

Artur Łuszczyński, Małgorzata Łuszczyńska
(Rzeszów, Lublin)

OD WROGOŚCI, PRZEZ NIECHĘĆ DO AKCEPTACJI. KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC DEMOKRACJI

Myśl społeczna Kościoła, zakorzeniona w działalności św. Pawła z Tarsu, ukształtowała się w ciągu wieków w sposób ewolucyjny. Na owym procesie zaważyły wielorakie czynniki, zwłaszcza kwestie ekonomiczne oraz polityczne, a także niebagatelną rolę odegrały warunki kulturowe. Doktryna Kościoła przeszła daleko idącą ewolucję – od tzw. kwestii robotniczej, przez rozważania natury gospodarczej, dywagacje ustrojowe, ideę personalizmu i dobra wspólnego, aż po procesy globalizacji, ochronę środowiska i badania genetyczne. Mocno zakorzeniona w teologii, wyrasta z filozofii i stopniowo wkracza na grunt antropologii, aksjologii, teorii prawa, a też zawiłych zagadnień ekonomicznych, socjologicznych, medycznych. Nauczanie Kościoła katolickiego odnosi się do bieżących problemów natury społecznej, politycznej, gospodarczej, obejmuje powoli co raz to nowe zakresy tematyczne (np. problematyka ekologiczna).

Przemiany zachodzące przez stulecia w obrębie doktryny Kościoła katolickiego doskonale można prześledzić, biorąc za przykład stosunek Stolicy Apostolskiej do demokracji. Początkowo Magisterium Kościoła odnosiło się do demokracji nie tyle z nieufnością czy niechęcią, ile wręcz z wrogością. Wskutek ścisłej korelacji tej formy ustrojowej z hasłami niesionymi na sztandarach rewolucji francuskiej, utożsamiano ją z relatywizmem moralnym, tyranią większości i wszelkim złem tego świata, na czele z koncepcją podporządkowania duchowieństwa władzy świeckiej¹.

Nieprzychylny stosunek do ustroju demokratycznego i nowej kultury wyraził w pełni Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos* z 1832 r., pisząc:

¹ R. Buttiglione, *Chrześcijananie a demokracja*, Lublin 1993, s. 44.

„wszelka nowość podkopuje Kościół powszechny”, za niedorzeczność i obelgę uznał wszelkie działania zmierzające do „odnowienia i odrodzenia” Kościoła. Najbardziej bulwersował go indyferentyzm, z którego „wypływało owo błędne i niedorzeczne mniemanie, albo raczej szalone głupstwo, jakoby każdemu należało zapewnić i zaręczyć wolność sumienia”². Nie do przyjęcia była również „przebrzydła wolność druku” i postulat zniesienia cenzury. Nic dobrego „nie może wróżyć dla religii i monarchii na podstawie tych żądań, ponieważ chcą rozdziału Kościoła od państwa i zerwania wzajemnej zgody tronu z ołtarzem”³. W odczuciu Stolicy Apostolskiej dotychczasowy porządek chciano odwrócić do góry nogami, zmieniając źródło pochodzenia władzy: już miała nie pochodzić z góry, od Boga, ale z dołu, od ludu i z woli ludu czerpać swą moc⁴. Demokracja niszczyła więc stary ład, porządek ustanowiony przez Boga.

W odpowiedzi na przemiany kulturowe wyrosłe przede wszystkim z rewolucji francuskiej oraz przemysłowej Leon XIII głosi: „zgubna i opłakana żądza nowości w XVI wieku wzniecona, zwichrzywszy naprzód religię chrześcijańską, wnet naturalnym biegiem do filozofii przeszła, a od filozofii wszystkie warstwy Rzeczypospolitej ogarnęła. Z tego też źródła pochodzą owe nowożytnie, wyuzdane wolności hasła, wśród strasznych zeszłego wieku zaburzeń poczęte i światu ogłoszone: niby zasady i podwaliny nowego prawa nieznanego dotychczas. (...) Z tych zasad najgłówniejsza jest ta, że wszyscy ludzie jak z natury są do siebie podobni, tak w życiu są równi, że każdy tak dalece jest niezawisły, iż żadnej zgody nie podlega władzy, że wolno mu myśleć o wszystkim, co chce, i działać, jak mu się podoba, a prawo rozkazywania innym nikomu nie przysługuje. Na podstawie tych doktryn społeczeństwo nie zna innej władzy, jeno wolę ludu; lud zaś samowładny, wybierając tych, którym się powierza, nie przelewa na nich prawa, tylko urząd im porucza, który w jego imieniu wykonywać się powinien. Pomija się milczeniem panowanie Boże (...)”⁵.

Od pontyfikatu Leona XIII rozpoczyna się proces ewolucyjnych zmian na linii Kościół – współczesny świat⁶. Następuje łagodne przejście

2 Cyt. za: K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, część II: *Dokumenty*, Warszawa 1971, s. 221–224.

3 *Ibidem*.

4 W ujęciu doktryny Kościoła Katolickiego wszelka władza pochodzi od Boga. Do powyższego wniosku prowadzi egzegeza trzynastego rozdziału *Listu do Rzymian* św. Pawła.

5 Cyt. za: K. Grzybowski, B. Sobolewska, *op. cit.*, t. II, s. 246–247.

6 M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Wrocław 2002, s. 149.

od tonu ostrej, nie znoszącej sprzeciwu krytyki, od próby zrozumienia świata i nawiązania z nim dialogu⁷. Głowa Kościoła stawia tezę, iż wszystkie narody mają swobodę w wyborze ustroju politycznego państwa. Każdy ustrój, co do zasady, jest możliwy do zaakceptowania, ale pod warunkiem, że stoi na straży rozwoju idei dobra wspólnego (*Diuturnum illud* z 29 czerwca 1881 r., *Libertas* z 20 czerwca 1892 r.). Nie oznacza to, iż papież staje po stronie demokracji, sygnalizuje on jedynie dystans Kościoła wobec problemów ustrojowych⁸. Co prawda w *Graves de communi* (18 stycznia 1901 r.) Leon XIII używa terminu „chrześcijańskiej demokracji społecznej”, niemniej jednak pojęcie owo nie oznacza ustroju politycznego państwa, ale inspirowaną nauczaniem Kościoła działalność społeczną jego członków⁹. W podobnym tonie brzmią wypowiedzi Piusa XI: demokracja to konstrukcja, w której porządek, ład społeczny są konsekwencją chrześcijańskiej miłości i sprawiedliwości społecznej¹⁰.

Kolejnym kamieniem milowym w ewolucji nauczania Kościoła na temat państwa jest orędzie Piusa XII na Boże Narodzenie 1944 r. Pod wpływem doświadczeń II wojny światowej papież stwierdza, że zachowanie neutralności Kościoła w przedmiocie formy ustrojowej jest już niewystarczające: „Okolicznościom czasów obecnych odpowiada prawdziwa i zdrowa demokracja”¹¹. Nadmienić należy, że papież odwołuje się do klasycznych klasyfikacji form ustrojowych. Potwierdzenie słów Piusa znajdziemy później w encyklice *Pacem in terris* oraz konstytucji soborowej *Gaudium et spes*. Przywrócenie terminowi „demokracja” pierwotnego znaczenia politycznego nie wygłusza wydzźwięku moralnego. Pius XII wskazywał na zmianę optyki Kościoła, który uwagę swoją nakierowuje „nie tyle ku jej strukturze i organizacji wewnętrznej – które zależą od aspiracji, właściwych każdemu ludowi – ile do człowieka, jako takiego, który nie może być uważany za przedmiot, względnie za jakiś bierny element życia społecznego, lecz powinien być uznany za podmiot, podstawę i cel tego życia”¹².

7 Por. Leon XIII, *Immortale Dei*, Warszawa 1990, s. 23–24.

8 P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 87.

9 Dokładnie problematykę demokracji, jako „jedynie dobroczynnej akcji dla ludu”, w ujęciu Leona XIII przedstawia M. Sadowski, *Państwo w doktrynie...*, s. 171–184.

10 E. Kozerska, *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Wrocław 2005, s. 90.

11 Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w Wigilię Bożego Narodzenia 1944*; cyt. za: P. Mazurkiewicz, *op. cit.*, s. 87.

12 *Ibidem*.

W podobnym duchu brzmi wypowiedź Jana XXIII w *Pacem in teris*: „Za zgodny z ludzką naturą uchodzi zatem taki ustrój, w którym działają trzy rodzaje władz, odpowiadające trzem głównym zadaniom władzy publicznej” (*Pacem in teris*, 68). Obecnie demokratyczna forma sprawowania władzy została przez Kościół w pełni zaaprobowana. „Sam podstawowy sens istnienia państwa jako wspólnoty politycznej polega na tym, że całe społeczeństwo, które je tworzy – w danym wypadku odnośny naród – staje się niejako panem i władcą swoich własnych losów” (*Redemptor hominis*, 17)¹³.

Zasady rządzące demokracją ujmowane są w kategoriach etycznych. Kładą one nacisk na poszanowanie godności osoby ludzkiej, skąd wywodzi się koncepcja równości ujmowanej na płaszczyźnie życia duchowego, jako równość wobec Stwórcy: każda osoba powinna być traktowana z szacunkiem należnym istotom stworzonym na obraz i podobieństwo Bóże. Istota demokracji nie opiera się na zasadzie prymatu większości, ale na koncepcji personalizmu oraz przekonaniu, że świeccy katolicy są w stanie sami sobą kierować, a zwłaszcza wybierać tych, którzy w oparciu o cnotę mądrości są w stanie rzetelnie, z poszanowaniem przyrodzonych praw bliźnich sprawować władzę. Powyższe stanowi *conditio sine qua non* „autentycznej demokracji”, która „jest możliwa tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej” (*Centesimus annus*, nr 46)¹⁴.

Demokracja oraz koncepcja demokratycznego państwa prawnego wytyczają wspólny kierunek Kościołowi i państwu: poszanowanie godności osoby ludzkiej, nasycenie polityki moralnością, wpływ na podstawy aksjologiczne porządku prawnego¹⁵. „Widać więc, że przedstawiona przez Nas nauka jest zgodna z zasadami każdego prawdziwego demokratycznego ustroju” (*Pacem in teris*, 53). Kwintesencję koncepcji demokratycznego państwa prawnego najlepiej uchwycić, patrząc na nią przez pryzmat założeń antropologicznych. Tylko wcielenie w życie wytycznych katolickiej nauki społecznej i preferowanego przez nią systemu wartości

¹³ Na stanowisko Kościoła w kwestii demokracji widoczny wpływ wywarły poglądy Jacquesa Maritaina, który wskazując na chrześcijańskie pochodzenie współczesnej idei demokracji, pisał iż „lud działa w życiu politycznym jako dorosła lub dojrzała osoba” – J. Maritain, *Chrześcijaństwo i demokracja*, Znak, 1992, nr 4, s. 45–47.

¹⁴ Por. G. Weigel, *Ostateczna rewolucja. Kościół przeciwu a upadek komunizmu*, Poznań 1995, s. 255–260.

¹⁵ Encyklika Leona XIII *Graves de communi* (1901).

sprawi, że człowiek będzie „bardziej człowiekiem”, a demokracja nie będzie przypominała „domu zbudowanego na piasku”¹⁶.

„Demokratyczne państwo prawne” nie może być oparte wyłącznie na prawie stanowiącym efekt działalności legislatora, opierającego się na głosie większości. Bez poszanowania wartości preferowanych przez Kościół, bez przyjęcia głoszonej przez Urząd Nauczycielki Kościoła prawdy obiektywnej oraz uznanego przez Watykan porządku moralnego demokracja „łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (*Centesimus annus*, 46). Normy etyczne tworzą „solidny fundament i trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji” (*Veritatis splendor*, 96), demokracja „rodzi się lub zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera” (*Evangelium vitae* 70). „Lud bowiem nie jest Bogiem; nie posiada nieomylnego rozumu ani nieskazitelných cnót; wola ludu czy duch ludu nie stanowi kryterium tego, co sprawiedliwe i co niesprawiedliwe”¹⁷. Prawa stanowione mają konkretyzować prawo naturalne, które jako prawo *per participationem* zakotwiczone jest w prawie wiecznym, boskim planie Stwórcy.

Prawo naturalne pochodzi od Boga. „Kościół nie jest ograniczony do spraw ściśle religijnych, lecz cała materia prawa naturalnego i jego zasady i jego zastosowanie należą do władzy Kościoła”¹⁸. W swojej pierwszej encyklice *Summi Pontificatus* z 1939 r. Pius XII pisał: „To prawo naturalne wspiera się jakby na fundamencie, na wszechmocnym Bogu, który jest stwórcą i ojcem wszystkich, a zarazem i najsprawiedliwszym stróżem czynów ludzkich”¹⁹. Kościół w ślad za doktryną prawną św. Tomasza uznaje pierwszą zasadę prawa natury: dobro należy czynić, a zła unikać, za zasadę *constans*, natomiast zasady wtóre są prawem kultury, zmieniające się stosownie do warunków czasu i miejsca.

¹⁶ Por. P. Góralczyk, *Perspektywy rozwoju społecznego w świetle Centesimus annus*, [w:] J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Wartości u podstaw demokracji*, Lublin 2002, s. 23.

¹⁷ J. Maritain, *op. cit.*, s. 44.

¹⁸ Fragment przemówienia Pius XII od kardynałów wygłoszonego 12 kwietnia 1954 r.; cyt. za: S. Głowa, *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Warszawa 1964, s. 653.

¹⁹ Pius XII wskazywał również na prawo naturalne „jako na podstawę teorii społeczności międzynarodowej”; por. J.F. Godlewski, *Katolicka myśl kościelna o państwie i prawie*, Warszawa 1985, s. 172.

Obecnie spory na temat demokracji nie dotyczą oceny czy potrzeby wprowadzania tej formy ustrojowej, lecz oscylują wokół jej kształtu. Jan Paweł II wyraźnie opowiada się za demokracją, pisząc „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych interesów” (*Centesimus annus*, 46). Stanowisko zawarte w *Centesimus annus* stanowi, jak zauważa Maciej Zięba, wyraźną aprobatę demokracji, aczkolwiek „powściągliwą”. „Powściągliwość ta wypływa z antymodelowego myślenia Jana Pawła II oraz metapolitycznej postawy Kościoła, jaką – wedle Papieża – winien on zajmować wobec rzeczywistości politycznej”²⁰.

W ten sposób „perspektywa katolickiej nauki społecznej pozwala uniknąć zarówno demonizowania, jak i ubóstwiania demokracji”²¹. Kościół żadnej z form rządów nie pochwała, a przez to zaleca, ani też nie krytykuje. Każda forma ustrojowa jest dobra, o ile nie sprzeciwia się jego nauczaniu. Demokracja rozumiana jest współcześnie przez Kościół jako sposób sprawowania władzy, a zatem nie określa żadnej konkretnej formy państwa czy rządu. Służyć ma urzeczywistnianiu podstawowych zagadnień klasycznej doktryny katolickiej, które są zbieżne z celami demokracji: personalizm, idea dobra wspólnego, zasada pomocniczości²².

Wkomponowanie demokracji w całościową, katolicką wizję rzeczywistości służyć ma budowaniu społeczeństwa wolnego i solidarnego, skupionego wokół człowieka i jego niezbywalnych praw, wokół prawidłowych relacji między jednostkami, społeczeństwem i państwem²³.

Jan Paweł II mocno akcentuje, że „w trosce o przyszłość społeczeństwa i rozwój zdrowej demokracji trzeba pilnie odkryć na nowo istnienie wartości ludzkich i moralnych, należących do samej istoty i natury człowieka, które wynikają z prawdy o człowieku oraz wyrażają i chronią godność osoby: wartości zatem, których żadna jednostka, żadna większość ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale które winny uznać, szanować i umacniać” (*Evangelium vitae*, 71).

Demokracja jest zatem w opinii Magisterium Kościoła ustrojem godnym zaakceptowania z antropologicznego punktu widzenia, ponieważ

20 M. Zięba, *Papieża i kapitalizm*, Kraków 1998, s. 102.

21 A. Dylus, *Globalny rynek i jego granice*, Warszawa 2001, s. 240.

22 Por. G. Weigel, *Jeszcze jedna rewolucja XX wieku*, Więź, 1994, nr 7, s. 54.

23 Por. *Populorum progressio*, 14; *Sollicitudo rei socialis*, 30. Zob. szerzej: J. Mariański, *Demokracja bez wartości? Refleksje wokół encykliki Centesimus annus i sytuacji w Polsce*, [w:] J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Wartości...*, s. 39.

w szerokim stopniu umożliwia udział w życiu publicznym, „uruchamia (...) mechanizmy naturalnej wymiany rządzących elit. Trzeba także zaznaczyć, że zarazem demokracji brak wbudowanych strukturalnie czynników prowadzących do nieliczenia się z godnością człowieka, na przykład tendencji do ograniczania ludzkiej wolności, przedsiębiorczości czy solidarności”²⁴; „(...) demokracja jako ustrój spełnia antropologiczne minimum, tzn. nie zawiera błędów antropologicznych i posiada instytucje odpowiadające realistycznej wizji osoby ludzkiej”²⁵. Zgodnie z wytycznymi katolickiej nauki społecznej to człowiek „w swej konkretnej rzeczywistości grzesznika i sprawiedliwego” stanowi filar kościelnego nauczania.

Podłoża niedostatków współczesnej demokracji Kościół, w osobie Jana Pawła II, upatrywał w przyjęciu błędnego założenia, zgodnie z którym relatywizm etyczny jest warunkiem demokratyzacji życia społecznego, stanowiąc rękojmię tolerancji i wypadkową decyzji podejmowanych przez większość. Katolicka nauka społeczna wskazuje na poważne niebezpieczeństwo związane z uznaniem demokracji za cel sam w sobie. Demokracja jest tylko środkiem do osiągnięcia celu. Wartość demokracji rodzi się i wynika z wartości, które ona popiera: poszanowania osoby ludzkiej, jej naturalnych i niezbywalnych praw. „Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy (...)” (*Centesimus annus*, 46); „w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadającej jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie sobie stawia władza” (*Centesimus annus*, 46). Wartości podstawowe dla życia społecznego wynikają z ludzkiej natury i nie mogą być poddawane ocenie nastrojów społecznych, plebiscytom czy referendum.

Zgodnie ze społecznym nauczaniem Kościoła Stolica Apostolska stoi na straży kultury chrześcijańskiej, fundamentu kultury europejskiej oraz szeroko rozumianej kultury Zachodu. Relację władza świecka–władza duchowna ujmuje jako „harmonijny związek”; „(...) majestat ziemski należy uszanować, zwierzchności świeckiej stale i wiernie ulegać, buntów żadnych nie wzniesąć, porządku państwowego w świecie przestrzegać”²⁶.

²⁴ M. Zięba, *Papieże...*, s. 102.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Leon XIII, *Immortale Dei*; cyt. za: K. Grzybowski, B. Sobolewska, *op. cit.*, t. II, s. 241.

Sobór Watykański II nakreślił wzorzec relacji państwo–Kościół: „wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności czasu i miejsca” (KDK, 76)²⁷. Niezależność Kościoła od państwa ma przejawiać się na płaszczyźnie ontologicznej i normatywnej.

Urząd Nauczycielski Kościoła głosi ścisłą zależność polityki i moralności, z dominacją tej drugiej. Jan Paweł II w *Laborem exercens* podał *sui generis* definicję polityki: jest ona „roztropną troską o dobro wspólne” (*Laborem exercens*, 20). Cecha roztropności ma być zasadniczą wartością każdego polityka²⁸. Pisał o niej również Jan XXIII w *Pacem in terris* jako o wartości kierującej życiem jednostek i całych społeczności, prowadzącej do korzystnych przemian w życiu społeczno-gospodarczym, „w dziedzinie nauki czy administracji publicznej”. Jednocześnie Kościół dobitnie podkreśla, że partie chrześcijańskie nie są instytucjami kościelnymi, nie znajdują się one ani pod władzą, ani pod ochroną Kościoła. Słowo „chrześcijańska” nie oznacza bowiem partii wyznaniowej, ale wskazując na preferowany system aksjologiczny i ukierunkowanie doktrynalne, staje się swojego rodzaju koncepcją społeczeństwa i spojrzeniem na istotę demokracji.

Przemiany kulturowe doprowadziły do zwiększonego zainteresowania laikatem, proces ten szczególnie przybrał na sile po II wojnie światowej. Katolicka nauka społeczna z koncepcji godności osoby ludzkiej wywodzi prawo czynnego udziału w życiu publicznym, w szczególności korzystaniem z czynnego i biernego prawa wyborczego. Zarówno Leon XIII, jak i jego następcy na Stolicy Piotrowej nie tyle zezwalali, ile wręcz zachęcali katolików do aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym, politycznym, gospodarczym i kulturalnym²⁹. Głos laikatu miał brzmieć doniośle, rozpowszechniając jednocześnie na wszystkich płaszczyznach

²⁷ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. Gaudium et spes, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986.

²⁸ P. Mazurkiewicz podkreśla, że dla Jana Pawła II „jedyną skuteczną długofalowo polityką jest polityka oparta na mocnym fundamencie etycznym” – P. Mazurkiewicz, *op. cit.*, s. 157. Papież ostrzega współczesnych przed poważnymi konsekwencjami rezygnacji z zasad etycznych w polityce (CA, 46).

²⁹ Leon XIII w encyklice *Immortale Dei* opowiadał się za aktywnością chrześcijan na szczeblu lokalnym. Zob. szerzej: M. Sadowski, *Państwo w doktrynie...*, s. 169–170.

życia społecznego zasady uznawane przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Kościół chciał w ten sposób zapewnić sobie wpływ na kształt prawa i kierunki rozwoju życia państwowego. Apostolstwo świeckich miało – w założeniu Magisterium Kościoła – „uświęcać świat”.

Przy realizacji tego celu niezbędnym elementem był właściwy system edukacji. Przez wychowanie młodzieży, kształtowanie jej światopoglądu, wpajanie określonych wartości najmłodszym, Kościół chciał wygrać walkę o „rząd dusz”³⁰. Chciał umocnić swoje wpływy, po to, by z czasem je rozszerzyć, zdobywając docelowo monopol na nauczanie. Drogą wytyczoną przez Leona XIII kroczył dalej m.in. Pius XI, który w *Divini illius Magistri* z 31 grudnia 1929 r. przedstawił koncepcję stworzenia katolickiego systemu edukacyjnego, jakiego zadaniem miała być enkulturacja, tzn. poznawanie systemu aksjologicznego w celu przeniknięcia do danej kultury po to, by powstrzymać proces dekulturacji³¹.

Ewangelizacja to nie tylko kwestie eschatologiczne, ale także wyznaczanie standardów życia doczesnego. Wiara to – w myśl społecznego nauczania Kościoła – nie tylko sprawa osobista, prywatna, ale coś znacznie więcej. Zadaniem dobrego chrześcijanina jest niesienie „dobrej nowiny”, głoszenie jej słowem i gestem. W życiu publicznym świeckim obowiązkiem wiernych jest działalność zakorzeniona w doktrynie katolickiej. Zdaniem J. Maritaina demokracja jest to „doczesna manifestacja ewangelicznego natchnienia”³². Społeczne nauczanie Kościoła zmierza do ukierunkowania chrześcijańskiego działania przez analizę rzeczywistości w kontekście Ewangelii.

Za dwie zasadnicze idee stanowiące wytyczne demokracji uważa się powszechnie wolność i równość. Idee te przeszły ewolucję wraz z rozwojem katolickiej nauki społecznej, która, zmierzając do ukierunkowania chrześcijańskiego działania przez analizę rzeczywistości w kontekście Ewangelii, w swej istocie pozostaje niezmienna. Zagadnienie wolności, w tym wolności gospodarczej, stanowi zatem integralną część ewangelizacji³³.

30 Temu celowi służyć miała m.in. powołane przez Leona XIII Collegium Apostolicum, którego zadaniem było przygotowanie przyszłych rektorów i wychowawców do pracy z młodzieżą.

31 Pius XI, *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, Drukarnia Watykańska Polyglotta 1929, s. 8.

32 J. Maritain, *op. cit.*, s. 47.

33 M. Łuszczynska, *Wolność gospodarcza w ujęciu Jana Pawła II*, [w:] E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, Toruń 2010, s. 391–400.

Celem wysiłków Kościoła na tym polu „nie powinno być ani dążenie do stworzenia optymalnego systemu polityczno-gospodarczego (tzw. trzeciej drogi), ani aspirowanie do roli ideologii chrześcijańskiej, lecz jedynie systematyczna refleksja nad konkretną rzeczywistością społeczną, przeprowadzona w świetle ewangelicznych pryncypiów oraz ustaleń nauk szczegółowych gwoili wspomóżenia kierunkowania aktywności chrześcijan (*Sollicitudo rei socialis*, 41)”³⁴.

Fundamentem demokracji jest poszanowanie wolności jednostki ludzkiej. Złożoność ludzkiej natury uniemożliwia enumeratywne wyliczenie metod i technik stosowanych w demokracji, mających na celu wdrożenie działań nakierowanych na postęp oraz rozwój osoby ludzkiej. Mamy do czynienia z absolutnym przekonaniem, że „żaden autentyczny postęp nie jest możliwy bez poszanowania naturalnego i pierwotnego prawa człowieka do poznania prawdy i kierowania się nią w życiu. Z prawem tym wiąże się inne, będące jego zastosowaniem i pogłębieniem, mianowicie prawo do odkrycia i przyjsia w sposób wolny Jezusa Chrystusa, który jest prawdziwym dobrem człowieka” (*Centesimus annus*, 29).

Wolność jest swoistą wartością, ponieważ „tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym”³⁵. Stanowi ona fundament podmiotowości człowieka, świadcząc o godności osoby ludzkiej³⁶. Wolność jest zatem bez wątpienia kategorią aksjologiczną o charakterze dynamicznym. Jak słusznie zauważa Maciej Zięba: wolność „(...) nie jest pewnym stanem zrealizowanym. Wręcz przeciwnie (...) w ujęciu Jana Pawła jest zawsze darem zadany”³⁷. Pragnienie wolności jest zakorzenione w naturze człowieka i musi – zgodnie z nauczaniem społecznym Kościoła – ściśle korelować z prawdą. „Być wolnym to znaczy umieć siebie poddać, podporządkować prawdzie – a nie podporządkować prawdę sobie, swoim zachciankom, interesom, koniunkturom. Być wolnym to – wedle programu Chrystusa i Jego Królestwa – nie użycie, ale trud. Trud

³⁴ M. Zięba, *Papieże...*, s. 51.

³⁵ Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi szanuj wolność. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1981*, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. IV, Warszawa 1984, s. 12.

³⁶ Por. F. Greniuk, *Wolność według encykliki Veritatis splendor*, [w:] T. Guz, M. Kuć (red.), *Ius et fides. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin profesora Jana Świtki*, Lublin 2006, s. 850.

³⁷ M. Zięba, *Wolność w przesłaniu Ojca Świętego do Polaków*, [w:] *Chrystus w polskiej wolności. IX tydzień społeczny 23–26 V 2002 r.*, Warszawa 2002, s. 22.

wolności”³⁸. Wolność ujmowana zostaje personalistycznie: „Wolność musi opierać się przede wszystkim na prawdzie pojmowanej jako wartość uniwersalna i trwała” (*Centesimus annus*, 35). Praktyczna realizacja idei wolności prowadzi do aktywizacji społeczeństwa, które uczestnicząc w życiu społecznym i politycznym, czuje się odpowiedzialne za dokonane wybory, stanowiące prawo, ład społeczny.³⁹

Katolicka nauka społeczna i polityka znajdują się na wspólnym obszarze, pola krzyżowania się wiary i moralności z polityką. „Istnieją granice dla Kościoła na terenie polityki, ale dla chrześcijanina nie istnieje żadna sfera apolityczna”⁴⁰. Polityka odarta z wartości, negująca zasady moralności prowadzi do zniechęcenia i braku zainteresowania nią rządzonych, którzy czując się zawiedzeni i lekceważeni, stronią od czynnego zaangażowania w politykę, co znajduje bezpośredni wyraz we frekwencji wyborczej.

Kościół w polityce może zaistnieć jako instytucja, reprezentowana przez biskupów i kapłanów oraz jako Kościół powszechny rozumiany jako społeczność wiernych. Problemy polityczne mają nierzadko wymiar etyczny, stąd – zdaniem Magisterium Kościoła – nie mogą być obce kapłanom i pomijane milczeniem. Kościół na przestrzeni wieków przechodził przez okresy przemian uwarunkowanych kulturowo, stąd potrzeba nieustannego odczytywania „znaków czasu” oraz różne oblicza Kościoła: raz bowiem jawi się Kościół jako partykularny, innym razem znów jako powszechny, bywa święty, ale i grzeszny, niezmienny, a jednocześnie stale otwarty na przemiany. Kościół stale musi dokonywać *quasi*-samookreślenia, znajdować swoje miejsce w społeczeństwie oraz w państwie, przyjmować na siebie funkcje zastępcze, innym razem je odrzucać. Kościół stale jeszcze dysponuje potencjałem, pytanie: czy uda mu się go wykorzystać?

W warunkach demokracji koncepcje wolnorynkowe mają szanse pełnego urzeczywistnienia się, stąd niewątpliwa sympatia dla tej formy ustrojowej. Oczywiście nie jest to uznanie bezwarunkowe, ponieważ demokracja, aby mogła być uznana za ustrój optymalny, musi szanować podmiotowość obywatela, dbać o godność człowieka oraz urzeczy-

38 Jan Paweł II, *Serce pragnie sensu. Motywy życia i nadziei*, Warszawa 1991, s. 33.

39 *Laborem exercens* (nr 14) przewiduje prawo robotników do uczestniczenia w decyzjach dotyczących procesu produkcyjnego i społeczniana. Por. *Sollicitudo rei socialis*, 30, 32. Ludziom powinna towarzyszyć stała wola „zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich” (*Sollicitudo rei socialis*, 38).

40 H. Juros, *Kościół – kultura – Europa*, Lublin–Warszawa 1997, s. 235.

wistniać zasadę dobra wspólnego odnoszącego się do całej społeczności państwowej⁴¹. Tym samym zaakceptowana została „organizacja” życia nie tylko politycznego, społecznego, lecz w pewnym sensie także ekonomicznego. Papieska doktryna ekonomiczna ma opierać się na zgodnej współpracy państw, społeczeństw, narodów w szeroko rozumianej dziedzinie życia społecznego, politycznego oraz moralnego. Etyka postawiona zostaje ponad techniką, „osoba przed przedmiotem, praca przed kapitałem, duch przed materią”⁴². Odrzucony zostaje prymat kapitału nad pracą, własność środków produkcji nad podmiotowością człowieka. Ekonomia musi pozostawać w służbie człowiekowi, a tym samym respektując podmiotowość człowieka, kierować się etyką, wypracować zasady współpracy gospodarczej międzynarodowej respektujące zasadę solidaryzmu. Pomnażanie dóbr materialnych ma mieć jeden zasadniczy cel: poprawę warunków życia jednostek i społeczeństw (*Centesimus annus*, 35).

Wolny rynek jest najlepszym regulatorem podaży i popytu, „generuje wzajemny przepływ informacji, procesy oceny i wyceny dóbr, stymuluje działania producentów zmierzające do zmniejszenia kosztów wytwarzania towarów, a zarazem zwiększenia ich wartości użytkowej (w tym także podnoszenia jakości)”⁴³. Konkurencja, duch współzawodnictwa sprzyja mobilizacji sił oraz nierzadko „wymusza” na dotychczasowych konkurentach konieczność podjęcia współpracy⁴⁴.

Zastrzec jednak należy, iż nauczanie papieskie w kwestiach ekonomicznych nie pozwala na jednoznaczne określenie postulowanego ustroju społeczno-gospodarczego. Poszczególne encykliki wymieniają jedynie warunki, jakie sprawiedliwy ustrój winien spełniać. Można w zasadzie uznać, iż Jan Paweł II w pewnym sensie opowiedział się za ustrojem określanym jako demokratyczny kapitalizm, jednakże z zastrzeżeniem wymogów ak-

⁴¹ M. Sadowski, *Godność człowieka – aksjologiczna podstawa państwa i prawa*, [w:] M. Sadowski, M. Machaj, P. Szymaniec, E. Bojek (red.), *Studia Erasmiana Wratislaviensia. Wrocławskie Studia Erazmjańskie. Zeszyt naukowy studentów, doktorantów i pracowników Uniwersytetu Wrocławskiego*, Wrocław 2007, s. 8–28.

⁴² R. Rosa, *Bezpieczeństwo i wolność we współczesnej filozofii katolickiej i nauce społecznej Kościoła*, [w:] J. Dębowski (red.), *Bezpieczeństwo i wolność jako kategorie kulturowe i społeczne*, Siedlce 2004, s. 116.

⁴³ F. Kempka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania społecznego Kościoła*, Lublin 1995, s. 233.

⁴⁴ Por. *Centesimus annus*, 32.

sjologicznych⁴⁵. Zatem konkurencyjność i wolny rynek muszą pozostawać w zgodzie z systemem aksjologicznym. Wolny rynek nie jest lekiem na wszelkie niedostatki życia ekonomicznego, idealnym rozwiązaniem problemów gospodarczych. Wymaga ujęcia mechanizmów jego działania w reguły gwarantujące wolność w ujęciu chrześcijańskim, w przeciwnym razie płaszczyzna życia ekonomicznego stanie się bezładem.

Pierwszą zasadą życia gospodarczego powinno być wsłuchanie się w głos sumienia. Nie można podporządkować człowieka absolutnie prawom czystej ekonomii, organizacji czy finansów, ponieważ jego uprzedmiotowienie prowadzi do utożsamienia go z częścią maszyny fabrycznej. Działalność gospodarcza nie może opierać się na samych tylko regułach, ale zależy także od zachowania osób zaangażowanych w produkcję. Poza zasobami naturalnymi, kapitałowymi i technicznymi ważny jest bowiem dla procesów ekonomicznych kapitał ludzki (*Centesimus annus*, 32).

Problematyka życia gospodarczego ujęta została w kontekście praw człowieka. Współczesne ustosunkowanie Kościoła katolickiego do poszczególnych przejawów życia społecznego, a w szczególności do problemów ekonomicznych, politycznych, kulturowych dokonuje się przez pryzmat praw człowieka. „Autentyczna”, czyli „zdrowa”, demokracja opiera się na prawach przyrodzonych jednostce ludzkiej. „Charakter »moralny« demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana podobnie jak każda inna działalność ludzka: zależy zatem od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje” (*Veritatis splendor*, 70).

Za Piotrem Mazurkiewiczem można wyróżnić trzy zasadnicze fazy w ewolucji Urzędu Nauczycielskiego wobec praw człowieka: od odrzucenia i dystansu (do Leona XIII), przez okres zbliżenia (do Piusa XII), aż do pozytywnego rozwoju chrześcijańskiego rozumienia praw człowieka (od Jana XXIII)⁴⁶.

Do zmiany negatywnego stanowiska Kościoła w stosunku do praw człowieka przyczynił się pontyfikat Leona XIII⁴⁷. Zasadnicza zmiana

⁴⁵ Por. M. Zięba, *Papieżę...*, s. 49–50.

⁴⁶ P. Mazurkiewicz, *op. cit.*, s. 113.

⁴⁷ Koncepcja praw człowieka uzasadniona jest teologicznie: „Umierając na krzyżu, Jezus proklamował powszechne ojcostwo Boga wobec wszystkich ludzi, czyniąc z nich jedną rodzinę i zobowiązując do wzajemnej miłości. (...) Innym istotnym aspektem antropologii teologicznej jest eschatologiczny wymiar praw człowieka.

od pojawienia się „kwestii robotniczej” w podejściu do problematyki praw człowieka polega na dostrzeżeniu, iż z nadprzyrodzonych praw jednostki ludzkiej wynikają także obowiązki: wzajemne wobec siebie i względem państwa, ale także państwa wobec obywateli. Nastąpił zasadniczy zwrot w podejściu do praw człowieka, które w epoce przedlezionej utożsamiane były z nieograniczoną wolnością i traktowane jako postulaty zwrócone „przeciw” Kościołowi. Prawa człowieka lansowane były bowiem przez doktryny, które domagały się wykluczenia Kościoła z życia publicznego. Idee równości, wolności czy postępu – mające swoje korzenie w myśli chrześcijańskiej – w interpretacji Magisterium Kościoła nabrały wrogiego charakteru. Na przełomie XIX i XX stulecia Urząd Nauczycielski Kościoła obrócił je przeciw liberalizmowi. Leon XIII wziął w obronę robotników dzięki wykorzystaniu konstrukcji „naturalnych praw osoby”, które państwo powinno szanować i zapewniać ochronę na drodze właściwej polityki socjalnej. Teistycznie pojęta godność ludzka stała się następnie dla Piusa XII źródłem wyróżnienia katalogu praw człowieka.

Do usystematyzowania poglądu Kościoła na temat praw człowieka doprowadził Jan XXIII. W encyklice *Pacem in terris* kataloguje zbiór uprawnień i obowiązków człowieka, który nie stanowi co prawda wytycznych *numerus clausus*, lecz wyszczególnienie praw podlegających szczególnej ochronie. Do tej grupy zaliczone zostały m.in.: prawo do życia i godnej człowieka stopy życiowej, prawo do korzystania z wartości moralnych oraz kulturalnych, prawo udziału w życiu politycznym (*Pacem in terris*, 11–27)⁴⁸. Przywiązanie Kościoła do praw człowieka potwierdzone zostało w dokumentach Soboru Watykańskiego II (zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym*, *Deklaracji o wolności religijnej*, *Dekrecie o środkach społecznego przekazu* oraz *Dekrecie o wychowaniu chrześcijańskim*). W nauczaniu Pawła VI na szczególną uwagę zasługuje encyklika *Populorum progressio*, w której papież omawia szczegółowo prawo do integralnego rozwoju skupiające w sobie

Wolność i podstawowe prawa zostaną w pełni osiągnięte w przyszłym świecie. Jednak zgodnie z chrześcijańską teologią, wysiłki w celu ich urzeczywistnienia na tym świecie są próbą antycypacji „nowego nieba i nowej ziemi”, zapowiedzią pełnej realizacji woli Boga” – *ibidem*, s. 119.

⁴⁸ Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*, 11–27. Najpełniejszy katalog praw człowieka odnajdziemy w dokumencie Papieskiej Komisji Iustitia et Pax: „Kościół i prawa człowieka”.

wszystkie prawa fundamentalne. „Prawa te nie są bynajmniej abstrakcyjnymi formułami, ale przeciwnie – mówią nam coś bardzo ważnego o konkretnym życiu każdego człowieka i każdej grupy społecznej. Przypominają nam też, że nie żyjemy w świecie irracjonalnym i pobawionym sensu, ale że istnieje w nim moralna logika, która rozjaśnia ludzką egzystencję i umożliwia dialog między ludźmi i narodami”⁴⁹.

Zatem prawa człowieka wyinterpretowanie zostały z przyrodzonych jednostce praw naturalnych za pośrednictwem koncepcji godności osoby ludzkiej. W *Centesimus annus* znajdziemy nawołanie, a w zasadzie wręcz zobowiązanie do działania na rzecz dobra wspólnego w makro i mikro skali. Każda jednostka ludzka ma za zadanie dążyć do owego dobra, państwo zaś z troski o dobro wspólne społeczeństwa ma uczynić motyw przewodni swojego funkcjonowania. Dobro wspólne „(...) nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, ale wymaga ich oceny i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i, w ostatecznym rozrachunku, o właściwe rozumienie godności i praw osoby” (*Centesimus annus*, 46). Koncepcja dobra wspólnego ujmowana ma być w kontekście cnót społecznych, idei sprawiedliwości oraz zasad etycznych, a nie partykularnych korzyści grup rządzących, które czerpią siłę z zasobów finansowych oraz otrzymanych mandatów do sprawowania władzy.

Kościół opracowuje zasady o charakterze ogólnym, abstrakcyjnym, które mają inspirować współczesnych, wytyczać drogę przemian instytucji życia społecznego. Społeczne nauczanie Kościoła ma pełnić funkcję drogowskazu, mapy życia, która pokazuje człowiekowi, jaką drogą ma przez życie ziemskie zmierzać ku zbawieniu.

Demokracja spełniająca wymagania etyczne stawiane przez Kościół jest zgodna z naturą człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Przez realizację w praktyce ustrojowej zasad katolickiej nauki społecznej pozwala na ustrzeżenie się błędów wiodących w stronę totalitaryzmu. Doktryna Kościoła ukazuje się jako sprzymierzeniec demokracji, gdyż jak pisze Joseph Ratzinger: „nigdy jeszcze Kościół nie miał takiej szansy na urzeczywistnienie swej istoty jak właśnie w epoce demokracji”⁵⁰.

49 Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone 5 października 1995 r. w siedzibie ONZ w Nowym Jorku*, L'Osservatore Romano, 1995, nr 11–12, s. 5.

50 J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?*, [w:] J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, Kraków 2005, s. 7.

SUMMARY

Artur Łuszczyński, Małgorzata Łuszczyńska

FROM HOSTILITY, THROUGH RELUCTANCE, TO ACCEPTANCE:
THE CATHOLIC CHURCH ON DEMOCRACY

The article presents the evolution of the way democracy has been perceived by the Catholic Church. This issue is of special importance in countries where the Catholic Church exerts influence over the shaping of social attitudes. The Authors support the position that a change in relations between the Church and democracy was evolutionary in character, although certain events and encyclicals have reinvigorated the process analyzed in a meaningful way. A lot of space has been dedicated to the understanding of two categories that remain at the core of interest for both theoreticians of democracy and theologians, i.e. freedom and equality. As it turns out, settling the meaning of these cognitive categories in conjunction with the withdrawal of the Church to the position of a reviewer of the problems of democracy from an ethical standpoint had a decisive influence on the acceptance signaled in the title. When analyzing the historical aspects regarding the development of the Catholic Church's doctrine, the Authors support a thesis asserting that in the nearest future the center of gravity of the prevailing discourse will move on to the issue of understanding the basic terms that make up the meaning of democracy, such as the dignity of the human person and human rights.

Translated by Marzena Bąk