wśród nich zwłaszcza jedną *duchową* i jedną *społeczną*: mądrość, miłość i wolne korzystanie z pierwszej formy wolności jako wolności radości i autonomii. Wolność końcowa na polu politycznym i społecznym jest z pewnością realizacją wolności, ale nie jako wolności mocy wobec świata i drugiego człowieka, powierzonej państwu, wobec którego osoby są jego częścią za Heglem (tak samo i Gentile), ale jako społeczeństwu ludzi równych, nastawionych na doczesne dobro wspólne i przekazywanie dobrego życia, zagwarantowanego przez sprawiedliwość i przyjaźń: możemy ją nazwać wolnością spełnienia¹².

Zatem teleologia wolności nie jest samą wolnością, ale spełnieniem osoby ludzkiej w osiągnięciu jej „celów naturalnych”. To, jak należy rozumieć dynamikę i teleologię wolności osobistej, zostało rozwinięte przede wszystkim w *Per una filosofia della storia*, gdzie Maritain określa *trzy cele własne historii człowieka*¹³. Taka filozofia historii, otwarcie personalistyczna, wprowadza zmiany w ocenie największych przeobrażeń XIX wieku.

2.2. Choć dziwiło może odwoływanie się do różnych form, jakie uczciwa filozofia musi brać pod uwagę – można teraz podjąć *trzy kwestie*, zastanawiając się, czy prawa są nastawione na wolność wyboru pojedynczych osób; czy istnieją prawa pierwotne, które *nie* byłyby prawami wolności i czy prawa można postrzegać jako nastawione na Ja wyizolowane, a nie włączone w społeczeństwo, które ma jakieś dobro wspólne. Negatywnie odpowiadam na pierwsze i trzecie pytanie, a pozytywnie na drugie. Rzeczą fundamentalną jest rozumienie, że prawa człowieka utożsamiają się *nie* tylko z prawami wolności. Przemówienie J. Ratzingera w Subiaco (1 kwietnia 2005) przypomniało niesłuszną wyższość samych praw wolności w kulturach oświeceniowych: „Tę kulturę oświeceniową definiują zasadniczo prawa wolności; wychodzi ona od wolności jako wartości fundamentalnej, która wszystko odmierza: wolność wyboru religii, która obejmuje neutralność religijną państwa; wolność wyrażania swojej opinii pod warunkiem, że nie podważa tego właśnie kanonu...”. Nieco dalej znajduje się słuszna uwaga, że powszechne odwoływanie się do zakazu dyskryminacji, stosowane w sposób formalny, abstrakcyjny i nadmierny, może z łatwością stać się poważną przeszkodą dla wolności opinii, a dodałbym: i dla samej sprawiedliwości.

Kwestia, którą wydaje się konieczne podjąć raz jeszcze, nie dotyczy tego, czy należy poszerzyć czy też zacieśnić obszar wolności, który to temat pozostaje ogólnikowy, ale jak wychować do idei wolności bardziej prawdziwej i bogatszej od idei, postrzegającej jej przejaw w samookre-



słeniu i w służbie *wolności jednostki*, która odrzuca albo tłumi relacje społeczne i uznanie drugiej osoby, i która uwzględnia jedynie prawa wolności, podporządkowując im resztę.

W *prawach i obowiązkach człowieka* o wiele bardziej wyłania się proste zewnętrzne poszanowanie samookreślenia każdego człowieka. Niezliczone okoliczności praktykowania wolności wyboru indywidualnego muszą być uregulowane pod groźbą chaosu i *niesprawiedliwości*. Wzajemne uznanie i wolność musi istnieć wobec drugiego, nie przeciwko drugiemu, jak to się dzieje w przeciwstawnej walce wzajemnych roszczeń. Przed określonym działaniem, jeszcze przed sformułowaniem praw uczestników, *leży osąd moralny legalności moralnej rozpatrywanego działania* i równe uwzględnianie wszystkich osób realnie zaangażowanych, a nie wyłącznie znanych publicznie. Wspomnę o pewnym zdarzeniu, moim zdaniem paradygmatycznym, dla rządzącego pozytywizmu prawnego i skrajnego ograniczenia idei wolności, który prowadzi do zanegowania praw osób trzecich: o zapłodnieniu *in vitro* zalegalizowanym przez nasz Trybunał Konstytucyjny w 2014 roku. Trybunał nie zastanowił się nad legalnością moralną takiego działania, które narusza prawa fundamentalne (jak starałem się wykazać w *Diritii umani. L'età delle pretese*); całkowicie pozornie ograniczył się do ustalenia, czy technika *in vitro* narusza czy też realne kryterium, jakim mierzy się naszą Kartę. Legalność moralna została całkowicie pominięta przez kryterium użyte jedynie formalnie dla porównania sytuacji nieporównywalnych. Orzeczenie ujawniło też podporządkowanie kolegium sądowego nakazom techniki¹⁴.

To i inne zdarzenia pokazują, że kwestia praw-obowiązków, oprócz konieczności, aby była analizowana przez personalistów z większym zaangażowaniem teoretycznym, wymaga przemyślnych i bardziej zdecydowanych interwencji w zdarzenia polityki i praktyki oraz wnikliwych stanowisk w pojmowaniu stawki. W tej kwestii wydaje się dostrzegalna słaba obecność i niejako poddanie się reguł

personalizmu, która łączy się z ich małym znaczeniem, owszem, niezamierzonym, ale czasami z trudem znośnym.

Z tematem osoby oraz jej praw i obowiązków wiąże się temat wkładu religii w życie społeczne; mocno świecka wiara w demokrację nie wystarczy w czasach techniki, aby wspierać i bronić osoby ludzkiej, jeżeli nie towarzyszy jej ożywiający wsparcie religijne¹⁵.

Wśród wielu powodów ważny jest ten, że religie transcendentne, a zwłaszcza chrześcijaństwo, mają doświadczenie egzystencjalnej znajomości człowieka w jego godności, kruchości i dramatyzmie, których brakuje gdzie indziej, a których pozbawiony jest umysł techniczny i instrumentalny. Być może zmęczony przekaz, jaki wysyła dziś Zachód, jest dowodem na to, iż sprowadzanie życia religijnego do sfery prywatnej jest fałszywym rozwiązaniem.

3. Priorytet obowiązków wobec praw

Powyżej wykazano za pomocą istotnych argumentów, uprzedniość zobowiązania i obowiązku względem prawa, niezależnie od tego, czy jest to obowiązek wobec drugiego człowieka, czy też Transcendencji. Zobowiązanie jawi się samo z siebie natychmiastowo i nie potrzebuje pośredników; przedstawia się jako obowiązek pierwotny, który łączy wszystkie istoty ludzkie i w którym wzajemne relacje schodzą głębiej w intersubiektywność. Tam, gdzie jest ktoś, kto potrzebuje pomocy, człowiek odczuwa skłonność do udzielenia jej, zanim jeszcze okaże się to wyraźnym nośnikiem prawa, którego można się domagać; prawo A, które jest tylko jego prawem i nie wywołuje u drugiego obowiązku uszanowania go, pozostaje prawem chwilowym. Obowiązek wobec drugiego człowieka jest wcześniejszy niż prawo, nie jest układem zawartym, jak umowa, którą można zmienić, ale jest bezwarunkowy.

Uprzedniość obowiązku wobec prawa wynika ze zobowiązania pierwotnego wobec dobra i drugiego człowieka.



Jestem zobowiązany wobec dobra, sprawiedliwości, drugiego, a w konsekwencji muszę uznać fundamentalne dobra drugiego człowieka, których należy przestrzegać i które są jego prawami. Pojęcie prawa poprzedza pojęcie *actio justitiae*, które każdemu oddaje to, co mu się należy, czyli realizuje jego prawo i jest właśnie pierwotnie zależne od zobowiązania moralnego wobec dobra i drugiego człowieka.

W końcu pojawia się pytanie: obowiązki wobec kogo? Na przestrzeni wielu epok odpowiadano, że obowiązki zaciąga się wobec Boga, samych siebie i drugiego człowieka. Dzieje nowożytnej etyki w jej długim procesie regresywnym przystąpiły do wykreślania pierwszych z nich wraz z Kantem, dla którego „obowiązki religijne” znajdują się poza czystą filozofią moralną, a drugie wraz z Schopenhauerem, który odrzuca ideę obowiązków wobec siebie (wśród nich zakaz samobójstwa). Na końcu procesu pozostają jedynie obowiązki wobec drugiego, czyli wobec jego praw. Tutaj bardzo ważne jest spostrzeżenie, że właśnie status bycia innym jest we wszystkich czasach i epokach *najtrudniejszy do określenia* i doprowadzenia do końca; we wszystkich czasach i epokach było wiele innych rzeczywistości, którym nie nadano takiego statusu, a historia trwa i dziś.

Zbitka prawo-obowiązek nie sprawia, że jest obojętne, czy wychodzimy od praw czy od obowiązków¹⁶. Nawiązanie do pierwszych oznacza położenie być może przesadnego akcentu na moje potrzeby, które narzucam i podejmowanie walki, w której inne potrzeby i obowiązki zostają odsunięte na bok oraz ignorowane i gdzie ograniczenia ogólnej kompatybilności z łatwością się pomija. Wychodzenie od obowiązków zakłada uwzględnienie tych ograniczeń, patrzenie na swoje potrzeby w relacji do potrzeb innych ludzi, uwzględnianie ogólnego obrazu wraz z tym, na co on pozwala albo nie pozwala, zastanowienie się, czy to, co robię dla dobra wspólnego, jest porównywalne z tym, co otrzymuję. Tam, gdzie istnieją społeczeństwa, w których jest bardzo wysoka integracja, a wzajemne

zależności mocne, trzeba być ostrożnym domagając się praw (mówię o prawach, nie o czystych roszczeniach), nie zastanawiając się nad podstawą roszczeń i ich reperkusjami na innych.

4. Czy prawa człowieka można rozumieć jako „subiektywne reguły preferencyjne”, z ich znaczeniem funkcjonalnym i pragmatycznym?

Czy jest to kierunek na miarę problemów stawianych przez praktyczno-historyczną implementację praw? Moim zdaniem dużo zależy od praw, do których się odwołujemy. Jeżeli są to *prawa podstawowe i pierwotne – zwłaszcza prawo do życia, do nienaruszalności cielesnej, do rodziny, do wolności osobistej, do wolności religijnej itp.* – bardzo trudne wydaje się wymaganie subiektywnych reguł preferencyjnych jako decydujących. Prawa pierwotne, ściśle związane z istotą ludzką i niezbywalne, potrzebują *wytłumaczenia*, gdyż zwyczajna preferencja nie dosięga problemu; z drugiej strony różne sposoby ich obrony będą zależały od różnych sposobów ich rozumienia. Tutaj może mieć zastosowanie bardzo znane twierdzenie Hobbesa, według którego skoro działanie ludzi zależy od ich opinii, to od zarządzania opiniami (przez władcę) zależy zdrowie państwa. Jak potrzebne jest podtrzymanie twierdzenia Hobbesa, pomijając autorytarne nastawienie myśli, pokazuje to, że nasze czyny dogłębnie zależą od naszych opinii i przekonań. Z tej przyczyny pragmatyczne porozumienie funkcjonuje od czasu, kiedy w zbiorowości pojawiła się podstawowa zgodność moralna, która w społeczeństwach demokratycznych okazuje się dziś mniejsza, niż była siedemdziesiąt lat temu. Zgodność praktyczna zmniejszyła się w odniesieniu do trzech czynników: hermeneutyka praw anarchistyczna i chrześcijańska dążą do odróżniania się; pojawiły się „nowe rzeczywistości”, o których wtedy nie myślano; rozwój technologiczny nasuwa tematy, jakie wymagają zasadniczego pogłębienia filozoficznego, którego główny nurt nie potrafi zaoferować.



Rzeczą ważną jest nie utracić z pola widzenia istnienia praw podstawowych i praw wtórnych, wśród tych ostatnich są możliwe różnorodne mediacje historyczne i kulturalne. Chcę powiedzieć, że może być wiele rozwiązań w utrzymywaniu w równowadze potencjalnie sprzecznych praw: wolność myśli i wyrażania *versus* ochrona drugiego przed zniesławieniem; prawo do samodzielności politycznej *versus* uwzględnianie dobra wspólnego danej społeczności politycznej, i wiele innych przykładów. Prawa człowieka zakorzeniają się na *różnych głębokościach* w prawie moralnym naturalnym i w życiu osoby, dlatego prawo do wolności druku nie obowiązuje tak samo, jak prawo do życia. Wiele praw cywilnych i politycznych jest przejawem tego, co można by nazwać „prawem narodów” czy też „prawem powszechnym cywilizacji”, gdyż wyłaniają się w trakcie bardzo złożonych procesów historycznych i mogą przybierać różnorakie konstrukcje. Śmieszne byłoby wyprowadzanie z prawa moralnego naturalnego konkretnego prawa wyborczego. W tej kwestii wystarczy wiedzieć, że kryterium relacji między rządzącymi a rządzonymi powinno być to, że ci drudzy są wybierani *ab omnibus et ex omnibus*.

Zatem, dobrze się przyglądając, „subiektywne reguły preferencyjne” nie tłumaczą głównych praw, i byłoby lepiej nazywać je konkretnymi ocenami praktycznymi, które mają znaczenie tylko wtedy, gdy nie są czystymi preferencjami, ale argumentami. Wówczas trzeba będzie znaleźć tam, gdzie to możliwe, właściwe zrównoważenie między wymogami w kwestii zasadniczej sprzecznymi, między odmiennymi ocenami praktycznymi najróżniejszych problemów, jak imigracja, priorytety nadawane polityce społecznej dobrobytu w stosunku do polityki inwestycyjnej, znalezienie równowagi między zniesławieniem a cenzurą wyrażania. W odniesieniu do tego ostatniego tematu potrzeba otwartej refleksji. Po wydarzeniach z „Charlie Hebdo”, który realizował swoje absolutne prawo do obrażania groźnego, stwarzającego preteksty i krwawego, w wielu krajach pojawili się skrajni libera-

lowie, którzy stworzyli prawdziwe i rzeczywiste prawo do swobodnego obrażania innych. Takie prawo nie istnieje i nie widzę możliwości uregulowania zagadnienia przez odwoływanie się do subiektywnych reguł preferencyjnych czy do odpowiedników funkcjonalnych. Osąd praktyczny nie jest funkcjonalny, ale okolicznościowy, gdyż musi uwzględniać rzeczywiste okoliczności i sytuacje: niekłamanie można odmieniać i naginać w zależności od sytuacji (np. przy niepomysłnej diagnozie wobec chorego).

Tak samo w przypadku problemów stawianych przez biotechnologie uważam, że subiektywne reguły preferencji nie nadszają za wyzwaniem. Przyjęcie technik wzmocnienia poznawczego, fizycznego, psychicznego może stwarzać problemy nie tylko dla pojedynczego „człowieka wyrosniętego”, ale zwłaszcza dla równości między istotami ludzkimi, kiedy niektóre podmioty i niektóre grupy czy narody użyją wzmocnienia (a rzecz jest niestety, możliwa) do pokonania innych, nierozwiniętych. Odnośnie tego nie wystarczy prawo „minimalne” nastawione na to, czego nigdy nie można robić: prawo analogiczne do tego, o jakim myślał w innych sytuacjach historycznych G. Radbruch, dla którego prawo pozytywne będące nośnikiem niewybaczalnej niesprawiedliwości, staje się *ipso facto* „prawem niesprawiedliwym”. Jest to potrzebne, ale niewystarczające: porządnego społeczeństwa nie można osiągnąć tylko na podstawie imperatywów negatywnych, które zakazują: trzeba szukać minimalnego konsensusu do spotkania się z tym, co zrobić pozytywnego.

W odniesieniu do relacji mężczyzny i kobiety w rodzinie polityka społeczna i obyczaje odczuwały wpływy tysiącletnich tradycji maskulinizmu (i odnośnych preferencji), gdzie mężczyzna był głową, a kobieta mu podlegała. Dopiero wraz z wyłonieniem się w czasach nowożytnych wartości osób, ich *fundamentalnej równości również w życiu społecznym*, konkretnie zarysowała się teza o ich *fundamentalnej równości* i wynikające z niej konsekwencje społeczne, cywilne, prawne oraz dla relacji między płciami w rodzinie i poza nią. Wydaje się, że reguły spr-



wiedliwości powoli zaczęły przeważać nad preferencjami subiektywnymi.

Problemem o dużym znaczeniu jest pytanie, czy istnieje możliwe do zrealizowania prawo do szczęścia. Amerykańska deklaracja z 1776 roku mówi nie o prawie do szczęścia, ale o osiągnięciu szczęścia. Pierwsze jest słowem pustym i złudnym – szczęście nie jest prawem, ale aspiracją – drugie przedstawia tę wrodzoną każdej istocie ludzkiej aspirację, która może zawierać niezliczone odmiany. Jakie znaczenie może mieć prawo do szczęścia dla matki, która widzi swoje dziecko zabite na wojnie, przez przemoc, głód? Będzie się ona domagała sprawiedliwości dla dziecka i dla siebie; ci, którzy hałaśliwie domagają się „prawa do szczęścia”, ryzykują wyrządzeniem szkody tym, którzy nie mogą sobie na nie pozwolić. Na ogół uciskani nie domagają się szczęścia, ale sprawiedliwości.

5. Prawo do prawdy i obowiązek niewprowadzania w błąd

Na polu nowych praw i obowiązków wysuwa się prawo do prawdy (historycznej) i prawo do niefałszowania, oba o olbrzymim znaczeniu: wiemy to szczególnie dobrze my, ludzie XX wieku, którzy mamy za sobą ludobójstwo Ormian, systematyczne niszczenie prawosławnego Kościoła rosyjskiego, Shoah, eksterminację Romów, desaparecidos Ameryki Łacińskiej i miliony zmarłych w hołodomorze (śmierci głodowej) na Ukrainie na początku lat trzydziestych, który powoli wychodzi na jaw, masakrę w Kamboży i dziesiątki milionów zmarłych w wielkim skoku Mao. Do tego wszystkiego bardzo potrzebujemy instytucji krytycznych, badawczych i wiarygodnych, które badałyby i chroniły prawdę historyczną oraz prawdę dyskursu publicznego, a także instytucji edukacyjnych, które wychowałyby do poszanowania prawdy i jej uczciwego badania.

Mówiąc o prawie do prawdy i do jej poznania, raz jeszcze odnosimy się do najgłębszych korzeni naturalnego prawa moralnego, jakie obejmuje fundamentalne skłonności,

spośród których jedynie skłonność *do poznawania prawdy i nie bycia wprowadzonym w błąd nie ma wyjątków*¹⁷.

Obowiązek mówienia prawdy (niekłamania czy niewprowadzania w błąd lub manipulowania) i prawo do prawdy odgrywają dziś w demokracji i w każdym prawym ustroju politycznym rolę o wiele większą niż w czasach, gdy *arcana imperi* i idea ludu uległego, wobec którego można było kłamać „dla jego dobra”, miały wielu zwolenników w klasach rządzących. Duża część życia demokratycznego opiera się na opinii polityków, mediów, obywateli i każdy z nas, kiedy wyraża opinię czy kiedy głośuje, czyni to na podstawie poznania prawdy i fałszu, jakie mógł osiągnąć. Prowadzi to do zastanowienia się raz jeszcze nad stanowiskiem często wypowiedianym przez Kelsena, według którego demokracja wiąże się z relatywizmem, podczas gdy „absolutyzm” (jak niezbyt szczęśliwie mówił Kelsen) jest dla niego zabójczy. Fakty świadczą odwrotnie, gdyż funkcja-prawda jest zasadnicza dla życia demokratycznego, przynajmniej w tym, co dotyczy prawd empirycznych oraz antropologiczno-aksjologicznych.

6. Dobra wspólne

W siedemdziesięciolecie Powszechnej Deklaracji należy unikać retorycznej dyskusji o prawach i czystego celebrowania tego wydarzenia, w którym narracja kryje rzeczywistość sytuacji. Na płaszczyźnie ideowej potrzebne są uroczyste deklaracje praw, ale nie mogą one pozostać ograniczone do *empireum kongresów*, które o nich mówią nie widząc, jak głęboko się je narusza. Przeciwnie, pilne jest uzupełnienie Deklaracji w odniesieniu do obowiązków prawie nieobecnych w 1948 roku, oraz podjęcie odpowiedzialności za przyszłość i przyszłe pokolenia, w odniesieniu do pokoju, zbrojeń jądrowych i ekologii¹⁸.

Prawa przyniosły pożytek części ludzkości, której pragnienia i roszczenia nadal wzrastają, podczas gdy nie jest pewne, czy sprzyjały tym, którzy byli w gorszej sytuacji. Nie są otwartymi wrogami praw, dziś nielicznymi, ci,



ktorzy z pozycji siły i władzy posługują się mówieniem o prawach dla nich korzystnych, a którzy swoimi prawami i roszczeniami – ze względu na globalne sprzężenie – wyrządzają szkody nawet bardzo daleko od miejsc, w jakich żyją¹⁹. Żadna istota ludzka obdarzona zdrowym rozsądkiem i sumieniem nie może uważać, że osiągnie swoje prawa nie biorąc pod uwagę swojej przynależności do społeczeństwa i nie oceniając rezultatów żądań wobec niego. Kiedy pojedynczy ludzie i grupy żądają praw i je uzyskują, często dzieje się to ze szkodą dla praw innych, słabszych, którzy nie mają siły do zdobycia ich czy przynajmniej do obrony przed nowymi niesprawiedliwościami. Mamy na myśli tzw. „prawo do aborcji”, którego żąda się dziś jako powszechnego prawa kobiety, a które przekreśla prawo płodu do życia. Pomyślmy też o innych przyszłych pokoleniach, wobec których mamy obowiązki.

My nie myślimy już o przyszłości jako o „słońcu przyszłości” w obrębie ideologii postępu i ludzkiej możliwości doskonalenia; myślimy o niej z troską o siebie, o nasze dzieci, a także ogólnie w odniesieniu do przyszłych pokoleń. Pytanie wywołuje w nas nowe poczucie odpowiedzialności i obowiązku, które się bardzo osłabiło w czasach samych tylko praw i dostatniego, konsumpcyjnego społeczeństwa.

W czasach narastających dysproporcji i różnic powrót do refleksji nad obowiązkami stanowi postęp moralny. Obowiązek powinien wejść do prawa państwowego i międzynarodowego jako ograniczenie subiektywnych roszczeń i jako samodzielne źródło sprawiedliwości, które sankcjonuje obiektywizm słusznego prawa: prawo pozytywne, jakie potrafi włączyć temat obowiązku również tam, gdzie nie ma faktycznych i obecnych podmiotów, które mogłyby podejmować działania prawne, np. przyszłe pokolenia; i jakie potrafi czuć się odpowiedzialny za wspólne dobra.

Dobra wspólne oznaczają, że są wszystkich i do wszystkich muszą należeć, a zatem nie można ich prywatnie zawłaszczyć: powietrze, woda, morze są wszystkich, a ich prywatyzacja byłaby śmieszna. Są powszechnym dobrem

wspólnym, które jest czymś więcej, niż dobro publiczne jakiegoś państwa, a tym bardziej dobro prywatne: dobro prywatne należy tylko do pojedynczego człowieka, dobro publiczne jest nim w obrębie społeczności politycznej, a zatem należy do wielu. Dobro wspólne należy do wszystkich, bez różnicy.

Tłum. Krystyna Kozak

Przypisy:

¹ Prof. Vittorio Possenti, wykładowca filozofii moralnej oraz metafizyki na Uniwersytecie w Wenecji.

² A. Schiavello, *Ripensare l'età dei diritti*, Mucchi, Modena 2016, i G. Zagrebelsky, *Diritti per forza*, Einaudi, Torino 2017.

³ Pominę pojęcie *metafizyka*, wobec którego gromadzi się tak wiele uprzedzeń i znaczna dezinformacja, że nie można by zrobić ani kroku bez tysiąca uściśleń, co nie oznacza, że uważam metafizykę za bezużyteczną i niebezpieczną; przeciwnie, jest to najwyższe poznanie, jakie otworzyło się dla naszego rozumu, ale po nieszczytnej modzie na antymetafizykę i postmetafizykę trzeba dać czas późnomodernistom, postmodernistom i ultramodernistom, ażeby zdołali uwolnić się od intelektualnych kłapek na oczach, odziedziczonych po modernizmie.

⁴ Kolejno: *Filosofia morale*, t. I, Pogliani, Milano 1838, s. 68; *La filosofia morale. Esame storico-critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1999, s. 141; *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997. Według Maritain'a rewolucja kantowska w moralności prowadzi ostatecznie do etyki *akosmiczno-idealistycznej*.

⁵ Na ten temat patrz *La persona umana come essere per la vita*, dz. zb., *Al cuore della vita, la dignità*, Marietti, Milano 2015, s. 31-46.

⁶ Por. V. Possenti "Specismo, antispecismo e questione della persona" w przygotowaniu do publikacji w *Doctor Communis*, oraz tenże, *Il Nuovo Principio Persona*, Armando, Roma 2013.

⁷ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, s. 7.

⁸ Istnieje głęboka różnica między uzasadnianiem a tłumaczeniem, co wymaga szczególnej uwagi ze względu na charakter epoki. Należy praktykować swoisty post leksykalny i pojęciowy w stosunku do niemalej części języka filozoficznego obecnych czasów, który używał i nadużywał pojęć „uzasadnienia” i „uzasadnienia na nowo”, zwłaszcza wychodząc od Kanta (*Uzasadnienie metafizyki moralności*). Jako *realista filozoficzny* uważam, że rozum człowieka z istoty nie uzasadnia niczego, ani na polu spekulatywnym, ani na polu



praktycznym, ale uznaje. Patrz na ten temat moje *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria 2007. Choć rozróżnienie wydaje się subtelne, czym innym jest *produkowanie uzasadnień* praw, a czym innym *poszukiwanie ich wytłumaczenia czy uzasadnienia*, gdzie to ostatnie – jakie by nie było – uważa się za obecne w rzeczywistości.

⁹ Prawo to wyraża się w *fundamentalnych inklinacjach życiowych*, jest znane jako *inklinacja i wrodzoność*, uczy się go na bardzo trudnej drodze, wcale nie przez argumentację teoretyczną. Akwinata pisze: „wszystko, wobec czego człowiek ma skłonności naturalne, rozum pojmuję jako dobre, a więc do czynienia, a przeciwne pojmuję jako złe i do unikania” (STh I, q. 2). Inklinacja jest otwarta; należy nią później pokierować i utwierdzić ją. Istnieją inklinacje dobre same z siebie i inne ambiwalentne: do pierwszych zalicza się inklinację do poznawania i wynikające z niej pragnienie poznawania, skoro poznanie jest pierwotnym dobrem człowieka, jakie podmiot stara się osiągnąć niejako „instynktownie”. Tutaj cel poprzedza obowiązek, choć w późniejszym czasie może pojawić się zadanie uczenia się, aby odpowiednio osiągnąć cel oraz przynależne do niego dobro. A co powiedzieć o relacji społecznej i poszanowaniu drugiego człowieka? Podmiot jako istota społeczna odczuwa potrzebę drugiego człowieka, ale może to się ujawniać jako przemoc i panowanie nad drugim: inklinacja do życia społecznego sama szczegółowo nie wystarczy, jeżeli nie reguluje jej obowiązek poszanowania drugiego człowieka. W tym przypadku obowiązek uważa się za immanentny i regulujący od samego początku inklinacji do więzi społecznej. Poznanie implikacji prawa moralnego wpisanego w istotę ludzką jest stopniowe i niemające końca, dlatego – w przeciwieństwie do prawie totalitarnej opinii, która uważa je za coś martwego i bezużytecznego, pozostałość z czasów barbarzyńskich i dogmatycznych – jest ono z natury wyposażone w siłę dynamiczną i zdolność „burzenia” status quo.

¹⁰ Na temat naprawę kluczowy społeczeństw liberalnych, sposobu pojmowania przez nie wolności i kultury, jaka je ożywia, patrz *Le società liberali al bivio*, Marietti, Genova 1991.

¹¹ *Spekulatywne* rezultaty długich poszukiwań nowożytnych w kwestii wolności wydają mi się w wielu przypadkach niepewne, zwłaszcza w relacji niestworzonej wolności Bożej do stworzonej wolności człowieka oraz w sposobach, w jakich rozpatruje się Bożą wolność. Na ten temat patrz rozdział *Dio e il male* w *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria 2004.

¹² Inne fundamentalne formy wolności obejmują wolność końcową doświadczenia *mistycznego*; tajemniczy i jak najbardziej realny związek *wolności stworzonej i wolności niestworzonej*, z którego w każdej chwili powstaje historia człowieka; *aspiracje transnaturalne* dynamiki wolności człowieka; wolność intelektualna w tym znaczeniu, że rozum szuka swego celu i swego spokoju w prawdzie.

¹³ Na ten temat patrz *Nichilismo e Metafisica*, dz. cyt. rozdz. X.

¹⁴ Na ten temat patrz również *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013, i artykuł „Ambiguità della tecnica”, *“La Società”*, n. 4, lipiec-sierpień 2017, s. 197-113.

¹⁵ Odsyłam do *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001; *L'uomo postmoderno. Tecnica religione politica*, Marietti, Milano 2009; *Le ragioni della laicità*, cyt.

¹⁶ Na ten temat patrz książkę G. Zagrebelsky, *Diritti per forza*, Einaudi, Torino 2017, z której czerpię inspiracje.

¹⁷ Na temat skłonności złożonych w nas przez prawo moralne naturalne odsyłam do książki *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria 2012.

¹⁸ Według H. Jonasa adekwatny imperatyw tak by brzmiał: „Działaj w taki sposób, aby konsekwencje twojego działania były kompatybilne z trwaniem autentycznego życia ludzkiego na ziemi”, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino s. 16. W kwestii obowiązków i odpowiedzialności podjęto pewne kroki, które oczekują na kontynuację. Patrz zwłaszcza *Deklaracja UNESCO o odpowiedzialności obecnych pokoleń wobec przyszłych pokoleń* (UNESCO, listopad 1997) i *Dichiarazione universale delle responsabilità dell'uomo*, red. H. Kung i Helmut Schmitt. Znaczenie ma też pięć artykułów „Carta dei diritti delle generazioni future” Jacques-Yves Cousteau, przedstawiona w UNESCO i przyjęta w 1991 roku.

¹⁹ Czy jesteśmy o tym przekonani? Nie tylko obecny prezydent Stanów Zjednoczonych wydaje się zdecydowanie temu zaprzeczać, ale czynili to też jego znakomici poprzednicy. G. Bush senior mówił, że *American way of life* – z poziomem konsumpcji, marnotrawstwa i zanieczyszczenia, jakie jej towarzyszą – nie podlegała negocjacom (Rio de Janeiro, 1992). Mówienie w absolutny sposób o prawie do własnego stylu życia zakłada nieodpowiedzialność wobec zużywania bogactw i swego rodzaju narzucanie swojej woli.



Fundacja Civitas Christiana została powołana w 2015 r. Głównymi celami Fundacji są: podtrzymywanie i upowszechnianie tradycji narodowej, pielęgnowanie polskości oraz rozwój świadomości narodowej, obywatelskiej i kulturowej; rozwój społeczeństwa obywatelskiego, budowa kapitału społecznego; przeciwdziałanie zagrożeniom współczesnego świata oraz wykluczeniu społecznemu.

Fundacja realizuje swoje cele m.in. poprzez: mecenat kultury, prowadzenie działalności edukacyjnej, szkoleniowej, kulturalnej, dydaktycznej, badawczej, publikowanie i rozpowszechnianie wyników badań, prac badawczych, artykułów oraz dokumentów, związanych z naukami społecznymi.

Od 2016 r. Fundacja Civitas Christiana jest wydawcą kwartalnika „Społeczeństwo”

Zapraszamy do wspólnego budowania przyszłości kwartalnika „Społeczeństwo”.

Jeśli podoba Ci się profil naszego pisma zachęcamy do wsparcia kolejnych numerów.

93 1750 0012 0000 0000 2835 3178

Z dopiskiem: darowizna na rzecz kwartalnika „Społeczeństwo”

Fundacja „Civitas Christiana”
ul. Wspólna 25
00-519 Warszawa



Dokumenty

Bp Andrzej F. Dziuba
Przygotował Polskę na niepodległość



Przygotował Polskę na niepodległość

List biskupa łowickiego o błogosławionym Honoracie Koźmińskim, kapłanie – zakonniku, patronie naszej diecezji

Bp Andrzej F. Dziuba

Bieżący rok w pracy duszpasterskiej Kościoła w Polsce poświęcony jest Duchowi Świętemu, którego otrzymaliśmy w sakramencie chrztu i bierzmowania. To Duch Święty prowadzi nas do pełni chrześcijańskiego życia i nieustannie działa w Kościele, zwłaszcza w życiu świętych.

Obecny rok przypomina nam o odzyskaniu przez naszą ojczyznę niepodległości w 1918 roku. Podczas 123 lat niewoli było wielu Polaków, którzy walczyli o niepodległość. Dziś chcemy przypomnieć kapłana i zakonnika, o którym napisano: *Sluga Boży, o. Honorat, należy do tych wielkich Polaków doby porozbiorowej, którzy wychowaniem społeczeństwa w miłości do Boga i ojczyzny, nauką i sztuką, orężem i lemieszem głosili światu: «Jeszcze Polska nie zginęła»¹.*

Wolność poszukującego serca

Florentyn Waclaw Koźmiński urodził się 16 października 1829 r. w Białej Podlaskiej, a zmarł 16 grudnia 1916 roku w Nowym Mieście nad Pilicą. Pochodził z rodziny katolickiej, silnej duchem polskości i patriotyzmu. Jednak w czasie studiów Florentyn odszedł od wiary i od Kościoła. Uwieszony w Cytadeli Warszawskiej przeżył chorobę fizyczną i doznał przeżycia duchowego: *Byłem już w paszczęce diabła, gdyby nie Matka Boża ubłagana przez moją Matkę, bo nie myślałem o poprawie, przyczyniła się do Pana Jezusa, iż przyszedł do mojej celi i łagodnie do wiary przyprowadził².*

Pod koniec 1847 roku Florentyn rozpoczął nowicjat w Lubartowie, przyjął habit i imię Honorat. Święcenia kapłańskie otrzymał w grudniu 1852 roku w Warszawie³. Żyjąc w czasach niewoli przyjmował rzeczywistość z jej konsekwencjami. Wyraził to przez jedną ze swoich zasad: *Tutaj róbmymy, co się da, i ratujmy naszą biedną ojczyznę, a przeszłość Panu Bogu zostawmy*⁴.

Młody kapłan Honorat dał się poznać jako kaznodzieja i spowiednik. Dostrzegał potrzebę zorganizowania apostołstwa chrześcijańskiego, nazywał go apostołstwem przykładu, a więc takiego życia zbiorowego, które by inspirowało i zachęcało do konkretnych czynów. W kołach Żywego Różańca widział o. Honorat zaczął ducha apostołskiego i siły duchowej w narodzie.

Dar wolności sumienia

Działalność duszpasterska o. Honorata została przerwana po powstaniu styczniowym. Klasztor w Warszawie został skasowany, a braci wywieziono do klasztoru w Zakroczymiu. Honorat, sytuację, jaka go zastała, uznał za znak Opatrzności Bożej, a gdy niektórzy z braci otrzymali propozycję, aby wyjechać z ojczyzny, usłyszeli słowa młodego Honorata: *Żaden nie wyjedzie. Tu nas Pan Bóg chce mieć, a więc tu pracować będziemy*⁵.

Internowany w klasztorze zakroczymskim, Honorat pogłębiał więzi z Chrystusem. Klęcząc przed tabernakulum żył Najświętszym Sakramentem⁶. W *Notatniku duchowym* napisał: *Celem naszego życia jest Chrystus, do Niego mają się kierować nasze myśli, uczucia, obcowanie, zamilowania*⁷. Ta bliskość z Bogiem była źródłem nadziei, że Polska odzyska wolność i niepodległość.

Właśnie w Zakroczymiu Honorat postanowił poświęcić się posłudze w konfesjonale, aby oczyszczać sumienia i kierować duszami. Wówczas jako spowiednik Honorat zbliżył się do ludzi. To pozwoliło mu towarzyszyć rodakom. Spełniał się jako kapłan, a jednocześnie stawał się



patriotycznym narzędziem w Bożym ręku, które pomoże przygotować się na niepodległość.

Zakroczymski konfesjonał o. Honorata był miejscem nie tylko nawrócenia, ale też opieki nad duszami obdarzonymi ewangelicznym zapałem i heroicznym charakterem. Także w konfesjonale zakiełkowały powołania do niehabituowych, ukrytych zgromadzeń zakonnych.

Ojciec Honorat Koźmiński dostrzegł wewnętrzny rozkład narodu polskiego i obawiał się o jego przyszłość, dlatego w tym okresie drugiej połowy XIX wieku podejmował walkę z błędami moralnymi społeczeństwa. Widział, że źródłem tej odnowy będzie wolne i czyste sumienie.

Twórczy dar wolności woli

Bł. Honorat napisał, że życie zakonne jest instytucją *Boską, więc ustać nie może, bo bez niego Ewangelia nie byłaby wypełniana*⁸. Kierownik duchowy, pomagał ludziom odczytać powołanie do służby Bożej⁹. Jednak nie można było oficjalnie kontynuować tego wyboru w zaborze rosyjskim. Wyjazd za granicę Honorat uważał za krzywdę wyrządzoną krajowi, pisząc: *Za granicę je odsyłać nie godzi się – boć to owoc tutejszy, tu powinien zostać. (...) Co tu zostanie, gdy usuniemy dusze święte, powołane?*¹⁰.

Natchniony duchem Bożym, Honorat podjął czterdziestoletni program naprawy Rzeczypospolitej, którego podstawę stanowiła formacja do wolności woli i podejmowanie pracy u podstaw. Dlatego powstały ukryte zgromadzenia do pracy w szkołach, przytułkach i ochronkach, do opieki nad chorymi i ubogimi, do podtrzymywania ducha w każdym środowisku: miejskim, wiejskim, robotniczym, rzemieślniczym i inteligenckim, do troski o przygotowanie do sakramentów i troski o kościoły, a nawet do zakładania czytelników i wydawania dobrych książek.

W 1905 r. zgromadzenia liczyły już ok. 10 tysięcy ludzi oddanych Bogu i ludziom. Nuncjusz apostolski Achilles Ratti (późniejszy papież Pius XI) w 1918 r. w raporcie do Stolicy Apostolskiej napisał: *Wielkim inicjatorem rodzin*

zakonnych życia ukrytego był przez około trzydzieści lat kapucyn o. Honorat, który umierając przed dwoma laty, pozostawił po sobie pamięć wielkiej mądrości i świętości. Można powiedzieć, że wymyślił plan powołania rodzin życia zakonnego dla wszystkich klas, zawodów i sfer społecznych¹¹.

Dynamika wolności słowa

Ważnym narzędziem, które pomogło Honoratowi dotrzeć do ludzkich dusz i sumień było słowo pisane. Pozostawił po sobie bogatą spuściznę, której głównym motywem była *chwała Boża*, ale słowa: *Polska, ojczyzna, naród* padają tak często i w takim kontekście, że nie pozostawiają wątpliwości, iż Błogosławiony był patriotą zatroskanym o los Rzeczypospolitej. Wystarczyłoby przeczytać opis objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie, aby zrozumieć jego miłość do ojczyzny¹².

Tytuły rękopisów autorstwa bł. Honorata mówią same za siebie: *Co Polsce i Europie dziś potrzeba, Patriotyzm, Cywilizacja chrześcijańska* i wskazują na odważne apostolstwo słowem. Zamknięty w klasztorach w Zakroczymiu i Nowym Mieście nad Pilicą, Honorat – pisarz, nie składał broni. Jego orężem stało się pióro, które w jego rękę było niczym miecz prawdy.

Świętość w wolności

O. Honorat Koźmiński jest w historii Kościoła i naszej ojczyzny opatrnościową osobowością. Można zadawać sobie pytanie: jak to możliwe, aby jeden człowiek, niestrudzony spowiednik, założyciel ponad dwudziestu wspólnot zakonnych, autor setek publikacji, rękopisów i listów, wychowawca, pedagog, a pod koniec swojego życia także spełniony kapucynów i wielki patriota mógł to wszystko zrobić? To wszystko było możliwe dzięki wspaniałej pamięci, żelaznej dyscyplinie, ale przede wszystkim dzięki sile woli, której źródłem była łaska Jezusa Chrystusa,



a sposobem posłuszeństwo Bogu. Zaufanie Chrystusowi pozwoliło Błogosławionemu znajdować rozwiązanie w trudnych sytuacjach. Tak może tylko człowiek święty, a więc człowiek wolny.

Zaraz po śmierci został nazwany *człowiekiem wielkiej mądrości i świętości*¹³, *bohaterem narodowym i mężem stanu*¹⁴ oraz *wielkim budowniczym katolickiej Polski*¹⁵. Pozostawił po sobie wielkie dzieło, gdyż do odrodzonej Polski w 1918 r. wprowadził religijnie i patriotycznie uformowanych ludzi. Prorocze pragnienia wyrażane przez ludzi, jak to zawarte w słowach: *Będzie zaliczony pomiędzy błogosławionych Patronów Polski*¹⁶ spełniły się trzydzieści lat temu, 16 października 1988 r., gdy przez rodaka, św. Jana Pawła II, na placu św. Piotra, Honorat został ogłoszony błogosławionym.

Zakończenie

Błogosławionemu Honoratowi, mężowi wielkiej wiary i męstwa, który wiele dusz doprowadził do świętości, w roku trzydziestolecia jego beatyfikacji polecamy naszą ojczyznę, Kościół łowicki, którego jest Patronem, i jej odzyskaną sto lat temu wolność, aby za wstawiennictwem tego wielkiego Polaka, kapłana i zakonnika, wydała godne owoce.

Z błogosławieństwem pasterskim.

Przypisy:

¹ A. Piotrowski, *Wielki budowniczy Katolickiej Polski*, Warszawa 1932, s. 5.

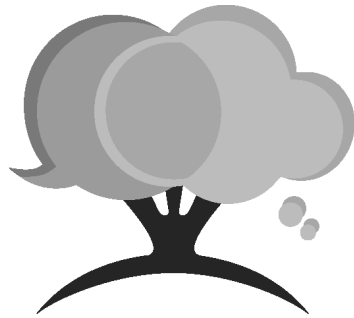
² H. Koźmiński, *Notatnik duchowy*, Warszawa 1991, s. 442. Zapis z 28 lutego 1915 r.

³ E. Jabłońska Deptuła, *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński kapucyn 1829-1816*, Warszawa 1986, s. 11-17.

⁴ A. Piotrowski, *Wielki budowniczy Katolickiej Polski*, s. 11

⁵ E. Jabłońska Deptuła, *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński, kapucyn (1829-1916)*, s. 73.

- ⁶ Świadećstwo br. Józefa Sobóćki, zakrystiana, (mps.).
- ⁷ H. Koźmiński, *Notatnik duchowy*, s. 257.
- ⁸ H. Koźmiński, *Wiadomość o nowych zgromadzeniach*,(mps.), s. 25.
- ⁹ V. Macca, "Relacja w procesie beatyfikacyjnym" w: *Positio super virtutibus*, Roma 1986, s. 28.
- ¹⁰ J. Chudzyńska, *Pamiętnik* (mps.).
- ¹¹ *Acta Nuntiaturae Polonae tomus LVII. Achilles Ratti (1918-1921)* volumen 3 12 XI 1918-31 I 1919, edidit Stanislav Wilk SDB, Romae 1997, s. 108.
- ¹² H. Koźmiński, *Przesłanie z Gietrzwałdu*, red. Grzegorz Filipiuk, Warszawa 2017, s. 61-64.
- ¹³ A. Ratti, *Acta Nuntiaturae Polonae tomus LVII*, s. 108.
- ¹⁴ S. Wyszyński. *Kazanie wygłoszone w Zakrocymiu 24 II 1974 r.*
- ¹⁵ A. Piotrowski, *Wielki Budowniczy Katolickiej Polski*.
- ¹⁶ S. Nojszewski. Śp. O. Honorat Koźmiński, „Ognisko Polskie”, Moskwa 15(28) I 1917 r., s. 6.





Recenzje

Dawid Mielnik

Mathieu Bock-Côté, *Multikulturalizm jako religia polityczna*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2017, ss. 320.



Mathieu Bock-Côté

Multikulturalizm jako religia polityczna

(tł. M. Chojnacki)

Instytut Wydawniczy Pax 2017, ss. 320



Zrozumienie współczesnej sytuacji politycznej, z którą na co dzień muszą zmagać się Europejczycy, nie jest łatwe. Wielu osobom trudno może być zrozumieć, dlaczego w poszczególnych państwach europejskich zaszły tak duże zmiany. Dlaczego w państwach, w których jeszcze nie tak dawno temu chrześcijaństwo było uznawane za religię wiodącą, w których przynależność do Kościoła katolickiego była chlubą i przywilejem, obecnie

nie można już nawet manifestować swojej wiary ani nosić oznak przynależności konfesyjnej? Dlaczego Europa, która przez tyle stuleci toczyła zacięte wojny z islamem, obecnie z otwartymi rękami przyjmuje wyznawców tej konfesji?

Odpowiedzi na te pytania usiłuje udzielić Mathieu Bock-Côté, kanadyjski socjolog i wykładowca na uniwersytecie w Quebec w publikacji zatytułowanej *Multikulturalizm jako religia polityczna* (tytuł oryg. *Le multiculturalisme comme religion politique*). Staraniem Instytutu Wydawniczego Pax oraz tłumacza książki, Marka Chojnackiego, publikacja od 2017 roku udostępniona została polskiemu czytelnikowi.

Od strony strukturalnej opracowanie zostało podzielone na siedem rozdziałów stanowiących trzon publikacji. Ów korpus pracy poprzedzony został *Wprowadzeniem* oraz zwieńczony częścią pełniącą funkcję podsumowania. Na końcu opracowania umieszczono spis treści, a zaraz po stronie redakcyjnej – dedykację.

Wprowadzenie (s. 7-21) zostało przez autora podzielone na pięć części zatytułowanych kolejno: *Zachód – celebrowanie różnicy*, *Nowa lewica: od kryzysu marksizmu do odnowy wielokulturowej*, *Projekt lewicy postmarksistowskiej i demokracja celebrująca różnice*, *Co zostało z konserwatyzmu?* oraz *Nowa legitymacja polityczna*. Publikację otwiera naszkicowanie różnic w sposobie myślenia pomiędzy przedstawicielami tradycyjnych, konserwatywnych rozwiązań społecznych a adherentami różnych ruchów wolnościowych promującymi zachowanie bezwartościowe z punktu widzenia przedstawicieli pierwszej grupy. Owo zderzenie się „starego” i „nowego” stanowi dla autora punkt wyjścia dla podjęcia naukowej refleksji na temat historii narodzin owego nowego spojrzenia na rzeczywistość zwanego multikulturalizmem.

W dalszej części *Wprowadzenia* autor zarysowuje ogólny szkic historyczny ukazujący filozoficzne podstawy narodzin multikulturalizmu. Wskazuje on na utratę nadziei w powoli chylący się ku upadkowi Związek Radziecki przez zwolenników rozwiązań komunistycznych oraz ich wyraźne pójście w kierunku walki o „prawa” osób dotąd dyskryminowanych przez ówczesnie obowiązujące normy społeczne. Poprzez stawianie kolejnych problemów związanych ze skutkami przyjęcia przez Europę nowego sposobu myślenia autor w bardzo sprytny sposób zapowiada równocześnie zarysy struktury swojej publikacji i sygnalizuje problemy, którymi się zajmie.

Rozdział pierwszy (s. 23-61) nosi tytuł *Zachodnia choroba konserwatyzmu*. Sam autor ustrukturyzował go w czterech częściach o następujących tytułach: *Maj 1968 konserwatystów (1968-1980)*, *Demokracja przeciw sobie samej albo historia naturalna równości: powrót Tocqueville’a*, *Koniec historii, koniec ideologii, koniec polityki: ku wojnie kulturowej* oraz *Nowe pytanie o ustrój polityczny*.

Początek rozdziału pierwszego wprowadził temat wyborów prezydenckich we Francji w pierwszej dekadzie XXI wieku oraz strategii, jaką obrał jeden z kandydatów, Nicolas Sarkozy. Autor pokazuje jego niekonsekwencję



i radykalne zmiany prowadzonej przez siebie polityki. Skupienie się na tej postaci służy autorowi za przykład mający zilustrować obraz, który za chwilę nakreśli przed czytelnikiem: ideologia multikulturalizmu i bezkonfliktowego przenikania się przedstawicieli różnych systemów myślowych okazała się fiaskiem, czego dowodem są choćby tragiczne w skutkach ataki terrorystyczne. Ta obserwacja ponownie przenosi wzrok autora na kluczowy dla zrozumienia współczesności rok 1968. Tym razem jednak przytoczone zostają wyimki kilku świadectw ludzi, którzy bezpośrednio doświadczyli tamtych wydarzeń, jak również ich bezpośrednich skutków. Z pewnością jest to bardzo ciekawy komponent publikacji i trochę szkoda, że nie doczekał się nieco dokładniejszego omówienia.

Kolejnym obiektem naukowych zainteresowań autora recenzowanej pozycji jest demokracja w wizji Alexisa de Tocqueville'a, poprzez którą to wizję ma miejsce próba spojrzenia na bolesne wydarzenia końcówki lat sześćdziesiątych XX wieku. Polityczna refleksja Tocqueville'a nie jest zresztą jedyną, do której odwołuje się autor publikacji. Sięga on również do myśli Schnappera czy Gaucheta, pokazując wspomniane relacje pomiędzy ideami demokracji a początkami nowej rzeczywistości multikulturalizmu. Owe nawiązania służą próbie zilustrowania tezy, że wskutek zaistniałych zmian europejska demokracja zaczyna się zwracać przeciwko samej sobie i podburzać fundamenty, na których została zbudowana.

W dalszej części pierwszego rozdziału autor próbuje spojrzeć na wydarzenia lat sześćdziesiątych z dwóch perspektyw: konserwatywnej i liberalnej, pokazując, jak obie grupy odbierały dokonujące się przemiany na tle polityczno-społeczno-kulturalnym. Jednocześnie autor zauważa, że bardzo dużą zmianą, która dokonała się w mentalności przeciętnych obywateli, jest zmianę w sposobie spostrzegania programu tzw. skrajnej lewicy, który w pewnym momencie przeniknął do powszechnego sposobu myślenia pomimo swego początkowego radykalizmu.

Kolejny rozdział pracy (s. 62-121) zatytułowany *Transformacja lewicy albo moment 68* uszeregowany został w siedmiu częściach. Autor nadał im następujące tytuły: *Upadek socjologii ruchu robotniczego*, *Ponowne odkrycie utopii albo ferment nowej lewicy*, *Kontrkultura: od krytyki kapitalizmu do krytyki cywilizacji zachodniej*, *Moment Foucault*, *Nowe front walki i przekształcenia podmiotu rewolucyjnego*, *Demokracja radykalna i sakralizacja różnorodności (1980-1990)* oraz *Third way – normalizujące zarządzanie radykalizmem i strategia wartości*.

Drugi rozdział pracy rozpoczyna się filozoficznym namysłem nad historią ideologii komunistycznej. Refleksja ta jest o tyle ciekawa, że ukazuje z jednej strony stopniowy tryumf myśli komunistycznej i konsekwentne zagarnianie nowych zwolenników, z drugiej zaś strony w bardzo ciekawy sposób pokazuje jednocześnie kryzys tej ideologii i załamanie się wiary w nią. Zaistniałe pęknięcia i próba obrony komunizmu przez dokonanie swoistych podziałów na tle ideologicznym stanowią bardzo intrygujący punkt wyjścia dla refleksji odbiorcy nad tym systemem, dając mu możliwość spojrzenia niejako jego oczami. A jest to spojrzenie bardzo interesujące. Pokazuje bowiem problemy komunizmu o podłożu filozoficznym, a zatem takie, które zaczęły w pewnym momencie podważać zasadność i fundament podstawowych założeń systemowych. Jak wiadomo, tego rodzaju zwroty zawsze są bardzo niebezpieczne dla każdego systemu myślowych.

W dalszej kolejności autor próbuje pokazać, w jaki sposób marksizm, chociaż odpowiednio zmieniony i dopasowany do nowych realiów historycznych, jest ciągle obecny w nowych hasłach rewolucyjnych i w nowej próbie obalenia dotychczas obowiązującego porządku społeczno-kulturowego. Ciekawą kwestią jest próba spojrzenia na postać Marksa z perspektywy kilku etapów jego życia i próba pokazania innej perspektywy myślowej reprezentowanej przez tego uczonego w różnych etapach jego życia. Za udaną należy również uznać próbę przybliżenia czytelnikowi aspektu utopijności systemu komunistycz-



nego i pokazanie, w jaki sposób reprezentanci „nowej lewicy” na nowo próbują tę samą (nierealną) koncepcję zaszcześcić europejskiemu społeczeństwu. Pokazanie filozoficznych (w tym przypadku marksistowskich) podstaw przemian, które dokonały się w roku 1968, daje czytelnikowi wyobrażenie o tym, jak niezmiernie ważną rolę we wszelkich przewrotach, czy to politycznych, czy kulturowych, pełnią przyjmowanie uprzednio założenia i aksjomaty światopoglądowe.

Kolejny paragraf tej części opracowania poświęcony został Michelowi Foucaultowi, którego autor publikacji przedstawił jako osobę kontynuującą dzieło zapoczątkowane przez Marksa. Foucault w teoretyczny sposób próbował bronić tego, co dokonało się w wyniku przemian społecznych, stąd jego rola w ideologii „nowej lewicy” jest znacząca, ponieważ to właśnie ta postać kładzie solidne filozoficzne fundamenty pod „zasadność” nowego światopoglądu kwestionującego dotychczasowe układy społeczne i powszechnie uznawane wartości. Autor w ciekawy sposób ukazuje drogę, jaką nowy sposób myślenia przeniknął do różnych tradycyjnych struktur społecznych (zwłaszcza szkół), co dało mu niespotykaną dotąd siłę wprowadzenia nowego systemu edukacji, zgodnego z założeniami zwolenników „nowej lewicy”. Do wyobraźni czytelnika przemawia również pokazanie tego, w jaki sposób nastąpiło przedmiotowe wykorzystanie dyskryminowanych grup społecznych przez adherentów marksistowskiego programu do realizacji własnych założeń, co w zasadzie ukazuje jedynie wewnętrzną sprzeczność w ramach komunistycznego światopoglądu. W każdym razie istotny cel tej części pracy został osiągnięty – autor pokazał, w jaki sposób zwolennicy „nowej lewicy” przeszli od problematyki ekonomiczno-gospodarczej do zagadnień kulturowo-społecznych.

Na rozdział trzeci (s. 122-158) zatytułowany *Ciemna noc Zachodu albo historia jako ekspiacja* składa się pięć paragrafów. Zostały one zatytułowane następująco: *Od nieistnienia do istnienia: wejście „zdominowanych” na*

scenę historii, *Historia społeczna albo deetatyżacja polityki, Nauka poczucia winy albo retrospektywne obarczanie winą przeszłości narodowej: pamięć w świetle Szoah, Epoka przeprosin, czyli przepraszające upamiętnianie (albo nauka pokuty)* oraz *Pamięć multikulturalizmu*.

Rozdział otwiera refleksja autora poświęcona dość interesującemu problemowi obecnemu nawet na najwyższych szczeblach kościelnych, jaką jest „mania bicia się w piers”. Czytelnik ma okazję poznać schemat działania tej tendencji i zrozumieć, dlaczego jest ona jedynie reducyjnym spojrzeniem na przeszłość. Jednocześnie autor bardzo dobrze pokazuje, w jaki sposób nowa ideologia reinterpretuje historię i niejako doprowadza do jej ponownego napisania. Takie działania sprowadzają jeszcze jedną niebanalną konsekwencję – rekapitulują te osoby, które do tej pory były spostrzegane w kategoriach negatywnych, nierzadko jako wrogowie tradycyjnego systemu polityczno-społecznego. Autor posługuje się konkretnym przykładem historycznym, Holokaustem, by pokazać, w jaki sposób dochodzi do wspomnianego procesu wzbudzania winy we współczesnych społeczeństwach. Co więcej, w sposób ciekawy pokazuje, jak zbrodnie dokonane na narodzie żydowskim są zestawiane w kontekście współczesnych problemów migracji ludności muzułmańskiej do Europy oraz w jaki sposób kwestia niewolnictwa zostaje wykorzystana w sporze dotyczącym praw mniejszości seksualnych.

W dalszej części rozdziału autor kreśli przed czytelnikiem konkretne przykłady realizacji omawianego „poczucia winy”. Pokazuje, w jaki sposób przywódcy poszczególnych państw (również Watykanu), zainfekowani zaproponowanym przez „nową lewicę” sposobem myślenia przepraszają mniejszości za dawniejsze przejawy dyskryminacji własnych państw wobec nich.

Rozdział czwarty (s. 159-182) nosi tytuł *Socjologia celebracji różnicy a socjologia inkluzyjna*. Ta część recenzowanego opracowania została podzielona na cztery części noszące następujące tytuły: *Społeczeństwo różnorodno-*



ści, socjologia tożsamości: tożsamość martyrologiczna, Socjologia antydyskryminacyjna jako krytyka demokracji liberalnej, Nowy egalitaryzm radykalny: spór o dyskryminację pozytywną i logika równości oraz Miraż kontroli społecznej.

Rozdział w ciekawy sposób rozpoczyna się od przedstawienia swoistego rodzaju „wyścigu szczurów”, w którym przywódcy poszczególnych państw ścigają się w realizacji postulatów „nowej lewicy”, czasem nawet bardziej niż sami jej przedstawiciele. Ta prezentacja stanowi punkt wyjścia dla autora do próby filozoficznego namysłu nad reinterpretacją pojęcia dyskryminacji oraz ukazania skutków owej reinterpretacji w praktycznym życiu poszczególnych społeczeństw. Bardzo ciekawym wątkiem jest temat zaangażowania organów państwowych na rzecz walki z dyskryminacją. Autor w bardzo interesujący sposób pokazuje, jak takie organy przyczyniają się do zaistnienia jakiejś mniejszości, która bez tych organów praktycznie nie wiedziałaby o własnym istnieniu. Przykład ten doskonale ukazuje, jak państwo potrafi samo sobie stworzyć problemy, z którymi dotąd nie musiało się mierzyć.

Piąty rozdział opracowania (s. 183-214) zatytułowany został *Wytworzenie nowego ludu: kwestia tożsamości narodowej*. Ta część publikacji ustrukturyzowana została wokół pięciu głównych punktów noszących następujące tytuły: *Jaka tożsamość narodowa?, Od dziedzictwa do utopii: radykalizacja kontraktualizmu, Upadek demokracji przedstawicielskiej albo demokracja różnorodnościowa, Imperium praw i jurydyzacja sfery politycznej oraz Uznanie jako terapeutyczne zarządzanie różnorodnością: tworzenie nowego ludu.*

Swoje refleksje w tej części pracy autor zainicjował ukazaniem problemu związanego z relacją pomiędzy przeobrażeniami społecznymi a obywatelami państw, w których owe przeobrażenia się dokonują. Tę część pracy niezwykle wzmocnia związane z analizowanym problemem z kwestią tzw. tożsamości narodowej oraz otwartej walki wytoczonej przeciwko obecności symboli religijnych

w przestrzeni publicznej i niektórym chrześcijańskim świętom. Autor na wybranych przez siebie przykładach w kapitalny sposób pokazuje, jak przyjęcie logiki multikulturalizmu powoduje zatracenie własnej tożsamości narodowej oraz całkowitą dezintegrację tego, co stanowi o jego historii. Konsekwencje przyjęcia nowego sposobu myślenia boleśnie odczuwa również sam system demokratyczny, który zostaje zreinterpretowany w kluczu upominania się mniejszości narodowych czy seksualnych o swe własne prawa, co z kolei zaczyna prowadzić do paradoksalnej sytuacji, kiedy to mniejszość narzuca swoje prawa większości. Na tę sytuację siłą rzeczy nie może być obojętna sfera polityki, która zaczyna się odpowiednio przeobrażać zgodnie z narzuconymi w danym społeczeństwie postulatami.

Autor umieścił również bardzo ciekawą refleksję nad tym, w jaki sposób walka o prawa mniejszości w pewnym sensie zaczyna się obracać przeciwko tym grupom, tak że nawet one same zaczynają miejscami mieć wątpliwości co do słuszności własnych roszczeń. Tę część opracowania kończy paragraf, w którym środek ciężkości zostaje zogniskowany wokół ukazania zmian mentalnościowych zachodzących w zdominowanej przez „nową lewicę” większości społeczeństwa. Ukazanie zmodernizowanego stosunku do dawniej dyskryminowanych grup społecznych rozbudza wyobraźnię czytelnika, uświadamiając mu ogromną skalę problemu, z którym musi się zmierzyć we współczesnym świecie.

Szósty rozdział opracowania (s. 215-256) zatytułowany został *Ideologia globalizacji*. Dla realizacji przewidzianych przez autora treści część ta została ustrukturyzowana w pięciu paragrafach zatytułowanych następująco: *Ogólne rozważania o państwie globalnym*, *Rządy globalne jako światowa polityka wewnętrzna*, *Światowe społeczeństwo obywatelskie*, *Nowa narodowa kwestia europejska* oraz *Ograniczenie suwerenności narodowej*.

Szósty rozdział autor rozpoczął od przykładu zaczerpniętego z kampanii prezydenckiej w Stanach Zjedno-



zonych, która miała miejsce w 2008 roku. Wypowiedzi poszczególnych kandydatów na prezydenta stają się dla autora okazją do ukazania dwóch różnych sposobów myślenia w zakresie relacji pomiędzy konkretną jednostką a swoim narodem i całą społecznością ludzką. Ten przykład stanowi punkt wyjścia dla dość istotnej refleksji na temat podejmowanego przez adherentów „nowej lewicy” programu zjednoczenia ludzkości pod sztandarem jednego uniwersalnego państwa, w którym różnice kulturowe i narodowościowe zostałyby zatarte. Autor pokazuje, że obecne próby stworzenia właśnie takiego zunifikowanego państwa podjął już tak naprawdę system komunistyczny, któremu jednak nie udało się tego zadania zrealizować. Właściwe pole dla dokonania wspomnianego celu przygotowały szczególnie wydarzenia z końca XX wieku, zwłaszcza upadek muru berlińskiego, którego zniszczenie przez wiele osób mogło zostać odebrane jako symbol upadku granic oraz postępującego stopniowo naprzód zjednoczenia narodów.

W dalszej części rozdziału szóstego autor ponownie podejmuje temat unifikacji poszczególnych narodów w świetle wybranych kryteriów i ukazuje mechanizmy zlewania się państw w jeden (pozornie) spójny system polityczny rządzony ustalonymi regułami narzuconymi odgórnie wcielonym w siebie narodom. Ciekawą próbą podjętą przez autora przy tej okazji jest zestawienie współczesnych tendencji zjednoczeniowych z dawnymi podobnymi próbami (np. starożytne cesarstwa). Czytelnik ma możliwość dostrzeżenia swoistego rodzaju niekonsekwencji w postępowaniu zwolenników „nowej lewicy”: z jednej strony odwołują się oni do pewnych historycznych idei, z drugiej zaś strony odrzucają inne (np. chrześcijańskie korzenie Europy).

Ostatnia część pracy (s. 257-292) nosi tytuł *Czy konserwatyzm jest patologią*. Tym razem autor zdecydował się na uporządkowanie materiału w sześciu paragrafach o następujących tytułach: *Czy konserwatyzm to wstęp do faszyzmu?*, *Spółczeństwo otwarte przeciwko społeczeń-*

stwu zamkniętemu?, Od narodowego konserwatyzmu do nowoczesnego liberalizmu: desubstancjalizacja prawicy zachodniej, Tematy populizmu, Cenzurowanie konserwatyzmu oraz Granice konsensualizmu demokratycznego i powrót polityki trybunów ludowych.

Zasadniczym tematem tej części opracowania, jak sugeruje zresztą sam tytuł, jest bliższe przyjrzenie się zaatakowanemu przez zwolenników „nowej lewicy” pogładowi konserwatywnemu, jaki musi odnaleźć się w nowej, wrogiej mu rzeczywistości. Jak zauważa sam autor, paradoksalnie w wielokulturowym tolerancyjnym społeczeństwie poglądy konserwatywne są, dziwnym trafem, tymi poglądami, których otwarte na wszelkie dewiacje lewica jakoś nie jest w stanie zaakceptować. Jednym ze sposobów prowadzenia walki z konserwatyzmem jest oskarżanie go o tendencje faszystowskie. W tym ujęciu konserwatyzm miałby być rodzajem preludium prowadzącym do zbrodni faszystowskich, co jednocześnie usprawiedliwiałoby wzmoczoną kontrolę nad nim. Co więcej, jak zauważa autor, zwolennikom multikulturalizmu zależy na kreowaniu konserwatystów na wzór ludzi chorych psychicznie. W ten sposób bowiem są w stanie „racjonalnie” odsunąć ich od życia publicznego i wywierania wpływu na społeczeństwo.

Owe przejawy agresji nie świadczą jednak o tym, że zwolennicy konserwatywnych poglądów zostali całkowicie zneutralizowani i ograniczeni w działaniu. Jak stwierdza autor, nacisk wywierany na konserwatystów skutkował ich aktywnością w sferze publicznej, przejawiającej się choćby w próbie obrony tradycyjnych wartości. Z drugiej jednak strony wspomniane oddziaływanie odniosło swój skutek, ponieważ nawet konserwatyści przejęli pewne schematy rozumowania zaproponowane przez „nową lewicę”. Ostatni rozdział opracowania poświęcony został ponownie tematowi sposobów walki z konserwatyzmem oraz metod jego przytłamszenia i neutralizacji.

Rolę podsumowania pełni ostatnia część (s. 293-317) pracy nosząca tytuł *Nowa pokusa totalitarna*. Składają się na nią trzy wyodrębnione jednostki strukturalne o na-



stępujących tytułach: *Powrót do kwestii antropologicznej*, *Człowiek jako spadkobierca* oraz *Konserwatywne podstawy demokracji*. W tej wieńczącej części opracowania autor zbiera różne myśli już omówione na poprzednich etapach pracy, próbując w ten sposób utworzyć pewien spójny, mnemotechniczny obraz zawierający kluczowe idee, z którym to obrazem czytelnik powinien zostać po przeczytaniu książki. Warto dodać, że w znacznej mierze jest to obraz o solidnym podłożu filozoficznym.

Recenzowana pozycja pod względem merytorycznym jest w opinii recenzenta dobrze napisana. Zapewne można byłoby nieco lepiej uporządkować materiał tak, żeby uniknąć pewnych powtórzeń, niemniej ze względu na rangę poruszanego zagadnienia owe powtórzenia miejscami mogą być nawet wskazane. Wartość tej publikacji osadza się w sporej mierze na skutecznym wyjaśnieniu odbiorcy pewnych mechanizmów, które doprowadziły Europę do takiej sytuacji, w jakiej aktualnie się znajduje. Należy jednak mieć świadomość tego, że jest to opracowanie o bardzo silnie zakorzenionym spojrzeniu filozoficznym. Na całe szczęście autor stara się w taki sposób prowadzić narrację, żeby dotrzeć nawet do mniej wykształconych w zagadnieniach filozoficznych odbiorców, co należy policzyć recenzowanej publikacji na plus.

Od strony edycyjnej publikacja została przygotowana dość staranie, dzięki czemu niedociągnięcia ortograficzne, interpunkcyjne czy składowe nie zatrzymują na sobie wzroku, ale pozwalają na płynną lekturę tekstu. Nie oznacza to jednak, że praca jest całkowicie wolna od pewnych usterek czy mankamentów.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na sporadyczne błędy interpunkcyjne. Na przykład już w zdaniu otwierającym publikację nie użyto przecinka pomimo wykorzystania imiesłowowego równoważnika zdań (s. 7). Taka sama sytuacja ma miejsce na s. 192 (ósmy wiersz od dołu) oraz 304 (ósmy wiersz od dołu). Podobna sytuacja ma również miejsce w pierwszym zdaniu na stronie 159 (zdanie nadrzędno-podrzędne). Na s. 166 (szósty

wiersz od góry) z kolei nie został dostawiony przecinek kończący wtrącenie. Czasami spotkać się można również z drobnymi błędami ortograficznymi. Na przykład na s. 236 w pierwszym zdaniu nowego paragrafu nie odmieniono nazwiska przywoływanej postaci, chociaż uczyniono to w przypadku jego imienia.

Z innych usterek redakcyjnych można przywołać zdarzające się niekiedy bardzo przeładowane zdania, które utrudniają zrozumienie tekstu (np. s. 24, bezpośrednio przed cytowanym tekstem). Na stronach 243-244 w przyp. 44 tłumaczenie tekstu angielskiego powinno zostać zapisane antykwą, nie kursywą w tzw. cudzysłowie apostroficznym. Zdarzają się niekonsekwencje w zapisie bibliograficznym. Dla przykładu w przypisie o numerze 32 (s. 37) odwołanie do stron zostaje podane po kropce, a na już na następnej stronie w przypisie o numerze 37 – po przecinku. W oparciu o całościową lekturę tekstu można stwierdzić, że drugi sposób jest zwyczajną metodą zapisu, pierwszy natomiast zdarzył się omyłkowo.

W drugiej kolejności warto wymienić pewne usterki bądź niedociągnięcia w zakresie składu tekstu. W pierwszej kolejności wzrok jest przyciągany przez zbyt mały odstęp pomiędzy linią oddzielającą przypisy dolne a tekstem głównym – odstęp powinien być nieco większy. W drugiej kolejności niedociągnięciem w opinii recenzenta jest również brak numeracji nagłówków wewnątrz rozdziału. Wprowadzenie numeracji uporządkowałoby treść i jednocześnie poprawiło wygląd spisu treści, w którym brak wyśunięcia kolejnych wierszy powoduje zlanie się tytułów. W przypadku spisu treści problem polega również na zbyt mało czytelnym wyróżnieniu nagłówków poszczególnych rozdziałów, jak również samego nagłówka spisu treści. Układ spisu błędnie sugeruje również nierównorzędność różnorodnych komponentów.

Z innych niedociągnięć warto wspomnieć o sposobie organizacji paginy żywej. W przypadku dwustopniowego podziału publikacji (na rozdziały i paragrafy) aż się prosi o analogiczne zorganizowanie struktury w obrębie pagi-



ny żywej. Tymczasem na stronie parzystej zdecydowano się na umieszczenie tytułu publikacji, a na nieparzystej – tytułu rozdziału. W ten sposób nawigacyjna funkcja paginy żywej została znacząco ograniczona. Wreszcie z bardziej rzucających się w oczy mankamentów należy również wspomnieć o sposobie rozpoczynania kolejnych rozdziałów. W recenzowanej publikacji zdecydowano się na inicjalizację rozdziałów bezpośrednio po zakończeniu poprzedniego (z wyjątkiem pierwszego), rezygnując w ten sposób z klasycznej zasady rozpoczynania rozdziałów zawsze na stronie nieparzystej.

Ponadto w cytatach długich niepotrzebnie odwołano się do wcięcia pierwszego wiersza akapitowego, gdyż światło przedakapitowe pełni wystarczającą funkcję wyróżniającą (np. s. 43, 44, 86). Zresztą w niektórych cytacjach owo wcięcie nie występuje (np. s. 156, 163, 169). Recenzent odnalazł również przykłady takich cytacji, które ze względu na swoją długość powinny zostać wydzielone jako cytaty długie (np. s. 69). W podpisie do przytoczonego cytatu otwierającego rozdział pierwszy (s. 23), czwarty (s. 159) oraz podsumowanie (s. 293) w opinii recenzenta zbędne jest powtórzenie autora oraz tytułu utworu.

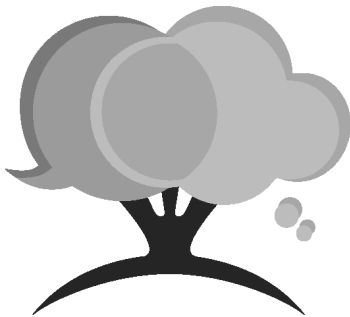
Spotkać się również można z drobnymi usterkami typograficznymi typu niezamkniętych cudzysłowów (np. s. 88, przyp. 61) czy stosowania nawiasów okrągłych zamiast kwadratowych dla wyrażenia urwanego cytatu (np. s. 88, przyp. 61, s. 97, 124). W tej kwestii recenzent odniósł wrażenie, że początkowy, prawidłowy sposób oznaczania opuszczonych fragmentów nawiasami kwadratowymi został z czasem porzucony (np. s. 43, 44, 45, 46, 48, ale już s. 74, 92, 97 ma inaczej).

Podczas lektury recenzent natrafił również na tzw. podwójne spacje (np. s. 96, przyp. 80; s. 111, przyp. 100). Występowanie tego rodzaju usterek jest o tyle dziwne, że w bardzo łatwy sposób można je wyeliminować w specjalistycznych programach DTP lub nawet zwykłych procesorach tekstowych bez konieczności dokładnej lektury tekstu. Miejscami natknąć się można również na niepo-

trzebne spacje, jak np. ta na s. 269 przy odnośniku do przypisu o numerze 14. W opinii recenzenta niepotrzebnie zostało również zastosowane tzw. podwójne wyróżnienie (w tym przypadku cudzysłów i kursywa) w wyrażeniach na stronie 98.

Nie ma książki wolnej od usterek, z tego też powodu nawet wspomniane powyżej uchybienia nie powinny odstraszać potencjalnego czytelnika przed sięgnięciem po pozycję Bock-Côté'a. Zresztą wymienione mankamenty nie ujmują merytorycznej wartości publikacji, która w bardzo dobry sposób tłumaczy obecną sytuację polityczno-społeczną państw europejskich.

Dr Dawid Mielnik





VARIA

Bp Andrzej F. Dziuba
Przemysłać na nowo Europę



Przemysłać na nowo Europę

Bp Andrzej F. Dziuba¹

W Nowej Auli Synodalnej w Watykanie, w dniach 27-29 października 2017 roku odbyła się Konferencja Międzynarodowa: *Przemysłać na nowo Europę. Chrześcijański wkład w przyszłość projektu europejskiego*. Została ona zorganizowana przez Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej oraz Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE) przy wsparciu Renovabis gromadzą wiele osobistości życia politycznego, religijnego, naukowego, ekonomicznego i kulturalnego oraz społeczeństwa obywatelskiego. Była to szeroka debata o dość znacznym bogactwie tematycznym. Sam papież wskazał, że oto podczas tej konferencji „ludzie młodzi mogli przedstawić swoje oczekiwania i nadzieje, skonfrontować się z osobami starszymi, które z kolei miały okazję zaoferować swój bogaty bagaż refleksji i doświadczeń”.

Okazją do zorganizowania konferencji była sześćdziesiąta rocznica podpisania Traktatów Rzymskich (dwie umowy międzynarodowe) w Muzeum Kapitolińskim w Rzymie (25.03.1957), które znacznej części mieszkańców Europy przyniosły pokój, wolność i rozwój, ale niestety nie wszystkim krajom europejskim. Podpisały je wówczas Francja, Republika Federalna Niemiec, Włochy, Belgia, Holandia i Luksemburg. Dziś Europa stanęła m.in. wobec brexitu, kazusu autonomii Katalonii, licznych napięć politycznych i dochodzących do głosu ugrupowań o tendencjach narodowych. Wśród dramatyczny stał się problem uchodźców i emigrantów, z którym sobie Europa zupełnie nie radzi, a może i celowo oraz świadomie nie chce poradzić. Czy ona w ogóle szuka metod rozwiązania tego problemu migracji? Patrząc na współczesną rzeczywistość może nasuwać się wręcz takie pytanie.

Przecież hasło tj. *Europa* jest bez wątpienia nadal kluczowe nie tylko dla samej Europy. Owo „(Re)thinking Europe” jawiło się bardzo często i w różnych odsłonach, choć jednocześnie różnie rozumiane. Niejednokrotnie dostrzega się, że już pewne elementy polityki światowej toczą się poza Europą, z oczywistej winy tej ostatniej. Oczywiście nie chodzi tutaj o hegemonizm Starego Kontynentu, ale o wartości, zwłaszcza te uniwersalne, które przyjmuje się powszechnie, choćby Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ jako rezolucja 217/III A w dniu 10 grudnia 1948 r. w Paryżu.

W skład polskiej delegacji wchodzili m.in.: abp Marek Jędraszewski, metropolita krakowski, wiceprzewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, bp Andrzej F. Dziuba, biskup łowicki, bp Janusz Stepnowski, biskup łomżyński, delegat KEP do COMECE, bp Piotr Jarecki, biskup pomocniczy warszawski, ks. prał. Jarosław Mrówczyński, zastępca sekretarza KEP, dyrektor biura COMECE przy KEP, ks. prał. Piotr Mazurkiewicz z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Janusz Kotański, ambasador RP przy Stolicy Apostolskiej oraz członkowie Parlamentu Europejskiego: Jacek Saryusz-Wolski i Marek Jurek, a także ks. prał. Adam Sycz, rektor Papieskiego Instytutu Polskiego w Rzymie i ks. prał. Dariusz Drażek, rektor Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie.

Większość delegatów rozpoczęła dzień 27 października 2017 r. od Mszy Św. z jutrznią sprawowanej w kaplicy Instytutu Małych Służebnic Chrystusa Króla (Via Aurelia 325), miejscu zakwaterowania. Warto zauważyć, że organizatorzy wydali nawet specjalną książeczkę z tekstami modlitw mszalnych i Liturgii godzin na dni konferencji.

Obrady, po rejestracjach uczestników, rozpoczęły się 27 października 2017 r. o godz. 14.00. W ramach ceremonii otwarcia wystąpił najpierw kard. Pietro Parolin, sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej. Następnie zabrał głos kard. Reinhard Marx, arcybiskup Monachium i przewod-



niczący COMECE. Swoje wystąpienie miał także Frans Timmermans, pierwszy zastępca przewodniczącego Komisji Europejskiej.

Po tych kurtuazyjnych słowach otwarcia wprowadzające i wiodące wystąpienie pt. *Europa na rozstajach dróg* wygłosił Pat Cox, były przewodniczący Parlamentu Europejskiego.

Pierwszy panel odbywał się wokół tematu: *Integracja – budowa mostów między i wewnątrz państw członkowskich*, a poprowadził go Roberto Fontolan, dyrektor Międzynarodowego Centrum Communion and Liberation. Wśród czterech prelegentów jako pierwsza wystąpiła Sylve Goulard, była minister obrony Francji, a po niej prof. Irena Lipowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, była ambasador w Wiedniu i były członek Parlamentu Europejskiego. Debatę kontynuował prof. Enrico Letta, były prezes Rady Ministrów Włoch i dyrektor Fundacji Jacques Delors. Jako ostatni wystąpił abp Charles Jude Scicluna, arcybiskup i metropolita Malty.

Po przerwie kawowej miał miejsce drugi panel wokół tematu: *Dialog – państwa demokratyczne w Europie*, który poprowadziła Philippine de Saint-Pierre, dyrektor generalny katolickiej telewizji KTO TV (Francja). Jako pierwszy zabrał głos prof. Nicolas Michel, były podsekretarz generalny Narodów Zjednoczonych do spraw prawnych. Po nim wystąpił prof. Ivan Krastev, przewodniczący Centre for Liberal Strategies w Sofii, profesor w Institute for Human Sciences w Wiedniu, przewodniczący programu „Democracy et question”. Kolejnym panelistą był Manfred Weber, przewodniczący grupy Europejskich Partii Ludowych (Christian Democrats) w Parlamencie Europejskim. Natomiast jako ostatni przedstawił swe przemyslenia prof. Rocco Buttiglione, profesor nauk politycznych w Uniwersytecie Saint Pius V w Rzymie, członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, były minister Włoch do spraw polityki Unii Europejskiej i do spraw dóbr kulturalnych i sportu.

Greg Burke, dyrektor Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej poprowadził tego dnia trzeci panel opatrzony tytułem:

Siła twórcza – Jaka ekonomia dla Europy w zmieniającym się świecie? Pierwszą, która starała się odpowiedzieć na to pytanie, była dr Marie Briguglio, profesor w Wydziale Ekonomicznym w Uniwersytecie Malty i przewodnicząca Forum for Active Community Engagement, a także przewodnicząca Fundacji Wellbeing of Society. Dociekania wokół wskazanego tematu kontynuowała Maireak McGuinness, pierwsza wiceprzewodnicząca Parlamentu Europejskiego. Odpowiedzi próbował udzielić także kard. Juan Jose Omella Omella, arcybiskup Barcelony. Jako ostatnia zabrała głos prof. Lisa Herzog, profesor filozofii i teorii politycznej w Bavarian School of Public Policy.

Interesującą propozycją pierwszego dnia obrad była modlitwa wieczorna z ubogimi. Oznaczało to modlitwę wieczorną Liturgii godzin ze wspólnotą Sant'Egidio w kościele Matki Bożej na Zatybrzu. Zwieńczeniem był poczęstunek z ubogimi w tej wspólnocie. Dało to okazję do miłych spotkań i rozmów. Pokazało to także szeroką działalność humanitarną Wspólnoty Świętego Idziego. Warto dodać, że wspomniana bazylika była kościołem tytularnym kard. Stefana Wyszyńskiego i kard. Józefa Glempa. Ten ostatni stał u fundamentów tej wspólnoty, był jej animatorem oraz orędownikiem.

Drugi dzień obrad, tj. 28 października 2017 r., rozpoczął się od Liturgii godzin odmawianej w kaplicach miejsc zakwaterowania. Następnie podjęty został temat: *Dyskutując wokół Europy*, który rozpoczął się o godz. 9.00 w 18 grupach dyskusyjnych (workshops) – zorganizowanych w grupach językowych po 20 osób – prowadzonych przez ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej państw należących do Unii Europejskiej.

Z wyboru zostałem przypisany do trzeciej grupy języka włoskiego, która spotkała się w auli Kurii Rzymskiej Towarzystwa Jezusowego przy Borgo Santo Spirito 4. Animatorem był Tomasz Kunstelej, ambasador Słowenii przy Stolicy Apostolskiej. W skład grupy wchodził m.in. prof. Marcella Reni, dyrektor krajowy „Associazione «Rinnovamento nello Spirito Santo»” z Włoch, dr Antonio Bagao



Felix, były minister finansów i ubezpieczeń oraz pracy Portugalii, kard. Angelo Bagnasco, arcybiskup Genui, przewodniczący Konferencji Episkopatu Włoch, m. Regina Cesarato, przełożona generalna Pie Discepolo del Divino Maestro, bp Jozef Halko, biskup pomocniczy Bratysławy, delegat Konferencji do COMECE, abp Diarmuid Martin, arcybiskup Dublina, Prymas Irlandii.

Sprawna i interesująca debata, dobrze animowana przez ambasadora, odbywała się na bazie „Chatham House Rules” między równymi sobie obywatelami Unii Europejskiej. Każdy z uczestników dyskusji musiał zabrać głos pięć razy, ponieważ wskazano tyle wiodących tematów; dyskusja o Europie jest – co oczywiste – tematem bardzo szerokim i wielowątkowym.

A oto postawione do dyskusji tematy:

Jaka jest atmosfera, percepcja wśród ludzi, w moim kraju odnośnie do Europy i Unii Europejskiej?

Jakie są nasze marzenia, nasze nadzieje, nasze obawy i nasze oczekiwania odnośnie do przyszłości Unii Europejskiej?

Co chcemy uczynić wspólnie i co możemy uczynić razem z Unią Europejską, żyjąc w Europie?

Jak włączyć wszystkie sektory życia społecznego dla osiągnięcia tych celów w Europie poprzez Unię Europejską?

Jakie jest nasza szczególna odpowiedzialność za Unię Europejską z perspektywy chrześcijańskiej? Kim jesteśmy, co powinieniem uczynić?

Ważnym wydarzeniem konferencji była Msza Św. koncelebrowana w kościele karmelitów bosych Matki Bożej na Traspontina (Via della Conciliazione 14), której przewodniczył i homilię wygłosił kard. Juan Jose Omella Omella. Wydaje się, że ten znak odwołania do Boga i Jego Opatrzności był szczególnie potrzebny w kontekście bardzo laickiego widzenia Europy i jej przyszłości. Ta atmosfera modlitwy i eucharystycznego dziękczynienia stworzyła zupełnie inny klimat, który wyzwalała – pełne nadziei i solidarności oraz wzajemnego zaufania - odważne odniesienia do chrześcijańskich korzeni Europy.

W ramach spotkań i wymiany myśli ważny był lunch na zapleczu Nowej Auli Synodalnej. Zawsze takie bezpośrednie spotkania dają możliwości bardziej osobistej refleksji oraz dzielenia się. Udzieliłem także wywiadu Radiu Watykańskiemu.

Z kolei miała miejsce w ramach sesji plenarnej o godz. 15.00 „Debata europejska”. To swoiste zebrane idee i generalna debata. Jako pierwszy zabrał głos abp Paul Gallagher, sekretarz do spraw relacji Stolicy Apostolskiej z państwami, a po nim swoje wystąpienie odczytał Pat Cox, były przewodniczący Parlamentu Europejskiego.

Przerwa kawowa dała jeszcze jedną możliwość na indywidualne rozmowy. Demokratyczne przemiany w Polsce zawsze budzą duże zainteresowanie. Jest to zainteresowanie pozytywne, z elementami uznania i gratulacji.

Podczas ceremonii zamknięcia wystąpił najpierw Antonio Tajani, przewodniczący Parlamentu Europejskiego, a następnie ponownie kard. Reinhard Marx, przewodniczący COMECE, którzy odczytali swe wystąpienia, zatem cała debata i wymiany myśli raczej nie miała wpływu na podsumowanie konferencji.

Ważnym elementem konferencji była audiencja z papieżem Franciszkiem w Nowej Auli Synodalnej w Watykanie. Na tę okoliczność papież skierował oczekiwane wystąpienie opatrzone w polskim „L'Osservatore Romano” tytułem: „Cegiełki budowli europejskiej” (XXXVIII:2017, nr 11 (397), s. 23-27). Całość wystąpienia rozpoczął wstęp, w którym papież pytał: „Jakie jest nasze zadanie w czasie, kiedy oblicze Europy jest coraz bardziej nacechowane pluralizmem kultur i religii, podczas gdy wielu postrzega chrześcijaństwo jako element przeszłości, dalekiej i obcej?”. Następnie wyakcentował następujące siedem punktów: „Osoba i wspólnota”, „Miejsce dialogu”, „Środowisko integrujące”, „Przestrzeń solidarności”, „Źródło rozwoju”, „Obietnica pokoju”, „Być duszą Europy”. Zakończył słowami: „Niech Pan... błogosławi Europie”.

Istotnym elementem audiencji papieskiej było osobiste spotkanie i możliwość rozmowy. Podczas niej przekazałem



wyrazy jedności i pamięci w modlitwie od całej diecezji łowickiej. Podziękowałem za słowa na Nawiedzenie obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, które czytane były w każdej parafii. Ojciec Św. przekazał błogosławieństwo dla biskupów, kapłanów, osób życia konsekrowanego oraz wszystkich wiernych. Prosił także, aby pamiętać w modlitwie o nim i jego posłudze Piotrowej.

Spotkanie zamknęło przyjęcie i wieczerza na zapleczu Nowej Auli Synodalnej i Auli bł. Pawła VI. To była ostatnia okazja do spotkań i dyskusji, które wyzwalalo zwłaszcza wystąpienie papieskie. Dla chętnych było także wydarzenie kulturalne, możliwość zwiedzania z przewodnikami Muzeów Watykańskich. To wyjątkowa okazja, już bez natłoku turystów, spotkania z niezwykłymi dziełami sztuki.

Na trzeci dzień konferencji, już nieformalny, 29 października 2017 r., składała się tylko Msza Św. w bazylice św. Piotra. To było szczególne doświadczenie spotkania z Piotrem, który właśnie tutaj stał się świadkiem wiary i miłości. Tutaj męczeństwem odpowiedział na postawione przez siebie pytanie skierowane do Jezusa z Nazaretu: *Quo vadis, Domine?*

Wystąpienia oraz debata ukazała, że Unia Europejska nie jest wspólnotą wartości. Słabo wybrzmiała obecność oraz rola chrześcijan, którzy są dla świata tym, czym dusza dla ciała, obrona nienarodzonych, konieczność wierności dziedzictwu narodów Europy i szacunku dla ich tożsamości. Wydaje się, że jeśli Unia Europejska będzie szła dalej w kierunku destrukcji państw i ładu moralnego, czekają ją jeszcze poważniejsze kryzysy. Kościół jako wspólnota wiary i wartości nie przebił się nawet w wystąpieniach duchownych. Po prostu tej tematyki unikano w plenarnych wystąpieniach. Doszły one natomiast mocno do głosu w zdecydowanej większości debat w grupach językowych.

Pytanie, co chrześcijaństwo może wnieść w przyszłość Europy? – niestety, nie znalazło w konferencji adekwatnej i pogłębionej odpowiedzi. Obecne na niej gremia unijne zdominowały debatę, widać to m.in. w doborze prelegentów

podczas wystąpień plenarnych. Może prof. Rocco Buttiglione czy abp Charles J. Scicluna byli tutaj szczególnie czytelnymi prorokami, ale jednak wołającymi na puszczy biurokratyzmu i liberalizmu. Wydaje się jednak, że nawet ten duch wartości, na których zbudowana jest Europa i na których chcieli ją dalej budować założyciele Unii, jest wyraźnie wskazywany, choć niestety nie dochodzi do praktycznego i politycznego głosu. Sam Franciszek wskazał, że „nie jest to więc czas na budowanie okopów, ale czas na odważenie się, by działać na rzecz pełnej realizacji marzenia ojców założycieli zjednoczonej i zgodnej Europy, wspólnoty narodów pragnących dzielić przyszłość rozwoju i pokoju”.

Papież przypomniał w swoim wystąpieniu, że „rozmawianie o chrześcijańskim wkładzie w przyszłość kontynentu oznacza przede wszystkim zastanawianie się nad naszym zadaniem jako chrześcijan żyjących dzisiaj na tych terenach tak bogato kształtowanych przez wiarę na przestrzeni wieków”. Zatem jest to akcentowanie najpierw osobistego świadectwa wiary, aby następnie na nim budować świadectwo wspólnotowe i komunijne. Papież także podkreślił, pod koniec swego wystąpienia, „że z wiary wypływa zawsze radosna nadzieja, zdolna przemienić świat”. To jest zadanie Kościoła i wszystkich, którzy go tworzą, niezależnie od okoliczności czy uwarunkowań.

Warto dodać, że na okoliczność prezentowanej konferencji Delegatura Unii Europejskiej przy Stolicy Apostolskiej i L'Osservatore Romano wydały zbiór pt. „The Popes and Sixty Tears of European Integration”. Project by Ambassador Jan Tombiński and Giovanni Maria Vian (Vatican City 2017, ss. 111). To zbiór wystąpień Piusa XII, Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka wokół problematyki europejskiej. Publikacja ta ukazała się także w innych wiodących językach europejskich. Niestety, nie ma polskiej edycji.

Z pewnością spotkanie rzymskie było potrzebne, ale czy skuteczne? Była to raczej prezentacja, a na sesjach plenarnych minimalna dyskusja. Pozwoliła jednak jeszcze raz rozeznaczyć tendencje, linie programowe i ogólne założe-



nia na przyszłość. Pytanie o obecność Kościoła czy ludzi Kościoła w tym projekcie europejskim. Nie chodzi o przyście czy narzucenie „czasów sakralnych”. Tutaj przypominają się słowa Andre Marlaux: „Wiek dwudziesty będzie albo religijny, albo nie będzie go wcale”.

Trzeba także, wskazując na wartości chrześcijańskie, przywołać słowa Cypriana Kamila Norwida, który parafrazuje słowa biblijne: „nie jest światło, by pod korcem stało”. To światło mało rozświetlało i nie wybrzmiało swym blaskiem podczas rzymskiej konferencji. Można nawet odnieść wrażenie, że niejednokrotnie prawda była zamykana, a rzeczywistość zastępowana spektaklem.

Europa jest pewną ideą, niesioną od pokoleń, do której winniśmy się ciągle odwoływać. Ale najpiękniejsze idee, te, dzięki którym idziemy do przodu, które polepszają nasz standard życia, są kruche i narażone na niebezpieczeństwa. Wydaje się, że Europa będzie żyła, jeśli podtrzymamy jej ideę. Pytanie jednak, czy mamy dziś spójny projekt przyszłości integracji, program aktualny na dziś przebudowy Wspólnoty, przy jednoczesnej wierności wobec jej fundamentów.

Konferencja i debaty pokazały, że istnieje mocno rysujący się podział polityczny, w którym spotykają się dwie całkiem inne wizje przyszłości Unii Europejskiej, a w pewnym sensie i Europy. Przedstawiciele obozu liberalnego promują tzw. Europę otwartą, wielokulturową (multi kulti) i kosmopolityczną, której zwieńczeniem powinna być federacja demokratyczna lub europejskie państwo, tzw. Stany Zjednoczone Europy, choć tak naprawdę wizja ta ma niewiele wspólnego ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki Północnej według wizji założycieli.

Natomiast dla przedstawicieli drugiej opcji, tj. podejścia narodowego, celem jest Europa ojczyzn, która zachowuje podmiotowość poszczególnych narodów, a jednocześnie troszczy się o miejsca pracy, bezpieczeństwo i tożsamość Europejczyków. Trzeba jednocześnie tutaj dodać, że zdecydowana większość zwolenników tej wizji nie odrzuca integracji samej w sobie, a jedynie jej dotychczasową

formę zmierzającą do coraz większej centralizacji władzy w instytucjach Unii.

Zrealizowanie którejs z tych dwóch wizji w pełnej postaci jest jednak dość trudne. Wprawdzie polityka poszczególnych państw i samej Unii Europejskiej staje się coraz bardziej protekcjonistyczna w sferze ekonomicznej, a wiele krajów chce chronić zewnętrzne granice Unii przed nielegalną imigracją i dokonuje deportacji osób, które nie otrzymały statusu uchodźców. Nie mniej w instytucjach unijnych dominuje liberalne podejście do migracji. Większość rządów oraz elity europejskie uznaje za konieczne dalsze zwiększanie uprawnień instytucji unijnych w wielu obszarach spraw publicznych.

W tej pierwszej ze wspomnianych wyżej koncepcji można zauważyć cztery kierunki toczących się procesów, więcej dyspozycyjnych działań. Po pierwsze, władza polityczna Unii Europejskiej skupi się jeszcze bardziej w największych państwach członkowskich, zwłaszcza w Niemczech i Francji. Po drugie – możliwe jest wzmocnienie delegacji władzy do instytucji technokratycznych. Po trzecie – należy liczyć się z intensyfikacją działań propagujących politykę unijną i to z zaangażowaniem znaczących środków zwłaszcza politycznych. Po czwarte – można spodziewać się zwiększenia działań dyscyplinujących wobec państw niewprowadzających w życie polityki Unii Europejskiej.

Przyszłość Europy jest w naszych rękach. Każdy przecież może się jej przyśłużyć, swoim działaniem ukierunkowanym ku dobru wspólnemu. Ciągłe aktualna jest możliwość lepszej i szczęśliwszej Europy, ale potrzebne jest odpowiedzialne zaangażowanie. Każdy jest w stanie dołożyć swoją cegiełkę, żyjąc świadomie i przysługując się swoim bliźnim – pomagając im kiedy tylko możemy i dokładając wszelkich starań, aby im nie zaszkodzić. Franciszek zaś powie: „Cegiełki tej budowli nazywają się: dialog, integracja, solidarność, rozwój i pokój”.

Patrząc na Europę Franciszek podczas wspomnianego spotkania jasno wskazał, że chrześcijaństwo „w tym czasie



są (...) wezwani, aby przywrócić Europie duszę i rozbudzić w niej na nowo sumienie, nie aby zajmować przestrzenie – to byłby prozelityzm – ale aby wzbudzać procesy, które rozdziłyby nową dynamikę w społeczeństwie”. Chrześcijanie zaś, jak mówił dalej papież, winni mieć świadomość, „że z wiary wypływa zawsze radosna nadzieja, zdolna przemienić świat”. To orędzie winno towarzyszyć wszystkim uczestnikom rzymskiej konferencji: *Przemysleć na nowo Europę. Chrześcijański wkład w przyszłość projektu europejskiego.*

Summary:

On 27-29 October 2017, the New Synodal Hall held the International Conference: „Reconsidering Europe. The Christian contribution to the future of the European project”. The Conference was organized by the Vatican Secretariat of State and the Commission of the Bishops’ Conferences of the European Community (COMECE) with the support of Renovabis. It was a broad debate with a pretty significant variety of topics. The pope himself indicated that during the conference „young people were able to present their expectations and hopes, confront with older people who, on the other hand, had the opportunity to offer their rich experience and reflections”.

Keywords:

The future of Europe, Roman Treaties, cooperation of states, political division, Europe of homelands.

Przypisy:

¹ Ks. bp prof. dr hab. Andrzej Franciszek Dziuba, biskup łowicki, wykładowca teologii moralnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie.