

Ks. WITOLD KANIA

## Etyka bez religii?

Instytut Antropologii i Etyki Uniwersytetu Nawarry w dniach 24 i 25 X 2005 r. zorganizował sympozjum zatytułowane: Etyka bez religii? Było to już szóste spotkanie z zaplanowanej przed laty serii *Wiara chrześcijańska i kultura współczesna*. Spotkanie tegoż roczne zgromadziło na uniwersytecie w Pampelunie wielu filozofów z Europy i innych kontynentów.

W dwudniowym programie znalazło się dziesięć wykładów i ponad trzydzieści komunikatów wygłoszonych w ramach ośmiu grup tematycznych. Pytanie postawione w tytule sympozjum prowadziło, w ramach poszczególnych przełożeń, do wieloaspektowej odpowiedzi. Jak zauważył – w ramach kolokwium, po wygłoszeniu wykładu na temat etyki Arystotelesa (*Accidentales morales*) – prof. Alejandro Llano, możliwe są dwie interpretacje pytania: Etyka bez religii? Można je przedstawić za pomocą pytań szczegółowych, mianowicie: „Czy jest możliwa etyka bez wymiaru religijnego?” oraz „Czy prócz etyki potrzebna jest jeszcze religia?”. Odpowiedź na pierwsze pytanie, zdaniem prof. Llano, jest pozytywna. Mamy wiele przykładów etyk nie-religijnych. Jest nią np. myśl etyczna Arystotelesa. Jednakże nie można z tego wnosić, że są to etyki ateistyczne. Pytanie drugie, również na przestrzeni historii myśli filozoficznej, uzyskuje twierdzącą odpowiedź. Myśl etyczna wielu filozofów jest otwarta na religię. Sama etyka nie jest w stanie dać satysfakcjonującego wskazania odnośnie do ostatecznego sensu ludzkiej egzystencji. Wobec niewiadomej, która rozpościera się za progiem śmierci, etyka w jakiś sposób jest ślepa. Człowiek natomiast potrzebuje nadal odpowiedzi. Stąd też naturalny zwrot w kierunku religii.

Mówiąc o „przypadłościach moralnych”, Llano wskazał, że etyka Arystotelesa jako etyka realistyczna z jednej strony prezentuje znane powszechnie twierdzenie, że szczęście zapewnia życie rozumne w zgodzie z cnotą moralną, a z drugiej nie omieszkła wspomnieć, że do życia spełnionego potrzeba też dobrej fortuny. Nie zawsze tę ostatnią posiadamy. Błędy, nieszczęścia, konsekwencje czynów ludzkich, to wszystko, co możemy określić jako przypadłości moralne, powoduje obecność bólu i tragedii w ludzkim życiu. Rozum stojący u podstawy refleksji etycznej nie jest w stanie rozwikłać pytania o sens tych fenomenów. Trzeba zatem wymiaru religijnego, by sprostać pytaniom o najgłębszy sens wydarzeń.

Temat potrzeby ścisłej więzi pomiędzy etyką a religią został rozwinięty również w pierwszej konferencji sympozjum, zaprezentowanej przez prof. Miguela García-Baró z Papieskiego Uniwersytetu Comillas w Madrycie. W swoim przedłożeniu prelegent wskazał na występujące razem, choć sprzeczne z sobą w naturze, fenomeny sekularyzacji i powrotu do religii. Człowiek, jego zdaniem, poszukuje prawdy i pragnie wedle niej żyć. W społeczeństwie żyjącym na pierwszy rzut oka w sposób bezrefleksyjny pojawia się głębokie pragnienie odkrycia najbardziej podstawowych prawd dotyczących życia ludzkiego. Żyjemy, by prawdę odkryć i by znaleźć odpowiedź na będące w nas pragnienie życia bez końca. To pragnienie nieskończoności związane jest z zakorzenioną w sercu człowieka zdolnością otwarcia na Absolut. Człowiek to *capax Dei*, który jest, jak to określił prof. García-Baró, stworzony z „absolutnej nadziei”.

Jednym z problemów, który wymaga ze strony refleksji etycznej zwrotu w kierunku religii, jest grzech. Refleksję na ten temat zaprezentował prof. Terrence Merrigan z Wydziału Telologicznego Katolickiego Uniwersytetu w Leuven (Belgia). W swoim wystąpieniu o grzechu w perspektywie postmodernistycznej (*Sin and the (Post)Modern Self. Reflections from the Perspective of Christian Realism*) zaprezentował zwięzłą analizę tego problemu z punktu widzenia tzw. realizmu chrześcijańskiego, reprezentowanego przez Reinholda Niebuhra (1892–1971). Zdaniem tego amerykańskiego teologa, chrześcijańska doktryna o grzechu pierwotnym jest w stanie wytłumaczyć obserwowalną i nieuniknioną ludzką tendencję do egoizmu i koncentracji na sobie samym. Nie znaczy to jednak, że grzech jest potrzebą naturalną i że nie jest zależny od wolności człowieka. Prawdy chrześcijańskie, choćby takie, jak prawda o grzechu pierwotnym, które wyznaczają limity racjonalności, są kluczami do zrozumienia dramatu ludzkiej kondycji i ludzkiej historii. Bez nich historia i kondycja człowieka pozostaje w jakiś sposób bezsensowna.

Problem grzechu pierwotnego pojawił się również w wykładzie prof. Leonarda Rodrígueza Duplá z Papieskiego Uniwersytetu w Salamance (Hiszpania). W tym przypadku rzeczywistość grzechu stała się osią przedstawienia możliwości redukcji religii do etyki (*Reducción de la religión a la ética*). Zdaniem prof. Rodrígueza, taka redukcja nastąpiła w systemie etycznym Kanta. Pruski filozof w swoim, jak wielu sądzi, najbardziej osobistym dziele *Religia wewnątrz limitów czystego rozumu*, w sposób mistrzowski przeprowadza eliminację ze sfery religii tego wszystkiego, co nie dotyczy sfery moralnej. Kant posługuje się pojęciem zła radykalnego, które możemy utożsamiać z grzechem pierwotnym. Zastanawiający jest fakt, że tak racjonalny filozof, jak Kant, zajął się problemem grzechu. Wyjaśnieniem w tym przypadku nie jest tzw. pesymizm kantowski, czy też istniejące w jego epoce prądy pietystyczne. Wydaje się, że do podjęcia tego problemu skłoniły go dane empiryczne. Nie możemy być pewni, że dany akt ludzki jest dobry, ale tak, jesteśmy pewni, że dany ludzki akt jest zły.

Człowiek, zdaniem filozofa z Królewca, cierpi na nieuleczalną skłonność do zła. To zło nie jest właściwe sferze fenomenu, tylko zasada się w sferze noumenu. Natura ludzka jest zepsuta od samego początku i w każdym swoim przedstawicielu. Nieporządek wprowadzony przez zło radykalne domaga się pewnego rodzaju naprawy. Możliwość tej naprawy jest przedmiotem swoistej kantowskiej „wiary racjonalnej”. Wobec twierdzeń Kanta odnośnie do zła radykalnego, trzeba poczynić, zdaniem prof. Rodrígueza, pewne uwagi krytyczne. Kant próbuje w sposób racjonalny podejść do dogmatów wiary. Jednak zła radykalnego, grzechu, nie można rozpatrywać w kategoriach czysto racjonalnych, gdyż mamy tu do czynienia z misterium. Grzech jest wydarzeniem historycznym i historyczne jest również rozwiązanie tkwiącego w nim misterium.

Redukcja religii do etyki okazuje się więc przedsięwzięciem skazanym na niepowodzenie. Znacznie popularniejszym i dla myśli filozoficznej obiecującym lepszy efekt wyzwaniem wydaje się budowanie etyki bez religii. Tym tematem zajął się w swoim wykładzie prof. John Haldane z Uniwersytetu St. Andrews w Szkocji (*Ethics Without Religion: The Ethics of Relativism*). Zdaniem prelegenta, istniejące w ludzkiej umysłowości idee moralnego zła czy zakazu są czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka. Eksplorując myśl etyk relatywistycznych (np. Vattimo z jego *umiarkowanym nihilizmem*), prof. Haldane zauważył, że owe systemy nie są w stanie uprawomocnić swoich twierdzeń. Prowadzi to do paradoksu, gdyż jeżeli jedynymi zasadami, które istnieją, są te, które zostały ustanowione przez ludzi, to nie sposób uzasadnić, że niektóre z zasad są fałszywe. Wniosek do jakiego dochodzi szkocki filozof, badając propozycje etycznego relatywizmu, jest następujący: porządek moralny, jaki odnajdujemy w ludzkim zachowaniu, nie ma swojego źródła w człowieku. Ten porządek pochodzi od Boga i jest dany ku naszemu pożytkowi.

Problemem, który został podjęty w ramach dwudniowych rozważań, było również zagadnienie stosunku ideału życia etycznego do chrześcijańskiego ideału świętości. Tą kwestią zajął się prof. Ignacio Carrasco z Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore z Rzymu (*La vida buena y la santidad cristiana*). Gdy mówimy o ideale świętości w chrześcijaństwie, podkreślił prof. Carrasco, mamy na myśli pewien rodzaj powołania, które ukazuje się jako ostateczna perspektywa życia człowieka. Świętość dla chrześcijanina to nie tylko szczytowe osiągnięcie życia, ale również uczestnictwo w transcendencji Boga i uznanie istnienia doskonałości, która jest zewnętrzna w stosunku do człowieka. Te ostatnie zagadnienia pozostają poza horyzontem czysto racjonalnych rozważań etyki. Moralność chrześcijańska to moralność oparta na darze odkupienia i usprawiedliwienia, które są darem Boga. To prawda, że istnieje teoretyczna różnica perspektywy etycznego ideału dobrego życia i świętości chrześcijańskiej. Jednakże ten ideał, zaprezentowany choćby w myśli Arystotelesa, można traktować jako stopień do osiągnięcia świętości, która jest ostatecznie darem Boga.

Zagadnienie relacji pomiędzy etyką i religią uwydatnione zostało również w odniesieniu do bieżących problemów ekonomicznych. W wykładzie poświęconym laickości we współczesnym świecie (*Laicity and Laicism*), prof. Peter Koslowski z Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie (Vrije Universiteit Amsterdam) dowodził tezy, że tak jak etyka nie może być zamknięta na transcendencję, w taki sam sposób nie może być na nią zamknięta sfera polityki i ekonomii. Aktywność ekonomiczna potrzebuje poszanowania umów i zobowiązań. Gdzie brak zaufania, tam istnieje konieczność mnożenia niepotrzebnych kosztów ekonomicznych przeznaczanych choćby na ubezpieczenie powodzenia danego kontraktu. Tym, co ważne w ekonomii, jest motywacja moralnego postępowania. By wypełniać obowiązki w sposób bezwarunkowy, potrzeba motywacji opartej na autorytecie religii, a nie tylko wypływającej z poszanowania wzajemnego układu. Sama etyka nie wystarcza, gdyż nie jest w stanie zagwarantować, tak jak religia, że dobre postępowanie będzie w ostatecznym rachunku również korzystne. Mówiąc o laicyzmie, Koslowski zaznaczył, iż nie jest w interesie państwa rugować religię ze sfery publicznej. We współczesności daje się ponadto zauważyć istnienie pewnej asymetrii w relacji pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. Pilnie przestrzega się, by wierzący nie obrażali niewierzących jakimiś przejawami życia religijnego. Jednakże nie wymaga się podobnego poszanowania ze strony niewierzących dla wierzących. Zdaniem Koslowskiego, laicyzm usuwający Boga poza margines życia społecznego popełnia błąd, o którym w mądrych słowach mówił Czesław Miłosz: „Nawet jeśli Boga nie ma, to nie wszystko człowiekowi wolno. Jest stróżem brata swego i nie wolno mu brata swego zasmucać, opowiadając, że Boga nie ma” (Cz. Miłosz, *Jeżeli nie ma*).

Dwudniowe rozważania nad wzajemną relacją pomiędzy etyką a religią naświetliły w sposób wieloaspektowy to, tak ważne dla kondycji współczesnych społeczeństw, zagadnienie. To prawda, że jest możliwa etyka bez religii, ale bardziej ludzka jest ta, która jest na religię otwarta.

Ks. WITOLD KANIA

## Prawo naturalne

Departament Filozofii Fakultetu Filozofii i Literatury Uniwersytetu Nawarry wraz z Instytutem Przedsiębiorstwo i Humanizm (Empresa y Humanismo) zorganizował w dniach od 27 do 29 III 2006 r. Spotkania Filozoficzne (Reuniones Filosoficas) poświęcone tematyce prawa naturalnego. Już po raz czterdziesty czwarty mury pampeluńskiej uczelni gościły znakomite grono filozofów z różnych kontynentów.

Temat prawa naturalnego został podjęty jako odpowiedź na prośbę skierowaną do Uniwersytetu Nawarry przez ks. kard. Josefa Ratzingera, obecnego papieża Benedykta XVI. W piśmie zaadresowanym do rektora uczelni w Pampelunie, ówczesny prefekt Kongregacji Doktryny Wiary prosił o pogłębienie studium nad uniwersalnymi ogólnoludzkimi podstawami moralności. Studium to byłoby przydatne do prowadzenia dialogu ze współczesnym światem.

Odpowiedź udzielona przez uczestników kongresu okazała się bardzo owocna. W ramach trzydniowych obrad wygłoszono dwanaście wykładów i ponad siedemdziesiąt komunikatów, które w sposób wieloaspektowy naświetliły tę interesującą tematykę.

Symposium otworzył wykład prof. Anny Marty González z Uniwersytetu Nawarry, poświęcony prawu naturalnemu w ujęciu Tomasza z Akwinu (*La ley natural como un concepto límite. Una lectura de Tomás de Aquino*). Św. Tomasz, jak stwierdziła prelegentka, nie jest pierwszym ani też ostatnim, który poruszał w swojej filozofii problem prawa naturalnego. Począwszy od stoików, aż po wiek XVIII, myśl etyczna filozofii zachodniej podejmowała ten temat. Prawo naturalne, w ujęciu Akwinaty, jest pewnym pojęciem o charakterze granicznym. Dzieje się tak, ponieważ mamy tu do czynienia z prawem, czyli z pewnym principium zewnętrznym, które ma swój ostateczny początek w Bogu jako prawodawcy. Natomiast z racji bycia prawem naturalnym, możemy mówić o principium wewnętrznym w stosunku do samego rozumu ludzkiego. Rozum opiera się na tym prawie jako na metafizycznym elemencie, który jest konstytutywny dla działania moralnego. Każde działanie racjonalne i wolne dokonuje się w kontekście dobra, które podmiot moralny odkrywa na zasadzie doświadczenia. Podejmując działanie rozumne i wolne, człowiek zdaje sobie sprawę z istnienia pierwszego principium praktycznego, które nakazuje czynić dobro, a unikać zła. Ta właśnie zasada jest wyznacznikiem prawdy lub fałszu, czy też dobra lub zła aktu moralnego.

Zagadnienie podstawy metafizycznej prawa moralnego pojawiło się w wystąpieniach Knuda Haakonssena i Davida Oderberga. Wpierw prof. Haakonssen z Uniwersytetu Sussex naświetlił problematykę prawa naturalnego w tradycji protestanckiej (*Natural Law Without Metaphysics. A Protestant Tradition*). Wielkim wyzwaniem, jakie stawiali przed sobą myśliciele protestanczy w XVII i XVIII w., była kwestia znalezienia podstawy dla moralności, która, bez wchodzenia w konflikt z podstawowymi tezami chrześcijaństwa, byłaby neutralna w odniesieniu do poszczególnych konfesji. Konsekwentna do tego wyzwania próba zastąpienia religii objawionej przez religię naturalną doprowadziła, zdaniem Haakonssena, do ambiwalentnej wizji moralności. Ta wizja dotknęła sposobu pojmowania rodziny, państwa i stosunków ekonomicznych. Wedle niej, wszystkie te instytucje i relacje są wytwor-

rem albo wyrazem człowieka naturalnego. W pewnych nurtach protestantyzmu, tak zwana wersja woluntarystyczna prawa naturalnego, została przeciwstawiona tradycyjnej wersji realistycznej. Woluntaryzm w pojmowaniu prawa naturalnego wyraził się w postawie antymetafizycznego konwencjonalizmu, który zignorował ważne dla moralności zagadnienia ontologiczne.

Jak ważne są, dla właściwego pojmowania prawa naturalnego, przesłanki metafizyczne uzmysłowił w swoim wystąpieniu prof. David Oderberg z uniwersytetu w Reading (*The Metaphysical Foundations of Natural Law*). Oderberg zauważył, że jedną z cech określających współczesną filozofię moralną, w prawie wszystkich swoich wersjach, jest brak zainteresowania metafizyką. Nie chodzi tu o metafizykę jako taką, ale o dostrzeżenie w niej koniecznego fundamentu dla etyki. W różnych nurtach etyki liberalnej, reprezentowanej przez konsekwencjalizm, kontraktualizm czy też deontologizm, panuje powszechne zainteresowanie podmiotem działania moralnego i rozumem praktycznym, z jednoczesnym pominięciem szerszego horyzontu ontologicznego. Od zarzutu tego nie może do końca wybronić się wersja etyki promującej tzw. nową teorię prawa naturalnego, reprezentowana przez takich myślicieli jak Germain Grisez, John Finis, czy Joseph Boyle. Choć można u tych autorów znaleźć odniesienie do metafizyki, jednak sposób, w jaki ją traktują, koncentruje się na agencie działania moralnego (agent centred approach). Taki sposób postępowania, w opinii Oderberga, zakłada istnienie, wywodzącego się z filozofii Humea, podziału na czyste, pozbawione wartości fakty i oparte na nich wartości (is-ought question). Tymczasem, by odczytać właściwą wizję prawa naturalnego, trzeba wpieryw podjąć kwestie ontologiczne dotyczące całej natury. Teoretycy prawa naturalnego powinni interesować się również tym, co dotyczy porządku obserwowalnego w makro- i w mikrokosmosie. Człowiek, zdaniem Oderberga, odnosi się do samego siebie i innych ludzi za pomocą świata, który jest w stosunku do niego zewnętrzny.

Na potrzebę równoczesnego rozpatrywania problematyki prawa naturalnego ze strony rozumu i natury zwrócił uwagę prof. Alejandro Llano z Uniwersytetu Nawarry. W swoim wystąpieniu poświęconym pierwszym zasadom i filozofii praktycznej (*Primeros principios y filosofía práctica*) podkreślił, że pierwsze principia są podstawowymi i pierwotnymi prawdami. Prawdy te, to jest zasada niesprzeczności i tzw. zasada synderezy („dobro czyń, zła unikaj”), nie są zależne od żadnej innej bardziej pierwotnej prawdy ani też od żadnego wcześniejszego poznania. Będąc ewidentne same w sobie, wyznaczają kres dla działania ludzkiej inteligencji. Pojmowaniem pierwszych rozróżnień i określeń człowiek odróżnia się od wszystkich zdarzeń świata naturalnego. Takie są podstawy noetyczne klasycznej doktryny prawa naturalnego. Prawo to, zdaniem prof. Llano, powinno być określane nie jako naturalne, ale raczej jako racjo-naturalne, gdyż ciągle odwołuje się w nim do współdziałania pomiędzy rozumem i naturą.

Błędem czasów nowożytnych jest odwoływanie się przy rozpatrywaniu problematyki prawa naturalnego tylko do rozumu, który pojmuje się jako ten, który uzurpuje sobie rolę arbitra w stosunku do natury. W etyce klasycznej i w klasycznym rozumieniu prawa naturalnego istnieje podstawowe odniesienie do natury. Filozofia nowożytna podważa tę wizję, proklamując tzw. błąd naturalistyczny. W dobie nowożytnej naturę pojmuje się w sposób mechanicystyczny, a nie teleologiczny. W takiej wizji człowiek nie postrzega samego siebie jako tego, który zintegrowany jest z całością *physis*. Nie tworzy on również witalnej części *polis*. Tymczasem koncepcja klasyczna prawa naturalnego, jako prawa racjo-naturalnego, tylko w sposób pozorny podlega błędowi naturalistycznemu. Wychodząc z wizji człowieka, określanej przez Kaulbacha jako kosmos wewnętrzny (inneren Kosmos), można odczytać w naturze ostateczne fundamenty moralności, które stoją u podstawy zakazów absolutnych. Natura jest zasadą określającą dla skrajnych przypadków. Te zaś stają

się przestrzeni dla zastosowania zakazów absolutnych. Tymczasem rozum będzie zasadą dla oceny dóbr w przypadkach mniej fundamentalnych.

Do pojęcia „natury” nawiązał prof. Richard F. Hassing z Catholic University of America w Waszyngtonie. W swoim przedłożeniu zanalizował on nowożytny podejście do tego terminu (*Difficulties for Natural Law Based on Modern Conceptions of Nature*). Tym, co dla Arystotelesa czy Tomasza stanowiło rozróżnienie pomiędzy różnymi gatunkami w naturze, była metafizycznie pojęta forma. Dla Bacona czy Newtona to rozróżnienie nie ma już takiego znaczenia. Odkrycie uniwersalnych praw, które rządzą przyrodą, takich jak choćby prawo ciężenia, doprowadziło do wiary w możliwość przewidywania i kontroli procesów naturalnych. Ciała ziemskie i niebieskie, wedle opinii myślicieli epoki nowożytnej, nie są złożone z różnych materiałów (ziemskie – z materiału zniszczalnego, niebieskie – z niezniszczalnego, jak mylnie twierdzili Arystoteles czy Tomasz z Akwinu). Naukowe odkrycia nowożytności, zdaniem Hassinga, prowadzą do pewnej formy uniwersalnego redukcjonizmu, według którego człowiek ma moc, by przeobrazić dane ciało w jakieś inne. W redukcjonistycznej wizji, formy arystotelesowskie czy też dusze nie istnieją lub też nie mają znaczenia dla nauki. Odkrycia fizyki kwantowej zachwiały w wielu miejscach twierdzenia nauki nowożytnej. W świetle najnowszych odkryć fizyki, natura jawi się jako bardziej zbliżona do myśli Arystotelesa, niż to zakładała nauka nowożytna. Jednocześnie nie jest to natura, o jakiej mówili Arystoteles czy Tomasz. Ta zauważalna polaryzacja pojęcia natury jest źródłem trudności we właściwym odczytaniu prawa naturalnego, o jakim mówi Akwinata.

Współczesny dyskurs etyczny nie może się obyć bez właściwego pojęcia „natury”. Rola tego pojęcia została zanalizowana w wykładzie prof. Roberta Spaemanna z Ludwig-Maximilians-Universität w Monachium (*¿Son natural e innatural conceptos moralmente relevantes?*). Zdaniem niemieckiego filozofa, słowa „naturalny” i „nienaturalny” mają bez wątpienia funkcję moralną. Dla powszechnego sensu moralnego ocenić coś jako przewrotne, czyli przeciwne naturze, jest równoznaczne z etyczną dezaprobatą. Określić z kolei, że coś jest „całkowicie naturalne”, jest tym samym, co bronić danej rzeczywistości przed możliwym moralnym potępieniem. Nawet nasz sposób mówienia, że coś jest ludzkie albo też nieludzkie, stwierdził Spaemann, ma odniesienie do czegoś, co moglibyśmy określić jako „prawdziwa natura” człowieka. W pewnym sensie ludzkim jest wszystko, co człowiek czyni. Gdy jednak kwalifikujemy coś jako nieludzkie, zakładamy pewne normatywne pojęcie ludzkiej natury, które niekoniecznie koresponduje z danym postępowaniem człowieka.

Lektura poszczególnych wystąpień, które wypełniły trzydniowe sympozjum i wkrótce ukażą się drukiem, powinna być bardzo owocna. Sympozjum, z jednej strony przedstawiło historyczny rozwój pojęcia prawa naturalnego i różne trudności we właściwym jego zrozumieniu, a z drugiej zwróciło uwagę na jego niepowtarzalne znaczenie praktyczne we współczesnej refleksji etycznej i w polityce.

Ks. GRZEGORZ WITA

### **III Europejska Konferencja Misjologiczna: „Europa po Oświeceniu – wyzwanie dla misji w Europie wciąż poszukującej swej tożsamości”, Paryż 24–28 VIII 2006 r.**

W dniach 24–28 VIII r. 2006 w Paryżu odbyła się III Europejska Konferencja Misjologiczna. Miejscem spotkań i wykładów stało się centrum konferencyjne Foyer International d'Accueil de Paris im. Jeana Monneta. Pomysłodawcą i organizatorem spotkania było Ekumeniczne Francuskojęzyczne Stowarzyszenie Misjologów (AFOM) we współpracy z innymi europejskimi stowarzyszeniami: Brytyjskim i Irlandzkim Stowarzyszeniem Studiów Misyjnych (BIAMS), Europy Centralnej i Wschodniej Stowarzyszeniem Badań nad Misjami (CEEAMS), Niemieckim Towarzystwem Misjoznawczym (DGMW), Instytutem Misyjnym w Aachen (MWI), Nordyckim Instytutem Badań Misyjnych i Ekumenicznych (NIME) zrzeszonych w Międzynarodowym Stowarzyszeniu Badań nad Misjami (IAMS). Różnorodność kulturowa i wyznaniowa wniosła wiele kolorytu i szerokich perspektyw we wspólne poszukiwania ponad stu uczestników konferencji. Debaty i wykłady toczyły się, tłumaczone simultanicznie, w czterech oficjalnych językach: francuskim, angielskim, włoskim i hiszpańskim. Środowisko polskich misjologów reprezentowali – ks. prof. Jan Górski (Uniwersytet Śląski w Katowicach), ks. dr Janusz Gajda (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) i ks. dr Grzegorz Wita (Uniwersytet Śląski w Katowicach).

Przedmiotem wspólnych refleksji stał się temat konferencji: „Europa po Oświeceniu – wyzwanie dla misji w Europie wciąż poszukującej swej tożsamości”. Tematyka wykładów dotyczyła poświeceniowej sytuacji religijnej i społecznej różnych krajów europejskich, zarówno rdzennych mieszkańców starego kontynentu, jak i środowisk emigrantów z innych kontynentów.

Zogniskowanie refleksji podporządkowane zostało logicznej konstrukcji poszczególnych dni konferencji. Narastająca dynamika poszukiwań wniosków dla współczesnej misji Kościoła rozpoczęła się od zarysowania kontekstu obecnej sytuacji Europy i jej pochodzenia. Historyczne i geograficzne aspekty przedstawił prof. Francois Bousquet z Katolickiego Instytutu w Paryżu w swym wystąpieniu „Oświecenie – fundamentem współczesnej Europy”. Socjologiczne i psychologiczne tło aktualnego stanu rzeczy zarysowały wykłady kolejnych specjalistów. Prof. Grace Davie z uniwersytetu w Exeter postawiła wnikliwą socjologiczną diagnozę zmian zachodzących w społecznościach Europy Zachodniej, a szczególnie w Wielkiej Brytanii: „Religia w Europie 21 wieku. Indywidualizacja i formowanie społeczności”. Niemiecki teolog i filozof – prof. Knut Wenzel z uniwersytetu w Regensburgu – w swym wystąpieniu „Pomiędzy nowoczesnością a postnowoczesnością” zrelacjonował różne postawy wobec idei oświeceniowych, ich recepcję i krytykę, obecne w różnych modelach epistemologii. Duchowe wartości scalające Europę przedstawił w swym błyskotliwym wystąpieniu czeski teolog o. prof. Tomasz Halik OP z praskiego Uniwersytetu Karola. Zaryzykował twierdzenie, że Europa nie potrzebuje nowego ducha, lecz pomocy w odkryciu, że wszystkie istotne dla niej wartości – rozum, wolność, indywidualizm – są pewnego rodzaju ołtarzem wystawianym Nieznanemu Bogu. Rolą współczesnego Kościoła jest po-

móc Europie zrozumieć, że ów Nieznany Bóg jest Bogiem Ewangelii. Bogiem paradoksu – znanym a zarazem wciąż nieznanym. Być może wyzwania współczesności stają się doświadczeniem kenozy samego Kościoła i otwarcia na zupełnie nowe i świeże przeżywanie swej religijności. Podobnie jak zmartwychwstanie nie było reanimacją, czy restytucją poprzedniego stanu, lecz otwarciem na misterium absolutnie nowego życia. Konkretnymi zobrazowaniami przedstawionej wcześniej sytuacji stały się świadectwa doświadczeń Kościoła ortodoksyjnego w Grecji (Anastasia Vassiliadou) oraz europejskich wspólnot pentakostalnych (prof. Allan Anderson z uniwersytetu w Birmingham).

Dru ga część konferencji poświęcona była badaniom nad konsekwencjami wynikającymi z rozpoznanej sytuacji współczesnej Europy. Eklezjologiczne i pastoralne wnioski budowane były na podstawie kolejnych wystąpień zaproszonych gości. Wpływ Oświecenia na poszczególne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie w Holandii przedstawiła prof. Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie Mechtelda Jansen. Swym doświadczeniem „obcego” w kręgu europejskiej kultury z perspektywy afrykańskiej społeczności podzielił się pastor Majagira Bulanalire (Francja) oraz rumuński kapłan prawosławny z Nicei – Patriciu Vlaicu. Każdemu blokowi wykładów towarzyszyły żywa dyskusja i pytania.

Trzecia część konferencji była próbą odpowiedzi na pytanie: „Jaka powinna być misja chrześcijaństwa we współczesnej Europie?”. Wpiew biblijne wytyczne przypomniał prof. Francisco Perez Herrero z Wydziału Teologii w Burgos. Temu, jakie świadectwo powinno towarzyszyć misyjnej perspektywie, poświęcone było wystąpienie Kai Funkschmidt z Reńskiego Kościoła Ewangelickiego. Po dyskusji, w kolejnych wystąpieniach kontynuowano pytania o kształt współczesnych misji. W jaki sposób misje kształtują współczesne formy obecności chrześcijaństwa w Europie przedstawiał Darrell Jackson, reprezentujący węgierską Konferencję Europejskich Kościołów. Poszukiwania roli i form współczesnych europejskich wspólnot chrześcijańskich i posługujących w nich osób odpowiedzialnych było tematem przedłożenia Petera Lodberga z duńskiego uniwersytetu w Aarhus. Zwieńczeniem stawianych pytań były warsztaty próbujące rzucić światło na sprecyzowane problemy. Wszystkim wykładom towarzyszyła rzeczowa dyskusja, nierzadko przenoszona w kuluary konferencji. Wyrazem osobistego zaangażowania uczestników spotkań w rozważaną tematykę były rozmowy przy stole i w czasie wolnym. Organizatorzy zadbali także o możliwość poznania Paryża, jako źródła misyjnych inicjatyw. Można było odwiedzić macierzysty dom misyjnego zgromadzenia ojców lazarystów, założonych przez św. Wincentego à Paulo, którego relikwie spoczywają w tamtejszej kaplicy. Celem wizyty stała się także siedziba Zgromadzenia Świętego Ducha. Zorganizowane były również spotkania w okolicznych parafiach i wspólnotach różnych wyznań dla zapoznania się z francuskim kontekstem życia chrześcijan. Miały miejsce dyskusje panelowe, praca w małych grupach, istniała możliwość wymiany i nabycia publikacji misjologicznych. Oprócz tego, poszczególne ośrodki prezentowały swe osiągnięcia i kierunki badań. Dni spotkań rozpoczynały się od wspólnej modlitwy i śpiewów. Jedną z atrakcji i owocem dobrze wykorzystanego czasu była wizyta (już prywatna) pracowników Zakładu Misjologii i Teologii Religii Uniwersytetu Śląskiego w nowo otwartym muzeum kultur pierwotnych Afryki, Azji, Oceanii i Ameryk Quai Branly. Wspaniale i nowocześnie wyeksponowane bogate zbiory przedmiotów o religijnym i kulturotwórczym charakterze warte są zwiedzenia.

Jednym z wniosków paryskiej konferencji jest konieczność obecności pośród tego typu spotkań. Współczesne możliwości podróżowania i status gospodarczy Polski sprawia, że z większą mocą gorzką prawdą brzmią słowa, że „nieobecni nie mają racji”. Wobec gościnniej i otwartej postawy organizatorów konferencji należy stwierdzić, że szkoda, iż polskie środowisko misjologów było reprezentowane tak skromnie. Spotkanie i podróże zawsze ubogacają i kształcą. Zwłaszcza wykształconych.



Ks. GRZEGORZ WITA

## **Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, 21–22 IX 2006 r.**

W świetle zamieszania wokół papieskiej wypowiedzi w Ratyźbonie z dnia 12 IX 2006 r. z nową mocą stawiane jest pytanie o relacje chrześcijaństwa z innymi religiami i kulturami. Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest prostą konsekwencją natury Kościoła, otwarta pozostaje jednak kwestia głębi owego dialogu. Nabrzmiwiają pytania o reakcję intelektualną wobec roszczeń stawianych przez religie pozachrześcijańskie oraz o teologiczny namysł nad ich wiarygodnością. Wyzwaniem staje się także refleksja nad własną tożsamością. Wszak nie może już chodzić tylko o pokojowe współistnienie.

Przez dwa wrześniowe dni (21–22) areną prezentacji oraz wymiany zdań polskich teologów fundamentalnych i religiológów stało się gościnne seminarium w Łodzi ze swym rektorem ks. dr. Januszem Lewandowskim na czele. Dobrym duchem i pierwszym organizatorem zjazdu był łódzki teolog fundamentalny – ks. dr Grzegorz Dziewulski.

Obrady każdego dnia rozpoczynały się od celebrowania Eucharystii. Liturgii na rozpoczęcie zjazdu przewodniczył gospodarz miejsca ks. abp Władysław Ziółek. Metropolita łódzki raz jeszcze zabrał głos podczas rozpoczęcia obrad. Oficjalnego otwarcia zjazdu i przedstawienia tematyki skoncentrowanej wokół zagadnienia teologii religii dokonał przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce – ks. prof. dr hab. Marian Rusecki (KUL).

Pierwsza, dopołudniowa sesja dotyczyła pojęć podstawowych i aktualnych w poruszanej tematyce. Ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski (PAT) w swym wystąpieniu: „Teologia religii – pojęcie, natura, przedmiot” zarysował kierunki naukowych poszukiwań. Ze względu na problemy metodologiczne (korzystanie z wypracowanych na płaszczyźnie religioznawczej i filozofii religii terminów i pojęć jak np. religia) oraz podejmowanie analogicznych zagadnień przez teologię praktyczną czy fundamentalną, zanegował istnienie teologii religii jako autonomicznej dyscypliny naukowej. Nadto problemy z terminologią (religii w lp. czy też religij w lm.) i próbami przetłumaczenia terminów używanych w innych tradycjach religijnych dodatkowo komplikują naukową refleksję. Wykładowca zasugerował kierunek poszukiwań i wypracowania aparatu badawczego poprzez zwrócenie się ku bliższemu rozumieniu teologii pobożności i bezbożności, mądrości i głupoty. W kontekście refleksji nad sensem i naturą religii jako takiej stawiane są przez badaczy ważne pytania o sens istnienia wielu religii oraz przynależności do konkretnego kręgu kulturowo-religijnego. Wszystko to sprawia, że teologiczno-religijne badania są dopiero u początku swej drogi. Na zakończenie swego wystąpienia wykładowca przyznał, że swoje myśli ukształtował dość przewrotnie na zasadzie „włożenia kija w mrowisko” celem zainspirowania rzeczowych poszukiwań.

Kolejny prelegent, o. dr Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM (KUL), przedstawił zagadnienia związane z pluralistyczną teologią religii. Ten nurt, obecny od połowy XX w. w myśleniu teologów, staje się jedną z najważniejszych przestrzeni badawczych. Obecnie nabraw większego rozgłosu niż teologia wyzwolenia. Wskazał na źródła (doświadczenia teologów

azjatyckich, narastająca w Europie świadomość faktu pluralistycznego współistnienia wielu kultur i religii oraz refleksje Johna Hicka i Paula Knittera), wymienił podstawy filozoficzne, egzegetyczno-terminologiczne oraz historyczno-psychologiczne pojawienia się pluralistycznej teologii religii. Fenomen nowego nurtu sam w sobie jest pluralistyczny i złożony z różnorodnych modeli, co wynika z różnorakiego pojmowania znaczenia terminu „pluralizm”. Niestety, poprzez odrzucenie chrystocentryzmu pluralistyczna teologia religii, uprawiana w środowiskach chrześcijańskich teologów, staje się nierzadko teologią antychrześcijańską. Warto nadmienić, że o. dr Ledwoń jest autorem najnowszej i najobszerniejszej pracy poświęconej temu zagadnieniu: „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006. Pojawienie się tego dzieła na zjeździe wywołało bardzo pozytywne reakcje uczestników.

Po dwóch wystąpieniach miała miejsce gorąca dyskusja. Ks. prof. Henryk Zimoń wskazał na metodologiczną niekonsekwencję pluralistycznej teologii religii – chce być religioznawstwem i teologią zarazem. Ks. prof. Henryk Seweryniak przyznał, że jest wiele nierozwiązanych kwestii, ale ich istnienie nie neguje potrzeby uprawiania teologii religii. Za przedmiot materialny, wciąż dojrzewającej dyscypliny naukowej uznał właśnie wielość religii (religij), a za przedmiot formalny sposób patrzenia na tę wielość z perspektywy własnej teologii, w naszym wypadku teologii katolickiej.

Po przerwie, podczas której dyskusja na holu auli nadal toczyła się dynamicznie, swoje wystąpienia zaprezentowali kolejni prelegenci. „Krytykę pluralistycznej teologii religii” przedstawił ks. prof. Tadeusz Dola (UO). Opolski teolog wskazał, że prace zwolenników pluralistycznej teologii religii przynależą bardziej do filozofii religii niż do teologii. Kolejny zarzut pojawia się po stwierdzeniu, że nie istnieją jakiegokolwiek roszczenia o absolutne górowanie jednej religii nad innymi. Sugeruje to brak obecności problematyki prawdy ostatecznej i jedynej. Prezentowane przez P. Knittera kryteria prawdziwości (ortopraksji, psychologiczne, pragmatyczne i skuteczności zbawczej w odwołaniu się do nauk szczegółowych) nie wykraczają poza indywidualizm oraz uwarunkowanie kulturowe i sprowadzają religię do roli uzasadniania działań. W chrześcijańskiej teologii ortodoksja góruje nad ortopraksją, co jest następstwem absolutnego charakteru prawdy. Wykładowca, równie krytycznie odniósł się do tzw. chrystologii reprezentatywnej. Dostrzegł w niej analogię do dziewiętnastowiecznej teologii liberalnej z jej przeciwstawieniem Jezusa historii Chrystusowi wiary.

„Koncepcja dialogu międzyreligijnego wobec wyzwań pluralistycznej teologii religii” to temat wystąpienia dra Piotra Sikory (PAT). Ukazał on problematykę wieloznaczności pojęć: religia, dialog, pluralizm. Za największe wyzwanie uznał nieprzekazywalność doświadczenia religijnego pomiędzy różnymi tradycjami. Stąd śmiały postulat uczestnictwa w praktykach religijnych partnera dialogu celem empatycznego zrozumienia. Pomysł relatywizacji własnej przynależności do konkretnej tradycji religijnej spotkał się jednak ze zdecydowaną krytyką podczas dyskusji.

Po obiedzie gospodarze spotkania zaprosili uczestników zjazdu do zwiedzenia muzeum historii miasta. Wizyta ta ukazała łódzkie doświadczenia wielokulturowej i pokojowej, a nawet przyjaznej koegzystencji różnych społeczności zamieszkujących dawną Łódź.

Popołudniowa sesja złożona była z dwu wykładów i podsumowującej dyskusji. Pierwsze wystąpienie dotyczyło jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich. Wygłosił je dziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Toruńskiego ks. prof. Jan Perszon. Przypomnił podstawowe racje, które uwiarygodniają chrześcijańskie roszczenia do wyjątkowego charakteru religii objawionej w Jezusie Chrystusie. Zasadzają się one na boskiej świadomości Jezusa i wiarygodności Pisma Świętego. Próby podważenia prawdziwości tychże zostały obalone przez krytyczne bada-

nia demitologizujące, nową hermeneutykę i najnowszy nurt badań egzegetycznych, tzw. Third Quest. Na wyjątkowy charakter chrześcijaństwa wskazują także argumenty (agapetologiczny, prakseologiczny, sperancyjny i inne), które nie mają zastosowania w innych religiach.

Jezuita o. prof. Józef Kulisz (UKSW) przedstawił swe refleksje wokół pytania „Zmierzch chrześcijaństwa?”. Teologia religii jest czymś więcej niż sam tylko dialog i koegzystencja wielu religii. Choć narzucającym się Europie swą oczywistością znakiem czasu jest wielość religii i kultur, to jednak współczesna teologia nie podjęła ważkiego pytania: „Czemu ta wielość ma służyć i dokąd ma doprowadzić?”, „Ku czemu wędruje i rozwija się tak złożona ludzkość?”. Rozum został wyniesiony w Europie na piedestał – zauważył prelegent – czy może on jednak nadać sens istnieniu ludzkości? Pojawiają się cyniczne, nihilistyczne głosy: „Chrystus jest za mały na problemy współczesnego człowieka”, czy „historia ma bieg, ale nie ma sensu”. Kościołowi zabrakło wewnętrznej mocy, aby nadać sens rozwojowi ludzkiej społeczności, autokrytycznie stwierdzają współcześni teologowie. Na czym polega zbawienie? Czy tylko na indywidualnym uwolnieniu człowieka z ograniczeń tego świata? A co z wymiarem społecznym? Drugi Sobór Watykański przypomina o wspólnotowym wymiarze zbawienia. Kościół ma wprowadzić pełną jedność w ową różnorodność poprzez i w Chrystusie. Czy jednak ludzkość ma dwa powołania? Jedność społeczną, doczesną oraz nadprzyrodzoną? Istnienie nadprzyrodzonej zakłada konieczność istnienia tej doczesnej. Która kultura może ją zapewnić? Która religia zdolna jest podjąć się ciężaru ostatecznego zjednoczenia ludzkości? Wykładowca jednoznacznie wskazywał, że jedynie kultura europejska oraz chrześcijaństwo są zdolne wypełnić owe zadania. Spotkało się to z licznymi pytaniami stawianymi podczas dyskusji. Ks. prof. Łukasz Kamykowski pytał o kondycję współczesnej Europy. Sugerował, że inne religie są już dobrze zakorzenione na Starym Kontynencie i wcale nie szukają relacji z chrześcijaństwem, one chcą „przechwycić” Europę dla siebie.

Wieczorem, podczas towarzyskiego spotkania wszystkich, około osiemdziesięciu uczestników zjazdu, miała miejsce prezentacja poszczególnych ośrodków – ich pracowników oraz realizowanych projektów badawczych. Wydział Teologii Uniwersytetu Śląskiego reprezentowali: ks. prof. Jerzy Cuda, ks. dr Sławomir Zieliński, ks. dr Andrzej Nowicki i ks. dr Grzegorz Wita. W ten sposób nakreślona została mapa działalności polskiej teologii fundamentalnej. Należy nadmienić, iż podczas zjazdu prezentowany był najnowszy dorobek wydawniczy wielu autorów.

Drugi dzień rozpoczęła wspólna Eucharystia. Trzeci blok refleksji i dyskusji rozpoczął wykład ks. prof. Mariana Ruseckiego (KUL): „Objawienie jako podstawa zbawczego charakteru religii”. Przypomniwał w nim od lat prezentowaną przez lubelską szkołę teologii fundamentalnej koncepcję objawieniowej genezy religii. To właśnie objawienie jest podstawowym kryterium zaistnienia religii, a co za tym idzie, także jej zbawczego charakteru. Dziś przyjmuje się powszechnie, że Bóg objawia się nie tylko w słowach, ale i w czynach. Wydarzenia paschalne są kulminacją rewelatywnego procesu. Dlatego zbawienie w Chrystusie ma uniwersalny charakter. Idea objawienia jest najistotniejsza. Pytanie o zbawienie rozpoczyna się poszukiwaniem objawienia. Objawienie Boże jest zawsze celowe, prowadzi do zbawienia. Nie ma religii prawdziwych i fałszywych, nie ma objawionych i naturalnych. Albo jest religia, albo jej nie ma. A jako wywodząca się z objawienia, posiada walory zbawcze. Skoro jedno objawienie, to czemu tak wiele religii? Gdyby przyjąć tezę objawienia pierwotnego, dojść można do odpowiedzi, że cywilizacja zdegenerowała czyste pojęcia religijne. Istniejące religie nie należy traktować jako przeciwstawne sobie systemy, ale dopełniające się wzajemnie. Właśnie w Chrystusie próby nawiązania wspólnoty z Bogiem i między ludźmi znajdują swą pełnię.

W dyskusji pojawiło się pytanie o cel objawień, które miał otrzymać Budda czy Muhammad? Czy miały one wymiar społeczny (mający doprowadzić do powstania religii), czy też miały na celu tylko pouczenie konkretnego człowieka? Wykładowca w odpowiedzi wskazał na myśl Hansa Waldenfelsa, który pisze o Autorze objawienia i licznych pośrednikach. Problemem badania obecności elementów rewelatywnych w poszczególnych tradycjach religijnych może być brak rozbudowanej apologetyki ich sfery roszczeniowej oraz trud znalezienia i zastosowania uniwersalnych, adekwatnych kryteriów do zbadania wiarygodności tych roszczeń.

Dyskusją finałową poprowadził ks. prof. Henryk Seweryniak (UKSW). Jej przedmiotem były poszukiwania wzajemnych relacji pomiędzy teologią fundamentalną a teologią religii. Moderator przedstawił zarys historii i opracowania metodologiczne dyscypliny, która stała się tematem obrad – teologii religii. Poruszone też zostało zagadnienie, jak włączać elementy teologii religii do uniwersyteckiego wykładu religiologii. Naświetlone kwestie znalazły oddźwięk w rzeczowej i długiej dyskusji.

Podsumowania i zamknięcia zjazdu dokonał wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce ks. prof. Łukasz Kamykowski. Domykając swój inauguracyjny wykład, potwierdził zasadność zajmowania się tą tematyką i pozytywnie wypowiedział się na temat istnienia teologii religii jako autonomicznej i teologicznej dyscypliny naukowej. Z jego stwierdzeniem jednomyślnie zgodzili się uczestnicy zjazdu.

Warte zauważenia są również fakty świadczące o prężnie rozwijającej się działalności Stowarzyszenia. Rozpoczęła swe funkcjonowanie witryna internetowa pod adresem <http://stfwp.pl> oraz opublikowany został I tom serii Biblioteki Teologii Fundamentalnej: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, pod red. Krzysztofa Kauchy, Jacentego Masteja, będący pokłosiem ubiegłorocznego zjazdu. Jak na historię Stowarzyszenia istniejącego od 7 III 2005 r. jest to postępek niemały. Termin następnego zjazdu został ustalony na dni 27–28 IX 2007 r., a za miejsce spotkania obrano Katolicki Uniwersytet w Lublinie.

Ks. ARKADIUSZ WUWER

## **25 lat *Laborem exercens* – Ewangelia pracy a polska polityka społeczna**

Pod takim hasłem odbyło się na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie, w dniach 16–17 X 2006 r. ogólnopolskie sympozjum naukowe, zorganizowane przez Katedrę Polityki Społecznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Komitet Nauk o Pracy i Polityce Społecznej Polskiej Akademii Nauk oraz Polskie Towarzystwo Polityki Społecznej. Celem tego sympozjum była refleksja nad przesłaniem pierwszej społecznej encykliki Jana Pawła II (14 IX 1981) w świetle aktualnych polskich doświadczeń na polu etycznym, społecznym, gospodarczym, politycznym i kulturowym, ze szczególnym uwzględnieniem sfery polityki społecznej, postrzeganej w kluczu ludzkiej pracy. Zakładano, że powtórne odczytanie papieskiego orędzia społecznego, określanego jako „Ewangelia pracy”, z perspektywy doświadczeń minionego ćwierćwiecza przyczyni się do ożywienia wrażliwości społecznej na problemy stanowiące poważne wyzwania dla współczesnej polityki społecznej w Polsce. Chodzi o politykę ożywioną etycznie, której podmiotami są zarówno państwo (urzędy centralne, wojewódzkie, powiatowe i gminne), jak i samorządy oraz organizacje pozarządowe. Konkluzją wielopłaszczyznowej refleksji miało być danie wystarczająco jasnej odpowiedzi na temat priorytetów, które są konieczne dla przewyciężenia aktualnie rozpoznawanej „kwestii społecznej”.

Przybyłych powitał w auli uniwersyteckiej organizator spotkania, o. prof. dr hab. Jan Mazur OSSPE (KUL), przedstawiając jej główne założenia i cele. Uroczystego otwarcia sympozjum w imieniu Jego Magnificencji Rektora KUL dokonał Prorektor ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski. Pierwszej części obrad przewodniczył ks. prof. Janusz Mariański, kierownik Katedry Socjologii Moralności KUL. W słowie wprowadzającym do dyskusji wskazał na aktualność problematyki i określił zasadniczą linię rozważań jako triadę „praca–bezrobocie–niepotrzebni” („ludzie-śmieci” w nomenklaturze Baumanna). Pierwszy referat „Praca kluczem do kwestii społecznej?” przygotował dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny. W imieniu ciężko chorego profesora, który zmarł w dniu zakończenia sesji, tekst referatu odczytał ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna (KUL). Wskazał, że pojęcie pracy w ujęciu encykliki *Laborem exercens* zawiera w sobie zasadniczy wymiar uczestnictwa, który przeciwstawia się redukcjonistycznym koncepcjom pracy (np. praca jako „towar” w ujęciu ekonomizmu; czysto techniczna koncepcja pracy, w której jest ona uważana jedynie za miernik wydajności, produktywności czy socjalistyczna wizja pracy cechująca się „spłaszczeniem perspektywy antropologicznej”). Takie ujęcia pracy pogłębiają zagubienie człowieka i nie ukazują jego wymiaru transcendentnego. Proponowana przez Jana Pawła II chrześcijańska wizja pracy zasadza się zaś na podkreśleniu jej dwóch wymiarów: prymatu pracy nad kapitałem (ten personalistyczny charakter pracy przejawia się w pierwszeństwie człowieka w procesie produkcji) oraz prawie do własności (z implikacjami w postaci uwłaszczenia pracy). Pytanie czy po 25 latach od ogłoszenia przez Jana Pawła II tezy, że „praca jest kluczem do kwestii społecznej”, jest ona nadal aktualna, zostało zweryfikowane pozytywnie. Ks. prof. Nagórny uważał, że mimo

zmian w charakterze i organizacji pracy, jakie zaszły od czasu opublikowania encykliki, nadal stanowi ona klucz do kwestii społecznej ze względu na ciągle aktualną konieczność uświadamiania personalistycznego wymiaru pracy, konieczność odczytania jej teologicznego wymiaru („antropologia integralna to antropologia teologiczna”) oraz potrzebę humanizacji pracy, które to pojęcie niesłusznie bywa dzisiaj przeciwstawiane „personalizmowi” pracy. dopełnieniem rozważań było wskazanie na konieczność odniesienia pracy do kategorii „powołania” oraz „nowego życia w Chrystusie”.

Kolejny prelegent, ks. prof. dr hab. Stanisław Zięba, dziekan Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego KUL, odniósł się do kwestii „Praca w procesie hominizacji”. Wychodząc od hipotezy, że praca człowieka różni się jakościowo od „pracy” wykonywanej przez zwierzęta, prelegent wskazał na zasadnicze podobieństwa i różnice pomiędzy aktywnością człowieka a innych organizmów biologicznych. Istotą tej różnicy jest jakość informacji: praca człowieka jest wynikiem „wiedzy”; za jej pomocą człowiek transformuje materię i siebie, znajduje swoje realne lub wymaginowane miejsce w świecie. Bez względu na to czy praca ma wymiar pozytywny, czy alienujący, z pewnością ma wymiar aksjologiczny. Na pytanie o moment, w którym determinująca informacja biologiczna jakościowo przekształcona została w informację o charakterze antropologicznym, prelegent wskazał na okres powstania technik uprawy ziemi, a więc początki rolnictwa i osiadłego trybu życia, który świadczy o zdolności „nowego sposobu życia”, emergowaną z zakresu informacyjnego w transcendentny.

Kolejny prelegent, ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna (PAT, Kraków) przedstawił refleksję na temat: „Realizm pracy a przykazanie miłości Boga i bliźniego”. Wskazał na istniejące formy degradującego wpływu pracy na człowieka, zadając jednocześnie pytanie o możliwość utworzenia właściwej relacji z Bogiem poprzez pracę. Odpowiedź, zaczerpnięta z encykliki *Laborem exercens*, wskazuje, że nie może nastąpić uzdrowienie pracy bez odnowienia serca ludzkiego (duchowość pracy). Praca nie zajmuje najważniejszego miejsca w hierarchii celów. Najwyższym celem jest Bóg, wyższą od pracy pozycję w hierarchii celów zajmuje miłość. Miłość powinna zatem przenikać całą sferę pracy, aby praca przyczyniała się do właściwego kształtu relacji do siebie, bliźnich i Boga. Prelegent ukazał, jak powinna kształtować się relacja praca–miłość bliźniego w przestrzeni społecznej z punktu widzenia pracownika i pracodawcy. Wskazał też na konkretne wnioski wypływające z faktu, że skoro Bóg „zadał” człowiekowi pracę, to tylko z Bogiem to zadanie może zostać wykonane: podkreślił znaczenie łączenia pracy z modlitwą, katechezą ludzi pracy, homilie, rekolekcje, nabożeństwa, pielgrzymki itd.

Przedpołudniową część obrad zamknęło wystąpienie ks. prof. dr hab. Andrzeja Zwolińskiego (PAT, Kraków) zatytułowane „*Laborem exercens* jako encyklika o «błędzie antropologicznym»”. Prelegent skupił się na dogłębnej charakterystyce „błędu antropologicznego”, „kolektywistycznej wieży Babel komunizmu” oraz „złotego cielca liberalnego kapitalizmu”. Błąd komunizmu polega, zdaniem prelegenta, na przekonaniu, że w centrum życia społecznego jest człowiek uformowany poprzez pracę w procesach infantylnizacji, statalizacji i totalizacji. Praca w systemie komunistycznym stała się na skutek tych procesów autoteliczna i alienująca. Kapitalizm z kolei traktuje człowieka jak towar. Według H. Arendt, człowiek otacza się tworamii swojej pracy, tworząc „siedlisko ludzkie”. Im trwalsze wytwory pracy, tym trwalsze środowisko. Obecna we współczesnym świecie kapitalizmu tendencja do ekspozowania nietrwałości i apoteozowania nieustannej wymiany wpływa na egzystencjalne zagubienie człowieka. Prelegent tytułem przykładu szeroko scharakteryzował współczesne formy niewolnictwa, konkludując wystąpienie stwierdzeniem, że treści *Laborem exercens* pozostają, po 25 latach od opublikowania encykliki, nadal aktualne.

Kwadrans po godzinie dwunastej uczestnicy sympozjum zgromadzili się w kościele akademickim, by uczestniczyć w Eucharystii, której przewodniczył biskup sandomierski, ks. prof. dr hab. Andrzej Dziega.

Drugiej, popołudniowej sesji sympozjum przewodniczyła prof. dr hab. Stanisława Borkowska (UŁ, Komitet Nauk o Pracy PAN, Łódź). Jako pierwszy głos zabrał prof. dr hab. Julian Auleytner (Polskie Towarzystwo Polityki Społecznej), który w przystępnej, ilustrowanej prezentacją komputerową formie przybliżył temat: „Państwo zobowiązań społecznych w świetle *Laborem exercens*”. Tytułem wprowadzenia prelegent stwierdził, że encyklika bazowała na wcześniejszych przemyśleniach Jana Pawła II. Mianowicie w 1974 r. kard. Wojtyła wraz z ks. prof. Tischnerem przygotowali dla Konferencji Episkopatu Polski refleksje nad nowym kodeksem pracy (przedstawione na Zebraniu KEP w marcu 1974 r.). Prelegent uznał, że encyklika powstała w odpowiedzi na poszukiwanie nowej koncepcji pracy wewnątrz NSZZ „Solidarność” i miała podlegać dalszym dyskusjom. W swoim wystąpieniu skupił się na roli państwa jako pośredniego pracodawcy. Demokratyczne państwo opiekuńcze – jak stwierdził – opiera się na dwóch filarach: wypełnia funkcje socjalne (bezpieczeństwo, edukacja, zatrudnienie-praca, zdrowie, zabezpieczenia socjalne i dialog społeczny) oraz zapewnia instrumenty realizacji (prawo, finanse, organizacje i podmioty społeczne). Spór o formę opiekuńczości państwa bazuje na dwóch schematach: (neo)liberalnym (z podkreśleniem kluczowej roli stanu średniego obejmującego gospodarstwa innowacyjne; docenieniem własności prywatnej; kontrolą różnic socjalnych oraz priorytetem jednostki) oraz (neo)solidarnościowym (także przypisującym zasadniczą rolę stanowi średniemu, ale z koncepcją własności zróżnicowanej, zbiorową troską o integrację, priorytetem dla samorządu i wyakcentowaną troską o młodzież). Po przedstawieniu pozytywnych i negatywnych skutków opiekuńczości państwa oraz cech państwa niesprawiedliwości społecznej według analiz L. Balcerowicza prelegent przedstawił wizję państwa w służbie człowieka na podstawie *Laborem exercens*. Charakteryzuje je chrześcijańska idea własności prywatnej, państwo jest w niej realizatorem dobra wspólnego, zasady pomocniczości, solidarności, uczestnictwa oraz proporcjonalnego rozwoju. Przedstawienie struktury społecznej w procesie marginalizacji i inkluzji oraz charakterystyki współczesnego wykluczenia (ze względu na pracę i produkcję, w związku ze statusem rodziny, w związku z dyskursem społecznym oraz z porządkiem gry) doprowadziło do sformułowania prymatów polityki pracy. Wśród nich na pierwszym miejscu znalazły się: prymat pracy nad bezrobociem ze szczególnym odniesieniem do pierwszej pracy; prymat dochodu z pracy nad zasiłkiem; zatrudnienia nad sponsorowaną formą aktywności; działań aktywizujących nad osłonowymi oraz prymat szkolenia nad bezrobociem. Prof. Auleytner wskazał na istniejący w Polsce model struktury społecznej, w którym w centrum znajdują się elity, które kreują modele ustroju pracy; biurokracja, stanowiąca szerszy krąg, której cechą jest hamowanie i paraliżowanie koncepcji reform wyartykułowanych przez elitę; jeszcze szerszy krąg stanu średniego, niezależnego ekonomicznie od państwa, następnie krąg rodzin innowacyjnych, krąg pracy zależnej oraz najszerszy krąg peryferyjny, składający się z czasowo lub trwale zmarginalizowanych. Stwierdził, że taki układ jest płynny, a zadaniem państwa jest rozszerzanie stanu średniego.

Z kolei głos zabrał ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr. (UAM, Poznań), który odniósł się do kwestii: „Praca ludzka a solidarność – papieskie inspiracje i polskie doświadczenia”. W swoim wystąpieniu wskazał, że wyzwolenie z alienacji przychodzi w myśli papieża Jana Pawła II nie poprzez walkę, ale jako owoc kategorii uczestnictwa. Przykładem jest *Osoba i czyn* Karola Wojtyły, które jako opis fenomenu człowieka, niekoniecznie polemiczny wobec marksizmu, wpisuje się jednak w nurt antymarksistowski poprzez całkowicie przeciwną marksistowskiej wizję człowieka. Ta integralna, chrześcijańska

wizja człowieka pomogła przezwyciężyć po 1979 r. potrójne uzależnienie „homo sovieticus”: uzależnienie przez pracę, utożsamienie władzy z egzystencją oraz socjalistyczne poczucie godności związane z pochodzeniem klasowym. Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny w 1979 r. uświadomiła, że źródłem godności człowieka jest stworzenie na obraz i podobieństwo Boga. Poprzez ukazanie wertykalnego wymiaru godności osoby ludzkiej, pierwszeństwa świadomości nad materią oraz wolności jako darze Boga, zainicjował proces, który zaowocował powstaniem solidarności. Solidarność w nauczaniu papieskim oraz w doświadczeniach narodowych ma przede wszystkim charakter moralny i – w nawiązaniu do wysublimowanej idei uczestnictwa – realizuje się w dobru wspólnym. Prelegent wskazał na bezpodstawność krytyki, która zarzucała encyklice *Laborem exercens* zbyt małe odniesienie do innych niż wschodnioeuropejskie doświadczeń. Z perspektywy 25 lat zarzuty te wydają się być absurdalne – stwierdził. Wyzwaniem pozostaje jednak odpowiedź na pytanie, jak kategorie uczestnictwa, solidarności oraz dobra wspólnego odnieść do współczesnej sytuacji bezrobocia.

Kolejny prelegent, ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz (UKSW, Warszawa), przedstawił referat na temat: „Praca jako instrument władzy politycznej”. Rozważania ujął w dwóch płaszczyznach. Pierwsza koncentrowała się na opisanu relacji praca–władza w odniesieniu do biblijnego nakazu wykonywania władzy nad ziemią, czynienia sobie ziemi poddaną poprzez pracę, a druga dotyczyła wykonywania władzy przez człowieka nad samym sobą. Prelegent, podkreślając, że pojęcie władzy należy do pojęć spornych, podjął próbę analizy różnych koncepcji władzy, bazując m.in. na myśli H. Arendt oraz M. Webera z jednej strony, a Jana Pawła II z drugiej. Podkreślił, że w przeciwieństwie do poglądów, że cechą władzy jest szkodliwość (władza jest po to, by szkodzić jednemu, a przynosić innym korzyść – Lucas), albo że władza jest po to, by rozbudowując sferę ubóstwa kontrolować społeczeństwo poprzez dystrybucję dóbr (komunizm), chrześcijańska koncepcja władzy opiera się na pracy–służbie, służącej promowaniu podmiotowości i godności człowieka.

Drugą część sesji zakończyło wystąpienie prof. dr hab. Mieczysława Kabaja (Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa) na temat: „Encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens* a polityka społeczna polskich rządów w okresie transformacji i obecnie”. Wskazał on na cztery zasadnicze elementy encykliki: encyklika nie jest jedynie na potrzeby „Solidarności”, ale ma charakter uniwersalny; bezrobocie, (które w encyklice jest określane jako „klęska społeczna”, a dzisiaj w działaniach polityków jest banalizowane); podmiotowość człowieka pracy; godziwą płacę, która jest powiązana z jej podmiotowością. Wobec tych problemów wskazał na dwie strategie, możliwą i istniejącą: pierwsza zakłada konieczność utworzenia miliona miejsc pracy w ciągu najbliższych 4 lat, druga – to celowa polityka umożliwiania wyjazdów do pracy za granicę, co w krótkiej perspektywie przynosi efekt spadku bezrobocia, a w dłuższej grozi kryzysem systemu ubezpieczeń społecznych. Prelegent przedstawił osiągnięcia zespołu opracowującego programy i strategie polityki społecznej, zmierzające do zmniejszenia bezrobocia i aktywizacji społecznej. Wskazał też na konieczność badań nad inspiracjami papieskimi w rządowych programach walki z bezrobociem.

W dyskusji po zakończeniu tej części obrad pojawiły się głosy wskazujące, że osoby odpowiedzialne za kształt polityki społecznej po 1989 r. nie podjęły w większości trudu, by nauczyć się rzeczy nowych i w konsekwencji decyzje dotyczące sfery pracy podejmują ludzie o nieufirmowanej lub zdeformowanej moralności. O. prof. dr hab. Leon Dyczewski (KUL) zwrócił uwagę, że w krajach o rozwiniętej infrastrukturze społecznej przedsiębiorcy dają coś społeczeństwu, a w naszym kraju nie czują się do zobowiązań społecznych. Dokonał też rozróżnienia pomiędzy pracą a wysiłkiem, definiując pracę jako działalność społecznie użyteczną. Nawiązując do koncepcji prof. Auleytnera, stwierdził, że w jego schemacie niejasne jest, kto stanowi elitę społeczną i stan średni. W sugestjach skierowa-



nych do prof. Kabaja wskazano na konieczność zastąpienia tworzonych strategii i programów, które po krótkim czasie są zarzucane, wprowadzeniem do konstytucji zapisu o modelu państwa społecznej gospodarki rynkowej. Żywa dyskusja zakończyła się ok. godz. 19.00.

Następnego dnia, trzecią, poranną sesję symposium, prowadzoną przez prof. dr hab. Juliana Auleytnera (Polskie Towarzystwo Polityki Społecznej, Warszawa) rozpoczęła prelekcja ks. prof. dr hab. Tadeusza Borutki (PAT, Kraków) na temat: „*Laborem exercens* o podstawowych wymiarach pracy”. Prelegent wskazał na wielowymiarowość pracy: jej aspekt ekonomiczny, personalistyczny, dialogiczny i religijny. Rozróżnił pomiędzy pracą w znaczeniu węższym (konieczną dla przeżycia) i szerszym (dla tworzenia). Stwierdził, że skoro praca nie jest towarem, to zapłata za nią powinna być bardziej związana z człowiekiem-pracownikiem niż z pracą. Wskazał na istotne, wobec coraz większej anonimowości pracy w przemyśle, podkreślenie personalistycznego wymiaru pracy. Praca w rozumieniu Jana Pawła II – konkludował – rozumiana jest jako powołanie człowieka do udziału w dziele stworzonym Boga, w Krzyżu Chrystusa i Jego zmartwychwstaniu.

Z kolei głos zabrała dr Wioletta Szymczak (KUL), przedstawiając zagadnienie: „Etos pracy w Polsce a antropologia *Laborem exercens*”. Prelegentka wskazała, że etos pracy wypływa z antropologicznej warstwy encykliki, w tym też schemacie skonstruowała swoje wystąpienie. Podstawą etosu pracy jest świadomość człowieka pracy, na którą składa się znajomość i doświadczenie wartości pracy dla jej podmiotu, przekonanie i doświadczenie uczestniczenia w tworzeniu oraz wpływ pracy na kształt życia rodzinnego i społecznego. Etos pracy konstytuuje się w przełożeniu świadomości pracownika na codzienne zachowania przekształcone w zwyczaj. Elementami utrwalającymi pozytywną więź człowieka z pracą są: pracowitość, sumienność, rzetelność oraz szacunek dla pracującego, wyrażający się np. w godziwej płacy. Trzecim elementem refleksji było wskazanie na zadanie polityki państwa w umacnianiu etosu pracy, dla którego pogłębienia nie wystarcza indywidualna świadomość. Antropologia encykliki broni praw człowieka, promuje go w jego własnych oczach i broni przed wynaturzeniami pracy: pracoholizmem i bezrobociem. Zadaniem państwa pozostaje kierowanie pogłębieniem relacji człowiek-praca poprzez realizowanie norm ukazanych w encyklice, co przyczynia się do budowania etosu pracy.

Prof. dr hab. Stanisława Bortnowska (UŁ, PAN, Łódź) odniosła się z kolei do kwestii „O równowagę między pracą a życiem pozazawodowym”. Prelegentka wskazała, że poprawa jakości pracy poprzez przeciwdziałanie zakłóceniom równowagi pomiędzy pracą a życiem pozazawodowym zależy od wielu podmiotów. W szczególności niezbędny jest wzrost społecznej odpowiedzialności organizacji (tzw. CSR), powiązany z podniesieniem poziomu zarządzania zasobami ludzkimi. Przesłanie encykliki nakazuje zapewnienie godności i podmiotowości pracy ludzkiej. Czynniki intensyfikacji rozwoju społecznej odpowiedzialności są natury: ekonomicznej (imperatyw wzrostu konkurencyjności, tzn. innowacyjność, inwestycje w kapitał ludzki, zaangażowanie pracowników; modyfikacja modelu społeczno-gospodarczego poprzez zmniejszenie regulacji centralnych i uzwiązkowienia); związane z dynamiką pracy (ewolucja od „klasy próżniaczej” – Veblen, do klasy „zaśpieszonej” – Linder, nowy kontrakt psychologiczny; kultura organizacyjna i architektura zasobów ludzkich); związane ze zmianami w strukturze zatrudnienia (biorąc pod uwagę czynniki demograficzne oraz społeczne). Prelegentka wskazała na rozliczne konsekwencje braku równowagi pomiędzy pracą a życiem pozazawodowym w skali makro (spadek liczby urodzin, odraczanie urodzin pierwszego dziecka, rosnąca liczba rozwodów i rodzin niepełnych, rosnąca liczba patologii) oraz mikro (np. praca w wydłużonym wymiarze czasu, malejący współczynnik dzietności, rosnąca przestępczość nieletnich, asymetria podziału obowiązków opiekuńczych w rodzinie). W licznych przykładach ilustrowała przedstawione tezy, podając dane statystyczne dotyczące wykorzystywania lub/i rezygnacji z urlopów i zasił-

ków wychowawczych, dostępu do instytucji opieki nad dziećmi, współczynników zatrudnienia kobiet. Stwierdziła, że więcej troski o zachowanie równowagi przejawiają firmy o zaawansowanym poziomie zarządzania zasobami ludzkimi. Adresatami zorganizowanej i systematycznej pomocy ze strony firm są w tym zakresie przede wszystkim pracownicy wychowujący małe dzieci i samotnie wychowujący dzieci, rodziny, w których pracują oboje rodzice, uczący się, osoby starsze oraz mające kłopoty finansowe. Prelegentka wskazała następnie, że w Unii Europejskiej wzrost społecznej odpowiedzialności organizacji stanowi narzędzie trwałego i zrównoważonego wzrostu społeczno-gospodarczego. Dzięki dobrowoli, komplementarności, kontekstualności, kompleksowości i harmonizacji interesów sprzyja ona obniżaniu poziomu stresu, frustracji i uzależnieniom. Korzyści dla organizacji mają charakter wewnętrzny (wzrost efektywności i zaangażowania pracowników) oraz zewnętrzny (poprawa reputacji firmy). Korzyścią społeczną równowagi w relacjach prac–życie pozazawodowe jest poprawa jakości warunków życia i pracy. Kierunki koniecznych działań w tym zakresie to inwestowanie w kapitał ludzki, motywowanie, elastyczna organizacja pracy, dbałość o właściwe stosunki międzyludzkie, komunikacja interpersonalna, programy harmonizujące pracę z życiem pozazawodowym oraz etyka pracy.

W dyskusji nad przedstawionymi referatami zwrócono uwagę na konieczność rozróżnienia pomiędzy pracą fizyczną i intelektualną oraz na używanie określenia „zasoby ludzkie” (właściwsze wydawałoby się: „zasoby ludźmi”). Wyczerpujących odpowiedzi udzielił o. prof. dr hab. Leon Dyczewski oraz prof. dr hab. Adam Biela (KUL).

Po krótkiej przerwie dr Małgorzata Duda (PAT i Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Kraków) przedstawiła problem „Bezrobocie przyczyną destrukcji życia rodzinnego”. W swoim wystąpieniu wskazała na destabilizujący wpływ bezrobocia na życie rodzinne w wymiarach: ekonomicznym, społecznym, politycznym i osobowym. W wymiarze ekonomicznym omówione zostały: osłabienie zdolności finansowych, pogorszenie jakości życia, zmiana diety żywieniowej, zagrożenie poczucia bezpieczeństwa oraz ograniczenie aktywności poszczególnych członków rodziny. W wymiarze społecznym najistotniejsze konsekwencje bezrobocia dotyczą, zdaniem prelegentki, zmiany statusu społecznego i zawodowego, zaburzenia relacji interpersonalnych, powolnego ograniczenia więzi sąsiedzkich i koleżeńskich, zmiany decyzji życiowych, zagrożeń dla trwałości rodziny oraz wzrostu czasu wolnego, co stanowi zagrożenie uzależnieniami i patologiami społecznymi. W wymiarze politycznym prelegentka wskazała na zachwianie proporcji między liczbą pracujących i bezrobotnych, wzrost obciążeń z tytułu zabezpieczenia socjalnego, zmianę wymogów edukacyjnych i zawodowych oraz migrację zarobkową z wszystkimi jej konsekwencjami. W wymiarze osobowym wreszcie bezrobocie powoduje zaniżoną samoocенę, wzrost liczby chorób psycho-somatycznych, pojawienie się „syndromu braku perspektyw”, patologie społeczne i uzależnienia oraz wzrost postaw roszczeniowych.

Trzecią część sympozjum zamknęło wystąpienie dr. Tomasza Wójcika (MOP Genewa; Wrocław) na temat „Recepcja *Laborem exercens* przez Międzynarodową Organizację Pracy”. Komentując niedawną decyzję Kongresu USA o budowie muru na granicy z Meksykiem (mimo że te dwa kraje, wraz z Kanadą, od 1994 r. tworzą organizację North American Free Trade Agreement - NAFTA), wskazał na zagrożenia dla idei zawartych w encyklice *Laborem exercens* we współczesnym świecie. Szczegółowo omówił następnie przesłania Jana Pawła II do Międzynarodowej Organizacji Pracy (MOP), która jest dwa razy przywołana w encyklice w kontekście solidarności. Tematyka ta stanowiła także myśl przewodnią przemówienia Jana Pawła II na forum tej organizacji podczas 68. sesji MOP w Genewie, 15 VI 1982 r.

Po Eucharystii i przerwie obiadowej, ok. 13.30, obrady wznowiono w formie panelu, którego celem było podsumowanie obrad oraz próba określenia priorytetów polityki spo-

lecznej dla przezwyciężenia współcześnie rozpoznawanej kwestii społecznej w Polsce. Prowadzenia panelu podjął się o. prof. KUL dr hab. Jan Mazur OSPPE, a udział w nim wzięli: prof. dr hab. Mieczysław Kabaj, ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, prof. dr hab. Stanisława Borkowska, prof. dr hab. Julian Auleytner oraz prof. dr hab. Antoni Rajkiewicz (UW, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa). Każdy z uczestników panelu dokonał oceny obrad oraz przedstawił swój pogląd na priorytety polityki społecznej.

O. prof. Mazur, wprowadzając w dyskusję, podkreślił cenną obecność w rozważaniach zarówno kategorii diagnostycznej, jak i wartościującej w ujmowaniu kwestii społecznej. Stwierdziwszy, że nie wystarczy rozpoznanie kwestii społecznej, ale należy ją też rozwiązać, wskazał na – jego zdaniem – najważniejsze w świetle encykliki *Laborem exercens* kwestie: zagubienie sensu pracy, konflikt pracy i kapitału, tendencje do podporządkowywania człowieka procesowi pracy oraz zagrożenie dla podmiotowości pracy.

Prof. Antoni Rajkiewicz uważał, że konferencja została zorganizowana we właściwym miejscu i czasie ze względu na osobliwość obecnej chwili, tzn., że istnieją aktualnie znaczne możliwości, ale są one niewykorzystane, że pilne jest powrócenie do polityki społecznej rozumianej w kategoriach tworzenia warunków do postępu społecznego poprzez kształtowanie wpływu na warunki życia społecznego i jakość stosunków międzyludzkich. Cytując Senekę („Będiesz zawsze miał przeciwne wiatry, jeśli nie znasz portu, do którego zmierzasz”), wskazywał na konieczność takiej polityki społecznej, która przeciwdziałałaby coraz silniejszemu poczuciu niepewności, nieufności i niesprawiedliwości. Zauważył, że *Laborem exercens* wskazuje taką drogę, proponując dialog o pracy i szukanie inspirujących wskazań nauki społecznej Kościoła. Wskazał jednocześnie na dużą asymetrię pomiędzy wskazaniami Kościoła a ich realizacją. Do najbardziej aktualnych priorytetów polityki społecznej zaliczył brak pracy i gwałcenie zasad pracy, problemy związane z migracją zarobkową, regres polityki społecznej, młodzież, edukację, kompleks problemów opiekuńczo-zdrowotnych oraz wprowadzenie ubezpieczenia lub służby pielęgnacyjnej. Postulował ucywilizowanie dialogu na temat pracy, odwołanie się do demokracji jako wartości oraz opracowanie szeregu postulatów skierowanych do hierarchii Kościoła oraz do instytucji państwowych (np. Senatu).

Prof. Kabaj, mówiąc o priorytetach polityki społecznej na najbliższe lata, wskazał na następujące: pracę (stworzenie nowych miejsc godziwej pracy), młodzież (oraz związaną z nimi kwestię jakości kształcenia), likwidację długotrwałego bezrobocia oraz przezwyciężenie polityki niskich płac. Zgadzając się z prof. Rajkiewiczem, podsumował swoje wystąpienie wezwaniem do budowania społeczeństwa godziwej pracy i godziwej płacy.

Prof. Auleytner z kolei zaznaczył, że polityka społeczna powinna być generacyjna, tzn. obejmować wszystkie etapy życia ludzkiego i powinna być budowana na zasadzie pomocniczości. Jako priorytety wskazał młodzież, ustawiczną edukację, rodzinę (oraz mieszkanie i mieszkalnictwo), pełne zatrudnienie, zabezpieczenie na starość (zauważył, że zawodem mającym w Polsce największą przyszłość jest opiekun człowieka starego). Stwierdzając, że politycy, zapatrzeni w przeszłość, „idą do przodu tyłem”, unikając pytania właściwego mężom stanu: co będzie dalej? Wskazał na znaczenie pracy organicznej oraz stwierdził, że Kościół w Polsce nie może uciec od tego, że nie potrafi wykorzystać swego wpływu społecznego.

Prof. Bortnowska wskazała, że potrzebny jest dialog społeczny, ale nie o charakterze dystrybucyjnym, lecz w woli osiągnięcia porozumienia. Zgadzając się z priorytetami polityki społecznej wymienionymi przez przedmówców, uściśliła, że w priorytecie pracy chodziłoby o wzmocnienie odpowiedzialności społecznej organizacji pracy za jej jakość. Zwróciła także uwagę na konieczność edukacji, będącej formą inwestowania w rozwój pracowników oraz przyczyniającej się do wzrostu innowacyjności. W związku z postula-

tem generacyjnego podejścia do polityki społecznej wskazała na konieczność większego zainteresowania osobami niepełnosprawnymi.

Ks. prof. Zwoliński dokonał podsumowania sympozjum z innej perspektywy i wskazał na inspirującą dla polityki społecznej rolę katolickiej nauki społecznej. Ubolewał nad nieobecnością Kościoła w polityce społecznej państwa, wskazywał na nieobecność katolickiej nauki społecznej w przestrzeni publicznej oraz jej nieobecności w mediach katolickich. Podkreślał, że chrześcijaństwo nie jest religią słowa, ale Słowa, które stało się ciałem.

Głosy z sali, generalnie podzielające punkt widzenia uczestników panelu, wskazywały na znaczenie i konieczność częstszych dyskusji na tematy będące przedmiotem refleksji podczas sympozjum. Postulowano włączenie do priorytetów polityki społecznej także grup społecznie marginalizowanych oraz dzielono się doświadczeniami w zakresie praktycznej realizacji postulatów katolickiej nauki społecznej i realizacji programów w zakresie aktywizacji bezrobotnych.

Wypada wyrazić uznanie i wdzięczność organizatorom cennego i owocnego spotkania naukowego za stworzenie doskonałych warunków do rzeczowej dyskusji, za aktualność tematyki oraz szerokie spektrum analizy tematyki. Wydaje się, że sympozjum w znacznym stopniu osiągnęło swój cel: zdołano wyartykułować priorytety polityki społecznej oraz rzetelnie umocować je w myśli społecznej Jana Pawła II. Należy wyrazić nadzieję, że przyszłe spotkania, poświęcone tak istotnej tematyce, wzbudzą większe zainteresowanie wśród odpowiedzialnych za kształt życia politycznego i społecznego oraz wśród mediów, a publikacja książkowa materiałów z sympozjum pozwoli na pogłębienie refleksji nad przesłaniem ewangelii pracy zawartym w encyklice *Laborem exercens* w kontekście polskiej polityki społecznej.