

Badania

Odczarowania

**CZŁOWIEK
W SPOŁECZEŃSTWIE**

Redakcja naukowa

Andrzej Gielarowski
Tomasz Homa
Marek Urban

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”
Wydawnictwo WAM

Kraków 2008

© Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, 2008
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Recenzent naukowy
dr hab. Aleksander Bobko prof. UR

Projekt okładki i stron tytułowych oraz opracowanie ilustracji
Lesław Sławiński – PHOTO DESING

Korekta
Katarzyna Stokłosa

ISBN 978-83-89631-94-7 (Ignatianum)
ISBN 978-83-7505-167-4 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 012 62 93 200 • fax 012 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254-256 • fax 012 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 012 62 93 260 • fax 012 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
wydawnictwowam.pl

Spis treści

Wstęp	7
-------------	---

ŻYCIE SPOŁECZNO-POLITYCZNE. MIĘDZY TEORIĄ I PRAKTYKĄ

JOANNA BYRSKA

Ułudy demokracji	15
------------------------	----

ANDRZEJ GIELAROWSKI

Podmiotowe uwarunkowania komunikacji społecznej	27
---	----

ŁUKASZ BANDOŁA

Polska droga do demokracji.

Zarys koncepcji samorządu pracowniczego w latach 1980–1981	49
--	----

TOMASZ HOMA

Społeczność polityczna a Wspólnota Kościoła

Historia – teraźniejszość – perspektywy	83
---	----

MARCIN GODAWA

Nowe formy zaangażowania Kościoła w świecie współczesnym	107
--	-----

SPOŁECZEŃSTWO, NAUKA I KULTURA

MAREK URBAN

Kultura wpisana w historię?

O historii i uwarunkowaniach kultury	121
--	-----

KRZYSZTOF DUDA, ZDZISŁAW SZCZEPANIK

Kultura a technika	133
--------------------------	-----

RYSZARD TADEUSIEWICZ

Człowiek w Społeczeństwie Informacyjnym	145
---	-----

ANDRZEJ SARNACKI

Krytyczne uwagi na temat koncepcji „społeczeństwa wiedzy”	157
---	-----

MIROSŁAW GŁOWACKI, ZDZISŁAW SZCZEPANIK

Nauka – granice i dylematy	173
----------------------------------	-----

EGZYSTENCJA W SPOŁECZEŃSTWIE

KRZYSZTOF DUDA

Rozumienie cierpienia w myśli Maxa Schelera 181

CELINA KISIEL-DOROHINICKA

Egzystencja dla siebie samej zakryta a hermeneutyczna nadzieja
rozumienia 205

ZDZISŁAWA KOBYLŃSKA

Wychowanie moralne w „kulturze pokus” 221

NOTY O AUTORACH 231

INDEKS NAZWISK 235

INDEKS RZECZOWY TERMINÓW KLUCZOWYCH 241

TOMASZ HOMA

Spółeczność polityczna a Wspólnota Kościoła

Historia – Teraźniejszość – Perspektywy

1. Panorama zagadnienia

Wspólnota Kościoła oraz społeczność polityczna, której interesującą nas formę wyrazu stanowi państwo, to dwa podmioty życia publicznego, których wzajemne relacje w kontekście odpowiedzialności za teraźniejszość i przyszłość naznaczone są – w dziejach cywilizacji europejskiej – budzącymi jeszcze dzisiaj wiele emocji wydarzeniami.

Nieodłączające od aktualnie obowiązujących standardów kultury demokratycznej reakcje polityków na obecnie prezentowane stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii jego miejsca i roli w odniesieniu do rzeczywistości doczesnej, której jeden z przejawów stanowi społeczność polityczna, to owoc długiej, niełatwej i czasami także bolesnej drogi, którą Wspólnota ta musiała przebyć na przestrzeni wieków, by odkryć na nowo swoją ewangeliczną misję w świecie.

Owo *nowe* rozumienie własnego posłannictwa, wypracowane w trakcie obrad Soboru Watykańskiego II, znalazło swój wyraz zwłaszcza w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* «*Gaudium et spes*» (7 grudnia 1965). Natomiast jego historycznie uwarunkowaną aplikację można odnaleźć między innymi w ogłoszonej 28 czerwca 2003 roku posynodalnej adhortacji *Ecclesia in Europa*, stwierdzającej, iż: «w myśl logiki zdrowej współpracy między wspólnotą kościelną a społecznością polityczną, Kościół katolicki jest przekonany, że może w sposób szczególny przyczynić się» do przyszłego zjednoczenia, ofiarując instytucjom europejskim, zgodnie ze swą tradycją i konsekwentnie do wskazań swej nauki społecznej, udział wspól-

noty wierzących, którzy dążą do humanizacji społeczeństwa, opierając się na Ewangelii przeżywanej pod znakiem nadziei”¹.

Próbując zmierzyć się z zagadnieniem *obecności* obu tych Wspólnot w przestrzeni publicznej, a także z jej *znaczeniem* dla teraźniejszości i przyszłości społeczeństwa demokratycznego, nie możemy pominąć momentów kluczowych w ich dziejach, które jak *kamienie milowe* nie tylko znaczą przebyty szlak, ale też wskazują pewien kierunek dalszego wędrowania. Tym bardziej że oddziaływanie wspomnianych punktów zwrotnych zauważalne jest – również aktualnie – w recepcji naszej współczesności w tym zakresie, w prowadzonych debatach i proponowanych rozwiązaniach.

1.1. Doktryna dwóch władz

Przywołana deklaracja współpracy z 2003 roku wpisuje się konstytutywnie w wielowiekowe, nierzadko burzliwe dzieje *relacji* Kościół – Państwo. Jedno ze swoich pierwszych, pozabiblijnych, znaczących i „systematycznych” wyartykułowań² znalazła ona w doktrynie *dwóch władz*, opracowanej przez papieża Gelazego I (492-496). Jej zasady wyłożył on w *Dwunastym liście do cesarza Anastazego z roku 494*. Według tej doktryny: „Dwie są oczywiście, Cesarzu Auguście, naczelne władze, które rządzą tym światem: uświęcona powaga biskupów i zwierzchność cesarska”³.

Wspomnianą koncepcję Gelazy I rozwinie w *Czwartym traktacie o więzach anatemy*, stwierdzając, że obie władze winny wzajemnie respektować należną im autonomię, gdyż: „Chrystus, pomny ludzkiej ułomności, Swoim wspaniałym ustanowieniem, mającym na celu zbawienie swoich wyznaw-

¹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska «Ecclesia in Europa»*, Watykan, 28 czerwca 2003, nr 117.

² Podstawowe elementy dojrzewającej doktryny gelazjańskiej, dotyczącej relacji między władzą państwową a kościelną, zostały poruszone przez Gelazego już w roku 488, w trakcie trwania pontyfikatu papieża Feliksa II, w liście do cesarza Zenona w związku ze sprawą Piotra Mongosa, biskupa Aleksandrii. Sama jednak problematyka jest o wiele starsza i znajduje swoje odzwierciedlenie w różnych wypowiedziach, wśród których, jak zauważa Hugo Rahner, szczególnie brzemiennej okaże się ta, skierowana około 404 roku przez biskupów katolickich do cesarza Arkadiusza: „Zostaliście, Cesarzu, przez Boga postawieni nad nam, biskupami, ponad Wami nie stoi nikt, Wy panujecie nad wszystkimi i dlatego macie prawo czynić to, co chcecie”. Cyt. za: H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. H. i J. Radożyccy, Pax, Warszawa 1986, s. 138.

³ Gelazy I, *Dwunasty list do cesarza Anastazego z roku 494*, [w:] H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 167.

ców, tak właśnie rozdzielił funkcje obu władz, przydzielając każdej właściwe pola działania i odrębne godności, ponieważ chciał, aby Jego wyznawcy osiągalni zbawienie przez pokorę i nie ulegali zarozumiałości, lecz aby i cesarze chrześcijańscy potrzebowali kapłanów ze względu na życie wieczne i kapłani stosowali się do rozporządzeń cesarskich w sprawach ziemskich⁴.

1.2. Doktryna dwóch mieczy

Gelazjański model suwerennej i harmonijnej koegzystencji obu Wspólnot w XIV wieku zostanie poddany zasadniczej rewizji za sprawą papieża Bonifacego VIII, który przedstawi własną koncepcję władzy Kościoła, tzw. doktrynę *dwóch mieczy*, znaną zwłaszcza z bulli *Unam sanctam*, promulgowanej 18 listopada 1302 roku⁵.

Porzucając formułę suwerenności władzy świeckiej i duchowej, Bonifacy VIII opowie się za jednoznaczną nadrzędnością władzy kościelnej, twierdząc: „Słowa Ewangelii pouczają, że ta władza ma dwa miecze, mianowicie duchowy i doczesny (Łk 22, 38 i Mt 26, 52). [...] Obydwa więc miecze ma władza Kościoła, duchowy mianowicie i materialny. Lecz tego należy używać w obronie Kościoła, tamten zaś winien być używany przez Kościół. Tamten w ręku kapłana, ten w ręku królów i żołnierzy, lecz na skinienie kapłana i w uległości wobec niego. Trzeba zaś, aby miecz był pod mieczem i aby doczesna władza była podległa duchowej. [...] Trzeba, abyśmy o tyle jaśniej wyznali, że władza duchowa i godnością, i szlachetnością przewyższa jakąkolwiek władzę ziemską, o ile to, co duchowe góruje nad tym, co doczesne. [...] Albowiem według świadectwa Prawdy władza duchowa ma naznaczać władzę ziemską i sądzić, jeśli nie była dobra. [...] Jeśli więc ziemską władzą idzie złą drogą, będzie sądzona przez władzę duchową, lecz jeśli złą drogą idzie niższa władza duchowa, przez wyższą od siebie; jeśli zaś najwyższa, przez samego Boga, nie będzie mogła być sądzona przez człowieka, ponieważ Apostoł zaświadcza: «Duchowy człowiek rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony» (1 Kor 2, 15)»⁶.

⁴ Gelazy I, *Czwarty traktat o więzach anatemy*, w: H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 171.

⁵ Por. I. Bieda i S. Głowa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988, s. 61. Jak zauważają redaktorzy, już w bulli *Ausculta fili*, skierowanej bezpośrednio do króla Francji Filipa IV, papież Bonifacy VIII przedstawi swoją teorię na temat władzy papieża nad królami i państwami.

⁶ Bonifacy VIII, *Unam sanctam*, w: I. Bokwa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, nr 260, s. 155.

W ten oto sposób zarówno ewangeliczna, jak i gelazjańska nauka o suwerenności władzy duchowej i świeckiej ulegnie swoistemu zapoznaniu na rzecz teorii supremacji władzy Kościoła. Podstawą do takiego roszczenia stanie się interpretacja zarówno doktryny o Bożym pochodzeniu władzy, jak i o szczególnej pozycji Kościoła w relacji do państwa w związku z misją powierzoną mu przez Chrystusa⁷.

1.3. Koncepcja radykalnej suwerenności narodu

Prądy intelektualne i państwowotwórcze okresu nowożytnego zakwestionują ciągle jeszcze obowiązującą doktrynę sformułowaną przez Bonifacego VIII, aż po jej stanowcze odrzucenie będące konsekwencją przemian społeczno-kulturowych i dramatycznych wydarzeń, które osiągną swoje apogeum w drugiej połowie XVIII wieku. Stanowisko to, odrzucające jakąkolwiek koncepcję pochodzenia władzy, budującą na założeniu jej Bożego źródła, wyrazi jednoznacznie *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* (1789), proklamując w punkcie trzecim, że: „Źródło wszelkiej władzy zasadniczo tkwi w narodzie. Żadne ciało, żadna jednostka nie może sprawować władzy, która by wyrażnie od narodu nie pochodziła”⁸.

Ten stopniowo krystalizujący się, w duchu oświeceniowym, proces *emancypacji* władzy świeckiej oraz społeczeństwa, którego jednym z wyrazów będzie pozbawienie Kościoła katolickiego posiadanej dotychczas pozycji i wyrzucenie go na margines życia społecznego, między innymi, także z powodu braku propozycji będącej w stanie konstruktywnie stawić czoła zaistniałej sytuacji, zradykalizuje się, „kiedy reakcją Kościoła na zaistniałą sytuację stanie się postawa rewindykacji utraconej pozycji w łonie życia społeczno-politycznego poprzez *przymierze tronu i ołtarza*, którego jednym z zamierzeń będzie restauracja *starego porządku*”⁹.

W obliczu zaostrzającego się konfliktu na linii Kościół – Państwo, w drugiej połowie XIX wieku będziemy mogli zaobserwować pewnego rodzaju „renesans” koncepcji gelazjańskiej. Pojawi się ona – jakkolwiek bez odwoływania się do Gelazego I – w propozycji sformułowanej przez Leona XIII w *Encyklice o chrześcijańskim ustroju państw* «*Immortale Dei*». „Bóg tedy

⁷ Por. T. Homa, *W drodze do podmiotowości społeczeństwa*, WAM i Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dział Wychowania, Kraków 2002, s. 33.

⁸ *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*, w: F. Compagnoni, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, WAM, Kraków 2000, s. 285.

⁹ T. Homa, dz. cyt., s. 38-39.

pieczę nad rodem ludzkim między dwie podzielił zwierzchności: kościelną i świecką, jedną nad doczesnymi, drugą nad duchowymi sprawami ludzkości. Jedna i druga jest w swym rodzaju najwyższa, jedna i druga ma pewne i oznaczone granice z natury swej i właściwego zadania pochodzące, skąd zakreślają się jakoby sfery, w których działalność i prawa każdej z nich się zawierają”¹⁰.

1.4. Relacje Kościoł – Państwo w ujęciu posoborowym

W tak zarysowanej panoramie ważniejszych momentów burzliwych dziejów relacji między społecznością polityczną a Wspólnotą Kościoła przywołana deklaracja adhortacji *Ecclesia in Europa*, odwołująca się do „logiki zdrowej współpracy między wspólnotą kościelną a społecznością polityczną”, z całą wyrazistością potwierdza i pogłębia „nową”, charakterystyczną dla Soboru Watykańskiego II perspektywę – autonomii i współdziałania między nimi – odnalezioną przez Wspólnotę Kościoła drugiej połowy XX wieku, po stuleciach poszukiwań, błędzeń i zmagañ. Niemniej, owo *odnalezienie* nie jest powrotem do przeszłości. Przeciwnie, niesie ono w sobie konstytutywne *otwarcie na teraźniejszość i przyszłość*.

Jednym z istotnych czynników współtworzących ten fundamentalny zwrot Kościoła w rozumieniu swojego miejsca w świecie zdaje się postępujące, chociaż ciągle niełatwe, odkrywanie *podmiotowości laikatu*. Podmiotowości, która będąc charakterystyczna dla modelu *pierwotnej gminy chrześcijańskiej*, tak *ad intra* – w odniesieniu do Kościoła, jak i *ad extra* – w relacji do społeczności doczesnej, uległa na przestrzeni wieków stopniowemu zagubieniu, aż po zredukowanie tego, który został *wyswobodzony* przez Jezusa *ku wolności* (por. Ga 5, 1) do *poddanego*, a *służby* pasterzy Kościoła na rzecz powierzonej im wspólnoty do całkowitej *władzy* nad nią¹¹.

Równocześnie, sygnalizowane *odkrywanie podmiotowości laikatu* – wpisujące się strukturalnie zarówno w zrodzony z przymysłu Soboru Watykańskiego II nowy paradygmat relacji między Wspólnotą Kościoła a współczesnym światem w duchu *dialogu i partnerskiej współodpowiedzialności*, jak też w odnowione rozumienie roli Kościoła wobec całej doczesnej rzeczywistości, jako jej *krytyczne sumienie* – jawi się jako jedna z podstawowych *conditio sine qua non* możliwości autentycznie ewangelicznego *wsluchiwa-*

¹⁰ Leon XIII, *Encyklika o chrześcijańskim ustroju państw «Immortale Dei»*, Kraków 1888, nr 6.

¹¹ Por. T. Homa, dz. cyt., s. 50.

nia się w *głosy świata*, a także *tych*, których oczekiwanie na nowe niebo i nową ziemię, „bynajmniej nie oddala od historii, ale wzmaga troskę o obecną rzeczywistość, gdzie już od teraz rośnie nowość będąca zalążkiem i zapowiedzią świata, który nadejdzie”¹².

2. Społeczność polityczna a Wspólnota Kościoła w Polsce

Obecność społeczności politycznej i wspólnoty kościelnej w przestrzeni publicznej społeczeństwa demokratycznego może przybierać, i *de facto* przyjmuje, różne formy wyrazu z charakterystycznymi dla każdej z nich perspektywami. Pośród aktualnie istniejących rozwiązań w tym zakresie niewątpliwie interesująco przedstawiają się paradygmaty zastosowane w Niemczech i we Francji. Jednak w naszej refleksji nad teraźniejszością i przyszłością społeczności politycznej i Wspólnoty Kościoła, nakreśliwszy *sui generis* panoramę omawianego zagadnienia, nie zamierzamy podjąć się przybliżenia wspomnianych paradygmatów. Pragniemy natomiast zatrzymać się nad równie inspirującym prezentującym się *polskim modelem analizowanych relacji*, właściwym dla Konkordatów z 1925 i 1993 roku, oraz nad cechującą go ewolucją aplikowanych w nim – w tym zakresie – teorii prawa.

2.1. Kontekst prawny

Aktualny kształt tego polskiego, formalnoprawnie strukturalnego rozwiązania wyznaczają zwłaszcza dwa dokumenty: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku ze szczególnym uwzględnieniem art. 25 i 53, oraz w przypadku Kościoła katolickiego – Konkordat zawarty między Rzeczpospolitą Polską i Stolicą Apostolską 28 lipca 1993 roku, a ratyfikowany 23 lutego 1998 roku. Natomiast główne reguły normujące stosunki między wspomnianymi społecznościami, niezależnie od wyznawanej wiary, to konstytucyjnie gwarantowane poszanowanie ich autonomii i niezależności we właściwych im sferach działania oraz przyjęcie zasady „współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”¹³.

Powyższe zasady – autonomii i współdziałania – znalazły swój wyraz również w zapisie konkordatowym mówiącym, iż: „Rzeczpospolita Polska

¹² Jan Paweł II, dz. cyt., nr 97.

¹³ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, z 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483, art. 25, pkt 3.

i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”¹⁴.

W porównaniu z Konkordatem z 10 lutego 1925 roku, sytuującym Kościół katolicki w strukturach państwa, w aktualnie obowiązującej umowie między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską mamy do czynienia z przyjęciem odmiennej formuły koegzystencji obu społeczności. Jej rdzeń stanowi – teraz – wyraźne rozdzielenie obszarów działania i kompetencji przysługujących tym Wspólnotom.

Cytowany art. 1. Konkordatu z 28 lipca 1993 roku, niebudzący już dzisiaj emocji, w kontekście świadomości politycznej i stanu prawnego okresu międzywojennego – których podpisany wówczas Konkordat (1925) jest swoistym świadkiem – nie byłby raczej do przyjęcia. Na podobny zapis nie pozwalałoby gwarantowane religii katolickiej konstytucyjnie, a zatem *de iure* w najwyższym tego słowa znaczeniu, „pierwszeństwo” pośród innych, prawnie uznanych wyznań. Konstytucja z 17 marca 1921 roku zasadę tę wyraził w następujący sposób: „Wyznanie rzymskokatolickie, będące religią przeważającej większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”¹⁵.

Umowa konkordatowa podpisana 10 lutego 1925 roku dookreślił powyższą zasadę, wpisując instytucję i działalność Kościoła strukturalnie w tkankę administracyjno-prawną państwa. Wyrazem tego stanie się zwłaszcza:

- *zaangażowanie państwa w działalność administracyjną i jurysdykcyjną Kościoła*: „Władze cywilne udzielać będą swej pomocy przy wykonywaniu postanowień i dekretów kościelnych:
 - a) w razie destytucji duchownego, pozbawienia go beneficjum kościelnego, po ogłoszeniu dekretu kanonicznego o wspomnianej destytucji lub pozbawieniu oraz w razie zakazu noszenia sukni duchownej,
 - b) w razie poboru taks lub prestacji, przeznaczonych na cele kościelne, a przewidzianych przez ustawy państwowe,
 - c) we wszystkich innych wypadkach, przewidzianych przez prawo obowiązujące”¹⁶;

¹⁴ *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, z 28 lipca 1993 roku, Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318, art. 1.

¹⁵ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, z 17 marca 1921 roku, art. 114.

¹⁶ *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską*, z 10 lutego 1925 roku, Dz. U. 1925, nr 72, poz. 501, art. IV.

- *przyznanie osobom duchownym szczególnej opieki prawnej*: „Duchowni w wykonywaniu swych urzędów cieszyć się będą szczególną opieką prawną. Na równi z urzędnikami państwowymi korzystać oni będą z prawa zwolnienia od zajęcia sądowego części swych uposażeń”¹⁷;
- *przyznanie religii statusu obligatoryjności* w ramach szkolnictwa podstawowego i średniego: „We wszystkich szkołach publicznych, z wyjątkiem szkół wyższych, nauka religii jest obowiązkowa”¹⁸.

Obecnie obowiązująca umowa (1993), wprowadzając zasadę autonomii, niezależności i współdziałania obu Wspólnot, zgodnie z art. 25. Konstytucji RP, tym samym rezygnuje z kontynuowania międzywojennego paradygmatu koegzystencji społeczności politycznej i wspólnoty kościelnej w Polsce. Równocześnie jednak proponuje nowy, którego kształt dobrze oddaje sformułowanie: „Przestrzegając prawa do wolności religijnej, Państwo zapewnia Kościołowi katolickiemu, bez względu na obrządek, swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego”¹⁹.

2.2. Oddziaływanie

Biorąc pod uwagę historyczne, religijne i kulturowe wpisanie się Kościoła katolickiego w polską tożsamość narodową, wielu zgodzi się ze stwierdzeniem, że *recepcja jego obecności, przesłania i działalności* nie pozostaje bez znaczenia dla szeroko rozumianego kształtu polskiego społeczeństwa, jego teraźniejszości i przyszłości. Potwierdzają to pośrednio, między innymi, zarówno badania poziomu *kapitału społecznego*, jak i predyktorów *dobrostanu psychicznego*.

*Kapitał społeczny*²⁰. Jak zauważa prof. Janusz Czapiński, badając takie wartości jak „Bóg” i „uczciwość”, można uchwycić u respondentów istotną

¹⁷ Tamże, art. V.

¹⁸ Tamże, art. XIII, pkt 1.

¹⁹ *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, z 28 lipca 1993 roku, art. 5.

²⁰ Pojęcie *kapitału społecznego*: „Kapitał społeczny odnosi się tu do takich cech organizacji społeczeństwa, jak zaufanie, normy i powiązania, które mogą zwiększyć sprawność społeczeństwa, ułatwiając skoordynowane działania: Tak jak i inne postaci kapitału, kapitał społeczny jest produktywny, umożliwia bowiem osiągnięcie pewnych celów, których nie dałoby się osiągnąć, gdyby go zabrakło. [...] Na przykład grupa, której członkowie wykazują, że są godni zaufania i ufają innym, będzie w stanie osiągnąć znacznie więcej niż porównywalna

korelację występującą „między częstościami wskazań na te dwie wartości – województwa, w których bardziej ceniona jest uczciwość, wykazują też większe przywiązanie do wartości religijnych”²¹. Oczywiście mamy tu do czynienia również z wyjątkami względem zaobserwowanej reguły: „w województwie dolnośląskim wysokiej pozycji uczciwości nie towarzyszy wysoka pozycja Boga, podobnie w woj. łódzkim; z kolei religijna Małopolska umiarkowanie ceni uczciwość”²².

Dobrostan psychiczny. Analizując natomiast predyktory *dobrostanu psychicznego*, wyrażającego się między innymi w poczuciu szczęścia i zadowolenia z życia, Czapiński stwierdza, że badania przeprowadzone w latach 1992-2005 wskazują, iż wartość „Opatrzność, Bóg” należy do sześciu najważniejszych warunków udanego, szczęśliwego życia, wskazywanych przez respondentów²³. Podobnie wysoką pozycję wśród predyktorów dobrostanu psychicznego zajmują praktyki religijne, które w latach 2003 i 2005 należały do ośmiu najlepszych²⁴.

3. Kościół katolicki i wiara w Polsce w świetle badań opinii publicznej

Sygnalizowany już przez nas paradygmat relacji między Wspólnotą Kościoła a współczesnym światem w duchu dialogu i partnerskiej współodpowiedzialności sprawia, że Kościół posoborowy postrzega siebie nie tylko jako Wspólnotę *głoszącą*, ale też jako *wsluchującą się* w głosy tegoż świata. Fora, gdzie ów *głos* się rozlega, przybierają różny kształt: debat, publicystyki czy też badań opinii publicznej, by wskazać na niektóre z nich. W niniejszym szkicu pragniemy wziąć pod uwagę to ostatnie – badania publicznej opinii, starając się wsluchać w jej przesłanie, w to, co ma do powiedzenia o dzisiejszym Kościele katolickim w Polsce.

grupa, w której brak jest zaufania”. R. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1995, s. 258.

²¹ J. Czapiński, *Cechy osobowości i styl życia*, w: J. Czapiński i T. Panek (red.), *Diagnoza społeczna 2005. Warunki i jakość życia Polaków*, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie, 25 września 2005, s. 159.

²² Tamże.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże.

3.1. Ocena działalności Kościoła

Według komunikatu Centrum Badań Opinii Społecznej: BS/16/2008 – *Opinie o działalności instytucji publicznych*, opublikowanego w styczniu 2008 roku, działalność Kościoła katolickiego jako instytucji społecznej postrzegana jest pozytywnie przez większość dorosłych Polaków, respondentów cytowanego raportu. Ta pozytywna opinia utrzymuje się w ostatnich latach na poziomie nie mniejszym niż 57% (zob. Tabela 1), plasując się wg badań przeprowadzonych w styczniu 2008 roku (BS/16/2008) na poziomie 66%. W roku 2007 oscylowała ona pomiędzy 59 a 63%, podczas gdy ocena negatywna – w tym samym roku – wahała się między 29 a 21%. Zauważa się zatem pozytywną zmianę stanowiska opinii publicznej po jego wyraźnym pogorszeniu między październikiem 2006 a styczniem 2007 roku, kiedy to „O 7 punktów (do 59%) zmalała liczba Polaków mających o nim dobre zdanie, natomiast o 5 punktów (do 29%) wzrosła liczba opinii krytycznych”²⁵.

Wskazania respondentów według terminów badań														
Data	X 2003	II 2004	VI 2004	X 2004	II 2005	VI 2005	X 2005	II 2006	VI 2006	X 2006	I 2007	V 2007	IX 2007	I 2008
Ocena – skala w %														
dobra	62	62	63	57	64	66	68	63	62	66	59	63	60	66
zła	24	26	24	32	23	20	20	25	26	24	29	21	27	24

Tabela 1. Ocena działalności Kościoła katolickiego²⁶

Analizując powyższe dane, raczej bez ryzyka popełnienia błędu można przyjąć, iż obserwowany wzrost krytycyzmu w odniesieniu do działalności Kościoła katolickiego jako instytucji społecznej, wykraczającej poza funkcje religijne – obserwowany w okresie od października 2006 do stycznia 2007 roku – był „najprawdopodobniej skutkiem skierowanych pod adre-

²⁵ Centrum Badań Opinii Społecznej, *Opinie o działalności instytucji publicznych*, Komunikat z dwusetnego badania aktualnych problemów kraju, BS/17/2007, Warszawa, luty 2007, s. 4.

²⁶ Por. Centrum Badań Opinii Społecznej, *Opinie o działalności instytucji publicznych*, Komunikat z badań BS/16/2008, Warszawa, styczeń 2008, „Tabela 5”, s. 4. Dane za lata: październik 2003 – czerwiec 2004 zostały zaczerpnięte z: Centrum Badań Opinii Społecznej, *Opinie o działalności instytucji publicznych*, Komunikat z dwusetnego badania aktualnych problemów kraju, BS/17/2007, Warszawa, luty 2007, „Tabela 6”, s. 5.

sem niektórych duchownych oskarżeń o współpracę z SB, a także efektem okoliczności rezygnacji abpa Stanisława Wielgusa z funkcji metropolity warszawskiego²⁷.

Zauważalna *zmiennosc* oceny działalności Kościoła katolickiego w Polsce, wy tłumaczalna, przynajmniej częściowo, w kategoriach *reakcji* opinii społecznej na zaistniałe sytuacje, to być może także istotny przejaw *ciagle jeszcze żywego* zainteresowania, które dorośli Polacy – respondenci cytowanego raportu – okazują Kościołowi jako instytucji obecnej w przestrzeni publicznej – jego ideałowi i oczekiwanej od niego postawy w odniesieniu do tejże społeczności.

3.2. Poziom zaufania do Kościoła

Biorąc natomiast pod uwagę jeden z fundamentalnych wyznaczników definiujących wspomniany *kapitał społeczny* badanej instytucji lub społeczności – w naszym przypadku kapitał społeczny Kościoła katolickiego – a mianowicie *kryterium poziomu zaufania* do niego, to interesujący obraz tego zagadnienia wyłania się w momencie zestawienia dwóch raportów CBOS: komunikatu BS/30/2008 – *Zaufanie społeczne w latach 2002-2008*²⁸, opublikowanego w lutym 2008 roku, z komunikatem z dwusetnego badania aktualnych problemów kraju (BS/16/2007): *Kościół wobec lustracji*.

Jak wynika z pierwszego z nich – dane zamieszczone w Tabeli 2 – na przestrzeni lat: 2002-2008 „kredyt zaufania” dorosłych Polaków do Kościoła katolickiego w Polsce utrzymywał się na poziomie nie mniejszym niż 75% (2004), wykazując w okresie 2006-2008 ponownie pewną tendencję spadkową (-2) do 79% w styczniu 2008 roku²⁹. Warto zauważyć, iż spadek ten wystąpił, mimo że działalność Kościoła katolickiego w styczniu 2008 roku aż 66% respondentów oceniało jako dobrą, co oznacza wzrost o 6% w stosunku do ostatniego sondażu z września 2007 roku, a poziom oceny jako „zła” zmalał w omawianym okresie z 27% do 24%³⁰.

²⁷ Centrum Badań Opinii Społecznej, *Opinie o działalności instytucji publicznych*, BS/17/2007, dz. cyt., s. 4-5.

²⁸ Centrum Badań Opinii Społecznej, *Zaufanie społeczne w latach 2002-2008*, Komunikat z badań BS/30/2008, Warszawa, luty 2008.

²⁹ Por. tamże, s. 9.

³⁰ Por. Centrum Badań Opinii Społecznej, *Opinie o działalności instytucji publicznych*, Komunikat z badań BS/16/2008, dz. cyt., s. 4.

Rok	2002	2004	2006	2008
Mam zaufanie	76%	75%	81%	79%
Nie mam zaufania	21%	21%	17%	17%
Trudno powiedzieć	3%	4%	2%	4%

Tabela 2. Zaufanie do Kościoła katolickiego³¹

Stan ten może mieć jedno ze swoich istotnych źródeł w wydarzeniach związanych z abp Wielgusem, które wstrząsnęły Kościołem w Polsce na przełomie 2006 i 2007 roku. Według badań przeprowadzonych przez CBOS w dniach 12-15 stycznia 2007 roku³², tylko 61% respondentów stwierdziło, iż te wydarzenia nie wpłynęły na ich stosunek do duchowieństwa. Zaś 30% badanych przyznało, że „za sprawą tych wydarzeń jego stosunek do osób duchownych zmienił się na niekorzyść”³³. Rzeczą wymagającą podkreślenia jest tu fakt, że tego rodzaju zmiana stosunku na niekorzystny dotyczyła „szczególnie respondentów bardzo rzadko biorących udział w praktykach religijnych lub w ogóle niepraktykujących, deklarujących lewicowe poglądy polityczne, uzyskujących najniższe dochody *per capita* oraz mających wykształcenie zasadnicze zawodowe, zwłaszcza robotników”³⁴. A zatem grupy duszpastersko ważnej, gdyż znajdującej się w pewnym sensie na obrzeżach Kościoła i narażonej tym samym na większe ryzyko *zagubienia się* oraz *bycia zagubionymi* przez duszpasterstwo nastawione jeszcze w dużej mierze na grupy wiernych bardziej związane z życiem Kościoła.

3.3. Praktyki religijne Polaków

W kontekście przedstawionych powyżej faktów, jako swoiste wyzwanie – przynajmniej z punktu widzenia duszpasterskiego – jawi się poziom zaan-

³¹ Por. Centrum Badań Opinii Społecznej, *Opinie o działalności instytucji publicznych*, Komunikat z badań BS/16/2008, dz. cyt., s. 9.

³² Centrum Badań Opinii Społecznej, *Kościół wobec lustracji*. Komunikat z dwusetnego badania aktualnych problemów kraju, BS/16/2007, Warszawa, luty 2007.

³³ Tamże, s. 2.

³⁴ Tamże.

gażowania religijnego dorosłych Polaków w wymiarze wspólnotowym, to znaczy ich udział w nabożeństwach i innych uroczystościach religijnych. Istotnie, według danych przytaczanych przez obszerny raport: *Diagnoza społeczna 2005*, grupa osób deklarująca się jako „praktykujące” – po wyraźnym jej zmniejszeniu się o ponad 4%, pod względem uczestniczenia w publicznym sprawowaniu kultu, odnotowanym między rokiem 2000 a 2003 – w okresie 2003-2005 wprawdzie wzrosła, ale tylko o 1% (Tabela 3). Fakt ten, jakkolwiek pozytywny, nie pozwala jednak jeszcze na jego jednoznaczną interpretację, gdyż wymaga dalszej weryfikacji, jako że okres ten to czas choroby i śmierci Jana Pawła II, naznaczony silnym ładunkiem emocjonalnym i religijnym. W konsekwencji nie jesteśmy jeszcze w stanie powiedzieć, czy mamy w tym przypadku do czynienia z *trwałym* ożywieniem religijnym, czy też tylko z *przejściowym* wzrostem udziału w różnego rodzaju formach kultu, spowodowanym „szczególnie znaczącym wydarzeniem”.

Rok	2000	2003	2005
Praktykujący	nico ponad 50%	46%	47%
Niepraktykujący	26%	brak danych	31%

Tabela 3. Praktyki religijne³⁵

Należy również zauważyć, że podczas gdy w interesującym nas okresie grupa „praktykujących” wykazuje nieznaczny wzrost, to zdecydowanie wyraźniej zauważalny jest on w grupie „niepraktykujących”. Zdaniem J. Czapińskiego „Nie jest to jednak równoznaczne z procesem ateizacji, jako że odsetek osób, które w trudnych sytuacjach życiowych uciekają się do modlitwy, cały czas od roku 2000 rośnie. [...] Polacy rzadziej chodzą do kościoła, ale modlą się do Boga znacznie częściej. Sugeruje to deinstytucjonalizację wiary (prywatyzację) i wpisuje się w obserwowany w krajach zachodnich proces indywidualizacji zachowań religijnych, czyli spadek znaczenia instytucji kościołów w relacjach między człowiekiem i Bogiem”³⁶. Godny odnotowania jest także fakt, że kryzys w Kościele polskim wywołany wydarzeniami związanymi z ujawnieniem materiałów obciążających niektórych duchownych oskar-

³⁵ Por. J. Czapiński i T. Panek (red.), *Diagnoza społeczna 2005*, dz. cyt., s. 163.

³⁶ Tamże, s. 164.

żeniem o współpracę z SB – zwłaszcza sprawa arcybiskupa Wielgusa – znalazł odzwierciedlenie w znacznym spadku zaufania do duchowieństwa i pogorszeniu oceny działalności Kościoła jako instytucji. Nie jest on natomiast obserwowalny, w sposób istotny, „w autodeklaracjach wiary Polaków oraz w deklarowanej częstości ich uczestnictwa w praktykach religijnych”³⁷.

3.4. Zaangażowanie religijne a aktywność społeczna

Próbując uchwycić *klimat społeczny* tworzący istotny kontekst działalności Kościoła katolickiego w Polsce, a także *portret* współczesnego Polaka współtworzącego ów klimat, nie można nie zwrócić uwagi na jeszcze jeden czynnik sygnalizowany w badaniach przeprowadzanych na przestrzeni ostatnich lat. Chodzi mianowicie o relację pomiędzy zaangażowaniem religijnym a aktywnością społeczną dorosłych Polaków.

Analizy różnych ośrodków badań w tym zakresie zdają się współbrzmieć w konstataowaniu pewnej prawidłowości cechującej wspomnianą relację. Stwierdzają one, iż osoby zaangażowane religijnie bardziej skłonne są do angażowania się w życie społeczne niż osoby niepraktykujące.

Emblematycznym przykładem takiego stanowiska może być komunikat CBOS – BS/19/2006 – zatytułowany *Stan społeczeństwa obywatelskiego w latach 1998-2006*, który stwierdza, że: „Wśród osób najbardziej zaangażowanych w życie Kościoła prawie trzy czwarte (71%) uważa, że obecnie trzeba być bardziej wrażliwym i gotowym do pomocy innym ludziom, a tylko jedna piąta (20%) jest zdania, że trzeba bardziej koncentrować się na walce o swoje sprawy, nie zważając na innych. Natomiast wśród niepraktykujących wartości prospołeczne popiera zaledwie co drugi badany (48%), a indywidualistyczne – ponad dwie piąte (42%)”³⁸.

3.5. Stosunek do lustracji w Kościele

Wydarzenia ostatnich miesięcy 2006 roku i pierwszych dni roku 2007 dotyczące abpa Wielgusa stały się szczególnym forum, na którym rozległ się również *głos* opinii publicznej, tym razem dotyczący lustracji w Kościele. Według badań przeprowadzonych przez TNS OBOP na zlecenie *Dziennika*, zdaniem 67% respondentów reprezentatywnej grupy 1000 osób biorących

³⁷ Centrum Badań Opinii Społecznej, *Kościół wobec lustracji*, BS/16/2007, dz. cyt., s. 9.

³⁸ Centrum Badań Opinii Społecznej, *Stan społeczeństwa obywatelskiego w latach 1998-2006*. Komunikat z badań BS/19/2006, Warszawa, styczeń 2006, s. 3.

udział w sondażu przeprowadzonym 4 stycznia 2007 roku – a zatem na trzy dni przed planowanym uroczystym ingresem apa Wielgusa (7 stycznia 2007) – „duchowny, który współpracował ze służbami specjalnymi PRL, nie może pełnić wysokich funkcji w hierarchii kościelnej”³⁹. Zaś przeciwnie zdanie reprezentowało 22% badanych. Podobny rozkład opinii w tej sprawie przyniosły badania przeprowadzone w dniach 12-15 stycznia 2007 roku, przez Centrum Badań Opinii Społecznej, na reprezentatywnej próbie losowej 922 dorosłych Polaków. Według tego raportu, 69% ankietowanych było zdania, że „duchowni, którzy w przeszłości byli świadomymi współpracownikami służb specjalnych PRL, a obecnie sprawują w Kościele ważne urzędy, powinni ustąpić z zajmowanych stanowisk”⁴⁰. Zdania przeciwnego było natomiast łącznie 20%: 16% respondentów dopuszczało możliwość pełnienia przez nich swoich funkcji pod warunkiem przyznania się do współpracy i wyrażenia skruchy, a 4% nie widziało potrzeby, by duchowni ci tłumaczyli się ze swojej przeszłości⁴¹.

4. Recepcja głosów społeczeństwa polskiego przez Kościół w Polsce – próba diagnozy

Przywołany, w wybranych przez nas aspektach, głos społeczeństwa, pośród którego żyje i które równocześnie współtworzy Wspólnota Kościoła, to *przekaz słyszalny* i niosący raczej *wystarczająco wyrażnie sformułowany komunikat*, istotny zarówno dla teraźniejszości, jak i dla perspektyw jakości relacji pomiędzy tymi dwoma społecznościami. Wiele jednak wskazuje na to, że jego recepcja ze strony Kościoła instytucjonalnego – określającego siebie jako Wspólnotę także *wsluchującą się* – nie jest pozbawiona pewnego rodzaju „problematyczności”. Fakt ten skłania do pytania o możliwe przyczyny sygnalizowanej trudności. Tytułem próby pewnej diagnozy istniejącego stanu rzeczy chcielibyśmy wziąć pod uwagę dwa spośród potencjalnych źródeł, które zdają się w sposób znaczący współtworzyć złożony „świat” niejednego człowieka Kościoła w Polsce. Pierwsze z nich można określić mianem: *uboczne efekty słusznych decyzji*, drugie natomiast jako *duchowe oblicze dzieci systemu totalitarnego*.

³⁹ Sondaż TNS OBOP przeprowadzony na zlecenie „Dziennika”, Biuletyn Informacyjny BP KEP, 4/2007, data wydania 5.01.2007, s. 2.

⁴⁰ Centrum Badań Opinii Społecznej, *Kościół wobec lustracji*, BS/16/2007, dz. cyt., s. 8.

⁴¹ Por. tamże.

4.1. Uboczne efekty słuszych decyzji

Wszystkim nam znane jest pojęcie *skutków ubocznych*. Są one zauważalne również w kontekście relacji: Kościół – społeczeństwo. Analizując powojenny okres naszych dziejów do roku 1989, można powiedzieć, że w związku z wypowiedzianą Kościołowi wojną w ramach zamierzonej i zaprogramowanej ateizacji, stał się on nie tylko *przestrzenią wolności*, ale, co jest zrozumiałe, również swoistą *warownią*. Fakt ten jednak przyczynił się do powstania także *skutków ubocznych*. Oto niektóre z nich.

Potrzeba poczucia bezpieczeństwa. Oczywista potrzeba zapewnienia bezpieczeństwa Kościołowi w zaistniałej sytuacji, wyrażająca się w powstaniu pewnego rodzaju hermetyzmu jego środowisk, z biegiem lat zabarwiła się poczuciem *samowystarczalności* kleru oraz *nieufności* względem *nie swoich*.

Potrzeba autorytetu. Konieczność zarówno czytelných interpretacji zachodzących wydarzeń, jaki i poszukiwania adekwatnych form odpowiedzi na działania ówczesnych władz państwowych – niosąca potrzebę autorytetu zdolnego sprostać tym wyzwaniom, i znajdując go w Kościele – sprawiła, iż obok jego niekwestionowanego autorytetu pojawił się lub też doszedł bardziej do głosu istniejący już w jego kręgach *autorytaryzm*.

Potrzeba ochrony tożsamości i dziedzictwa narodowego Polaków. Przejęcie na siebie ciężaru konfrontacji z narzuconym systemem oraz związana z tym postawa rzecznika polskiego społeczeństwa i mecenasa polskiego dziedzictwa narodowego – w wyniku braku jakiegokolwiek innego podmiotu społecznego zdolnego podjąć się tych zadań wobec władz komunistycznych – zaowocowało nie tylko zachowaniem dziedzictwa kulturowego i tożsamości narodowej, lecz również pewną formą *nadopiekuńczości ze strony hierarchii kościelnej* oraz *wzmocnieniem* lansowanej przez system totalitarny postawy bierności obywatelskiej, nabierającej teraz także rysów *pasywności kościelnej*. Jej cechą charakterystyczną będzie jednokierunkowa zależność pomiędzy polskim Kościołem instytucjonalnym a polskimi katolikami, którą w pewnym uproszczeniu można przedstawić jako twierdzenie: „na nas spoczywa obowiązek interpretowania i nauczania – na was natomiast: słuchania i wykonywania”.

Potrzeba samozrozumienia. Zamierzone przez „władzę ludową” ograniczanie możliwości kontaktów międzynarodowych, prowadzące do pewnej izolacji i zmuszające do poruszania się, zasadniczo, tylko w czterech ścianach polskich wydarzeń, a także nierzadko bardziej emocjonalne niż racjonalne odwoływanie się duchowieństwa do stylizowanej historii narodowej, chociażby w duszpasterstwie bezpośrednim i kościelnej publicystyce, niewątpli-

wie przyczyniło się do powstania kolejnego – niezamierzonego – efektu synergii, tym razem przejawiającego się w *poczuciu pewnej, dziejowo ukształtowanej, wyjątkowości* Kościoła polskiego w stosunku do siostrzanych Kościołów, szczególnie Europy Zachodniej.

Potrzeba umacniania nadziei. Znalezienie się w sytuacji zagrożenia podstaw egzystencji tak w wymiarze kulturowym, jak i religijnym, a także poczucie obowiązku „dodawania nadziei” zniewalanemu społeczeństwu zrodziły potrzebę budowania pozytywnych wzorców „ku pokrzepieniu serc”. Zaowocuje ona nie tylko „podtrzymaniem na duchu”, lecz także *utrwaleniem uproszczonych modeli interpretacyjnych* naszej tożsamości (*cliché* np. Polak-katolik), oferujących nierzadko karykaturalną i niewiele mającą wspólnego z rzeczywistością lekturę stanu polskiej duszy.

Żywotność i oddziaływanie tego *ducha skutków ubocznych* widać także obecnie⁴². Jego przejawy są zauważalne jeszcze dzisiaj, przede wszystkim w pewnych formach złożonego zjawiska *trudności* czy wręcz *nieumiejętności otwartego, nieuprzedzonego wsłuchiwania się* w głos zarówno polskiego laikatu, jak i szeroko rozumianego współczesnego świata.

4.2. Duchowe oblicze *dzieci systemu totalitarnego*

Jest faktem raczej bezspornym, że długoletni okres systemu totalitarnego wycisnął swoje tragiczne *znamię* na etosie życia pokolenia obecnie dorosłych Polaków. Więcej, poddanie społeczeństwa procesowi edukacji właściwej temu systemowi wręcz zaowocowało wykreowaniem *nowego obywatela – dziecka systemu totalitarnego*. „Człowieka nieufnego, nieodpowiedzialnego⁴³, zniewolonego wpojonym mu lęklwym i korupcyjnym pocuciem zależności od drugiego, dysponującego jakąkolwiek formą władzy. Zranione, a niekiedy złamane sumienie, lęk, podwójna moralność, konformizm⁴⁴, posta-

⁴² Przedstawiona w tym podrozdziale analiza efektów ubocznych w swoim zasadniczym kształcie została zaczerpnięta z: T. Homa, *Dylematy tożsamości*, w: „Horyzonty Wychowania”, 4/2005 (7), s. 250-253.

⁴³ Por. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 167.

⁴⁴ Jak zauważa A. Grzegorzczuk: „W PRL wytworzyła się dość prędko specyficzna sytuacja zakłamania ogarniająca te grupy społeczne, na których utrzymaniu w stanie posłuszeństwa przedstawicielom ówczesnej władzy bardzo zależało. Cenzura – jak wiadomo – dopuszczała do środków przekazu tylko pozytywny obraz tego, co działo się w naszym bloku. Nie pozwalała na żadną informację, która mogłaby podważać zaufanie do władzy lub do kierunku polityki całego bloku. Większość społeczeństwa jednak dość prędko zdała sobie sprawę

wa roszczeniowa⁴⁵, brak odpowiedzialności za dobro wspólne, stosowanie praktyki korzystania z nieformalnych znajomości i powiązań⁴⁶, to niektóre z jego charakterystycznych rysów. Ten efekt edukacji komunistycznej nazywany jest niekiedy pojęciem *homo sovieticus*⁴⁷. W literaturze przedmiotu i w publicystyce zwykło się go stosować do osób *świeckich*, jakoby istniał swoisty, magiczny krąg chroniący ludzi Kościoła od jego wpływów. Rzeczywistość jednak temu zdecydowanie przeczy – duch *homo sovieticus* przeniknął również do jego wnętrza, niejednokrotnie także tego odzianego w sutannę.

4.3. Recepja głosów

Zarówno fenomen ubocznych efektów słusznych skądinąd diagnoz i podjętych kiedyś decyzji, jak i bagaż wychowania charakterystycznego dla minionego okresu zdają się kłaść znaczącym cieniem na dokonujący się obecnie proces komunikacji między Wspólnotą Kościoła a społecznością polityczną. Przyjmując nierzadko charakter filtra i interpretatora naszej teraźniejszości, wyciskają one swoje znamię także na projektowanej propozycji wspólnej przyszłości. Ich destruktywny wpływ dotyka wszystkich obszarów

z istnienia strefy kłamstwa politycznego. Powstała wówczas jednak dość wygodna dla wszystkich pragnących robić w warunkach PRL jakąkolwiek karierę – przede wszystkim wszakże wygodna dla władzy, ale wspólna niemal wszystkim – konwencja udawania, określana czasem trafnie jako *teatralizacja życia politycznego*. Przedstawiciele władzy tłumaczyli wybranym grupom, że muszą robić lub przynajmniej udawać, że robią coś, czego żąda Związek Radziecki, a owe wybrane grupy godziły się przynajmniej udawać, że słuchają. Z tej konwencji wybrane grupy odnosiły wyraźną korzyść, chociaż swym postępowaniem umacniały do pewnego stopnia reżim i utrwały niekorzystną sytuację” – A. Grzegorzcyk, *Idee kierownicze zachowań społecznych i uwarunkowania epoki*, w: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, WAM, PAN – Komitet Socjologii, Kraków 2002, s. 529-530.

⁴⁵ Por. M. Ziółkowski, *Spoleczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: J. Mariański (red.), dz. cyt. Sygnalizowana przeze mnie postawa roszczeniowa to: „specyficzny stosunek do władzy państwowej, która nie miała legitymizacji, ale od której oczekiwało się zapewnienia zatrudnienia, opieki, zaspokojenia minimalnych potrzeb i przejęcia odpowiedzialności za los jednostek niezależnie od jednostkowego wysiłku i rezultatów pracy” – tamże, s. 23.

⁴⁶ Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem „drugiego społeczeństwa”, którego obecność można było zaobserwować we wszystkich krajach realnego socjalizmu. Por. M. Ziółkowski, dz. cyt., s. 23.

⁴⁷ T. Homa, *Wobec dziedzictwa totalitaryzmu*, w: R. Bergold, F. Bittner, G. Düchs, E. Schuster (red.), *Europa lernen. Geschichte und Perspektiven katholischer Erwachsenenbildung in Europa*, Europäische Föderation für katholische Erwachsenenbildung, Krems – November 2005, s. 24.

naszej egzystencji – nie tylko poznawczego czy też ściśle z nim skorelowanego wymiaru aksjologicznego. Istotnie, stawia on pod znakiem zapytania również wiarygodność i jakość jego – postulowanych przez soborową wizję Kościoła – relacji ze współczesnym światem.

5. Perspektywy

Szczegółowa analiza wyzwań istotnych zarówno dla terażniejszości, jak i dla przyszłości społeczności politycznej oraz Wspólnoty Kościoła i ich współdziałania na rzecz szeroko rozumianego dobra człowieka, to zagadnienie wykraczające poza ramy niniejszego szkicu. Niemniej próba uchwycenia przynajmniej niektórych z tych wyzwań, z samej ich istoty jawiących się jako ważne w horyzoncie poruszanej przez nas problematyki, wpisuje się strukturalnie w obecną refleksję.

Wiele wskazuje na to, że w świetle dokonujących się procesów transformacji społeczno-kulturowej tak w czterech ścianach naszego polskiego domu, jak i poza jego progiem, przed obu społecznościami stają problemy o fundamentalnym dla kształtu tego społeczeństwa znaczeniu. Dylematy: ponowoczesnej kultury, nowej Europy, procesów globalizacyjnych i etosu codzienności, by wskazać na niektóre z nich.

5.1. Dylemat ponowoczesnej kultury

Stawia on w centrum uwagi indywidualny – *mój* – projekt życiowy i *moją* prawdę, wyrażając także w ten sposób uzasadnione żądanie autonomii i podmiotowości jednostki z wpisanym weń ryzykiem arbitralności dezintegrującej tkankę społeczną.

- Dla społeczności politycznej dylemat ten będzie oznaczał, być może, konieczność poszukiwania nowego kształtu *modus vivendi* uwzględniającego, z jednej strony, tę nową samoświadomość jednostki, przejawiającą się w realizowanym przez nią projekcie życiowym, a z drugiej strony, przyjęty w danej społeczności model zbiorowej koegzystencji.
- Dla Wspólnoty Kościoła natomiast – wyzwanie płynące z deinstytucjonalizacji wiary i indywidualizacji zachowań religijnych oraz pytanie o biorący pod uwagę te procesy *nowy* przekaz prawdy Ewangelii i jej inkulturację.

5.2. Dylemat „nowej” Europy i jej pooświeceniowego ducha

Wpisuje się on w prowadzoną przez różne gremia debatę nad przeżywającym swoisty kryzys projektem „Europa”, między innymi nad jej definicją, tożsamością, fundamentem aksjologicznym i teleologicznym, a także nad europejskim obywatelstwem.

- W wymiarze politycznym niewątpliwie przyjmie on kształt również pytania o przyszłość eurokonstytucji, która mogłaby znaleźć akceptację wszystkich państw członkowskich Unii Europejskiej.
- W odniesieniu do Kościoła – pytania o jego miejsce w przestrzeni publicznej wspólnoty międzynarodowej, w duchu „logiki zdrowej współpracy między wspólnotą kościelną a społecznością polityczną”⁴⁸. W obliczu współczesnych tendencji do marginalizacji chrześcijaństwa i do odmawiania mu prawa głosu w szeroko rozumianej debacie społecznej kwestia ta ukazuje swoją szczególną aktualność.

5.3. Dylemat procesów globalizacyjnych

Odsłania on narastającą problematyczność skądinąd pożądaných procesów integracyjnych w skali międzynarodowej i ogólnoswiatowej w momencie uwzględnienia przy ich ocenie nie tylko kryteriów ekonomicznych, lecz także etycznych, takich jak szeroko rozumiana sprawiedliwość społeczna.

- Dla społeczności politycznej i kościelnej dylemat ten stawia w nowym świetle zwłaszcza potrzebę globalnie rozumianej i urzeczywistnianej międzyludzkiej solidarności.
- Dla Wspólnoty Kościoła ponadto konieczność spójności w zaangażowaniu chrześcijan na rzecz głoszenia wiary i krzewienia sprawiedliwości oraz ich współodpowiedzialność za kształt życia społeczno-politycznego w duchu Jezusowych błogosławieństw.

5.4. Dylemat etosu codzienności

Jawi się on jako wieloaspektowo artykułujące się wyzwanie zakorzenione: w doświadczeniach historycznych, chociażby totalitaryzmów XX wieku;

⁴⁸ Jan Paweł II, dz. cyt., nr 117.

w kreowanych aktualnie wzorcach zachowań według kryterium szeroko rozumianej ekonomizacji życia; oraz w samej naturze pluralizującego się, również aksjologicznie, społeczeństwa.

- Dla obu Wspólnot, jako „wspólne zadanie”, będzie on niósł zwłaszcza potrzebę rozwijania *kultury życia godnego człowieka* – pokojowej formy koegzystencji w życiu społecznym, politycznym i religijnym, a co za tym idzie, między innymi, przewycięzanie stereotypogennego mechanizmu „obcego” i „wroga” na rzecz racjonalnej roztropności według kryterium godności człowieka, współbrzmiącego w całej rozciągłości z ewangelicznym rozumieniem bliźniego.

6. Zamiast zakończenia

Poruszone przez nas zagadnienie terażniejszości i perspektywy Kościoła katolickiego w Polsce w kontekście szerszej refleksji na temat relacji między społecznością polityczną a wspólnotą kościelną, ze względu na złożoność problematyki nie upoważnia do postawienia przysłowiowej kropki nad „i”. Nie było to też zamiarem niniejszego szkicu. Była nim natomiast próba rekonstrukcji niektórych, naszym zdaniem, ważnych struktur i dynamik, wpływających w sposób istotny na kształt analizowanych w tym eseju relacji. Pośrednio, towarzyszył jej także zamiar znalezienia odpowiedzi na pytanie, czy w dzisiejszej Polsce spełniane są „warunki możliwości” faktycznego, a nie deklaratywnego urzeczywistniania „logiki zdrowej współpracy między wspólnotą kościelną a społecznością polityczną”. Odpowiedź na to pytanie pozostawiam Czytelnikowi.

7. Bibliografia

- Bieda I., Głowa S. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988.
- Bonifacy VIII, *Unam sanctam*, w: I. Bokwa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007.
- Compagnoni F., *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.
- Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2005. Warunki i jakość życia Polaków*, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie, 25.09.2005.

Homa T., *W drodze do podmiotowości społeczeństwa*, Wydawnictwo WAM i Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dziel Wychowania, Kraków 2002.

- *Dylematy tożsamości*, w: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna IGNA-TIANUM w Krakowie, Wydział Pedagogiczny, „Horyzonty Wychowania”, 4/2005 (7), Kraków 2005, s. 237-257.
- *Wobec dziedzictwa totalitaryzmu*, w: Bergold R., Bittner F., Düchs G., Schuster E. (red.), *Europa lernen. Geschichte und Perspektiven katholischer Erwachsenenbildung in Europa*, Europäische Föderation für katholische Erwachsenenbildung, Krems – November 2005, s. 21-25.

Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska «Ecclesia in Europa»*, Watykan, 28 czerwca 2003.

Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, z 10 lutego 1925 roku, Dz. U. 1925, nr 72, poz. 501.

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, z 28 lipca 1993 roku, Dz. U. 1998, nr 51, poz. 318.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, z 17 marca 1921 roku, Dz. U. 1921, nr 44, poz. 267.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, z 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483.

Leon XIII, *Encyklika o chrześcijańskim ustroju państw «Immortale Dei»*, Kraków 1888.

Mariański J. (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk – Komitet Socjologii, Kraków 2002.

Putnam R., *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1995.

Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. i J. Radożycy, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.

Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992.

Centrum Badań Opinii Społecznej, *Stan społeczeństwa obywatelskiego w latach 1998-2006*. Komunikat z badań BS/19/2006, Warszawa, styczeń 2006.

Centrum Badań Opinii Społecznej, *Zaufanie w sferze prywatnej i publicznej a społeczeństwo obywatelskie*. Komunikat z badań BS/24/2006, Warszawa, luty 2006.

Centrum Badań Opinii Społecznej, *Opinie o działalności instytucji publicznych*. Komunikat z badań BS/156/2006, Warszawa, październik 2006.

Centrum Badań Opinii Społecznej, *Kościół wobec lustracji*. Komunikat z dwusetnego badania aktualnych problemów kraju, BS/16/2007, Warszawa, luty 2007.

Centrum Badań Opinii Społecznej, *Opinie o działalności instytucji publicznych*. Komunikat z dwusetnego badania aktualnych problemów kraju, BS/17/2007, Warszawa, luty 2007.

Centrum Badań Opinii Społecznej, *Opinie o działalności instytucji publicznych*.
Komunikat z badań BS/16/2008, Warszawa, styczeń 2008.

Centrum Badań Opinii Społecznej, *Zaufanie społeczne w latach 2002-2008*, Komunikat z badań BS/30/2008, Warszawa, luty 2008.

Sondaż TNS OBOP przeprowadzony na zlecenie „Dziennika”, w: Biuletyn Informacyjny BP KEP, 4/2007, data wydania 5.01.2007.

DISENCHANTMENTS. MAN IN A SOCIETY

Edited by: dr Andrzej Gielarowski, dr Tomasz Homa, dr Marek Urban

Content	5
---------------	---

Introduction	7
--------------------	---

SOCIAL-POLITICAL LIFE. BETWEEN THEORY AND PRACTICE

<i>Delusions of Democracy</i> – Joanna Byrska	15
---	----

<i>Subjective conditions of social communication</i> – Andrzej Gielarowski	27
--	----

<i>The Polish Way to Democracy. Broad lines of workers' self-government in 1980-1981</i> – Łukasz Bandola	49
---	----

<i>A Political Community versus a Church Community. History – the Present – Perspectives</i> – Tomasz Homa.	83
--	----

<i>New Forms of the Church involvement in the Contemporary World. Catholic Agency to</i>	
--	--

<i>Support Evangelization</i> – Marcin Godawa	107
---	-----

SOCIETY, LEARNING AND CULTURE

<i>History written in culture? On History and Conditions of Culture – Marek Urban</i>	121
---	-----

<i>Culture versus Technique</i> – Krzysztof Duda, Zdzisław Szczepanik	133
---	-----

<i>Man in the Informatics Society</i> – Ryszard Tadeusiewicz	145
--	-----

<i>Some Critical remarks on the topic of „knowledge society” concept – Andrzej Sarnacki</i>	157
---	-----

<i>Learning – borders and dilemmas</i> – Mirosław Głowacki, Zdzisław Szczepanik	173
--	-----

EXISTENCE IN A SOCIETY

<i>Comprehension of Pain at Max Scheler thought</i> – Krzysztof Duda	181
--	-----

<i>Existence obscured to itself versus hermeneutic hope of understanding – Celina Kisiel-Dorohinicka</i>	205
--	-----

<i>Moral Instruction in the era of temptations</i> – Zdzisława Kobylińska	221
---	-----

On authors	231
------------------	-----

Index	235
-------------	-----

Glossary	240
----------------	-----

Tłum. W. Mond-Kozłowska

