

ks. Andrzej Zwoliński

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

INTEGRACJA MIĘDZY NARODAMI JAKO WYZWANIE DLA KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

Abstract **Integration between nations as a challenge for catholic social teaching.** In the social teaching of the Church there is still a growing trend towards global recognition of social problems as well as a call for the global cooperation. Globalization is treated as a tool to enhance the well-being of humanity. At the same time the social teaching indicates that in the control of the global market cannot participate only national authorities or international ones, but also social forces. This is consistent with the principle of subsidiarity, which emphasizes the role of intermediate strength between the individual and the state and international centers. For the defense of the common good of humanity, it is necessary to take into account the analysis of the ethical aspect of integration processes. It points to respect the values of dignity and human rights, justice, solidarity, kindness, non-violence, peace among people and nations. Ethics goes beyond the pragmatic calculations, which are focused on values and universal norms.

W społecznej nauce Kościoła istnieje wciąż narastająca tendencja do globalnego ujmowania problemów społecznych i wezwania do globalnej współpracy. Globalizacja jest traktowana jako narzędzie zwiększenia dobrobytu ludzkości. Jednocześnie wskazuje się, że w kontroli globalnego rynku nie mogą brać udziału tylko władze krajowe czy międzynarodowe, lecz także siły społeczne. Jest to zgodne z zasadą pomocniczości, która podkreśla rolę sił pośrednich między jednostką a państwem i centrami międzynarodowymi. Dla obrony dobra wspólnego ludzkości niezbędne jest uwzględnienie w analizie procesów integracyjnych aspektu etycznego. Wskazuje on na respektowanie takich wartości, jak: godność i prawa człowieka, sprawiedliwość, solidarność, życzliwość, unikanie przemocy, pokój między ludźmi i narodami. Etyka wykracza poza pragmatyczne kalkulacje, skupiając uwagę na wartościach i normach uniwersalnych.

Keywords: integration, catholic social teaching, globalization
integracja, katolicka nauka społeczna, globalizacja

W ciągu wieków relacji między narodami niektóre z nich wypracowały politykę izolacjonizmu, czyli odosobnienia, oddzielenia od wszystkich ościennych narodów. Już w odniesieniu do Starego Testamentu można mówić o ekskluzywnym charakterze narodu wybranego, który niechętnie odnosił się do wszelkich tendencji zbliżających jego kulturę do kultury narodów pogańskich. W Księdze Powtórzonego Prawa wśród nakazów odnoszących się do narodów pogańskich czytamy: „Wytępisz wszystkie narody, które ci daje Pan, Bóg twój” (Pwt 7, 16); „Zniszczycie doszczętnie wszystkie miejsca, gdzie narody, których wy pozbawicie dziedzictwa, służyły swoim bogom: na górach wysokich, na wzgórzach i pod każdym drzewem zielonym. Wywróćcie ołtarze, połamiecie ich stele, aszery ich ogniem spalicie, porąbiecie w kawałki posągi ich bogów. Zniweczycie ich imię na tym miejscu” (Pwt 12, 2–3).

Polityka izolacjonizmu ujawniła się w starożytności, a jej przykładem znamionym były Chiny, oddzielone od świata symbolicznie wielkim murem (budowany od VI wieku przed Chr. do wieku XVI). Politykę izolacjonizmu Stanów Zjednoczonych ogłosił Jerzy Waszyngton w słynnym przemówieniu z 17 września 1796 roku, kiedy oświadczył, że kraj powinien wystrzegać się stałych i krępujących sojuszy politycznych. Prezydent James Monroe w orędziu do Kongresu 2 grudnia 1823 roku stwierdził, że cały kontynent amerykański powinien zostać zamknięty na wpływy europejskie. Doktryna Monroe’a obowiązywała do początków XX wieku, a uległa radykalnej zmianie z chwilą wybuchu II wojny światowej. Polityka izolacjonizmu charakteryzowała również politykę Wielkiej Brytanii, gdzie obowiązywała niepisana zasada nakazująca nienawiązywanie żadnych stałych sojuszy z krajami kontynentalnymi. W 1896 roku przedstawiono ją w dokumencie *Splendid isolation* (Wspaniałe odosobnienie). Odstąpiono od niej po zawarciu z Francją porozumienia zwanego *entente cordiale* (serdeczne porozumienie, 8 kwietnia 1904 roku). W Europie przykładem polityki izolacjonizmu była blokada kontynentalna, wprowadzona 21 listopada 1806 roku przez Napoleona przeciw Anglii. Dekret zabraniał sprowadzania na kontynent europejski towarów angielskich, wywozu zboża do Anglii i utrzymywania z nią jakichkolwiek kontaktów gospodarczych¹.

Współcześnie izolacjonizm uważa się za doktrynę przestarzałą, gdyż niemożliwy jest rozwój cywilizacyjny narodów bez wymiany myśli technicznej, naukowej, a także wymiany gospodarczej i społeczno-politycznej. Występujące jeszcze w świecie przejawy izolacjonizmu mają najczęściej charakter selektywny, który jest świadomym wyborem, często traktowanym jako wariant polityki bezpieczeństwa.

1. SPOŁECZNOŚĆ MIĘDZYNARODOWA

Postulat stworzenia ogólnoświatowej, uniwersalistycznej społeczności, opartej na najcenniejszych wartościach, które są zdobyczami poszczególnych narodów, był znany od starożytności (np. Platon, stoicy). Współczesność, określana jako „era narodów”, podejmuje różne próby integracji narodów, by zastąpić różne ideologie nacjonalistyczne

¹ A. Chodubski, *Izolacjonizm*, [w:] *Encyklopedia politologii*, t. 1. *Teoria polityki*, red. W. Sokół, M. Żmigrodzki, Zakamycze 1999, s. 140–141.

ideą wspólnoty narodów. Przykładem na to może być idea „jednej Europy”². Nieudaną próbą integracji narodów była koncepcja Ligi Narodów, która wywodziła się z XVIII- i XIX-wiecznej myśli liberalnej, a była omawiana szeroko już przed I wojną w kręgach wolnomularskich. U podstaw traktatu wersalskiego stały liberalne hasła braterstwa narodów i pacyfizmu. I jak przewidywali polscy działacze okresu międzywojennego, Liga Narodów okazała się „koncertem wielkich mocarstw”, które nie były w stanie ugasić na jej forum lokalnych konfliktów między małym państwami. A w razie sprzeczności, jak przewidywano, zadecydował układ sił: interesy, bilateralne porozumienia i sojusze³.

Porozumienie międzynarodowe należy do bardzo trudnych rzeczywistości społeczno-politycznych. Uwarunkowane jest wielowarstwowo zarówno w sferze mentalnościowej, jak i gospodarczej, politycznej, ideologicznej, a także religijnej i ogólnokulturowej. Wystarczy przypomnieć, że na odrodzenie się tendencji nacjonalistycznych ma wpływ poczucie zagrożenia społecznego, które – jak każdy lęk – uwarunkowane jest nawet czynnikami pozaracjonalnymi. Podobnie nieuchwytnym elementem trudnym do kształtowania w procesie wychowawczym jest poczucie zacofania i niedorozwoju, rodzaj kompleksu społecznego. Odrębnym zjawiskiem jest sytuacja budowania państwa od nowa, po rewolucyjnej czy okupacyjnej destrukcji społeczeństwa. Ich złożoność utrudnia proste i jasne wytyczenie kierunków integracji międzynarodowej⁴.

Nowa jakościowo i zakresowo relacja społeczności ogólnoludzkiej pojawiła się wraz z globalizacją, którą wiąże się najczęściej z postępowaniem techniki i rozwojem współczesnego kapitalizmu. W sensie szerszym globalizacja (ang. *globalization*) opisuje tendencję do działania lub występowania określonych zjawisk (szans, zagrożeń, współpracy, ekspansji, dywersyfikacji działalności itp.) w skali całego globu. W węższym sensie, ograniczonym do opcji ekonomicznej sektora przedsiębiorstw – to traktowanie rynku światowego jako jedynego rynku oraz standaryzacja produktów i usług w skali światowej⁵.

Genezę globalizacji niektórzy badacze widzą w postmodernistycznym porzuceniu idei, że życie społeczne toczy się w obrębie konkretnych granic, obaleniu dotychczasowych hierarchii i wezwaniu do swobodnego przepływu obrazu i wrażeń – nieograniczonym, nieciągłym i chaotycznym. Stwarza to nową jakość kulturową i cywilizacyjną. Wśród globalistów modne stało się przekonanie tzw. endystów (z Fukuyamą), głoszących tezę, iż poza liberalną demokracją i wolnym rynkiem historia się kończy, nie pozostawiając alternatywy, a nową siłą motoryczną jednoczenia się świata stają się Stany Zjednoczone, zaś globalizacja jest szansą na zwalczanie ubóstwa⁶.

Wśród modeli pojęciowych globalizacji można wskazać na kilka podstawowych, do których należą m.in.: model rozciągania stosunków społecznych – w którym globalizację

² K. J. Brozi, *Ludzie i kryzys cywilizacji. Szkice antropologiczne*, Lublin 1992, s. 88n; por. B. Olszewska-Dyoniziak, *Zarys antropologii kultury*, Kraków 1996, s. 132–134.

³ Por. B. Wasutyński, *Położenie międzynarodowe*, „Przegląd Narodowy” (1919) 5, s. 472n; S. Kozicki, *Polityka powojenna państw zwyciężonych*, „Myśl Narodowa” (1928) 13, s. 182n; M. Ryba, *Naród a polityka*, Lublin 1999, s. 119–150.

⁴ Por. M. Kula, *Narodowe i rewolucyjne. Aneks*, Londyn 1991, s. 30–82; S. Smolka, *Polacy, Czesi i Niemcy*, Kraków 1898.

⁵ T. Oleksyn, *Globalizacja i regionalizacja – istota i wyzwania*, „Zarządzanie i Edukacja” 2 (2000) 20, s. 23–54. Por. Z. Klimiuk, *Globalizacja systemów bankowych*, „Zarządzanie i Edukacja” (2001) 27, s. 61–89.

⁶ T. L. Friedman, *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, przekł. T. Hornowski, Poznań 2001, s. 51–53. Por. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997; F. Fukuyama, *Koniec historii*, przekł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

rozumie się jako „mechanizm rozciągnięcia zasięgu stosunków społecznych poza granice współobecności aktorów życia społecznego w określonym miejscu”⁷; uzyskany przez media, głównie przez internet – wskazuje na zależność wydarzeń lokalnych od wydarzeń globalnych i odwrotnie, co intensyfikuje stosunki społeczne o światowym zasięgu; model „kompresji”, czyli „kurczenia się” świata⁸ – wskazuje na załamanie się sztywnych granic klasycznych społeczności, np. narodowych, a wytworzenie się nowych form organizacyjnych, np. korporacji międzynarodowych, regionów, co z kolei wpływa na skomplikowany proces przemian kulturowych i tworzenie się tzw. kultury globalnej (por. makdonaldyzacja)⁹.

Szerokie i wielorakie konsekwencje globalizacji przyniosły wiele kontrowersyjnych opinii i sądów na jej temat. Wskazuje się szereg szans i zagrożeń łączących się z globalizacją. Poddaje analizie niebezpieczny zanik tradycyjnych relacji społecznych, suwerenności lokalnych społeczności, antropocentryzm jako nową religię, zmiany cywilizacyjne, neokolonializm finansjery światowej. Często jest to bardzo emocjonalne podejście do zagadnienia, bez podejmowania wysiłku sformułowania precyzyjnych argumentów wskazujących przyczyny zła wynikającego z procesów globalizacyjnych¹⁰.

Jan Paweł II pomimo wielu antyglobalistycznych głosów katolików przyjmuje postawę umiarkowaną, wskazując na zasady etyczne, na jakich powinna się oprzeć globalizacja. Uczy, że „globalizacja *a priori* nie jest ani dobra, ani zła. Będzie ona tym, co uczynią z niej ludzie. Żaden system nie jest sam w sobie celem. Należy koniecznie obstawać przy tym, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć osobie ludzkiej”. W przeciwnym razie stajemy „wobec prometejskiego powiększania się władzy nad ludzką naturą do tego stopnia, że sam ludzki kod genetyczny oceniany jest w kategoriach kosztów i zysków”. Jan Paweł II stwierdza:

Kościół ze swej strony przyjmuje twierdzenie, że etyczne rozeznanie w kontekście globalizacji musi opierać się na dwóch nierozłącznych zasadach: 1. Po pierwsze, niezbywalnej wartości osoby ludzkiej – źródła wszelkich praw człowieka i wszelkiego porządku społecznego. Człowiek zawsze musi być celem, a nie środkiem, podmiotem, a nie przedmiotem, ani też towarem na sprzedaż. 2. Po drugie, wartości ludzkich kultur, których żadna zewnętrzna siła nie ma prawa poniżać, a tym bardziej niszczyć. Globalizacja nie może być nową wersją kolonializmu. Musi ona szanować różnorodność kultur, które – w ramach powszechnej harmonii narodów – stanowią klucz do objaśniania życia. Nie może ona zwłaszcza pozba-

⁷ M. Kempny, *Czy globalizacja kulturowa współdecyduje o dynamice społeczeństw postkomunistycznych?*, „Kultura i Społeczeństwo” (2000) 1, s. 9.

⁸ Por. R. Robertson, *Globalization: social theory and global culture*, London 1992, s. 8.

⁹ I. Stolarczyk, *Młodzież wobec globalizacji – znaczenie socjalizacji i wychowania*, [w:] *Dzisiejsza młodzież. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2001, s. 116–118.

¹⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*, Lublin 2000, s. 86–87; J. A. Lewicki, *Technologia globalizacji*, „Zeszyty Instytutu Edukacji Narodowej” (2000) 7, s. 63–79; B. Czupryn, *Antropologiczne podstawy globalizmu*, „Człowiek w Kulturze” (2002) 14, s. 43–54; P. Jaroszyński, *Od imperializmu do globalizmu*, „Człowiek w Kulturze” (2002) 14, s. 83–95; M. Igaśiński, *Globalizacja. Zarys problemu*, „Zawsze Wierni” (2002) 45, s. 53–67; A. Posacki, *Niebezpieczeństwa globalizacji*, „Posłaniec Serca Jezusowego” (2002) 1, s. 12–13; O. Fahrni, *Szulerzy i jelenie*, „Forum” (2001) 49, s. 13–15; Por. G. H. Kah, *Globalna okupacja*, Warszawa 1996; M. Chmielewski, *Kobieta konsekrowana wobec dehumanizujących procesów globalizacji*, „Życie Konsekrowane” (2001) 3 (31), s. 86–100; *Globalizacja*, „Communio” 21 (2001) 4 (124).

wić ubogich tego, co pozostaje dla nich najcenniejsze, w tym ich wiary i praktyk religijnych, skoro autentyczne przekonania religijne są najoczywistszym wyrazem ludzkiej wolności¹¹.

2. INTEGRACJA MIĘDZY NARODAMI

Pojęcie świata zaadresowane jest do przestrzeni egzystencjalnej każdego człowieka. Ludzie poruszają się w niej, pełnią różne role, przyjmują różnorakie postawy i postrzegają wspólny wymiar świata z różnych perspektyw. Jego elementem jest też naród i narodowość. Terminy „świat” i „światowość” (*world, worldness*) są inne niż „ziemia” (*earth*), bo np. zawierają też przestrzeń publiczną ludzkiego życia. W odniesieniu do świata można też, odwołując się do myśli Heideggera, dostrzec odwołania do pojęcia „świat” i „bycie w świecie” (*being-in-the world*)¹².

To w ramach owego „bycia w świecie” jako sposobu egzystencji na poziomie narodu możliwa jest integracja. Termin ten pochodzi od łacińskiego słowa *integratio* – „zspolenienie, scalenie, tworzenie całości z części”. W odniesieniu do narodów oznacza proces obejmujący życie społeczne, kulturalne, gospodarcze i polityczne, a zmierzający do powstania większej, ponadnarodowej wspólnoty. Ma to być wspólnota państw i narodów, heterogeniczna, wielokulturowa, zjednoczona wokół wspólnych wartości. Gwarantuje tożsamość kulturową poszczególnych grup etnicznych i narodów wchodzących w jej skład¹³.

Praktyka integracji narodów zdecydowanie wyprzedziła teorię na ten temat. Joachim Lelewel (1786–1861), polski historyk i działacz polityczny zauważa jedynie, że „związki narodów i narodowe jako większym ogromem ludzi kierujące, jako w swojej skomplikowości zawiśle, niejednostajne, liczniejsze odcienia wystawują”¹⁴. Józef Maria Hoene-Wroński (1776–1853), filozof i fizyk, wynalazca, opisując federację państw, podkreśla, że „środkiem moralnym i stanowczym federalności, czyli zabezpieczenia ich praw, jest patriotyzm rozumiany jako całkowite oddanie się sprawom państwa”¹⁵.

Myśliciel, społecznik i literaturoznawca Włodzimierz Spasowicz (1820–1906), który drogę do rozwiązania problemów narodowych widział bądź w równouprawnieniu wszystkich narodów, bądź na drodze federalizmu, analizował:

idea federalizmu na pozór tylko wydaje się prostą, a w gruncie jest to największa w europejskim bycie innowacja, będąca w ostrej sprzeczności tak z prawem historycznym [...], jak i z rasowym podkładem pojedynczych krajów. Nie ulega wątpliwości, że federacja jest możliwą, ale tylko pod warunkiem zbratania się federujących się, inaczej mówiąc pod wa-

¹¹ Jan Paweł II, Przemówienie podczas audiencji dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych poświęconej tematowi *Wymiar ludzi i etyczny globalizacji*, 27 IV 2000. Por. Jan Paweł II, *Globalizacja będzie tym, co uczynią z niej ludzie*, „Więź” (2001) 10, s. 23–25.

¹² Por. W. Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2000, s. 97–104 (Pisma Filozoficzne, 71).

¹³ M. Stepniak, *Integracja europejska*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwołański, Radom 2003, s. 206–207.

¹⁴ J. Lelewel, *Historyka*, [w:] J. Lelewel, *Pisma metodologiczne*, oprac. A. Assorodobraj, Warszawa 1964, s. 143 (Dzieła, 2).

¹⁵ J. M. Hoene-Wroński, *Społeczność powszechna, czyli federacja państw*, [w:] *700 lat myśli polskiej*, red. A. Sikora, A. Walicki, J. Garewicz, t. 5, Warszawa 1977, s. 123.

runkiem ich moralnego przerozdenia się, oni zaś zawsze byli pochopniejsi do zjadania się wzajem, pomnąc – jedni, że byli podwładnymi i cierpieli ucisk i krzywdy, – drudzy, że panowali i że zatem uznanie równouprawnienia równałoby się dla dawniejszych panów wyrzeczeniu się ich narodowych tradycji¹⁶.

Idea integracji różnych narodów i państw powstała w Europie dzięki chrześcijaństwu. Wcześniejsza próby (np. Imperium Romanum) podejmowano na drodze podbojów i triumfów militarnych i nie można tego procesu zakwalifikować do integracji, której podstawą jest dobrowolność. Chrześcijaństwo jednoczyło Europę, nie niwelując różnic politycznych, dynastycznych czy gospodarczych. Papież Leon I Wielki (zm. 461) podkreślał, że do Kościoła powołane są wszystkie narody świata, a jeden papież i cesarz miał dopełniać wizji jednej rodziny narodów¹⁷.

Pierwszym, który podjął w pełni tę ideę, był Karol wielki (zm. 804), który zjednoczył ziemie Franków, Sasów, Longobardów i szereg innych. Po jego śmierci wielkie państwo rozpadło się, a ideę pokojowej integracji średniowiecznej Europy podjął cesarz niemiecki Otton III (zm. 1002), współdziałający z papieżem Sylwestrem II. Chrześcijańska Europa miała składać się z czterech głównych części: Germanii, Italii, Galii i Sclavinii. Do tej idei nawiązali działacze paneuropeizmu, którzy doprowadzili do powstania: Unii Paneuropejskiej (1923), Unii Ekonomicznej i Celnej (1926) i projektu Stanów Zjednoczonych Europy (1929). Po wojnie faktyczną integrację europejską zapoczątkowali politycy chrześcijańscy: Robert Schuman (zm. 1963) – minister spraw zagranicznych Francji; Alcide de Gaspari (zm. 1954) – premier Italii i Konrad Adenauer (zm. 1967) – kanclerz Niemiec¹⁸. Robert Schuman w książce *Pour l'Europe* pisał:

Nie wyrzekamy się i nie wyrzekniemy się nigdy ojczyzny, nie zapomnimy o obowiązkach wobec niej. Ale coraz bardziej rozumiemy, że ponad ojczyznę istnieje wspólne dobro, ważniejsze od interesu narodowego, to wspólne dobro, na którym opierają się i w którym spotykają się indywidualne interesy naszych krajów¹⁹.

Integracja ma też bardzo dawną tradycję w historii narodu polskiego. Zaczątkiem państwa było zjednoczenie za Mieszka I (ok. 990) Księstwa Polan (Wielkopolska) i Księstwa Wiślan (Małopolska). Późniejsze dzieje to cały ciąg kolejnych fenomenów unijnych, niekiedy trwających długo, a czasem chwilowych, które obejmowały różne ościenne i dalsze narody, np. wszystkie Księstwa Pomorskie (od 1122 do 1534 roku), Ruś Czerwoną (od ok. 960, potem od 1340), Gospodarstwo Mołdawskie (od 1387 do 1712), Węgry (1370 – Ludwik Węgierski królem Polski, a w 1440 Władysław III król polski powołany na króla Węgier), Związek Pruski (Prussia), czyli późniejsze Prusy Królewskie (stany pruskie z miastami niemieckimi i szlachtą w 1454 roku zwróciły się o przyjęcie ich do Korony Polskiej i obronę przed zakonem krzyżackim – do 1772), Prusy Książęce, czyli Pomorze Gdańskie wraz z Ziemią Chełmińską i Warmią (od 1466, 1525, 1641 do 1701),

¹⁶ W. Spasowicz, *Obchód pamiątkowy 100 rocznicy F. Palackiego*, [w:] W. Spasowicz, *Pisma*, t. 7, Petersburg 1899, s. 403.

¹⁷ C. Bartnik, *Fenomen Europy*, Radom 2001, s. 15–107, 203–209, 216–245. Por. A. Marszałek, *Suwerenność a integracja europejska w perspektywie historycznej. Spór o istotę suwerenności i integracji*, Łódź 2000.

¹⁸ Por. S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003, s. 191–194.

¹⁹ R. Schuman, *Pour l'Europe*, Paris 1964, s. 38.

pełna inkorporacja Wielkiego Księstwa Mazowieckiego po wygaśnięciu tam dynastii piastowskiej (od 1525), Inflanty (od 1561, potwierdzenie przez sejm lubelski w 1565 roku), Wielkie Księstwo Moskiewskie (1585 i 1610–1611, Zygmunt III odrzucił ideę wolnej unii wbrew polityce Jana Zamoyskiego i Stanisława Żółkiewskiego), Ukraina (w 1658 w Hadziacu, chociaż za późno) i inne. Najbardziej znaną jest unia Korony Polskiej z Litwą, która rozwijała się od unii personalnej w Krewie (1385), przyjmującej za wspólnego króla Litwina i aprobującej autonomię Wielkiego Księstwa Litewskiego, po unię lubelską (1569), realną, która przetrwała jako Rzeczpospolita Obojga Narodów do roku 1920.

Oparcie stosunków międzynarodowych na równouprawnieniu było nowym pomysłem w Europie i zostało nazwane ideą jagiellońską. Nigdzie poza Polską nie naśladowano tego przykładu. Zwłaszcza Niemcy trwali ciągle przy myśli, że jeden naród naczelny, niemiecki, ma mieć zwierzchnictwo nad wszystkimi narodami. Przy Niemcach musi być korona cesarska, wyższa nad królewskimi. Polskie i niemieckie zapatrywania na ten temat starły się ostro na soborze w Konstancji. Unia polsko-litewska tworzyła specyficzny twór państwowo-polityczny, a zarazem ponadnarodowy: jeden realnie panujący monarcha, wspólny walny sejm, jedna moneta, ale różne narody, urzędy centralne na swoich obszarach, wojska, języki (urzędowym litewskim był białoruski – język litewski nie posiadał pisma, dlatego aż do końca istnienia państwa litewskiego w XVIII wieku żaden Litwin nie zaproponował, by język litewski wprowadzić jako urzędowy), skarb, sądownictwo, szkolnictwo, gospodarka, ustrój społeczno-prawny (powoli jednak upodabniający się do polskiego) i różne kultury. Litwa, posiadając tak obszerną autonomię (rząd, skarb, wojsko) stanowiła w latach 1392–1791 osobne państwo. Bezpośrednio była wcielona do Polski tylko w latach 1386–1392 oraz 1791–1795. Do unii z Polską dążyły głównie średnie stany sąsiadów, ze względu na duże swobody społeczne w Polsce. Łączyli się jako „wolni z wolnymi, równi z równymi”. Jako wybitnych i zasłużonych Polaków wymienia się wielu Litwinów (Jagiello i Jagiellonowie, Tadeusz Kościuszko, Sapiehowie, Radziwiłłowie, Adam Mickiewicz, Józef Piłsudski, Czesław Miłosz). Adam Mickiewicz, wyodrębniając dwa narody, w Polsce i Litwie widział swoją ojczyznę. W *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* pisał: „Litwin i Mazur bracia są, czyż kłóć się bracia o to, iż jednemu na imię Władysław, a drugiemu Witold? Nazwisko ich jedno jest, nazwisko Polaków”²⁰.

Obecnie jesteśmy świadkami dyskusji nad dwiema zasadniczymi koncepcjami integracji narodów i państw Europy. Jedna z nich, racjonalistyczno-oświeceniowa, pomija rolę narodów w integracji kontynentu, mieści się w nurcie laickim (oponuje przeciw wartościom chrześcijańskim w życiu społecznym lub je minimalizuje), dobro wspólne widzi głównie w interesach gospodarczych. Druga koncepcja, personalistyczno-chrześcijańska, dopuszcza współdziałanie narodów w procesie integracji, nawołuje do kontynuacji tradycji i wartości chrześcijańskich jako moralno-kulturowego fundamentu jedności paneuropejskiej²¹.

W kolejnych dokumentach Unii Europejskiej zauważalne jest poszerzanie przedmiotu jej zainteresowań i postulowanych kompetencji (od spraw gospodarczych, społeczno-politycznych, po postulaty obyczajowe, etyczne i ideologiczne). Rodzi to obawy o zagrożenie

²⁰ Por. C. Bartnik, *Idea polskości*, Radom 2001, s. 104–106; F. Koneczny, *Skrót do nauki historii polskiej*, Wilno 1920, s. 11–18; J. Waskan, *Kształtowanie postaw narodu litewskiego wobec Polaków na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Wychowanie a polityka. Między wychowaniem narodowym a państwowym*, red. W. Wojdyła, Toruń 1999, s. 23–43.

²¹ Por. W. Bokajło, *Teorie i rozwój federalizmu*, [w:] *Federalizm. Teorie i koncepcje*, red. W. Bokajło, Wrocław 1998, s. 136n.

ideowej tożsamości poszczególnych narodów, zwłaszcza wobec coraz większych obszarów decyzyjnych zastrzeżonych centralnym władzom w Brukseli, co łączy się z pomijaniem postulatów demokracji partycypacyjnej²².

Analiza wpływu różnic etnicznych na proces integracji na przykładzie społeczności imigranckich wskazuje na szereg trudności, które się w związku z unią pojawiają. Wskazuje na to choćby różnorodność terminów i pojęć wypracowanych przez socjologów, jak: „etnocentryzm”, „etnokracja”, „etnობóstwo”, „etnoklasa”, „etnonacjonalizm”, ale i „mobilizacja etniczna” (kiedy grupa etniczna zachowuje się jak grupa interesu), „polityka etniczna” (kiedy grupa etniczna stara się uzyskać dla siebie maksymalne korzyści w ramach wspólnoty wieloetnicznej) czy „urazy etniczne” (*ethnic hurts*), „alienacja etniczna” (*ethnic alienation*, czyli *internalized ethnic oppression*) i „etnorozwój” (*ethno-development*), czyli przyjęcie zasady samostanowienia mniejszości etnicznej w jej relacjach kulturowych i prawnych z otoczeniem. Próby nieuzgodnionej społecznie integracji rodzą wzrost napięć etnicznych, a nawet prowadzą do szowinizmu, ksenofobii i rasizmu. Wrogami stają się dawni sąsiedzi, a także nowi przybysze, których coraz bardziej widoczna obecność jest traktowana jako zagrożenie.

Wśród najczęściej wymienianych trudności procesu integracji znajdują się: asymetryczność relacji międzyetnicznych, naznaczonych często rasową i etniczną dyskryminacją; różnice w edukacji, które rodzą zawiść i zazdrość, a ujawniają się poprzez łatwość komunikowania się i organizowania w ramach własnej grupy; napływ nowych osadników na tereny już zasiedlone, co rodzi konkurencję i wyodrębia kontrasty społeczne; silniejsza świadomość, a nawet duma narodowa, wyrażająca się w poszukiwaniu i akcentowaniu własnych korzeni i wzmocnieniu aktywności politycznej; polityka wielokulturowości (*multiculturalism*, *cultural pluralism*, *democracy of nationalism*), sformułowana w latach dwudziestych XX wieku przez Isaaca Berksona, Juliusa Drachslera, Horacéa Kallena, a rozumiana jako zasada zmniejszenia nacisku integracyjnego na mniejszości jest ona w istocie zasadą segregacji (dostrzega i podkreśla różnice), zdjęcia odpowiedzialności i pozostawienia mniejszości samej sobie²³.

Prawdziwa integracja prowadzi najczęściej nie do włączenia nowych członków do silniejszego narodu, lecz do powstania wspólnoty na wyższym poziomie. Zarysowuje się ruch panetniczny, ponad wcześniej przyjętymi podziałami na narody, plemiona, religie i języki.

3. KOŚCIÓŁ A LUDZKOŚĆ

W okresie międzywojennym w Polsce zaczął się z natężoną siłą rozwijać ruch mający na celu stworzenie jednej Europy, „Stanów Zjednoczonych Europy”. Idea Paneuropy,

²² Por. D. Długosz, *Regiony wobec integracji europejskiej*, [w:] *Integracja europejska. Implikacje dla Polski*, red. J. Czuputowicz, Kraków 1999, s. 227–268; S. Kowalczyk, *Demokracja społeczna – samorząd*, [w:] S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001, s. 169–177.

²³ Por. M. Nalewajko, *Różnice etniczne a procesy integracji społeczności imigracyjnych*, [w:] *Migracje i społeczeństwo. Zbiór studiów 2*, red. J. E. Zamojski, Warszawa 1997, s. 217–224. Umberto Eco zauważa, iż nie chodzi o to, by czarnoskórzy studenci studiowali literaturę afrykańską zamiast Szekspira, a raczej należy dążyć do tego, by studiowali Szekspira, a Europejczycy – także literaturę afrykańską. Por. U. Eco, *Drugie zapiski na pudełku od zapalek*, przeł. A. Szymanowski, Poznań 1994, s. 102.

propagowana przez tzw. unię paneuropejską, była stosunkowo młoda. Za jej twórcę i głównego przywódcę uchodził hrabia Ryszard Coudenchove-Kalergi, autor głośnej książki *Paneuropa*. Zasadniczą ideą jego planu był podział świata na kilka grup państw, a właściwie na kilka wielkich organizmów politycznych. Pomiedzy narodem a ludzkością chciał on zbudować nową kategorię socjologiczno-polityczną, pośrednią. Europejskie państwa narodowe uważał za anachronizm, a z drugiej strony państwo, które obejmowałoby całą ludzkość, uważał za niemożliwe do zaistnienia. Liga Narodów mająca objąć całą ludzkość okazała się utopią. Jej dotychczasowe wyroki były jedynie kompromisami. Jako przykład Coudenchove-Kalergi podawał Górny Śląsk i Galicję Wschodnią, gdzie „bezbronna Liga musiała skapitulować” przed „polskim orężem”. O losach Europy decydowali w Genewie – siedzibie Ligii Narodów często nie-Europejczycy. Jego więc hasłem stały się słowa: „Europa dla Europejczyków!”. Za stworzeniem wspólnej Europy przemawiać miały względy komunikacyjne, gospodarcze i polityczne. Europie zagrażała bowiem, zdaniem hrabiego, „z jednej strony komunistyczna dyktatura wojskowa, a z drugiej zaś finansowa Ameryki”. Paneuropa miała przypominać swym ustrojem Stany Zjednoczone Ameryki. Władzę ustawodawczą miały pełnić dwa parlamenty: Izba Ludów (Volkerhaus) i Izba Państw (Staatenhaus). Granice polityczne i celne byłyby zniesione²⁴.

Polscy katolicycy działacze społeczni bardzo szybko podjęli zdecydowaną dysputę z ideą Paneuropy. Wskazywali na utopijność tej idei, podważali jej „nieuchronną konieczność”, o której pisał jej twórca, wskazywali na szereg trudności „nie do pominięcia”. Do zasadniczych trudności należała sytuacja Europy, która sprawiała „wrażenie głęboko powaśnionej rodziny, którą mimo wszystko okoliczności życiowe zmuszają do zamieszkania pod jednym dachem, uprawiania tej samej ziemi i dzielenia się tą nadwyżką jej plonów, której każdy poszczególny członek nie jest w stanie sam skonsumować”²⁵. Jak interesująco zauważył Sopicki:

Jest rzeczą jasną, że idea „Paneuropy” najsympatyczniejszą wydać się musi tym narodom, które (jak Żydzi) nie mają w Europie własnej ojczyzny i tym, które (jak Niemcy) mogą ufać, że dzięki swej sile liczebnej i gospodarczej zajmą w nowym organizmie politycznym stanowiska pierwszorzędne. Istotnie najwięcej stosunkowo wyznawców znalazły idee Coudenhovego między Żydami i Niemcami, zwłaszcza w Austrii. Wiedeń jest głównym centrum ruchu paneuropejskiego. Wielu Niemców uważa „Paneuropę” za najlepszy środek do odzyskania dawnej potęgi, dawnej pozycji Niemiec w świecie²⁶.

Kościół przypominał, że jego rolą i zadaniem jest działać na rzecz powszechnego braterstwa wszystkich ludzi. Cieszył się autorytetem nawet wśród narodów i państw niekatolickich. Wszystkich bowiem pouczał o ich prawie do samostanowienia o swoim losie, o prawie narodu do posiadania państwowości, o prawie zachowania jedności i odrębności w realizacji swego narodowego posłannictwa. W ten sposób bowiem można ustrzec narody od wojny.

²⁴ A. Sopicki, *Stany Zjednoczone Europy*, „Prąd” 2 (1926) 14, s. 89–95.

²⁵ H. Dembiński, *Rola Kościoła w Społeczności Międzynarodowej*, „Przegląd Powszechny” 51 (1934) 201, s. 34–35.

²⁶ A. Sopicki, *Stany...*, dz. cyt., s. 92–93.

Już w 1917 roku ks. Stanisław Adamski, późniejszy biskup katowicki, przestrzegał Polaków: „mówi się niekiedy o Stanach Zjednoczonych Europy, może i świata, ma on swoje międzynarodowe, kosmopolityczne, humanitarne zamysły, swe zrzeszenia, dawniej ukryte, które dziś otwarcie uznają się za niezależne od jakiegokolwiek ojczyzny, rzekomo wyższe nad wszelakie widoki ciaśniejsze niż świat i ludzkość”²⁷.

W podobnym tonie wypowiedział swoją opinię na temat idei ponadnarodowych organizmów politycznych prymas Hlond w liście pasterskim *O zadaniach katolicyzmu wobec walki z Bogiem* w Środę Popielcową 1932 roku:

„Nie przebrzmiało jeszcze w świecie zmartwychwzbudzające tchnienie: Polsko, „wynijdz z grobu”, a już odbywa się w łonie wskrzeszonej ojczyzny śmierciordne zatrucie pierwiastków życia i walka z jego stwórczym początkiem: Chrystusem. Ledwie nas Opatrzność postawiła z powrotem na straży kultury i wiary, niby bramę warowną na rozgraniczeniu światów, a już klucze tej bramy wydajemy w ręce Kremlu i zachodniej loży. Dopiero zaczęliśmy rozumieć swoje nowe posłannictwo narodowe, a już stajemy się widowiskiem walki z własną przyszłością i z prawdą duszy polskiej, z twórczymi pierwiastkami postępu i z podstawami własnego rozwoju. Mówią, że to powiew Europy, a w rzeczywistości wieje tu woń przykra moralnego rozkładu tej Europy, która „już cuchnie”, wieje trupi zaduch bolszewickiego Wschodu”²⁸.

Zdecydowane odcięcie się Kościoła okresu Polski międzywojennej od idei porzucenia narodu na rzecz abstrakcyjnej „Paneuropy” było jednym z efektów rozsądnego i wiernego trzymania się tradycji. I w tym przypadku chodziło zarówno o tradycje religijne, jak i narodowe.

Dokumenty społecznego nauczania Kościoła nie zawierają jednak jednoznacznej definicji integracji narodów. Kościół popiera działania na rzecz zbliżenia między narodami, pokoju i współpracy, wskazuje na pewne elementy tego procesu, interpretuje go i ocenia w świetle nauczania społecznego oraz uwarunkowań społecznych. Przypomina, że proces integracji nie może być ograniczony jedynie do działalności instytucji międzynarodowych, politycznych, społecznych, gospodarczych, ale obejmuje wzajemne zbliżenie poszczególnych ludzi. Sprawą oczywistą pozostaje natomiast, że źródłem, bogactwem i dynamizmem społeczności europejskiej są wspólnoty narodowe²⁹.

Istotą procesu integracji według Jana Pawła II jest wypracowanie „na Wschodzie i na Zachodzie wizji Europy jako duchowo materialnej całości, wymagającej właśnie jako całość rozwoju i gwarancji bezpieczeństwa. Chodzi o umiejętność budowania porozumienia w wymiarach także regionalnych; o wysiłek w kierunku przełamywania historycznych uprzedzeń i lęków, likwidowania takich pozostałości po życiu w społeczeństwach zamkniętych, jak wybujały nacjonalizm i nietolerancja. Warto w przyszłej Europie ujrzyć także kontynent kultury, mimo zaskakującej niezwykłości politycznego przede wszystkim wymiaru wydarzeń. Chodzi wreszcie o umiejętność dostrzegania z wdzięcznością wszystkich inicjatyw i dowodów międzynarodowej solidarności, które sprzyjają dziś dziełu duchowej i gospodarczej integracji Europy”³⁰.

²⁷ S. Adamski, *Patriotyzm. Nasze względem Ojczyzny powinności*, Poznań 1917, s. 24.

²⁸ A. Hlond, *Listy pasterskie*, Poznań 1936, s. 63.

²⁹ Por. H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999–2000, s. 49–50.

³⁰ Jan Paweł II, Przemówienie do dyplomatów, Warszawa 8 VI 1991, 6.

Jan Paweł II twierdzi, że czas współczesny jawi się jako czas wielkiego postępu, a zarazem jako czas wielkiego zagrożenia³¹. Napięcia i zagrożenia, które w dobie soboru dopiero się zarysowywały, obecnie odsoniły się, potwierdzając niebezpieczeństwo i nie pozwalając żywić dawnych złudzeń³². Papież nie kwestionuje roli nauki, techniki i cywilizacji naukowo-technicznej, lecz poddaje krytyce negatywne jej skutki. Za najbardziej groźną uważa dominację techniki nad etyką. Uważa za konieczne zakorzenienie postępu naukowo-technicznego w pełnej inspiracji humanistycznej (RH 15), a także dążenie do przymierza etyki z techniką, mądrości z nauką. Za istotne uważa nieoddzielanie dobra wspólnego dużych społeczności, nawet międzynarodowych, od dobra osoby. Cała bowiem działalność polityczna międzynarodowa ostatecznie jest „z człowieka”, „przez człowieka” i „dla człowieka”³³.

W społecznej nauce Kościoła istnieje wciąż narastająca tendencja do globalnego ujmowania problemów społecznych i wezwania do globalnej współpracy. Globalizacja jest traktowana jako narzędzie zwiększenia dobrobytu ludzkości. Jednocześnie wskazuje się, że w kontroli globalnego rynku nie mogą brać udziału tylko władze krajowe czy międzynarodowe, lecz także siły społeczne. Jest to zgodne z zasadą pomocniczości, która podkreśla rolę sił pośrednich między jednostką a państwem i centrami międzynarodowymi. Globalizacja wymaga więc zastosowania wielu środków ekonomicznych i politycznych, lecz powinny się one opierać na zasadach i motywacjach etycznych. Nie jest to więc odrzucenie dokonującego się procesu, lecz domaganie się, by wszyscy mieli udział w ustalaniu reguł i w tworzeniu nowych instytucji społeczno-gospodarczych, w wyborze celów i priorytetów dla działań politycznych. Krytyczne głosy Kościoła na temat globalizacji wiążą się nie z odrzuceniem możliwości i dobrodziejstw tkwiących w globalizacji, lecz z zauważeniem tendencji do wykorzystywania jej bardziej dla wytwarzania nierówności niż dla łączenia dróg rozwoju, bardziej dla zwiększania korzyści niektórych państw i obywateli niż dla powszechnego poszerzenia przestrzeni szczęśliwości ludzi³⁴.

Przemawiając do prezydenta USA George’a Walkera Busha 23 lipca 2001 roku, Jan Paweł II mówiąc o globalizacji, stwierdził: „Kościół, choć docenia szansę rozwoju gospodarczego i osiągnięcia materialnej pomyślności, jaką stwarza ten proces, musi zarazem wyrażać głębokie zaniepokojenie faktem, że nasz świat pozostaje podzielony – już nie przez dawne bloki polityczne i wojskowe, ale przez tragiczny kontrast między tymi, którzy mogą korzystać z nowych możliwości, a tymi, którzy zdają się od nich odciąć”³⁵.

Rozważne podejście do globalizacji, w tym także do integracji narodów, analiza postępującego procesu i wskazywanie na możliwe zagrożenia są kontynuacją postęgu Kościoła wobec współczesnego świata. Istniejący proces integracji, tak w skali kontynentu, jak i ogólnoswiatowej, powinien opierać się na ogólnie akceptowanych zasadach etyczno-społecznych. Wśród nich do najważniejszych należą: zasada solidarności (dobra wspólne) – chroniąca dobro wspólne każdej społeczności oraz zasada pomocniczości

³¹ Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis* [dalej: RH], 16.

³² Jan Paweł II, enc. *Dives in Misericordia*, 10.

³³ Przemówienie Jana Pawła II na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ.

³⁴ Por. S. Zamagni, *Przesłanie encykliki „Centesimus annus” w dobie globalizacji*, „Społeczeństwo” (2001) 3–4, s. 423–440; S. Fontana, *Sesja plenarna Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, „Społeczeństwo” (2001) 5, s. 649–651.

³⁵ Jan Paweł II, *Przyszłość ludzkości zależy od wyboru wartości etycznych*, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. (2001) 10, s. 21.

(personalizmu) – która wynika z prawa naturalnego, a implikuje ideę równości ludzi, narodów, państw i wzywa do możliwie wszechstronnego rozwoju ludzkiej osoby, co wymaga jej uczestnictwa w różnych formach życia społecznego. Proces integracji narodów i państw jest konsekwencją zasady solidarności, a z drugiej strony wymaga respektowania zasady pomocniczości (subsydiarności). Wyraża to np. preambuła traktatu z Maastricht z 7 lutego 1992 roku, powołującego do istnienia Unię Europejską, która brzmi: „Gotowi kontynuować proces tworzenia jeszcze ściślejszego związku między narodami Europy, w którym decyzje podejmowane są na szczeblu jak najbliższym obywatelowi, zgodnie z zasadą subsydiarności”³⁶.

Doniosłą rolę zasady pomocniczości akcentuje również Rada Europejska, która na posiedzeniu 12 grudnia 1992 roku stwierdziła, że zasada ta „gwarantuje poszanowanie narodowej tożsamości państw członkowskich i stoi na straży ich uprawnień. Celem jej jest zapewnienie tego, aby w państwach należących do Unii Europejskiej decyzje podejmowane były na szczeblu jak najbliższym obywatelowi”³⁷.

4. DOBRO WSPÓLNE LUDZKOŚCI

Wspólne dobro każdej, w tym i większej społeczności ponadnarodowej, zasadza się na wartości osoby ludzkiej i wynika z jej relacji do innych. Związek człowieka z własnym narodem jest szansą wartościowego sposobu bycia tegoż człowieka w szerszej, ponadnarodowej wspólnotie. Naród bowiem jest jednym z ważnych sposobów „zakorzenienia” osoby we własnej kulturze, nie izoluje jej, lecz pozwala na bezpieczne i owocne trwanie z innymi. Zasadniczy wniosek dotyczący dobra wspólnego ludzkości można więc ująć w słowa: narodowa różnorodność jest bogactwem ludzkości, a bogactwo kultury ogólnoludzkiej zasadza się na bogactwie kultur, które w ową jedność ludzkości wnoszą poszczególne kultury narodowe. Prawdę o tej relacji wyraził Jan Paweł II, wypowiadając 3 czerwca 1997 roku słowa o naturalnej jedności Europy: „jest bowiem historia Europy wielką rzeką, do której wpadają rozliczne dopływy i strumienie, a różnorodność tworzących ją tradycje i kultury jest jej wielkim bogactwem”. W innym miejscu tego przemówienia papież stwierdził, że nie można budować wspólnoty narodów, „odcinając się od tych korzeni, z których wyrosły narody i kultury Europy i od wielkiego bogactwa kultury duchowej minionych wieków”³⁸.

Papież widzi potrzebę podjęcia pracy nad uświadomieniem ludziom dobra wspólnego ludzkości. Inspiracją do działań na rzecz integracji jest kryzys kultury, którego źródła – w przypadku kultury europejskiej, zdaniem Jana Pawła II – są w „zniszczeniu czy wyblaknięciu wspólnych wartości ideowych oraz powszechnych zasad etycznych

³⁶ *Dokumenty Wspólnot Europejskich*, oprac. A. Przyborowska-Klimczak, E. Skrzydło-Tefelska, Lublin 1994, s. 317.

³⁷ Por. A. Dylus, *Idea subsydiarności a integracja Europy*, [w:] *Europa. Fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 97–112.

³⁸ Jan Paweł II, *Homilia z okazji tysięcznej rocznicy śmierci świętego Wojciecha, Gniezno 3 VI 1997*, [w:] *Jan Paweł II w Polsce. Homilie i przemówienia*, Kraków 1997, s. 78–80. Por. H. Skorowski, *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Warszawa 2002, s. 150–187.

i religijnych”, przy jednoczesnym zdezaktualizowaniu się nowożytnych laickich ideologii³⁹.

Szczególne zagrożenie dobra wspólnego ludzkości ma swe źródło w wykorzystywaniu przez niektóre kraje, silniej rozwinięte, swej potęgi w celu dominacji nad innymi państwami. Rodzi to lęk przed kontaktami z innymi narodami i burzy harmonię wspólnoty międzynarodowej. Dominacja ta może przybrać różną postać. W dziedzinie handlu wiąże się często z dewaluacją pojęcia wymiany.

Wszystkie zobowiązania międzynarodowe jako sposób obrony dobra wspólnego ludzkości w obliczu globalizacji nabierają szczególnej siły. Globalizacja dokonywana z korzyścią dla „kapitału”, a ze szkodą dla pracujących, wykorzystywana dla narzucenia pracującym „sztywnych płac” i zwiększenia swych zysków, byłaby atakiem na dobro wspólne. To między innymi dlatego z takim niepokojem wielu katolickich społeczników odnotowuje powstawanie międzynarodowych korporacji – „republik globalnych”, ideologiczny atak na „państwa narodowe” czy pogłębianie się gorszących nierówności społecznych⁴⁰.

W imię dobra wspólnego ludzkości Jan Paweł II w rozważaniu przed modlitwą Anioł Pański 8 lipca 2001 roku powiedział: „Dlatego mieszkańcy krajów bogatszych i technicznie wyżej rozwiniętych, świadomi, że Bóg – Stwórca i Ojciec – pragnie, aby ludzkość stała się jedną rodziną, muszą umieć wsłuchać się w wołanie licznych na świecie ludów ubogich, domagających się jedynie tego, co im się słusznie należy”⁴¹.

W integracji współczesnego świata można wyróżnić poszczególne obszary tego procesu: informacyjny, techniczny, ekonomiczny, ekologiczny. Niektórzy wnioskują nawet, że zachodzi potrzeba integracji w zakresie ideologii, cywilizacji i aksjologii, co budzi słuszny sprzeciw wielu środowisk. Francis Fukuyama, zwolennik ideologicznej globalizacji, w erze postindustrialnej – w odróżnieniu od poprzednich epok: rolniczej i przemysłowej – widzi „koniec ludzkiej historii”. Za najbardziej stabilny, wzorcowy i uniwersalny we współczesnym świecie uznaje ustrój demokratyczno-liberalny, który jednak prowadzi do zaniku tradycyjnych etyk, spójności rodziny i nowych dysproporcji ekonomiczno-społecznych⁴².

Nie doceniając podstawowej roli wartości cywilizacyjno-kulturowych, moralnych i religijnych w życiu człowieka i całych społeczności, traci się narzędzie do diagnozy i oceny takich współczesnych zjawisk jak dynamiczne odrodzenie islamu, eksplozja demograficzna w krajach muzułmańskich czy renesans uczuć patriotycznych. Techniczna westernizacja wielu krajów, np. arabskich, współlistnieje w nich z narastającym nacjonalizmem i ekspansją religijną. Liberalny kapitalizm jest areligijny, a cywilizacja islamu jest

³⁹ Por. Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników konferencji *Kryzys Zachodu i posłannictwo duchowe Europy*, Rzym 12 XI 1981; Homilia, Włocławek 7 VI 1991, 6; *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, oprac. J. Sweeney, J. van Gerwen, przekł. J. Pawlikowska-Gannon, Kraków 1997; *Europa. Drogi integracji*, red. A. Dylus, Warszawa 1999.

⁴⁰ Por. A. Wielomski, *W obronie państwa narodowego*, „Emaus” 2 (2002) 40, s. 5; F. Memches, *Do globalnej wioski jeszcze daleko*, „Emaus” 2 (2002) 40, s. 4; M. A. Krąpiec, *Osoba i naród wobec globalizmu*, „Człowiek w Kulturze” (2002) 14, s. 5–16; K. Trębski, *Republiki globalne*, „Wprost” (2002) 16, s. 42–46; D. Cohen, *Bogactwo świata, ubóstwo narodów*, przekł. Z. Wolińska, Kraków 2000, s. 43–46.

⁴¹ Jan Paweł II, *Przed spotkaniem w Genui. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 8 lipca 2001 r.*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2001) 9, s. 12.

⁴² Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, dz. cyt.; F. Fukuyama, *Wielki Wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przeł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000, s. 13n.

powiązana z żarliwą religijnością i nie marginalizuje naturalnych społeczności rodziny i narodu. Sprowadzanie procesu integracji tylko do techniki i ekonomii i niedocenywanie roli czynnika kulturowo-religijnego prowadzi do zderzenia cywilizacji i ostrych konfliktów na różnym poziomie⁴³.

Stąd dla obrony dobra wspólnego ludzkości niezbędne jest uwzględnienie w analizie procesów integracyjnych aspektu etycznego. Wskazuje on na respektowanie takich wartości, jak: godność i prawa człowieka, sprawiedliwość, solidarność, życzliwość, unikanie przemocy, pokój między ludźmi i narodami⁴⁴. Etyka wykracza poza pragmatyczne kalkulacje, skupiając uwagę na wartościach i normach uniwersalnych.

5. ROZWÓJ ŚWIATA

W refleksji nad procesem integracji i globalizacji bardzo często pojawia się termin „rozwoj”. Koncepcja rozwoju świata wypracowana przez katolicką naukę społeczną jest istotnym punktem odniesienia w ocenie przechodzących przez świat procesów globalnych.

W dokumentach społecznego nauczania Kościoła termin „rozwoj” został przyjęty w czasie II wojny światowej. Pierwszy raz był on użyty przez Piusa XII w orędziu wygłoszonym na Boże Narodzenie 24 grudnia 1941 roku, niepodejmującym jednak jego analizy. Papież stwierdził, że małe państwa mają prawo „do opieki nad ich rozwojem ekonomicznym” (*sviluppo economico*). Bardzo ważną dla rozważań nad rozwojem jest encyklika *Mater et Magistra* (15.05.1961), która troskę o rozwój czyni centralnym punktem odnowienia perspektywy widzenia świata. Jan XXIII powraca do zagadnienia rozwoju na miesiąc przed swoją śmiercią, w encyklice *Pacem in terris* (11.04.1963). Wita on jako znaki czasu potrójny postęp, który polega m.in. na wzniesieniu na wyższy stopień warstw robotniczych (nr 40), kobiety (nr 41) i ludności kolonii.

W konstytucji *Gaudium et spes* II Sobór Watykański całe życie ekonomiczne i społeczne omawia w aspekcie rozwoju. Podnosi genialne zdobycze człowieka i głosi, że są one zgodne z planem dzieła stworzenia, podkreśla też odpowiedzialność chrześcijan za postęp (nr 34). Uzasadnia również ideał inicjatywy, maksymalnego współdziałania ludzi i zasadę pomocy gospodarczej. Sprzeciwia się natomiast abstrakcyjnej technokracji.

Jeszcze dobitniej podkreślił wagę problemu rozwoju świata Paweł VI, ogłaszając encyklikę *Populorum progressio* i poświęcając ją głównie krajom będącym dopiero na drodze rozwoju. W ten sposób problematyka rozwoju świata weszła na stałe do języka katolickiego nauczania społecznego.

Istotna dla samowiedzy poszczególnych jednostek i społeczeństw jest świadomość historii. Ta sama zasada dotyczy społeczności ogólnoludzkiej. Historia bowiem otwiera nam najrozleglejszą perspektywę ludzkości, zbiera wartości tradycji, wskazuje tym samym miarę terażniejszości.

⁴³ Por. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 1998, s. 258–266.

⁴⁴ Por. M. Michalik, *Globalizacja etyki – wyzwanie czy paradoks*, „Wspólnotowość i Postawa Uniwersalistyczna” (2000–2001) 2, s. 32–48; Dalaj Lama, *Etyka na nowe tysiąclecie*, przeł. A. Kozieł, Warszawa 2000; L. Swidler, *Toward a universal declaration of a global ethic*, „Dialogue and Humanism” (1994) 4, s. 15n.

Celowość rozwoju według nauki chrześcijańskiej wyznacza człowiek. Louis-Joseph Le-bret jest autorem sformułowania, które następnie podała encyklika *Populorum progressio*: „Więcej mieć, żeby pełniej być” (nr 6). Przemówienie Pawła VI z 7 stycznia 1965 roku wyjaśnia te słowa w sposób następujący: „Więcej jest wart człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada”.

W skali stosunków międzynarodowych istnieją dwie koncepcje rozwoju:

1. anglosaska, która polega na obliczaniu potrzeb, podawaniu projektów, łagodzeniu istniejącej sytuacji dostępnymi środkami materialnymi;
2. łacińska – rozważa projekt rozwoju całego człowieka, implikuje wolność wraz z jej dynamizmem i wszystkimi możliwościami. Rozwój w tej koncepcji jest „procesem dążącym do przemiany każdego człowieka tak, by się stał odpowiedzialny za swój pełny rozwój w społeczności, która by sama była twórcą swego stawania się” (symposium w Louvain, listopad 1968)⁴⁵.

W nauczaniu społecznym Kościoła wyraźnie dominuje koncepcja łacińska. Rozwój w ujęciu chrześcijańskim oznacza rozwój całej osoby. Mówiąc o rozwoju ludzkości, nie można ograniczać się jedynie do sfery materialnej, do ekonomicznego i przemysłowego postępu w świecie. Praca przedsięwzięta na rzecz integralnego rozwoju jest w pewnym sensie autentycznym sposobem ewangelizacji, realizacją miłości, której nauczał Chrystus⁴⁶.

Przy tak pojętym rozwoju próby sekularyzacji życia społecznego są wymierzone przeciw prawidłowemu rozwojowi świata. Podobnie oceniane są niektóre aspekty procesu globalizacji, zwłaszcza uderzające w założenia antropologii chrześcijańskiej⁴⁷.

Wielokrotnie w nauczaniu społecznym Pawła VI i Jana Pawła II powraca wezwanie do integralnego rozwoju człowieka. W *Sollicitudo rei socialis*, opublikowanej w 20 rocznicę *Populorum progressio*, Jan Paweł II mówi o postępie w sposób pesymistyczny. Łączy termin „rozwój” ze wszystkimi wymiarami życia społecznego, w odróżnieniu od „postępu”, który często oznacza jedynie wąskie, jednoaspektowe wysiłki ludzi. W płaszczyźnie osobowej rozwój zakłada świadomość uprawnień i obowiązków spoczywających na jednostce względem wielkich społeczności. Za pozytywne wskaźniki rozwoju świata papież uznaje wzrost poczucia godności człowieka, wzrost solidarności międzyludzkiej i podejmowanie wysiłków na rzecz poszanowania życia.

Kościół wzywa ludzi dobrej woli do skorzystania z szansy, jaką niesie z sobą globalizacja. Jedną z nich jest pojawienie się możliwości głoszenia zbawczej prawdy Chrystusa całej rodzinie ludzkiej. Satelitarna transmisja uroczystości religijnych, pozytywny potencjał internetu czy korzystanie z innych możliwości elektronicznych przekazańników umożliwiają docieranie do odbiorców na całej ziemi⁴⁸. Na szerszą również skalę może być głoszona nauka Kościoła o pokoju, wołanie o redukcję wydatków na zbrojenia, o umorze-

⁴⁵ R. Laurentin, *Rozwój a zbawienie*, przeł. Z. Włodkova, Warszawa 1972, s. 202–206.

⁴⁶ J. Schütte, *Ewangelizacja i rozwój w świetle teologii soborowej i posoborowej*, [w:] *Ewangelizacja, dialog i rozwój: wybrane dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej*, pod red. M. Dhavamony, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 351–354.

⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Wobec wyzwań globalizacji. Do członków Akademii Papieskich, 8 XI 2001 r.*, „L'Ossevatore Romano” wyd. pol. 3 (2002) 241, s. 44–45.

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Rozgłaszajcie to na dachach: „Ewangelia w epoce globalnej komunikacji”*. Orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I 2001, „Zeszyty Dziennikarskie” (2001) 1, s. 5–7; Z. Romek, *Globalizacja – wezwanie do aktywności*, „Emaus” 3 (2002) 41, s. 8.

nie długów państw Trzeciego Świata, o rewizję priorytetów i wartości, na których opierają się obecnie decyzje gospodarcze i polityczne⁴⁹.

Kierunek rozwoju świata jest nieznamy, jak każda przyszłość, lecz w coraz większym stopniu ludzkość uświadamia sobie, jak bardzo dużo zależy od niej samej, od solidarności między narodami i państwami, od wzajemnego szacunku i rozumnego dążenia do rozwoju.

LITERATURA

- Adamski S., *Patriotyzm. Nasze względem Ojczyzny powinności*, Poznań 1917.
- Bartnik C., *Fenomen Europy*, Radom 2001.
- Bartnik C., *Idea polskości*, Radom 2001.
- Bokajło W., *Teorie i rozwój federalizmu*, [w:] *Federalizm. Teorie i koncepcje*, red. W. Bokajło, Wrocław 1998, s. 136–143.
- Brozi K. J., *Ludzie i kryzys cywilizacji. Szkice antropologiczne*, Lublin 1992.
- Chmielewski M., *Kobieta konsekrowana wobec dehumanizujących procesów globalizacji*, „Życie Konsekrowane” (2001) 3 (31), s. 86–100.
- Chodubski A., *Izolacjonizm*, [w:] *Encyklopedia politologii*, t. 1. *Teoria polityki*, red. W. Sokół, M. Żmigrodzki, Zakamycze 1999, s. 140–141.
- Chrześcijaństwo a integracja europejska*, oprac. J. Sweeney, J. van Gerwen, przekł. H. Pawlikowska-Gannon, Kraków 1997.
- Cohen D., *Bogactwo świata, ubóstwo narodów*, przekł. Z. Wolińska, Kraków 2000.
- Czupryn B., *Antropologiczne podstawy globalizmu*, „Człowiek w Kulturze” (2002) 14, s. 43–54.
- Dalaj Lama, *Etyka na nowe tysiąclecie*, przeł. A. Kozieł, Warszawa 2000.
- Demiński H., *Rola Kościoła w społeczności międzynarodowej*, „Przegląd Powszechny” 51 (1934) t. 201, s. 34–35.
- Długosz D., *Regiony wobec integracji europejskiej*, [w:] *Integracja europejska. Implikacje dla Polski*, red. J. Czaputowicz, Kraków 1999, s. 227–268.
- Dokumenty Wspólnot Europejskich*, oprac. A. Przyborowska-Klimczak, E. Skrzydło-Tefelska, Lublin 1994.
- Dylus A., *Globalny rynek i jego granice*, Warszawa 2001.
- Dylus A., *Idea subsydiarności a integracja Europy*, [w:] *Europa. Fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 97–112.
- Eco U., *Drugie zapiski na pudełku od zapalek*, przeł. A. Szymanowski, Poznań 1994.
- Europa. Drogi integracji*, red. A. Dylus, Warszawa 1999.
- Fahrni O., *Szulerzy i jelenie*, „Forum” (2001) 49, s. 13–15.
- Fontana S., *Sesja plenarna Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, „Społeczeństwo” (2001) 5, s. 649–651.
- Friedman T. L., *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, przekł. T. Hornowski, Poznań 2001.
- Fukujama F., *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przeł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przekł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.
- Gheddo P., *Globalizacja – nowe wyzwania dla katolików*, „Niedziela” (2002) 15, s. 5–6.

⁴⁹ P. Gheddo, *Globalizacja – nowe wyzwania dla katolików*, „Niedziela” (2002) 15, s. 5–6; S. Urbański, *Jak globalizm może być etyczny?*, „Emaus” 2 (2002) 40, s. 7. Por. A. Dylus, *Globalny rynek i jego granice*, Warszawa 2001.

- Heller W., *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2000 (Pisma Filozoficzne, 71).
- Hlond A., *Listy pasterskie*, Poznań 1936.
- Hoene-Wroński J. M., *Spoleczność powszechna, czyli federacja państw*, [w:] *700 lat myśli polskiej*, t. 5, red. A. Sikora, A. Walicki, J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 120–134.
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 1998.
- Igasiński M., *Globalizacja. Zarys problemu*, „Zawsze Wierni” 45 (2002) 2, s. 53–67.
- Jan Paweł II, *Globalizacja będzie tym, co uczynią z niej ludzie*, „Więź” (2001) 10, s. 17–22.
- Jan Paweł II, *Homilia z okazji tysięcznej rocznicy śmierci świętego Wojciecha*, Gniezno 3 VI 1997, [w:] *Jan Paweł II w Polsce. Homilie i przemówienia*, Kraków 1997, s. 78–80.
- Jan Paweł II, Homilia, Włocławek 7 VI 1991.
- Jan Paweł II, *Przed spotkaniem w Genui. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 8 lipca 2001 r.*, „L’Osservatore Romano” wyd. polskie (2001) 9, s. 12.
- Jan Paweł II, Przemówienie do dyplomatów, Warszawa 8 VI 1991.
- Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników konferencji *Kryzys Zachodu i posłannictwo duchowe Europy*, Rzym 12 XI 1981.
- Jan Paweł II, Przemówienie podczas audiencji dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych poświęconej tematowi *Wymiar ludzi i etyczny globalizacji*, 27 IV 2000.
- Jan Paweł II, *Przyszłość ludzkości zależy od wyboru wartości etycznych*, „L’Osservatore Romano” wyd. polskie (2001) 10, s. 21.
- Jan Paweł II, *Rozgłaszajcie to na dachach: „Ewangelia w epoce globalnej komunikacji”*. Orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I 2001.
- Jan Paweł II, *Wobec wyzwań globalizacji. Do członków Akademii Papieskich*, 8 XI 2001 r., „L’Osservatore Romano” wyd. polskie (2002) 3 (241), s. 44–45.
- Jana Pawła II, Przemówienie na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ.
- Kah G. H., *Globalna okupacja*, Warszawa 1996.
- Kempny M., *Czy globalizacja kulturowa współdecyduje o dynamice społeczeństw postkomunistycznych?*, „Kultura i Społeczeństwo” (2000) 1, s. 7–16.
- Klimiuk Z., *Globalizacja systemów bankowych*, „Zarządzanie i Edukacja” (2001) 3 (27), s. 61–89.
- Koneczny F., *Skrót do nauki historii polskiej*, Wilno 1920.
- Kowalczyk S., *Demokracja społeczna – samorząd*, [w:] S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001, s. 169–177.
- Kowalczyk S., *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003.
- Kozicki S., *Polityka powojenna państw zwyciężkich*, „Myśl Narodowa” (1928) 13, s. 179–185.
- Krąpiec M. A., *Osoba i naród wobec globalizmu*, „Człowiek w Kulturze” (2002) 14, s. 5–16.
- Krąpiec M. A., *Rozważania o narodzie*, Lublin 2000.
- Kula M., *Narodowe i rewolucyjne. Aneks*, Londyn 1991.
- Laurentin R., *Rozwój a zbawienie*, przeł. Z. Włodkova, Warszawa 1972.
- Lelewel J., *Historyka*, [w:] J. Lelewel, *Pisma metodologiczne*, oprac. A. Assorodobraj, Warszawa 1964 (Dzieła, 2), s. 141–145.
- Lewicki J. A., *Technologia globalizacji*, „Zeszyty Instytutu Edukacji Narodowej” (2000) 7, s. 63–79.
- Liotard J. F., *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Marszałek A., *Suwerenność a integracja europejska w perspektywie historycznej. Spór o istotę suwerenności i integracji*, Łódź 2000.
- Michalik M., *Globalizacja etyki – wyzwanie czy paradoks*, „Wspólnotowość i Postawa Uniwersalistyczna” (2000–2001) 2, s. 32–48.
- Nalewajko M., *Różnice etniczne w procesy integracji społeczności imigracyjnych*, [w:] *Migracje i społeczeństwo. Zbiór studiów* 2, red. J. E. Zamojski, Warszawa 1997, s. 217–224.
- Oleksyn T., *Globalizacja i regionalizacja – istota i wyzwania*, „Zarządzanie i Edukacja” (2000) 2 (20), s. 23–54.

- Olszewska-Dyoniziak B., *Zarys antropologii kultury*, Kraków 1996.
- Posacki A., *Niebezpieczeństwa globalizacji*, „Posłaniec Serca Jezusowego” (2002) 1, s. 12–13.
- Robertson R., *Globalization: social theory and global culture*, London 1992
- Romek Z., *Globalizacja – wezwanie do aktywności*, „Emaus” (2002) 3 (41), s. 8–9.
- Ryba M., *Naród a polityka*, Lublin 1999.
- Schütte J., *Ewangelizacja i rozwój w świetle teologii soborowej i posoborowej*, [w:] *Ewangelizacja, dialog i rozwój: wybrane dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej*, pod red. M. Dhavamony, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 351–354.
- Schuman R., *Pour l'Europe*, Paris 1964.
- Skorowski H., *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999–2000.
- Skorowski H., *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Warszawa 2002.
- Smolka S., *Polacy, Czesi i Niemcy*, Kraków 1898.
- Sopicki A., *Stany Zjednoczone Europy*, „Prąd” (1926) 2 (14), s. 89–95.
- Spasowicz W., *Obchód pamiątkowy 100 rocznicy F. Palackiego*, [w:] W. Spasowicz, *Pisma*, t. 7, Petersburg 1899, s. 403.
- Stępnia M., *Integracja europejska*, [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 206–207.
- Stolarczyk I., *Młodzież wobec globalizacji – znaczenie socjalizacji i wychowania*, [w:] *Dzisiejsza młodzież. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2001, s. 116–118.
- Swidler L., *Toward a universal declaration of a global ethic*, „Dialogue and Humanism” (1994) 4, s. 15–23.
- Trębski K., *Republiki globalne*, „Wprost” (2002) 16, s. 42–46.
- Urbański S., *Jak globalizm może być etyczny?*, „Emaus” (2002) 2 (40), s. 7.
- Wasiutyński B., *Położenie międzynarodowe*, „Przegląd Narodowy” (1919) 5, s. 472–483.
- Waskan J., *Kształtowanie postaw narodu litewskiego wobec Polaków na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Wychowanie a polityka. Między wychowaniem narodowym a państwowym*, red. W. Wojdyła, Toruń 1999, s. 23–43.
- Wielomski A., *W obronie państwa narodowego*, „Emaus” (2002) 2 (40), s. 5–6.
- Zamagni S., *Przesłanie encykliki „Centesimus annus” w dobie globalizacji*, „Społeczeństwo” (2001) 3–4, s. 423–440.