

KS. JÓZEF MAJKA
WROCLAW

ZAGADNIENIE INTEGRACJI GRUP ETNICZNYCH W ŚWIETLE KATOLICKIEJ NAUKI SPOLECZNEJ

Pojęcie integracji używane jest dziś często w różnych dyscyplinach naukowych i w każdej z nich ma oczywiście nieco inne znaczenie. Najogólniej przez integrację rozumiemy wytwarzanie całości z drobnych części, albo nawet takie włączanie jakiejś części do istniejącej już całości, ażeby stała się ona funkcjonalnym elementem tegoż układu. Najczęściej używa się tego terminu w psychologii na oznaczenie takiego uporządkowania fizycznych, psychicznych i duchowych elementów osobowości, ażeby stanowiły one harmonijną funkcjonalną całość — to znaczy prowadziły do psychicznej spójności postaw i zachowań.

W kontekście naszych rozważań mówiąc o integracji mamy na myśli integrację społeczną lub kulturową. Idzie mianowicie o połączenie grup etnicznych reprezentujących odrębne systemy kulturowe w jedną całość funkcjonującą jako nowy system kulturowy, albo o takie włączenie grupy etnicznej do istniejącego już systemu kulturowego, dzięki któremu mogłaby ona w tym systemie funkcjonować, zachowując swoją odrębność kulturową i społeczną.

Przez grupę etniczną rozumiemy tu oczywiście grupę narodowościową, uczestniczącą — przed włączeniem do społeczności nowej w wyniku procesu migracyjnego — we własnym systemie kulturowo-społecznym, gdyż za istotny element więzi narodowościowej uważamy posiadanie odrębnego, rozwiniętego systemu kulturowego, dzięki któremu grupa ta posiada własną identyfikację kulturowo-społeczną.

Wyjaśnienia wymaga tu jeszcze pojęcie systemu kulturowego: przez system kulturowy rozumiemy społecznie i funkcjonalnie spójny zespół wartości, norm, symboli oraz legitymizacji, stanowiący własność jakiejś grupy społecznej, będący jej wytworem i dziedzictwem, określający jej postawy i zachowania, i stanowiący jeden z zasadniczych czynników jej integracji oraz podstawę społecznej identyfikacji jej członków. Wracając

po tych wyjaśnieniach jeszcze raz na chwilę do pojęcia integracji możemy stwierdzić, że mamy tu na myśli integrację kulturowo-społeczną.

Zadaniem naszym nie jest szczegółowy opis procesu integracji, ani też konstruowanie jej teoretycznego modelu, lecz wskazanie zasad, na jakich się rozwiązywanie takie opiera oraz jego ocena w świetle, jak czytamy w temacie wykładu, katolickiej nauki społecznej. To sformułowanie „w świetle katolickiej nauki społecznej” można jednak rozumieć w podwójnym znaczeniu:

a) Analiza dokumentów Stolicy Apostolskiej oraz innych oficjalnych wypowiedzi Kościoła na interesujący nas temat. Dokumentów tych jest niemało. Sam Pius XII poświęcił tej problematyce aż 34 dokumenty¹, z których niewątpliwie największe znaczenie ma Konstytucja Apostolska *Exsul familia* (1952)². Na uwagę zasługuje tu także encyklika *Pacem in terris*³, encyklika *Populorum progressio*⁴, motu proprio *Octogesima adveniens*⁵, a wreszcie Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. *Gaudium et spes*⁶. Spośród innych dokumentów na uwagę zasługują: postanowienia zachodnioniemieckiego Synodu na temat stosunku do imigrantów⁷ oraz *Dokument III Konferencji Generalnej Episkopatu latynoamerykańskiego w Puebli*⁸.

b) Próba przeanalizowania samego zagadnienia w świetle zasad życia społecznego głoszonych przez Kościół oraz jego oceny z etyczno-społecznego punktu widzenia. W tym drugim ujęciu główny nacisk zostanie położony na zasady oraz skonstruowanie na ich podstawie ogólnego modelu, a nie na analizę i ocenę poszczególnych „casusów”, gdyż to ostatnie zadanie zamierzają, jak mi się wydaje, podjąć inni Prelegenci.

¹ A. N. Woźnicki. *Socio-religious principles of migration movements (Społeczno-religijne założenia ruchu migracyjnego)*. Toronto, Ont. 1968 s. 46.

² Pius XII. *Apostolische Konstitution „Exsul familia”*. Buchenheim vor München 1959/69; por. także ks. W. Jasiński. *Konstytucja apostolska „Exsul familia” jej treść i znaczenie dla Polonii świata*. Orchard Lake, Mich. 1956.

³ Jan XXIII. Encyklika *Pacem in terris*. Paris 1964.

⁴ Paweł VI. Encyklika *Populorum progressio*. Paryż 1968.

⁵ Paweł VI. List apostolski *Octogesima adveniens*. „Chrześcijanin w świecie” 1972, nr 4 s. 1-46.

⁶ *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań 1968 s. 830-987.

⁷ *Die ausländische Arbeitnehmer — Eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft*. „Migrationi e turismo” 1974 n. 10 s. 21-54.

⁸ *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*. „Stimmen der Weltkirche” 1979 n. 9.

Upraszczając świadomie zagadnienie można zarysować trzy modele ukształtowania stosunków między grupą etniczną imigracyjną a systemem kulturowym, w którego kręgu grupa ta się znalazła:

a) Tendencja do asymilacji, czyli rezygnacji z własnego dorobku kulturowego i szybkie, a nawet gwałtowne upodobnienie się do grupy głównej.

b) Tendencja ghetta, albo zewnętrznej tylko adaptacji polegającej na unikaniu konfliktów przez ograniczanie kontaktów, izolację kulturowo-społeczną.

c) Tendencja do integracji kulturowo-społecznej, czyli aktywnego włączenia się w nowy system kulturowy z zachowaniem elementów własnego systemu. Można tu mówić o wielu modelach szczegółowych, zależnych od warunków i okoliczności lokalnych, czym nie będziemy się jednak w tej chwili zajmowali.

Stawiamy natomiast tezę, że ten trzeci model, czy grupa modeli odpowiada podstawowym założeniom katolickiej nauki społecznej, założeniom personalizmu kulturowo-społecznego.

I. PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA KULTURY

Już z tych wstępnych naszych rozważań i wyjaśnień widać, że postawione przez nas zagadnienie ma charakter kulturowo-społeczny i dlatego punktem wyjścia analiz, zmierzających do jego rozwiązania winna być personalistyczna koncepcja kultury, jaką reprezentuje nam między innymi Konstytucja *Gaudium et spes* (KDK 54 n.). W myśl tej koncepcji człowiek, jako osoba, jest twórcą kultury, ale obok wymiaru osobowościowego posiada ona wymiar historyczny, geograficzny oraz społeczny. Wszystkie te wymiary wyjaśniają nam aktywność kulturową człowieka oraz zakres i sposoby jego udziału w dobrach kulturowych.

Ta wielowymiarowość kultury ma daleko idące konsekwencje, gdy idzie o proces jej ewolucji, jej nawarstwiania się w wymiarze historycznym oraz jej geograficzno-społeczne zróżnicowania, które jako mutacje owego wielkiego ogólnoludzkiego dorobku kulturowego tworzą odrębne systemy. Można więc mówić o całej dialektyce rozwoju kulturowego, do której jeszcze za chwilę powrócimy.

W tej chwili pragniemy za cytowaną Konstytucją *Gaudium et spes* zwrócić uwagę na to, że celem kultury jest doskonalenie każdego człowieka, że człowiek nie tylko jest twórcą kultury, ale i celem tych wysiłków: „Trzeba — czytamy w Konstytucji — ażeby kultura ludzka tak się dziś rozwijała wśród tych antynomii, by harmonijnie urabiała całą osobę ludzką i pomagała ludziom wypełniać te zadania, do których powo-

łani są oni wszyscy, zwłaszcza zaś chrześcijanie zespoleni po bratersku w jednej rodzinie ludzkiej" (KDK 56).

Nie znaczy to, że cel kultury trzeba lub można widzieć w wymiarach jedynie indywidualnych. Konstytucja podkreśla, że wraz z rozwojem kultury w „całym świecie rośnie poczucie autonomii i zarazem odpowiedzialności, co ma ogromne znaczenie dla duchowej dojrzałości rodzaju ludzkiego. Jaśniej się to okaże — czytamy dalej — jeśli uświadomimy sobie fakt jednoczenia się świata oraz zadanie stojące przed nami, by w prawdzie i sprawiedliwości budować lepszy świat. W ten sposób jesteśmy świadkami narodzin nowego humanizmu, w którym określa człowieka przede wszystkim odpowiedzialność wobec jego współbraci i wobec historii" (KDK 55).

Z tego, że kultura w tych wymiarach staje się nieodzownym warunkiem rozwoju człowieka, jego dojrzałości oraz budowy lepszego świata, wynika prawo i obowiązek każdego człowieka do uczestnictwa w dobrach kultury, a zarazem do jej współtworzenia. Uczestnictwo to nie jest bowiem możliwe inaczej, jak tylko przez współtworzenie. Dobra bowiem kultury nie mogłyby trwać i być przekazywane z pokolenia na pokolenie inaczej jak tylko przez to, że ludzie uczestniczą w nich, a owo uczestnictwo nie jest możliwe inaczej, jak tylko w sposób osobowy.

Problem uczestnictwa w dobrach kulturowych został w Konstytucji postawiony, ale pozostaje on otwarty. Zagadnienie jest bowiem złożone. Nie ulega mianowicie wątpliwości, że uczestnictwo w dobrach kultury nie może dokonać się inaczej, jak tylko przez ich w jakimś sensie współtworzenie. Oznacza to, że nie można w nich uczestniczyć przez samo posiadanie, lecz przez wewnętrzną przemianę każdego człowieka. Tylko o tyle dziedzictwo kulturowe stało się moim udziałem, o ile ja sam zmieniłem się pod jego wpływem, o ile potrafiło mnie ono zaktywizować, o ile je niejako na nowo odkryłem, odtworzyłem, rozwinąłem, uczyniłem współczesnym, uczyniłem sobą. Rzeczywistość kulturowa musi się w nas przełamać i rozszcześcić i musi nas przemieniać, ażeby mogła być w nas obecna i ażeby mogła sama nie zagać, lecz doznać rozwoju i być przekazana innym.

Drugi warunek uczestnictwa w kulturze dotyczy jakiegoś jej uszczegółowienia, osadzenia w realiach życia podmiotu. Konkretnie rzecz ujmując jest to problem systemu kulturowego. Nie uczestniczymy w kulturze ogólnoludzkiej, w kulturze ludzkości inaczej, jak tylko poprzez określone systemy kulturowe. Dzięki nim i poprzez nie dojrzewamy do wyższych systemów kulturowych oraz do kultury ogólnoludzkiej. Sama zresztą kultura ogólnoludzka rozwija się i wzrasta dzięki narodowościowym systemom kulturowym lub też poprzez kręgi kulturowe i w nich doznaje swego ukonkretnienia oraz identyfikacji.

Szczególną rolę odgrywają tu narodowe systemy kulturowe, które opierając się na przekonaniu o wspólnym pochodzeniu, wspólnej historii, łączności regionalnej, częstej wspólnocie języka i religii, a nade wszystko na bogactwie i spójności wartości kulturowych, stwarzają dogodne warunki do kształtowania się podmiotowości kulturowej swych członków. Konstytucja *Gaudium et spes* wyraża to, jak następuje: „Z każdym dniem wzrasta liczba mężczyzn i kobiet jakiegokolwiek grupy czy narodowości, świadomych tego, że są sprawcami i twórcami całej wspólnoty” (KDK 55).

Wspólnota narodowa jest na tyle liczna i bogata w doświadczenia oraz dorobek kulturowy, że daje swoim członkom świadomość, iż stają się podmiotami kultury, włącza ich w określony zwarty system kulturowy, który zapewnia im identyfikację i kształtuje ich postawy w istotnych sprawach życia, a równocześnie określa ich miejsce i rolę wobec innych systemów kulturowych oraz innych narodów. Wspólnota ta jest równocześnie, a przynajmniej powinna być na tyle otwarta, ażeby nie utrudniać swym członkom, lecz przeciwnie ułatwiać im, szerszy dostęp do skarbów innych form kultury.

Rozwój narodowych systemów kulturowych przyczynia się w ten sposób nie tylko do dobra poszczególnych osób ludzkich, ale sprzyja rozwojowi ludzkości; „równocześnie — czytamy znowu w Konstytucji — rozwinięte stosunki między różnymi narodami i zreszzeniami społecznymi otwierają wszystkim i każdemu z nas z osobna szerszy dostęp do skarbów różnych form kultury. W ten sposób przygotowuje się powoli bardziej powszechna forma ludzkiej kultury, która tym bardziej się rozwija i wyraża jedność rodzaju ludzkiego, im lepiej uwzględnia odrębność ludzkich kultur” (KDK 54).

Zachodzi jednak pytanie, jakie jest miejsce osoby w systemie kulturowym? Powiedzieliśmy, że osoba jest twórcą i celem kultury, czy to jednak znaczy, że osoba panuje nad systemem kulturowym, czy też jest przezeń kształtowana? Panuje oczywiście o tyle, o ile jest jego współtwórcą oraz o ile ma swobodę wyboru wartości i innych elementów składowych systemu. Jest przez system kształtowana o tyle, o ile socjalizacja i integracja osobowościowa człowieka dokonuje się w określonym systemie kulturowym i jest przez ten system ułatwana, jeśli nie w ogóle umożliwiana. Można tu mówić o podwójnym co najmniej oddziaływaniu systemu kulturowego na formację osobowości ludzkiej:

a) Integralny system kulturowy ułatwia integrację osobowości, a zatem rozwój i doskonalenie osobowe człowieka. Należy tu rozróżnić dwa praktycznie do siebie zbliżone, choć teoretycznie zasadniczo różne zagadnienia, mianowicie integralność i spójność systemu. System kulturowy jako zespół wartości, norm, symboli i legitymizacji powinien być przede

wszystkim spójny, tzn. nie może, a przynajmniej nie powinna zaistnieć sprzeczność ani wewnątrz tych elementów, ani między nimi samymi. Ponadto poszczególne elementy systemu powinny być odpowiednio zhierarchizowane, tak iżby ułatwiało to poszczególnym osobom wybór odpowiadających ich dążeniom i potrzebom dóbr kulturowych. Brak owej spójności i hierarchii systemu utrudnia integrację osobowości, a nawet może przyczynić się do jej dezintegracji.

b) Osiągnięcie spójności systemu, a zwłaszcza hierarchizacja jego elementów staje się trudna, a nawet niemożliwa, jeżeli jest to system niepełny, nieintegralny. Można mówić o podwójnej integralności systemu: horyzontalnej i wertykalnej. Pierwsza z nich polega na tego rodzaju zupełności systemu, że zaspokaja on wszystkie podstawowe potrzeby życiowe człowieka; druga natomiast zakłada, że system nie jest pozbawiony wartości umożliwiających pełną hierarchizację wszystkich elementów systemu, tzn. że zawiera odniesienie do wartości transcendentnych.

Kiedy więc mówimy o prawie osoby do uczestnictwa w kulturze, czy nawet do korzystania z dóbr kulturowych, to mamy na myśli jej prawo do życia w takim systemie kulturowym, który by ułatwiał jej rozwój osobowościowy. Osoba bowiem nie uczestniczy w kulturze inaczej, jak tylko poprzez odpowiedni system kulturowy, a nawet jej socjalizacja dokonuje się niejako stopniowo poprzez włączenie jej w coraz to wyższe układy kulturowe. Układem, w którym i dzięki któremu człowiek może uczestniczyć w kulturze ogólnoludzkiej jest narodowy układ kulturowy. Od niego domagamy się, ażeby był w pełni integralny.

Zakłada to — powiedzmy na marginesie — odpowiedni związek kultury narodowej z religią, czyli integrację wartości religijnych do narodowego systemu kultury, albo inaczej, rozwijanie tego, co nazywamy kulturą religijną w narodowym systemie kulturowym.

II. DIALEKTYKA ROZWOJU KULTUROWEGO

Analiza personalistycznego charakteru kultury prowadzi nas do wniosku, że można mówić o swojego rodzaju dialektyce rozwoju kulturowego. Niektóre z elementów tej dialektyki już wymieniliśmy, niejako mimochodem. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* nie precyzuje jej ostatecznie, ale stawia wiele pytań, w których teza o owej dialektyce się zawiera, jako ich podtekst.

Jest to najpierw dialektyka jedności kultury i wielości kultur w sensie różnych systemów kulturowych. Owa jedność kultury przejawia się nie tylko w tym, że poszczególne elementy systemów kulturowych są podobne, tak iż niektórzy chcą mówić o wspólnym dla całej ludzkości

źródle kultury. Przejawia się ona także we wspólności podstawowych elementów kultury, tzn. podstawowych wartości i norm, oraz podstawowych rozwiązań praktycznych. Jedność ta dotyczy jednak w szczególności szczytowych osiągnięć kultury, które są dla całej ludzkości jednakowo bliskie, jednakowo czytelne oraz pożądane dla wszystkich, którzy wzniesli się na wymagany do ich percepcji poziom rozwoju duchowego.

Te elementy jedności kultury ludzkiej na różnych etapach jej rozwoju sprawiają, że wielość kultur, oryginalność poszczególnych systemów kulturowych nie powoduje dezintegracji kulturowej ludzkości, ale przeciwnie, przyczynia się do rozwoju kultury i to nie tylko w tym sensie, że poszczególne systemy kulturowe mają swój wkład w kulturę ogólnoludzką, ale także w tym znaczeniu, że kontakty między narodami prowadzą do ich wzajemnego wzbogacania w zakresie kultury.

Dlatego to „Konstytucja” postuluje by „częstsza wymiana kulturalna (...) doprowadzała do prawdziwego i owocnego dialogu między różnymi grupami i narodami, nie wywoływała zaburzeń w życiu wspólnot ludzkich, nie podważała mądrości przodków i nie sprowadzała niebezpieczeństwa dla swoistych właściwości narodowych” (KDK 56).

Łączą się z tym dalsze aspekty owej dialektyki rozwoju kulturowego. Najpierw idzie o dynamikę kultury z jednej strony, a jej wierność tradycji z drugiej (KDK 56). Dotyczy to zwłaszcza wszystkich zderzeń między gwałtownym rozwojem cywilizacji, a dziedzictwem kultury humanistycznej, duchowej. Idzie przy tym nie tylko o dziedzictwo kulturowe wielkich kręgów kulturowych, ale także np. systemów kulturowych krajów rozwijających się, dla których zderzenie z cywilizacją atlantycką niesie bardzo poważne niebezpieczeństwo. Píše o tym Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*, co następuje: „Zderzenie tradycyjnych kultur z nowościami cywilizacji przemysłowej zagraża strukturom, które nie dostosowują się do nowych warunków” (PP 10).

Nie tylko jednak zderzenie kultur, ale w nie mniejszym stopniu izolacja systemu zagraża rozwojowi kultury, czego dowodem są te wszystkie małe systemy kulturowe, które na skutek izolacji zatrzymały się w swoim rozwoju i do dziś reprezentują niski, często prymitywny, albo nawet uwsteczniony stan kultury, pomimo że pozostały wierne dziedzictwu swej tradycji.

Warunkiem więc rozwoju systemu kulturowego jest jego otwartość. Otwartość tę rozumiemy w potrójnym znaczeniu:

a) jako otwartość horyzontalną, tzn. gotowość utrzymywania kontaktów z innymi systemami i wzbogacania się ich dorobkiem.

b) otwartość wertykalną, czyli zmierzanie systemu do dopełniania się coraz to wyższymi wartościami, jako otwieranie się ku wartościom trans-

cententnym, bez których ani całkowita integracja systemu, ani pełna integracja osobowości nie jest możliwa;

c) otwartość, którą chcielibyśmy nazwać otwartością organiczną, polegającą na pozostawianiu miejsca dla pluralizmu w ramach systemu, czyli dla kształtowania się subsystemów ułatwiających zarówno rozwój, jak i integrację systemu.

Tendencje do izolacji systemów kulturowych w sensie ograniczania wszystkich wspomnianych rodzajów otwartości stanowią zawsze pewną formę zniewolenia człowieka i przynoszą niewątpliwą szkodę jego kulturze hamując na dłuższą metę jej rozwój. Są one najczęściej dyktowane źle rozumianymi racjami politycznymi, a zawsze stanowią wyraz tendencji do dominacji kulturowej i społecznej.

III. SYTUACJA KULTUROWO-SPOŁECZNA GRUP MIGRACYJNYCH

W świetle tych rozważań należy przeanalizować sytuację kulturowo-społeczną, w jakiej znajduje się narodowościowa grupa migracyjna w obcym kraju w zetknięciu z obcym systemem kulturowym i społecznym.

Jest to przede wszystkim sytuacja oderwania od własnego systemu kulturowego i jego struktur, które kształtowały się w określonych warunkach geograficzno-społecznych i stały się wynikiem dostosowywania się wielu pokoleń przodków do tychże warunków. Całe wieki doświadczeń nieraz doprowadziły do powstania zwartego systemu funkcjonalnego kształtującego świadomość, postawy i zachowania wszystkich członków grupy wedle zasad pewnej racjonalności, które to zasady i same wzory zachowań na nich się opierające, nie były w grupie poddawane w wątpliwość.

Następuje więc mniej lub więcej gwałtowne zetknięcie się z nowym systemem kulturowym, stworzonym w innym środowisku i opierającym się, przynajmniej pozornie, na innych zasadach. Należy zwrócić uwagę na to, że nie jest to zetknięcie teoretyczne, które zachodzi w wypadku badania nowego systemu, lecz zetknięcie praktyczne, funkcjonalne, prowokujące do odrzucenia dotychczasowych układów wartości, norm, symboli i legitymizacji, a przejście innych, które nie są dla przyjmującego jeszcze całkowicie czytelne.

Nieczytelność poszczególnych elementów nowego systemu powoduje już to ich deprecjację i deprecjację całego systemu, już to poczucie niższości w stosunku do nowego systemu i chęć ucieczki. Obydwie te postawy mogą się zresztą wzajemnie przeplatać. Czynnikiem hamującym chęć ucieczki jest obok czynników całkowicie obiektywnych (gospodarczych, technicznych, administracyjnych) obawa przed przegraną, a więc

próba obrony zasadniczych struktur osobowościowych. Wszystko to może jednak prowadzić do jakiejś formy ucieczki wewnętrznej, izolacji psychospołecznej, ograniczania kontaktów i interakcji z otoczeniem, wyobcowania i wykorzenia społecznego.

Należy zwrócić uwagę na to, że im większa była wewnętrzna zależność człowieka od systemu kulturowego, z którego wyszedł i im bardziej system ten był hermetycznie zamknięty, tym większa będzie trudność odczytania i akceptacji elementów nowego systemu, a w konsekwencji tym większe będzie niebezpieczeństwo wykorzenia.

Sytuacja wykorzenia pociąga za sobą określone skutki społeczno-moralne. Skutki te są prawie zawsze negatywne, chyba że oddziaływanie elementów sytuacyjnych zostaje zrównoważone lub zastąpione przez religię. Mechanizm tego oddziaływania wykorzenia na postawy moralne wydaje się dość prosty. Dzieje się to najpierw poprzez deprecjację wartości i norm starego systemu społecznego i niezastąpienia ich nowymi. Pisze o tym Paweł VI w kontekście zderzenia cywilizacji z lokalnymi systemami kulturowymi, co następuje: „konflikt (...) zaostrza się przybierając formę tragicznego dylematu: albo zachować wiarę i instytucje przodków i zrezygnować z postępu, albo otworzyć drzwi technice i bardziej rozwiniętej cywilizacji odrzucając jednak tradycje przodków wraz z całym ich humanistycznym bogactwem. W rzeczywistości bardzo często załamują się moralne, duchowe i religijne wartości przodków, z czego jednak nie wynika, że dokonuje się włączenie w nowy świat” (PP 10).

Załamanie moralne następuje także w praktyce z tej przyczyny, że trudność odnalezienia się w nowym systemie kulturowym prowadzi do zsunienia się przybysza na margines społeczny, gospodarczy i moralny, a brak zrozumienia dla nowych wartości i szacunku dla nowych norm i instytucji łatwo prowadzi do pogardy tych wartości, przekraczania norm i podważania systemów instytucjonalnych.

Przyczyną załamania moralnego i narastającej niekiedy przestępczości wśród grup emigrantów jest utrata identyfikacji. Oznacza to zagrożenie samych podstaw osobowości społecznej i dlatego musi prowadzić do uruchomienia instynktu samozachowawczego; człowiek podejmuje w takiej sytuacji spontaniczne wysiłki zmierzające do samoobrony. Najłatwiejszą obroną przed niebezpieczeństwem utraty identyfikacji jest ucieczka do grup małych, które w nakreślonych przez nas warunkach powstają najłatwiej na tle wspólnego dla niewielu ludzi protestu, kontestacji, czy buntu przeciw istniejącym układom społecznym. Jest to prosta droga do powstania tzw. grup kontestujących, a nawet przestępczych.

Gwałtowne zderzenie z nowym systemem kulturowym może prowadzić do zachwiania oceny wartości podstawowych, co prowadzi konsekwentnie do podważania integracji osobowościowej. Nie tylko bowiem za-

gubienie tych wartości, ale także brak orientacji w całości systemu, niezrozumienie podstaw jego spójności logicznej, psychologicznej i moralnej powoduje zagubienie proporcji i perspektywy w ocenach i decyzjach osobistych, trudności w odkrywaniu i rozumieniu sensu życia itp.

Zachodzi pytanie, jaką rolę w takiej sytuacji odgrywa religia. Wydaje się, że oddziaływanie religii jest tu ambiwalentne w zależności od szczegółowych sytuacji w dziedzinie samej religii. W zasadzie oddziaływanie religii jest integracyjne — można by tu powołać się na E. Durkheima, który upatrywał w tym *specificum* religii⁹ — zarówno w wymiarze osobowościowym, jak i społecznym. Sytuacja może się jednak okazać bardzo złożona, jeżeli pozycja religii w rozważanych przez nas dwóch różnych systemach kulturowych jest bardzo zróżnicowana.

Zagadnienie jest jednak bardzo rozległe, gdyż z jednej strony religia posiada własne *specificum* w jej relacjach z systemami kulturowymi, z drugiej zaś zróżnicowanie sytuacji konkretnych może tu być bardzo wielkie i każdy z możliwych, czy też zachodzących w praktyce układów wymagałby osobnego przeanalizowania.

IV. WARUNKI INTEGRACJI GRUP ETNICZNYCH I ICH UPRAWNIENIA W TYM ZAKRESIE

W wyniku tych rozważań możemy sformułować trzy rodzaje wniosków: pierwsze z nich dotyczą prawa do migracji, drugie samej zasady integracji, trzecie warunków funkcjonowania systemu integracji.

A. Rozpocząć musimy od przypomnienia pewnych uprawnień wstępnych, podstawowych, sformułowanych jasno i niewątpliwie w dokumentach Kościoła. Dotyczą one przede wszystkim prawa do migracji jako podstawowego prawa człowieka wynikającego z tego, że jest on członkiem rodziny ludzkiej. Oddajmy więc najpierw głos encyklice *Pacem in terris*: „Każdemu człowiekowi przysługuje nienaruszalne prawo pozostawania na obszarze swego własnego kraju lub też zmiany miejsca zamieszkania. Jeśli są do tego słuszne przyczyny, ma on też prawo zwrócić się do innych państw z prośbą o zezwolenie mu na zamieszkanie w ich granicach. Fakt, że ktoś jest obywatelem określonego państwa, nie sprzeciwia się w niczym temu, że jest on również członkiem rodziny ludzkiej oraz obywatelem owej, obejmującej wszystkich ludzi i wspólnej wszystkim, społeczności” (PT 25).

Paweł VI przypomina ponadto w encyklice *Populorum progressio*, że narody rozwijające się mają prawo do współdziałania z innymi, gdyż

⁹ *Les formes élémentaires de la vie religieuses*. Paryż 1960 s. 59 nn.

ciążą na nich zadania, których „nie są w stanie wypełnić w odosobnieniu od innych narodów” (PP 77) i dlatego wzywa w imię powszechnej miłości między ludźmi do gościnności w stosunku do tych, których trudna sytuacja zmusza do emigracji. Dotyczy to zarówno uczącej się młodzieży, jak i „robotników, emigrantów, żyjących często w nieludzkich warunkach i zmuszonych do oszczędzania swych zarobków po to, by ulżyć trochę własnym rodzinom, cierpiącym nędzę w rodzinnym kraju” (PP 69).

Do zagadnienia tego powraca Paweł VI w adhortacji *Octogesima adveniens*, gdzie pisze o wiele mocniej, biorąc w obronę uprawnienia emigrantów: „Jest rzeczą bezwzględnie konieczną przewyższenie ciasnej postawy nacjonalistycznej i uchwalenie ustawy przyznającej im prawo do emigracji, sprzyjającej ich integracji, ułatwiającej im awans zawodowy oraz zdobycie przyzwoitego mieszkania, do którego w razie potrzeby mogliby sprowadzić swoje rodziny”. I dalej: „Do tej kategorii zaliczyć można ludność, która bądź wskutek katastrof lub szkodliwego klimatu opuściła swój kraj i znalazła się wykorzeniona wśród obcych” (OA 17).

Papież odwołuje się tu do zasady powszechnego braterstwa, ale także zwraca uwagę na to, że taka integracja przynosi korzyści nie tylko przybywającym, którzy są tu przecież narażeni na trudne warunki wykorzenienia, ale także krajowi, który ich przyjmuje: „Ich położenie — czytamy — jako obcokrajowców, utrudnia im korzystanie ze słusznych uprawnień społecznych, choć przyczynia się istotnie do gospodarczego wzrostu kraju, który ich przyjmuje” (OA 17). Przypomnijmy także, co mówi *Konstytucja Duszpasterska* o korzyściach płynących dla kultury ze współpracy między różnymi systemami kulturowymi (KDK 56).

Na podstawie tych spostrzeżeń można sformułować trzy zasady, które znajdują się u podstaw prawa do emigracji:

1. Jedność rodzaju ludzkiego i duch braterstwa powszechnego.
2. Ogólne przeznaczenie dóbr kulturowych i wytworów cywilizacji.
3. Korzyści z kulturalnego przenikania się narodów jako warunku rozwoju kultury.

B. Drugi rodzaj wniosków dotyczy samej zasady integracji, postulowanej zresztą wyraźnie, jak słyszeliśmy, przez Pawła VI. Zagadnienie to może być rozważane z podwójnego punktu widzenia: od strony systemu ustrojowego kraju, do którego emigrant przybywa oraz od strony osobowych uprawnień emigranta.

1. W stosunku do każdego ustroju społecznego katolicka nauka społeczna wysuwa postulat, ażeby odpowiadał on zasadom społeczności ludzi wolnych, które można ująć już to za encykliką *Pacem in terris* jako zasady prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności ze wszystkimi impikacjami tych formuł, już też precyzować je jako postulaty personalizmu, z którego bezpośrednio wynika zasada pomocniczości, zasada dobra wspól-

nego z wszystkimi jej implikacjami wreszcie zasada pluralizmu oraz zasada afirmacji wartości najwyższych, które ostatecznie warunkują wszelką integrację osobowościową i społeczną.

2. Konkretyzując natomiast prawa emigranta, jako emigranta, należy zwrócić uwagę na to, że obok prawa do korzystania z wszystkich praw ludzkich ma on również ze względu na swoją wyjątkową, trudną sytuację prawo do korzystania ze szczególnych ułatwień i opieki. W szczególności należy podkreślić prawo do:

a) zachowania żywotnej więzi z systemem kulturowym, z którego wyszedł,

b) zapoznania się z elementami systemu kulturowego, do którego wchodzi oraz włączenia się w jego rozwój, czyli pełny udział w wartościach kulturowych zastanych w kraju przybycia,

c) prawo do tworzenia zrzeseń i społeczności, które ułatwiłyby mu obydwie te zadania i stanowiły podstawę identyfikacji społecznej w nowym systemie kulturowym.

C. Trzecia grupa wniosków dotyczy samego funkcjonowania systemu integracji kulturowej, ściślej, warunków funkcjonowania tego systemu z korzyścią dla społeczności, w której się integracja dokonuje oraz dla kształtowania osobowości i grup etnicznych samych emigrantów. Wnioski te można by sformułować jak następuje:

a) Pierwszy postulat dotyczy zachowania istotnych elementów własnego systemu kulturowego przez emigrantów.

b) Konsekwencją tego postulatu jest konieczność zachowania i rozwijania kontaktów kulturowych z grupą macierzystą, a zatem z krajem i narodem, który emigrant opuścił.

c) Trzeci i najważniejszy postulat dotyczy jednak aktywnego rozwijania starego systemu kulturowego w kontekście nowego środowiska i we współdziałaniu z elementami nowego systemu. Każdy bowiem system kulturowy, jeżeli ma przetrwać i przyczynić się do rozwoju osobowego ludzi, którzy w nim żyją, musi, jak powiedzieliśmy już, spełniać dwa warunki: musi to być system aktywny i powinien to być system otwarty. Oznacza to innymi słowy, że musi to być system, który się rozwija, a rozwój ten musi być odpowiedzią na potrzeby życiowe człowieka *hic et nunc*.

Właściwe funkcjonowanie systemu integracji jest jednak uwarunkowane również pewnymi cechami systemu kulturowego, z którym emigrant wchodzi w interakcję. Należy wymienić tu co najmniej dwa warunki:

a) Wolność kulturowo-społeczna, którą odróżniamy od wolności społeczno-politycznej. Ta ostatnia wynika z przesłanek i norm systemu politycznego, pierwsza natomiast jest wynikiem postaw kulturowych ludności

ci. Postulat ten sformułował Paweł VI, jako konieczność przewyciężenia „ciasnej postawy nacjonalistycznej” (OA 17). Można by to, nieco ostrzej rzecz formułując, nazwać szowinizmem kulturowym polegającym na społecznej dezaprobatie tego wszystkiego, co nie stanowi ścisłego elementu własnego systemu kulturowego. Przewyciężenie takiego szowinizmu ze strony ludności tubylczej warunkuje możliwość integracji imigranta w nowy system kulturowy.

b) Drugi postulat, który jest tylko rozwinięciem pierwszego, to potrzeba postawy otwartej na obce wartości kulturowe i idąca w ślad za tym gotowość współdziałania ze strony społeczności miejscowej.

c) Łączy się z tym akceptacja przybyszów, jako ludzi i jako braci.

Odpowiednio skonstruowany, dojrzały system integracji kulturowo-społecznej jest w świetle zasad katolickiej nauki społecznej jedynie słusznym rozwiązaniem tego kompleksu zagadnień, jaki powstaje w związku ze współczesnymi migracjami ludności.

INTEGRATION OF ETHNIC GROUPS IN THE LIGHT OF CATHOLIC SOCIAL SCIENCE

Summary

In the discussion on the relation between one ethnic group to the cultural system of a new „homeland” the author of the present paper distinguishes between three tendencies: of assimilation, ghetto — isolation, and of cultural and social integration. Only the latter is claimed to be in accordance with the assumptions of Catholic social science. The author defends his proposition on the basis of the Second Vatican Council's and recent Popes' enunciations.

The author's argument is based on the personalistic concept of culture enclosed in „*Gaudium et spes*” constitution and on the conception of cultural system which should be featured by integrity, coherence and openness. Attention is also paid to thme specific dialectics of cultural development, outlined in „*Gaudium et spes*”, and expressed in such antinomies like unity of culture and multitude of cultures, dynamics of culture, its foithfulness to tradition and its coherence and openness. Additionally, a distinction between horizontal, vertical and organic openness is made.

The authors ana'yses the situation which occurs when one ethnic group enters a new and different cultural system. The unintelligibility of the new system brings about depreciation, escape or a feeling of alienation. It can, also cause moral breakdowns occurring when basic values' estimation is unsettled. According to the author, integration gives a chance to avoid these problems.

Quoting Pope Paul VI, the author justifies man's right to culture and, in consequence, the right to integration. Some conclusions referring to the principle of integration itself are formulated. Integration can take place only in a community of free people and it requires full freedom in cultural and social cooperation. It is also a necessity that all people should participate in the development of both the natives' and immigrants' cultural systems. The former system must, in accordance with Pope Paul VI's statement, abandon its „narrow” nationalistic attitude and become open to new cultural values.