

Jerzy Koperek

Nowe demokracje a kulturowa jedność Europy

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 14/2, 213-237

2007

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JERZY KOPEREK

NOWE DEMOKRACJE A KULTUROWA JEDNOŚĆ EUROPY

Kulturowa jedność Europy wyrasta z aksjologicznego fundamentu narodów i państw, które ją tworzą. Na Kongresie Wiedeńskim w 1815 roku ustalono porządek polityczny, według którego nastąpił faktyczny podział Europy między trzy podstawowe monarchie: Hohenzolernów w Berlinie, Habsburgów w Wiedniu i Romanowów w Moskwie, przy równoczesnym znacznym wpływie na dzieje Europy rządów w Londynie i Paryżu. Czas pierwszej wojny światowej oznaczał wyzwalenie się mniejszych narodów i osiągnięcie własnej narodowej i politycznej suwerenności. Dla wielu europejskich narodów po 1918 roku wolność zagościła w Europie. Powstały wówczas tzw. nowe demokracje: Polska, Węgry, Słowacja, Czechy, Litwa, Łotwa, Estonia, itd. Do tego ruchu narodowej niepodległości przyczyniły się zwłaszcza małe narody bałkańskie, od których impuls wyzwalania się został rozszerzony na całą ówczesną Europę.

Po I wojnie światowej zjednoczenie Europy miało dokonywać się według koncepcji Europy narodów. Niespełna dwadzieścia lat później okazało się aż nazbyt oczywistym, że doprowadziło to do odradzania się nacjonalizmów w Europie, których skutkiem była II wojna światowa. Nowe demokracje zostały poddane dziejowej próbie. Większość z nich nie wytrzymała próby czasu wobec skrajnie nacjonalistycznych dążeń narodowego socjalizmu w Niemczech. Ektem tych przemian była II wojna światowa i utrata suwerenności przez wybijające się na niepodległość nowe europejskie demokracje.

Po drugiej wojnie światowej nastąpił proces odradzania się nowych demokracji w Europie. Kraje Europy Środkowo-Wschodniej zostały jednak wyjęte z tego procesu ze względu na ustalenia jałtańskiego podziału Europy. Budując demokracje według ówczesnego porządku politycznego w Europie, politycy zaproponowali wówczas jej zjednoczenie według koncepcji Europy ojczyzn jako Europy państw narodowych. Takie wizje zjednoczonej wolnej Europy od Atlantyku po Ural snuli ówcześni mężowie stanu: Charles de Gaulle i Konrad Adenauer. Budowanie Europy jako konfederacji państw narodowych spotyka się współcześnie z koncepcją federacyjnej koncepcji zjednoczenia Europy pod hasłem Ojczyzna Europa. Ważnym jej elementem jest obywatelstwo europejskie, ale bez skonfliktowania z narodowymi dążeniami, tradycją i kulturą poszczególnych państw Europy.

Jan Paweł II włączając się w dyskusję wokół zjednoczenia Europy, proponuje koncepcję kulturowej jedności Europy opartej na wartościach chrześcijańskich, które stanowią jej aksjologiczny fundament. Inspirowana przez Jana Pawła II powyższa koncepcja stanowi o rozwoju współczesnej myśli politycznej. Podkreśla się rzeczywisty wkład państw i narodów do wspólnego dziedzictwa kultury europejskiej. To dziedzictwo ma w dużym stopniu charakter chrześcijański, bowiem właśnie wartości chrześcijańskie stanowią wspólne korzenie kultury europejskiej. Polityczny wymiar dyskusji wokół integracji europejskiej spotyka się więc z aksjologicznym i kulturowym dziedzictwem Europy.

1. Kulturowe uwarunkowania dialogu ideologicznego

Analizowany tu problem dialogu ideologicznego należy umieścić w kontekście kulturowych uwarunkowań. Mają one swoje źródło zarówno w koncepcjach instytucji liberalnych, socjalistycznych, jak i chrześcijańskich. Katolicka nauka społeczna podkreśla wyraźnie, że chrześcijaństwo dzięki swemu uniwersalnemu charakterowi jest zdolne przemienić każdego człowieka niezależnie od jego kulturowych uwarunkowań. Tym samym wpływa ono również na zmiany dokonujące się w samej kulturze ludzkiej jako wytworu duchowej działalności człowieka. Przymierze Kościoła z kulturą wyraża się najgłębiej w obronie godności człowieka.

1.1. Europejskie doświadczenie konfliktu ideologicznego

Różne spojrzenia Zachodniej i Wschodniej Europy na konflikt ideologiczny między materialistyczno-marksistowską a racjonalistyczno-liberalną opcją rozwoju społeczeństw zależy – jak można sądzić – od sposobu postrzegania tychże ideologii przez obywateli europejskich krajów zachodnich i środkowo-wschodnich. O tych różnicach decydują niewątpliwie zarówno rozwój kulturowy, jak też osobiste doświadczenia. W imię tych doświadczeń podejmowane są konkretne decyzje i wybory społeczne. Dotyczą one przede wszystkim konkretnego stanowiska wobec aktualnej sytuacji społeczno-politycznej w Europie po upadku komunizmu.

Jeden ze współczesnych filozofów interpretujących europejskie doświadczenia ideologiczne i kulturowe, Rocco Buttiglione, stwierdza, że podstawowym problemem kultury współczesnej, od którego zależą wszelkie inne kwestie, jest refleksja nad znaczeniem i kulturowym rozmiarem upadku komunizmu¹. Odwołuje się on do podobnych refleksji kard. J. Ratzingera².

¹ R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, tłum. J. Terlecki. W: T. Styczeń, *Solidarność wyzwała*. Lublin 1993, s. 16.

Tego typu twierdzenie jest negowane przez tych wszystkich, którzy próbują ukryć problem utrzymując, że komunizm był jedynie problemem krajów wschodnich i azjatyckich, a więc z natury swojej obcym kulturze europejskiej. Tymczasem należy pamiętać i nieustannie przypominać ukryty fałsz tego twierdzenia. Marksizm powstał w Niemczech, a rozwinął się między Paryżem i Londynem. Ponadto wiadomo, że Marks myślał w języku Goethego, a jego filozofia wyrosła z wielkiej tradycji oświeceniowego materializmu francuskiego i niemieckiego idealizmu.

Próba zafałszowania historii jest próbą uwolnienia się od odpowiedzialności za rozwój kultury europejskiej oraz uniknięcia problemów, które pojawiają się po upadku komunizmu. Z tych racji jako nową kulturę Europy propaguje się filozofię przedmarksistowską, którą marksizm jedynie zasymilował i następnie ją zniósł w myśli heglowskich założań. Wykluczenie marksizmu z historii filozofii i kultury europejskiej prowadzi do zafałszowania historii Europy, a tym samym do ukrycia prawdy, że wielka część kulturalnej tradycji ostatnich dwóch stuleci jest uwikłana w obecny upadek komunizmu. Z tego więc względu ta część współczesnej kultury europejskiej nie może być już dłużej podtrzymywana. Próba uniknięcia odpowiedzialności jest powodem, dla którego wbrew oczywistości odmawia się marksizmowi wielkiego filozoficznego znaczenia. Wygodniejsze jest natomiast przedstawienie Marksa w nowy i zarazem zafałszowany sposób, tak, aby można było nie nazywając rzeczy po imieniu nadal do jego filozofii wrócić.

Nowe podejście do marksizmu proponuje odejście od jego rewolucyjnego charakteru, zachowując jednocześnie jego materialistyczny wymiar wraz z doktryną ideologiczną. Materializm marksistowski objawia się w takim akcentowaniu prymatu momentu ekonomicznego, który powoduje radykalne podporządkowanie ekonomii wszystkich sfer życia społecznego. Marksistowska doktryna ideologii uznaje racjonalizację konkretnych interesów określonych klas lub grup za ważniejsze od poszukiwania prawdy obiektywnej. W rozumieniu tej ideologii obiektywizacja myśli nie zależy od jej zależności od prawdy, która jako taka nie istnieje. Rolę prawdy w praktyce przejmują interesy poszczególnych klas i grup społecznych. Wprowadzenie pojęć i żargonu antropologii kulturowej jest – zdaniem R. Buttiglione – jednym ze sposobów maskowania się marksistowskiej doktryny o ideologiach, dominującej dzisiaj w Europie. Wynika z tego, że nawet sami marksiści próbowali ocalić marksizm przed taką doktryną ideologii i dlatego stosowali dość skomplikowany zespół pojęciowych konstrukcji.

Po tego rodzaju zabiegach samych marksistów i filozofów upatrujących w marksizmie właściwy środek analizy społecznej odnowiony marksizm nadal

² Por. J. R a t z i n g e r, *Wendezeit für Europa*. Wyd. 2. Einsiedeln/Freiburg 1992, s. 60 i nast.

pozostaje mocno zakorzeniony w kulturze europejskiej. Po oczyszczeniu go z idei rewolucji oraz po upadku idei prawdy, która w zdeformowanej wersji zachowała się jednak w rewolucyjnym marksizmie, nadal marksizm pełni rolę potężnego instrumentu w obronie obecnego układu sił społecznych w Europie. Główna obawa Zachodu przed marksizmem polegała nie tyle na wystrzeganiu się jego ideologii czy doktryny, ile przede wszystkim na obawie przed jego rewolucyjnym potencjałem. Mamy więc tu do czynienia ze szczególnym rodzajem antymarksizmu, określanego mianem antymarksizmu zachodniego³.

Zupełnie inne doświadczenie ideologii marksistowskiej przedstawiają kraje, które były poddane panowaniu komunizmu. W tym przypadku protest społeczny przeciw marksizmowi nie wynika ze strachu przed marksistowską rewolucją. Jest raczej protestem przeciw marksizmowi u władzy, który jako system insyducyjnie popierał ideologię niesprawiedliwości i kłamstwa. W doświadczeniu krajów Europy Środkowo-Wschodniej można dostrzec związek krytyki komunizmu z krytyką wszelkiej opresyjnej władzy, a tym samym i wszelkiej ideologii, inspirującej elity rządzące⁴.

Interesujący wniosek wynika ze zrozumienia powstałej sytuacji, w której nowy okcydentalizm czy marksizm bez rewolucji przedstawia się jako absolutnie antyideologiczny. Oznacza to w praktyce, że marksistowska doktryna o ideologiach staje się ze swej istoty krytyką wszelkich ideologii. W podtekście jednak zaznacza się pewna ideologia już istniejąca i zobiektywizowana w obecnym porządku świata. Nie podaje się ona jednak za ideologię, lecz za rzeczywistość. Krytyka wszelkich wartości oszczędza jedynie wartości witalne, czyli najbardziej elementarne. Jednakże propagowanie tych wartości przyjmuje formę najbardziej zdegenerowaną. Wartości te występują więc w stanie dekadencji i odnoszą się do użycia, rozwiążności i władzy.

Na tę wizję rzeczywistości nakłada się doświadczenie krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Zdaniem Jana Pawła II świat i Europa potrzebują dziś teologii wyzwolenia wyrastającej z doświadczenia cierpienia i męczeństwa świadków wolności i prawdy na tym etapie rozwoju kultury europejskiej. Takimi świadkami prawdy i wolności w dobie współczesnej są osoby walczące o obrotę życia ludzkiego⁵. Sprawa aborcji jest probierzem całej kultury ludzkiej, jako że stanowi fundament zrozumienia duchowej sytuacji naszego czasu. Równocześnie jest ona miarą demokratycznych warunków w państwie, a szczególnie w krajach porzucających totalitarny system polityczny i gospodarczy.

³ R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, s. 17; por. A. del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*. Milano 1978.

⁴ Por. R. Palouš, *L'amico di famiglia e l'uomo ridicolo. Riflessioni sulla filosofia contemporanea*. W: *Le vie del pensiero. I nuovi filosofi di Praga*. Bologna 1980; J. Tischer, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*. Wyd. 3, Kraków 1994.

⁵ Por. *Nienarodzony miarą demokracji*. Red. T. Styczeń. Lublin 1991.

Mając na uwadze powyższe zależności filozofii zachodniej oraz uwarunkowań, w jakich działają państwa Europy Środkowo-Wschodniej, należy skonstatować, że współpraca i wymiana doświadczeń na poziomie myśli społeczno-politycznej może stać się źródłem ożywienia dyskusji na tematy kultury europejskiej i osadzenia jej na trwałych fundamentach praw godnościowych osoby ludzkiej jako niezbędnego warunku prawidłowo rozwijającej się demokracji.

1.2. Obrona godności człowieka istotą przymierza Kościoła z kulturą

Transformacje systemowe krajów wschodnio-europejskich biorą swój początek ze zmiany świadomości w stosunku do marksistowskiej analizy społecznej, która w rezultacie negując przymierze Kościoła z kulturą neguje transcendentny charakter osoby ludzkiej. Nowe przymierze między Kościołem a kulturą w kontekście obrony transcendentnego charakteru osoby ludzkiej stało się tematem spotkania Jana Pawła II z przedstawicielami świata kultury i nauki w Wilnie⁶.

Kontekst odradzającej się państwowości Litwy jest szczególnie powodem poszukiwań związku Kościoła z kulturą europejską. Podjęty przez Papieża dialog z twórcami kultury i nauki na Uniwersytecie w Wilnie stał się próbą dialogu ze współczesnymi uwarunkowaniami rozwoju tego kraju, który w swojej historii dawał przykład otwarcia się na wartości chrześcijańskie i związek z Kościołem katolickim. Ten wątek dialogu z aktualnymi realiami Litwy był dominujący w wypowiedziach Papieża skierowanych do Litwinów⁷.

Wspomniany dialog dotyczy samego człowieka, czyli jego miejsca w rzeczywistości. W latach panowania systemu marksistowskiego, powstałego pod hasłem wyzwolenia człowieka, człowiek został najbardziej zniewolony. Oznacza to, że materialistyczna koncepcja historii, radykalnie konfliktowa wizja społeczeństwa, „mesjańska” rola przypisywana jedynej partii rządzącej państwem, łącznie z wojującym ateizmem uwłaczającym człowiekowi, negując religijny charakter godności ludzkiej, stały się narzędziem ideologii i systemu marksistowskiego w walce z samym człowiekiem. Na przeciwnym biegunie reżimów „prawicowych” w imię narodu i tradycji powstały systemy nazistowskie niszczące godność ludzką, którą jest obdarzony każdy człowiek niezależnie od rasy, przekonań i cech indywidualnych⁸.

⁶ J a n P a w e ł I I, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki. 5 września – Wilno. L'Osservatore Romano, wyd. polskie 1993, nr 12, s. 16-19.

⁷ Por. F. A a m s k i, *Sekularyzacja kultury*. W: *Moralność chrześcijańska*. Poznań-Warszawa 1987, 273-285.

⁸ J a n P a w e ł I I, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*, s. 17.

Zagrozenie godności ludzkiej istnieje – zdaniem Papieża – również wewnątrz „demokracji” zorganizowanych według formuły państwa prawa. Dowodem na to są jaskrawe sprzeczności, istniejące między formalnym uznaniem swobód i praw ludzkich a licznymi przejawami niesprawiedliwości i dyskryminacji społecznej, tolerowanymi przez te systemy. Wynika to z proponowania takich modeli społecznych, w których postulat wolności nie jest poparty postulatem odpowiedzialności etycznej⁹.

Papież akcentuje, że szczególnie nowe ustroje demokratyczne są narażone na ryzyko niedostatecznego wyakcentowania wartości etycznych podkreślających godność człowieka. Reguły i zasady postępowania w ramach demokracji, pozbawione w mniejszym czy większym stopniu wartości etycznych, w rezultacie obracają się przeciwko samemu człowiekowi. Z tej racji zasady te powinny być zakorzenione w wartościach niezbywalnych, które wyrastają z samej istoty człowieka. Na nich więc należy oprzeć podstawy współżycia społecznego. W ramach demokracji zorganizowanych według formuły państwa prawa wybór większościowy może zadecydować o unieważnieniu wartości etycznych. Papież Jan Paweł II przestrzega przed tego typu decyzjami społecznymi, jako że żaden wybór większościowy nie może ich unieważnić bez szkody dla samego człowieka i społeczeństwa. Wartości te są bowiem wpisane w naturę człowieka. Występowanie przeciwko nim jest w rezultacie negacją godności osoby ludzkiej¹⁰.

Przeciwnie sobie totalitaryzmy oraz chore demokracje zaowocowały w historii Europy i świata deptaniem godności człowieka i w rezultacie doprowadziły do wielkich wstrząsów społecznych. Do ich źródeł można zaliczyć ateistyczną kulturę, która próbowała usunąć Boga z widnokręgu człowieka. Dążenie do Boga jest jednak naturalnym prawem istnienia i żaden system nigdy nie jest w stanie go stłumić. Obowiązkiem szczególnym ludzi kultury i nauki jest poszukiwanie prawdy o człowieku. Poprzez działalność intelektu człowiek doświadcza własnej ograniczoności i uświadamia sobie, że on sam nie jest prawdą. Istnieje więc w nim pragnienie i potrzeba absolutu. Na drodze głębokiego myślenia, zachowując dyscyplinę rozumu i uczciwość serca, człowiek może spotkać Boga¹¹.

Jednakże myślenie, będąc procesem dokonującym się w mózgu, jest równocześnie głęboko związane z egzystencjalnym doświadczeniem człowieka. To doświadczenie mogło zadecydować o tym, że wielu myślicieli dało początek najbardziej systematycznym i radykalnym negacjom Boga. Właściwe kultuwo-

⁹ Por. H. K u h n, *Sumienie pomiędzy wolnością a prawem*, tłum. F. M i c k i e w i c z. W: *Moralność chrześcijańska*. Poznań-Warszawa 1987, s. 60-70; J. Z a k r z e w s k a – M. S o b o l e w s k i, *Wolność sumienia i wyznania*. Warszawa 1963; M. S o b o l e w s k i, *Partie i systemy partyjne świata kapitalistycznego*. Warszawa 1974; T e n z e, *Z badań nad kulturą polityczną*. Warszawa 1977.

¹⁰ J a n P a w e ł I I, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*, s. 17.

¹¹ T a m ż e, s. 17-18.

wanie etyki myślenia powinno prowadzić nie tylko do logicznej jego poprawności myślenia, ale również włączać czynności umysłu w klimat uczciwości i otwarcia się na Tajemnicę. Ta etyka myślenia wspomaga trud poszukiwania prawdy, otwierając umysł na Transcendencję, jako że prowadząc umysł na drogach „verum” i „bonum”, nadaje mu właściwy kierunek. W Bogu bowiem prawda i dobro są tożsame z samym jego istnieniem¹².

Na podstawie tych sformułowań Jana Pawła II, dotyczących głębi etyki myślenia, można wnioskować o stałej skłonności człowieka zarówno do prawdy jak i fałszu, a tym samym do cnoty jako stałej sprawności do czynienia dobrze, jak i do pogłębiania wady, czyli stałego wyboru określonego zła prowadzącego do zatwardziałości serca. Jest to teologiczno-moralne określenie wyboru dobra albo zła i zarazem dotyka praktycznych konsekwencji wyrastających z poszczególnych wyborów etycznych.

Wybór taki jest czymś więcej, aniżeli jedynie taka czy inny decyzja, kojarząca się najczęściej nie tyle z wyborem dobra bądź zła, ale – w zakresie posiadanych informacji o indywidualnych czy społecznych skutkach poszczególnych czynów – z konkretnym człowiekiem, który decyduje się wybrać między tym co słuszne, a tym co jest niesłuszne¹³.

W ten sposób sam człowiek decyduje o słuszności bądź niesłuszności danej prawdy w określonych sytuacjach i uwarunkowaniach psychologiczno-społecznych. Oznacza to w istocie, że człowiek poprzez swoje słuszne czy niesłuszne decyzje określa normy etyczne, czyli *de facto* jest ich legislatorem.

Ma rację Jan Paweł II, gdy kładzie akcent w rozwiązaniu tego dylematu na rozwój takiej etyki myślenia, która będzie prowadziła nie tylko do logicznej poprawności samego myślenia, ale równocześnie do rozwinięcia cnoty uczciwości intelektu i jego otwarcia się na Tajemnicę. Uczciwość tego rodzaju pozwala na ustalenie właściwych relacji pomiędzy intelektem, wolą i powinnością moralną. Wszystko zależy więc od właściwej formacji sumienia moralnego człowieka, gdzie dokonują się najgłębsze wybory etyczne w oparciu o prawdę i obiektywny porządek moralny zawarty w naturze człowieka.

Akceptacja obiektywnego porządku moralnego prowadzi do osiągnięcia i zagwarantowania autentycznej wolności osoby. Jedynie na fundamencie prawdy obiektywnej można budować odnowione społeczeństwo, a tym samym przezwyciężyć różne formy i przejawy totalitaryzmu, tkwiące w strukturach społecznych i układach międzyludzkich. Społeczeństwa dotknięte filozofią marksistowską, dzięki oparciu swego życia na prawdzie, mają największe szanse na rozwiązanie najbardziej złożonych problemów.

Papież Jan Paweł II, nawiązuje do tego zagadnienia w encyklice *Centesimus Annus*, podkreśla fundamentalne znaczenie akceptacji transcendentnego

¹² Tamże, s. 18.

¹³ Por. W. S a d u r s k i, *Moral Pluralism and Legal Neutralist*. Dordrecht 1990, s. 89-131.

wymiaru osoby ludzkiej w życiu społecznym: «Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych»¹⁴.

Oparcie więc życia indywidualnego i społecznego na prawdzie transcendentnej nadaje szczególny sens działaniom politycznym. Każde państwo, które buduje demokratyczny ustrój społeczno-polityczny, stawiając sobie za cel obronę godności ludzkiej, chcąc zrealizować podstawowy cel, winno jasno określić swój stosunek do prawdy transcendentnej w życiu państwowym. Od tej odpowiedzi zależy, czy jego przyszłość zwiąże się na stałe z zasadą wolności obywatelskiej, bądź będzie ewoluować w kierunku totalitarnych ograniczeń społeczno-politycznych. Nauczanie społeczne Jana Pawła II określa precyzyjnie charakterystyczną cechę różnego rodzaju totalitaryzmów, nawet tych, które przez większościowe głosowanie jawią się na zewnątrz jako demokratyczny sposób rządzenia: «Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując unicestwić»¹⁵.

Pozorność zamierzeń demokratyzacji życia publicznego w warunkach większościowego charakteru podejmowania decyzji, może w niektórych sytuacjach doprowadzić również do totalitarnych wynaturzeń. Taka sytuacja występuje wówczas, gdy życie społeczne nie jest oparte na podstawowych prawach obywateli do prawdy. W ramach tego prawa elity władzy mają obowiązek zapewnić wszystkim dostęp do prawdziwych informacji, na podstawie których buduje się rzeczywistą solidarność między poszczególnymi grupami społecznymi.

Rozważając zagadnienia natury społecznej i analizując stosunek Kościoła do nich, należy pamiętać o sformułowaniu przez Jana Pawła II zakresu powinności, pozostających w polu zainteresowań nauki społecznej Kościoła: «Nauka

¹⁴ J a n P a w e ł I I, *Encyklika „Centesimus Annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum Novarum”* (1991), n. 44. Tekst polski, *L'Osservatore Romano* 1991, nr 4, s. 23-24; por. t e n ż e, *Encyklika „Veritatis Splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (1993), n. 99. Tekst polski, *L'Osservatore Romano* 1993, nr 10, s. 39.

¹⁵ T a m ż e.

społeczna Kościoła nie jest jakąś „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej¹⁶.

Określenie zakresu zainteresowań, którymi nauka społeczna Kościoła zajmuje się, jest możliwe ze względu na jej skoncentrowanie na problematyce antropologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem godności osoby ludzkiej, stanowiącej podstawę wszelkich praw osobowych. Ten centralny punkt określa równocześnie zakres problematyki, jak i odpowiednią do niego metodologię naukową użytą w analizie zjawisk społecznych, postrzeganych z chrześcijańskiego punktu widzenia. Jan Paweł II daje temu wyraz w następujących słowach: «Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej»¹⁷.

Jan Paweł II, określając zadania stojące przed nauką społeczną Kościoła, przyjmuje za podstawowe jej założenie ochronę transcendentnego charakteru osoby ludzkiej w warunkach życia społecznego. Jest w tym również widoczny, charakterystyczny dla chrześcijaństwa, sposób wyrażania ludzkiego zaangażowania na rzecz spraw państwowych i narodowych. Człowiek i jego rola w społeczeństwie zyskują w tym transcendentnym wymiarze pełniejszy charakter humanistyczny, a zarazem szczególne miejsce pośród zadań politycznych i ekonomicznych, które nie mogą sprowadzić człowieka jedynie do roli automatu czy elementu w całym mechanizmie życia państwowego i narodowego.

Z powyższych uzasadnień nie należy jednakże wnioskować, że nauka społeczna Kościoła jest nauką, która podaje jedynie ogólne normy postępowania społecznego. Prezentując przykazania rządzące życiem społeczno-politycznym i społeczno-ekonomicznym, ma także na uwadze normy kategorialne w odniesieniu do określonych sposobów postępowania i konkretnych czynów. Na tej podstawie należy wnioskować, że nauka społeczna Kościoła jest nauką normatywną, zastosowaną do analizy faktów społecznych na płaszczyźnie etycznej. Ten moralny jej zakres i wymiar prowadzi w konsekwencji do akceptacji transcendentnego charakteru osoby ludzkiej.

Mając na uwadze złożony charakter wpływu kultury na postępowanie moralne osób i społeczeństw, można wnioskować w świetle nauki społecznej Ko-

¹⁶ T e n ż e, *Encyklika „Sollicitudo Rei Socialis”* (1987), n. 41. Tekst polski. Rzym 1987, s. 62.

¹⁷ T a m ż e.

ścioła, że właściwe odczytanie zadań kultury w życiu indywidualnym i społecznym w poszczególnych rejonach globu ziemskiego, prowadzi do przyjęcia, bądź odrzucenia wolnościowo-demokratycznych zachowań na korzyść lub przeciw postawom totalitarnym. Istotne znaczenie posiada tu przyjęcie bądź zanegowanie transcendentnej i obiektywnej prawdy o człowieku.

Kultura ludzka ma moc kształtowania zachowań i postaw społeczno-moralnych i jako taka spełnia zadania formacyjne wobec jednostek i całych społeczeństw. Dynamiczne procesy przemian kulturowych wpływają w zdecydowany sposób na postawy osób w nich uczestniczących. Tym niemniej w ujęciu nauki społecznej Kościoła nie może to w żaden sposób oznaczać rezygnacji z podstawowej prawdy o człowieku, wyrażającej się w jego godności, która jest zakorzeniona w stwórczym i wszechmocnym działaniu Boga.

Podstawową normą moralną, gwarantującą wszechstronny i integralny rozwój człowieka, jest obiektywna prawda o nim samym. Stosując się do niej nauka społeczna Kościoła pomaga w rozwiązywaniu społecznych kwestii etycznych. Negacja prawdy bądź jej redukcja jest postrzegana przez tę naukę jako zamach na godność osoby ludzkiej. Jan Paweł II przebywając na Łotwie, nakreślił w czasie spotkania na Uniwersytecie w Rydze ze światem nauki i kultury – podobnie jak uczynił to w Wilnie – granice i zakres zainteresowań społecznej nauki Kościoła.

W prawdzie o godności człowieka dostrzega Papież drogę do rozwiązywania nabrzmiałych spraw społecznych w warunkach przechodzenia z totalitaryzmu do demokracji. Komunistyczna rzeczywistość okazała się destrukcyjna dla człowieka i jego środowiska. Człowiek na nowo odnajdując swoją godność, może we właściwy sposób spojrzeć na własną przyszłość. Katolicka nauka społeczna przyjmuje więc na siebie taką perspektywę zainteresowań, które służyłyby dobru człowieka, ale równocześnie nie jest ona przeznaczona do tworzenia technicznych rozwiązań systemowych. Przedstawia natomiast określone zasady współżycia społecznego oparte na prawdzie o człowieku. Zadaniem zaś nauk ekonomicznych i technicznych jest podjęcie trudu budowy nowego systemu społecznego w oparciu o zasadę godności osoby ludzkiej, propagowaną usilnie przez społeczne nauczanie Kościoła¹⁸.

Nauka społeczna Kościoła będąc – zdaniem Papieża – teologiczną refleksją nad człowiekiem jest potrzebna do właściwej oceny jego zobowiązań wobec społeczności polityczno-ekonomicznej. Szczególnie istotne dla chrześcijańskiej analizy życia społecznego jest takie pogłębienie nauki społecznej Kościoła, aby nie zrozumieć jej w kategoriach trzeciej drogi między kapitalizmem a komunizmem. Stanowi ona jedynie moralną podstawę wszelkich społecznych działań:

¹⁸ J a n P a w e ł I I, *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła*. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i kultury, 9 września 1993 rok – Ryga. L'Osservatore Romano, wyd. polskie 1993, nr 12, s. 36-38.

«Nauka społeczna Kościoła nie jest trzecią drogą między kapitalizmem a komunizmem. Jest bowiem zasadniczo „teologią” [...], a więc refleksją nad Bożym zamysłem wobec człowieka i dlatego podejmuje problemy ekonomii i polityki nie po to, aby analizować jej aspekty techniczne i organizacyjne, ale by ukazywać ich nieuniknione konsekwencje etyczne»¹⁹.

Mając na uwadze etyczny wymiar nauki społecznej Kościoła, Jan Paweł II dostrzega jej zadanie w kategoriach zgodności wszelkich poczynań systemów ekonomicznych i politycznych z prawem moralnym oraz z podstawową zasadą godności osoby ludzkiej, która decyduje o moralnym aspekcie działań człowieka: «Jej zadaniem nie jest tworzenie „systemu”, ale wyznaczanie nieprzekraczalnych granic i wskazywanie jak należy postępować, aby różne projekty polityczne i ekonomiczne, formułowane w konkretnej historii narodów na podstawie nieskończonej liczby zmiennych danych, były godne człowieka i zgodne z prawem moralnym»²⁰.

Wyjaśnienia Jana Pawła II dotyczyły w istocie rzeczy zagadnień podstawowych dla zrozumienia nauki społecznej Kościoła; widziały w niej autonomiczną naukę, która choć rozwija się w konfrontacji z dziedziną życia państwowego, to jednak daje dowody i wyraża autonomiczność działalności społecznej Kościoła. Jan Paweł II, wyjaśniając czym nauka społeczna Kościoła nie jest i być nie chce, stwierdza: «Przede wszystkim nie jest doktryną polityczną ani tym mniej ekonomiczną. Kościół uważa bowiem, że chociaż istnieją punkty styczne między sferą religijną a polityczno-ekonomiczną obie te dziedziny odznaczają się właściwą sobie autonomią, którą należy respektować i umacniać. Ewangeliczne zalecenie w tej materii jest jednoznaczne: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21)»²¹.

Rozgraniczając zadania państwa i Kościoła, Jan Paweł II dostrzega równocześnie konieczność ich wzajemnej współpracy na korzyść osoby ludzkiej. Taka współpraca jest ich moralną powinnością: «Kościół nie czuje się powołany, by w dziedzinie społecznej formułować propozycje „techniczne”, należy to bowiem do kompetencji państwa lub uprawnionych instytucji społecznych. Podobnie państwo powinno uszanować specyficzną misję Kościoła, polegającą na głoszeniu Ewangelii i formowaniu sumień. Jednakże Kościół i państwo, ponieważ służą tym samym ludziom, są moralnie zobowiązane do dialogu i wzajemnej współpracy»²².

¹⁹ Jan Paweł II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 41, s. 82.

²⁰ Tenże, *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła*, s. 37; por. P. G ó r a l c y k, *Teologiczna wizja człowieka jako podstawa nauk społecznej nauki Kościoła*. W: *Kosmos i człowiek*. Poznań – Warszawa 1989, s. 343-355.

²¹ Jan Paweł II, *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła*, s. 36.

²² Tamże.

Powyzsze sformulowania Papieza wyrazaja podstawowe metodologiczne podejscie do zagadnienia sporu etyki personalistycznej z liberalnym systemem wartosci. Sp6r ten bowiem wynika w istocie swojej ze skrzyzowania sie prerogatyw i zadan obu stron. Koncentruja sie one jednak w czlowieku i dlatego w jego persepktywie jako istocie cielesno-duchowej znajdujemy rozwiazanie konfliktu. Wydaje sie, ze najlepszym sposobem dialogu personalist6w z liberałami jest przede wszystkim zaakceptowanie autonomicznosci ich zainteresowan.

Tym niemniej jest sprawa istotna, aby odpowiedzialnosc chrzescijan nie ograniczala sie jedynie do wymiaru duchowego ich zycia, pozostawiajac rownoczesnie ideologii liberalnej ksztaltowanie rzeczywistosci spoleczno-polityczno-ekonomicznej. Z tej racji Jan Pawel II konstatuje, ze: «Spoleczna nauka Kościoła nie jest takze surrogatem ideologii kapitalizmu. W rzeczywistosci Kości6ł, choc zdecydowanie potepia „socjalizm”, juz od czasu ogloszenia przez Leona XIII encykliki *Rerum novarum* dystansuje sie od ideologii kapitalistycznej, przypisujac jej odpowiedzialnosc za przejawy jaskrawej niesprawiedliwosci spolecznej [...]. Z kolei Pius XI w *Quadragesimo anno* bardzo jednoznacznie i zdecydowanie potepia miedzynarodowy imperializm pieniadza [...]²³.

Historyczny upadek komunizmu stal sie powodem do poglebienia refleksji Kościoła, jak rowniez wszystkich obywateli, nie tylko państw bezposrednio dotknietych dzialaniem komunizmu, ale takze i tych, ktore wprowadzily liberalna gospodarkę rynkowa. Krytykę kapitalistycznych układow spoleczno-polityczno-ekonomicznych kontynuowal takze Jan Pawel II nawiazujac do swoich poprzednik6w: «Tę linie kontynuuje takze nowsze nauczanie Kościoła, zaš ja sam po historycznym upadku komunizmu nie wahalem sie wyrazic powaznych zastrzezeń, jakie budzi kapitalizm, gdy jest rozumiany nie tyle jako „gospodarka rynkowa”, ale jako system, „w którym wolnoš gospodarcza nie jest ujeta w ramy systemu prawnego, wprzegajacego ją w sluzbę integralnej wolnošci ludzkiej»²⁴.

Liberalny system wartosci oparty na racjonalistyczno-indywidualistycznej koncepcji czlowieka, z ktorej wyrasta odpowiedni sposob rozumienia spoleczeństwa i państwa, jest w istocie swojej negacja spolecznej natury osoby ludzkiej. Nie znajdujac miejsca na spoleczną naturę czlowieka, neguje takze spoleczeństwo, ktorego istnienie jest wynikiem relacji miedzysobowych. W kon-

²³ Por. L e o n XIII, *Encyklika „Rerum Novarum”* (1891), n. 2. Tekst polski. W: *Dokumenty Nauki Spolecznej Kościoła*. Cz. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 43-44; P i u s XI, *Encyklika „Quadragesimo Anno”* (1931), n. 109. Tekst polski. W: *Dokumenty Nauki Spolecznej Kościoła*. Cz. 1. Rzym-Lublin 1987, s. 91.

²⁴ Por. J a n P a w e ł II, *Człowiek w centrum spolecznej nauki Kościoła*, s. 37; T e n z e, *Centesimus Annus*, n. 42, s. 22-23; K. H. P e s c h k e, *Wirtschaft aus christlicher sicht*. Trier 1992; A. D y l u s, *Gospodarka, moralnoš, chrzescijaństwo*. Warszawa 1995.

cepcji liberalnej występuje jedynie relacja zależności między państwem jako władzą a pojedynczym obywatelem. Państwo jest rozumiane jako twór oparty na umowie społecznej. Zostało ono powołane jedynie do obrony interesów jednostki i jej wolności obywatelskich. Na tej podstawie można powiedzieć, że w liberalizmie koncepcja społeczeństwa jest sprowadzona do atomistycznego jego wymiaru²⁵.

Wynika z powyższego, że teoria umowy społecznej nie jest więc w istocie swojej prawdziwą teorią społeczeństwa. Wyjaśnia to fakt, że w wyniku umowy społecznej nie powstaje społeczeństwo, lecz system prawny, według którego jest ono zorganizowane. W tym miejscu należałoby raczej mówić o powstaniu władzy państwowej, która nie jest i nie może być identyfikowana ze społeczeństwem, nawet gdyby takiego terminu liberalizm używał²⁶.

Znaczenie koncepcji liberalnej, jako filozoficznego zaprzeczenia społeczeństwa, wynika z faktu, że w historii teorii filozoficzno-społecznych indywidualizm i zbudowany na nim liberalizm wywarły ogromny wpływ na sposób myślenia o zagadnieniach społecznych. Podobną właściwością charakteryzowała się przyrodnicza koncepcja rzeczywistości społecznej, która była u początku myślenia indywidualistów i liberałów. Stwierdzić należy, że również i ta koncepcja, choć z istoty swojej negująca społeczny charakter osoby ludzkiej, a tym samym będąca negacją teorii społeczeństwa, zajmuje ważne miejsce wśród innych systemów filozoficzno-społecznych. Wynika to z faktu, że swoim wpływem objęła szerokie rzesze intelektualistów dokonujących interpretacji zjawisk społecznych²⁷.

Układy i zależności konkretnych prądów myśli ludzkiej odbijają się na mentalności i sposobie myślenia obywateli. Jest to przykład wpływu teoretycznych rozważań o człowieku i społeczeństwie na funkcjonowanie konkretnych ideologii społecznych, wśród których ważne miejsce zajmuje ideologia liberalizmu. Etyka personalistyczna w ramach dialogu z liberalnym systemem wartości również i na tej płaszczyźnie musi rozważać możliwości pogłębienia własnego zrozumienia zagadnień leżących u podstaw liberalnej myśli w odniesieniu do człowieka, państwa i społeczeństwa. Ta pogłębiona analiza doprowadza do bardziej obiektywnych poglądów obu stron wobec siebie.

Poszukiwania wspólnych rozwiązań współczesnych spraw społecznych, w perspektywie transformacji systemowych dokonujących się w Europie Środkowo-Wschodniej, mogą być oparte jedynie o rzetelną analizę obydwu systemów społeczno-moralnych z uwzględnieniem aktualnych i konkretnych uwarunkowań społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowych krajów zainteresowanych tym dialogiem.

²⁵ J. M a j k a, *Katolicka Nauka Społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*. Rzym 1986, s. 184.

²⁶ T e n Ź e, *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982, s. 53.

²⁷ P o r. t a m Ź e, s. 53-54.

Dokonywanie takich teoretycznych prób, na przykładzie Polski i innych krajów Środkowo-Wschodniej Europy, może okazać się wzorem rozwiązywania podobnych kwestii w innych rejonach Europy bądź świata. Niewątpliwie jest to dialog trudny, jako że dotyczy dwóch różnych filozoficznych sposobów myślenia, opartych na odmiennych koncepcjach osoby ludzkiej. Ewentualność takiego dialogu dostrzegamy raczej w perspektywie praktycznego działania i obrony praw człowieka, na płaszczyźnie społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowej. Trzeba jednak pamiętać, że w całości kształcie praw człowieka wyszczególnia się trzy ich generacje, tzn. prawa wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Cały proces budowania podstaw dialogu, z metodologicznego punktu widzenia, jest narażony na wiele niejasności. Musi więc on funkcjonować przy określonych założeniach.

Wydaje się, że jego trwałą fundament można zbudować jedynie w oparciu o prawidłową koncepcję wolności człowieka. Wynika to m.in. z faktu, że wszystkie prawa człowieka mają swój wymiar wolnościowy: «Konkretna bowiem wolność urzeczywistnia się wraz ze sprawiedliwością i solidarnością, tzn. z możliwością korzystania z określonych dóbr w płaszczyźnie społeczno-gospodarczo-kulturowej, na straży których stoją bez wątpienia prawa społeczne i solidarnościowe. Wydaje się zatem, że wszystkie prawa człowieka mają swój wolnościowy wymiar»²⁸.

Wolność, która jest istotnym czynnikiem dynamizującym życie społeczne, może ten proces skierować na praktyczny wymiar działania poszczególnych obywateli kraju. Szczególnym polem działania winna być obrona wolności religijnej, stanowiącej podstawę wszystkich praw godnościowych osoby ludzkiej²⁹.

Sens prawa do wolności przedstawia we właściwych wymiarach *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, która stwierdza, że: «Wolność wymaga warunków w porządku ekonomicznym, politycznym i kulturalnym, umożliwiających jej pełną realizację»³⁰. Należy również brać pod uwagę, że wolność we współczesnych społeczeństwach jest w rozmaity sposób negowana, ograniczana i deformowana. Tym bardziej jest to zjawisko niepokojące, z punktu widzenia istniejących niesprawiedliwości, gdy zauważy się fakt, że wolność jest nie tylko wartością człowieka, ale stanowi istotny element jego natury. Podkreśla to Jan Paweł II mówiąc: «Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym»³¹. Powyższe stwier-

²⁸ H. Skorowski, *Prawa człowieka w służbie wolności*. Collectanea Theologica 58: 1988, fasc. IV, s. 34; por. F. J. Mazurek, *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*. Chrześcijanin w Świecie 18: 1986, z. 150, s. 6-7.

²⁹ Por. H. Skorowski, *Wolność religijna a prawa człowieka*. Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 4: 1986, s. 100-112.

³⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, n. 1, Tekst polski. Wrocław 1986. s. 45.

³¹ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*. Orędzie na międzynarodowy Dzień Pokoju 1981. W: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*. T. 4. Warszawa 1984, s. 11.

dzenie Papieża oznacza w konsekwencji, że wolność będąc wynikiem zagwarantowania w społeczeństwie podstawowych praw osoby ludzkiej, musi nieustannie odwoływać się do wartości duchowych, które stanowią gwarancję jej autentyczności i chronią ją przed deformacją w warunkach nacisków różnych ideologii politycznych czy ekonomicznych³². Świadomość wolności, widoczna we współczesnym świecie na poziomie nie tylko konkretnych osób, ale także w wymiarze państwowym i międzynarodowym, idzie więc w parze, jak podkreśla *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, z uznaniem niezbywalnych praw osoby ludzkiej³³. Zostały one również uznane na forum wielu organizacji międzynarodowych jako powszechnie ważne i obowiązujące założenia wszelkiej polityki społecznej. We współczesnym świecie postrzega się w ich świetle znaczenie godności osoby ludzkiej w społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych uwarunkowaniach. Faktem jest, że dzięki licznym deklaracjom prawnym o zasięgu międzynarodowym osobiste i wewnętrzne przekonanie osób zyskało powszechną aprobatę. Dzięki temu powszechnemu świadectwu Kościoła oraz organizacji państwowych i międzynarodowych godność człowieka zyskuje uznanie w najszerszych kręgach społecznych. Stanowi to niewątpliwie wielki krok naprzód w realizacji cywilizacji miłości w dzisiejszym świecie, który jednak w swojej aktualnej historii ma wiele jeszcze punktów zagrożających prawom człowieka³⁴.

Świadectwa Kościoła i organizacji międzynarodowych, w kontekście istniejących problemów i konfliktów ideologicznych w świecie współczesnym, stanowią element jednoczący ludzi dobrej woli. Zbliżenie stanowisk organizacji państwowych i kościelnych jest wynikiem wspólnego spojrzenia na człowieka i jego godność w perspektywie niezbywalnych praw ludzkich, którym odpowiadają również właściwe obowiązki. Prawa człowieka i jego społeczno-moralne zobowiązania zyskują więc w oczach współczesnych ludzi i organizacji coraz większe zrozumienie i aprobatę, szczególnie w świetle konieczności prawnego zagwarantowania sprawiedliwości społecznej.

³² Por. H. Skorowski, *Prawa człowieka w służbie wolności*, s. 27-38; P. Góralczyk, *Wyzwolenie z niewoli do wolności w Chrystusie*, Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 5: 1993, s. 30-42; J. M. Smyle y Jr, *Liberation Ethics*. New York 1972; J. Tischner, *Społeczność rewolucjonisty. Czytając fenomenologię ducha Hegla*. Kraków 1993.

³³ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, n. 1, s. 45; por. J. M. Smyle y Jr, *Liberation Ethics*. New York 1972.

³⁴ Por. dokumenty organizacji międzynarodowych podnoszących kwestię praw człowieka, m.in.: *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* oraz podstawowe dokumenty Kościoła na ten temat, ze szczególnym uwzględnieniem encyklik papieskich od czasów Leona XIII do Jana Pawła II. Por. także: Papieska Komisja „Iustitia Et Pax”, *Dokument „Kościół i prawa człowieka”*. Więź 1978, nr 3, s. 7-31; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Godność i prawa osoby ludzkiej*. Chryścjanin w Świecie 1985, nr 11, s. 80-96; K. Papiak, *Stolica Apostolska wobec rodziny narodów. Status i zasady zaangażowania*, Saeculum Christianum 1994, nr 1, s. 205-217.

Powszechna akceptacja godności i praw człowieka, wyrażana w licznych dokumentach, deklaracjach i wypowiedziach organizacji państwowych i kościelnych, może być fundamentem bardziej sprawiedliwej przyszłości dla wielu społeczeństw. Ten optymistyczny charakter wypowiedzi w stosunku do otaczającej nas rzeczywistości społeczno-politycznej, ujawnia się m.in. w samym działaniu Jana Pawła II, który z głoszenia praw godnościowych osoby ludzkiej uczynił program naprawy sytuacji międzynarodowej w dobie współczesnej³⁵. Jego posługa w Kościele i świecie współczesnym wyrażająca zainteresowanie człowiekiem i jego prawami, wyrasta z transcendentnej koncepcji osoby ludzkiej jako istoty powołanej do przeobrażania ziemi sobie poddanej. Świadomość chrześcijańskiego powołania obejmuje również aktywne uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym, ekonomicznym i kulturowym³⁶.

Religijno-społeczny charakter działań Kościoła na rzecz sprawiedliwości społecznej wynika z antropologicznej koncepcji Kościoła, w myśl której szczytem antropologii chrześcijańskiej jest chrystologia. Tę prawdę Kościół głosi od zawsze, a Sobór Watykański II uczynił z niej wizję do zrozumienia i pogłębienia własnego stanowiska na temat praw godnościowych osoby ludzkiej. W takiej perspektywie Kościół w swoim nauczaniu społecznym nadaje prawom człowieka charakter apostołskiego posłannictwa w świecie współczesnym na rzecz dobra osobowego oraz dobra społecznego ujętego w kategoriach *bonum commune*³⁷. Antropologiczny punkt widzenia chrześcijaństwa jest fundamentem nauki społecznej Kościoła, ujmującej prawa człowieka w kategoriach godności osoby ludzkiej. Należy więc stwierdzić, że antropologiczny wymiar chrześcijaństwa pozwala lepiej zrozumieć samego człowieka, którego podstawowym

³⁵ Por. O. Hoffe, *Prawa człowieka jako podstawa politycznej „humanitas”*. *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 1981, nr 6, s. 65-77; t e n ż e, *Prawa ludzkie jako zasady chrześcijańskiego humanizmu. Społeczno-etyczne zaangażowanie Jana Pawła II*. *Tamże* 1988, nr 5, s. 67-78; P. Poupard, *Od Pawła VI do Jana Pawła II*. *Tamże*, s. 6-13; J a n P a w e ł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju. Przemówienie wygłoszone na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*. W: *Nauczanie Papieskie II*, 2, 1979, (lipiec – grudzień). Poznań – Warszawa 1992, s. 258-269; t e n ż e, *Kościół w świecie współczesnym broni godności każdego człowieka. Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego 22 XII 1979*. W: *Nauczanie Papieskie II*, 2, 1979, (lipiec – grudzień). Poznań – Warszawa 1992, s. 715-726.

³⁶ Por. H. Skorowski, *Znaczenie sakramentu pokuty w życiu małżonków*. *Studia Theologica Varsaviensis* 1991, nr 2, s. 209-219; J. Koperek, *La formazione della coscienza nel sacramento della riconciliazione secondo l'insegnamento di Giovanni Paolo II*. Roma 1989.

³⁷ L. M. Rull, *Antropologia della vocazione cristiana*. T. 1: *Basi interdisciplinari*. Casale Monferrato 1985, s. 23; por. M. Flick – Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologia*. Firenze 1973, s. 3-5; A. Raffelt – K. Rahnert, *Antropologie und Theologie*. W: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. T. 24. Freiburg-Basel-Wien 1981, s. 5-55; K. Rahnert, *Theological Investigation*. T. 2. Freiburg, tłum. angielskie K.-H. Krüger. New York 1975; t e n ż e, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie in Rahmen der Theologie*. Einsiedeln 1967, s. 405-420.

zadaniem w rzeczywistości ziemskiej jest obrona praw godnościowych osobowych i wspólnotowych.

Współczesne rozumienie praw osoby ludzkiej jest zbliżone w stanowisku Kościoła oraz organizacji państwowych i międzynarodowych. To zbliżenie stanowi optymistyczny akcent rozważań nad człowiekiem i jego rolą w społeczeństwie, naznaczonym różnego rodzaju uwarunkowaniami ekonomiczno-politycznymi. Z punktu widzenia nauki społecznej Kościoła nie mogą one jednak determinować zachowań osoby ludzkiej, ale winny być zawsze podporządkowane jej dobru w wymiarze naturalnym i nadprzyrodzonym. Ten aspekt zagadnienia stanowi ważny argument na rzecz obrony praw człowieka we wszelkich decyzjach elit rządowych. Pomimo więc liberalnej opcji społecznej w polityce i ekonomii, w okresie transformacji systemowych w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, godność osoby ludzkiej rozważana w nauce społecznej Kościoła ma podstawowe znaczenie w rozwoju kulturowym społeczeństw, państw i narodów.

2. Chrześcijańska tożsamość kultury europejskiej

Powiązanie wiary z kulturą, tj. wpływ wiary na życie społeczno-kulturowe społeczeństwa, narodu i państwa, jest jednym z podstawowych akcentów wypowiedzi Jana Pawła II. Odnajdywanie religijnych korzeni kultury europejskiej stanowi istotny element poszukiwania i uzasadniania tożsamości Europy³⁸.

2.1. Religijna interpretacja kultury europejskiej

Zainteresowanie stosunkiem religii do współczesnego społeczeństwa europejskiego wynika między innymi z potrzeby patrzenia w przyszłość Europy i poszukiwania jej tożsamości. Droga społeczeństw europejskich do jedności

³⁸ Temu zadaniu poświęciła się Fundacja Agnelli, która analizując fenomen religijnej interpretacji kultury europejskiej zajęła się badaniem wpływu religii na życie społeczno-kulturowe Europy. Przeanalizowano religijny fundament kultury w krajach Europy Zachodniej: Francji, Italii, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, Niemczech. Natomiast z krajów Europy Środkowo-Wschodniej wybrano jedynie przykład Węgier. Wyniki badań fundacji zostały zawarte w pracy zbiorowej: D. Hervieu-Leger – F. Garelli – S. Giner – S. Sarasa – J. A. Beckford – K. F. Daiber – M. Tomka, *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*. Torino 1992.

Podstawowe rezultaty badań Fundacji Agnelli stanowią cenny wkład w pogłębienie stosunku między religią a współczesnością, szczególnie w Europie ekonomicznie, technologicznie i politycznie zaawansowanej. W tych badaniach brakuje, co prawda, polskiego akcentu w przeżywaniu wiary chrześcijańskiej na płaszczyźnie kultury europejskiej, to jednak przypadek Węgier posłużył tu do wykazania politycznej roli religii w krajach Europy Centralnej i Wschodniej. Jednym z podstawowych wyników badań jest dostrzeżenie różnic i odległości oddzielających społeczeństwa naznaczone doświadczeniami komunizmu od społeczeństw Europy Zachodniej.

ekonomicznej i politycznej wraz z wielkimi przeobrażeniami społeczno-politycznymi w Europie Środkowej i Wschodniej wzbudza pytania, na które kultura europejska powinna szukać rozwiązania. Kierunek poszukiwania stosownych odpowiedzi może m.in. prowadzić poprzez studia na temat zmiany struktur demograficznych i ekonomicznych wraz ze zmianami w świadomości i tożsamości kulturowej Europy.

Z tych studiów wynika, iż pomimo różnych doświadczeń historycznych i kulturowych, Europejczycy odnajdują w chrześcijaństwie jeden z głównych punktów odniesień i w tym wymiarze szukają współczesnej sobie tożsamości europejskiej. W kontekście powyższego stwierdzenia pojawia się potrzeba rozważenia problemu wpływu religii na kulturę społeczeństw najbardziej zsekularyzowanych. Z przeprowadzonych badań można wnioskować, że społeczeństwa europejskie kierują się w ich rozwoju kulturowym chrześcijańskim modelem etyki i wartości. Refleksja etyczna w naszych czasach jest więc nieunikniona ze względu na stosunki między państwem a Kościołem, rynkiem i społecznością cywilną, a także z racji na etyczną stronę społecznych efektów postępu naukowego i technologicznego. W przypadku braku etycznych podstaw w rozważaniach na polu nauk społecznych i ekonomicznych zatracą się w dużej części ich pełne znaczenie oraz użyteczność naukową i praktyczną³⁹.

Zagadnienia kulturowe, związane z kompleksowością i ryzykiem rozwoju współczesności europejskiej, nie mogą być zatem pozbawione wymiaru religijnego. Wymiar ten z istoty swej jest nośnikiem wartości etycznych, choćby dlatego, że Kościoły i ruchy religijne są równocześnie aktywnymi protagonistami życia społecznego. Wynika to z faktu, iż religia z konieczności ustanawia ze współczesnością relacje kompleksowe, które mają charakter dynamiczny, a zarazem specyficzny dla społeczeństwa europejskiego⁴⁰.

W analizie wpływu religii na społeczeństwo europejskie należy przyjąć, że religia jest traktowana jako fenomen całościowy, a nie tylko jako sentyment religijny czy też sama pobożność. Ważnym elementem, z punktu widzenia socjologicznego, jest także całokształt struktur, organizacji oraz praktyk kościelnych i wspólnotowych, które przedstawiają widzialny aspekt religii w społeczeństwie europejskim. Podstawowe pytania dotyczą m.in. zagadnień: jak wielki jest zakres ludności europejskiej wyrażającej swoją opcję religijną, jakie są dziś konkretne sposoby przeżywania przez Europejczyków religii, w jaki sposób Kościoły i wspólnoty wiary znajdują dla siebie miejsce w społeczeństwach wysoko

³⁹ Por. t a m ż e.

⁴⁰ Por. H. S k o r o w s k i, *Wiara a etos chrześcijanina*. Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 1988, nr 3, s. 73-89; t e n ż e, *Prawo do regionalizmu jako podstawowe prawo osoby*. Saeculum Christianum 1994, nr 1, s. 189-204; Z. J. Z d y b i c k a, *Religia i polityka*. Magazyn – SDK 3-4-5 grudnia 1993, s. 6-11.

rozwiniętych oraz jak się kształtują stosunki między religią a innymi sferami życia społecznego⁴¹.

Historycznie zakorzenioną w Europie i decydującą o tożsamości Europejczyków jest tradycja judaistyczno-chrześcijańska i dlatego ona właśnie najbardziej nas interesuje. Tym niemniej nie wolno jednak wykluczać wpływów innych tradycji, a zwłaszcza muzułmańskiej, obecnej szczególnie w Europie Zachodniej. Należy jednak brać po uwagę fakt, że sprawa ogromne trudności zastosowanie tych samych instrumentów metodologicznych i interpretacyjnych do badań relacji Chrześcijaństwa ze współczesnością oraz Islamu ze współczesnością.

Dostrzegając te trudności, można stwierdzić, iż pomimo wielu uwarunkowań obecności religijnej w poszczególnych krajach europejskich, religia nadal odgrywa istotną rolę w kształtowaniu tożsamości kulturowej Europy. Daje temu dowód Jan Paweł II w swojej *encyklice Slavorum Apostoli*⁴² wydanej z okazji tysięcznej rocznicy dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego. W odniesieniu do współczesności można powiedzieć, że to oddziaływanie religii na kulturę przejawia się obecnie w formach innych niż w przeszłości.

Poszukiwania indywidualnej i wspólnotowej tożsamości kultury europejskiej we współczesnych uwarunkowaniach określają także rolę i przeznaczenie religii w społeczeństwach ekonomicznie zaawansowanych. Przy bardziej wnikliwej analizie teza o niepohamowanym rozwoju europejskiej współczesności areligijnej i indyferentnej nie może być jednak w pełni potwierdzona. Religia chrześcijańska bowiem, po historycznym okresie konfliktu, stała się ważnym komponentem procesu postępu współczesnego, uczestnicząc w nim jako protagonista.

Isniejące aktualnie formy krytycznej postawy Kościołów europejskich w stosunku do życia współczesnego, tj. do wyników nauki i technologii, stosunku między państwem, rynkiem a społeczeństwem cywilnym, podziałów między narodami bogatymi a biednymi oraz do samej wartości osoby ludzkiej, wynikają z pozytywnej roli, jaką powinna spełniać religia w wychowaniu zdrowego moralnie społeczeństwa. Krytyka ta przebiega wewnątrz dialogu religii ze współczesnością i jest ukierunkowana na konstruktywne i lepsze określenie cech współczesności. Takim głosem krytycznym, a zarazem konstruktywnym i pozytywnym w ramach procesów gospodarki rynkowej, jako istotnej części współczesności, jest społeczna encyklika Jana Pawła II *Centesimus Annus*⁴³.

Ten wzajemny stosunek religii do współczesności doprowadził do ważnych mentalnościowych zmian w sposobach przeżywania wiary przez wierzących

⁴¹ Por. D. Hervieu-Leger – F. Garelli – S. Giner – S. Sarasa – J. A. Beckford – K. F. Daiber – M. Tomka, *La religione degli europei*....

⁴² Por. J. a n P a w e ł II, *Encyklika „Slavorum Apostoli”* (1985). Tekst polski. Watykan 1985.

⁴³ Por. J. a n P a w e ł II, *Encyklika „Centesimus Annus”*, s. 4-30

Europejczyków. Zmiany dotyczą również faktu wpływu współczesności na sposoby wyrażania się religii, takie jak: istotna redukcja praktyk religijnych i związane z tym krytyczne podejście do bardziej technicznie przedstawianych dogmatów oraz specyficznych przepisów moralnych Kościoła. Ma to także określony, zarówno negatywny, jak również i pozytywny wpływ na życie i organizację Kościoła oraz na społeczny i kulturowy wymiar wspólnot chrześcijańskich.

W kontekście tych uwarunkowań dostrzega się rolę Kościoła na terenie życia publicznego, a szczególnie życia politycznego i instytucjonalnego poszczególnych społeczeństw europejskich. W tym zakresie widać ponadto znaczenie wypowiedzi Kościoła w debatach na tematy legislacyjne, które wymagają odniesienia się do wartości etycznych. Te zapytania natury etycznej państwa europejskie stawiają sobie w kwestii innowacji naukowych i technologicznych, jak również spraw związanych z ochroną środowiska. We wszystkich krajach europejskich rola Kościołów jest znacząca i nie tylko akceptowana, ale nawet wprost wymagana dla zdrowia organizmów państwowych i rozwoju kulturowego społeczeństw⁴⁴.

Na podstawie badań socjologiczno-etyczno-religijnych można wnioskować o chrześcijańskiej tradycji kultury europejskiej i w tym świetle rozumieć słowa Jana Pawła II o chrześcijańskich korzeniach Europy⁴⁵. Ma to również znaczenie w dialogu o obecności wartości chrześcijańskich w życiu publicznym. Ta dyskusja dotyczy zarówno spraw legislacyjnych w odniesieniu do zapisu wartości chrześcijańskich w konstytucji demokratycznego państwa prawnego, jak również ich obecności w całej kulturze narodowej. Wydaje się, że tysiącletnia historia chrześcijaństwa na ziemiach polskich i jego istotny udział w tworzeniu się państwowości polskiej oraz pomoc w zachowaniu tożsamości narodowej przez całe wieki współistnienia państwa i Kościoła, mogą być najlepszym kluczem do zrozumienia samej dyskusji oraz do wyciągnięcia odpowiednich wniosków na przyszłość dla zagwarantowania właściwego rozwoju kulturowego państwa i narodu polskiego.

2.2. Dekadentyzm kultury zachodnio-europejskiej

Chrześcijańska kultura europejska przeżywa w dobie obecnej kryzys wartości. Pochodzi on przede wszystkim z zanegowania transcendentnego charakteru osoby ludzkiej, a tym samym prowadzi do podjęcia korzeni moralnego wy-

⁴⁴ Por. H. J u r o s, *Kościół – Kultura – Europa*. Lublin – Warszawa 1997.

⁴⁵ Por. J a n P a w e ł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki. 5 września – Wilno, s. 16-19; *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowo-europejskie. Śladem Trzeciej Pielgrzymki Jana Pawła II*. Red. M. R a d w a n, T. S t y c z e Ń. Rzym 1988; J. K o p e r e k, *Wiara w kulturze europejskiej*. Widoki. Pismo Społeczno-Kulturalne 1994, nr 6, s. 10-11.

miaru człowieka. W cywilizacji zachodniej ten problem istnieje z racji na wysoki stopień rozwoju materializmu praktycznego i związanego z nim konsumpcyjnego stylu życia.

Krytykę tego zjawiska podejmował także nurt „filozofujący” liberałów, którego klasycznym przedstawicielem w ostatnich latach był Raymond Aron. Jego obrona dekadentckiej Europy zmierzała do podkreślania pozytywnej roli cywilizacji zachodniej jako jedynej możliwości praktycznego wdrożenia zasad społecznej gospodarki rynkowej i demokratycznego ustroju społeczno-politycznego. Negatywne aspekty – zdaniem wielu krytyków społecznych układów w kulturze zachodnio-europejskiej – pojawiające się w tej cywilizacji są w stanie doprowadzić do faktycznego jej dekadentyzmu.

Aron, stając w obronie tak przedstawianej kultury europejskiej narażonej na upadek, stoi na stanowisku, że system społeczny zachodni jest przez większość ludzi akceptowanym. Jego zdaniem byłoby społeczną utopią oczekiwać i dążyć do innych rozwiązań, między innymi takich jak na przykład rozwiązania socjalistycznego systemu społecznego. Tym niemniej uleczenie systemu zachodniego musi i powinno dokonać się – zdaniem Arona – przez uleczenie systemu wartości etycznych. Bez zasad moralnych nie można bowiem mówić o naprawie cywilizacji zachodnio-europejskiej, narażonej na relatywizm etyczny wynikły z konsumpcyjnego stylu życia i zanegowaniu w ten sposób prawdy o chrześcijańskich podstawach tej cywilizacji⁴⁶.

Na potwierdzenie swej krytyki i zarazem prób uleczenia aktualnej sytuacji, Aron twierdził, że musi nastąpić odnowienie cnót obywatelskich w społeczeństwie nastawionym jedynie na wysoki stopień konsumpcji. Przejawia się to przede wszystkim w dążeniu do jak największego udziału w podziale dochodu narodowego państwa, nie zważającym na konieczność inwestowania w przyszłość społeczeństwa. Ta krótkowzroczna polityka społeczna – zdaniem Arona – jest zaprzeczeniem owych cnót obywatelskich, o których rozwoju w zdrowym społeczeństwie wypowiadał się już Arystoteles.

Poszukiwanie więc takich rozwiązań społecznych i ekonomicznych, które nie pomnażałyby jedynie wzrostu konsumpcji, ale również mobilizowałyby społeczeństwo do konkretnej pracy i powiększania dobrobytu dla siebie i in-

⁴⁶ Autor zawarł wykładnię swoich poglądów w następujących pracach: R. A r o n, *Widz i uczestnik: z Raymondem Aronem rozmawiają Jean-Louis Missika i Dominique Wolton*, tłum. A. Z a g a j e w s k i. Czasy i ludzie 2, „Polonia”, London 1984; T e n z e, *Mémoires*. Paris 1983; T e n z e, *Introduction à la Philosophie de L'Histoire*. Paris 1981; T e n z e, *In Defence of Decadent Europe*. Stephen Cox 1979; T e n z e, *Essai sur les libertés*. Calmann-Lévy 1965; T e n z e, *Koniec wieku ideologii*. Paryż 1956; T e n z e, *Démocratie et totalitarisme*. Paris 1965; T e n z e, *Die industrielle Gesellschaft. 18. Vorlesungen*. Fischer Bucherei 1964; T e n z e, *L'editorialiste*. Commentaire 1985, nr 28-29; zob. także F. M. D r a u s, (editor), *History, Truth, Liberty. Selected Writings of Raymond Aron*. The University of Chicago Press 1985; t e n z e, *Raymond Aron*. Aneks. Kwartalnik Polityczny, 1983, nr 29-30, s. 197-206.

nych, winno być w zdrowym społeczeństwie ambicją działań prorynkowych. Tylko wtedy nastąpić może prawdziwy rozwój ekonomiczny społeczeństwa. Wolność i konkurencyjność, w ramach systemu demokratycznego, w ekonomii i polityce jest warunkiem decydującym o rozwoju kraju. Ciągłe jednak istnieje potrzeba podkreślania, w myśl encykliki społecznej Pawła VI *Populorum Progressio*, że wspomniany rozwój państwa i narodu mierzy się nie tylko rozwojem ekonomicznym, ale przede wszystkim wszechstronnym rozwojem osoby ludzkiej tworzącej dane społeczeństwo. Jan Paweł II, nawiązując do etyki personalistycznej, ten aspekt konieczności uzdrawiania cywilizacji i kultury europejskiej przez wprowadzanie w życie społeczne Europy zasad etycznych, podejmuje w swoich oficjalnych dokumentach pastoralnych, jak encykliki, listy pasterskie czy homilie do wiernych katolickich i przemówienia na forum organizacji do spraw kultury i polityki. Szczególny wyraz troski Kościoła o trwałość cywilizacji europejskiej dawali ostatni papież, podejmując często zagadnienie potrzeby wprowadzenia w życie cywilizacji miłości. Stanowiło to także częsty temat wypowiedzi Papieża Pawła VI. Jan Paweł II mówił o tym dobitnie podczas wizyt w UNESCO jako organizacji światowej powołanej do popierania rozwoju kultury w jej wszechstronnym wymiarze. Podstawowym wymiarem kultury jest człowiek powołany do rozwoju własnej osobowości poprzez formację sumienia na drodze wspierania wartości moralnych i religijnych. Ten antropologiczno-etyczny aspekt kultury ogólnoludzkiej, a także jej chrześcijańskiego wymiaru, jest – zdaniem Jana Pawła II – drogą do uzdrowienia kultury europejskiej narażonej na dekadentyzm.

Związek, jaki ujawnia się w stanowisku Arona i w wypowiedziach Kościoła na temat obrony cywilizacji i kultury europejskiej przez wychowanie do wartości etycznych, jest jeszcze jednym punktem styčnym dwóch systemów etycznych: personalistycznego i liberalnego, choć przede wszystkim w jego nurcie niedogmatycznym, a szukającym podbudowy filozoficznej w wymiarze metafizycznym i religijnym. Społeczne nauczanie papieskie dotyczące kultury europejskiej wyraża dążenie do jedności, pomimo podziałów na Wschód i Zachód. Symbolami tej jedności są charyzmatyczni apostołowie Cyryl i Metody, którzy do kultury wschodnio-europejskiej wnieśli pierwiastek wiary chrześcijańskiej. Dzięki swej działalności wnieśli «decydujący wkład w budowę Europy nie tylko jako wspólnoty wiary chrześcijańskiej, ale także jako organizmu państwowego i kulturowego»⁴⁷. Charyzmat Cyryla i Metodego polegał na budowaniu duchowego pomostu pomiędzy tradycją wschodnią a zachodnią, które łączą się w jedną wielką Tradycję Kościoła powszechnego i zarazem w jedną chrześcijańską kulturę europejską⁴⁸. Jan Paweł II określa tego

⁴⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum Apostoli”*, nr 27, s. 38.

⁴⁸ Tamże, s. 37.

rodzaju jedność jako spotkanie w prawdzie i miłości, które «nie jest ani wchłonięciem ani fuzją»⁴⁹.

Wszelkiego rodzaju zamknięcie się kultury regionalnej w sobie, bez otwarcia i uwrażliwienia na inne, jest zamknięciem narażającym siebie na niebezpieczeństwo zubożenia. Zdaniem Jana Pawła w dzisiejszej Europie, jak i w całym świecie, nie istnieje inna szansa przezwyciężenia wszelkich napięć, kryzysów, rozłamów czy antagonizmów, które prowadzą do zniszczenia życia i wartości, jak tylko poprzez budowę jedności i komunii w Kościele i społeczeństwie. Dokonuje się to dzięki otwartości ducha ku ludziom, wzajemne zrozumienie, gotowość współpracy drogą wspaniałomyślniej wymiany dóbr kulturalnych i duchowych. To dążenie zmierza do uczynienia na całym globie ziemskim życia ludzkiego prawdziwie godnego człowieka⁵⁰.

Zupełnie nie współbrzmi z tymi nadziejami Papieża stanowisko liberalne w sprawie współpracy Zachodu ze Wschodem. Obrazowo daje temu wyraz dialog, w którym D. Wolton zadaje pytanie: «Co my Europejczycy, ludzie Zachodu, możemy zrobić dla krajów Europy Wschodniej?»⁵¹. Otrzymuje on następującą odpowiedź od R. Arona: «Możemy utrzymywać z nimi stosunki handlowe, możemy ofiarować im nasze błogosławieństwo, dodając zarazem: jeśli tylko będziecie mieli kłopoty, nie liczcie na nas»⁵².

Można sądzić, że ten stosunek do jedności Europy jest podyktowany założeniami liberalnego systemu wartości, w którym liczy się na pierwszym miejscu efekt i skuteczność działania z korzyścią dla działającej osoby. Z innych stwierdzeń wyjaśniających takie stanowisko, należy wziąć pod uwagę liberalną zasadę wolności i samodzielności osób w osiągnięciu własnych celów. Osoby te zmierzają do dobrobytu w różnych płaszczyznach życia indywidualnego i społecznego. Trudno jest tu mówić o zasadzie solidarności głoszonej przez Papieża Jana Pawła II w *Sollicitudo Rei Socialis* oraz w innych jego encyklikach społecznych.

Pojęcie wolności formalnej, respekt dla pluralizmu i otwartości wraz z empirycznym nastawieniem w analizie i praktyce, stanowi charakterystyczny dla filozofii liberalnej styl myślenia. Jest on równocześnie określany jako najbardziej instruktywny dla polityki. Tak pojęty liberalny system wartości, z jego główną zasadą wolności, prowadzi do określonego wzoru działania publicznie-

⁴⁹ T e n z e, *Przemówienie podczas ekumenicznego spotkania w Bazylice Św. Mikołaja w Bari* (26 lutego 1984 r.), n. 2. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1, 1984, s. 532.

⁵⁰ Por. *Encyklika „Slavorum Apostoli”*, n. 27, s. 38-39; *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowo-europejskie...*, S. N a g y, *Ewangelia a kultura w ujęciu Encykliki „Slavorum Apostoli”*. W: T a m z e, s. 106-118; por. M. A. K r a p i e c, *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, W: Tamże, s. 284-302.

⁵¹ R. A r o n, *Widz i uczestnik*, s. 175.

⁵² Tamże.

go, który nakazuje większą troskę o dobro indywidualne, absolutyzując je i stawiając ponad dobro wspólne.

W tym kontekście można mówić o zagrożeniach cywilizacji zachodniej. Na tyle są one realne, o ile nie ma w niej otwartości na los i kulturę cywilizacji wschodniej. Wizja przyszłej zjednoczonej Europy napotkać może w tym punkcie na niemożliwą do pokonania barierę zamknięcia się na ludzi potrzebujących pomocy. Ten wymiar współpracy mógłby być równocześnie nastawiony na korzystanie z ich duchowego dorobku i dziedzictwa kulturowego. Nauka społeczna Kościoła, głosząc zasadę solidarności międzyludzkiej, przy partnerskim podejściu osób do siebie nawzajem, szuka rozwiązań z korzyścią dla całej wspólnoty międzynarodowej, stawiając za cel dobro wspólne wszystkich obywateli i mieszkańców jednoczącej się Europy.

Zakończenie

Przemiany kulturowe dokonujące się aktualnie w krajach Europy Środkowo-Wschodniej wpływają decydująco na całokształt życia społecznego, politycznego, a nawet ekonomicznego. Biorąc pod uwagę – z personalistycznego punktu widzenia – fakt, że podmiotem kultury jest osoba ludzka, należy stwierdzić, że kultura jest równocześnie nośnikiem wartości etycznych. Oznacza to, że na społeczne postawy ludzkie, które decydują o przemianach we wszystkich sferach życia człowieka, w sposób istotny wpływa jego wychowanie i formacja etyczna, które dokonują się w określonym środowisku kulturowym.

Pomimo doświadczeń Europy Środkowo-Wschodniej naznaczonych totalitaryzmem marksistowskim, przemiany ustrojowe w tych krajach mogły dokonać się przede wszystkim na drodze obrony praw człowieka. Taką funkcję przejął Kościół, dzięki swojemu społecznemu nauczaniu, dążąc do tego, aby w poszanowaniu godności człowieka dostrzegać podstawowy warunek sprawiedliwości społecznej. Po oficjalnym upadku totalitaryzmu negującego transcendentną prawdę o człowieku, proponuje się dzisiaj liberalną koncepcję życia społecznego, politycznego i ekonomicznego, opartą na zasadach skrajnego liberalizmu indywidualistycznego.

Po raz kolejny w doświadczeniu tych krajów dostrzega się konieczność obrony praw człowieka. Katolicka nauka społeczna stawiając człowieka w centrum swoich zainteresowań przestrzega jednoznacznie przed popełnieniem jakiegokolwiek błędu antropologicznego, którego konsekwencje są przenoszone na życie społeczne, polityczne, ekonomiczne i kulturowe. Chrześcijańskie wartości etyczne pozwalają uniknąć tego błędu, a równocześnie stanowią fundament jedności kultury europejskiej.

Nuove democrazie e l'unità culturale dell'Europa

Riassunto

La difesa dei diritti umani, nello stato democratico di diritto, prende il suo inizio dal concetto adeguato della cultura umana, che è una fonte degli atteggiamenti morali dei cittadini. Questi valori possono essere rivelati in loro piena forza soltanto nell'ambiente dove è salvaguardato il diritto alla libertà umana. Tutte le difficoltà al livello sociale, politico ed economico cominciano dalla negazione di questo diritto. La persona è creativa soltanto nelle condizioni umane in cui essa può esprimersi nella sua più profonda esperienza, la quale si rivela prima di tutto nell'esperienza religiosa. Da questo risulta la necessità di garantire la libertà religiosa, che diventa una manifestazione particolare della dignità umana; questa dignità che è stata donata alla persona umana dal suo Creatore.

La cultura cristiana è, nel mondo contemporaneo, per il dialogo perenne con la cultura laica. Nella storia del liberalismo, come movimento intellettuale, troviamo le prove di come sostituire la cultura cristiana con la cultura laica, che spesso era contrapposta all'influsso della Chiesa, sul modo di pensare e agire. Prendendo in considerazione le prove dei liberali di eliminare la cultura cristiana dalla vita sociale, economica e politica si costata una lotta ideologica tra la dottrina sociale della Chiesa e il sistema dei valori liberali. John Gray, l'economista e filosofo inglese, che nel passato era favorevole al liberalismo come filosofia e pratica, in sue recenti enunciazioni ha dichiarato la crisi totale del liberalismo, causata dal processo di sviluppo delle tendenze culturali e nazionali, che non sono state prese in considerazione dai liberali, proponendo il programma dell'economia e politica, basate sui presupposti della filosofia liberale.

Sulla base dell'analisi dei processi nazionalistici, sempre di più accentuati nell'Europa, sia occidentale che orientale, come pure nel mondo contemporaneo, si può dire che la persona umana è il punto centrale delle discussioni e del dialogo di diverse opzioni sociali, politiche, economiche e culturali. L'uomo che è il soggetto della cultura, sia al livello cristiano che umano, richiede di essere valutato secondo la sua più profonda dignità e la sua verità integrale come persona umana. Ogni ideologia, che propone una visione limitata dell'uomo, deve perdere sotto la pressione della natura umana, che esige di essere profondamente accettata nella programmazione della vita sociale, economica, politica e culturale.