

Janusz Mariański

KOŚCIÓŁ KATOLICKI A ROZWÓJ SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO

Wprowadzenie w problematykę

Rok 1989 przyniósł zasadnicze zmiany społeczne i polityczne w Europie Środkowo-Wschodniej. Polska wraz z innymi krajami weszła na drogę gospodarczego i politycznego rozwoju, stając się ponownie państwem demokratycznym. Proces ten wciąż trwa. Według A. Miszałskiej:

Elementem polskiej kultury politycznej i wielką słabością polskiej demokracji jest deficyt „kapitału społecznego” – brak więzi społecznej, solidarności, zaufania, bezinteresownej pomocy. Jeśli zaś tego nie ma, nie ma też demokratycznej, obywatelskiej wspólnoty, jest wyłącznie zatowarowane społeczeństwo. W Polsce solidarność częściej przybierała wyraz negatywny, to znaczy była wymierzona przeciwko komuś lub czemuś, nie była zaś solidarnością państwowotwórczą, solidarnością wspólnego budowania. Tak było w czasach rozbiorów, okupacji, komunizmu. Diagnoza socjologów jest zgodna: społeczeństwo obywatelskie jest w Polsce słabe, świadomość, język i umiejętności obywatelskie dopiero się kształtują (Miszałska 2000, 40).

Tworzące się po 1989 r. społeczeństwo obywatelskie wymaga większego zaangażowania w działania na rzecz dobra wspólnego, traktowania udziału w życiu publicznym jako służby, a nie jako źródła profitów albo areny rozgrywek politycznych czy personalnych, zaufania do instytucji życia publicznego i do współobywateli, udziału w wyborach parlamentarnych i prezydenckich, zaangażowania się w wyborcze kampanie polityczne, udziału w organizacjach pozarządowych, przynależności do organizacji, stowarzyszeń i grup społecznych, współdziałania na rzecz wspólnoty lokalnej, kształtowania zaufania społecznego oraz wielu innych przejawów postaw i zachowań obywatelskich.

O ile w okresie realnego socjalizmu tworzenie społeczeństwa obywatelskiego dokonywało się w znacznej mierze w opozycji do państwa (Dahrendorf 1991, 89), o tyle po 1989 r. kształtuje się ono niezależnie od władzy państwowej lub z jej wsparciem. Widać ten proces wyraźnie na przy-

kładzie różnego rodzaju dobrowolnych organizacji, instytucji, stowarzyszeń działających niezależnie od państwa, będących wyrazem aktywności, inicjatyw i potrzeb obywatelskich. Demokratyczne państwo wspiera tego rodzaju działalność instytucji społeczeństwa obywatelskiego, dostrzegając w tym drogę do wszystkich skutecznych przemian (Filipowicz 1992, 21). Po 1989 r. Kościół musiał przejść od Kościoła opozycji wobec totalitarnego systemu do Kościoła wspierającego rozwijające się społeczeństwo obywatelskie oraz określić swoje miejsce w demokratycznym i wolnym społeczeństwie. Z jednej strony oczekiwano od Kościoła wspierania reform politycznych i społeczno-gospodarczych, z drugiej zarzucano mu próby budowania państwa wyznaniowego i nadmierne mieszanie się do polityki. Dla krytyków Kościoła wszelkie jego działania zmierzające do uzyskania bardziej wyraźnej pozycji w życiu publicznym są systematycznie dewaluowane i negatywnie sankcjonowane¹.

Do nowego, demokratycznego i pluralistycznego ładu społecznego przystosowuje się Kościół instytucjonalny w Polsce, przechodząc różne fazy i trudności (Gowin 1999; Libera 2001, 4–6). W warunkach radykalnych przemian modernizacyjnych zmienia się pozycja i rola Kościoła w społeczeństwie. Według jednego ze scenariuszy przemian będzie następować stały spadek społecznego znaczenia Kościoła (teoria „zmiernych”), według innego – rola Kościoła będzie podlegać zmianom idącym w wielu kierunkach, nie wykluczających umocnienia jego znaczenia w pewnych dziedzinach codziennego życia (teoria „modyfikacji”), jeszcze według innego scenariusza pejzaż socjologiczny Kościoła niewiele się zmienił w ostatniej dekadzie XX wieku i nic nie zapowiada radykalnych zmian (teoria „stabilizacji”).

Spór dotyczący relacji „Kościół (Kościóły), czy szerzej religia a społeczeństwo obywatelskie” daleki jest od jednoznacznego rozstrzygnięcia. Dla jednych Kościół rzymskokatolicki, który znacząco przyczynił się przed 1989 r. „do stworzenia się społeczeństwa obywatelskiego w Polsce i je wspierał, w warunkach ustrojowej transformacji działa w sposób blokujący jego dalszy, samodzielny rozwój. Bo dobro wspólne, o którym biskupi wspomi-

¹ Dotychczasowy paradygmat badań socjologicznych w Polsce, pisze E. Firlit (2002, 70–72), ujmuje Kościół przed wszystkim jako instytucję od zewnątrz. Jest to koncentracja na analizach pozycji i roli Kościoła w społeczeństwie, na postawach ludzi świeckich wobec przedstawicieli Kościoła i nakazanych przez niego systemach wartości. Ogólnie w tym nurcie analityczno-badawczym można wymienić takie obszary poszukiwań i rozważań, jak: diachroniczne analizy historyczne na temat roli Kościoła w życiu narodu polskiego, rola Kościoła w konstruowaniu oporu społeczeństwa wobec totalitarnej władzy i demontażu systemu realnego socjalizmu oraz w kształtowaniu nowego ładu instytucjonalnego i społecznego po 1989 r., postrzeganie Kościoła i jego działalności przez opinię publiczną, statystyczno-socjograficzne badanie instytucji wewnątrzkościelnych.

nają w swoich Listach, wydaje się być tylko jedną, bardzo określoną opcją polityczną Kościoła – antypostsocjalistyczną i antyliberalną w największym uproszczeniu” (Borowik 2002b, 83). Kościół będzie wsparciem dla społeczeństwa obywatelskiego wtedy, gdy wycofa się z bezpośredniego oddziaływania na wszystkie trzy wymiary społeczeństwa: państwa, społeczeństwa politycznego i obywatelskiego. I. Borowik doradza Kościołowi, by w rozwijaniu społeczeństwa obywatelskiego kładł nacisk na wzajemną tolerancję, dialog, zrozumienie i kompromisy, a także wspólność celu osiągnięcia pokoju społecznego (tamże, 83–84).

Inni socjologowie wskazują na wyniki sondaży społecznych, z których wynika, że większa religijność sprzyja aktywności społecznej i politycznej.

Osoby silniej wierzące i częściej praktykujące chętniej działają społecznie, częściej deklarują gotowość uczestniczenia w wyborach, częściej także rzeczywiście w nich uczestniczą. Można więc powiedzieć, że od momentu powstania III RP religijność Polaków wyraźnie sprzyja postawom obywatelskim, czynnemu udziałowi w przemianach demokratycznych zachodzących w kraju. Indywidualna religijność Polaków pozostaje więc w zasadzie niezmieniona, a wydaje się, że religijne przekonania i zachowania polskiego społeczeństwa na poziomie masowym są znacznie spokojniejsze, pozbawione ostentacji i przesady niż poglądy niektórych elit politycznych czy medialnych, które częściej zajmują i propagują stanowiska krańcowe (Ziółkowski 2000, 150).

Według J. Kurczewskiej udział instytucji religijnych i świeckich związanych z Kościołami, a zwłaszcza z Kościołem katolickim, w strukturach społeczeństwa obywatelskiego ma wiele istotnych uzasadnień historycznych i kulturowych. Łączy się m.in. z siłą tradycji narodowych, z ich organiczną więzią z wartościami religijnymi, z integrującą rolą kultu religijnego i wzorem Polaka-katolika jako dobrego obywatela. Badania socjologiczne prowadzone w społecznościach lokalnych wskazywały na znaczącą obecność w lokalnej sferze publicznej szerokiej sieci instytucji katolickich wpływających na treści zaangażowania obywatelskiego większości mieszkańców i ich aktywność na rzecz innych. Instytucje kościelne występują w lokalnych społecznościach obywatelskich w roli jawnych i uprzywilejowanych „arbitrów i współorganizatorów lokalnej przestrzeni publicznej” (Kurczewska 2001, 121–123)².

W szerszej perspektywie wskazuje się na korelacje zachodniego chrześcijaństwa z demokracją. Według S. Huntingtona „hipoteza, iż rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa wspiera rozwój demokracji, wydaje się wiarygodna i prawdopodobna” (Huntington 1995, 82). Na podstawie badań Europej-

² Niektórzy badacze nie dostrzegają roli Kościoła (ani pozytywnej, ani negatywnej) w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego (Kościół poza społeczeństwem obywatelskim) (Józko 2002, 123–149).

skich Systemów Wartości M. Marody stwierdza, że w przypadku społeczeństwa polskiego teza o istnieniu szczególnego związku pomiędzy religijnością a aktywnością obywatelską jest słabo udokumentowana. Wpływ religii – chociaż niezbyt silny – na postawy i działania, które dotyczą szeroko rozumianych spraw publicznych, zaznacza się w odniesieniu do zaufania do instytucji państwowych, w popieraniu egalitaryzmu jako zasady definiującej sprawiedliwe społeczeństwo, w aprobacie zaangażowania religii i Kościoła w politykę, w akceptacji opinii, że księża powinni mówić ludziom, jak mają głosować, oraz że Kościół powinien wpływać na decyzje rządzących (Marody 2002, 161–164). Odnotowana przez niektórych socjologów pozytywna zależność między akceptacją religii w życiu publicznym a uczestnictwem w wyborach „stanowi efekt nie tyle wyższego zaufania do samego Kościoła, ile ogólnie wyższego poziomu »propaństwowego legalizmu«, wyrażającego się akceptacją zarówno istniejącego porządku instytucjonalnego, jak i nakładanych przezeń na obywateli obowiązków, do których zaliczyć można udział w wyborach” (tamże, 161–162).

Kościół i demokracja są często przedstawiane jako dwie kwestie sobie przeciwstawne, pozostające w konflikcie, a nawet sprzeczne z sobą, natomiast zaangażowanie religijne jako negatywnie skorelowane z orientacją obywatelską. Według R.D. Putnama zorganizowana religia we Włoszech jest czymś alternatywnym wobec wspólnoty obywatelskiej, nie jest jej częścią. W tym kraju „najbardziej żarliwie praktykujący katolicy charakteryzują się najmniej obywatelską orientacją” (Putnam 1995, 273). Przeciwną tezę stawia socjolog włoski S. Martelli, mówiący o pozytywnym związku między religią katolicką i zaangażowaniem obywatelskim, o trwałej zdolności religii kościelnej do inspirowania postaw obywatelskich w społeczeństwie włoskim. Na podstawie badań socjologicznych zrealizowanych wśród studentów włoskich autor ten doszedł do wniosku, że religia kościelna wspiera zaangażowanie młodych obywateli wobec instytucji państwowych i wzmacnia cnoty obywatelskie. Pomiędzy osobami zorientowanymi na religię cywilną a wszelkimi rodzajami religijności w formie propagowanej przez Kościół katolicki występuje wyraźna korelacja (Martelli 2001, 64–67).

S. Martelli uznaje za udowodnioną tezę, że we Włoszech „religia kościelna do dzisiaj podtrzymuje postawy lojalności i zaufania w stosunku do instytucji oraz troski o dobro wspólne, które zwięźle nazwalibyśmy religią cywilną. Dlatego też należy odrzucić, przynajmniej w odniesieniu do młodzieży lepiej wykształconej, z której wywodzić się będzie przyszła »klasa rządząca«, wszelkie zapowiedzi formowania się we Włoszech końca lat dziewięćdziesiątych rozróżnienia na religię instytucjonalną i religię cywilną” (tamże, 77–78). W dyskusji nad wartościami humanistycznymi i społecz-

nymi niezbędnymi dla współżycia społecznego i politycznego coraz częściej podkreśla się, że Kościół i religia kościelna są uprzywilejowanymi depozytariuszami tych wartości, współgwarantem rozwoju cnót moralnych i obywatelskich (tamże, 79–80).

Jeżeli wśród badaczy społeczeństwa obywatelskiego nie ma zgody co do tego, jakie organizacje działające w sferze pomiędzy rodziną a państwem generują kapitał społeczny i przyczyniają się do umocnienia porządku demokratycznego, które organizacje i instytucje należą do społeczeństwa obywatelskiego, a które tworzą jakościowo odrębne systemy (Szawiel 2001, 162), to z pewnością nie ma zgody co do roli Kościoła i religii w ogóle oraz Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim w zakresie kształtowania społeczeństwa obywatelskiego. Z przyjęciem tezy, iż Kościół katolicki może być i powinien być jednym z ważnych czynników sprzyjających, czy nawet współkształtujących zmiany społeczno-kulturowe idące w stronę społeczeństwa obywatelskiego, wiążą się różnego rodzaju istotne pytania. W polskim dyskursie publicznym za mało jest rozważań nad rolą Kościoła w budowaniu demokratycznego i obywatelskiego społeczeństwa, a także nad kondycją moralną Polaków.

Można pytać o moralne podstawy demokracji „nad Wisłą” i rolę Kościoła w konstytuowaniu się tzw. minimalnego konsensu moralnego niezbędnego dla demokracji. Czy Kościół może i powinien przyczyniać się do modernizacji społeczeństwa, tak by było ono bardziej otwarte na demokrację i reformy rynkowe? Czy dyskurs polityczny nad społeczeństwem obywatelskim może być oderwany od wartości? W jaki sposób Kościół głoszący prawdy absolutne i pretendujący do roli instytucji propagującej wartości i normy uniwersalne może prowadzić dialog ze społeczeństwem o zróżnicowanych interesach i wartościach? Czy Kościół może w ogóle popierać demokrację jako ustrój „zinstytucjonalizowanej niepewności” (Zagórski 2000, 10) i zinstytucjonalizowanego relatywizmu? W jakim sensie wartości podstawowe mogą być przedmiotem wspólnej troski Kościoła i społeczeństwa obywatelskiego? Ilu i jakich wartości potrzebuje społeczeństwo obywatelskie (tzw. minimum moralne)? W jakim kierunku powinien zmieniać się Kościół katolicki w Polsce o znamionach Kościoła ludowego, by był on bardziej „kompatybilny” ze społeczeństwem obywatelskim? Czy uczestniczy on w przygotowaniu społeczeństwa do funkcjonowania w demokracji, czy też jest instytucją wyhamowującą procesy budowania społeczeństwa obywatelskiego? Czy wyższy poziom religijności sprzyja aktywności obywatelskiej?

Na niektóre z tych pytań próbujemy dać odpowiedź w niniejszym opracowaniu. W rozważaniach nad rolą Kościoła w społeczeństwie obywatelskim skupimy uwagę bardziej na zagadnieniach teoretycznych niż na praktycznej

działalności Kościoła w kształtowaniu takiego społeczeństwa (społeczeństwo obywatelskie jako ideał, norma etyczna), bardziej na wyznaczeniu możliwych obszarów działania Kościoła niż na jego rzeczywistej działalności. Całościowy obraz działalności Kościoła w rozwijaniu obywatelskości Polaków i kształtowaniu społeczeństwa obywatelskiego poprzez konkretne działania wymagałby napisania odrębnej książki.

Demokracja jako zasadniczy kontekst rozwoju społeczeństwa obywatelskiego

Demokratyzacja życia społecznego i rozwój społeczeństwa obywatelskiego to dwie wzajemnie wspierające się rzeczywistości. Społeczeństwo obywatelskie często jest rozpatrywane w kontekście demokracji, jest poniekąd demokracją w praktyce, zarówno w sensie siły napędowej dążenia do tego ustroju, jak i w sensie gwaranta już istniejącego stanu (Borowik 2002, 75). Można je opisać jako „horyzontalne powiązania pomiędzy ludźmi i grupami ludzi, czasami występującymi w mniej, a czasami w bardziej zorganizowanych (stowarzyszonych) formach, nastawionych na działanie w kierunku wspólnego dobra” (tamże, 76). Budowa systemu demokratycznego, a zwłaszcza tworzenie się demokratycznego etosu, jest procesem długotrwałym. Jeżeli nawet pesymizm i alienacja polityczna nie przekształcają się w totalną apatię polityczną, to sondaże opinii publicznej wskazują na rozległe obszary dezaprobaty różnych elementów demokratycznego ładu społecznego.

Utrwalaniu się demokracji nie sprzyja wzrastający w społeczeństwie kryzys zaufania, zarówno wertykalnego – do nowych instytucji politycznych i gospodarczych, jak i horyzontalnego – do współobywateli, a także jakby przeciwny temu proces przerzucania odpowiedzialności za los obywateli na państwo, dość silny we wszystkich społeczeństwach postkomunistycznych. Sytuacja ta jest poniekąd paradoksalna. Wielu obywateli naszego kraju oczekuje od rządzących (polityków), że rozwiążą ich problemy codzienne, a sami nie włączają się aktywnie w życie publiczne. Znaczna część Polaków jest skłonna utożsamiać demokrację z państwem opiekuńczym, likwidującym nierówności materialne i zapewniającym sprawiedliwość społeczną, rozdzielającym pieniądze i dobra dla każdego (Wenzel, Zagórski 2001, 1–6).

Według sondażu CBOS z marca 2001 r. 66% badanych Polaków zgadzało się z twierdzeniem, że demokracja ma przewagę nad innymi formami rządów, 14% nie zgadzało się i 20% nie miało zdania w omawianej sprawie (w 1992 r. odpowiednio: 52%, 15%, 33%). Z poglądem, że „dla ludzi takich jak ja nie ma w gruncie rzeczy znaczenia, czy rządy są demokratyczne, czy niedemokratyczne”, zgadzało się 49% badanych, nie zgadzało się 40%

i nie miało zdania na ten temat 11% (w 1992 r. odpowiednio: 44%, 36%, 20%). Oceny demokracji realnie funkcjonującej w Polsce są znacznie niższe niż demokracji jako systemu politycznego. Podlegały one w ostatniej dekadzie ubiegłego wieku znacznym wahaniom. W marcu 2001 r. było zadowolonych z demokracji 24% badanych, niezadowolonych 64%, niezdecydowanych w ocenie 12% (w 1992 r. odpowiednio: 36%, 52%, 12%). Ponad połowa ankietowanych uważała, że warto było trzynastcie lat temu zmienić ustrój w Polsce (58%), 27% – że nie warto i 15% to niezdecydowani (w 1992 r. odpowiednio: 60%, 28%, 12%) (Wenzel 2002, 1–14; por. Karolczak-Biernacka 1992, 113–124).

Demokratyczny system sprawowania władzy w Polsce nie jest powszechnie akceptowany, co wiąże się – przynajmniej częściowo – z nie najlepszym jego funkcjonowaniem w praktyce. Zaznacza się lekki wzrost ocen sceptycznych, a nawet krytycznych (Wenzel 1999, 1–6; por. Przyszczykowski 1999, 122–143). W pewnych warstwach społecznych można by mówić o procesach delegitymizacji nowego ustroju, co wiąże się z wyraźnym pogorszeniem nastrojów społecznych. Demokracja nie przyniosła automatycznie ani dobrobytu dla wszystkich, ani poczucia zwiększonego bezpieczeństwa. Tzw. przegrani w procesach transformacji ustrojowej oczekują – często pasywnie – od nowego ustroju przede wszystkim systemu bezpieczeństwa socjalnego, charakteryzując się nastawieniami proegalitarnymi i roszczeniowymi. Wyłaniający się system demokratyczny niesie im – w ich odczuciach – rozczarowanie i frustrację.

Co trzeci Polak ma poczucie, że Polska jest bliżej systemu niedemokratycznego i prawie co czwarty – że jest bliżej gospodarki socjalistycznej niż rynkowej. Większość Polaków ma poczucie, że żyje w systemie niedemokratycznym lub co najwyżej jest w połowie drogi do demokracji (Strzeszewski 1998, 11–12; por. Mariański 2002, 29–81). Mimo więc stosunkowo często wyrażanych opinii o wyższości demokracji nad innymi formami ustrojowymi krytyka konkretnych instytucji demokratycznych w społeczeństwie jest znaczna. Można by powiedzieć, że jest wielu „niezadowolonych demokratów”. Ci, którzy ponieśli straty w warunkach gospodarki rynkowej, odczuwają demokrację raczej jako coś, co zostało im narzucone, aniżeli jako proces, w którym mogą aktywnie uczestniczyć. Dotyczy to szczególnie osób, które popadły w nowe formy wykluczenia lub marginalizacji (bieda, ubóstwo). Według nich system demokratyczny jest niesprawiedliwy, ponieważ przynosi nierówności i wyzysk, nie realizuje dobra wspólnego obywateli.

Zarówno w życiu gospodarczym, jak w polityce, a także w obrębie szeroko rozumianego społeczeństwa obywatelskiego, potrzebny jest kapitał społeczny, czyli zdolność ludzi do współpracy opartej na wartościach podsta-

wowych. Wszystko to, co robimy w życiu społecznym, wymaga współpracy z innymi ludźmi, czyli wzajemnego zaufania i uznania podstawowych wartości i norm. Kapitał społeczny – podkreśla F. Fukuyama – jest niezbędnym elementem liberalnej demokracji i kapitalizmu jako formacji ekonomicznej (Fukuyama 2000, 24). Krótko można go zdefiniować „jako zespół nieformalnych wartości i norm, które uznają członkowie danej grupy i które umożliwiają im współpracę” (tamże, 4). Bez zaufania społecznego nie ma demokracji. Jest ono ważnym elementem nie tylko kapitału społecznego, ale i cnoty obywatelskiej oraz fundamentem społeczeństwa obywatelskiego (Putnam 1995, 258–289). Kościół katolicki może działać jako potencjalny czynnik zaufania lub braku zaufania w swoich kontaktach ze światem zewnętrznym (Kwiatkowski 2002, 108).

Wysoka absencja w wyborach parlamentarnych czy prezydenckich pozwala przypuszczać, że znaczna część Polaków nie przywiązuje większego znaczenia do tego, czy rządy są wybierane w sposób demokratyczny lub nie wierzy w możliwość wywierania wpływu na życie publiczne za pomocą procedur demokratycznych. Tzw. „antypartia niegłoszących” nie bierze udziału w życiu politycznym (Giddens 1999, 25). Zjawiska te świadczą o znacznym zaawansowaniu procesów alienacji politycznej. Bierność w życiu publicznym, wycofywanie się ze sfery polityki i aktywności obywatelskiej wskazują na swoistą depolityzację polskiego społeczeństwa, dekonstrukcję dla demokracji, na niedorozwój świadomości obywatelskiej. Niektórzy wyrażają nadzieję, że autentyczna demokracja rodzi się poza systemem partii i elit politycznych, mianowicie na poziomie samorządności lokalnej i oddolnych inicjatyw obywatelskich. Oficjalna polityka – według nich – jest zdominowana różnymi partykularnymi interesami i egoizmami degenerującymi demokrację (Grudniewicz 2001, 1–5). Obraz polityków w ocenie społeczeństwa jest dość negatywny, ludzie okazują im coraz mniej zaufania. To może rzutować na postawy wobec innych postaci darzonych autorytetem³.

W oficjalnym dyskursie politycznym mamy do czynienia z częstym odwoływaniem się do kryteriów etycznych, z drugiej strony zawodowa polityka jest traktowana jako niemal z natury skażona moralnie, a udział w działalności politycznej jako okazja czy droga do pomnażania dóbr osobistych. Kolejne rządy i politycy są oskarżani o korupcję. „Rozwojowi demokratycznych instytucji, samorządności lokalnej i myślenia w kategoriach obywatelskich towarzyszą niejasne układy personalne, nadmierne upartyjnianie urzędów i oskarżanie o korupcję” (Józko 2002, 145). Funkcjonujące kwalifikacje moralne nie sprzyjają wyraźnemu rozgraniczaniu interesu prywatnego i pub-

³ „Im bardziej pozytywnie oceniane są rządy po 1989 r., tym większy permisywizm we wszystkich sferach moralności” (Jasińska-Kania 2002, 409).

licznego. Pogłębia się prawdopodobnie różnica między odczuciami zwykłych obywateli a odczuciami elit politycznych. Jedni są skłonni oczekiwać od polityków dostosowania się do standardów moralnych, inni wymagają przede wszystkim kompetencji, sprawności i skuteczności. Czy w ocenie politycznych działań kategorią dominującą powinna być skuteczność, nie zawsze wynikająca z etycznych odczuć i postaw ludzi (Szczepański 1990, 76), czy też moralna poprawność – pozostaje kwestią otwartą. „Postkomunistyczny” kapitalizm wiąże się z pozytywnymi i negatywnymi ocenami.

Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej należy wyraźnie podkreślić, że demokracja funkcjonująca „nad Wisłą” jest pełna ambiwalencji, znajduje się w fazie wstępnej konsolidacji, nie jest w pełni demokracją etyczną. Z jednej strony Polacy krytykują instytucje społeczne, gospodarcze i polityczne za nierespektowanie wartości i norm moralnych, obwiniają polityków o kierowanie się tylko lub przede wszystkim interesem prywatnym, stawiają im wysokie wymagania etyczne; prawie połowa dorosłych Polaków uważa, że władze państwowe powinny kierować się zasadami nauki społecznej Kościoła (*Opinie Polaków...* 2002, 5–6). Z drugiej strony sami nie angażują się dostatecznie w sprawy publiczne, nie przyczyniają się do budowania kapitału społecznego (brak zaufania do instytucji i ludzi), wartości i normy moralne uznają za bardziej wiążące dla innych niż dla siebie. Etyczność tej demokracji jest bardziej widoczna na płaszczyźnie postulatycznej niż realnej.

Jeżeli w okresie wyłaniania się demokracji w krajach zachodnich nastąpiło osłabienie powszechnej akceptacji obiektywnie obowiązującego porządku czy powszechnej ważności wartości (niezależnie od tego, czy było to skutkiem demokratyzacji, czy też demokratyzacja i subiektywizacja zostały łącznie wywołane przez proces modernizacji społecznej) (Kaufmann 2000, 318), to należy liczyć się także z poważnymi trudnościami z kształtowaniem demokracji etycznej w naszym kraju. Nasze doświadczenia z nowoczesną demokracją mają nieco ponad dziesięć lat. Mamy wolność polityczną i demokrację proceduralną, ale brakuje nowego ładu moralnego, w którym ludzie nie tylko korzystają z praw obywatelskich, ale i wywiązują się z obowiązków i czynią to nie z przymusu, ale z wewnętrznej potrzeby (etos obywatelski, mentalność demokratyczna). Polacy – według A. Miszałskiej – są bardziej wyczuleni na indywidualistyczny aspekt demokracji, na wolność robienia tego, co się chce (w gospodarce, w życiu prywatnym), niż na jej aspekt wspólnotowo-stowarzyszeniowy. Są aktywni w działalności gospodarczej, ale słabo angażują się w politykę i sprawy publiczne. Bardziej w naszym społeczeństwie kształtują się postawy liberalne niż etos demokratyczny (Miszałska 2000, 39–40). Brak zainteresowania polityką partyjną nie

zawsze musi oznaczać depolityzację i wykluczać zaangażowanie się w sprawy społeczności lokalnej⁴.

Nie brakuje jednak oznak stopniowego przewycięzania tego, co P. Sztompka nazywa traumą postkomunistyczną. W połowie lat dziewięćdziesiątych niektóre tendencje negatywne odwróciły się, wiele objawów traumy zaczęło zanikać. P. Sztompka wymienia m.in. wzrost zaufania społecznego, aprobatę gospodarki rynkowej, inwestowanie w wykształcenie, wzrost wiary w sukces (od dyskursu fatalizmu do dyskursu sprawstwa) itp. Samorządy lokalne, rosnąca liczba organizacji samorządowych i stowarzyszeń stwarzają okazję do większej aktywności obywatelskiej (Sztompka 2000, 95–99). Wciąż niewystarczające (ale rosnące) jest zaangażowanie Polaków w różne formy pracy społecznej. Mówi się nawet o „uśpionej gotowości do pracy społecznej”. Według sondażu CBOS ze stycznia 2002 r. większość Polaków aprobowala konieczność umacniania solidarności międzyludzkiej (61%), połowa wierzyła w możliwość skutecznego działania wspólnie z innymi na rzecz swojego środowiska lub osób potrzebujących (50%) i niemal taka sama grupa znała ludzi spoza swojej rodziny, którym gotowa byłaby pomagać poprzez dobrowolną, bezpłatną pracę na rzecz środowiska, osiedla, wsi, miasta albo na rzecz potrzebujących (48%). Prawie trzy piąte ankietowanych miało już doświadczenia w tej dziedzinie (58%), ale tylko 19% w 2001 r. wykonywało taką pracę. Zbiorczy wskaźnik zaangażowania się w jakąś pracę społeczną (łącznie z aktywnością w różnych organizacjach pozarządowych) wynosił w 2002 r. 33%, w 1999 r. 36%.

O kondycji polskiego społeczeństwa obywatelskiego dobrze świadczy fakt, że w 2001 r. w pracę społeczną angażowała się ponad połowa kadry kierowniczej i inteligencji, połowa uczniów i studentów, a także rolników, dwie piąte robotników wykwalifikowanych oraz pracujących na własny rachunek, ponad jedna trzecia pracowników niższego szczebla oraz zaangażowani w praktyki religijne (52% – uczestniczący kilka razy w tygodniu w praktykach religijnych, 35% – raz w tygodniu, 33% – jeden lub dwa razy w miesiącu, 24% – kilka razy w roku, 24% – w ogóle nieuczestniczący). Grupy te cechowała także znaczna gotowość do pracy społecznej. O słabości społeczeństwa obywatelskiego świadczył natomiast niewielki udział w pracy społecznej bezrobotnych, rencistów i emerytów, najgorzej wykształconych i sytuowanych materialnie oraz osób najstarszych (Wciórka 2002, 1–14).

Trwająca już ponad dekadę transformacja społeczna i ekonomiczna nie sie ze sobą zmiany nie zawsze jednoznaczne i czytelne dla wszystkich, niekiedy niekorzystne dla znaczących odłamów społeczeństwa. Efekty zmian nie

⁴ Na temat warunków sprzyjających rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego w Polsce i hamujących go pisze J. Kupny (2002, 94–98).

zawsze są zbieżne z zamierzonymi. Wielu Polaków nie potrafi „zadomowić się” w nowej rzeczywistości społecznej. Młode demokratyczne państwo nie radzi sobie z wieloma problemami, nie tylko natury ekonomicznej. „Klasa polityczna, zwłaszcza jej kręgi liberalne, wierzą w swoisty automatyzm celów, jakie rzekomo narzuca budowa gospodarki rynkowej i liberalnej demokracji. Nie zachęca to do budowy społeczeństwa obywatelskiego” (Morawski 2002, 460). Brak społeczeństwa obywatelskiego, tj. nieuczestniczenie szerokich kręgów społecznych we współdecydowaniu i współodpowiedzialności za kształtowanie życia zbiorowego, jest apelem do wszystkich instytucji, w tym i Kościoła, o włączenie się w aktywne współkształtowanie świadomości proobywatelskiej w społeczeństwie.

Pozytywną rolę Kościoła w budowaniu polskiej demokracji potwierdził Prezydent RP Aleksander Kwaśniewski w przemówieniu powitalnym podczas pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny w 2002 r.:

Przybywa Wasza Świątobliwość do kraju pokoju pomiędzy państwem i Kościołem. W ciągu zaledwie kilku lat po uzyskaniu suwerenności udało nam się stworzyć właściwy model relacji między tymi ważnymi dla narodu instytucjami, oparty na solidnej podstawie nowej Konstytucji Rzeczypospolitej i Konkordatu. Zdecydowana większość Polaków zrozumiała, że demokracja i religia wspierają się nawzajem. Demokracja bowiem zapewnia ludziom wierzącym swobodę działania. Religia zaś umacnia fundament demokracji – głosząc uniwersalne wartości o godności człowieka i szacunku do bliźniego, bez których demokracja łatwo mogłaby się przerodzić w swoje przeciwieństwo. Chcę wyrazić wielki szacunek i uznanie dla wkładu, jaki wniósł i wnosi Kościół katolicki w polskie przemiany i w kształtowanie społeczeństwa obywatelskiego („L'Osservatore Romano” 2002, nr 9).

W warunkach budowania społeczeństwa obywatelskiego wymaga przemyślenia zaangażowanie się Kościoła w życie publiczne. Kompetencje Kościoła w sprawach politycznych i gospodarczych są ograniczone. Niektórzy przedstawiciele katolickiej nauki społecznej zalecają Kościołowi pewną powściągliwość w wypowiedziach na tematy polityczne i gospodarcze, chociaż dodają, że nawet zsekularyzowane społeczeństwa nie odrzucają całkowicie autorytetu Kościoła jako instancji moralnej w sprawach społecznych. W rozwiązywaniu problemów społeczno-gospodarczych ostatnie słowo nie należy jednak do Kościoła (Herr 2001, 213–221). W kształtowaniu mentalności czy etosu demokratycznego wspierającego funkcjonowanie instytucji obywatelskich w społeczeństwie rola Kościoła jest niezwykle ważna. Może on wpływać zarówno na akceptację demokracji i procedur demokratycznych, jak i na zachowania obywatelskie. Słusznie zauważa T. Szawiel, że „Kościół powinien postrzegać swoją rolę nie tyle jako surowego krytyka ułomności demokracji, ile jako instytucji przyczyniającej się do budowy podstaw demokracji, od

których zależy jej żywotność, a których ona sama nie jest w stanie wytworzyć (takich jak zaufanie, normy wzajemności czy budowanie więzi wykraczających poza rodzinę)” (Szawiel 1999, 145).

Wartości podstawowe w społeczeństwie obywatelskim

W literaturze socjologicznej wartości są różnie definiowane, klasyfikowane oraz w rozmaity sposób odnoszone do struktury osobowości i struktury społecznej. Według E. Wnuk-Lipińskiego wartości mogą być rozumiane jako „ugruntowane w tradycji kulturowej pożądane stany bycia społecznego jednostek grup i całych społeczności [...]. Jeśli wartości są silnie ugruntowane w tradycji kulturowej, pełnią zarazem funkcje normatywne, które mogą regulować stosunki raczej na poziomie makrospołecznym niż mikrospołecznym, raczej w obrębie narodowego kręgu kulturowego niż na poziomie struktur partykularnych pojawiających się w ramach wspólnoty narodowej” (Wnuk-Lipiński 1996, 257). Niezmienne wartości podstawowe, zwane niekiedy społecznymi, podlegają na poziomie społecznej świadomości i praktyki wielorakim przemianom.

W warunkach przełomu ustrojowego prowadzącego do rozkładu dawnych społecznych i instytucjonalnych struktur oraz wyłaniania się nowych struktur działających zgodnie z logiką reguł demokratycznych zmieniają się nie tylko konteksty realizacji określonych wartości i interesów grupowych, ale i ich subiektywne oceny. Poszerzają się obiektywne możliwości osiągnięcia jednych wartości (np. wolności) i zarazem zawężania innych wartości (np. równości). Obiektywne zmiany możliwości osiągnięcia rozmaitych wartości są powiązane z ich subiektywną oceną, ale nie są to procesy identyczne. W trakcie nabywania przez jednostki nowych doświadczeń społecznych ewoluują jednostkowe systemy wartości (Wnuk-Lipiński 1996, 258–259), a nawet dochodzi do dekompozycji systemów wartości uznawanych uprzednio przez młode i starsze pokolenie.

Człowieka nie można jednak właściwie zrozumieć, posługując się wyłącznie – jak określa to Jan Paweł II w przesłaniu do Konferencji Episkopatu Włoch z 15 listopada 2002 r. – metodami nauk empirycznych. „A dzieje się to w sytuacji, kiedy szczególnie potrzebne jest wyraźne i mocne przeświadczenie o nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, aby stawić czoło niebezpieczeństwu radykalnej manipulacji, jakie mogłoby się pojawić, gdyby osiągnięcia techniki zostały zastosowane do człowieka z pominięciem podstawowych parametrów i kryteriów antropologicznych oraz etycznych wpisanych w samą jego naturę” („L'Osservatore Romano” 2003, nr 1). W nauczaniu społecznym

Kościół wiele uwagi poświęca się wartościom podstawowym. Przez te wartości rozumie się „mniejszy lub większy wachlarz wartości akceptowanych przez wszystkich lub przynajmniej przez większość członków społeczności, w oparciu o które dochodzą oni do konsensusu, dialogu oraz podejmują pozytywną kooperację dla dobra wspólnego [...] wartości podstawowe należy traktować jako absolutne ideały i »normatywny etos«, jednoczący wszystkie siły społeczne dla realizacji dobra wspólnego społeczeństwa, będącego celem państwa” (Piwowarski 1994, 2–3). Wartości podstawowe są ważnym filarem społeczeństwa naprawdę demokratycznego.

Z perspektywy socjologicznej akcentuje się rzeczywistą akceptację wartości podstawowych przez większość członków społeczeństwa (społeczne porozumienie), z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej podkreśla się, że mają one oparcie i źródło w naturze ludzkiej.

To nie konsens domaga się ich obowiązywania, ale odwrotnie, obowiązywalność, która ugruntowana jest w osobie ludzkiej, domaga się konsensu. Gdyby wartości podstawowe opierały się wyłącznie na społecznej zgodzie, musiałyby zniknąć w wypadku rozbicia konsensu. Tolerancja lub wolność byłyby wartościami podstawowymi o tyle, o ile społeczeństwo byłoby co do tego zgodne. Tymczasem wartości te są podstawą życia społecznego nawet wtedy, gdy upada konsens (Łużyński 2000, 520).

Kościół – wierni swojej tożsamości i misji ewangelizacyjnej –

[...] nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym i w związku z tym pragnie respektować słuszną autonomię porządku demokratycznego (por. *Centesimus annus*, 47). Jednocześnie właśnie ze względu na ową tożsamość i misję nie może on pozostawać obojętny wobec wartości inspirujących różne wybory instytucjonalne. Nie można mieć bowiem wątpliwości, że za każdym razem, kiedy zostaje dokonany w tej dziedzinie konkretny wybór, obejmuje on aspekty moralne, ponieważ owe wybory i związane z nimi uwarunkowania w sposób nieunikniony wyrażają, w określonym kontekście historycznym, koncepcje osoby, społeczeństwa i wspólnego dobra, z których się rodzą i które je kształtują. Na tej właśnie świadomości opiera się prawo i obowiązek Kościoła, by zabrać głos i zaoferować właściwy sobie wkład, jakim jest wizja godności osoby ludzkiej i wynikające z niej następstwa, które precyzuje on w katolickiej nauce społecznej (Jan Paweł II w przesłaniu do uczestników Europejskiego Kongresu Naukowego „Ku konstytucji europejskiej?” z 20 czerwca 2002 r. – „L’Osservatore Romano” 2002, nr 10–11).

Kościół katolicki, a także inne Kościoły i związki wyznaniowe, mogą odgrywać ważną rolę w zakresie wpajania istotnych wartości współżycia – poprzez promowanie odpowiedzi na fundamentalne pytania o sens życia, promocję kultury i tożsamości ludów, oferowanie społeczeństwu tego, co przyczynia się do stworzenia pożądanego i niezbędnego fundamentu duchowego.

wego (humanizacja społeczeństwa). Wśród wartości, które Kościół pragnie chronić, są m.in. godność osoby ludzkiej, świętość życia ludzkiego, centralna rola rodziny opartej na małżeństwie, waga wykształcenia i oświaty, wolność myśli, słowa i głoszenia własnych poglądów i wyznawania religii, ochrona prawna jednostek i grup, współpraca wszystkich na rzecz wspólnego dobra, praca pojmowana jako dobro osobiste i społeczne, władza polityczna pojmowana jako służba, podporządkowana prawu i rozumowi, ograniczona przez prawa osoby i narodów, wizja stosunków społecznych i wspólnotowych oparta na autentycznej kulturze i etyce solidarności („L'Osservatore Romano” 2002, s. 32).

Jan Paweł II w omawianym dokumencie podkreśla, że otwarcie się na wartości zakorzenione w transcendencji pozwala potwierdzić, że

[...] instytucje polityczne i władze publiczne nie mają charakteru absolutnego, właśnie ze względu na pierwszorzędną i wrodzoną »przynależność« człowieka do Boga, którego obraz jest wryty na zawsze w naturze każdego mężczyzny i każdej kobiety. W przeciwnym wypadku istnieje niebezpieczeństwo, że zostaną uprawomocnione te tendencje laicyzmu i sekularyzacji agnostycznej i ateistycznej, które prowadzą do wykluczenia Boga i naturalnego prawa moralnego z różnych sfer życia człowieka. Tragiczne koszty tego poniosłaby – jak pokazała to historia europejska – w pierwszej kolejności cała społeczność kontynentu („L'Osservatore Romano” 2002, nr 10–11).

Wkład Kościoła w utrwalanie wartości podstawowych w społeczeństwie polskim trzeba widzieć w świetle ogólniejszych tendencji sekularyzacyjnych we współczesnym świecie. W społeczeństwach pluralistycznych pogłębia się rozdział pomiędzy etosem społecznym a moralnością kościelną. Religia przesuwana na margines życia społecznego w związku z narastającym zjawiskiem dyferencjacji społecznej. Staje się ona jednym z subsystemów społecznych niemającym bezpośredniego wpływu na pozostałe subsystemy społeczne. Moralność i religia rozluźniają swoje więzi w sferze życia zarówno prywatnego, jak i publicznego. Ewangelia proponuje swoisty maksymalizm etyczny, życie publiczne ewoluuje raczej w kierunku etycznego minimalizmu. Państwo, które samo z siebie nie tworzy wartości, potrzebuje ich w swoim działaniu. Demokracja bez wartości nie może się ostać na dłuższą metę. Pokojowe współżycie ludzkie opiera się na dwóch istotnych podstawach: wzajemnej tolerancji wobec przekonań i sposobów życia innych osób oraz wspólnych przekonań aksjologicznych i tradycji łączących ludzi ze sobą wzajemnie. Tymczasem współczesne państwa opierają się na niewielu wspólnych wartościach. Kościoły chrześcijańskie w Europie Zachodniej, które uchodzą jeszcze za ważne instancje przekazu wartości moralnych, znajdują się w poważnym kryzysie. Kultura, która jest podstawową wartością, staje

się coraz bardziej zsekularyzowana i stanowi poważną konkurencję dla religii w pluralistycznym społeczeństwie (Herr 2001, 31–33; por. Böckenförde 1999, 23–45).

Pluralizm wartości może być do pewnego stopnia niebezpieczny dla demokracji. Państwo samo z siebie nie tworzy wartości, chociaż ich potrzebuje. Sam pluralizm nie wystarczy jako podstawa państwowego porządku i demokracji. Jeżeli społeczeństwo pluralistyczne będzie rezygnować ze wspólnych wartości (podstawowych), wcześniej czy później ulegnie rozbiciu. Tym, co ludzi wiąże, jest kultura społeczeństwa (wartości). Tymczasem w społeczeństwach współczesnych pogłębia się proces utraty wartości; inni wolą mówić o zmianie wartości. Potrzebne są instancje kształtujące wartości w społeczeństwie. Problem bazy wspólnych wartości nabiera ogromnego znaczenia w pluralistycznym świecie, bowiem w zsekularyzowanym i neutralnym aksjologicznie społeczeństwie istnieją co prawda wartości, ale są one przedmiotem selekcji według zasady samorealizacji (Herr 2001, 34–37). Społeczeństwo obywatelskie potrzebuje do swojego istnienia i rozwoju minimalnego konsensu normatywnego osiąganego przez aprobatę wartości moralnych.

Religia coraz częściej jest traktowana jako sprawa prywatna, której nakazy i zakazy nie są traktowane jako niezbędne i kategoryczne. Dzisiaj jest tak, jutro może być inaczej. Każdy na własny sposób może stawiać się „świętym”. Emancypacja moralności spod wpływów religii sprawia, że ewoluuje ona w stronę etycznego minimalizmu, zwłaszcza w sferze życia publicznego. Także demokratyczne państwo opiera się na wąskiej bazie etycznych wartości. Pogłębia się przepaść między kulturą chrześcijańską i świecką. Ta ostatnia coraz bardziej jest naznaczona świeckim humanizmem i religijnym indyferentyzmem. Religia chrześcijańska nie zajmuje już pozycji dominującej w życiu społecznym. Konkuruje z innymi ideologiami, światopoglądami i „projektami” społecznymi. Nawet w społeczeństwach zsekularyzowanych potrzebna jest etyczna rezerwa, której źródłem jest religia (Depenheuer 2002, 23–38).

Jeden z czołowych współczesnych socjologów niemieckich U. Beck w książce-wywiadzie *Freiheit oder Kapitalismus* dostrzega w swoim nowym myśleniu o społeczeństwie w warunkach drugiej nowoczesności jako ważnego aktora religie światowe, a zwłaszcza Kościół katolicki. Wiara chrześcijańska ze swej istoty nie wykazuje etnicznych i narodowych powiązań, jest „kosmopolityczna”. Swym obrazem człowieka, humanizmem, ideą braterstwa przekracza granice narodowe i ma szansę odegrać ważną rolę w globalnym, multietnicznym społeczeństwie. Kościół katolicki – zdaniem Becka – usiłuje wciąż włączać się w drugą nowoczesność z pozycji przednowoczesnych, niepasujących do warunków globalizmu i późnej nowoczesności. Powinien on

samokrytycznie przemyśleć swoją strukturę organizacyjną i ideologię. Istnieje wiele konkretnych przeszkód, by Kościół mógł włączyć się całościowo w kształtowanie drugiej nowoczesności, ale ma on jednak duże szanse stania się globalnym aktorem w społeczeństwie przyszłości. Nie można jednak automatycznie przeskoczyć ze średniowiecza do drugiej nowoczesności.

W pierwszej nowoczesności zaznaczał się ostry konflikt między nauką i Kościołem. Druga nowoczesność zrelatywizowała monopolistyczne roszczenia nauki do prawdy. Konflikt między nauką a religią stracił na ostrości. Kościół nie może obstawać przy posiadaniu absolutnej prawdy, musi otworzyć się na nową rzeczywistość. Beck dostrzega ważne obszary działania dla Kościoła przystosowanego do drugiej nowoczesności. Był on i jest ważną instytucją stymulującą struktury sensu, może przeciwdziałać dynamice atomizacji społeczeństwa światowego, sprzeciwiać się nadmiernej orientacji ludzi współczesnych na zysk i pieniądze („taniec wokół złotego cielca”), włączać się w problemy przewycięzania biedy i ubóstwa w świecie. Akceptacja nowych wyzwań oznacza zmianę w nastawieniach Kościoła wobec „stającej się” rzeczywistości. Nie można – według Becka – negocjować indywidualizmu, przypisywać sobie monopolu na prawdę i sprawować kontroli nad życiem jednostek we wszystkich szczegółach, absolutyzować życie (*Freiheit oder...* 2000, 273–281).

Jest wątpliwe, czy Kościół – nie tracąc swojej tożsamości – mógłby zrealizować postulaty, o których mówi U. Beck. Ważne jest natomiast to, że socjolog o renomie światowej dostrzega miejsce dla Kościoła w drugiej nowoczesności. Nie bez znaczenia dla przyszłości społeczeństwa jest moralny autorytet Kościoła. Obecnie moralna doktryna Kościoła, także wśród praktykujących katolików, napotyka na opór w niektórych swych punktach (np. regulacja poczęć, ochrona życia, nierozzerwalność małżeństwa, homoseksualizm). Zsekularyzowane społeczeństwo niechętnie przyjmuje moralne nauczanie Kościoła i w pewnym sensie „domaga się” jego niwelacji. Według Th. Herra autorytet moralny Kościoła w społeczeństwie jest wyższy niż się potocznie mniema. Niezależnie od obecnych kształtów tego autorytetu w postindustrialnych i ponowoczesnych społeczeństwach będzie zapotrzebowanie na coś takiego, jak sumienie społeczne, etyczne modele i wzory działania, obyczajowe przekonania, których państwo, demokracja ani pluralizm nie są w stanie wytworzyć same z siebie, nawet jeżeli nie wszyscy zechcą zaakceptować tezę, że bez Boga nie ma rzeczywistej (prawdziwej, właściwej, obiektywnej) moralności (Herr 2001, 98–99).

Kościół nie może być sprowadzony do roli „przedsiębiorstwa” produkującego bezużyteczne towary, których nikt nie chce kupić, a które Kościół nieustannie oferuje swoim potencjalnym klientom, ale też nie może być

„przedsiębiorstwem” produkującym dobra na miarę życzeń swoich klientów. Dzisiaj socjologowie religii (od Moskwy po Waszyngton) nie są już tak pewni „śmierci” czy „zmiernych” religii i Kościołów. Także w ponowoczesnym czy poprzemysłowym społeczeństwie będą istnieć problemy sensu życia, cierpienia, choroby i śmierci, których nie rozwiąże cywilizacja naukowo-techniczna. Z socjologicznego punktu widzenia należy także podkreślić, że każde społeczeństwo potrzebuje wartości i norm moralnych (społeczna moralność, kapitał społeczny), których najpełniejsze uzasadnienie znajduje się w odniesieniach transcendentnych (religia jako moralne sumienie społeczeństwa)⁵. „Z empiryczną pewnością możemy powiedzieć, że gdyby siła moralna, jaką stanowi nasza wiara, została nagle ludzkości wyrwana, to życie ludzkości, która zatoczyłoby się jak statek po zderzeniu z górą lodową, znalazłoby się w największym niebezpieczeństwie” (Ratzinger 1997, 195).

Kościół, nawet w zróżnicowanych funkcjonalnie i strukturalnie społeczeństwach, jest na ogół uznawany za ważną instancję umacniającą jedność moralną społeczeństwa, promując godność osoby ludzkiej, integralny obraz człowieka i etos codzienności. Także w jednoczącej się Europie wartości promowane przez chrześcijaństwo, jak: godność człowieka, szacunek dla niepodważalnego prawa do życia, prawo do wolności sumienia i religii, rola małżeństwa i rodziny, troska o dobro wspólne, troska o dzieło stworzenia, odpowiedzialność etyczna w mediach i inne, uzyskują daleko idące uznanie (Lehmann 1994, 209). Wzrastające akty przemocy we współczesnym świecie, naruszanie fundamentalnych reguł etyki życia, upadek norm obyczajowych w życiu publicznym, to tylko niektóre sektory życia wskazujące na kryzys moralny. Legitymuje on dodatkowo działalność instytucji wspierających etyczną jakość społeczeństwa, a Kościołowi nadaje niektóre cechy „społeczeństwa alternatywnego”.

Uwagi końcowe

Według niektórych socjologów dokonuje się we współczesnym świecie powolny proces deprywatyizacji religii (Casanova 1998, 409–428). W warunkach modernizacji społecznej religia zinstytucjonalizowana była eliminowana z życia publicznego i spychana do sfery prywatności. Oderwana od wła-

⁵ Na pytanie, czy można sobie wyobrazić dobrze funkcjonujące społeczeństwo bez religii, socjolog P. Sztompka podkreślił: „Jest to fenomen nieznan w długiej historii społeczeństw. Jeżeli przez tysiąclecia jakiś czynnik społeczny zawsze występuje, to trzeba się zastanowić, czy można się bez niego obyć? Wszystko wskazuje na to, że potrzeba metafizyczna, potrzeba odwołania się do wyższego autorytetu jest w życiu społecznym koniecznością” (*Scena życia...* 2002, 85).

dzy państwowej, weszła w długi okres kryzysu. Jeżeli nawet ta tendencja jest w dalszym ciągu dominująca, to równocześnie w warunkach tworzącego się społeczeństwa obywatelskiego wyłania się nowa szansa dla religii. Społeczeństwo obywatelskie sprzyja dyskursom nad wartościami i orientacjami wartościującymi oraz nad legitymizacją więzi normatywnych. Obywatele mają prawo i obowiązek – także wychodząc z przesłanek religii – włączyć się w te dyskusje, opuszczając swoją prywatność i włączając się w życie publiczne. Także Kościoły mają szansę w nowy sposób angażować się w życie publiczne społeczeństwa obywatelskiego jako równoprawni partnerzy obok wielu innych „aktorów” życia społecznego, mogą także wspierać procesy inwestowania w infrastrukturę niezbędną do rozwijania kultury przedsiębiorczości.

Jeżeli społeczeństwo obywatelskie w Polsce kształtowało się przed 1989 r. w opozycji do komunistycznej władzy, socjalistycznego państwa i dominującej ideologii marksistowskiej, to Kościół od samego początku wspierał te inicjatywy. Przeciwdziałał atomizacji społeczeństwa, był alternatywną wobec kontrolowanej przez państwo płaszczyzną więzi międzygrupowych (Wnuk-Lipiński 1996, 101). W dobie realnego socjalizmu utrwaliła się rola Kościoła jako najważniejszego aktora w sferze symbolicznej i politycznej. Kościół i ludzie Kościoła byli – jak pisze I. Borowik – w dużym stopniu „akuszerami społeczeństwa obywatelskiego”. Środkiem ekspresji i manifestacji społeczeństwa obywatelskiego stały się rytuały religijne: procesje, pielgrzymki, msze niedzielne, spotkania z Papieżem (Borowik 2002a, 382–383).

Po 1989 r. Kościół pragnie włączyć się w dyskurs nad społeczeństwem obywatelskim, czy szerzej – demokratycznym. Nowa, wyłaniająca się rola i pozycja Kościoła w kształtującym się społeczeństwie obywatelskim wywołuje немало kontrowersji. Według E. Wnuk-Lipińskiego jest to głównie spór o normatywne podstawy kształtującego się ładu społecznego, m.in. o charakter instytucji państwa. W miarę postępów integracji Polski ze zlaicyzowaną wspólnotą europejską napięcia te będą się utrzymywać, a nawet – być może – nasilać (Wnuk-Lipiński 1996, 103). Wybuchające spory i kontrowersje dotyczą najczęściej spraw mających odniesienia światopoglądowe. W wielu innych kwestiach jest możliwa współpraca dla kształtowania społeczeństwa opartego na wolności, prawdzie, sprawiedliwości i solidarności, a przede wszystkim godności osoby ludzkiej.

Trzeba przyznać, że nie wszystkie wypowiedzi Kościoła instytucjonalnego w Polsce na początku lat dziewięćdziesiątych odnoszące się do życia publicznego były do końca trafne, nie wszystkie decyzje dotyczące relacji Kościoła i państwa – najlepsze. Reguł i praktyk demokratycznych uczymy się wszyscy. Zabierając głos w sprawach publicznych społeczeństwa, Kościół

musi utrzymywać się na płaszczyźnie etycznego dyskursu, by nie wzbudzać podejrzeń o ingerowanie w dziedzinę spraw politycznych. Kościół nie chce zajmować się polityką, ale usiłuje wnosić do polityki wartości etyczne i tym samym współkształtować „ludzką” politykę.

W znacznych kręgach społecznych w Polsce Kościołowi nie przyznaje się mandatu społeczno-politycznego, a oświadczenia Episkopatu Polski przed wyborami parlamentarnymi czy prezydenckimi są odbierane jako ingerencje polityczne, które kwalifikuje się jako wypowiedzi polityczne, nie dotyczące duchowego czy etycznego wymiaru sprawy. Polski Kościół – twierdzi kard. J. Ratzinger – „uzyskał wymiar polityczny, który, oczywiście, trzeba teraz na nowo przemyśleć i przeformować. Sytuacja z pewnością będzie się tu wyjaśniać, ale nie nastąpi to z dnia na dzień” (Ratzinger 1997, 125). Byłoby lepiej, gdyby tych oświadczeń przed wyborami w ogóle nie było. Należałoby je zastąpić stałą, permanentną formacją zgodnie z wymogami społeczeństwa obywatelskiego. Nie można jednak wymagać, by Kościół dostosował się do obowiązujących w nowoczesności czy ponowoczesności standardów społecznych i etycznych. Ze swej strony Kościół instytucjonalny powinien unikać wrażenia, że popiera jakąś określoną partię polityczną czy dokonuje analizy bieżącej polityki, lecz raczej powinien koncentrować się na swoich zasadach społecznego nauczania i ich aplikacjach. Z punktu widzenia instytucjonalnego należy wciąż zastanawiać się nad tym, jak powinny wyglądać stosunki między Kościołem i państwem, a zwłaszcza ich kompetencje i formy współpracy.

Wyzwania stojące przed Kościołem w pluralistycznym i demokratycznym społeczeństwie mogą być poniekąd trudniejsze niż walka z systemem komunistycznym. Musi on na nowo określić społeczną rolę przypisaną mu w nowym kontekście społeczno-kulturowym (tzw. społeczna repozycja Kościoła). Będzie to z pewnością rola ponadpolityczna, o charakterze etyczno-społecznym, akceptująca autonomiczność sfery życia politycznego, ale równocześnie wyrażająca zatroskanie o prymat człowieka nad całym porządkiem życia społecznego, politycznego i gospodarczego. Redefinicja pozycji społecznej Kościoła nie musi jednak oznaczać przesunięcia go ze sfery publicznej do prywatnej. Wskazuje natomiast na potrzebę przewycięzania zgeneralizowanej w poprzednich dziesięcioleciach niechęci do zmian i poszukiwania nowych pastoralnych rozwiązań. Kościół jest i pozostanie ważną instytucją odpowiadającą na stałe zapotrzebowanie na znaki orientacyjne i sens w życiu, poczucie jedności i tożsamości. W przemówieniu do nowego ambasadora Węgier (24 października 2002 r.) Jan Paweł II, nawiązując do reform społeczeństwa węgierskiego, podkreślił wkład Kościoła katolickiego w przekazywanie ludziom młodym wartości obywatelskich, moralnych i du-

chowych oraz w przygotowaniu ich do życia w świecie otwartym i zsekularyzowanym, naznaczonym przez indywidualizm i pożądanie dóbr materialnych („L'Osservatore Romano” 2003, nr 1).

Kościół może i chce popierać demokrację i społeczeństwo obywatelskie. Jeżeli nie istnieje demokracja bez gospodarki rynkowej, jeżeli gospodarka rynkowa jest koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem demokracji, jeżeli należy ustawicznie pytać o wartości, które stanowią podstawę instytucji społeczeństwa obywatelskiego (*Epistemological Modesty*. . . 1997, 972–977), to współdziałanie Kościoła w rozwiązywaniu tych problemów wydaje się niezwykle przydatny. Nie można jednak oczekiwać, że Kościół będzie czynnikiem szczególnie przyspieszającym zmiany, a tym bardziej uznawać go za głównego „aktora” transformacji polskiego społeczeństwa. Rola jego nie jest doraźna i bezpośrednia, raczej długofalowa i pośrednia, poprzez kształtowanie postaw ludzkich (przeciwdziałanie tworzeniu się „społeczeństwa bez reguł” i stymulowanie „społeczeństwa etycznego”). Kościół katolicki w Polsce od wieków inwestuje w kapitał kulturowy (w tym i moralny) społeczeństwa.

Kościół katolicki – jak podkreślił to Jan Paweł II w przemówieniu do prezydenta Słowacji (28 października 2002 r.) – nie oczekuje przywilejów czy względów, pragnie jedynie pełnić swoją misję w poszanowaniu praw regulujących współżycie obywateli. W pełni zaś uznając suwerenność państwa, chce prowadzić serdeczny i konstruktywny dialog z jego różnymi instytucjami. Celem, jakim się kieruje, jest jak najlepsze służenie – w ramach swoich kompetencji – społeczeństwu („L'Osservatore Romano” 2003, nr 1). Takie znaczenie działalności Kościoła jest ważne we wszystkich krajach Europy Środkowo-Wschodniej, przechodzących burzliwy proces modernizacji społecznej i budujących zręby społeczeństwa obywatelskiego.

Literatura

- BÖCKENFÖRDE E.W. (1999), Etos nowoczesnej demokracji, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” nr 3.
- BOROWIK I. (2002a), Przemiany religijności społeczeństwa polskiego, [w:] Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku, red. M. Marody, Warszawa.
- (2002b), Religia i Kościół a społeczeństwo obywatelskie w procesie demokratycznej transformacji na przykładzie Polski, [w:] Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła, red. J. Baniak, Poznań.
- CASANOVA J. (1998), Deprywatyzacja religii, [w:] Socjologia religii. Antologia tekstów, red. W. Piwowarski, Kraków.
- DAHRENDORF R. (1991), Rozważania nad rewolucją w Europie, Warszawa.

- DEPENHEUER O. (2002), Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft. Zur staatstheoretischen Bedeutung der Kirchen in nachchristlicher Zeit, [w:] Jahres- und Tagungsbericht der Görres- Gesellschaft 2001, Köln.
- EPISTEMOLOGICAL Modesty: an Interview with Peter Berger (1997), „The Christian Century” nr 30.
- FILIPOWICZ S. (1992), O demokracji bez złudzeń i sentymentów, Warszawa.
- FIRLIT E. (2002), Parametr wspólnotowy religijności; dylematy operacjonalizacji, [w:] Metodologiczne problemy badań nad religijnością, red. J. Mariański, S.H. Zaręba, Ząbki.
- FREIHEIT oder Kapitalismus. Gesellschaft neu denken. Ulrich Beck im Gespräch mit Johannes Willms (2000), Frankfurt am Main.
- FUKUYAMA F. (2000), Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego, Warszawa.
- GIDDENS A. (1999), Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji, Warszawa.
- GOWIN J. (1999), Kościół w czasach wolności 1989–1999, Kraków.
- GRUDNIEWICZ A. (2001), Ocena polskiej klasy politycznej. Komunikat z badań CBOS BS/51/2001, Warszawa.
- HERR Th. (2001), Patient Kirche. Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung, Paderborn.
- HUNTINGTON S. (1995), Trzecia fala demokratyzacji, Warszawa.
- JASIŃSKA-KANIA A. (2002), Przekształcenia moralności w Polsce i w Europie, [w:] Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XV i XVI wieku, red. M. Marody, Warszawa.
- JÓZKO M. (2002), Społeczeństwo obywatelskie w małym mieście, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- KAROLCZAK-BIERNACKA B. (1992), Wobec demokracji. Równouprawnienie jako zasada ustrojowa, [w:] Tolerancja, red. B. Karolczak-Biernacka, Warszawa.
- KAUFMANN F.X. (2000), Demokracja przeciw wartościom? „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” nr 2.
- KUPNY J. (2002), Ku społeczeństwu obywatelskiemu, „Zeszyty Społeczne” nr 10.
- KURCZEWSKA J. (2001), Lokalne społeczeństwa obywatelskie w Polsce w latach dziewięćdziesiątych. Próba diagnozy, [w:] Rozumienie zmian społecznych, red. E. Hałas, Lublin.
- KWIATKOWSKI M. (2002), Zaufanie i nieufność w Kościele. Perspektywa socjologiczna, [w:] Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła, red. J. Baniak, Poznań.
- LEHMANN K. (1994), Warum die Kirche nicht am Ende ist. Ihre Zukunft in Deutschland und Europa, [w:] Zukunft der Kirche; Kirche der Zukunft. Christen in der modernen Diaspora, Hildesheim.
- LIBERA P. bp (2001), Dzień Kościoła w Polsce, „Wiadomości KAI” nr 23.
- ŁUŻYŃSKI W. (2000), Dylematy demokracji liberalnej, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” nr 3.
- MARIAŃSKI J. (2002), Demokracja bez wartości? Refleksje wokół encykliki „Centesimus annus” i sytuacji w Polsce, [w:] Wartości u podstaw demokracji, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin.

- MARODY M. (2002), Przemiany religijności Polaków, [w:] Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich, red. A. Jasińska-Kania, M. Marody, Warszawa.
- MARTELLI S. (2001), Jaka religia cywilna we Włoszech? Młodzież wobec wartości obywatelskich. „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” nr 1.
- MISZAŁSKA A. (2000), Sytuacja demokracji u schyłku wieku; niepokoje globalne, niepokoje polskie, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- MORAWSKI W. (2002), Globalizacja: wyzwania i problemy, [w:] Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku, red. M. Marody, Warszawa.
- OPINIE Polaków o Kościele. Komunikat z badań OBOP (sierpień, 2002) (2002), Warszawa.
- PIWOWARSKI W. (1994), Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego, [w:] Liberalizm i katolicyzm dzisiaj, Lublin 10–12 XI 1992, Warszawa.
- PRZYSZCZYPKOWSKI K. (1999), Edukacja dla demokracji. Strategie zmian a kompetencje obywatelskie, Toruń–Poznań.
- PUTNAM R.D. (1995), Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech, Kraków.
- RATZINGER J. kard. (197), Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald, Kraków.
- SCENA życia codziennego. Rozmowa z prof. Piotrem Sztompką, socjologiem, o nastrojach społecznych, „Polityka” nr 41.
- STRZESZEWSKI M. (1998), Społeczna ocena demokracji Komunikat z badań CBOS BS/78/78/1998, Warszawa.
- SZAWIEL T. (1999), Kościół polski; spojrzenie z zewnątrz, „Civitas. Studia z filozofii polityki” nr 3.
- (2001), Społeczeństwo obywatelskie, [w:] Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa.
- SZCZEPAŃSKI J.J. (1990), Maleńka encyklopedia totalizmu, Kraków.
- SZTOMPKA P. (2000), Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji, Warszawa.
- WCIÓRKA B. (2002), Kondycja polskiego społeczeństwa obywatelskiego. Komunikat z badań CBOS BS/35/2002, Warszawa.
- WENZEL M. (1999), Społeczna ocena demokracji i instytucji publicznych. Komunikat z badań CBOS BS/59/1999, Warszawa.
- , Akceptacja demokracji i zasięg postaw antydemokratycznych w Polsce. Komunikat z badań CBOS BS/63/2002, Warszawa.
- , ZAGÓRSKI K. (2001), Postawy wobec wolnego rynku i demokracji w Polsce i w Niemczech. Komunikat z badań CBOS BS/44/2001, Warszawa.
- WNUK-LIPIŃSKI E. (1996), Demokratyczna rekonstrukcja. Z socjologii radykalnej zmiany społecznej, Warszawa.
- ZAGÓRSKI K. (2000), Opinia publiczna w okresie przemian ustrojowych, [w:] Nowa rzeczywistość. Oceny i opinie 1989–1999, red. K. Zagórski, M. Strzeszewski, Warszawa.
- ZIÓŁKOWSKI M. (2000), Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego. Teorie, tendencje, interpretacje, Poznań.