

**Wojciech Klimski, Beata Kosiba,  
Eugeniusz Sakowicz**

---

**Biuletyn socjologii religii**

---

Collectanea Theologica 80/4, 175-215

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (64)

**ZAWARTOŚĆ:** I. Jan Paweł II jako religijny wzór osobowy; II. Przemiany polskiego katolicyzmu według paradygmatu modernizacyjnego – fakt czy perspektywa?; III. Perspektywy dialogu myśli katolickiej z liberalizmem w świetle encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*.\*

### I. JAN PAWEŁ II JAKO RELIGIJNY WZÓR OSOBOWY

Niektóre fakty społeczne pozwalają na konstatację, że Jan Paweł II jest traktowany przez Polaków jako religijny wzór osobowy. Ważnym argumentem dla tej tezy są wyniki aktualnych badań socjologicznych, które pokazują, że 72% badanych twierdzi, iż zna nauczanie Jana Pawła II, a 78% pytanych przyznaje, że należy do grona osób, które je realizuje. Ponadto, 64% indagowanych przypisuje osobie i nauczaniu papieża Polaka przemianę swojego życia, natomiast 70% respondentów wyraża przekonanie, że świadectwo życia i nauczanie Jana Pawła II w jakimś stopniu przyczyniły się do przemiany życia większości Polaków.<sup>1</sup> Warto tutaj dopowiedzieć, że mimo braku jakichkolwiek zamian doktrynalnych w nauczaniu Kościoła katolickiego i jego oczywistej kontynuacji przez Benedykta XVI – rok później – już tylko 45% badanych Polaków uznało, że zna treść nauczania następcy Jana Pawła II, zaś 49% deklaruowało, że stosuje je w swoim życiu. Dowodzi to, że „dla religijności Polaków oraz ich przywiązania do Kościoła bardzo istotna była postać Jana Pawła II”.<sup>2</sup>

Kolejną sugestią sytuującą Jana Pawła II w perspektywie religijnego wzoru osobowego jest rozpoczęcie przez Kościół katolicki procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego papieża Polaka (28 IV 2005), a także powszechność oczekiwania na jego beatyfikację. Do modlitwy o włączenie Jana Pawła II w poczet

---

\* Redaktorem Biuletynu socjologii religii jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

<sup>1</sup> *Jan Paweł II w opinii Polaków*, Raport z badań społecznych Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, Warszawa 2007, s. 16.

<sup>2</sup> *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania Papieża Benedykta XVII, dwa lata po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat z badań CBOS BS/78/2007, Warszawa 2007, s. 3, 5.

błogosławionych przyznało się 73% indagowanych, z czego 18% realizowało tę praktykę przynajmniej raz.<sup>3</sup> Owe „kanonizacyjne” fakty społeczne jednoznacznie współbrzmiały z wypowiedziami hierarchów Kościoła katolickiego lansującymi opinię, że Jan Paweł II to religijny wzór osobowy. I tak, papież Benedykt XVI, uczestnicząc w obchodach V Dnia Papieskiego, zachęcał do naśladowania Jana Pawła II w swoim życiu;<sup>4</sup> kard. Stanisław Dziwisz wzywał do kroczenia drogą świętości papieża Polaka,<sup>5</sup> natomiast abp Kazimierz Nycz mówił o Janie Pawle II jako wzorze człowieka modlitwy oraz wzorze tego, który poświęcił życie Kościołowi i drugiemu człowiekowi.<sup>6</sup>

Przedstawione fakty społeczne zachęcają, by przyjrzeć się pobożności Jana Pawła II z perspektywy religijnego wzoru osobowego, gdyż to ona<sup>7</sup> ostatecznie jest tym elementem, który stanowi przedmiot aspiracji respondentów i przywódców Kościoła, a także prowadzi do deklarowanej przemiany życia. Inaczej mówiąc, celem niniejszego artykułu jest opis papieskiej religijności, która zgodnie z zaprezentowanymi argumentami staje się czynnikiem kształtującym pobożność Polaków. Wydaje się jednak, że właściwa charakterystyka duchowości Jana Pawła II musi zostać poprzedzona prezentacją socjologicznego rozumienia tematyki religijnego wzoru osobowego.

### Religijny wzór osobowy

Religijny wzór osobowy jest jednym z typów wzoru osobowego, a jego specyfikę wyznacza fakt odnoszenia się i funkcjonowania w zakresie życia religijnego jednostek oraz społeczeństw. Dlatego opisy cech religijnego wzoru osobowego w dużej mierze odwołują się do charakterystyk wzoru osobowego.

Wzorem osobowym, wedle definicji Marii Ossowskiej, jest postać ludzka, która dla danej jednostki czy grupy jest lub być powinna przedmiotem aspiracji.<sup>8</sup> Ważnym aspektem tej definicji jest kwestia owej „aspiracji”, bowiem bez niej trudno mówić o wzorze osobowym. Podążanie za, chęć upodobnienia – słowem: naśladownictwo – jest immanentną cechą i założeniem każdego wzoru osobowego, dlatego osoby będące wzorami cieszą się aprobatą, podzi-

<sup>3</sup> *Jan Paweł II w opinii Polaków*, s. 2.

<sup>4</sup> E. K. Czaczkowska, *Ostatnie przesłanie papieża*, Rzeczpospolita 17.10.2005, s. 1.

<sup>5</sup> M. Kamiński, *U grobu Ojca Świętego*, Nasz Dziennik z dn. 3 IV 2007, s. 9.

<sup>6</sup> *Jestem z pokolenia JP2. Rozmowa z abp. Kazimierzem Nyczem, metropolitą warszawskim*, Niedziela 13/2007, s. 11.

<sup>7</sup> Na tyle, na ile można rozdzielić czynności od osoby, która je podejmuje. W opisie można dokonać takiego rozdzielenia przy zastrzeżeniu, że faktycznie nie istnieją działania bez podmiotu działań.

<sup>8</sup> M. Ossowska, *Etos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973, s. 13.

wem i szacunkiem.<sup>9</sup> I choć te nastroje nie są automatycznie podzielane przez wszystkich członków społeczeństwa, to znajomość wzorów osobowych staje się źródłem wiedzy i zrozumienia kultury danej zbiorowości. W tym kontekście ciekawy jest fakt, że teoria wzoru osobowego nie wiąże tego statusu wyłącznie z postaciami realnymi czy historycznymi. Poznawanie wzorów osobowych może polegać na uzyskiwaniu informacji o bohaterach fikcyjnych, będących intelektualną kreacją artystów bądź zwykłych ludzi.<sup>10</sup> Wynika to z rozumienia, że wartości lansowane przez wzór osobowy muszą jedynie podlegać antropomorfizacji, czyli mieć pewien kształt oglądowy, a wówczas ich promocja odbywa się przez człowieka i dla człowieka.<sup>11</sup> W przeciwnym razie „ukazana wartość pozostaje jedynie opisem, przedmiotem analizy czy postulatem; bez spełnienia tego warunku nie może funkcjonować społecznie jako choćby cząstkowy element tego wzoru”.<sup>12</sup>

Istota naśladownictwa, wyrażająca się w tendencji do upodobnienia, wynika ze świadomego lub nieświadomego przekonania o dodatniej wartości osoby naśladowanej.<sup>13</sup> Naśladownictwo umożliwia zbliżenie się do wzorca, dla którego odczuwany jest pewien szacunek bądź zachwyt. Jednak może to być również zabieg pozwalający na uzyskanie pewnego dobra, którym jest zainteresowany naśladowujący, a osoba naśladowana jedynie pokazuje drogę do osiągnięcia tego celu. Inaczej mówiąc, sportowiec naśladuje swojego trenera nie dlatego, że dąży go szacunkiem i chce, jak on, zostać w przyszłości trenerem, ale robi to po to, by jak trener wyjechać na olimpiadę. Naśladownictwo w tym kontekście jest zorientowane na realizację indywidualnych potrzeb osoby naśladowanej.

Mechanizm naśladownictwa ułatwia także przyswajanie zasad życia społecznego i ostatecznie upraszcza funkcjonowanie człowieka w grupie. Zabezpiecza życie jednostkowe i zbiorowe przed każdorazowym rozpoczynaniem dosłownie wszystkiego od początku.<sup>14</sup> Ponadto jest on elementem kształtującym społeczeństwo na drodze stymulowania procesu zmiany, determinowania stabilizacji, budowania jedności grupy oraz powodowania jej dezintegracji.<sup>15</sup> Dodatkowo literatura przedmiotu zwraca uwagę, że na poziomie jednostki naśladownictwo może również prowadzić do tak silnego poddania się wzorowi osobowemu, że jego skutkiem będzie niemalże kopia naśladowanej osoby. Wówczas grozi to

<sup>9</sup> *Tamże.*

<sup>10</sup> A. K u c z y ń s k a, *Wzory modne w życiu codziennym*, Warszawa 1983, s. 35.

<sup>11</sup> *Tamże.*

<sup>12</sup> *Tamże.*

<sup>13</sup> M. O s s o w s k a, *Etos rycerski i jego odmiany*, s. 25.

<sup>14</sup> J. J e z i e r s k a, *Wzory osobowe*, Ład 1/1994, s. 2.

<sup>15</sup> M. O s s o w s k a, *Etos rycerski i jego odmiany*, s. 24.

utrata własnej osobowości, własnego „ja”, a ostatecznie wypacza relację między wzorem osobowym i jego wychowankiem.<sup>16</sup>

Zaprezentowane własności wzoru osobowego są także cechami, które identyfikuje się w odniesieniu do religijnego wzoru osobowego. Na gruncie katolicyzmu status tego ostatniego jest przypisany świętym i błogosławionym. Wobec tego warto przyjrzeć się problematyce religijnego wzoru osobowego, którą zwiera nauczanie Kościoła, bowiem przedstawiona dotąd tematyka wzoru osobowego znajduje zastosowanie w wielu aspektach w rozumieniu kultu świętych, który jest realizowany w Kościele katolickim. Pozwoli to także, na drodze egzemplifikacji, na pogłębienie zagadnienia religijnego wzoru osobowego. Jednak podstawowym argumentem, który przemawia za podjęciem problematyki religijnego wzoru osobowego opisanej w nauczaniu Kościoła, jest fakt, że oddziaływanie Jana Pawła II jako wzoru osobowego głównie będzie odbywało się właśnie z pozycji religijnego wzoru osobowego, który jest zdefiniowany przez katolicyzm. Wynika to z pewnej oczywistości, że papież Polak również po śmierci funkcjonuje w obszarze społeczno-kulturowym, który jest wyznaczony i związany z katolicyzmem. To wciąż jest pierwsze i podstawowe pole oddziaływania Jana Pawła II.

### Święty jako religijny wzór osobowy

Katolicyzm przypisuje status świętego osobom, które w sposób nadprzyrodzony, realny i trwały, przez łaskę Chrystusa uczestniczą w wewnętrznym życiu Boga.<sup>17</sup> Inaczej mówiąc, świętymi są wszystkie osoby, które żyją w życiu doczesnym i jednocześnie są w stanie łaski uświecającej. Jednak w sensie kanonicznym, a jest to przedmiot rozważań niniejszego artykułu, status świętego przynależy tym wiernym zmarłym, których heroiczny stopień cnót Kościół uznał publicznie na drodze beatyfikacji i kanonizacji, czyli uroczyste zaliczył ich do grona świętych (kanonizowanych) lub błogosławionych (beatyfikowanych).<sup>18</sup>

Jeden z wymiarów kultu świętych<sup>19</sup> – obok czci i szacunku dla doskonałości świętego oraz wyrażenia prośby o jego wstawiennictwo – to aspekt wychowawczy. Przejawia się on w tym, że Kościół katolicki, ogłaszając daną osobę świę-

<sup>16</sup> J. J e z i e r s k a, *Wzory osobowe*, s. 2.

<sup>17</sup> M. G o g a c z, *Ideę śpiewając Ciebie*, Warszawa 1977, s. 34.

<sup>18</sup> S. O l e j n i k, *Ład moralny*, Warszawa 1991, t. 5, s. 85.

<sup>19</sup> Autor w dalszej części artykułu nie dokonuje rozgraniczenia na świętych i błogosławionych. Pisze tylko o świętym z intencją, że to, co zostanie o nim powiedziane, przynależy również błogosławionemu. Różnice, które prawo kanoniczne wprowadza między świętym a błogosławionym, z perspektywy tematyki niniejszego artykułu są nieistotne, dlatego ciągłe podkreślanie owego rozróżnienia nie jest konieczne.

ta, proponuje ją wiernym jako wzór osobowy w zakresie życia religijnego. Jest to odpowiedź na naturalną skłonność człowieka do naśladowania wielkich osobowości oraz zaspokojenie potrzeby posiadania konkretnych ideałów, „które byłyby motorem, sprawdzianem i regulatorem postępowania, zwłaszcza w sytuacjach trudnych a mających doniosłe znaczenie”.<sup>20</sup> Święci są wzorem, ale także konkretyzują opinię, że zasady moralności lansowane w Ewangelii są możliwe do realizacji i nie pozostają jedynie na płaszczyźnie postulatów czy ideałów. Znaczący problematyki twierdzą, że życie świętych to Ewangelia pokazana w czynach.<sup>21</sup> Natomiast prawdziwy kult świętych polega nie na zewnętrznych aktach uwielbienia, ale na naśladowaniu ich życia oraz postawy miłości wobec Boga i człowieka.<sup>22</sup> Święci w sposób konkretny i jednoznaczny wskazują drogę do zjednoczenia z Chrystusem.<sup>23</sup> Ponadto, ich kult promuje przekonanie, że w każdym czasie, dla każdego pokolenia i w różnych warunkach społeczno-kulturowych istnieje droga prowadząca do Boga.

Jednak w odróżnieniu od tego, co powiedziano wcześniej, prezentując ogólną teorię wzoru osobowego, lansowane przez Kościół jednostki w randze świętego są osobami, które istniały realnie. Święty nie może być postacią fikcyjną, a waga tej cechy jest wyrażona już w samej naturze procesu kanonizacyjnego i beatyfikacyjnego. Kanonizowanie wiernego nie ma charakteru sądu papieża nad duszą zmarłego, ani nie jest decyzją o umieszczeniu go w gronie zbawionych. Kościół uczy, że status zmarłego rozstrzyga się zaraz po śmierci na sądzie szczegółowym i jest to wyrok ostateczny. Natomiast sam proces kanonizacyjny jest weryfikacją stwierdzającą, że rzeczywiście żyła osoba, której świadectwo życia jest poddane badaniu kanonicznemu. Prowadzone dochodzenie ma ustalić, czy opinie o praktykowanych cnotach, męczeństwie i stosunku do Boga mają status faktów historycznych. Dlatego, z jednej strony, proces kanonizacyjny ma aspekt historyczny, a z drugiej jest jakościowym badaniem mającym określić, czy postawy życiowe kandydata na ołtarze są godne pochwały oraz naśladowania. Skoro Kościół proponuje wiernym pewne osoby do naśladowania, jest zobligowany do sprawdzenia autentyczności i charakteru ich czynów.<sup>24</sup>

Konieczność realności, a właściwie konieczność autentyczności człowieczeństwa, którą mają ukazywać postacie świętych, wyraża kwestia sposobu pro-

<sup>20</sup> J. W a l c z a k, *Wartości wychowawcze żywotów świętych*, Katecheta 3/1962, s. 150.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 151.

<sup>22</sup> Z. W i t, *Życie religijne chrześcijanina*, w: M. R u s e c k i (red.), *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, Lublin 1994, s. 425.

<sup>23</sup> W. G r a n a t, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. II, Lublin 1974, s. 373.

<sup>24</sup> J. J e n i k s, *Kanonizacje świętych*, Pro Fide Rege et Lege 2/2008, s. 92.

mowania i budowania ich wizerunku. Jednoznacznie podkreśla się tutaj, że wyidealizowane żywoty świętych, pokazujące ich jako maszyny sprawiające cuda, cukierkowane postacie, przykłady pozbawione aspektu duchowej walki i wewnętrznych zmagani, są niewiele warte, bowiem budują sztuczne wzory osobowe.<sup>25</sup> Należy sięgać tylko po takie biografie, które przedstawiają świętych „jako ludzi z krwi i kości, podlegających słabościom naszej natury, ale umiejących je przemóc siłą ducha za pomocą łaski i modlitwy”.<sup>26</sup>

Kolejna własność religijnego wzoru osobowego definiowanego na gruncie katolicyzmu dotyczy samego mechanizmu naśladownictwa. Literatura ascetyczna jednoznacznie podkreśla, że naśladownictwo świętych nie może się sprowadzać do bezrefleksyjnego postępowania lub kopiowania życia osób wyniesionych na ołtarze.<sup>27</sup> Istotą naśladownictwa jest bowiem rozwój indywidualnej osobowości, a święty pełni tutaj tylko pomocniczą rolę. Jest on niejako przezroczysty i ostatecznie ma kierować ku Bogu. Relacja między świętym a jego wychowankiem nie może skutkować wykształceniem się duchowo-materialnej kalki w postaci osoby naśladowanej. Naśladownictwo ma umożliwiać osiągnięcie odmiennego celu niż zdobycie identycznej pobożności świętego. Chcąc wyakcentować tę relację, można powiedzieć, że święty ma ułatwić zjednoczenie z Bogiem na drodze rozwijania osobowości, która owego świętego podpatruje.

Raprezentowana teoria religijnego wzoru osobowego zostanie wykorzystana w próbie spojrzenia na Jana Pawła II z perspektywy religijnego wzoru osobowego. W dokonanym opisie będą wykorzystane publikacje biograficzne i autobiograficzne papieża Polaka.

### Religijność Jana Pawła II

Jan Paweł II traktował Kościół jako wspólnotę zbawienia, w której miał swoje miejsce i swoje powołanie. Owa interpretacja sprowadzała się nie tylko do teoretycznej deklaracji czy wyuczonej formułki, za którą nie stałyby konkretne czyny. Było to stanowisko przemyślane, znajdujące pokrycie w działaniu i głębokim przekonaniu, które zrodziło się dość wcześnie – jeszcze za życia ojca Karola Wojtyły. Temu przekonaniu towarzyszyła świadomość o konieczności bycia prawdziwym czcicielem Boga – tym, który oddaje cześć Ojcu w Duchu i w Prawdzie.<sup>28</sup> Naturalną konsekwencją tego było przyjęcie i systematyczne

<sup>25</sup> F. W. B e d n a r s k i, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Warszawa 2000, s. 33-34; J. W o r o n i e c k i, *Pelnia modlitwy*, Warszawa 2000, s. 98.

<sup>26</sup> *Tamże*.

<sup>27</sup> W. G r a n a t, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. II, s. 374.

<sup>28</sup> J a n P a w e ł I I, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 115.

pogłębianie nauki Kościoła na temat Boga, człowieka, świata – słowem całej istniejącej rzeczywistości. Ostatecznie Karol Wojtyła miał religijny światopogląd ześrodkowany na katolicyzmie, który stanowił pryzmat do oceny zdarzeń dnia codziennego. Próżno szukać w nim jakichkolwiek zabiegów o charakterze prywatyzacji czy selektywnego odnoszenia się do nauki Kościoła.

Religijnemu światopoglądowi Jana Pawła II towarzyszyła praktyka modlitwy będąca codzienną i podstawową aktywnością papieża, której poświęcał wiele godzin.<sup>29</sup> Świadkowie twierdzą, że Jan Paweł II modlił się wszędzie (w kaplicy, w czasie wypoczynku)<sup>30</sup> i praktycznie każde zdarzenie interpretował jako okazję do podjęcia modlitwy (moment zakładania pektorału, modlitwa w intencji osoby, z którą miał rozmawiać).

Praktyki nadobowiązkowe Jana Pawła II składały się z takich modlitw jak droga krzyżowa, adoracja Najświętszego Sakramentu, różaniec<sup>31</sup> a także prywatne rekolekcje, cotygodniowa spowiedź i praktyka postu<sup>32</sup>. W grupie praktyk obowiązkowych, które, oczywiście, były sumiennie realizowane, na pierwszy plan wysuwa się Eucharystia, o której Jan Paweł II mówił, że jest ona odpowiedzią na najgłębszą potrzebę duszy.<sup>33</sup>

W papieskich biografiach, w kontekście modlitwy, jednogłośnie eksponowany jest maryjny rys pobożności Karola Wojtyły. Ostatecznie został on ukształtowany przez praktykę modlitwy do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, którą podejmowano w wadowickim kościele parafialnym, tradycją karmelitańskiego szkaplerza, przez pielgrzymki do maryjnego sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej, uczestniczenie w kulturze jasnogórskiego sanktuarium i wreszcie traktat św. Ludwika Grignon de Monfort poświęcony nabożeństwu do Maryi. Wydaje się, że ekspresją tej pobożności stało się biskupie zawołanie *Totus Tuus* a także przypisanie Maryi ocalenia życia w zamachu.<sup>34</sup>

Ponadto widoczną cechą pobożności Jana Pawła II było nabożeństwo do aniołów i świętych. Oddawał im cześć, prosił o orędownictwo i traktował jako religijne wzory osobowe.<sup>35</sup> Z niektórymi świętymi czuł się szczególnie związany. Głównym argumentem było tu posiadanie podobnych doświadczeń ży-

<sup>29</sup> S. D z i w i s z, *Świadectwo*, Warszawa 2007, s. 17.

<sup>30</sup> A. M a r i, *Do zobaczenia w raju*, b. r. m. w., s. 63.

<sup>31</sup> J a n P a w e ł II, *Wstanie, chodźmy!* Kraków 2004, s. 108; S. D z i w i s z, *Świadectwo*, s. 83.

<sup>32</sup> *Tamże*.

<sup>33</sup> J a n P a w e ł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 83.

<sup>34</sup> T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 167; t e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 157-158.

<sup>35</sup> T e n ż e, *Wstanie, chodźmy!* s. 149-151.



ciowych lub funkcjonowanie w podobnych układach społecznych. Święty Jan Maria Vianney traktowany był jako ideał posługi kapłańskiej, który zrodził przekonanie Karola Wojtyły, że kapłan realizuje zasadniczą część swojego posłannictwa przez konfesjonał. Oddziaływanie proboszcza z Ars było w tym zakresie na tyle silne, że posługę spowiedzi Karol Wojtyła realizował, piastując również funkcję biskupa Rzymu. Ponadto postać Jana Marii Vianneya uzmysłowiła mu fakt „potęgi łaski działającej przez ubóstwo ludzkich środków”.<sup>36</sup>

Podobnie Jan Paweł II odnosił się do św. Karola Boromeusza – autorytetu w pełnieniu społecznej roli biskupa<sup>37</sup> – oraz św. Alberta Chmielowskiego. Ten ostatni pomógł Karolowi Wojtyłe dokonać wyboru między poświęceniem życia własnym zainteresowaniom, a poświęceniem się służbie Bogu w kapłaństwie.<sup>38</sup> Natomiast swoją pobożność anielską Jan Paweł II wyrażał w modlitwach do anioła stróża i archaniołów: św. Michała, św. Rafała, św. Gabriela.<sup>39</sup>

Podejmując temat papieskiej modlitwy, warto także mieć na uwadze kwestię dotyczącą jej treści. Za kogo, jak, w jakich intencjach modlił się Jan Paweł II? Wydaje się, że modlił się w różnoraki sposób, a formy modlitwy były zależne od okresu życia, w którym się znajdował i wynikających z tego pełnionych ról społecznych, problemów, kontaktów z ludźmi oraz wszelkich sytuacji życiowych. „Papież musi się tak modlić, aby zgłębiając tajemnicę objawioną w Chrystusie, mógł lepiej spełniać swoje misterium”.<sup>40</sup> Konkretyzując to stwierdzenie, Jan Paweł II mówił, że modlitwa papieża ma charakter troski o wszystkie Kościoły, społeczeństwa, cierpiących, zmarłych, wreszcie – jest to prośba w intencji problemów i wydarzeń, którymi żyje świat. Ponadto zastrzeżał, że ma ona także wymiar radości i nadziei, która jest zakorzeniona w Dobrej Nowinie. Jednak ostatecznie Jan Paweł II uważał, że modlił się tak, „jak Duch Święty zezwała mu mówić”.<sup>41</sup>

Finalizując wątek papieskiej modlitwy, warto rozwinąć wspomnianą już jej cechę, którą była postawa modlitwy ciągłej. Wydaje się, że u jej podłoża leżało przekonanie, iż modlitwa ma fundamentalne znaczenie dla wszelkiej aktywności człowieka. Dlatego modlitwa poprzedzała realizację konkretnych działań papieża i to z niej „wyrastał każdy dzień”.<sup>42</sup> W ten sposób przejawiał się kontemplacyjny rys pobożności Jana Pawła II.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> T e n ż e, *Dar i tajemnica*, s. 55-56.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 33; t e n ż e, *Wstańcie, chodźmy!* s. 142-143.

<sup>38</sup> T e n ż e, *Dar i tajemnica*, s. 33.

<sup>39</sup> T e n ż e, *Wstańcie, chodźmy!* s. 27.

<sup>40</sup> T e n ż e, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 36.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 36-40.

<sup>42</sup> A. F r o s s a r d, „*Nie lękajcie się!*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 38.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 38-39.

Życie religijne Jana Pawła II to także jego stosunek i odnoszenie się do drugiej osoby. Widoczne było, że osoba stanowi centrum zainteresowania oraz szacunku Karola Wojtyły. Wizytując parafie – jako biskup Archidiecezji Krakowskiej – przede wszystkim akcentował ich duszpasterski charakter, rozumiejąc, za przykładem św. Karola Boromeusza, że jest to sposób na spotkanie z wiernymi. Wymagało to pewnego zdystansowania formalno-prawnego aspektu programu wizytacji kanonicznych. Wyrazem tego było na np. sprawowanie w czasie ich trwania sakramentów chrztu, pokuty, eucharystii, namaszczenia chorych czy bierzmowania.<sup>44</sup> Tę formę posługi przeniósł do Diecezji Rzymskiej<sup>45</sup> i jak wspomina V. Messori – odwołując się do innych przykładów poszanowania i uwrażliwienia na drugiego człowieka – był to papież, który miał gotowość do wsłuchiwania się w głos przeciętnych „chrześcijan z ulicy”.<sup>46</sup> Ta cecha była na tyle znana, że wierni – jeszcze w okresie pełnienia posługi arcybiskupa Krakowa – bez najmniejszych wątpliwości mogli zawołać: „Niech żyje ks. arcybiskup robotnik”,<sup>47</sup> a warto zaznaczyć, że było to wydarzenie z krakowskich obchodów milenijnych 1966 r., okresu dominowania religijności ludowej i komunizmu, czyli okoliczności, w których w przestrzeni publicznej oficjalnie ludzie deklarowali swój silny związek i szacunek dla duchowieństwa.

Mówiąc o źródłach papieskiego sposobu traktowania drugiego człowieka, warto pamiętać o zupełnie prozaicznych tego przyczynach. Należy do nich głównie doświadczenie pracy fizycznej w kamieniołomie i uczestniczenie przez to w „wielkiej społeczności robotniczej”.<sup>48</sup> Jak sam stwierdził Jan Paweł II „[stopniowej] ześrodkowanie uwagi na człowieku, na «niezwykłości» osoby, zrodziło się bardziej z doświadczenia i dzielenia doświadczeń z innymi”.<sup>49</sup> Nie bez znaczenia był tu także kontakt Wojtyły z dziełami literackimi i teatrem.<sup>50</sup>

Widoczną cechą papieskiej religijności była również kwestia jej przemiany (dynamiki), duchowych wątpliwości oraz wewnętrznych sporów. Są to skądinąd immanentne i popularne cechy występujące w życiu religijnym jednostek.

Dynamika papieskiej religijności – wedle publikacji autobiograficznych – miała postać przejścia od „w i a r y odziedziczonej, p r z e j ę t e j, a zara-

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!* s. 64-65.

<sup>45</sup> Tenże, *Dar i tajemnica*, s. 56.

<sup>46</sup> Tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 12.

<sup>47</sup> K. B i e d r z y c k a (oprac.), *Papież z fabryki Solvay. Wspomnienia o Karolu Wojtyłe*, Kraków 2005, s. 10.

<sup>48</sup> A. F r o s s a r d, „*Nie lękajcie się!*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, s. 15.

<sup>49</sup> *Tamże*, s. 19.

<sup>50</sup> S. G ą d e c k i, *U źródeł powołania kapłańskiego Jana Pawła II*, w: Z. G o d l e w s k i (red.), *Przemawiaj do nich moimi słowami*, Warszawa 2007, s. 148.

zem bardziej «uczuciowej» niż «rozumowej» do w i a r y ś w i a d o m e j i dojrzałej w znaczeniu umysłowego pogłębienia i osobistego wyboru”.<sup>51</sup> Był to powolny i stopniowy proces, który realizował się na wielu różnych drogach. Jednocześnie papież akcentował, że w tej przemianie dużą rolę odegrało środowisko, w którym żył oraz zdarzenia życiowe, własne przemyślenia, osobisty wybór i wreszcie działanie samego Boga.<sup>52</sup>

Wyrazem duchowych zmagania i wątpliwości, których doświadczył Karol Wojtyła, było pytanie o rolę Maryi w dziejach zbawienia i wynikająca z tego faktu kwestia zorientowania swojej pobożności. Precyzując, główna trudność polegała na „wyważeniu” między pobożnością maryjną, a religijnością chrystocentryczną. Chcąc zachować optykę zwróconą ku afirmacji wcielonego Syna Bożego, Karol Wojtyła w pewnym momencie życia zdystansował nabożeństwo maryjne. Ostatecznie owe problemy rozwiązał osobiście po lekturze traktatu św. Ludwika Marii Grignon de Monfort zatytułowanym: *O doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Marii Panny*.<sup>53</sup> To doświadczenie abp Wojtyła opisał w następujący sposób: „Z tej książki nauczyłem się, co to właściwie jest nabożeństwo do Matki Bożej (...). [Jaka] jest właściwa tego nabożeństwa treść i głębia, to nauczyłem się z tej książki niewielkiej, czytanej tu, właśnie tu, na zmianach w fabryce sody. Tak bardzo ją czytałem, że cała była poplamiona sodą, i na okładkach i w środku. Pamiętam dobrze te plamy sody. Pamiętam je dobrze, bo te plamy są właśnie jakimś ważnym elementem całego mojego życia wewnętrznego”.<sup>54</sup> Innym obrazem trudności o naturze modlitewnej były pytania o rolę modlitwy błagalnej. „Był taki okres, w którym wydawało mi się, że należy ograniczyć modlitwę błagalną. Okres ten minął. Rozwiązanie przyszło z czasem, a wyrażało się w przekonaniu, że [im] dłużej idę drogą, którą Opatrzność mnie prowadzi, tym bardziej rośnie potrzeba modlitwy błagalnej”.<sup>55</sup>

Jednak nie tylko modlitwa rodziła pytania Karola Wojtyły. Trudności nastąpiły także w okresie rezygnacji z pasji, którą był świat teatru i literatury. Wówczas wsparciem dla Wojtyły stał się św. brat Albert Chmielowski, będący dla niego przykładem radykalnego przyjęcia wszelkich konsekwencji wpisanych w wybór drogi zakonnego powołania.<sup>56</sup> Jednak po pewnym czasie problem drogi powołania znów powrócił w postaci pytania o to, czy nie zrezygnować z kapłaństwa

<sup>51</sup> A. Frossard, „*Nie lękajcie się!*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, s. 15.

<sup>52</sup> *Tamże*, s. 55-56.

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 157.

<sup>54</sup> K. Biedrzycka (oprac.), *Papież z fabryki Solvay. Wspomnienia o Karolu Wojtyśle*, s. 97.

<sup>55</sup> A. Frossard, „*Nie lękajcie się!*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, s. 39.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, s. 33.

diecezjalnego na rzecz życia zakonnego wedle reguły karmelitów bosych. Ową kwestię rozwiązał abp Adam Sapieha, stosując bardzo prozaiczną argumentację: „Trzeba najpierw dokończyć to, co się zaczęło”.<sup>57</sup>

Przyglądając się duchowej biografii papieża Polaka, nie można pozostać na poziomie wyłącznie duchowych wątpliwości i zmagañ. Doświadczenie trudu, wyrzeczenia, słowem przykrych i jednocześnie zwyczajnych wymiarów ludzkiej egzystencji, było również znane Karolowi Wojtyła z wydarzeń, które nie miały religijnej natury. Odwołując się do wybranych, z konieczności, przykładów, należy wspomnieć o szybkiej śmierci najbliższych osób – matki, starszego brata i ojca. Ojciec zmarł, gdy Karol Wojtyła miał 20 lat.<sup>58</sup> Umarł nagle, a jego śmierć poprzedziła śmierć żony i starszego syna Edmunda. Ojciec – jak wspominał Jan Paweł II – był przykładem modlitwy, postawy wymagania od siebie i sumiennej realizacji obowiązków.<sup>59</sup> Młodość bez matki stanowiła bolesne doświadczenie dla młodego Karola Wojtyły,<sup>60</sup> a i pogodzenie się ze śmiercią ojca nie przyszło łatwo.<sup>61</sup>

Kolejnym wydarzeniem była praca w kamieniołomie i fabryce Solvay, a w konsekwencji kontakt ze środowiskiem robotniczym. To pozwoliło Karolowi Wojtyła nie tylko zbliżyć się do prawdy o człowieku, o jego pracy, ale było również osobistym doświadczeniem prostactwa i kpiny z człowieka pobożnego. Wedle relacji robotników, Karol Wojtyła w przerwach w pracy miał zwyczaj modlenia się i to modlenia w postawie klęczącej lub przerywał pracę, by o określonej porze dnia odmówić modlitwę *Anioł Pański*. „Nie wszyscy odnosili się z szacunkiem do tego. Byli i tacy, którzy w czasie jego modlitwy rzucali w niego pakułami lub innymi przedmiotami, przeszkadzając mu”.<sup>62</sup> Ponadto „doświadczenie fabryki” było osadzone w społeczeństwie, w którym oficjalnie realizowano ideologię zła – nazizm. „Żyliśmy pogrążeni w jakimś wielkim wybuchu zła”.<sup>63</sup> To, co się widziało w tamtych latach, było okropne. A wielu wymiarów nazizmu w tamtym okresie się przecież nie widziało. Konsekwencją tego było życie w strachu, niepewności, głodzie, biedzie...

A jednak tej trudnej codzienności i tym wszystkim duchowym zmaganiom towarzyszyły – we właściwych proporcjach i stosownie do możliwości – oso-

<sup>57</sup> *Tamże*, s. 26.

<sup>58</sup> A. F r o s s a r d, „*Nie lękajcie się!*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, s. 15.

<sup>59</sup> *Tamże*, s. 14-15.

<sup>60</sup> *Tamże*, s. 14.

<sup>61</sup> K. B i e d r z y c k a (oprac.), *Papież z fabryki Solvay. Wspomnienia o Karolu Wojtyła*, s. 75.

<sup>62</sup> *Tamże*, s. 42.

<sup>63</sup> J a n P a w e ł I I, *Pamięć i tożsamość*, s. 22.

biste zainteresowania i pasje Karola Wojtyły. Literatura, teatr, sport, które zaczęły się już w wadowickim okresie życia, były realizowane w kolejnych jego etapach. „[Nawet w okresie wojny, pracując w fabryce] poświęcałem się na tyle, na ile na to pozwalał terror okupacji, mojemu zamiłowaniu do literatury i dramatu”.<sup>64</sup>

Przedstawione wybrane okoliczności życiowe Karola Wojtyły są ważnym kontekstem religijności Jana Pawła II,<sup>65</sup> ale tutaj głównie pełnią rolę egzemplifikującą fakt, że Karol Wojtyła, a potem Jan Paweł II, żył i doświadczał zwyczajnych, ludzkich słabości, problemów i trudów życia. Biografia papieża realizowała się w pewnych określonych warunkach społeczno-kulturowych i wykazuje określone pospolite cechy. Inaczej mówiąc, pokazywanie Jana Pawła II jedynie z perspektywy herosa albo osoby, która od początku swego życia dysponowała już ukształtowanymi doskonałościami, z których pozostawało jej już tylko korzystać, lub promowanie obrazu osoby, która owszem doświadczyła trudu i zwyczajnej ludzkiej egzystencji, ale przecież ostatecznie była wesoła, pogodna, żartująca, miła i kochająca wszystkich, jest fałszowaniem obrazu Jana Pawła II polegającym na jego idealizowaniu. A to zniechęca do podjęcia naśladowania. Warto tutaj dopowiedzieć, że powierzchowna obserwacja wizerunków Jana Pawła II lansowanych przez kulturę masową sugeruje, iż hołdują one tym fałszyfikującym sposobom przekazu informacji o papieżu Polaku. Owe stwierdzenie ostatecznie ma charakter hipotezy, jednak jej weryfikacja – mając na uwadze społeczno-kulturową atmosferę wokół osoby Jana Pawła II – jest zasadna.

Oczywiste, że w tym „naturalizowaniu” i „odczarowywaniu” osoby Jana Pawła II nie można utracić jego faktycznej wyjątkowości, która przejawiała się w reagowaniu na doświadczane sytuacje życiowe i na przeżywaną codzienność. Jednak i tu – jak widać – nie nastąpiło ucieleśnienie weberowskiego typu idealnego. Jan Paweł II na każdym etapie życia jedynie realizował zasady katolickiego życia religijnego, na które składa się: modlitwa, spełnienie obowiązków swojego stanu, zachowywanie moralności i akceptacja na drodze wiary tez doktrynalnych Kościoła. Tym, co go wyróżniało, to konsekwencja w wypełnianiu owych zobowiązań. Słowem – papież Polak wytrwale i z wysiłkiem realizował ofertę dotyczącą kształtu religijności, którą Kościół katolicki proponował i proponuje swojemu statystycznemu wiernemu.

<sup>64</sup> S. G a d e c k i, *U źródeł powołania kapłańskiego Jana Pawła II*, s. 150.

<sup>65</sup> „I wtedy, wtedy właśnie w ciągu tych lat okupacyjnych, ukształtowało się moje powołanie kapłańskie. (...) Naprzód jeszcze tam, w kamieniołomie, a później już ostatecznie tu, w fabryce sody, tutaj, w zasięgu tego kościoła” – fragment kazania wygłoszonego przez arcybiskupa Karola Wojtyłę w kościele parafialnym w Borku Fałęckim. Na terenie tej parafii znajdował się kamieniołom i fabryka Solvay; K. B i e d r z y c k a (oprac.), *Papież z fabryki Solvay. Wspomnienia o Karolu Wojtyle*, s. 94.

Motywy do podjęcia prezentacji osoby Jana Pawła II w perspektywie religijnego wzoru osobowego są deklaracje respondentów, wedle których papież Polak mobilizuje do naśladowstwa lub jest przyczyną przemiany życia jednostek. Wydaje się, że naturalnym, kolejnym etapem badań nad funkcjonowaniem Jana Pawła II w roli świętego jest ustalenie, czy owo naśladowstwo jest faktycznie realizowane, a jeśli tak, to jaki ma ono charakter. Na te pytania odpowiedzą stosowne badania empiryczne, a ich szczegółowa perspektywa problemowa jest bardzo szeroka. Jednak już teraz można zastrzec, że kształtowanie religijności jednostek, opierając się na pobożności Jana Pawła II, niekoniecznie musi dotyczyć wyłącznie osób, które praktykują katolicyzm kościelny, bowiem wśród ugruntowanych socjologicznych wniosków na temat katolicyzmu są takie, które pokazują, że respondenci realizujący typ katolicyzmu selektywnego (np. religijność ludową) bywają przekonani, że odpowiadają na oczekiwania Kościoła katolickiego względem pobożności swoich wiernych. Inaczej mówiąc, uznanie się za duchowego syna Jana Pawła II i modelowanie swej religijności przez odnoszenie się do papieża Polaka jako do religijnego wzoru osobowego może współistnieć z religijnością, która faktycznie jest nacechowana herezją, a w polskich warunkach realizacja tej perspektywy wydaje się wysoce prawdopodobna.

*Wojciech Klimski, Warszawa*

## **II. PRZEMIANY POLSKIEGO KATOLICYZMU WEDŁUG PARADYGMATU MODERNIZACYJNEGO – FAKT CZY PERSPEKTYWA?**

W polskim społeczeństwie zachodzą obecnie zmiany, które swym zasięgiem obejmują wszystkie istotne elementy systemu społecznego. Z perspektywy socjologa ta społeczna rzeczywistość jest swoistym „laboratorium zmian”, które mobilizuje do opisu zachodzących fenomenów.<sup>1</sup> Jednym z obszarów modernizacji jest polski katolicyzm. Ten fakt notorycznie rodzi pytania o przyszły kształt religijności Polaków. Czy polski katolicyzm podzieli los Kościoła francuskiego, niemieckiego lub irlandzkiego? Czy zachowa swoją obecną formę? Niniejszy artykuł jest próbą zaprojektowania przemian katolicyzmu polskiego, przy wykorzystaniu paradygmatu modernizacyjnego. Motywuje do tego fakt, że w świetle wytycznych sformułowanych przez teorię modernizacyjną wszystkie

<sup>1</sup> A. Z a w a d z k a, *W laboratorium zmian. Wywiad z prof. P. Sztompką*, *Academia* 1/2007, s. 40.

społeczeństwa „kroczą” drogą od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa informacyjnego, zatem społeczeństwo polskie również uczestniczy w owym „pielgrzymowaniu”. Ponadto, polska religijność i jej kontekst społeczno-kulturowy mają własności, które są podatne na rozwój przebiegający według zastosowanego modelu.

### Charakterystyka polskiej religijności

Chcąc wyeksponować proces modernizacji polskiego katolicyzmu, należy zdefiniować pojęcia religii i religijności.

Zgodnie z doktryną Kościoła katolickiego *r e l i g i a* jest realnym zespołem więzi z Bogiem.<sup>2</sup> Ów kontakt przejawia się w osobowych, nadprzyrodzonych relacjach: wiary, nadziei i miłości. W ten sposób Kościół i kościołni katolicy rozumieją, doświadczają i przeżywają religię. Natomiast *r e l i g i j n o ś ć* jest zbiorem elementów światopoglądowych i behawioralnych, które wynikają z przyjętej religii. Są skutkiem religii, są wtórne wobec niej. Inaczej mówiąc, religijność to religia w działaniu lub religia w praktyce. Jest to przyjęcie prawd wiary, orientacja w teologii, realizacja praktyk. Religijność jest tutaj kulturą religijną, a więc agregatem mutacji światopoglądowo-behawioralnych, które manifestują i wynikają z religii. „Na tym polega religia, tj. na poznaniu, uznaniu i przyporządkowaniu się Woli Bożej”.<sup>3</sup> Mimo że perspektywa socjologiczna koncentruje się bardziej na działaniach i kulturze religijnej, a mniej na doświadczeniu religijnym, ważne jest – z punktu widzenia metodologii współczynnika humanistycznego – by te rozróżnienia zachować. Z tego wynika, że wszystkie jednostki, które są religijne (na sposób kościelny), wyrażają religię w religijności. Natomiast nie każda jednostka zachowująca religijność trwa w realnych relacjach z Bogiem, a jedynie pozostaje na płaszczyźnie kultury religijnej bez religii.

Literatura przedmiotu wskazuje na trzy typy religijności Polaków.<sup>4</sup> Pierwszy to *k a t o l i c y z m p o w s z e d n i*. Charakteryzuje się on troską o pełne

<sup>2</sup> J. Banak, E. Ciupak, M. Gogacz, A. Grzegorzczak, A. Kapliński, W. Piwowarski, J. Wagner, A. Wójtowicz, T. Żeleźnik, J. Wołkowski, *Oblicza polskiego katolicyzmu. Dyskusja*, w: J. Wołkowski (red.), *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, Warszawa 1984, s. 84.

<sup>3</sup> W. Piwowarski, *Religijność w publicznym i prywatnym życiu Polaków*, w: L. Dyczewski, J. Kromkowski, G. F. McLean (red.), *Prywatność i życie publiczne w nowoczesnym społeczeństwie USA – Polska*, Lublin 1992, s. 136.

<sup>4</sup> Badania własne autora upoważniają na wprowadzenie następujących kategorii religijności: „katolicyzm powszedni”, „katolicyzm wychowany”, „katolicyzm wielkanocny”; W. Klisowski, *Religijność Polaków jako ich styl życia*, w: T. N. Żeleźnik (red.), *Wartości i styl życia Polaków*, Warszawa-Olecko 2007, s. 256-278.

zachowywanie wymiaru doktrynalnego i behawioralnego na sposób zdefiniowany przez Kościół katolicki. Wiara, wynikające z niej wartości i normy są podstawową rzeczywistością budującą światopogląd tej religijności. Religijny światopogląd jest pryzmatem wykorzystywanym w ocenie każdorazowego działania jednostki. Członkowie praktykujący ten katolicyzm powszedni zachowują kościelność, trwają w realnych relacjach z Bogiem (religia), wyrażających się w religijności. Ponadto podejmują regularnie różnorakie praktyki pobożne.

Odrębną grupę stanowi k a t o l i c y z m w y c h o w a n y. Jego desygna-tem jest religijność ludowa. Odstępuje ona od modelu sformułowanego przez Kościół. Widoczne jest to na płaszczyźnie akceptacji prawd wiary i poszczególnych zasad moralności. Powszednie działania jednostek są wyabstrahowane z religijnych kryteriów jako źródła ocen, zaś przynależność do katolicyzmu przejawia się głównie w praktykach masowych. Dodatkowo cechą tej religijności jest środowiskowy typ motywacji, która skłania do zachowań kultowych. W tej wersji katolicyzmu należy raczej mówić o bogatej religijności (kulturze religijnej) bez religii. Podobną kulturą religijną jest ostatni typ religijności – r e l i g i j n o ś ć w i e l k a n o c n a. Charakteryzuje się ona postawami o silnej prywatyzacji i selektywności wobec doktryny Kościoła. Dominuje tu motywacja niereligijna i wartości humanistyczne (niereligijne) lub hedonistyczne. Religijność ma walor głównie kulturowy i pojawia się przez realizację praktyk jednorazowych czy świątecznych (Boże Narodzenie, Wielkanoc), choć i w ich obszarze można dostrzec brak rygorystyki. Dużą popularnością cieszą się praktyki jednorazowe, takie jak sakrament chrztu, pierwszej komunii, ślubu czy pogrzeb katolicki. Pozostałe praktyki obowiązkowe czy pobożnościowe są podejmowane sporadycznie. Osoby te ostatecznie nie decydują się na całkowite odejście od Kościoła. Zarówno w katolicyzmie wychowanym, jak i wielkanocnym, religijność nie ma związku z osobistym zbawieniem i doskonaleniem.

Ponieważ cechą procesów modernizacji jest dowartościowanie wiedzy i informacji, jako ważnych elementów ludzkiego działania, opis polskiego katolicyzmu winien poruszyć aspekt wiedzy teologicznej Polaków. „Analiza stanu wiedzy religijnej wykazuje, że jest ona na poziomie niewystarczającym, z tendencją do poszerzania się zakresu ignorancji religijnej w miarę postępów industrializacyjno-urbanizacyjnych”.<sup>5</sup> Dominującymi i podstawowymi źródłami wiedzy religijnej są lekcje religii, niedzielne homilie czy treści wyniesione z domu rodzinnego. Mimo tego „dogmaty wiary nie są łatwo rozpoznawalnym elementem w zespole twierdzeń fałszywych”.<sup>6</sup> Wiedza religijna u niewielkiej

<sup>5</sup> J. M a r i a ń s k i, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 74.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 78.



grupy katolików pełni funkcję wyjaśniającą doktrynę Kościoła i treści wiary. Istnieje znaczna dysproporcja między deklarowaną wiarą a wiedzą teologiczną. Warto dopowiedzieć, unikając rozważań nad relacją wiary i wiedzy, że porządnym stosunkiem wiary i wiedzy jest ich proporcjonalna równowaga.<sup>7</sup>

Wreszcie należy pamiętać, że literatura przedmiotu wskazuje na dwa wymiary funkcjonowania religijności w społeczeństwie polskim: na religijność życia publicznego (wiera narodu) i religijność prywatną (życia codziennego). Podział ów jest uwarunkowany historycznymi wydarzeniami (okres zaborów i okres komunizmu) i wskazuje na pozycję katolicyzmu w Polsce. Wiara narodu przejawia się w globalnych wyznaniach wiary, deklarowanej przynależności do katolicyzmu i praktykach obowiązkowych. Te parametry religijności są aprobowane i realizowane przez znaczną część społeczeństwa, przez co przybierają charakter oczywistości kulturowej. Zupełnie inaczej funkcjonuje religijność prywatna. Formą jej ekspresji są praktyki pobożne, wyznawane konkretne treści wiary i postawy opisywane w ramach parametru konsekwencyjnego. W tych aspektach istnieje widocznie niższy poziom akceptacji.<sup>8</sup>

### Założenia teorii modernizacyjnej

Moderniści upatrują podstawowy motor rozwoju społeczeństw w tzw. osobowości nowoczesnej.<sup>9</sup> Podmiotem zmian są jednostki, a dokładniej mówiąc, konkretny typ osobowości, którą jest osobowość nowoczesna. Skoro dany typ osobowości skutkuje rozwojem grupy i jej kultury, to odmienny rodzaj osobowości utrzymuje bądź utrwała społeczność na danym etapie rozwoju. Ważne jest więc, by w społeczeństwie dominowały osobowości nowoczesne. Im ich więcej, tym modernizacja szybciej przebiega. Złożoność procesu unowocześniania przejawia się także w tym, że poza wybitnymi jednostkami (te mają osobowość nowoczesną) rozwój jest warunkowany zmianami globalnymi, restytucją lokalizmów, małych społeczności, przebudzeniem mniejszości etnicznych i religijnych.<sup>10</sup> Jednak to problematyka osobowości nowoczesnej (człowiek nowoczesny) jest eksponowana i zajmuje główne miejsce w szkole modernizacyjnej.

<sup>7</sup> J a n P a w e ł II wyraża ją, pisząc, że wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy; t e n ż e, *Fides et ratio*, wstęp.

<sup>8</sup> W. P i o w a r s k i, *Katolicyzm polski jako religijność narodu*, w: W. Z d a n i e w i c z (red.), *Religia i życie społeczne*, Poznań-Warszawa 1983, s. 66.

<sup>9</sup> Odwołuję się do tych teorii modernizacyjnych, które rozwój społeczny wiążą z aktywnością człowieka, z rozwojem jego świadomości (samoświadomości), z jego racjonalną działalnością. Człowiek jest tu podmiotem zmiany; A. W. J e l o n e k, K. T y s z k a, *Koncepcje rozwoju społecznego*, Warszawa 2001, s. 33-58.

<sup>10</sup> K. K r z y s z t o f e k, M. S. S z c z e p a ń s k i, *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Katowice 2002, s. 40.

Do specyficznych cech człowieka nowoczesnego należy „rozbudowana potrzeba osiągnięcia, wysoki poziom empatii i twórczy nonkonformizm”.<sup>11</sup> Rozbudowana potrzeba osiągnięcia jest definiowana (za D. McClelland) jako „marzenie o takim postępowaniu, które przynosi nie tylko zmianę statusu, ile wewnętrzne zadowolenie z indywidualnych dokonań”.<sup>12</sup> Przejawia się także w stałej skłonności do podejmowania ryzyka, przy jednoczesnej świadomości jego następstw i konsekwencji; predyspozycjach i skłonnościach do wdrażania, jak i do akceptowania innowacji; analitycznej ocenie realizowanych działań, zakończonych zarówno sukcesem jak i porażką; skłonnością do osiągania lepszych wyników tylko w warunkach współzawodnictwa; potrzebie kompensacji wywołanej w jednostce obecnością przeszkody lub frustracją z powodu niepowodzenia; potrzebie wyczynu, która skłania jednostkę do szybkiego, rzetelnego wykonywania zadań w warunkach rywalizacji; potrzebie poznawczej, związanej ze zdolnością do syntetycznego i logicznego myślenia, z umiejętnością abstrahowania, przewidywania, rozpoznawania uwarunkowań, zjawisk i procesów.

Zdolności empatyczne polegają na wchodzeniu, wczuwaniu, utożsamianiu się z realizowaną rolą. Z kolei to wymaga zachowań nierutynowych, elastycznego reagowania i rozbudowy własnej wyobraźni. Empatia to psychiczne przygotowanie człowieka tradycyjnego do podejmowania ról nowoczesnych.

Wreszcie postawa nonkonformizmu manifestuje się w zredukowanej potrzebie uległości i poniżania się wobec innych; ograniczonej potrzebie afiliacji, zmniejszonej potrzebie bezpieczeństwa, zdobytemu dzięki nieurazaniu innych; zredukowanej potrzebie doznawania opieki i oparcia.

Ów koncept człowieka nowoczesnego wyrasta z idei nowego indywidualizmu, który promuje aktywną jednostkę będącą podmiotem działania nie tylko w rzeczywistości ekonomicznej, ale także religijnej, politycznej, kulturowej. Wydaje się, że cechy osobowości nowoczesnej wyraża formuła *homo hubris*. Głównie jest ona wiązana z potrzebą osiągnięcia i wyczynu, jednakże można ją zidentyfikować w pozostałych własnościach człowieka nowoczesnego. *Homo hubris* (we współczesnym znaczeniu, za J. Kozielleckim), to jednostka, która korzysta ze swych sił prowadzących do samodoskonalenia, osiągania coraz wyższych pozycji i stanowisk, akceptowania zmian i innowacji. Realizacja tych sił skutkuje dowartościowaniem siebie, wytworzeniem satysfakcji, wywołaniem dumy, nadaje sens życiu. Jednak, na potrzeby dalszych rozważań nad przemianami polskiej religijności, warto również pamiętać o pierwotnym znaczeniu

<sup>11</sup> Tamże, s. 43.

<sup>12</sup> Tamże, s. 44.

pojęcia *hubris*. Miano to przysługiwało postawie o nieposkromionej pysze i pragnieniu wywyższania się, które wywoływało gniew bogów.<sup>13</sup>

Powyższe cechy osobowości nowoczesnej stały się standardami i są kluczowe. W różnych konkretnych społecznościach mogą przybierać odmienne konfiguracje wraz z własnościami osobowości tradycyjnej. Wszelako wydaje się, że w owej charakterystyce nowoczesnego człowieka podstawowym zagadnieniem jest kwestia podmiotowości jednostki. Człowiek nowoczesny jest podmiotem działań. Jednak nie tylko w rozumieniu filozoficznym, przypisującym jednostce działania, ale w kontekście świadomego odnoszenia się do swojej aktywności. Osobowość nowoczesna kontroluje swoje działanie przez odejście od działań mechanicznych, nieuzasadnionych, do działań ugruntowanych w wiedzy, rozumieniu sytuacji. Dokonuje rozrachunku korzyści i strat swej aktywności, unika przypadkowych wyborów, stara się funkcjonować racjonalnie. Ostatecznie opiera swe działanie na kalkulacji, której sensowność weryfikuje ona sama, jako podmiot tego działania. Człowiek nowoczesny niechętnie przyjmuje tzw. argumentację „na wiarę”. Przede wszystkim poszukuje uzasadnień merytorycznych. Dlatego akceptacja dla autorytetów wynika z dokonanego wyboru, opartego na rzeczowych motywach.

Zasadnicze założenie teorii modernizacyjnych lansuje liniowy charakter procesu modernizacji. Polega on na przechodzeniu od tradycyjnych form społeczeństw do form nowoczesnych. Pierwszym stadium owego „marszu” jest społeczeństwo tradycyjne, zaś końcowym społeczeństwo informacyjne. Modernizacja przebiega podobnie we wszystkich społeczeństwach i prowadzi do tych samych efektów. Oczywiście, każde ze społeczeństw jest na innym odcinku drogi, każde ma własne tempo zmian, każde ma mniej lub bardziej burzliwe stadia rozwoju, ale każde ma ten sam cel. Nie znaczy to, że wszystkie społeczeństwa są swoimi wiernymi odbitkami. Osobliwość każdego z nich ma się przejawiać w zachowaniu pewnych elementów tradycji i ich kompozycji z elementami nowoczesnymi.<sup>14</sup>

### **Przemiany religijności Polaków**

Zaprezentowane pryncypia konstytuujące osobowość nowoczesną sugerują, że przemiany religijności Polaków będą głównie dotyczyć katolicyzmu wychowanego. Elementami podatnymi na procesy modernizacji jest fundament, z którego ta wersja religijności wyrasta. Jest nim motywacja, wiara i poziom wiedzy

<sup>13</sup> *Tamże.*

<sup>14</sup> A. W. J e l o n e k, K. T y s z k a, *Koncepcje rozwoju społecznego*, s. 30.

religijnej.<sup>15</sup> Wszak to one nadają formę ludzkim zachowaniom. W nich należy upatrywać podstaw, z których wyrasta religijność jednostek.

Katolicyzm wychowany charakteryzuje się środowiskową motywacją religijną. Za motor – do funkcjonowania wedle kultury religijnej – uznaje wychowanie, dziedziczenie religijności lub chęć przestrzegania kanonów kultury społeczności, w której żyje jednostka. Wiedza teologiczna jest na niskim poziomie, „co może okazać się [niepokojące] ze względu na perspektywy utrzymania i rozwoju tej zubożonej intelektualnie religijności we współczesnym świecie”.<sup>16</sup> Choć nie musi to automatycznie prowadzić do odejścia od kultury religijnej, lecz jednoznacznie – w warunkach późnej nowoczesności – skutkuje brakiem wpływu katolicyzmu na codzienne życie ludzi. Natomiast wiara jest selektywna. Charakteryzuje się akceptacją prawd ogólnych, negacją tez szczegółowych i kontestacją prawd eschatologicznych.<sup>17</sup> Rozumienie treści wiary nie jest wspomagane wiedzą teologiczną.<sup>18</sup> W ten sposób katolicyzm wychowany staje się niezrozumiały, bezrefleksyjny, obligatoryjność jego zasad relatywna, a to rozwija mechanizm prywatyzacji. Jednak tym, co czyni katolicyzm wychowany podatnym na przemiany modernizacyjne, są nie tylko cechy wiary, wiedzy, motywacji, lecz także społeczno-kulturowy „klimat” ponowoczesności. Wyraża się on w afirmacji wolności i indywidualności jednostek. W zbiorowości wolności i permanentnie dokonywanych wyborów wartości, norm i stylów życia<sup>19</sup> jedynie stałe, powszechnie obowiązujące zasady wnosi prawo stanowione. Aktualność pozostałych norm zależy od jednostkowej aprobaty. U podstaw tej kultury leży, opisany powyżej, *homo hubris*. *Homo hubris* – partner bogów, wywołujący swą pychą ich gniew, decydujący o tym, co złe i dobre, kreujący zasady i normy, odrzucający porządek prawa naturalnego i jakąkolwiek możliwość istnienia obiektywnego, stałego ładu rzeczy. Ten człowiek troszczący się o swą podmiotowość i wolność staje wobec religijności, która – przez swoją strukturę – kwestionuje

<sup>15</sup> Należy zaznaczyć, że są różne elementy składające się na motywację religijną i czasem trudno je jednoznacznie wskazać. Na pewno do nich należy wiara i wiedza religijna. Jednak wyróżnienie wiary i wiedzy wynika z wyakcentowania (przez teorię modernizacji) roli wiedzy w funkcjonowaniu osobowości nowoczesnej. Wiara jest również wiedzą, ale ma inne źródła poznania. Źródłem wiary jest objawienie potwierdzone autorytetem Boga (rzeczywistość nadprzyrodzona), źródłem wiedzy jest rzeczywistość przyrodzona, naturalna. Dlatego, wyróżniając wiedzę, należy wyróżnić wiarę. Dodatkowo w badaniach nad religijnością wyróżnia się: wiarę, wiedzę i motywację.

<sup>16</sup> J. M a r i a ń s k i, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, s. 74.

<sup>17</sup> W większym stopniu aprobowana jest prawda wiary w karę po śmierci, a w mniejszym jej kościelna interpretacja jako piekło.

<sup>18</sup> W. P i o w a r s k i, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971, s. 149.

<sup>19</sup> A. G i d d e n s, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2006, s. 112-113.

dominującą ponowoczesną kulturę, jak i to, co dla niego naturalne i oczywiste (wolność, racjonalność i podmiotowość). Staje wobec religijności, która wyraża się w trudnych, niezrozumiałych zachowaniach. Chcąc żyć wedle katolicyzmu wychowanego, *homo hubris* z jednej strony winien zachowywać obowiązkowe posty, uczestniczyć w niedzielnej mszy św. i innych praktykach nakazanych, być gotowym na regularne nakłanianie – przez Kościół – do praktykowania zasad etyki życia rodzinnego i społecznego. Natomiast z drugiej strony uzasadnieniem tych wymagających samodyscypliny praktyk jest argumentacja tradycyjna („bo tak zostałem wychowany”, „bo inni tak robią”), daleka od wiary i wiedzy teologicznej. Argumentacja chwiejna i słaba, gdyż oparta nie na wyborze jednostki, nie zinternalizowana, lecz zewnętrzna wobec niej. Zapodmiotowana w kulturze, która sama w sobie, podlegając zmianom, promuje wolność, indywidualizm i wszelką możliwość dowolnego, jednostkowego konstruowania postępowania. Inaczej mówiąc, rysuje się napięcie, w którym jednostka „wyczulona” na rozumne i wolne działanie, świadoma względności zasad i praktyk ma decydować się na ich realizację, przy jednoczesnej konieczności wprowadzenia samodyscypliny, by te praktyki spełnić. Wydaje się, że to „spotkanie” katolicyzmu wychowanego i osobowości nowoczesnej będzie skutkować przemianami tej wersji kultury religijnej.

Można przypuszczać, że stosunkowo najmniejsze przemiany religijności będą przebiegać w katolicyzmie powszednim. Jest to wersja życia religijnego opartego na jednostkowym wyborze. Sama motywacja może wyrażać się w deklaracjach osobistego wyboru wiary, potrzebie wiary lub dojrzałości religijnej. Tym, co ważne w tej religijności, to jej zapodmiotowanie w religii przyjętej przez jednostki. Fakt wyboru wpisuje się w mechanizmy obowiązujące w kulturze ponowoczesnej. Jednostki wybierają katolicyzm powszedni, który może być bardziej lub mniej ześrodkowany na wierze, mocnej czy słabiej wsparty wiedzą teologiczną lub może zachowywać właściwe relacje wiary i wiedzy. Jednak jest to religijność wtórna wobec religii, zachowująca kościelny model życia religijnego.

### **Kierunki przemian religijności**

Cechą procesu modernizacji jest jego liniowy charakter, który zmierza ku społeczeństwu ponowoczesnemu. Ów proces zmian nie skutkuje totalnie podobnymi społeczeństwami, lecz konkretne społeczeństwa wykazują specyficzne własności. Jednak dominują w nich własności społeczeństwa ponowoczesnego. Te założenia modernizacji każą przypuszczać, że w polskim społeczeństwie będą istnieć dwa wzorce katolicyzmu. Pierwszy – skupiony wokół katolicyzmu powszedniego, drugi – zorganizowany na kształt katolicyzmu wychowanego.

Wydaje się, że życie religijne – oparte na wyborze (katolicyzm powszedni) – będzie nacechowane wewnętrznym zróżnicowaniem. U jego podstaw będą leżeć różne szkoły i tradycje duchowości. Poszerzenie palety kościelnych wersji życia religijnego jest kierunkiem przemian katolicyzmu powszedniego. W wierności Kościołowi, w funkcjonowaniu w ramach jego doktryny i w różnorodnej kościelnej ofercie praktyk będzie się realizować osobowość nowoczesna. W ten sposób będzie odpowiadać na kulturowe, ponowoczesne trendy podmiotowości, wolności i kreatywności. Polska literatura przedmiotu zna i opisuje ten typ religijności jako ruchy odnowy. Ich uczestnicy starają się celowo żyć treściami wiary, świadczyć o swoim chrześcijaństwie nie tylko przez udział w praktykach obowiązkowych, lecz całym swoim postępowaniem. Wynika to z chrystocentrycznej orientacji życia, która dodatkowo przejawia się w sakralizacji życia i akcentowaniu nadprzyrodzonego wymiaru rzeczywistości.<sup>20</sup> Jest to trwanie w religii (powiązaniach z Bogiem), która emanuje kulturą religijną (religijnością).

Wykorzystując doświadczenie krajów Europy Zachodniej, a także zachowując powyższe ustalenia, należy przypuszczać, że katolicyzm wychowany będzie podlegał silnym mechanizmom prywatyzacji. Ukształtuje się kompilacyjna religijność, która będzie łączyć elementy katolicyzmu z elementami przynależnymi do różnych nurtów światopoglądowych, nawet takich, które jednoznacznie kolidują z chrześcijańską wizją rzeczywistości.<sup>21</sup> P. M. Zulehner, opisując taką zachodnią religijność kompilacyjną, wskazuje na częściowe akceptowanie doktryny Kościoła oraz prawd wiary (większa aprobata dla ogólnych tez wiary niż szczegółowych). Dodatkowo dominuje nieregularna realizacja praktyk religijnych, z których systematycznie przestrzegane są jedynie praktyki jednorazowe.<sup>22</sup> „Nie wypowiadają oni ostatecznego «nie» wobec Kościoła w przekonaniu, że może on być im jeszcze do czegoś potrzebny”.<sup>23</sup> W ten sposób objawia się „brat” *homo hubris* – *homo optionis*, czyli człowiek wybierający, który sam, na własną odpowiedzialność, kształtuje swe życie religijne.

Trudno dokładnie sprecyzować „odcienie” tej kompilacyjnej religijności. Socjologowie opisują różne typy selektywnego katolicyzmu. Jednak istotą będzie odejście od kościelnej wersji życia religijnego i budowanie indywidualnej

<sup>20</sup> M. Grabowska, *Przemiany polskiej religijności*, w: P. Mazurkiewicz (red.), *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, Warszawa 2003, s. 100.

<sup>21</sup> J. Mariński, *Kościół w warunkach radykalnych zmian społecznych*, w: J. Mariński, S. H. Zaręba (red.), *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*, Ząbki 2002, s. 18.

<sup>22</sup> P. M. Zulehner, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, w: W. Piowski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 2003, s. 390.

<sup>23</sup> J. Mariński, *Kościół w warunkach radykalnych zmian społecznych*, s. 19.

mozaiki światopoglądowej, która przekracza poziom i zakres kompilacji katolicyzmu ludowego. Można przypuszczać, że promująca wygodę kultura ponowoczesna doprowadzi do wybrania i realizacji tych elementów kultury religijnej, które nie wymagają specjalnego zaangażowania i samodyscypliny jednostek, a jednocześnie takich, które są funkcjonalne życiowo. Do nich należą prawdy wiary: o Bogu Stworzycielu, o życiu po śmierci, uczestniczenie w niedzielnej mszy św. według indywidualnie określonej częstotliwości, modlitwy za zmarłych, modlitwy za rodzinę, modlitwy w trudnej sytuacji życiowej. Podobnie ceniona może być Pasterka, święcenie pokarmów w Wielką Sobotę, wielkanocne śniadanie i Eucharystia, święto zmarłych (z powodu kultury nawiedzania grobów), wspomnienie św. Mikołaja (ze względu na tradycję obdarowywania prezentami). Natomiast zakwestionowany zostanie religijno-moralny autorytet Kościoła. Przejawem tego będzie odejście od ćwiczeń ascetycznych (posty nakazane), regularnego uczestniczenia w praktykach obowiązkowych i chrześcijańskiej etyki życia. Z tym automatycznie wiąże się spadek autorytetu księży i kwalifikowanie ich jako jednej ze społeczności głoszącej dany światopogląd. Wydaje się, że docelową, dominującą wersją religijności będzie katolicyzm wielkanocny. On jest typem i zwiastunem dominującej wersji katolicyzmu kultury ponowoczesnej.

Należy także dostrzec, że cechy katolicyzmu wychowanego oraz procesy modernizacji stwarzają dogodną okoliczność dla procesu transformacji katolicyzmu wychowanego w katolicyzm wielkanocny. Wiara, wiedza religijna i motywacja nie tworzą wystarczającej argumentacji dla zachowań religijnych. Wręcz przeciwnie, kultura ponowoczesna „obnaża” niejasności katolicyzmu wychowanego, czyni go niezrozumiałym. Tak ważna dla istnienia i funkcjonowania tej religijności zewnętrzna argumentacja (autorytet Kościoła, motywacja patriotyczna, kultura lokalna) traci na znaczeniu w społeczeństwie informacyjnym. Jej działanie zostaje „rozmyte” w pluralizmie kulturowym. Skuteczna okazuje się jedynie motywacja wewnętrzna jednostki (wiara, wiedza religijna).<sup>24</sup> Literatura przedmiotu akcentuje, że wraz ze spadkiem intensywności kontaktu z grupą religijną wzrasta zanik elementów religijnych w religijności typu kompilacyjnego.<sup>25</sup> Dodatkowo katolicyzm wychowany nie uznaje religijnego światopoglądu za pryzmat wszelkich oceny zachowań codziennych, jest selektywny. Ta cecha w kontakcie z kulturą ponowoczesną ułatwia sekularyzację nowych obszarów życia jednostek. Kultura neokapitalizmu zaczyna „podpowiadać” – jako

<sup>24</sup> M. S r o c z y ń s k a, *Fenomen religijności ludowej w Polsce – ciągłość i przeobrażenia*, w: W. Z d a n i e w i c z, T. Z e m b r z u s k i (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Warszawa 2000, s. 263.

<sup>25</sup> P. M. Z u l e h n e r, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, s. 405.

coś stosownego czy wręcz porządnego – przeprowadzanie dalszych indywidualnych konstrukcji w obszarze religijności. Odwołuje się do mechanizmów, które nie są obce katolicyzmowi wychowanemu. Dlatego w aspekcie procesów modernizacji można traktować katolicyzm wychowany (religijność ludową) jako „przedsionek”, podłoże dla religijności ponowoczesnej. Osobowość nowoczesna prowadzi z katolicyzmu wychowanego do wielkanocnego.

W opisie przemian katolicyzmu polskiego warto także zwrócić uwagę nie tylko na doświadczenie społeczeństw ponowoczesnych – jak to proponuje szkoła modernizacyjna – ale także na zachodzące w polskim katolicyzmie zmiany, które notują socjologowie. Przede wszystkim dostrzega się „postępującą wybiórczość, selektywizm zwłaszcza w odniesieniu do tez wiary i norm moralnych”.<sup>26</sup> Deklaracje przynależności do Kościoła katolickiego „idą w parze” z indywidualną interpretacją lub negacją konkretnych prawd wiary. Powstaje „koktajlowa” religijność, daleka od jednoznacznej teologii katolickiej. Tym indywidualnym konstruktom towarzyszy przekonanie o poprawnym trwaniu w wierze. „Jest to dziś w przemianach polskiego katolicyzmu tendencja wiodąca”.<sup>27</sup> Cechy wierzeń ujawniają zanik katolicyzmu jako religii objawionej. Powszechna aprobata dotyczy treści wiary, które można wyprowadzić z niereligijnej interpretacji świata. Do nich należy wiara w Boga będącego siłą wyższą, mogącą wpływać na życie ludzi, czy kult zmarłych powiązany z Dniem Zadusznym. Ponadto dostrzega się kwestionowanie autorytetu i instytucji religijnych, które w religijności ludowej cieszyły się dużą powagą.<sup>28</sup> Ów selektywizm i indywidualizacja sprowadzają katolicyzm do rangi „towaru”, który podlega mechanizmowi wyboru. W celu zachęty do „kupna” (wybrania) niektóre praktyki zostają odpowiednio zmodyfikowane. Na przykład wprowadza się msze „dla spacerowiczów”, które wedle założeń organizatorów trwają nie dłużej niż 40 minut, lub organizuje się niedzielne msze św., w czasie których nie jest głoszona homilia.

Ponadto można zaobserwować zmiany w wizerunku kapłana. W polskiej kulturze tradycyjnej kapłan cieszył się szacunkiem, który wynikał m.in. z sakralnego charakteru jego posługi. Wierni powszechnie dostrzegali wyjątkowość roli kapłana w Kościele, a przez to w swej społeczności. Wyrazem tego był brak akceptacji dla duchownych, którzy „porzucili sutannę”. Ten wybór byłych duchownych cieszył się mniejszą akceptacją wiernych niż rozwód małżeński. W przypadku odejść od kapłaństwa łatwo dostrzegano problem zgorszenia. Obecnie, zmienia się spojrzenie na tzw. eks-księży. Odejście od kapłaństwa staje się elementem tożsamości. Bodaj jedyną przestrzenią, w której dokonuje się

<sup>26</sup> A. P o t o c k i, *Pobożność ludowa i polskie przemiany*, Teofil 2/2005, s. 42.

<sup>27</sup> *Tamże*.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 43.



owa zmiana, są środki masowego przekazu. W nich byli duchowni są właśnie przedstawiani jako byli duchowni. Obok swoich zawodowych profesji regularnie podkreślają swą byłą (nieaktualną) przynależność do stanu duchownego.

Wraz z tymi przemianami obserwowane są procesy pogłębienia wiary i zachowywania ortodoksyjnej religijności w życiu codziennym. Katolicyzm zostaje wybrany jako wartość podstawowa, wykorzystywana do interpretacji wydarzeń powszednich. Staje się stylem życia według zasad kościelności. Ostatecznie powyższe zmiany nie są kwalifikowane jako rewolucyjne i nieznane. Interpretuje się je jako nasilenie procesów generowanych przez modernizację społeczną. „Na progu XXI wieku Kościół katolicki w Polsce nie traci wyraźnie kontroli nad życiem religijnym jednostek i grup społecznych, chociaż jego oddziaływanie na wiernych nieco słabnie”.<sup>29</sup>

### Przemiany w społeczeństwie polskim

Niektóre z zachodzących w społeczeństwie polskim przemian stwarzają dogodny grunt do obniżenia się wielkości dotychczasowych obowiązkowych praktyk religijnych i nadobowiązkowych oraz osłabienia tradycyjnych więzi społecznych w parafiach.<sup>30</sup> Jedną z nich jest zmiana systemu politycznego. Odejście od komunizmu to automatycznie rezygnacja z religijności traktowanej jako demonstracja dezaprobaty dla państwa marksistowskiego. Przyłączenie się do Kościoła – obrońcy narodu, ludzkich praw podstawowych, „rzecznika społeczeństwa w walce o swobody obywatelskie” (tak był Kościół odbierany przez ludzi wszelkich środowisk i światopoglądów) – dokonywało się przez partycypację w religijności ludowej. Religijność ludowa była utrwalana, krzepła, stała się obligatoryjna, nabierała cech normy kulturowej. W podobnym tonie skutkowałą aktywność hierarchów Kościoła. Ci, rozumiejąc realia komunizmu, bardziej lansowali masową religijność niż indywidualną, osobową.<sup>31</sup>

W dużym stopniu do utrwalania i istnienia religijności przyczyniła się osoba Jana Pawła II. Mimo że pontyfikat papieża Polaka nie spowodował znacznego wzrostu aprobaty dla kościelnej wersji katolicyzmu, to niewątpliwie jego oddziaływanie, pielgrzymki (te do Polski i po świecie), powszechny szacunek dla jego osoby permanentnie aktualizowały kulturę religijną społeczeństwa polskiego. Spotkanie z Janem Pawłem II zawsze było spotkaniem z katolicyzmem. Religia stanowiła podstawowy grunt tych interakcji. Wraz z jego śmiercią emo-

<sup>29</sup> J. M a r i a ń s k i, *Nowe zróżnicowania religijności w Polsce*, w: A. K o j d e r (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, Kraków 2007, s. 202.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 187.

<sup>31</sup> I. B o r o w i k, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997, s. 153-154.

cyjonalny katolicyzm Polaków utracił silny bodziec stymulujący ich religijność. Faktem jest, że pojawiają się nowi liderzy katolicycy, promujący rzeczywistość *sacrum*. Jednak nie jest to taki typ oddziaływania (na zdecydowaną większość wszystkich Polaków), jaki miał prymas Stefan Wyszyński czy Jan Paweł II. Prawdopodobnie w polskim Kościele zmienia się typ przywództwa religijnego.

Kolejne zmiany zachodzą w polskiej rodzinie, parafii i duszpasterstwie, czyli w podstawowych agendach wychowujących i socjalizujących religijnie. Rodzina w okresie zaborów i komunizmu wychowywała ku katolicyzmowi. Na tym polu odnosiła sukcesy i była niezastąpiona. Skuteczniej wychowywała religijnie niż w pozostałych dziedzinach życia.<sup>32</sup> Obecnie, wpływ rodziny w wychowaniu i socjalizacji religijnej jest mniejszy.<sup>33</sup> Katecheza, która obejmuje dominująca część polskiej młodzieży i cieszy się jej aprobatą, nie jest w stanie sama kształtować stabilnej religijności. Musi otrzymać wsparcie ze strony rodziny i wspólnoty Kościoła. To wspomóżenie zostało osłabione wprowadzeniem religii do szkoły. Oderwanie katechezy od parafii pozbawiło lekcje religii sakralnego charakteru. Religia stała się jednym z wielu przedmiotów, zaś rodzice przenieśli troskę o wychowanie religijne na szkołę, podobnie jak to uczynili w przypadku pozostałych przedmiotów szkolnych. Natomiast zwykle, parafialne duszpasterstwo wobec młodzieży oparte głównie na zasadach popularnego duszpasterstwa parafialnego, akcentującego sakramentalizm, dewocję, akcyjność, moralizatorstwo, brak zaufania do laikatu, raczej zniechęca niż przyciąga do Kościoła.<sup>34</sup>

Wreszcie trzeba spojrzeć na działalność mass mediów, a w ich kontekście na reklamę. W polskich warunkach reklama rozwinęła się w latach 90. i podobnie jak w społeczeństwach Europy Zachodniej jest głównym nośnikiem wartości, norm i stylów życia. „[Jest ona] dziś uznanym środkiem socjalizacji i źródłem wiedzy o tym, co należy robić, by w konfrontacji z innymi wypaść dobrze”.<sup>35</sup> Według polskiej reklamy ten dobrze wypada, kto realizuje wartości hedonistyczne. Najczęściej promowanymi wartościami w latach 90. była zabawa i przyjemność. Na dalszych pozycjach znajdowała się rodzina, bezpieczeństwo, zdrowie. Nie pojawiały się żadne treści dotyczące patriotyzmu i religii jako wartości. Natomiast rodzina jest wyśmiewana, nudna, jest źródłem frustracji, cierpień, nośnikiem tradycyjnego podziału ról, czymś, co było zawsze. Nie stanowi

<sup>32</sup> T. S z a w i e l, *Religijność i jej korelaty*, w: S. N o w a k (red.), *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, Warszawa 1989, s. 242-243.

<sup>33</sup> A. P o t o c k i, *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*, Warszawa 2007, s. 65.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 173, 178, 257, 396.

<sup>35</sup> A. J a w ł o w s k a, *Reklama jako przekaz wartości*, w: A. J a w ł o w s k a, G. W o r o n i e c k a (red.), *Kultura w procesie zmiany*, Olsztyn 2003, s. 48.

oparcia w trudnych sytuacjach i nie daje bliskości człowiekowi, jak to czyniła w okresie PRL-u, zgodnie z teorią próżni społecznej. Jej rola w reklamie sprowadza się do bycia tłem zachowań konsumpcyjnych. Reklama nie nawiązuje i nie promuje wartości, które są podzielane przez większość Polaków. Lansuje zupełnie nowe wartości.<sup>36</sup>

Trudno jednoznacznie określić kształt przemian katolicyzmu Polaków. W niniejszym artykule odwołano się do założeń teorii modernizacyjnych zmiany społecznej. Moderniści sami zwracają uwagę na pewne zróżnicowania na drodze rozwoju społeczeństw i swoistości każdego społeczeństwa. Akcenty, zawarte w charakterystykach polskiej religijności, podkreślające dychotomię polskiego katolicyzmu mają już długą tradycję. Ekspozuje się w nich religijność ogólnonarodową i religijność dnia codziennego. W tym pierwszym obszarze mówi się o pewnej stałości, braku przemian, zaś w religijności dnia codziennego dostrzega się zmiany, nawet takie, które zaszły w społeczeństwach zachodnich.<sup>37</sup>

Polski katolicyzm nie jest wyjątkowy, podlega podobnym mechanizmom, a od przemian światowych wyróżnia go tylko ich tempo. Obecnie zaznacza się rozróżnienie między religijnością ogólnonarodową a religijnością dnia codziennego.<sup>38</sup> Jednak niekoniecznie musi to doprowadzić do dzisiejszej sytuacji Kościoła francuskiego czy niemieckiego. Modernizacja katolicyzmu według jednej matrycy nie jest obligatoryjna. Istnieją argumenty za zatrzymaniem procesu modernizacji i za utrzymaniem dzisiejszego stanu owej dychotomii polskiego katolicyzmu. Jednym z nich jest zmieniające się polskie duszpasterstwo katolickie, z takimi inicjatywami, jak: *Lednica 2000*, *Przystanek Jezus* czy rozwijająca się turystyka pielgrzymkowa. Globalizacja wcale nie musi zakończyć się westernizacją polskiej kultury, lecz może zintensyfikować obronę własnej tożsamości narodowej, w której katolicyzm jest podstawowym elementem. Podobnie, nie wiadomo, jaki będzie końcowy efekt traumy społecznej związanej z czasem przełomu.<sup>39</sup> Czy będzie zanegowaniem, czy afirmacją dotychczasowego dziedzictwa kulturowego. Wreszcie argument, który wydaje się fundamental-

<sup>36</sup> M. Lisowska-Magdżarz, *Wartości w polskiej reklamie telewizyjnej lat dziewięćdziesiątych*, Zeszyty Prasoznawcze 3-4/2001, s. 67, 68, 70, 73.

<sup>37</sup> W. Piwowarski, *Katolicyzm polski jako religijność narodu*, s. 66.

<sup>38</sup> J. Mariński, *Nowe zróżnicowania religijności w Polsce*, s. 192.

<sup>39</sup> Czas przełomu zaczął się w 1989 r. wraz z przemianami politycznymi. Zapoczątkował zmianę w innych, ważnych elementach systemu społecznego (politycznym, religijnym, moralnym itd.). Tego typu przemiany skutkują zakwestionowaniem dotychczasowych wartości, sposobów myślenia, zwyczajów. Następuje dezorientacja, kształtuje się nowa mentalność i nowe sposoby działania. Ponadto, takie zmiany wiążą się z pewnymi kosztami społecznymi (bezrobocie, nędza). Te zjawiska to trauma społeczna; A. Zaważka, *W laboratorium zmian*. Wywiad z prof. P. Sztompką, s. 42.

ny: teorie modernizacji, mimo akcentowania konceptu osobowości nowoczesnej, a więc akcentowania problematyki antropologicznej, *de facto* zubożają ten zespół zagadnień antropologicznych. Lansując opinię o tym, że historia i tak zmierza w stronę społeczeństwa nowoczesnego, jednocześnie sugerują, „że właściwie ludziom pozostaje jedynie czekać i patrzeć, jak dalej będzie. Ludzie nie są traktowani jak odpowiedzialne podmioty, tylko jako pionki procesu dziejowego”.<sup>40</sup> Historia jest wytworem indywidualnych, codziennych, ludzkich wyborów. Nie ma w niej nic przesądzanego, tak jak nie ma praw działających poza ludzką wolą. Dlatego może się okazać, że dzisiejszy polski katolicyzm ma już kształt przyszłego zmodernizowanego katolicyzmu. I w tym będzie się przejawiać osobliwość nowoczesnego polskiego społeczeństwa, której tak domagają się moderniści.

*Wojciech Klimski, Warszawa*

### III. PERSPEKTYWY DIALOGU MYŚLI KATOLICKIEJ Z LIBERALIZMEM W ŚWIETLE ENCYKLIKI JANA PAWŁA II *CENTESIMUS ANNUS*

Wydanie przez Jana Pawła II *Centesimus annus* stało się impulsem społecznej dyskusji wokół kwestii liberalizmu. Myśl papieska zawarta w encyklice jest niewątpliwie antyutopijna. Obca jest jej tęsknota za ustrojem idealnym, co przejawiało się we wcześniejszych dokumentach Leona XIII czy Piusa XI. Jak podkreśla Jan Paweł II, zadaniem nauczania społecznego Kościoła nie jest w żadnej mierze poszukiwanie trzeciej drogi między istniejącym modelem życia społeczno-politycznego.<sup>1</sup> Potwierdzają to stwierdzenia, że żadnego wyposażonego w organizację polityczną społeczeństwa, mającego własną autonomię, nie można nigdy mylić z królestwem Bożym.<sup>2</sup> Prawda o nim domaga się nie ideologicznej czy rewolucyjnej postawy wobec rzeczywistości, lecz pokory i otwarcia. Przekonanie o posiadaniu jednego i niepowtarzalnego rozwiązania prowadzi, jak pokazała historia, do terroru i totalitaryzmu.

Rodzaj kapitalizmu aprobowany w *Centesimus annus* jest określony jako ekonomia przedsiębiorczości, rynku, lub wolna ekonomia. Jest to związane, jak się wydaje, z pejoratywnym rozumieniem terminu „kapitalizm” w Europie.<sup>3</sup>

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 41.

<sup>1</sup> M. Zięba, *Demokracja i antyewangelizacja*, Poznań 1997, s. 47.

<sup>2</sup> CA nr 25.

<sup>3</sup> Kapitalizm w USA jest określeniem pozytywnym i wzbudzającym szacunek. R. Buttiglione wyjaśnia, że w Europie funkcjonuje odmienny zwyczaj pojmowania tego słowa. Kapita-

R.J. Neuhaus podkreśla, że istotne jest zrozumienie, o kim mówi Jan Paweł II, gdy wspomina o ubogich. W omawianej encyklice autor rozważa problem rozrastającego się obszaru nędzy na świecie, gdy stwierdza, że stajemy wobec rosnącego zjawiska ubóstwa, a ściślej – pozbawienia własności prywatnej. Ubóstwo więc jest równoznaczne z pozbawieniem możliwości korzystania ze źródeł bogactwa tworzonego przez własną gospodarkę.<sup>4</sup> Może ono wynikać z wykluczenia przez innych lub samowykluczenia, a niekiedy z obu tych zjawisk jednocześnie. Odpowiednikiem wykluczenia staje się więc odsunięcie na margines.

W swej encyklice Jan Paweł II potępia „bezlitosny” kapitalizm za spowodowanie ogromnego problemu społecznego, podkreślając jednocześnie, że jedynym sposobem jego rozwiązania jest włączenie w zasady ustroju prawdy i odpowiedniego fundamentu moralnego.<sup>5</sup>

Konflikt między kapitalizmem a Kościołem był historycznie nieunikniony, gdyż u jego podstaw leży błędna liberalna koncepcja „ludzkiej wolności oderwanej od posłuszeństwa prawdzie, a zatem również od obowiązku poszanowania praw innych ludzi”, z której wynika daleko posunięta miłość własna i bezgraniczna afirmacja własnej korzyści, nie ograniczonej zasadą sprawiedliwości.<sup>6</sup>

Liberalny kapitalizm wczesnego okresu traktował pracowników źle, ponieważ w błędny sposób realizował sam cel materialny, jakim jest pomnażanie bogactwa narodów w sposób sprawiedliwy i korzystny dla wszystkich. Jego fundamentalną wadą, raczej pogłębiającą się niż słabnącą, było to, że pozostawał on nie tylko pewną oryginalną filozofią ekonomiczną lecz ideologią wypełniającą wszelkie sfery życia.

Takie uzasadnienie liberalizmu jest dla Jana Pawła II nie do przyjęcia. Jako filozofia jest on bowiem zaprzeczeniem wymiaru transcendentnego, perspektywy metafizycznej i teologicznej odziedziczonej przez Kościół. Ostrze papieskiej krytyki jest skierowane przeciwko dehumanizacji całego środowiska pracy. Jan Paweł II krytykuje „ścisły indywidualizm”, „całkowitą wolność ekonomiczną”, bezwzględność konfliktu społecznego, nie uznającego reguł i norm, a także pojmowanie na sposób mechanistyczny rzeczywistości społecznej i ludzkiej.<sup>7</sup>

---

lizm łączy się tu z wyzyskiem szerokich mas przez elitę potentatów, którzy dysponują naturalnymi i historycznymi bogactwami kraju, wywłaszczając je i skazując na nędzę masy ludzi

<sup>4</sup> R.J. N e u h a u s, *Biznes i ewangelia*, Poznań 1993, s. 218

<sup>5</sup> Por. CA nr 4-5; por. J. H ö f f n e r, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1991, s. 276-277.

<sup>6</sup> CA nr 17.

<sup>7</sup> Por. *tamże*, nr 13.

Istotnym *novum* w porównaniu do dotychczasowego dorobku katolickiej nauki społecznej, a zwłaszcza w stosunku do *Rerum novarum*, jest uznawanie nieuchronności kosztów transformacji społeczeństwa tylko pod warunkiem równomiernego rozłożenia obciążeń oraz jasnego określenia celu, jakim jest poprawa losu całego społeczeństwa (przede wszystkim zaś najuboższych jego członków).

Oczywiście, nie należy zapominać, że krytyka dokonana przez Jana Pawła II nie jest krytyką konkretnego systemu gospodarczego, jakim jest liberalny kapitalizm. Jest to raczej potępienie związane z nim nieodłącznie systemu etyczno-kulturowego. „Gospodarka bowiem jest tylko pewnym aspektem i wymiarem złożonej działalności ludzkiej. Jeżeli się ją absolutyzuje i produkcja oraz konsumpcja towarów znajdują się ostatecznie w centrum życia społecznego, stając się dlań jedyną, nie podporządkowaną żadnej innej wartością, to przyczyny szukać należy nie tylko i nie tyle w samym systemie gospodarczym, co w fakcie, że cały system społeczno-kulturalny (...) został osłabiony i ogranicza się już tylko do wytwarzania dóbr i świadczenia usług”.<sup>8</sup>

Za główne źródło zła „dzikiego kapitalizmu” papież uznaje więc ekonomizm, który – jak pisze R. Tawney – „zajmuje wobec zjawisk gospodarczych stanowisko nie kazuisty, usiłującego odróżnić dobro od zła, lecz uczonego stosującego nowe metody obliczania do bezosobowych sił ekonomicznych”.<sup>9</sup> „Zasłużoną” winowajczynią takiego stanu rzeczy jest błędna koncepcja wolności płynąca z liberalnej filozofii życia.

Teoria wolnego rynku kreowana przez liberalizm była pierwszą z nowożytnych koncepcji całościowo obejmujących swoim zakresem wszystkie sfery rzeczywistości, pochłaniających wszystkie autorytety i kryteria oceniające. Zostały one zaanektowane i użyte do uzasadnienia systemu wolnej konkurencji. Kapitalizm mógł być więc tłumaczony jako wynik działania jednostkowego, służącego zaspokojeniu podstawowych indywidualnych potrzeb (użyteczności); mógł być wyjaśniany jako porządek odzwierciedlający odwieczne zasady Boskiego ładu (racjonalizm) lub jako produkt długiego procesu dziejowego (ewolucjonizm). Te trzy dziedziny rzeczywistości, a zarazem trzy perspektywy oceniania świata, zostały w teorii wolnego rynku ujednoczone i wprzęgnięte w jeden schemat uzasadniający.<sup>10</sup>

Z takiego postrzegania świata wynikał jednocześnie brak kompromisu między wolnością gospodarczą a wymogami społeczno-ekonomicznymi. W takim ujmowaniu rzeczywistości istotne miejsce miała (związana z liberalizmem ide-

<sup>8</sup> *Tamże*, nr 39.

<sup>9</sup> R. T a w n e y, *Religia a powstanie kapitalizmu*, Warszawa 1963, s. 38.

<sup>10</sup> Por. R. L e g u t k o, *Pokusa totalnego liberalizmu*, Znak 8-9/1998, s. 1077-1078.

ologicznym) koncepcja wolności, przy czym była to tzw. wolność negatywna, rozumiana jako całkowita autonomia człowieka jednostkowego w życiu społecznym, konsekwencją czego jest kontestowanie trwałych i uniwersalnych norm etycznych. Wolność jest utożsamiana z niezależnością od ingerencji społecznej, tradycji, religii i etyki. Człowiek prawdziwie wolny to ten, kto kieruje własnym życiem, wybiera cele życiowe, decyduje o kryteriach i normach etycznych. Takie rozumienie wolności jest dla papieża nie do przyjęcia, ponieważ nie respektuje uniwersalnych kodeksów etycznych.

Niepokojącym rysem „dzikiego kapitalizmu” jest również separowanie etyki od prawodawstwa. Ideę, w myśl której to państwo nadaje prawom natury moc obowiązującą, wyprowadza się od Hobbesa, a jej interpretacja dopuszcza odpowiedzialność moralną ludzi tylko wówczas, gdy narusza się prawo państwowe. Jan Paweł II przypomina natomiast, że gdyby się zgodzić z taką interpretacją, to zbrodnie państw totalitarnych byłyby bezkarne, a preferowanie interesów warstw bogatych kosztem ubogich – dopuszczalne. Nie można więc zgodzić się na prymat prawa wobec etyki, bo wtedy trudno mówić o etyce życia gospodarczego we właściwym znaczeniu tego słowa.<sup>11</sup>

Elementem encykliki *Centesimus annus*, niezwykle istotnym z punktu widzenia „nowej ekonomii”, jest krytyka nowoczesnego kapitalizmu. Wstęp do niej zarysowany został już w *Sollicitudo rei socialis*, tutaj zaś możemy zaobserwować nie tylko naturalną ewolucję papieskich poglądów, ale ich szczególne wzmocnienie, zarówno pod względem wytykania słabości liberalizmu, jak i podkreślania jego wymiernych plusów.

Tak jak XIX wiek miał *Rerum novarum*, tak i koniec obecnego stulecia ma swe „rzeczy nowe”. Doskonale charakteryzuje to tytuł II rozdziału encykliki: *Ku „rzeczom nowym” naszych czasów*.

Nie ulega dzisiaj żadnej wątpliwości, że w ciągu minionego stulecia gospodarka liberalna przeszła długą drogę ewolucji (w zasadzie pozytywnej), modyfikując w znacznym stopniu zasady pierwotnego kapitalizmu. Stworzono system prawny ograniczający wiele z występujących różnic i dający gwarancje bezpieczeństwa socjalnego dla najuboższych.

Autor encykliki przeciwstawia się wszelkim przejawom absolutyzacji życia ekonomicznego. Papież przestrzega przed przyjęciem postawy bałwochwalczej wobec rynku i jego praw. Istnieją bowiem liczne podstawowe potrzeby, które nie tylko nie dadzą się zaspokoić za pośrednictwem mechanizmów rynkowych, ale często też nie mają do niego dostępu. „Istnieją ważne wymogi ludzkie, które

<sup>11</sup> Por. CA nr 44-48; por. S. K o w a l c z y k, *Etos liberalizmu*, *Annales* 2/1999, s. 44-45.

wymykają się jego [rynku] logice. Istnieją dobra, których ze względu na ich naturę nie można i nie należy sprzedawać i kupować”.<sup>12</sup>

Jasny staje się zatem sens i cel odrzucenia takiego kapitalizmu, który neguje ramy prawne powodujące, że wolność gospodarcza jest tylko jednym z elementów ludzkiej wolności. Niezależna wolność gospodarcza sprowadza człowieka tylko do poziomu producenta i konsumenta dóbr, zapominając o tym, że produkuje on i konsumuje po to, aby żyć. Jan Paweł II słusznie zauważa więc, że taka wolność traci konieczne odniesienie do osoby ludzkiej, „wyobcowuje ją i przytłacza”.<sup>13</sup>

Skoncentrowanie życia społecznego na sferze konsumpcji może doprowadzić do absolutyzacji prawideł gospodarki. Dlatego też współczesny liberalny kapitalizm nie może być alternatywą nawet dla marksizmu – oba systemy alienują i depersonalizują człowieka, sprowadzając go do dziedziny ekonomicznej i zaspokajania tylko potrzeb materialnych.<sup>14</sup> Współczesnym zagrożeniem ze strony gospodarki kapitalistycznej jest konsumizm – „konsumowanie życia poprzez konsumowanie rzeczy”.<sup>15</sup> Jest to życie mierzone przez „mieć”, a nie „być”. Redukcja osoby do elementu procesu konsumpcji, a nie jej podmiotu, jest tym łatwiejsza, że kształtuje ją „propaganda wartości czysto utylitarnych, rozbudzając instynkty i niepohamowaną chęć ich zaspokojenia”.<sup>16</sup> Konsumizm nie jest przy tym grzechem tylko bogatych. Biedni, powodowani niezadowolaniem i zawiścią, są prawdopodobnie ofiarami czegoś, czego nie mają.

Jan Paweł II zwraca uwagę na jeszcze jedną ważną sprawę. Otóż, problem konsumizmu nie jest problemem wyłącznie ekonomicznym. Nade wszystko jest to problem kulturowy i moralny, i wymagający właśnie takich – kulturowych i moralnych – środków zaradczych. Zjawisko konsumizmu jest manifestacją leżącą u jego podstaw wizji człowieka: „W sposobie powstawania i określania nowych potrzeb zawsze się wyraża mniej lub bardziej słuszna koncepcja człowieka i jego prawdziwego dobra. Poprzez decyzje dotyczące produkcji i konsumpcji ujawnia się określona kultura jako ogólna koncepcja życia. To właśnie tutaj powstaje zjawisko konsumizmu”.<sup>17</sup>

Problem jest tym poważniejszy, że gospodarka sama nie ma żadnych mechanizmów, dzięki którym możliwe byłoby odróżnienie nowych i coraz doskonalszych form zaspokajania ludzkich potrzeb od potrzeb sztucznie napędzanych,

<sup>12</sup> CA nr 34, 40.

<sup>13</sup> Por. *tamże*, nr 39.

<sup>14</sup> Por. *tamże*, nr 19.

<sup>15</sup> R. J. N e u h a u s, *Biznes i ewangelia*, s. 71.

<sup>16</sup> CA nr 29.

<sup>17</sup> *Tamże*, nr 36.



choćby przez modę. Każdą ingerencję rynku należałoby więc traktować w kategoriach manipulacji, przeszkadzającej w kreowaniu integralnej wizji człowieka, obejmującej wszelkie jego aspekty. I dlatego właśnie papież pisze, że „rozwoju nie należy pojmować w znaczeniu wyłącznie gospodarczym, ale w sensie integralnie ludzkim”.<sup>18</sup> Celem takiego rozwoju nie jest zrównanie poziomu życia wszystkich ludzi, ale uczynienie go bardziej godnym.

Brak takiego transcendentalnego odniesienia, takiej integralnej wizji człowieka, prowadzi do traktowania siebie i własnego życia jako pasma nieustającej przyjemności – prowadzi do hedonizmu. Właśnie hedonizm jest kolejnym punktem papieskiej krytyki współczesnego kapitalizmu, bowiem przez kulturę nabiera znaczenia społecznego, a co za tym idzie – przynosi niszczące skutki. „Odwoływanie się bezpośrednio do jego (człowieka) instynktów i ignorowanie jego wolnej i świadomej natury osobowej może prowadzić do wytworzenia nawyków konsumpcyjnych i stylów życia obiektywnie niegodziwych lub szkodliwych dla fizycznego i duchowego zdrowia”.<sup>19</sup> Przejawami negacji transcendentnego wymiaru są, dla Jana Pawła II, używanie narkotyków, pornografia, rabunkowa gospodarka dobrami naturalnymi i inne formy konsumizmu.

Hedonizm i konsumizm prowadzą do alienacji człowieka: „Człowiek, który troszczy się wyłącznie albo głównie o to, by mieć i używać, niezdolny już do opanowania własnych instynktów i namiętności oraz do podporządkowania sobie ich przez posłuszeństwo prawdzie, nie może być wolny: posłuszeństwo prawdzie jest pierwszym warunkiem wolności”.<sup>20</sup>

Papież popiera „nowy kapitalizm”, „ekonomię biznesu”, „wolny rynek” i określa go jako „system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji”.<sup>21</sup> To, że ekonomia powinna być wolna, stanowi klucz do przyznania kapitalizmowi racji bytu i powinno satysfakcjonować liberałów, ponieważ powyższa definicja zawiera wszystkie elementy niezbędne do efektywnego funkcjonowania gospodarki. To zaś, że sam wolny rynek nie wystarcza do prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa, jest zarzutem skierowanym w stronę kontynuatorów liberalnej myśli pierwotnego kapitalizmu. Odrzucony tu więc zostaje właśnie ów liberalny kapitalizm mający swe korzenie w XIX w. – indywidualistyczny i negujący istnienie prawdy absolutnej. Możliwy do zaakceptowania jest zaś liberalizm, który nie odrywa pojęcia

<sup>18</sup> *Tamże*, nr 29.

<sup>19</sup> *Tamże*, nr 38.

<sup>20</sup> *Tamże*, nr 41; por. F. K a m p k a, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania społecznego Kościoła*, Lublin 1995, s. 244.

<sup>21</sup> CA nr 42.

wolności od istnienia prawdy absolutnej i pozwala dzięki temu na budowanie pewnej duchowej wspólnoty, łączonej silniejszymi więzami niż osobisty interes. Taki kapitalizm jest reprezentowany głównie przez tradycję anglosaską (zwłaszcza amerykańską), przez tzw. chrześcijańskich liberałów (np. M. Novak, R. Neuhaus, R. Sirico). Można uznać, że nie tylko nie jest on przeciwstawny teologii wolnego rynku, ale że jest z nią w głębokiej zgodzie, zwłaszcza w wizji człowieka i wspólnoty.

Samo nazywanie współczesnego kapitalizmu „wolną ekonomią” bądź „ekonomią przedsiębiorczości” świadczy o tym, że dokonana w dokumencie afirmacja kapitalizmu została sformułowana niezwykle ostrożnie. Pozwala to m.in. na zachowanie krytycznego dystansu wobec wszystkich stron „etyczno-gospodarczego” konfliktu. Jan Paweł II ma świadomość tego, że „wolna ekonomia” nie istnieje bez kapitalizmu, ale dostrzega również, że sam kapitalizm nie jest moralnie zadowalający – istnieje w nim potrzeba ogromnych przemian.

*Centesimus annus* jawi się więc przede wszystkim jako nowatorski dokument społeczny Kościoła ze względu na poparcie udzielone tym pozytywnym przemianom, które przebiegają w zakresie systemu kapitalistycznego. Papież pochwała w nim wolnorynkową gospodarkę nie tylko za jej efektywność („wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb”), ale przede wszystkim za to, że próbuje ona bazować na godności i wolności osoby (to, co należy się człowiekowi należy mu się ze względu na jego „wzniosłą godność”).

Współczesna ekonomia przedsiębiorczości jest również doceniana za promowanie ludzkiej kreatywności i zdolności do współpracy. Oczywiście więc staje się rola prawa do inicjatywy gospodarczej jako podstawowego prawa każdego człowieka.<sup>22</sup> Każda istota ludzka ma umiejętność tworzenia w ciągu swojego życia więcej dóbr niż sama zużywa – jest to podstawa rozwoju gospodarczego. Istnieje jednak potrzeba identyfikacji i kształtowania w ludziach cnoty przedsiębiorczości, czyli umiejętności rozpoznawania nowych możliwości, oraz moralnej zdolności urzeczywistniania ich w praktyce.

Encyklika daje również pozytywny wykład o demokracji, uznając niezależność porządku demokratycznego oraz podkreślając, że jest to jedyny system dający najszersze i najpełniejsze uczestnictwo w decyzjach oraz możliwości wyboru. Prawdą jest, że możliwość wyboru oznacza również możliwość złych wyborów. Jednak, jak pisze M. Novak, „najbardziej charakterystycznym wy-

<sup>22</sup> Por. *tamże*, nr 32, 34, 35; por. M. Zięba, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, w: M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 134-136.

lazkiem systemów demokratycznych nie jest bynajmniej chciwa jednostka”.<sup>23</sup> Oto w świecie demokratycznych wolnorynkowych instytucji osadzony zostaje twórca, wolny i solidarny podmiot pracy. M. Zięba uważa, że demokracja jest formą rządów niezwykle labilną i delikatną, której istnienie umożliwia jej część zwana „głębinową”.<sup>24</sup> Tą podstawą demokracji liberalnej jest jej fundament moralny. Zasady wyborcze, reguły działalności parlamentarnej, powoływanie rządu czy działania władzy lokalnej określa system prawny państwa. Prawo z kolei opiera się na społecznym porozumieniu dotyczącym źródła i natury prawa moralnego oraz zasad jego interpretacji. Można więc stwierdzić, że jeszcze bardziej pierwotny od *consensusu* jest poziom moralności, zasad etycznych uznawanych w danym społeczeństwie. Moralną legitymację otrzymują w takim przypadku jedynie wspólnoty respektujące i pielęgnujące zdolność wyboru i refleksji wszystkich żyjących w nich osób. Zdolne do tego są wspólnoty oparte tylko i wyłącznie na zasadach dobrowolności – a więc jedynie wspólnoty demokratyczne.

Wysiłki budowania społeczeństwa demokratycznego rządzącego się sprawiedliwością społeczną polegają przede wszystkim na zabiegach o utrzymanie mechanizmów wolnego rynku oraz o zapewnienie (dzięki stabilności pieniądza i pewności stosunków społecznych) warunków stałego i zdrowego rozwoju gospodarczego. Kraje demokratyczne nie dążą do tego, by mechanizmy rynkowe stały się jedynym wyznacznikiem życia społecznego i zabiegają o poddanie ich kontroli społecznej, urzeczywistniającej zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr.<sup>25</sup>

W encyklice można odnaleźć wskazania pozytywnej roli zysku (pod warunkiem że nie jest on jedynym regulatorem działania przedsiębiorstwa) i zasad ustalania słusznej ceny („za wspólną zgodą w drodze wolnej umowy”). Autor podkreśla również naturalny charakter prawa do własności prywatnej. Szczególne miejsce zajmuje jednak wskazanie na funkcjonowanie w ramach współczesnego kapitalizmu związków zawodowych i innych organizacji pracowniczych, broniących praw ludzi pracy.<sup>26</sup>

Najistotniejszym czynnikiem papieskiego liberalizmu jest tzw. kapitał ludzki – zdolności poznawcze człowieka. Wszystkie rozważania Jana Pawła II osta-

<sup>23</sup> M. N o v a k, *Chrześcijaństwo, kapitalizm, demokracja*, w: *tamże*, s. 25.

<sup>24</sup> M. Z i ę b a, *Czy demokracji potrzebny jest Kościół?* Tygodnik Powszechny 19/1994, s. 6.

<sup>25</sup> Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że kontrola społeczna nie oznacza totalnego interwencjonizmu państwa, jak zarzucają to papieżowi skrajni liberałowie. Totalny interwencjonizm zostaje odrzucony przez „ekonomię przedsiębiorczości”, jako niszczący prawo człowieka do inicjatywy.

<sup>26</sup> Por. *tamże*, nr 34-35.

tecnie ogniskują się wokół antropologii. Jej podstawą jest, bez wątpienia, „godność osoby”. Termin ten (najczęściej *explicite* – choć nie tylko) przewija się na kartach encykliki.<sup>27</sup> Godność osoby wypływa z faktu, że każdy człowiek „nosi w sobie obraz Boga” i jako taki zajmuje specjalne miejsce w porządku stworzenia, ponieważ jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”.<sup>28</sup>

Istotą człowieka jest jego struktura osobowa, która stanowi ontyczną podstawę jego godności. Racją wartości bycia osobą jest dla człowieka to, co go istotnie różni od świata przyrody: fakt bycia osobą, wyrażający się w obecności pierwiastka duchowego, we właściwej osobie sprawczości i transcendencji. Godne człowieka jest to, co umacnia taką strukturę, złe – co ją ignoruje lub niszczy.<sup>29</sup> Tym samym godność ludzka domaga się poszanowania i jest czynnikiem, który musi być brany pod uwagę podczas każdego działania i w każdym systemie społecznym.

Osoba mająca godność zawsze pozostaje w pozytywnej relacji do prawdy, która jest kolejnym charakterystycznym rysem antropologii. Dla papieża prawda oznacza „prawdę sumienia”, obligatoryjną dla człowieka, ale nie niszczącą jego możliwości wyboru i jego wolności. Nie eliminuje ona konieczności dokonywania wyborów w przyszłości, gdyż stale się ją pogłębia w dialogu z innymi ludźmi. Nie zawiera ona, i nie może zawierać, odpowiedzi ostatecznych, właściwych ideologii. Taki rodzaj prawdy możemy nazwać prawdą antropologiczną, tym bardziej że Jan Paweł II zamiennie używa terminu „prawda” i „prawda o człowieku”. Jej centrum stanowi zasada twierdząca, że każdy człowiek ma transcendentną osobową godność, a zatem nie wolno traktować go w sposób instrumentalny.<sup>30</sup> Takie ujęcie prawdy w sposób szczególny akcentuje więc znaczenie nienaruszalnej wolności ludzkiej, jako jej *conditio sine qua non*.

Wolność warunkuje możliwość poznania prawdy, natomiast prawda chroni wolność przed degeneracją i unicestwieniem. Obie, oderwane od siebie, prowadzą prosto w kierunku totalitaryzmu – dopiero ich współdziałanie przed nim broni. Teologia wolnego rynku, której fundamentem jest antropologia, powinna tylko wskazywać (a nie narzucać) ramy takiego systemu społeczno-gospodarczego, który pozwoli ludziom najpełniej realizować wolność skierowaną ku prawdzie.

<sup>27</sup> Por. *tamże*, nr 5, 6, 9, 11, 13, 14, 22, 29, 33, 39, 43, 44, 49, 60, 61.

<sup>28</sup> *Tamże*, nr 11, 22; por. też nr 44, 53.

<sup>29</sup> Por. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 39.

<sup>30</sup> Por. CA nr 4, 17, 27, 46-47; por. też M. Zięba, *Papieże i kapitalizm. Od Rerum Novarum do Centesimus Annus*, Kraków 1998, s. 163-165.

Rodzaj prawdy i wolności, który został zaprezentowany w encyklice, bierze swój początek z tradycji chrześcijańskiej („Prawda was wyzwoli” – J 8,32). Wolne czyny mogą wypływać tylko z rozważnych i spokojnych sądów na temat prawdy. Są nierozzerwalnie ze sobą związane. Taka wolność polega na odpowiedzialności za własne czyny. Bycie wolnym oznacza podleganie osądowi własnego sumienia – to zaniechanie tego, co nam się podoba i czynienie tego, co nakazuje nam powinność. Również życie społeczne i gospodarcze nie jest wyłączone spod oceny moralnej, bowiem jednostka jest skierowana ku wspólnotcie. Taka koncepcja prawdy i wolności odrzuca i „negatywną” wolność liberałów i „pozytywną” wolność ideologów.<sup>31</sup>

Prawda antropologiczna, zarysowana przez Jana Pawła II w *Centesimus annus*, wychodząc od godności osoby, ukazuje dwa wymiary ludzkiej transcendencji: wertykalny, konstytuujący więź między człowiekiem i Bogiem, i horyzontalny, ukazujący transcendencję człowieka wobec świata rzeczy. Człowiek, będąc podmiotem obdarowanym wolnością i inteligencją, wykracza poza świat materialny i wyraża się przez twórcze z niego korzystanie.

Encyklika wyraźnie akcentuje wielowymiarowe i twórcze wzrastanie człowieka oraz jego rozwój, tak w społecznym, jak i indywidualnym wymiarze. Rozwój ten dokonuje się najpełniej przez bezinteresowne ofiarowanie się Bogu i ludziom, „człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej «zdolności transcendencji» osoby ludzkiej”.<sup>32</sup> W rzeczywistym przekraczaniu siebie spełnia się powołanie człowieka, którym jest miłość.

To jest miejsce, w którym zaczynają się zasadnicze zręby nowej wizji człowieka, jako twórcy „wolnej ekonomii”. Rozwój człowieka przez miłość jest pochodną, a zarazem najwyższym wyrazem „społecznej natury człowieka”, którą negują zarówno kolektywizm, jak i indywidualizm. Z chrześcijańskiej koncepcji osoby wynika bowiem w sposób konieczny właściwa wizja społeczeństwa – wyrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale również rozmaite grupy pośrednie, poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych, które jako przejaw tej natury mają (w ramach dobra wspólnego) – własną autonomię. Tu właśnie znajduje się „podmiotowość” społeczeństwa, a osoba jako autotranscendencja, realizująca się przez miłość, jest w stanie ostatecznie przezwyciężyć dialektykę

<sup>31</sup> Por. M. N o v a k, *Chrześcijaństwo, kapitalizm, demokracja*, s. 28-37; por. P. P r a t l e y, *Etyka w biznesie*, Warszawa 1998, s. 94-100.

<sup>32</sup> CA nr 41; por. M. F a z i o, *Autonomia względna czy absolutna*, *Spółczesność* 2/1995, s. 300.

jednostka–społeczeństwo. Dzięki temu też człowiek jest w stanie „nawiązać tę relację solidarności i wspólnoty, dla której został stworzony”.<sup>33</sup>

Ważnym przejawem takiej relacji jest współpraca z innymi ludźmi, czy to w sferze gospodarczej (człowiek jest tu włączony w stopniowo rosnący łańcuch solidarności), czy w politycznej (problemy są tu rozwiązywane na zasadzie dialogu i solidarności. Dlatego też „gotowości do dialogu i do współpracy trzeba oczekiwać od wszystkich ludzi dobrej woli, a szczególnie od osób i grup, które ponoszą konkretną odpowiedzialność za sprawy polityczne, gospodarcze i społeczne, zarówno na szczeblu krajowym, jak i międzynarodowym”.<sup>34</sup> Aby to osiągnąć, należy przełożyć teorię na istniejącą rzeczywistość i stworzyć model społeczeństwa, w którym kluczową rolę odgrywają wspólna praca, przedsiębiorczość i uczestnictwo.

Istotnym terminem jest tu zwłaszcza „uczestnictwo”. Został on zaczerpnięty głównie z ostatniego rozdziału *Osoby i czynu* Karola Wojtyły, zatytułowanego *Zarys teorii uczestnictwa* i zaadaptowany do potrzeb encykliki. Teoria uczestnictwa była odpowiedzią na marksistowską i indywidualistyczną negację godności człowieka jako osoby. Uczestnictwo<sup>35</sup> uwzględnia właśnie ten osobowy, personalistyczny charakter czynów ludzkich. Dzięki zasadzie miłości, każde działanie jest nastawione na rzecz drugiego człowieka. Chodzi zaś przede wszystkim o to, że osoba, spełniając czyn, spełnia siebie „wspólnie z innymi”.

Jan Paweł II docenia więc podmiotowy charakter współdziałania. Zapobiec destrukcyjnym konfliktom ma wprowadzona właśnie przez papieża zasada dialogu, która jest jedną z kluczowych w zarysowanej teologii wolnego rynku. Twierdzi on, że „zasada dialogu jest tak trafna, gdyż nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnych ludzkich wspólnot, a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi”.<sup>36</sup> Dialog jest więc metodą realizowania dobra wspólnego oraz odkrywania prawdy, a także sposobem budowania międzyludzkich więzi.

Uzupełnieniem zasady dialogu jest równoważna z nią zasada solidarności, której celem jest uniemożliwienie wykluczenia z procesu realizacji dobra wspólnego jakiegokolwiek człowieka lub grupy. Solidarność jest więc wartością ujawniającą się najpełniej w sferze naszego społecznego zaangażowania. Tworzy ona między ludźmi atmosferę bliskości, wprowadza ich w przestrzeń

<sup>33</sup> CA nr 41.

<sup>34</sup> *Tamże*, nr 60-61.

<sup>35</sup> Należy tutaj odróżnić „uczestnictwo” od „współdziałania”, o którym mówi marksizm .

<sup>36</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 299.

wspólnotowego doświadczenia. Solidarność otwiera przed osobami perspektywę odpowiedzialności. Wymaga ona nawiązania dialogu, którego owocem staje się zrozumienie cudzych problemów i wprowadzenie w krąg przeżyć i doświadczeń drugiej osoby. Solidaryzowanie się z drugim człowiekiem czyni ludzi odpowiedzialnymi współreprezentantami jego interesów. Szczególnym przejawem solidarności, czyli „miłości społecznej”, jest „opcja preferencyjna na rzecz ubogich”, zdefiniowana przez Jana Pawła II w *Sollicitudo rei socialis* i zacytowana w *Centesimus annus* jako „specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej”. Opcja ta nie jest wyrazem tylko ubóstwa ekonomicznego, ale również kulturowego i religijnego.<sup>37</sup>

Osią łączącą wszystkie wymienione i omówione wyżej zasady jest sprawiedliwość, która nie mogłaby się jednak zrealizować bez istnienia i spełnienia pozostałych. Same zasady sprawiedliwości są tylko regulatywnymi ideami rządzącymi życiem polityczno-gospodarczym i nie budują związków wspólnotowych i poczucia więzi międzyludzkich. Są raczej związane z porządkiem roszczeń i uprawnień, zakorzenionych w egoistycznie rozumianych interesach człowieka. Świadomość niesprawiedliwości, która kogoś spotyka, zbliża ludzi do siebie dopiero wtedy, gdy jest związana z doświadczeniem solidarności. Sprawiedliwość nie jest więc samowystarczającą zasadą życia społecznego.

Takie stanowisko automatycznie odrzuca Hobbesowy ogląd świata, w którym przyjmuje się, że społeczeństwo jest walką wszystkich ze wszystkimi. Wizja człowieka jako *homo lupus* jest bowiem przeciwstawna zarówno względem chrześcijańskiej antropologii, jak i doświadczanej ludzkiej skłonności do współdziałania. W papieskiej propozycji nie ma więc miejsca na „twardy indywidualizm” lub darwinizm społeczny, które odbierają kapitalizmowi jego moralną legitymację.

Realizując siebie jako osobę godną, człowiek staje się w pełni wolny, sprawiedliwy i solidarny oraz może zacząć spełniać się jako osoba twórcza. Tutaj właśnie znajduje swoje ujście „sprawczość człowieka” wynikająca ze zdolności do samostanowienia. Samostanowienie oznacza, że osoba jest tworzona przez aktywność woli, a zarazem nigdy nie jest do końca zdeterminowana przez przedmioty swojego poznania, pożądań i pragnień. Oznacza to również, że ludzka godność spełnia się w działaniu, zaś modelowym przykładem działania jest dla papieża praca. Praca staje się więc jedną z podstawowych kategorii antropologicznych, ponieważ „wchodzi w zakres powołania każdej osoby; co więcej, w swojej pracy człowiek wyraża się i realizuje”. Oznacza to, że przez pracę

<sup>37</sup> CA nr 10,11,57; por. J. T i s c h n e r, *Etyka solidarności*, Warszawa 1992.

człowiek może się rozwijać i doskonalić, z drugiej strony zaś wypływa dążenie do przywrócenia pracy „godności wolnej działalności człowieka”.<sup>38</sup>

Potrzeba realizowania siebie w pracy i przez pracę wypływa z papieskiego przekonania o tym, że człowiek, jako istota obdarowana inteligencją i wolnością, z natury swej jest istotą twórczą. Z tego wynika nacisk kładziony przez Jana Pawła II nie tylko na zagwarantowanie człowiekowi wolności, ale też na zapewnienie mu możliwości podejmowania twórczej inicjatywy. Jest to jeden z wymogów, do którego należy dostosować organizację społeczeństwa.

Nowy model systemu społeczno-gospodarczego, który można nazwać etycznym kapitalizmem, powinien więc spełniać wszelkie wymogi nakreślone przez nadrzędną wobec niego antropologię. Ekonomia przedsiębiorstwa musi więc zawierać „aspekty pozytywne, których korzeniem jest wolność osoby, wyrażająca się w wielu dziedzinach, między innymi w dziedzinie gospodarczej. Ekonomia bowiem jest jedną z dziedzin wielorakiej ludzkiej działalności i podobnie jak w każdej z nich obowiązuje w niej prawo do wolności oraz obowiązek odpowiedzialnego z niej korzystania”.<sup>39</sup>

„Wolny rynek” powinien akceptować i stwarzać dogodne warunki do rozwoju ludzkiej wolności. Chodzi więc o taki rynek, który bez zastrzeżeń będzie w stanie wpisać się w przedstawioną wyżej hierarchię zasad i wartości, o rynek, który będzie przestrzenią do praktykowania wolności, inicjatywy i rozwoju jednostek. Aby to osiągnąć, nowy kapitalizm powinien znaleźć oparcie w kulturze, bowiem on sam nie jest całkowicie niezależny – wymaga wsparcia w silnym systemie etyczno-kulturowym. Dlatego też Jan Paweł II zauważa, że niezbędna jest ogromna praca w dziedzinach wychowania i kultury.<sup>40</sup> Nie może być więc ucieczki przed zakotwiczeniem działalności gospodarczej w kulturze, której istotą jest antropologia. Nie ma mowy o rynku bez kultury, tak jak nie może być mowy o wolności bez prawdy, a działania bez poszanowania ludzkiej godności.

Biorąc pod uwagę wszelkie argumenty popierające i krytykujące liberalizm, wydaje się jednak, że poprawne odczytanie encykliki *Centesimus annus* jest szansą na dialog między liberalizmem a myślą katolicką.

Analizując *Centesimus annus*, należy podkreślić wbudowaną w nią otwartość. Papież, przedstawiając społeczeństwo, przestrzega przed indywidualizmem a także przed kolektywizmem. Mówiąc o państwie, neguje idee autorytarne i ideologie, opisując demokrację, przeciwstawia się zdominowaniu forum społeczne-

<sup>38</sup> CA nr 6,15; por. M. Zięba, *Papieże i kapitalizm*, s. 175-176; W. Sztołbka, *Etyka gospodarza wobec dylematów sprawiedliwości i solidarności*, *Annales* 1/1998, s. 46.

<sup>39</sup> CA nr 32.

<sup>40</sup> Por. *tamże*, nr 36.



go przez fundamentalizm i relatywizm etyczny. Eksperyment ten nie jest jednak zakończony. Życie społeczne powinno być oparte na prawdzie transcendentnej, a uznając wieloaspektowość ludzkiej rzeczywistości, ma proponować różnorodność rozwiązań. Osobowa i transcendentna godność osoby ludzkiej tworzy nieprzekraczalny wymiar, który nie może zostać naruszony. Z drugiej strony każda próba stworzenia spójnego i zamkniętego opisu rzeczywistości rodzi jego ideologizację. Analiza podjęta przez papieża nie jest krytyką liberalizmu, anachroniczną, płynącą z niezrozumienia problemów świata współczesnego. Katolicki projekt życia społecznego zaprezentowany w encyklice *Centesimus annus* jest antyideologiczny, zaś jego podstawę stanowi poszanowanie ludzkiej wolności. W wymiarze politycznym popiera demokratyczne państwo prawa, a w ekonomicznym gospodarkę wolnorynkową.<sup>41</sup> Krytyka demokracji liberalnej przeprowadzona przez Jana Pawła II dotyczy jej podstaw moralno-kulturowych lub, inaczej mówiąc, jej fundamentów filozoficznych, wywodzi się z jej wnętrza, bo bezsprzecznie nie jest ona systemem doskonałym, ale obecnie najlepiej funkcjonującym.

Rozwój demokracji związany jest z praktycznym działaniem. Ludzkość rozwija się powoli na drodze prób i błędów. Liberalizm skuteczniej poprawia położenie biednych niż jakiegokolwiek gospodarki krajów rozwijających się czy też gospodarka socjalistyczna. Różni się od innych systemów także tym, że zakłada racjonalną wizję człowieka, a w związku z tym możliwy jest rozwój człowieka. Demokracja liberalna nie jest królestwem Bożym, ale potrafi wyciągnąć wnioski z własnych błędów.<sup>42</sup> Jest to więc ustrój przystosowany do zmian. Dąży do realizacji wyzwolenia od tyranii, skrępowania sumienia, informacji i idei ubóstwa w wymiarze gospodarczym.<sup>43</sup> Wyzwolenie to jest związane z ludzką działalnością, aktywnością i kreatywnością, która musi z kolei mieć oparcie w ideałach i wartościach mających wpływ na dokonywanie wyborów i podejmowanie działań. Ludzie nie są doskonali, ale, by współdziałać i tworzyć wspólne dobro, muszą być aktywni i zdolni do konstruktywnego dialogu.

M. Novak uważa, że funkcjonowanie demokracji liberalnej jest możliwe dzięki moralnemu fundamentowi, który tworzą pewne idee. Związane są one z katalogiem zasad i zwyczajów konstytuujących instytucje wolności, bez których niemożliwe jest istnienie demokratycznego kapitalizmu.<sup>44</sup> Spostrzeżenie to pozostaje w związku z obecnym załamaniem się moralnej podstawy demokra-

<sup>41</sup> *Tamże*, nr 66.

<sup>42</sup> *Królestwo kapitalizmu. Z M. Novakiem rozmawia A Sadowski*, Wprost 15/1993, s. 68.

<sup>43</sup> *Kapitalizm, czyli docenić głowę. Z M. Novakiem rozmawia S. Knaflowski*, Tygodnik Powszechny 35/1992, s. 1.

<sup>44</sup> M. N o v a k, *Zachód w opalach*, Tygodnik Powszechny 19/1994, s. 6.

cji i zagrożeniem spowodowanym kryzysem podstaw etycznych w instytucjach wolnościowych. Dlatego ważną kwestią stanowi powrót do podstaw ideowych, na bazie których kształtował się kapitalizm. Należy o nich przypominać i mieć na uwadze, że ustroj kapitalistyczny najlepiej rozwinął się w krajach o tradycji judeochrześcijańskiej.

Istotną zaletą myślicieli liberalnych jest całkowita świadomość o niemożności stworzenia ustroju idealnego, w którym jednostka, będąc zależna od siebie, mogłaby działać i realizować się. Dążenia liberalistów były skromniejsze niż socjalistów, ale przez to bardziej realne. O tym, czym jest szczęście i dobro według nich, każdy człowiek winien rozstrzygać sam. Zadanie wspólnoty ma polegać na stworzeniu warunków umożliwiających każdemu osiągnięcie szczęścia i zapewnieniu zbiorowości pokoju wewnętrznego.<sup>45</sup> W ten sposób zagwarantowano przestrzeń dla jednostkowej działalności, która nie mogła jednak zagrażać uprawnieniom innych. Eksperyment z demokratycznym kapitalizmem zaczął się sprawdzać, czego dowodem były wyniki gospodarcze wielu państw.

Zasadniczą cechą demokratycznego liberalizmu jest to, że kultura, a przez to i polityka, nie jest zdominowana przez jeden monolityczny system wartości. Między innymi to stanowi, że demokracja liberalna od początku zaistnienia stanowiła zjawisko opozycyjne dla socjalizmu i ustrojów tradycyjnych.<sup>46</sup> Porozumienie jest możliwe przez uwzględnienie różnych punktów widzenia. Różnorodność umożliwia wybranie najlepszych i najkorzystniejszych sposobów rozwiązywania kwestii problemowych. W rządach parlamentarnych powinna dominować rozbieżność poglądów, co nie wyklucza możliwości wypracowania porozumienia. Karl Popper stwierdził, że gdyby nie było wieży Babel, to należałoby ją wynaleźć.<sup>47</sup> Myśl ta porusza istotę zagadnienia, gdyż tylko dzięki wzajemnej inspiracji następuje rozwój poglądów i możliwość rozwiązywania sytuacji spornych. Novak uważa, że jeżeli społeczeństwo pluralistyczne nie ma jedynej najwyższej wartości, duchowy rdzeń pluralizmu nie istnieje.

*Beata Kosiba, Olsztyn*

<sup>45</sup> P. Ś p i e w a k, *Ideologie i obywatele*, Warszawa 1991, s. 11

<sup>46</sup> N. B o b b i o, *Liberalizm i demokracja*, Kraków 1998, s. 56.

<sup>47</sup> A.J. W i e c z o r k o w s k i, *Służba, czy koryto*, Przegląd 13/2000, s. 21.