Piotr KRYCZKA

CHRZEŚCIJAŃSKA INSPIRACJA W ŻYCIU SPOŁECZNYM I POLITYCZNYM

Szybkiemu tempu przemian systemowych, które dokonują się w Polsce po 1989 roku, rzadko towarzyszy pogłębiona refleksja zarówno nad zachodzącymi procesami, jak i nad imponderabiliami demokracji. To fakt, że w publicystyce politycznej – nie mówiąc o wystąpieniach liderów politycznych – znaleźć można wiele interesujących uwag na temat kształtującej się u nas sceny politycznej, niemniej jednak w większości są to uwagi formułowane na bieżący użytek ugrupowań politycznych; z reguły niemal pomijają problem ukształtowania pewnej formacji tak osobowej, jak i społecznej. Nie ulega jednak wątpliwości, że ta właśnie formacja (lub jej brak) rozstrzygać będzie w przyszłości o kształcie polskiej demokracji.

W tym nurcie myślenia należy postrzegać konferencję naukową poświęconą budowie III Rzeczypospolitej z perspektywy chrześcijańskiej inspiracji w życiu społecznym i politycznym. Odbyła się ona w Lublinie 20 i 21 listopada 1992 roku i sponsorowana była przez warszawski Instytut Obywatelski. Zgromadziła ona około 70 uczestników, a jej celem było pobudzenie refleksji nad zaangażowaniem w życie publiczne z pozycji szeroko rozumianej chrześcijańskiej demokracji.

Wśród zaprezentowanych referatów a następnie w dyskusji ujawniło się wyraźnie kilka wątków tej konferencji. Pierwszy – to refleksje o charakterze historycznym. Profesor Jan Ziółek w referacie pt. *Chrześcijańskie tradycje myślenia Polaków o Rzeczypospolitej* postawił trzy aktualne i dzisiaj zagadnienia. Pierwsze z nich, to sprawa myślenia politycznego o państwie jako całości przeciwstawiona myśleniu w kategoriach orientacji partykularnych, partyjnych. To partykularyzm zaważył na kryzysie Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a myślenie całościowe pojawiło się w zasadzie dopiero u schyłku I Rzeczypospolitej.

Drugą cechą myślenia politycznego, która zarysowała się przy końcu I Rzeczypospolitej, był sojusz Kościoła z narodem. Często rzecznikami reform byli duchowni (H. Kołłątaj, S. Staszic, P. Ściegienny i inni), a sama Konstytucja 3 Maja, mimo uchybień formalno-proceduralnych, została przyjęta przez naród i – co niemniej ważne – została zaprzysiężona, przez co zyskiwała sankcję religijną.

Trzecią wreszcie cechą, spinającą obie poprzednie, było przetwarzanie politycznego myślenia na programy politycznego działania. Zarówno całościowe myślenie o państwie, jak i chrześcijańskie pierwiastki obecne były w obu głównych nurtach tego działania, tj. niepodległościowym i pracy organicznej.

Z kolei redaktor Stanisław Gebhardt przedstawił analogie między Europą Zachodnią po 1945 roku i obecną Polską w wystąpieniu nt. *Źródła sukcesów Europy Zachodniej po II wojnie światowej.* Wskazał on, z jednej strony, na olbrzy-

mią dewastację gospodarczą Europy Zachodniej – zwłaszcza Niemiec (27% produkcji z 1938 roku) – upadek rolnictwa i rozkwit czarnego rynku, z drugiej zaś – na kryzys instytucji politycznych. Europa przeżyła te trudne lata dzięki pomocy UNRRA, a doszła do sukcesów dzięki wypracowaniu nowego systemu politycznego.

Swój przyszły rozwój oparła Europa – zdaniem red. Gebhardta – na nawrocie do ideologii i stałych wartości. Wypracowany został pewien konsens między tworzącą się chrześcijańską demokracją a tzw. światłym liberalizmem i ruchami socjalizującymi dystansującymi się od marksizmu. Chrześcijańska demokracja wnosiła wartości stałe, ale jednocześnie wolę zmian od zaraz; deklarowała również swoją niezależność od struktur kościelnych przy zgodzie z nauką Kościoła.

Europa Zachodnia stanęła wobec wielkich wyzwań, którym w znacznej części udało się jej sprostać. Zagospodarowała 13 mld dolarów amerykańskich w ramach planu Marshalla (każdy dolar przyniósł produkcję wartości 6 dolarów), wykształciła kadrę nowoczesnych menadżerów, wprowadziła wielkie reformy społeczne wraz z systemem powszechnych ubezpieczeń, wypracowała instytucje broniące praw człowieka, uwolniła się od przeszłości kolonialnej, przede wszystkim zaś od 1957 roku (traktat rzymski)zaczęła budować wspólnotę polityczną. „Wspaniała Europa" lat 70. i późniejszych ma także i swoje słabości. Okrzepła i nic jej nie grozi, ale jednocześnie nie we wszystkim jest zgodna i dostatecznie zdeterminowana do działań. Wykazał to kryzys węgierski w 1956 roku, czechosłowacki w 1968 roku czy polski w 1981 roku. Głosiła wolność dla Europy Wschodniej, ale niewiele lub nic w tej dziedzinie nie robiła, a przełom 1989 roku – może za wyjątkiem Niemiec - był dla niej zaskoczeniem. Z tego też wypływa wniosek, że Polska musi przede wszystkim sama dbać o własne interesy.

Wyjątkowo szeroko został potraktowany w tej konferencji wątek chrześcijańskiego ładu społecznego ze szczególnym uwzględnieniem roli państwa, praw i wychowania.

Ks. profesor Władysław Piwowarski przypomniał podstawowe kategorie koncepcji ładu społecznego obecne w dokumentach kościelnych i nauczaniu papieży. U jej podstaw leży uznanie osoby we wspólnocie – to jako fundamentalne przesłanie katolickiej nauki społecznej, koncepcji – jak podkreślał wykładowca – „wykoślawionej w dzikim kapitalizmie i kolektywizmie". Zakłada ona poszanowanie dla godności osoby ludzkiej i jej wolności.Obie te wartości są w Polsce - jak wskazują cytowane przez W. Piwowarskiego badania socjologiczne – dodatkowo uzupełniane przez patriotyzm i religijność.

Z koncepcją godności i wolności osoby ludzkiej współwystępuje kategoria dobra wspólnego jako nowa jakość, nie będąca jedynie sumą dóbr jednostkowych. Uzupełnia ją zasada pomocniczości. Do nich dochodzi jeszcze zasada solidarności, często utożsamiana z kategorią dobra wspólnego, a w rzeczywistości - synteza dobra wspólnego i zasady pomocniczości.

Wątek chrześcijańskiej koncepcji państwa kontynuowali o. profesor Mieczysław Krąpiec i profesor Wojciech Łączkowski w nadesłanym referacie. Pierwszy przedstawił główne problemy historycznego i niezwykle doniosłego sporu o tożsamość państwa, w którym, z jednej strony, występowali zwolennicy koncepcji państwa jako dobra wspólnego, a z drugiej – państwa prawa.

To człowiek, a nie państwo – twierdzili już w starożytności i średniowieczu zwolennicy państwa jako dobra wspólnego – jest suwerenem, a w hierarchii bytów – bytem najwyższym. Ale jednocześnie nie jest on „doskonałą monadą"; doskonali się i rozwija w relacjach z innymi ludźmi, sam też wybiera. W relacjach z innymi funkcjonuje poprzez podwójne rozumienie prawa: jako ius, które jest czymś zastanym i jednocześnie relacją nacechowaną powinnością działania lub zaniechania przysługującą człowiekowi jako osobie (jest prawem naturalnym), oraz jako lex, które jest normą intencjonalną człowieka tworzoną na doraźny użytek (np. ruch prawostronny na drogach). Państwo jest wówczas tworem naturalnym, który ma umożliwić doskonalenie się człowieka, realizację dobra.

Koncepcje państwa prawnego upowszechniły się od Kartezjusza i znalazły swój szczególnie jednoznacznie ostry wyraz w myśli politycznej Machiavellego oraz Hobbesa. Według tych koncepcji człowiek jest „monadą w pełni doskonałą", jest dla siebie celem i absolutem, przysługuje mu absolutna wolność. Państwo jest tylko pewną formą konwencji, kontraktem, umową społeczną i umową o władzę. Ma to doniosłe konsekwencje praktyczne.

Prof. Łączkowski wskazywał na rolę moralności w budowie systemu prawnego. Podobnie jak o. Krąpiec odwoływał się do podwójnej koncepcji państwa: jako dobra wspólnego i jako tzw. państwa prawa. Zwolennicy te ostatniej koncepcji opierają się na założeniu, że prawo – każde prawo – należy traktować jako wartość w państwie najwyższą, niezależną od etyki, choćby było moralnie niegodziwe. Co więcej, w ostatnich czasach próby odwoływania się w prawie do przesłanek aksjologicznych spotykają się z gwałtownymi krytykami.

Z kolei koncepcje aksjologiczne od starożytności odwołują się do prawa naturalnego. Znajdują one swoje odbicie w konstytucjach wielu państw demokratycznych, zwłaszcza w konstytucji amerykańskiej. Zakładają istnienie norm prawnych niezależnych od dobrej czy złej woli danego państwa i jednocześnie narzędnych w stosunku do prawa stanowionego przez państwo. Z pomocą przychodzą tutaj uniwersalne systemy etyczne, szczególnie chrześcijaństwo. Prawo nie może pozostawać w kolizji z etyką, i to nie etyka ma być legitymizowana przez prawo, lecz odwrotnie – prawo powinno być legitymizowane przez etykę.

Tylko pozornie na marginesie tego zasadniczego sporu plasuje się temat podjęty przez profesor Teresę Kukołowicz, a dotyczący przeciwstawiania otwartości i wyznaniowości wychowania; jest to bowiem sprawa doniosła dla zrozumienia toczącego się sporu o przyszłość stanu umysłów w każdym społeczeństwie. Prelegentka odrzuciła tę alternatywę jako logicznie nieusprawiedliwioną, chociaż funkcjonującą w rzeczywistości, bo kojarzoną z ocenami pozytywnymi wobec otwartości i negatywnymi wobec wyznaniowości.

Tak zwana otwartość w wychowaniu zasadza się – zdaniem T. Kukołowicz – na pewnym paradoksie: chce być wolna od religii, a jednocześnie lansuje jakąś wyznaniowość; kwestionuje istnienie prawdy obiektywnej i absolutnej, a jednocześnie jako obowiązujące głosi własne prawdy. Lansuje antydogmatyzm myślenia, występuje przeciw tradycjonalizmowi, odwołuje się do świeckości w imię wyzwalającej roli nauki i prawdy. Deklaruje sprzeciw wobec gwałtu, a jednocześnie jest gwałtem ideologicznym. Propaguje relatywizm, ceni spontanicz-

ność, w procesie wychowania i w dydaktyce stawia alternatywne cele i normy, sprzeciwia się narzucaniu dzieciom (i nie tylko dzieciom) czegokolwiek, na równi stawia nauczyciela i ucznia.

Dwa referaty poświęcone były sprawom społeczno-gospodarczym. Podejmowały one problem szukania rezerw, których uruchomienie staje się obowiązkiem nie tylko politycznym, ale i moralnym Polaków. Profesor Piotr Kryczka przedstawił rolę lokalności i regionalizmu w życiu społecznym. Nie jest rzeczą przypadku, że do tego wymiaru rzeczywistości wraca się w okresach kryzysów i to nie tylko ekonomicznych, jako do tzw. uśpionego potencjału, który należy jak najszybciej odkryć i pobudzić oraz włączyć w zakres reform strukturalnych.

Bliskość przestrzenna ludzi i ich bezpośrednie osobowe kontakty tworzą w społecznościach lokalnych poczucie zakorzenienia, poczucie sensu, uczą partycypacji, w sposób naturalny osadzają człowieka we wspólnocie. W obieg społeczno-gospodarczy wnoszą samozaradność, wytwarzają mechanizmy lokalnej kontroli społecznej i znaczące układy odniesień normatywnych, zastępują w znacznej mierze funkcje opiekuńcze państwa, przez uruchomienie samoczynnej pomocy sąsiedzkiej. Zorientowana lokalnie czy regionalnie gospodarka dba o środowisko naturalne i jego jakość, tworzy w większym zakresie dodatkowe motywacje oraz wyzwala rywalizację o jakość produktów pochodzenia miejscowego (np. francuskie winnice czy sery).

W obszernym referacie profesor Tadeusz Przeciszewski zarysował szerzej koncepcję społecznej i ekologicznej gospodarki rynkowej. Wskazał na jej źródła oraz zdolność do łączenia u samych podstaw interesów producentów, poprzez państwową ochronę konkurencji (w praktyce drobnych i średnich przedsiębiorstw), z interesami ogólnospołecznymi. Przez łączenie prywatnego posiadania i społecznego użytkowania wiąże się ta koncepcja gospodarki z katolicką nauką społeczną; powołują się na nią, i wielu wypadkach uznają za swoją, programy partii chrześcijańsko-demokratycznych i socjaldemokratycznych na Zachodzie. W praktyce bowiem społeczna gospodarka rynkowa próbuje realizować trzy naczelne wartości chrześcijańskie: wolność, solidarność, sprawiedliwość. Prof. Przeciszewski postawił przed programem przekształceń społeczno-gospodarczych w Polsce, inspirowanym przez myśl chrześcijańsko-demokratyczną, zadanie przystosowania ogólnych zasad społecznej gospodarki rynkowej do polskich warunków i potrzeb.

Wiele dodatkowych wątków wniosła do tematów konferencji dyskusja, zarówno ta podejmowana zaraz po referatach, jak i przy okazji dwóch nieprzewidzianych programem paneli. Koncentrowała się ona na aktualnych problemach transformacji systemowej w Polsce. Szczególnie wyraźnie wyartykułowane zostały dwa problemy.

Na czoło wysuwał się niewątpliwie problem udziału Kościoła i ludzi wierzących w życiu publicznym. Uwagi dyskutantów i sposoby postrzegania tego zagadnienia związane były z typem definiowania Kościoła: jako hierarchii, jako organizacji, jako wspólnoty ludzi wierzących. Katolicyzm nie jest „religią indywidualną" – podkreślano – a udział ludzi wierzących w życiu publicznym jest nie tylko ich prawem, ale i obowiązkiem. Wskazywano jednocześnie na brak zaangażowania się katolików świeckich w życie parafii, a w kilku głosach – na niebezpieczeństwa wynikające z sakralizacji polskiego patriotyzmu, co grozi desakralizacją religii. Kościół jednak przez swoje nauczanie wnosi w życie publiczne

poszanowanie dla instytucji państwa; zgodnie z zasadą pomocniczości przyczynia się do odbudowy struktur pośrednich, promuje wartości moralne i moralny wymiar życia społecznego.

Drugim obecnym w dyskusji zagadnieniem był problem obecności w polskim życiu politycznym ugrupowań politycznych powołujących się na inspirację chrześcijańską, chrześcijańskie wartości czy wręcz deklarujących się jako partie chrześcijańsko-demokratyczne. W dyskusji wskazywano na duże rozbieżności między deklaracjami werbalnymi a rzeczywistymi działaniami. W sferze deklaracji a także oczekiwań chrześcijańska demokracja powinna wnosić do polityki wrażliwość i wyobraźnię, wizję człowieka wolnego i odpowiedzialnego, uznanie roli rodziny i wspólnoty, roli struktur opartych na partycypacji oraz styl uprawiania polityki wolny od agresji, otwarty na współpracę.

Rzeczywistość w wielu wypadkach kompromituje nasze życie polityczne. Duże rozbicie ugrupowań centroprawicowych, wśród polityków przewaga ambicji osobistych nad interesami państwa, myślenie w kategoriach zysków krótkofalowych (często tylko pozornych), przewaga taktyki nad strategią, kokietowanie elektoratu, a nie odpowiedzi na prawdziwe problemy – to niektóre tylko cechy tej rzeczywistości. W rezultacie przyszłość polskiej chrześcijańskiej demokracji, jej kształt i znaczenie pozostaje ciągle wielką niewiadomą.