

Mirosław Habowski

Między rodziną a państwem

**STRUKTURY POŚREDNIE
W ŚWIETLE PRASY KATOLICKIEJ
W POLSCE (1989-1995)**

Wrocław 2006

Publikacja wydana ze środków budżetowych
Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu Wrocławskiego
Instytut Studiów Międzynarodowych

Recenzent
dr Krzysztof Szewior

© Copyright by
Instytut Studiów Międzynarodowych
Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu Wrocławskiego 2006

ISBN 83-60011-36-2



Korekta: Jolanta Pawlak

Oficyna Wydawnicza Arboretum
51-507 Wrocław, ul. Witosza 16
tel./fax: (071) 344 06 63
e-mail: biuro@wydawnictwo-arboretum.pl
Redakcja techniczna: Andrzej Syroka

Skład, łamanie i druk: GS MEDIA
52-314 Wrocław, ul. Wałbrzyska 9E
tel. (071) 788 27 99
e-mail: biuro@gsmmedia.com.pl

Spis treści

Wstęp	5
<i>Rozdział I</i> Zasada pomocniczości	17
<i>Rozdział II</i> Oświata i wychowanie	37
<i>Rozdział III</i> Środki społecznego przekazu	57
<i>Rozdział IV</i> Gospodarka	81
1. Własność prywatna	84
2. Konkurencja versus solidarność	102
3. Sprawiedliwość społeczna	108
4. Kapitalizm versus socjalizm	110
5. Stosunek do liberalizmu	122
6. Etyka kapitalizmu	125
7. Rola państwa w procesach gospodarczych	133
8. Polityka społeczna	137
9. Polityka zatrudnienia	145
10. Zbiorowe prawo pracy	157
11. Rolnictwo	161
12. Międzynarodowa wymiana gospodarcza	164
Zakończenie	167
Bibliografia	171

Wstęp

Jan Paweł II w jednej ze swych pierwszych encyklik zgłosił postulat „powołania do życia w szerokim zakresie organizmów pośrednich o cechach gospodarczych, społecznych, kulturalnych, które cieszyłyby się rzeczywistą autonomią w stosunku do władz publicznych; dążyłyby one do sobie właściwych celów poprzez lojalną wzajemną współpracę, przy podporządkowaniu wymogom wspólnego dobra, i zachowałyby formę oraz istotę żywej wspólnoty, to znaczy takich organizmów, w których poszczególne członkowie byłiby uważani i traktowani jako osoby, i pobudzani do aktywnego udziału tychże organizmów”¹. Omówienie stosunku prasy katolickiej do owych organizmów (struktur) pośrednich jest celem niniejszej książki. Stanowi ona uzupełnienie wydanej przed kilku laty pracy „Nauka społeczna Kościoła w świetle prasy katolickiej w Polsce (1989-1995). Wybrane problemy”². W poprzedniej książce opisałem stanowisko polskiej prasy katolickiej wobec problematyki osoby ludzkiej, rodziny, państwa i Kościoła. Niniejsza praca ma na celu przedstawienie poglądów katolickich publicystów na temat oświaty i wychowania, środków masowego komunikowania oraz zjawisk gospodarczych. Punktem wyjścia jest omówienie zasady pomocniczości jako podstawowej dla zrozumienia stanowiska prasy katolickiej w tych dziedzinach życia społecznego.

Celowe wydaje się zdefiniowanie terminu „prasa katolicka”. Kategoria „prasa” nie jest pojęciem jednoznacznym. Wybitny polski badacz tego zagadnienia, Walery Pisarek, proponował definiować prasę jako „ogół zespołowo redagowanych druków periodycznych wydawanych nie rzadziej niż raz na kwartał pod wspólnym tytułem i z numeracją bieżącą w celu kształtowania postaw społecznych za pomocą informowania o faktach i komentowania ich, a charakteryzujących się znaczną aktualnością treści, wszechstronnością tematyki, publiczną dostępnością oraz anonimowością i różnorodnością odbiorców”³. Ten sam autor obecnie proponuje definicję znacznie szerszą. Powołując się na ustawę „Prawo prasowe” z 1984 r. do prasy zalicza „wszelkie publikacje ukazujące się nie rzadziej niż raz do roku, a w szczególności dzienniki i czasopisma, serwisy agen-

¹ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, 14.

² M. Habowski, *Nauka społeczna Kościoła w świetle prasy katolickiej w Polsce (1989-1995). Wybrane problemy*, Wrocław 2002.

³ W. Pisarek, *Prasa – nasz chleb powszedni*, Wrocław 1978, s. 14.

cyjne, biuletyny, programy radiowe i telewizyjne oraz kroniki filmowe⁴. Podaje także węższe znaczenie definiowanego słowa (wskazując, że jest ono bliższe jego potocznemu rozumieniu). Są to „tylko druki periodyczne, wydawane i rozpowszechniane pod stałymi tytułami, opatrzone numerem bieżącym i datą, zajmujące się aktualnymi wydarzeniami i problemami z różnych dziedzin; do prasy zalicza się też czasopiśmiennictwo naukowe i fachowe⁵. Według innego autora, zaliczenie do prasy czasopiśmiennictwa naukowego i specjalistycznego jest już szerszym rozumieniem tego pojęcia⁶.

Podobnie ks. Stanisław Pamuła rozróżnia ścisły oraz szeroki sens pojęcia prasa. Do prasy sensu largo zalicza także radio, telewizję i film, które wraz z prasą sensu stricto tworzą cztery wielkie środki przekazu, „które współcześnie są nośnikami informacji i kultury, pełnią funkcje formacyjne i rekreacyjne, dostarczają obrazu życia społeczeństwa na konkretnym etapie jego dziejów⁷”.

Porównując wyżej przedstawione definicje, warto zauważyć ich uzależnienie od warunków politycznych oraz stanu rozwoju technicznego. Postęp w dziedzinie komunikacji społecznej powoduje zmianę definicji prasy. Stałe jeszcze w świadomości społecznej funkcjonuje jej poprzednie rozumienie, co rodzi konieczność tworzenia definicji szerszych i węższych analizowanego pojęcia. Warto także zauważyć pewne opóźnienie, z jakim ich autorzy rozszerzają zakres pojęcia. Wciąż jeszcze nie dostrzegają oni internetu jako potężnego środka masowego przekazu, z którego coraz częściej korzystają także media tradycyjne (strony internetowe czasopism, rozgłośni radiowych i stacji telewizyjnych), gazetki rozprowadzanych za pomocą dyskietek bądź poczty elektronicznej i wiele innych możliwości, jakie daje bardzo szybki rozwój informatyki. Ostrożność w tworzeniu nowych definicji jest oczywiście w pewien sposób uzasadniona. Żywot definicji powinien być dłuższy niż jeden sezon – zbyt pochopne zaliczanie nowych technik informacyjnych do prasy (wszerokim tego słowa znaczeniu) jest moim zdaniem niewskazane. Nowe, szersze pojmowanie prasy nie może jednak całkowicie unieważnić jego dawne, wąskie rozumienie. Dlatego słuszne jest używanie dwóch definicji tego pojęcia. W niniejszej pracy analizie poddana zostanie jedynie prasa w ścisłym znaczeniu tego słowa.

⁴ Tenże, *Prasa*, hasło (w:) *Encyklopedia Powszechna PWN*, T. 5, Warszawa 1996, s. 309.

⁵ Tamże.

⁶ *Prasa*, hasło (w:) *Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1985, s. 733.

⁷ S. Pamuła, *Metoda analizy zawartości prasy*, Częstochowa 1996, s. 21.

Zgodnie z klasyfikacją UNESCO z 1964 r. prasę dzieli się na trzy grupy:

1. dzienniki treści ogólnej;
2. inne gazety (zwłaszcza tygodniki) treści ogólnej;
3. pozostałe czasopisma.

Nie jest to jednak jedyna klasyfikacja. Biorąc pod uwagę kryterium częstotliwości ukazywania się możemy wyróżnić dzienniki, tygodniki, dwutygodniki, miesięczniki, kwartalniki czy roczniki. Według kryterium zasięgu dzielimy prasę na międzynarodową, ogólnokrajową, regionalną i lokalną. Inne kryteria to ideologia popularyzowana przez pismo (konserwatywna, katolicka, liberalna, socjalistyczna, komunistyczna, faszystowska), tematyka (ekonomiczna, kulturalno-społeczna, religijna), poziom (elitarna, popularna, bulwarowa), adresat (kobieca, młodzieżowa), funkcja społeczna (informacyjna, publicystyczna, rozrywkowa, ogłoszeniowa).

Jak widać, do wyróżnienia prasy katolickiej służy głównie kryterium ideologiczne. Warto jednak wziąć pod uwagę jeszcze jedno kryterium, mianowicie dysponenta pisma. Wyróżnimy wtedy pisma rządowe, partyjne, niezależne oraz interesujące nas kościelne. Wśród tych ostatnich można dokonywać jeszcze dalszych podziałów (diecezjalne, parafialne, zakonne). Bp Adam Lepa do prasy katolickiej zaliczył „wydawnictwa, które za zgodą władz kościelnych drukowane są periodycznie i rozpowszechniane publicznie w celu wszechstronnego ukazywania rzeczywistości, a zwłaszcza aktualnych zdarzeń i problemów z życia Kościoła oraz jego doktryny”. Wymienił on trzy formy akceptacji władzy kościelnej dla czasopisma:

1. akt założenia i ewentualnie dotowania czasopisma;
2. nominacja asystenta kościelnego;
3. współdziałanie zespołu redakcyjnego z miejscowym ordynariuszem⁸.

Alojzy Gzella dodaje, że aby zaliczyć konkretny tytuł do prasy katolickiej nie wystarczy deklaracja zespołu redakcyjnego. Autor ten nie zgadza się z Andrzejem Dziubą, który do prasy katolickiej zaliczył takie pisma, jak „Akcent” czy „Przegląd Akademicki”. Stwierdza on, że nie są to pisma stricte katolickie, chociaż nie kwestionuje katolicyzmu osób redagujących te czasopisma⁹.

Jak widać, obaj autorzy utożsamiają ideologiczną klasyfikację „katolicka” z kryterium dysponenta – wydawcy kościelnego (ale bardzo szeroko rozumianego, nie ograniczonego do kleru). Powoduje to, że do prasy ka-

⁸ A. Lepa, *Katalog prasy katolickiej w Polsce*, Stan z 31 stycznia 1994, Łódź 1994, s. 4.

⁹ J. J. Bojarski, A. L. Gzella, *Katalog prasy i wydawnictw katolickich*, Nr 0, Lublin 1994, s. 11.

tolickiej nie można zaliczyć dziennika „Słowo Powszechne”. Owo utożsamienie jest o tyle uzasadnione, że w polskich warunkach totalitarne władze próbowały dokonać rozbitcia Kościoła, między innymi tworząc tzw. „prasę katolików”¹⁰.

Pewne wątpliwości wobec definicji zaproponowanej przez bp. A. Lepę wysunął ks. Artur Stopka. Wskazał on, że zgodnie z kanonem 823 Kodeksu Prawa Kanonicznego wspomnianą w definicji „władzą kościelną” są biskupi¹¹. Pozwoliło mu to sformułować retoryczne pytanie, czy którekolwiek pismo parafialne posiada oficjalną zgodę biskupa diecezjalnego? Zakładając, że takiej zgody nie posiadają, pyta czy są one prasą katolicką, a jeśli „nie są prasą katolicką, to czym są?” Zakwestionował on także słuszność zamieszczania w katalogach prasy katolickiej periodyków wydawanych przez KUL o ściśle naukowym charakterze („Roczniki Filozoficzne”, „Roczniki Humanistyczne”, „Acta Mediaevalia”)¹².

¹⁰ Warto w tym miejscu przytoczyć rozważania Andrzeja Ranke: „Przez polską publicystykę katolicką rozumie się w tym miejscu publikacje prasowe o charakterze artykułów, esejów, felietonów, recenzji, szkiców czy rozpraw, jakie zamieszczane były w »Tygodniku Powszechnym«, a także w mniejszym stopniu w »Tygodniku Warszawskim« oraz miesięcznikach »Znak« i »Więź«. (...) Zupełnie innym obszarem, w którym skupiły się siły określające się jako katolickie był ruch PAX, wydający najpierw tygodnik »Dziś i Jutro«, później także »Słowo Powszechne«, ten jednak zaangażował się w realia społeczno-polityczne Polski powojennej w sposób całkowicie różny niż środowisko »Znak«, stąd tegoż publicystyka nie została tutaj uwzględniona. Zasadniczym wyróżnikiem dla traktowania czasopism jako katolickich uznano ich instytucjonalną więź z Kościołem rzymskokatolickim, jakiej transparentnym wyrazem jest posiadanie asystenta kościelnego” (A. Ranke, *Stosunki polsko-niemieckie w polskiej publicystyce katolickiej w latach 1945-1989*, Toruń 2004, s. 6-7). Autor słusznie wskazuje kryterium formalne, które tłumaczy niezaliczanie do prasy katolickiej pism związanych z PAX-em. Nie wiadomo jednak dlaczego pominał takie, ukazujące się w okresie PRL, pisma, jak „Przegląd Katolicki” czy „Niedziela”. W ten sposób jako „katolicki” opisał tylko jeden, i to nie najważniejszy, a nawet będący często w konflikcie z prymasem Stefanem Wyszyńskim, kierunek w Kościele. Autor zresztą zaznacza, że linia ideowa „Tygodnika Warszawskiego” sytuowała się w nurcie odmiennym od pism środowiska „Znaku”.

¹¹ Kan. 823 – § 1. Dla zachowania nieskazitelności wiary i obyczajów, pasterze Kościoła posiadają prawo i są zobowiązani czuwać, by wiara i obyczaje wiernych nie doznały uszczerbku przez słowo pisane lub użycie środków społecznego przekazu. Przysługuje im również prawo domagania się, aby przedkładano do wcześniejszej oceny to, co ma być wydane przez wiernych na piśmie, a dotyczy wiary lub obyczajów, a także odrzucania pism przynoszących szkodę prawdziwej wierze lub dobrem obyczajom.

§ 2. Obowiązek i prawo, o których w § 1, należą do biskupów, zarówno poszczególnych, jak i zebranych na synodach lub Konferencjach Episkopatu – w odniesieniu do wiernych powierzonych ich pieczy. Natomiast należą do najwyższej władzy kościelnej – gdy idzie o cały Lud Boży. *Kodeks Prawa Kanonicznego*. <http://www.archidiecezja.lodz.pl/prawo.html>

¹² A. Stopka, *Jest dobrze?*, „Gość Niedzielny”, 19 VI 1994.

Ten drugi zarzut nie jest możliwy do obiektywnego rozpatrzenia. Jest bowiem konsekwencją przyjęcia odmiennej niż bp A. Lepa definicji prasy (precyzyjniej mówiąc jej zakresu). Bardziej zasadna jest natomiast uwaga dotycząca prasy parafialnej. Jest ona niewątpliwie katolicka. Za przeprowadzeniem jej analizy przemawia przede wszystkim relatywnie wysoki nakład, bardzo szybki rozwój po 1989 r. oraz dość duża rola, jaką odgrywają czasopisma parafialne w życiu społeczności lokalnych. Mimo to jednak, zrezygnowałem z ich prezentacji ze względu na generalnie niższy poziom merytoryczny i edytorski. Na decyzję tę wpłynęły także problemy z dotarciem do nich oraz ich skompletowaniem. Warto zauważyć, że niektóre z pism parafialnych ukazują się w nieregularnych odstępach czasu. Pominałem także wydawnictwa ściśle naukowe. Nie oznacza to jednak odrzucenia definicji bp. Lepy, a jedynie jej drobne uzupełnienie. Jest bowiem faktem znaczącym, że ks. Stopka nie był w stanie sformułować alternatywnej propozycji zdefiniowania prasy katolickiej. Nie można także nie zauważyć, że wszyscy wymienieni autorzy są zgodni w wykluczeniu (czy raczej niebraniu w ogóle pod uwagę) takich mediów, jak radio i telewizja. Świadczy to o ich przywiązaniu do wąskiego rozumienia tego terminu. W niniejszej pracy postąpię podobnie. Proponuję następujące rozumienie terminu prasa katolicka. Jest to ogół zespołowo redagowanych druków periodycznych, wydawanych nie rzadziej niż raz na kwartał pod wspólnym tytułem i z numeracją bieżącą, posiadających akceptację władz kościelnych (zarówno biskupa bądź, w przypadku prasy parafialnej, proboszcza, jak i władz zakonnych), charakteryzujących się publiczną dostępnością oraz anonimowością i różnorodnością odbiorców, a służącą ukazywaniu katolickiego punktu widzenia na rzeczywistość, a szczególnie przedstawianiu aktualnych zdarzeń i problemów z życia Kościoła oraz jego doktryny.

W tytule niniejszej pracy użyłem formy „prasa katolicka w Polsce”. Konsekwencją tej decyzji jest wykluczenie z zakresu badań nie tylko polskojęzycznej prasy katolickiej wydawanej na emigracji i w republikach poradzieckich, ale także polskiej edycji „L'Osservatore Romano”.

Celem bliższego przedstawienia analizowanej w niniejszej pracy prasy katolickiej zasadne wydaje się poddanie jej wspomnianym poprzednio kryteriom. Biorąc pod uwagę kryterium częstotliwości, mamy do czynienia z jednym dziennikiem – wydawanym od 1993 r. „Słowem – Dziennikiem Katolickim”. Do tygodników i dwutygodników zaliczały się: „Ład”, „Tygodnik Powszechny”, „Młoda Polska”, „Gość Niedzielny”, „Niedziela”, „Przewodnik Katolicki”, „Przegląd Katolicki”, „Gwiazda Morza” i „Nowe Życie” (do 1991 r.). Do miesięczników zaś: „Przegląd Powszech-

ny”, „W drodze”, „Powściągliwość i Praca”, „Rycerz Niepokalanej”, „Nowe Życie” (od 1993 r.), „Znak”, „Więź” i „Chrześcijanin w świecie”. To ostatnie pismo przestało ukazywać się w czerwcu 1989 r. Wznowione zostało w 1992 r. jako kwartalnik i ponownie zawieszono w 1995 r. W roku tym przestały ukazywać się także „Ład” i „Przegląd Katolicki”. Bardzo krótki żywot miała „Młoda Polska”, wydawana w latach 1989-1991. W okresie od cezury końcowej niniejszej pracy do chwili obecnej z rynku prasy zniknęło także „Słowo – Dziennik Katolicki”. W analizowanym okresie sukces komercyjny odniosły natomiast „Niedziela” i „Gość Niedzielny”. Bardzo silny związek zachodzi pomiędzy kryterium częstotliwości a kryteriami poziomu i funkcji społecznej. Elitarny poziom reprezentowały kwartalnik i większość miesięczników. Charakter popularny miały „Powściągliwość i Praca”, „Rycerz Niepokalanej” oraz wszystkie tygodniki i dziennik. Żadne pismo katolickie nie reprezentowało poziomu bulwarowego. Publicystyczną funkcję spełniały kwartalnik i miesięczniki. Tygodniki i dziennik łączą funkcje publicystyczne i informacyjne. Żadne z pism katolickich nie pełni funkcji rozrywkowej (w niektórych z nich, np. w „Gościu Niedzielnym”, istnieją jednak pojedyncze strony mające do spełnienia tę funkcję – są to najczęściej krzyżówki, dowcipy o księżkach, powieści w odcinkach) i ogłoszeniowej. Pod względem kryterium dysponenta, pisma katolickie należy podzielić na pisma kościelne sensu stricto oraz pisma świeckie. Pisma kościelne można podzielić na pisma zakonne i diecezjalne. Do pierwszej grupy należą wydawane przez dominikanów „W drodze”, jezuitów „Przegląd Powszechny”, michalitów „Powściągliwość i Praca” oraz franciszkanów „Rycerz Niepokalanej”. Do pism diecezjalnych należą: „Gość Niedzielny” (Katowice), „Niedziela” (Częstochowa), „Przewodnik Katolicki” (Poznań), „Przegląd Katolicki” (Warszawa), „Nowe Życie” (Wrocław), „Gwiazda Morza” (Gdańsk). Do pism świeckich: „Tygodnik Powszechny”, „Znak”, „Więź”, „Ład”, „Chrześcijanin w świecie”, „Młoda Polska” i „Słowo – Dziennik Katolicki”. Ogólnokrajowy zasięg miały wszystkie pisma zakonne i świeckie, a spośród pism diecezjalnych „Niedziela” i „Gość Niedzielny”.

Szczególnie istotne w niniejszej pracy jest kryterium ideologiczne. Stosując kategorie użyte poprzednio, można by pisać o podziale na pisma o orientacji liberalnej i konserwatywnej. W konkretnych polskich warunkach lat 90. jest to podział na nurt określający siebie mianem „katolicyzmu otwartego” oraz nurt większościowy, o raczej konserwatywnej orientacji, określany przez katolików „otwartych” mianem „katolicyzmu zamkniętego”. Liberalny nurt katolicyzmu „otwartego” na początku analizowanego okresu miał bardzo duży udział w prasie katolickiej. Można

do niego zaliczyć przede wszystkim „Tygodnik Powszechny” – niewątpliwie najlepsze wówczas pismo katolickie, blisko z nim związany instytucjonalnie i ideowo „Znak” oraz takie pisma, jak: „Więź”, „Przegląd Powszechny”, „W drodze”, „Powściągliwość i Praca”, „Gość Niedzielny”, „Niedziela”, „Gwiazda Morza”. Ośrodkiem konkurencyjnym było środowisko ODiSS (Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych) wydające „Ład” i „Chrześcijanina w świecie”. Dopiero późną jesienią 1989 r. powstała „Młoda Polska”, posiadające wysoki poziom pismo umiarkowanych środowisk neoendeckich. Jak z powyższego widać, w początkowym okresie nurt większościowy był faktycznie w polskiej prasie katolickiej mniejszościowym. Sytuacja radykalnie uległa zmianie w 1990 r. Brak akceptacji środowiska „Tygodnika Powszechnego” dla kolejnych postulatów Episkopatu w sprawie aborcji, przywrócenia lekcji religii w szkole, zapisu o wartościach chrześcijańskich, a także polityczne zaangażowanie się tego środowiska na rzecz prezydenckiej kandydatury Tadeusza Mazowieckiego, a następnie bliskie związki z Unią Demokratyczną/Wolności, spowodowały osłabienie wagi tego tygodnika. Co więcej, „Tygodnik Powszechny” utracił kościelnego asystenta – w ten sposób hierarchia Kościoła wyraziła dezaprobatę dla pewnych działań tej redakcji. Ostre słowa krytyki znalazły się także w liście Jana Pawła II do Jerzego Turowicza, redaktora naczelnego „Tygodnika Powszechnego”, z okazji pięćdziesięciolecia istnienia pisma. Papież pisał w nim: „Rok 1989 przyniósł Polsce głębokie zmiany związane z upadkiem systemu komunistycznego. Odzyskanie wolności zbiegło się paradoksalnie ze wzmożonym atakiem sił lewicy laickiej i ugrupowań liberalnych na Kościół, na Episkopat, a także na Papieża. Wyczułem to zwłaszcza w kontekście moich ostatnich odwiedzin w Polsce w roku 1991. Chodziło o to, ażeby zatrzeć w pamięci społeczeństwa to, czym Kościół był w życiu Narodu na przestrzeni minionych lat. Mnożyły się oskarżenia czy pomówienia o klerykalizm, o rzekomą chęć rządzenia Polską ze strony Kościoła, czy też o hamowanie emancypacji politycznej polskiego społeczeństwa. Pan daruje jeżeli powiem, iż oddziaływanie tych wpływów odczuwało się jakoś także w »Tygodniku Powszechnym«. W tym trudnym momencie Kościół w »Tygodniku« nie znalazł, niestety, takiego wsparcia i obrony, jakiego miał poniekąd prawo oczekiwać; *nie czuł się dość miłowany* – jak kiedyś powiedziałem. Dzisiaj piszę o tym z bólem, gdyż los »Tygodnika Powszechnego« i jego przyszłość bardzo leżą mi na sercu”¹³.

¹³ List Ojca Świętego Jana Pawła II do redaktora Jerzego Turowicza, [w:] T. Kraśko, *Wierność. Rozmowy z Jerzym Turowiczem*, Poznań 1995, s. 208-209.

Większość pism katolickich zajęła w konfliktach o charakterze prawno-etycznym lat 90. odmienne niż „Tygodnik Powszechny” stanowisko. W rezultacie katolicyzm „otwarty” stopniał właściwie do czterech pism: „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku”, „Więzi” i „Przeglądu Powszechnego”. Należy jednak podkreślić, że ostatnie z nich nie deklarowało przynależności do tego obozu, lecz podobieństwa publicystyki tych pism są widoczne i uprawniają do zaliczenia „Przeglądu Powszechnego” do tego nurtu. Nie oznacza to, że orientacja ta nie była wewnętrznie zróżnicowana. Młodsze pokolenie redaktorów „Więzi” w wielu sprawach zajmowało stanowisko bliskie nurtowi większościowemu. Zróżnicowany był także nurt większościowy. Takie pisma, jak „Gość Niedzielny”, „W drodze” czy „Gwiazda Morza” były zdecydowanie bardziej liberalne od narodowo-katolickich – „Niedzieli” czy „Rycerza Niepokalanej”.

Wieloznaczność pojęć „liberalizm” i „konserwatyzm” niesie pewne negatywne skutki dla niniejszej pracy. Ideologie te współcześnie posiadają wiele nurtów, co ma pewne konsekwencje także w polskiej prasie katolickiej. Z tego powodu należy podkreślić, iż w nurcie liberalnym („otwartym”) prasy katolickiej znajdziemy publicystów, którzy także w sprawach gospodarczych stoją na pozycjach klasycznego liberalizmu (leseferyzmu), obok nich jednak komentatorów o poglądach socjalliberalnych. Także w nurcie konserwatywnym spotkamy publicystów orientacji leseferystycznej oraz spadkobierców konserwatywnego patriarchalistycznego, postulującego daleko posuniętą opiekę państwa nad ludźmi ubogimi. Z tego powodu w przedstawionych w niniejszej pracy rozważaniach na tematy gospodarcze mamy do czynienia z podziałem na orientację leseferystyczną (liberalną) i orientację społeczną.

Należy zauważyć, że w literaturze przedmiotu istnieje koncepcja, według której w analizowanym okresie zróżnicowanie Kościoła w Polsce było znacznie większe niż podział zaproponowany przeze mnie. Jej autorem jest Jarosław Gowin – jeden z głównych myślicieli katolicyzmu „otwartego”, filozof i redaktor naczelny miesięcznika „Znak”. Dostrzegając on istnienie pięciu formacji: „katolicyzmu tradycji”, „katolicyzmu otwartego”, katolicyzmu zamkniętego, katolicyzmu protestu i katolicyzmu integralnego¹⁴. W pierwszej z wymienionych formacji, „katolicyzmie tradycji” Gowin dostrzega „pułapkę paternalizmu”. Zalicza do tego obozu większość Episkopatu (wskazując nazwiska prymasa Józefa Glempa, kardynała Henryka Gulbinowicza, arcybiskupów Stanisława Nowaka, Jerzego Strobę, Władysława Ziółka, biskupów Adama Lepę, Kazimie-

¹⁴ Użycie (bądź ich brak) znaków cudzysłowia zgodnie z ich użyciem przez J. Gowina.

rza Romaniuka i Piotra Jareckiego), przeważającą część księży, zakonnic i zakonników. „Rzecznicy tradycjonalistycznie pojmowanego katolicyzmu odgrywają decydującą rolę na uczelniach katolickich (zwłaszcza na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim)”¹⁵. Polityczną reprezentację tego środowiska Gowin dostrzegał w „chadeckim” skrzydle Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego, partiach centroprawicowych, w NSZZ „Solidarność”. Za jego reprezentanta uważał także prezydenta Lecha Wałęsę. Wskazywał, że z „poglądami tradycjonalistycznymi” można spotkać się na łamach takich pism, jak „Niedziela”, „Ład” czy „Słowo” (sąsiadują tam z ideami integrystycznymi), a także „Arki”, „Przeglądu Katolickiego”, „Znaków Czasu”, „Chrześcijanina w Świecie”, „Przewodnika Katolickiego” i w całym szeregu mniej znaczących tytułów¹⁶. „Katolicyzm otwarty” – Gowin charakteryzuje słowami „odczytywanie znaków czasu przyszłego”¹⁷. Słusznie zauważa, że jest to jedyna w polskim Kościele formacja *par excellence*, „tj. grupa świeckiej i duchownej inteligencji świadomie identyfikująca się z reprezentowaną przez siebie wizją chrześcijaństwa, programowo i w sposób zorganizowany starająca się duchowo i intelektualnie ją pogłębić i rozpropagować”. Jako intelektualne korzenie „katolicyzmu otwartego” wskazuje koncepcje międzywojennego personalizmu francuskiego, podjęte przed wojną przez środowisko „Odrodzenia”. Po wojnie „katolicyzm otwarty” był reprezentowany przez środowisko „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku” i – od 1956 r. – „Więzi”. Autor wymienia kilkunastu intelektualistów i polityków związanych z tą formacją. Stwierdza, że jedynym hierarchą z nią związanym jest bp Bronisław Dembowski. Konstatuje, że środowisko „Więzi” po 1989 r. dokonało secesji z owej formacji. Zauważył, że w 1989 r. wydawało się, że „katolicy otwarcy” sięgnęli po „rząd dusz” w polskim Kościele, jednak już wkrótce potem zostali sprowadzeni do „roli niewielkiej elity opiniotwórczej”¹⁸.

Ze słabo ukrywaną wrogością opisuje Gowin formację, którą określił jako katolicyzm zamknięty (w tym przypadku, i w następnych, nie stosował znaku cudzysłowia). Dostrzega ją w publicystyce „Słowa”, „Niedzieli” i „Ładu” (gdzie współwystępują z poglądami „katolicyzmu tradycji”), a także „Gazety Polskiej”. „Jego nagłościenie jest jednym z celów, które przyświecają Radiu Maryja”. Polityczną reprezentację katolicyzmu zamkniętego widzi Gowin w „narodowym” skrzydle ZChN i w małych

¹⁵ J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995, s. 231.

¹⁶ Jak wyżej.

¹⁷ Tamże, s. 239.

¹⁸ Tamże, s. 239-250.

partiach katolicko-narodowych. „Z elementami tej wizji można się spotkać w wypowiedziach niektórych hierarchów kościelnych. Krystalizuje się wokół niej sposób myślenia części duchowieństwa i zaangażowanych w życie Kościoła świeckich. Wpływ tej formacji na oblicze współczesnego katolicyzmu w Polsce oraz zasięg jej oddziaływania ocenić trzeba jako znaczący. Obok głównego, tradycjonalistycznego nurtu polskiego Kościoła omawiana tu formacja obejmuje bodaj drugą najbardziej liczną grupę zaangażowanych publicznie katolików”¹⁹. Jako różnicę między „katolicyzmem tradycji” a katolicyzmem zamkniętym wskazuje Gowin fakt, że ci pierwsi nie kwestionują demokratycznego ustroju jaki wprowadzono w Polsce po 1989 r. – chcą mu jednak nadać katolickie, a nie liberalne oblicze²⁰. Katolicy zamknięci zaś ustroju tego nie akceptują i są – jawnymi bądź ukrytymi – zwolennikami wprowadzenia w Polsce państwa o charakterze wyznaniowym²¹. Obie formacje – co Gowinowi bardzo się nie podoba – akceptują formułę „Polak-katolik”²².

Czwartą formacją wyróżnioną przez krakowskiego filozofa jest katolicyzm protestu. Jako główną cechę tego środowiska podaje niecierpliwość. Za jej reprezentantów uważa takich polityków Unii Pracy i lewego skrzydła Unii Demokratycznej, jak Zofia Kuratowska, Władysław Frasyniuk, Zbigniew Bujak czy Tadeusz Zieliński. Przywołuje także nazwiska publicystów – głównie „Gazety Wyborczej”²³.

Jako ostatnią formację omawia katolicyzm integralny. Opisuje ją słowami: „Między tradycją a nowoczesnością”. Pojawiła się ona dopiero około 1991 r. Składa się z katolików tradycjonalistycznych, którzy „zdali sobie sprawę z nieprzystosowania tego nurtu do realiów nowych czasów; chcąc ocalić to, co w tradycyjnej religijności cenne, podjęli próbę częściowego otwarcia Kościoła na wartości niesione falą nowoczesności i podjęli dialog z kulturą pluralizmu i wolności”. Z drugiej strony, w jego skład weszli katolicy wywodzący się z formacji „katolicyzmu otwartego”. „Motywem, dla którego poddali rewizji swe dawne stanowisko, było przekonanie, że Kościół stał się w postkomunistycznej Polsce przedmiotem ataku ze strony środowisk antyklerykalnych i że czeka go zasadnicza konfrontacja ze zwyrodniałą postacią kultury liberalnej”. Gowin zalicza do tej formacji wielu hierarchów oraz wybitnych katolickich intelektualistów.

¹⁹ Tamże, s. 250-251.

²⁰ Tamże, s. 231.

²¹ Tamże, s. 256.

²² Tamże, s. 236, 255.

²³ Tamże, s. 259-266.

Za bliskie jej uważa takie pisma, jak „Więź” oraz „Gość Niedzielny”, a także redakcję Katolickiej Agencji Informacyjnej²⁴.

Typologia zastosowana przez Gowina ma szereg zalet. Przede wszystkim dość dokładnie (choć bardzo stronniczo) odzwierciedla zróżnicowanie stanowisk w polskim Kościele w debacie o jego miejscu w sferze publicznej. Wskazuje także na dynamikę życia w Kościele, na zmiany postaw i poglądów wśród katolików. Można jednak zgłosić do niej pewne zastrzeżenia. Wydaje się, że zaliczanie do Kościoła tzw. katolicyzmu protestu jest nieuzasadnione. Środowiska te były otwarcie wrogo ustosunkowane do Kościoła i jego nauczania. W swej antykatolickiej agresji przewyższały niejednego ateistę i agnostyka. Uznawały wyższość zasad demokracji liberalnej nad przykazaniami Bożymi i w ten sposób de facto wykluczały się z Kościoła. Porównując z typologią przyjętą przeze mnie w niniejszej pracy należy wskazać, że nurt, który określiłem jako większościowy i konserwatywny pokrywa się z Gowinowym „katolicyzmem tradycji” i katolicyzmem zamkniętym, a także częścią katolicyzmu integralnego (środowiska „Gościa Niedzielnego”). Nurt mniejszościowy i liberalny pokrywa się z „katolicyzmem otwartym” oraz częścią katolicyzmu integralnego (środowisko „Więzi”). Wydaje się zresztą, że wyróżnienie formacji katolicyzmu integralnego jest poważną zaletą typologii zaproponowanej przez Gowina, gdyż eksponuje zjawisko zmienności postaw wobec problematyki publicznej wśród polskich katolików.

Celem pracy jest przedstawienie stanowisk, jakie wobec podanej w tytule książki problematyki zajmowała prasa katolicka w Polsce w latach 1989-1995. Pragnę zbadać jak środowiska katolickie w Polsce interpretowały wskazania nauki społecznej Kościoła? Jak w jej świetle rozumiały dokonujące się w naszym kraju procesy? Jak chciały wprowadzić do życia społecznego proponowane przez tę doktrynę zasady? Jak wreszcie upowszechniały je w szerokich kręgach społecznych? Nie chodzi mi jednak o przedstawienie stanowiska Episkopatu – dla jego poznania bardziej celowe byłoby badanie komunikatów konferencji Episkopatu Polski czy też listów pasterskich poszczególnych biskupów, lecz o poznanie poglądów katolików „średniego szczebla”, którzy w największym stopniu upowszechniają wskazania nauki społecznej Kościoła w szerokich kręgach społecznych. Dla realizacji tego celu najlepsza, pod pewnymi względami, byłaby analiza treści homilii wygłaszanych przez księży podczas niedzielnych Mszy świętych. Mają one z pewnością potencjalnie największy zasięg społeczny. Ogromną trudność stanowiłoby zebranie koniecznych

²⁴ Tamże, s. 266-277.

materiałów źródłowych. Jednak nawet ich posiadanie nie udzieli odpowiedzi na pytanie jak były one odebrane przez słuchaczy. Z tego powodu czułem się zmuszony do ograniczenia się do badania prasy katolickiej, mając świadomość, że dociera ona głównie do ludzi o wyższym poziomie aktywności religijnej. Ma to jednak tę zaletę, że pozwala pośrednio poznać światopogląd tej grupy polskiego społeczeństwa. Akceptacja wyraża się tu przez akt zakupu konkretnego pisma, stąd różnice w wielkości nakładu mogą informować o wielkości poparcia dla danego stanowiska w środowiskach aktywnych religijnie katolików.

Konieczne jest uzasadnienie wyboru 1989 roku jako cezury początkowej, a 1995 roku jako końcowej. Wynika to z wagi wydarzeń, jakie w tych latach miały miejsce w Polsce. Rok 1989 oznaczał początek procesu utraty władzy przez komunistów w Polsce. Dla prasy katolickiej miało to co najmniej dwa bezpośrednie skutki. Po pierwsze, zniknęły bariery instytucjonalne ograniczające jej działalność, w tym przede wszystkim zlikwidowano cenzurę. Drugim skutkiem było odejście z redakcji pism katolickich wielu jej publicystów, którzy rozpoczęli działalność polityczną lub też kontynuowali działalność publicystyczną w pismach niekatolickich – niekiedy wrogich Kościołowi. Rok 1995 oznaczał przejście pełnej władzy w kraju przez postkomunistów, zamykając w ten sposób pierwszy okres historii III Rzeczypospolitej.

Rozdział I

Zasada pomocniczości

Szczególnie istotne, dla zrozumienia stanowiska prasy katolickiej w takich dziedzinach, jak oświata i wychowanie, środki społecznego komunikowania czy gospodarka, jest poznanie zasady pomocniczości. Spośród polskich pism katolickich, w analizowanym okresie, najwięcej uwagi tej zasadzie poświęcił „Chrześcijanin w świecie”. W opublikowanym na jego łamach artykule ks. Jan Szymczyk²⁵ przedstawiał czytelnikom znaczenie tej zasady. Wyszedł od wyjaśnienia znaczenia terminu „zasada społeczna”. Zdefiniował ją jako „nakaz rozumu praktycznego, który dostarcza, ustanawia zbiorową wartość i nakłada ją ludziom do wspólnej realizacji w społeczności (wspólnocie)”. Posługując się zaś nieco bardziej prozaicznym językiem wskazał, że „zasada społeczna określa cele i zadania działalności społecznej”. Społeczna zasada nie dostarcza jednak – jak słusznie wskazuje ks. Szymczyk – gotowych modeli i rozwiązań ani też metod i środków prowadzących do realizacji celów i zadań. Praktyczna aplikacja i możliwość zastosowania społecznych zasad w życiu zależy od specjalistów (polityków, ekonomistów) oraz wymaga uwzględnienia warunków czasu i miejsca. W społecznym nauczaniu Kościoła występowały zawsze różne zasady. Do najważniejszych z nich, autor artykułu w „Chrześcijaninie w świecie”, zalicza zasady dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności²⁶.

Jako początek oficjalnego sformułowania zasady pomocniczości publicyści katoliccy zgodnie wskazują encyklikę *Quadragesimo anno* (1931 r.). Cytują następujący jej fragment: „Nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje owo najwyższe prawo filozofii społecznej: co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego nie wolno wydierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej

²⁵ Jan Szymczyk (ur. 1963) – wyświęcony na kapłana w 1989 r., socjolog, adiunkt w Katedrze Filozofii Społecznej Instytutu Socjologii KUL. Autor książek *Patrząc na ten świat...* (Radom 1991), *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej* (Lublin 2004), *W świecie ludzkich kreacji. Stanisława Ossowskiego koncepcja rzeczywistości społecznej* (2005), *Pomiędzy marzeniami a faktami. Szkice socjologiczne* (Lublin 2005).

²⁶ J. Szymczyk, *Jakie państwo: opiekuńcze czy pomocnicze?*, „Chrześcijanin w świecie” 2/1993, s. 215-216.

natury ma charakter pomocniczy, winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać²⁷. Zasadę pomocniczości określa się jako zasadę personalizmu. W jej strukturę można jeszcze włączyć, jako pewnego rodzaju integralną część, dwie inne zasady: zasadę godności osobowej oraz zasadę praw człowieka. „A zatem – twierdzi ks. Szymczyk – zasada pomocniczości ma swe źródło i podstawę etyczno-społeczną w osobie ludzkiej, która jest podmiotem życia politycznego, społecznego i gospodarczego²⁸. Koresponduje to z rozważaniami na temat zasady pomocniczości innego katolickiego uczonego, ks. Władysława Piwowarskiego²⁹, który wskazuje, że koncepcje państwa są ściśle związane z wizją człowieka. Odwołując się do wybitnego znawcy katolickiej nauki społecznej, ks. Oswalda von Nell-Breuninga, ks. Piwowarski stwierdza, że jaką się ma koncepcję człowieka, taką też będzie się mieć koncepcję porządku społecznego.

Ks. Piwowarski wskazuje, że większość Ojców Kościoła uważała, że państwo i jego instytucje są następstwem grzechu pierworodnego. Twierdzili oni, że w raju nie było ani porządku państwowego, ani prawnego, ponieważ ludzie z własnej i nieprzymuszonej woli mieli skłonność do dobrego. Dopiero przez grzech pierworodny zostali oni do tego stopnia zdeprawowani, że należało poddać ich porządkowi władzy i prawa, aby mogli należycie wypełniać własne zadania indywidualne i społeczne. Państwo należy przeto do instytucji, którą powinno się lokować pomiędzy upadkiem Adama i Ewy w raju a powtórny przyjściem (paruzją) Chrystusa. Istotne funkcje tego typu państwa sprowadzają się do wykonywania przymusu i przemocy wobec podwładnych. Jak widać, u podstaw tych poglądów na państwo znajduje się koncepcja człowieka upadłego, a co za tym idzie, skłonnego przede wszystkim do grzechu.

Jako kontynuatorów nauki Ojców Kościoła o państwie ks. Piwowarski wskazał Marcina Lutera, a w dziedzinie filozofii Mikołaja Macchiaveliego i Tomasza Hobbesa. Podsumowując charakterystykę tej szkoły myślenia ks. Piwowarski stwierdza, że sprowadza się ona do uznania, że „ludzie są z natury źli i dlatego potrzebują państwa, które przemocą zaprowadza

²⁷ Pius XI, *Quadregesimo anno*, 79. Fragment ten cytują m.in. W. Wesolowski, *Zasada pomocniczości w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijańskie” 2/1993, s. 257; J. Szymczyk, *Jakie państwo: opiekuńcze...*, s. 216.

²⁸ J. Szymczyk, *Jakie państwo: opiekuńcze...*, s. 216.

²⁹ Władysław Piwowarski (ur. 1929) – wyświęcony na kapłana w 1958 r., kierownik Katedry Socjologii Religii na Wydziale Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Autor m.in. takich książek, jak: *Praktyki religijne w diecezji warmińskiej* (1969), *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji* (1971), *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym* (1977), *ABC katolickiej nauki społecznej* (1993-1994).

pokoju współzycie. U podstaw takiego ujęcia znajduje się pesymistyczna koncepcja człowieka i przeakcentowanie roli władzy państwowej; ostatecznie zaś aprobatą dla absolutyzmu i totalitaryzmu państwowego³⁰.

Nie znajduje jednak uznania u ks. Piwowarskiego koncepcja przeciwna, której reprezentantami są Jan Jakub Rousseau i Karol Marks. „Pierwszy z nich – pisze Piwowarski – twierdzi, że człowiek z natury jest dobry, co przeczy grzechowi pierworodnemu. Ludzie sami zawierają umowę społeczną i dobrowolnie poddają się władzy. Suwerenowi przypada rola ukierunkowania woli zbiorowej na dobro wspólne, czyli na stworzenie takich warunków, by obywatele mogli rozwijać się w wolności w oparciu o naturalne dobre skłonności. Oświeceniowy optymizm zbyt mocno podkreślał naturalne siły człowieka. Przecząc złu w człowieku jednocześnie przenosi je na środowisko społeczne. Rousseau za wiele oczekiwał od wolnego rozwoju człowieka. W tradycji oświecenia i liberalizmu mieści się także Karol Marks. Dla niego również człowiek z natury jest dobry. W pierwotnym społeczeństwie nie było ucisku, aparatu władzy, alienacji, wyzysku pracy, bo wszystko było wspólne. Błąd ludzkości polegał na wprowadzeniu własności prywatnej, przez którą wtargnęło zło w życie społeczne: podziały klasowe, wyzysk, alienacja i egoizm. Marks wierzył, że przez zniesienie własności prywatnej uda się przywrócić stan pierwotnego komunizmu, a więc społeczeństwa opartego na braterstwie, pokojowym współzyciu i solidarności. Państwo wówczas stanie się zbędne. Niebezpieczeństwo tej utopii polega na tym, że jej realizacja nie jest możliwa bez rewolucji i państwowej przemocy, która powinna doprowadzić do zniesienia własności prywatnej. Jeśli jednak, mimo tych przemian, ludzie będą zachowywać się egoistycznie, wówczas cały ten system z jego brutalną przemocą będzie ingerował w ich prywatne życie. Jak widać, poglądy Marksa opierają się również na nierealistycznej i utopijnej koncepcji człowieka”.

Dopiero po prezentacji obu – pesymistycznej i optymistycznej koncepcji człowieka – ks. Piwowarski przedstawia koncepcję głoszoną przez katolicką naukę społeczną. Wychodzi ona z realistycznej koncepcji człowieka, w której uwzględnia się zło w człowieku (grzech pierworodny), ale zarazem jego dobrą wolę i pozytywne zdolności. Według niej, państwo ma swoją genezę w społecznej naturze człowieka stworzonej przez Boga. Ludzie z natury skierowani są do życia społecznego, które domaga się czynnika koordynującego, jakim jest władza. W państwie władza reprezentuje całe społeczeństwo i służy dobru wspólnemu tego społeczeństwa

³⁰ W. Piwowarski, *Państwo pomocnicze w katolickiej nauce społecznej*, „Chrześcijańskie w świecie” 2/1993, s. 161.

poprzez kierowanie działalności jednostek i różnych społeczności do wspólnego celu. W ten sposób władza państwowa zabezpiecza tworzenie ludu społecznego w państwie. Takie państwo oparte jest na zasadzie pomocniczości, którą można ująć w następującą formułę: „tak daleko społeczeństwo jak to jest możliwe, tak daleko państwo jak to jest konieczne”. Koncepcja państwa jako społeczności naturalnej, wskazuje ks. Piwowarski, wychodzi z tezy, że zło i dobro mieści się w człowieku. Dlatego nie wystarczy zmieniać warunki społeczne, powinno się jednocześnie wpływać na świadomość i zachowanie ludzi.

Ks. Piwowarski wskazuje, że katolicka nauka społeczna bierze pod uwagę nie tylko realistyczną koncepcję człowieka, ale także – słowami papieża Jana Pawła II zawartymi w encyklice *Centesimus annus* (1991 r.) – zaleca kierowanie się „integralną wizją człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary jego istnienia i która wymiary materialne i instynktowne podporządkowuje wewnętrznym i duchowym”³¹. Jak pisze ks. W. Piwowarski „Wymiar materialny związany jest z zacieśnieniem wizji człowieka do tego świata (liberalizm, komunizm). Wymiar duchowy z kolei związany jest z otwartością człowieka na Transcendencję (CA 55). Bez uwzględnienia obydwu tych wymiarów nie można stworzyć prawdziwego ładu wewnątrzpaństwowego”³².

Nieco inaczej tematykę relacji: koncepcja człowieka – koncepcja państwa omawia ks. J. Szymczyk. Wskazuje on, że człowiek jawi się z jednej strony jako osoba ludzka, która jest „samodzielną indywidualnością”, z drugiej zaś jako „byt potencjalny, zdolny do rozwoju, doskonalenia się i ma możliwość stać się pełnowartościową osobowością”. Według ks. Szymczyka, w tej „jedności napięcia między osobą a osobowością mieści się geneza życia społecznego i jakiś metafizyczny punkt oparcia dla społecznych zasad, w tym również dla zasady pomocniczości”³³.

Pomocniczość państwa – twierdzi ks. Szymczyk – wynika więc zarówno z naturalnego pierwszeństwa osoby ludzkiej jako podmiotu działania, jak i z natury społeczeństwa, którego celem jest wspólne osiąganie dóbr niezbędnych dla poszczególnych osób w ich rozwoju. Oznacza to, że osoba nie powinna być bez potrzeby i na siłę wciągana – za Piusem XI wskazuje ks. Szymczyk – w zależności strukturalne, ograniczające jej inicjatywę i możliwości wyboru. Człowiek, dzięki zasadzie pomocniczości, może kształtować własne środowisko i uczestniczyć w życiu społeczności. Istnieje również możliwość tworzenia struktur wielostopniowych,

³¹ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 36.

³² Tamże, s. 161-163.

³³ J. Szymczyk, *Jakie państwo: opiekuńcze...*, s. 216-217.

|| w konsekwencji pewnej sprężystości i elastyczności społeczeństwa. Osoba ludzka znajduje wówczas przestrzeń do działania w społeczeństwie, ponieważ nie dotykają jej bezpośrednio społeczności nadrzędne, || w społecznościach niższego rzędu ma ona poczucie pewności i bezpieczeństwa. Ks. Szymczyk przypomina, że człowiek jest bytem z istoty społecznej, a wyrosłe na tym gruncie „społeczności”, grupy społeczne stanowią również realne byty społeczne i podmioty właściwego rodzaju działania. Zasada pomocniczości gwarantuje im wszystkim pluralizm instytucjonalny. Zapewnia przestrzeń – analogicznie jak dla osoby – swobodnego działania, inicjatywy i twórczości. Jednocześnie akcentuje, że wszystkie te podmioty powinny działać w taki sposób, by pomóc w budowie całego społeczeństwa, zgodnie z zasadą dobra wspólnego. Grupy te pozostają we wzajemnych organicznych związkach scalających je w coraz wyższe, doskonalsze twory społeczne, których nadrzędną formę integrującą objawia zawsze jakaś „całość” społeczna. W obecnych warunkach historycznych jest nią państwo. Powinnością tego państwa jest zaś świadczenie pomocy obywatelom, ale zarazem nieograniczanie oddolnej inicjatywy, odpowiedzialności, kompetencji i autonomii osoby ludzkiej i rozwoju mniejszych społeczności³⁴.

Obszernie omówił ks. J. Szymczyk kwestię „struktur pośrednich”. Wyszedł od stwierdzenia, iż struktura bytu społecznego ostatecznie wyraża się w relacji: jednostka ludzka i niższe społeczności wbudowane w jedność nadrzędnego bytu państwa, skierowanego wszakże całą swą rzeczywistością ku promowaniu osoby i podrzędnych tworów społecznych. Powyższe założenie stanowi, według niego, podstawę dla normatywnego sformułowania wzajemnych odniesień tych dwu najważniejszych podmiotów społecznych: osoby i skupionych wokół niej niższych społeczności po jednej stronie, po drugiej zaś państwa. Te wzajemne relacje, stwierdza katolicki uczony, mają swój punkt zborny w postaci istnienia „struktur pośrednich” w państwie. Termin ten pojawił się w encyklice *Laborem exercens* Jana Pawła II. Ks. Szymczyk definiuje je jako „różne mniejsze i większe społeczności, które występują w płaszczyźnie między jednostką ludzką a państwem”. Zalicza do nich tak zwane „społeczności wolne”, a także terenowe i zawodowe. Bez nich – tu ks. Szymczyk odwołuje się do komentarza, jaki w 1983 r. do encykliki *Laborem exercens* napisał ks. Piwowarski – życie społeczne w państwie zamienia się w „koszary”. Zauważa także, że w PRL istniały „jakieś tego typu struktury”, ale

³⁴ Tamże, s. 217.

trafnie wskazuje, że stanowiły one przedłużenie „ramienia państwa” i nie były samodzielne w zakresie realizacji własnych celów i zadań.

Jan Paweł II – czytamy w artykule w „Chrześcijanin w świecie” – ujmuje struktury te dość szeroko jako organizmy „o celach gospodarczych, społecznych, kulturalnych” i zwraca uwagę na ich „rzeczywistą autonomię w stosunku do władz publicznych”. Postulat ten wypływa, zdaniem ks. Szymczyka, właśnie z zasady pomocniczości. Za ks. Joachimem Kondzielą, ks. Szymczyk stwierdza, że warunkiem świadomej partycypacji osoby ludzkiej w życiu wspólnoty politycznej jest wypełnienie przestrzeni pomiędzy władzą państwową a grupami podstawowymi i jednostką: pośrednimi strukturami o charakterze społecznym, a nie „upaństwowionym”. Przywołując zaś Jana Pawła II podkreśla, że konkretna realizacja zasady pomocniczości, poprzez wymiar struktur pośrednich, zależy od pełnego „kontekstu współczesności” (specyficznych warunków danego społeczeństwa i państwa, od jego historii, tradycji i kultury, kondycji moralnej i bytowej ludzi tworzących mniejsze i większe społeczności w państwie).

Zdrowe życie społeczne – głosi ks. Szymczyk – wymaga istnienia i działania całej hierarchii społeczności, które nie tylko konkurują ze sobą, ale są również wzajemnie niezbędne dla osiągnięcia celów każdej z nich. „Rodzina potrzebuje państwa (a wcześniej niejako po drodze gminy, parafii), a państwo potrzebuje zdrowych i silnych rodzin, ażeby mogło we właściwy sposób realizować własne dobro wspólne. Ten związek i ta wzajemna zależność społeczności niższego i wyższego rzędu jest tak niezbędna, że wszelka tendencja do wchłaniania niższych struktur przez wyższe, do przejmowania ich funkcji, inicjatywy, zadań kończy się, jak świadczy o tym historia, głębokimi kryzysami społecznymi, które zagrażają całej wspólnotie politycznej”. Istnienie struktur pośrednich uznaje ks. Szymczyk za naturalne i konieczne. Zalicza do nich: rodziny, zawody, klasy społeczne, grupy sąsiedzko-regionalne (wieś, miasto, gminę, region). Wskazuje zarazem, że nie jest to wyczerpanie pełne. „Na całokształt społecznej stratyfikacji – stwierdza – składa się więc podział zawodowy, klasowy, terytorialny. Szczególnie ważną rolę pełnią tutaj między innymi: korporacje, samorząd społeczno-gospodarczy, klasowe partie, wolne stowarzyszenia, różne formy samorządu terytorialnego”. Uznaje, że dzięki strukturom pośrednim w państwie, konkretne rodzaje dóbr wspólnych mniejszych społeczności przestają być człowiekowi tak odległe jak dobra społeczności większych. Te pierwsze dobra są bowiem przejrzyste, sugestywne i bezpośrednie. Za ich pośrednictwem ludzie zbliżają się do ogólnych, nawet absolutnych treści dobra wspólnego. Punktem wyjścia

w realizacji zasady pomocniczości jest więc codzienne doświadczenie człowieka, jego zaangażowanie się w mniejszych ogniwach społecznych. Zespół uformowanych społeczności różnego typu i rangi stanowi sprężysty organizm społeczny, który jest podstawą i warunkiem prawdziwej demokracji. Z jednej strony struktury te służą człowiekowi w osiąganiu jego celów osobowych, z drugiej zaś, ów organizm społeczny dzięki swej trwałości i elastyczności nie poddaje się łatwo naciskowi centralistycznej władzy politycznej. Społeczność, zwłaszcza o charakterze wspólnotowym, dzięki swej wewnętrznej zwartości, jest dogodnym środkiem kontroli działalności jednostek i podporządkowania jej racji dobru wspólnemu. Zarówno więc demokracja polityczna, jak i gospodarcza znajduje swe oparcie i środki realizacji w mniejszych i większych społecznościach, które pełnią rolę pośredników między obywatelem a państwem.

Ks. Szymczyk stawia pytanie czy zachodzi niebezpieczeństwo, że owe *struktury pośrednie* w państwie będą, a może już dbają, o swoje wyłączone własne dobro wspólne? Zauważa, że takie niebezpieczeństwo istnieje, jeżeli instytucje w państwie zatracają swój pomocniczy charakter i stają się celem samym w sobie. Wskazuje dwa „lekarstwa” mające zapobiec temu zagrożeniu: „Po pierwsze, utrzymanie należytej równowagi między wspólnotami obywateli a instytucjami. Chodzi tu o zachowanie właściwej proporcji *między ośrodkami centrali i środowiskami peryferii; między nurtami odśrodkowymi a tendencjami dośrodkowymi*. A po drugie, troska państwa o dobro wspólne wszystkich obywateli w postaci koordynowania działalności struktur pośrednich w państwie. Zbiorowy bowiem cel obywateli wspólnoty politycznej jest konkretyzowany w ramach mniejszych społeczności istniejących w państwie”³⁵.

Kolejnym aspektem, poddanym analizie, jest anatomia zasady pomocniczości. Ks. Szymczyk stwierdza, że w swym fundamentalnym założeniu zasada ta oparta jest na niesieniu i świadczeniu pomocy. Transmisja tej pomocy odbywa się od społeczności większych do mniejszych oraz od społeczności do osoby ludzkiej. Pomoc ta nie może jednak naruszać godności osobowej człowieka, autonomii i jego praw przez społeczności oraz – w tym samym zakresie – praw społeczności mniejszych przez społeczności większe. „Widać z tego, że osoba ludzka – jak już zauważyliśmy w kontekście etycznych źródeł zasady pomocniczości – stanowi fundament i cel wszelkiego życia społecznego: społeczności mniejszych i większych”. Za ks. Piwowarskim ks. Szymczyk wskazuje dwie podstawowe funkcje zasady pomocniczości: negatywną i pozytywną. W publikacjach

³⁵ Tamże, s. 218-220.

naukowych i w dokumentach Kościoła częściej podkreślana jest funkcja negatywna. Dokonuje ona rozgraniczenia zadań, kompetencji i odpowiedzialności między jednostką a społecznością oraz między społecznością mniejszą a społecznością większą. Zasada pomocniczości broni zatem – za ks. Piwowarskim przypomina ks. Szymczyk – prawa do inicjatywy i autonomii osoby ludzkiej oraz każdej ze społeczności tak zwanych struktur pośrednich w państwie. Najlepszym rodzajem pomocy w życiu społecznym jest taki, który nie przeszkadza w rozwoju. Respektuje on wolność działania w ramach własnych celów i zadań jednostki i społeczności, zgodnie z wymogami dobra wspólnego państwa.

Człowiek przez możliwość integralnego rozwoju własnej osobowości jawi się jako byt odpowiedzialny, zdolny do ubogacenia siebie, a przez siebie pomnożenia dobra innych: najpierw bezpośrednio dobra wspólnego społeczności niższego rzędu, a pośrednio i społeczności najwyższych, w tym także państwa. Analogicznie rzecz się ma i ze społecznościami mniejszymi w państwie w stosunku do społeczności większych. Im również przysługuje prawo do rozwoju i autonomii.

Jeśli chodzi o pozytywną funkcję zasady pomocniczości, to przeznaczeniem jej jest także niesienie pomocy podmiotom życia społecznego, ale w formie „uzupełniającej”. Oznacza to, że społeczność świadczy pomoc osobie ludzkiej, a społeczność większa społeczności mniejszej. Wypełnianie tej funkcji zasady pomocniczości może się także odbywać poprzez właściwe i kompetentne realizowanie zadań przez jednostki ludzkie, jak i mniejsze społeczności, zgodnie z wymogami dobra wspólnego. Jednak najowocniej i najefektywniej dokonuje się ucieleśnianie powyższej funkcji w kierunku od społeczności większych, przez mniejsze struktury pośrednie, do osoby ludzkiej.

Ks. Szymczyk wskazuje, że mamy tu do czynienia ze swoistym spotkaniem się zasady dobra wspólnego i zasady pomocniczości. Obie te naczelnie zasady nauczania społecznego Kościoła łączą ściśle powiązania i zależności w oparciu o wytyczne działania tak zwanego mechanizmu sprzężenia zwrotnego. Dzięki wspomnianym zasadom istnieje możliwość tworzenia odpowiednich warunków w celu pomnażania dobra wspólnego podmiotów życia społecznego za sprawą partycypacji i współdziałania osób ludzkich w społeczności, a społeczności mniejszych w społecznościach większych. Widzenie tych wzajemnych relacji – powiązanie przyczyn ze skutkami i odwrotnie – pomaga wszystkim społecznościom prawidłowo wypełniać swoje zadania i jak najlepiej służyć ludziom we wspólnocie politycznej.

Lubelski uczyony twierdzi, że pozytywną funkcję zasady pomocniczości można najlepiej zaobserwować na przykładzie takich państw, jak Polska. „Uzupełniająca” forma omawianej zasady społecznej ujawnia się bowiem najbardziej w sytuacjach, gdy jednostka ludzka czy mniejsza społeczność, a poniekąd i cała wspólnota polityczna (w okresie transformacji), nie jest w stanie o własnych siłach i we własnym zakresie działania zrealizować swoich celów i zadań. Osoby ludzkie i mniejsze społeczności oczekują wówczas szczególnego rodzaju pomocy „uzupełniającej”. Jednak wtedy owa pomoc ma być – w okresie kryzysu, słabości struktur pośrednich – pomocą doraźną, budzącą inicjatywę, mobilizującą, a nie zastępującą czy wyręczającą. W świadczeniu pomocy osobie ludzkiej, czy też mniejszej społeczności, musi być jasno i wyraźnie skonkretyzowane podstawowe założenie – pomagać tak, aby wspomniane podmioty mogły z biegiem czasu same w sposób autonomiczny, odpowiedzialny i dojrzały zaktywizować swoje siły i drzemiące możliwości do realizacji własnych celów i zadań. Natomiast, jeśli pomoc przejawia się w formie zastępującej czy całkowicie wyręczającej, wówczas mamy do czynienia z powstawaniem totalizmu (totalitaryzmu) na różnych płaszczyznach życia w państwie. Stan taki jest wynikiem zakwestionowania podmiotowości, autonomii i godności osoby ludzkiej, będącej źródłem praw człowieka.

Ks. Szymczyk stawia kolejne pytanie: „kto powinien nieść tę pomoc zainteresowanym podmiotom, które doświadczają utraty sił, znajdują się w stanie kryzysu lub też z takich czy innych przyczyn nie mogą wypełniać własnych celów i zadań?”. Także i tutaj nawiązuje do rozważań ks. Piwowarskiego, który uważa, że do tego rodzaju pomocy zobowiązana jest przede wszystkim ta społeczność, która znajduje się w bezpośredniej bliskości potrzebującego, a nie zaś społeczność dalsza. A więc osobie – rodzinie, rodzinie – gmina, a nie bezpośrednio państwo. Założenie to nie jest oczywiście stwierdzeniem kategorycznym. Pod uwagę trzeba wziąć kontekst współczesności oraz czas, miejsce i towarzyszące okoliczności. W konkretnych warunkach rodzącej się III Rzeczypospolitej ks. Szymczyk nie wykluczał potrzeby zaangażowania się państwa w procesie przeobrażeń w zakresie ustroju i życia społecznego i gospodarczego. W normalnych jednak warunkach – zauważał – przy ustabilizowanej sytuacji społecznej, politycznej i gospodarczej, można bardzo dokładnie uchwycić walory zastosowania zasady pomocniczości. Wyjaśniał, że im mniejsza społeczność, tym mniej anonimowości, lepszy kontakt personalny i silniejszy związek z celami i zadaniami człowieka. Człowiek może w tym kontekście liczyć na bardziej skuteczną i adekwatną dla siebie pomoc ze strony właściwych podmiotów. Natomiast w przeciwnym przypad-

ku – im społeczność większa i bardziej oddalona od osoby ludzkiej, tym poważniejsze trudności w świadczeniu pomocy. Często dochodzi wtedy do charakterystycznych wypaczeń: abstrakcyjno-ogólne decyzje, naruszenie autonomii i inicjatywy człowieka czy też mniejszych społeczności, przenoszenie odpowiedzialności na nieznane i tajemnicze organy społeczne i ośrodki dyspozycyjne. Dochodzi również do wzrostu i utrwalenia się rozbudowanej biurokracji i etatyzmu – zjawisk charakterystycznych dla funkcjonowania państwa opiekuńczego. Odwołując się do encykliki *Centesimus annus* Jana Pawła II, ks. Szymczyk stwierdza, że państwo opiekuńcze powoduje utratę ludzkich energii i przesadny wzrost publicznych struktur, które nie służą ludziom. „Istotnie, wydaje się, że lepiej zna i może zaspokoić potrzeby ten, kto styka się z nimi z bliska i kto czuje się bliższym człowieka potrzebującego”.

Omawiając anatomie zasady pomocniczości ks. Szymczyk porusza jeszcze jeden problem. Ujmuje go w formie pytania: „czy broniąc osoby ludzkiej i mniejszych społeczności poprzez pryzmat zasady pomocniczości, nie podważa się autorytetu państwa?”. I odpowiada stanowczo: „autorytet państwa nie ulega destrukcji, ale realizacja zasady pomocniczości pomaga mu utrzymać się w granicach własnych kompetencji”³⁶.

Istotną kwestią poruszoną w analizowanym artykule w „Chrześcijańskim w świecie” jest zagadnienie zakresu i uwarunkowań interwencji państwa. Ks. Szymczyk stwierdza, że tradycyjne rozróżnienie między społeczeństwem a państwem w społecznym nauczaniu Kościoła dostarcza podstawowego układu odniesienia dla zorganizowanych wysiłków mniejszych czy większych społeczności we wspólnocie politycznej. Kościół jest przeciwny wszelkim etatystycznym i totalitarnym podejściom do problemów społeczno-ekonomicznych. Życie społeczne jest bogatsze niż to może ogarnąć polityka i władza państwa. Główną normą określającą zakresy i granice interwencji państwa jest właśnie zasada pomocniczości. Wynika z niej, że najlepszy jest nie ten rząd, który ingeruje najmniej³⁷.

³⁶ Tamże, s. 221-224.

³⁷ Tamże, s. 224. Warto temu stwierdzeniu poświęcić więcej uwagi. Ks. Szymczyk w analizowanym artykule państwu pomocniczemu przeciwstawia przede wszystkim państwo opiekuńcze. Stwierdzając, że „najlepszy jest nie ten rząd, który ingeruje najmniej” polemizuje także z koncepcją państwa liberalnego. Należy jednak podkreślić, że w artykule tym ks. Szymczyk z akceptacją odwołuje się do liberalnej krytyki państwa opiekuńczego: „Podane przykłady stanowią tylko zarys trudności stosowanej przez państwo opiekuńcze polityki społecznej. Rodzi się w związku z tym pytanie: dlaczego działalność tego typu państwa przynosi tak często odwrotne od zamierzonych skutki? Na to pytanie usiłują odpowiedzieć przedstawiciele tak zwanej *New Economics* (M. Friedman, J. Buchanan) oraz reprezentanci tak zwanej neoaustrackiej szkoły ekonomii (bazujący na pracach takich uczonych jak L. von Mises czy F.A. von Hayek). Bezpośrednia „produkcja” świadczeń

„Raczej dobrą interwencją państwa jest ta, która prawdziwie pomaga innym grupom społecznym we wnoszeniu wkładu do dobra wspólnego: przez kierowanie, nakładanie, ograniczanie i regulowanie wszelkiej działalności tak, jak tego wymaga *okazja i konieczność*. Nie sposób zaś tego wszystkiego urzeczywistnić bez współdziałania i osiągnięcia consensusu różnych sił w państwie”.

„Chrześcijańskim w Świecie” wskazywał, że konieczne jest wyjście poza abstrakcyjne rozważania dotyczące kwestii, w jakiej skali interwencja państwa (rządu) jest konieczna. Doświadczenia współczesności każą raczej poszukiwać twórczych sposobów kooperacji, umożliwiających efektywną współpracę rządu ze strukturami pośrednimi w państwie. Państwo ma przed sobą cały wachlarz zadań, których wspólnym celem ma być rozwój inicjatywy gospodarczej osób oraz zrzeszeń prywatnych, a nie jej zastąpienie przez wspólnotę polityczną. Tylko w sytuacjach wyjątkowych państwo może spełniać takie funkcje zastępcze. Może to mieć miejsce wtedy, gdy sektory społeczne lub organizacje przedsiębiorstw są zbyt słabe lub dopiero się tworzą. Jednak, za Janem Pawłem II, ks. Szymczyk uważał, że nawet wówczas te zastępcze interwencje państwa powinny być

społecznych przez państwo okazuje się wysoce kosztowna – i ich zdaniem – nieadekwatna do ludzkich potrzeb. Bowiem o ile koszty podaży owych świadczeń można jeszcze jakoś wyliczyć, to w przypadku popytu trudno je określić. A wynika to stąd, iż coraz to inne grupy społeczne i zawodowe uznają się za pokrzywdzone i żądają, na mocy wszelkich możliwych tytułów, większego dla siebie podziału w produkcie społecznym (narodowym). Krytyka państwa ze strony zwolenników nowego podejścia w ekonomii nie zmierza do całkowitego zanegowania potrzeby jego istnienia. Chodzi raczej o pokazanie, że działalność wspólnoty politycznej nie może być substytucyjna wobec rynku. Powinna ułatwiać jego działanie poprzez stanowienie prawa i czuwanie nad jego przestrzeganiem przez uczestników rynkowej gry. A także dokładnie oszacować korzyści i straty podejmowanej działalności, zwłaszcza w przypadku tych dóbr, które nie mogą być dostępne na rynku, a są społecznie pożądane (np. godność osoby ludzkiej, jej potrzeby duchowe, ale i zabezpieczenie środowiska naturalnego oraz społecznego). Istnieją ważne potrzeby ludzkie, które wymykają się logice rynku.

Wbrew więc pozorom, państwo opiekuńcze nie jest instytucją służebną, faktycznie bowiem zmierza ono, jakby z natury rzeczy, do wzmocnienia i poszerzenia całości władzy i pogłębienia zależności obywateli od wszechwładnej biurokracji i administracji państwowej” (tamże, s. 214).

Inaczej rozkłada akcenty w swym artykule ks. W. Piwowarski: „Państwo pomocnicze różni się od państwa socjalistycznego – opiekuńczego czy nadopiekuńczego (tzw. państwo maksimum), to jest takiego, które odbiera obywatelom oraz mniejszym i większym społecznościom autonomię, inicjatywę i odpowiedzialność za własne zadania, służąc im pomocą nawet wówczas, gdy są w stanie o własnych siłach wypełnić swe zadania. Różni się także od państwa liberalnego (tzw. państwo minimum), które pozbawia opieki jednostki ludzkie i różne kategorie ludzi faktycznie potrzebujących pomocy, a faworyzuje bogatszych i silniejszych” (W. Piwowarski, *Państwo pomocnicze w...*, s. 164)

w miarę możliwości ograniczane w czasie, aby nie odbierać wspomnianym podmiotom właściwych im kompetencji. Według katolickiego publicysty można wyznaczyć państwu następujące powinności:

1. Popieranie inicjatywy prywatnej: chodzi tu o stworzenie ustrojowych warunków sprzyjających jego rozwojowi.
2. Uruchomienie systemu ekonomicznych bodźców dla tego typu rozwoju. Powinno się to odbywać poprzez regulowanie stopy procentowej, operacje na otwartym rynku, inwestycje państwowe.
3. Koordynowanie i usuwanie dysproporcji w rozwoju państwa, a zwłaszcza zadbanie o te sektory i dziedziny produkcji, które są szczególnie zaniedbane. Uzupełnieniem tego będzie prowadzenie stałych badań ekonomicznych i opracowywanie perspektywicznych planów rozwoju poszczególnych okręgów i sektorów. Plany te nie powinny mieć nic wspólnego z gospodarką planową ani z żadnym centralizmem, lecz być planami interwencji i ich przewidywanych skutków.
4. Pomaganie: pomoc państwa powinna odbywać się przez odpowiedni system kredytów, a w pewnych przypadkach nawet przez udzielanie subwencji.
5. Uzupełnianie. Państwo może je zastosować w przypadkach, gdy prywatna inicjatywa napotyka na trudności albo jej brak, albo gdy powierzenie pewnych rodzajów produkcji prywatnym przedsiębiorcom niosłoby z sobą poważne niebezpieczeństwo.

Ks. Szymczyk stanowczo stwierdza, że pierwszoplanowym zadaniem państwa nie jest wykonywanie niezliczonej ilości usług ekonomicznych i administracyjnych, które według niektórych miałyby rzekomo decydować o społecznym postępie. Jest nim natomiast określanie celów politycznych państwa, kształtowanie i rozwijanie wspólnoty zgodnie z zasadami wolności i sprawiedliwości społecznej, ochrona przeciw zagrożeniom zewnętrznym, a w sprawach wewnętrznych strzeżenie pokoju, bezpieczeństwa i praworządności. Za istotne zadanie państwa uznaje on także korygowanie nazbyt optymistycznych wyobrażeń o łatwej zgodności we współpracy pomiędzy strukturami pośrednimi a dobrem powszechnym państwa. „Chodzi tutaj o podjęcie się wielkiej pracy wychowawczej, uświadamiającej, która miałaby na celu zorientowanie obywateli w systemie korelacji praw i obowiązków każdego i wszystkich członków wspólnoty politycznej. Państwo nie jest bowiem organizacją służącą wypełnianiu dowolnych życzeń obywateli. Musi ono rozważyć uprawnienia wszystkich mieszkańców kraju względem siebie i uwzględnić zdolność produkcyjną *całości*”³⁸.

³⁸ J. Szymczyk, *Jakie państwo: opiekuńcze...*, s. 226.

Odwolując się do rozważań ks. Piwowarskiego, ks. Szymczyk wskazuje, że zasadę pomocniczości nazywa się często zasadą pedagogiczną. (Określenie to ma swoje źródło w tym, że osoba ludzka posiada uprawnienia wobec społeczności, a społeczności mniejsze wobec społeczności większych i odwrotnie (korelacja praw i obowiązków). Te uprawnienia i obowiązki stanowią podstawę społecznego wychowania. Obejmuje ono następujące założenia: nie można zapominać w czasie świadczenia pomocy o autonomii, kompetencji i odpowiedzialności osoby czy też społeczności. „Chrześcijanin w Świecie” ponownie przypomina, iż świadczona pomoc ma być działaniem wspierającym, mobilizującym; ma prowadzić do dojrzałości, samodzielności i odpowiedzialności. Powyższe wytyczne powinny być przestrzegane także w odniesieniu do pomocy okazywanej osobom, które znalazły się w warunkach i sytuacjach szczególnych, na przykład ludzi chorych czy niepełnosprawnych. Musi ona z natury rzeczy przybrać wtedy inny charakter, ale także wtedy musi być ona działaniem respektującym zasadę godności osobowej człowieka. Według katolickiego publicysty ta pedagogiczna zasada ma swoje pragmatyczne zastosowanie nie tylko w typowych środowiskach wychowawczych (rodzina, szkoła), lecz w każdej sytuacji i dziedzinie życia politycznego, gospodarczego i społecznego. Zastrzega jednak, że w parze z zasadą pomocniczości muszą iść zasady dobra wspólnego i solidarności.

W tym miejscu swych rozważań ks. Szymczyk przechodzi z poziomu rozważań stricte teoretycznych na poziom refleksji dotyczącej sytuacji Polski na początku lat 90. Uznaje, że wobec braku myślenia w kategoriach dobra wspólnego i dominacji myślenia indywidualistycznego i partykularnego, konieczne jest tworzenie „ośrodków struktur demokratycznych uczących demokracji i odpowiedzialności za nią, za dobro wspólne”. Ma to stanowić uzupełnienie apeli moralnych wygłaszanych przez etyków. Demokracja jest formą ustrojową, ale jest także cnotą społeczną, a tej trzeba się uczyć i trzeba ją ćwiczyć.

„Chrześcijanin w Świecie” zwracał w tym kontekście uwagę na negatywne dziedzictwo komunizmu: „Przez 45 lat rozwijała się Polska *po mimo*... Pomimo zbrodni politycznych, pomimo braku wolności, pomimo nonsensów gospodarki komunistycznej”. Jednak sytuacja po 1989 r. też budziła zastrzeżenia: „a kiedy zelżała opresja polityczna, wówczas po krótkim okresie euforii, tak zahartowany naród wszedł w okres kryzysu postaw, braku zaufania do wewnętrznych sił, utraty posiadanej uprzednio dyscypliny, aż popadł w chorobę *niemożności*. Inna sprawa, że często ta choroba jest mu usilnie wmawiana i wpajana przez różne ośrodki demoliberalizmu w kraju i za granicą”. III RP zamiast ograniczyć zakres

swojego oddziaływania i swojej domeny, ograniczyła w praktyce swoje zobowiązania oraz jakoś świadczeń. W konsekwencji doszło do ogromnej asymetrii między obciążeniami obywateli na rzecz państwa a korzyściami, jakie czerpią obywatele ze strony czynnika państwowego w zamian za te obciążenia. „To właśnie ta asymetria jest główną przyczyną całkowitej nieracjonalności materialnej obecnego układu w Polsce. Reguły gry ekonomicznej nie są jednakowe dla wszystkich uczestników. Poza tym szczególnie charakterystyczny jest dziś w Polsce prymat polityki nad prawem. Prawo bywa traktowane w sposób czysto instrumentalny, w zależności od woli politycznej”. Należy dodać, że katolicki publicysta dostrzega także pozytywne elementy w dokonującej się w Polsce transformacji. Stwierdza, że są one widoczne „gołym okiem”. Nie wskazuje ich jednak konkretnie. W pewnym sensie tłumaczy się ze swej koncentracji na zjawiskach negatywnych. Wyjaśnia, że wynika to z uznania, iż zadaniem filozofii i etyki społecznej jest ciągłe badanie i ocenianie zjawisk społecznych. I że działania te powinny służyć celowi praktycznemu: pomaganiu w podejmowaniu decyzji i wytycznych działania w postaci społecznych zasad. Koncepcja państwa pomocniczego posiada, według ks. Szymczyka, duże znaczenie dla Polski jako państwa, ale także dla rodziny, szkoły, uczelni, dla struktur terenowych i zawodowych. Zapewnia, że dzięki niej można doprowadzić do modelu skutecznego, efektywnego, uwzględniającego dobro poszczególnych ludzi i dobro wspólne społeczności. Istotą zasady pomocniczości jest bowiem ustalenie hierarchii uprawnień i obowiązków oraz jej przestrzeganie. Skutkiem zaś ma być optymalne rozwiązanie wszystkich kwestii na właściwych poziomach organizacji społecznej³⁹.

Zasada pomocniczości jest zasadą autonomii społeczności pośrednich wobec władzy państwowej. Równocześnie reguluje ona ingerencję państwa o charakterze pomocniczym tam, gdzie chodzi o usamodzielnienie instytucji i struktur niższego rzędu. Stąd z zasady pomocniczości wypływa jako jej integralna część zasada demokracji. Określa ona wytyczne nie tyle dla demokracji reprezentacyjnej, ile kreuje i porządkuje założenia dla demokracji uczestniczącej. Ks. Szymczyk podkreśla, że wybór w sposób demokratyczny parlamentu czy też prezydenta nie oznacza, że powstało w pełni uformowane państwo demokratyczne. Dopiero demokracja partycypująca jest demokracją na miarę potrzeb i oczekiwań współczesnego człowieka. Przygotowanie i podejmowanie decyzji w takiej demokracji zaczyna się na szczeblu lokalnym, począwszy od grup sąsiedzko-regionalnych, od gminy, powiatu itp. Przyjęcie demokracji uczestniczącej stwa-

³⁹ Tamże, s. 227-229.

nia według „Chrześcijanina w świecie” szansę na odrodzenie w Polsce związku i wzajemnych zależności pomiędzy inicjatywą, działaniem a odpowiedzialnością ludzi i struktur pośrednich w państwie⁴⁰. Dzięki temu w oparciu o autentyczną realizację zasady pomocniczości – można również przeprowadzić deetatyzację życia gospodarczego. Państwo jest wciąż jeszcze (pisane w 1993 r.) największym pracodawcą w Polsce. Z tym związane jest także wprowadzenie właściwie pojętej spółdzielczości.

⁴⁰ O demokracji w powiązaniu z zasadą pomocniczości pisał na łamach „Chrześcijanina w świecie” także ks. Piwowarski: „W społecznym nauczaniu Kościoła od początku nie było jasno sprecyzowanego stanowiska wobec demokracji jako systemu rządzenia państwem. Jeśli Kościół interesował się ustrojami politycznymi, to tylko z punktu widzenia stanowiska państwa wobec moralności i religii. Wobec samych ustrojów, na przykład monarchia czy republika, Kościół zajmował stanowisko neutralne. Pewien przełom nastąpił dopiero za pontyfikatu Piusa XII, a zwłaszcza Jana XXIII. Obydwaj papieże opowiedzieli się za demokracją jako systemem rządzenia państwem. Sądziłem bowiem, że demokracja jest najbardziej odpowiednim ustrojem politycznym w dojrzałym społeczeństwie, ponieważ najlepiej zaspokaja potrzeby i dążenia obywateli oraz służy godności człowieka. Nie było to jeszcze pełne pojęcie demokracji ponieważ uwzględniano tylko wymiar polityczny, gdy tymczasem w świecie upowszechniały się dążenia do *demokracji fundamentalnej*, która wyraża się w trwałej tendencji do równości i czynnej partycypacji we wszystkich podstawowych dziedzinach życia społecznego. Inaczej mówiąc, chodzi o demokrację jako *styl życia* członków społeczeństwa, którzy mają prawo do aktywnego i powszechnego uczestnictwa we wszystkich podstawowych dziedzinach życia społecznego. Ten typ demokracji został szczególnie wyakcentowany przez Sobór Watykański II, choć występował już wcześniej, ale o zasięgu klasowym. Tak na przykład Pius XI w encyklice *Quodregesimo anno* (1931) mówi o udziale robotników i urzędników *we własności i w zarządzie przedsiębiorstwa, albo też w jakikolwiek sposób w jego zyskach* (nr 65)”.

Omawiając naukę Jana Pawła II na temat demokracji, ks. Piwowarski przywołuje słowa encykliki *Centesimus annus*: „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi”. I komentuje: „Jak z tego wynika, Ojciec Święty opowiada się za demokracją jako systemem rządzenia państwem. Wskazuje jednak na ścisły związek pomiędzy rządzonymi i rządzącymi, którzy sprawują władzę w ich imieniu. W przypadku sprzeniewierzenia się tych władz obywatele mogą je zniszczyć. Decydujące znaczenie mają jednak przy tym nie różne siły polityczne manipulujące społeczeństwem, lecz samo społeczeństwo”. W opinii ks. Piwowarskiego, w nauczaniu społecznym Jana Pawła II demokracja opiera się na dwóch filarach: prawa człowieka i wartości. Gdy chodzi o prawa człowieka, papież między innymi mówi o „fundamentalnym prawie ludzkiej osoby do uczestnictwa w decyzjach, które dotyczą ludu i narodu” (Orędzie do biskupów z Puebla, 28 I 1979, nr 35). Jeśli chodzi zaś o wartości, papież wskazuje, że „demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (CA 46). Katolicka nauka społeczna ustala katalog owych wartości w oparciu o historię i tradycję oraz o świadomość społeczną obywateli państwa. Z pewnością należą do nich: wolność, godność osoby ludzkiej, prawa człowieka, życie (także nienarodzonych), równość, sprawiedliwość, solidarność. W odniesieniu do Polski ks. Piwowarski dodaje patriotyzm i religię (W. Piwowarski, *Państwo pomocnicze w...*, s. 168-169).

Jej potrzebę ks. Szymczyk widział szczególnie na wsi. Spółdzielnie powinny zlikwidować monopole. Uczynić to mogłyby poprzez zastosowanie takich środków, jak np. samoorganizacja zbytu, wspierana spółdzielczymi bankami i kasami kredytowymi, umożliwiającymi inwestycje ludności rolniczej. W dziedzinie oświaty i wychowania można także wykorzystać zalecenia wynikające z zasady pomocniczości, jak na przykład pozostawić szkoły (zwłaszcza podstawowe i średnie) w gestii samorządów lokalnych, zapewnić prawne i administracyjne możliwości realizacji różnego typu inicjatyw w tej dziedzinie (np. powstawanie szkół prywatnych i społecznych), zagwarantować autonomię uczelniom.

W konkluzji artykułu ks. Szymczyk stwierdza, iż społeczna zasada pomocniczości, pomimo swego ogólnego charakteru, zawiera pewien normatyw, budzący poczucie powinności. „I ta właśnie powinność domaga się konkretyzacji w praktycznym zastosowaniu. Aplikacja nie polega na jednoznacznym, bezpośrednim przeniesieniu ogólnej treści do szczegółowych warunków i rodzajów społeczności. Chodzi raczej o dostrzeżenie odpowiednich elementów konstytuujących społeczności mniejsze w ich historycznym umiejscowieniu. Innymi słowy, efektywność aplikacji zasady pomocniczości zależy od łączenia następujących czynników: rzeczywistości egzystencjalnej, powinności etycznej (normatywności), imperatywu norm społeczno-moralnych i zasady społecznej jako obiektywnej wartości”⁴¹.

W tym samym numerze „Chrześcijanina w świecie”, w którym opublikowano poświęcone pomocniczości artykuły ks. J. Szymczyka i ks. W. Piwowarskiego, możemy także znaleźć tekst ks. Waldemara Wesołowskiego *Zasada pomocniczości w nauczaniu Jana Pawła II*. Wskazuje on, że zasada pomocniczości została sformułowana („określona”) przez filozofię społeczną i w konsekwencji jest to „prawo wydedukowane”, które odkrywa doniosłą zasadę prawa naturalnego. Zasada pomocniczości ugruntowana jest w samej naturze społecznej człowieka i w istocie każdego bytu społecznego. Nie jest ona wyłącznie „katolicka” – została sformułowana w relacji do społeczności państwowej już przez Abrahama Lincolna i była stosowana w społeczeństwie amerykańskim.

Ks. Wesołowski wyeksponował fakt, że zasada pomocniczości oznacza prawo do inicjatywy: „Człowiek to istota dynamiczna. Nie został stworzony jako byt nieruchomy, statyczny, stąd też konieczna jest moralna powinność twórczego podjęcia tego dynamizmu, twórczego zaangażowania w panowaniu nad stworzeniami i *uprawianie ogrodu*. A więc człowiek ma

⁴¹ J. Szymczyk, *Jakie państwo: opiekuńcze...*, s. 229-230.

nie tylko prawo do podejmowania inicjatyw we wszystkich dziedzinach życia, ale i obowiązek. Afirmacji i promocji dynamicznej natury człowieka służy uczestnictwo w życiu społecznym. Jest to tego rodzaju zdolność, która umożliwia człowiekowi spełnianie siebie jako osoby poprzez działanie z innymi. Przy czym społeczeństwo nie może być mechanicznym zbiorem jednostek ludzkich, lecz świadomym uczestnikiem w życiu społecznym, to znaczy takim, które w innym człowieku dostrzega podmiot”. Ks. Wesołowski stwierdza, że Jan Paweł II akceptuje zasadę pomocniczości, w myśl której społeczność dopełnia ograniczenia jednostki, ale jej nie wyłącza, stara się zabezpieczyć możliwość korzystania z przysługujących praw oraz pobudzać poszczególnych ludzi do rozwijania inicjatywy. Jedną z głównych dziedzin życia i działalności człowieka jest działalność gospodarcza. Należy ją rozumieć w najszerszym znaczeniu, to jest nie tylko jako aktywność poszczególnych osób, ale i jej wpływ na warunki bytu gospodarczego innych ludzi. Życie gospodarcze jest więc przejawem społecznej działalności człowieka i wszystkich społeczności ludzkich. Działalność gospodarcza ma podwójny charakter: materialny i duchowy, gdyż oba te pierwiastki są nierozdzielnie związane w naturze ludzkiej. Jednak działalność duchowa ma pierwszeństwo, stoi wyżej niż działalność materialna. W konsekwencji działalność gospodarcza jest czynnością świadomą i wolną. Działalność gospodarcza człowieka ma charakter społeczny. Jej celem jest zaspokojenie potrzeb. Celu tego nie można osiągnąć indywidualnie, ale zbiorowo. Aktywność ta ma zaspokoić nie tylko potrzeby materialne, ale także duchowe: intelektualne, estetyczne, artystyczne, moralne. Ma więc zmierzać do rozwoju całej osoby ludzkiej, jej wymiaru materialnego i duchowego.

Według ks. Wesołowskiego Jan Paweł II zwraca szczególną uwagę na potrzebę rozwijania inicjatyw na różnych szczeblach rozwoju i samourzeczywistniania się człowieka, zwłaszcza w życiu gospodarczym, co wiąże się z jego podmiotowością. W encyklice *Sollicitudo rei socialis*⁴² Jan Paweł II czyni prawo do inicjatywy gospodarczej ważnym elementem teologicznej wizji dobrego ładu gospodarczego. Opiera on ducha inicjatywy na twórczej podmiotowości człowieka. Ponadto dostrzega, że prawo to służy zarówno dobru wspólnemu, jak i duchowi ludzkiemu. Podstawowym uzasadnieniem tego jest argument dobra wspólnego. Przeciwstawia on prze-

⁴² Encyklika *Sollicitudo rei socialis* ukazała się 19 II 1988 r., ale jest datowana na 30 XII 1987 r., ażeby się zmieścić w granicach dwudziestolecia ogłoszenia encykliki *Populorum progressio* Pawła VI. Data jest o tyle istotna, że encyklika była ogłoszona jeszcze w okresie, gdy ideologia komunistyczna obowiązywała w znacznej liczbie państw. Analizowany artykuł ukazał się już po upadku komunizmu w Europie.

strzeżenie dobra wspólnego jego ograniczaniu, a swoją argumentację opiera na doświadczeniu. Na dowód przywołany jest obszerny fragment wspomnianej encykliki: „w dzisiejszym świecie wśród wielu praw człowieka, ograniczane jest prawo do inicjatywy gospodarczej, które ważne jest nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego. Doświadczenie wykazuje, że negowanie tego prawa, jego ograniczanie w imię rzekomej równości wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli twórczą podmiotowość człowieka. W rezultacie kształtuje się w ten sposób nie tyle równość, ile równanie w dół. Zamiast twórczej inicjatywy, rodzi się bierność, zależność i podporządkowanie wobec aparatu biurokratycznego, który jako jedyny dysponent i decydent, jeśli nie wręcz posiadacz ogółu dóbr wytwórczych stawia wszystkich w pozycji mniej lub bardziej totalnej zależności. Stąd rodzi się poczucie frustracji i beznadziejności, brak zaangażowania w życie narodowe, skłonność do emigracji, choćby tak zwanej emigracji wewnętrznej”⁴³.

Ks. Wesołowski zaznacza, że prawo do rozwijania inicjatywy gospodarczej łączy się z uprawnieniem do wolności, a szczególnie z prawem do wolności w dziedzinie gospodarczej oraz z prawem do własności środków produkcji, prawem do posiadania w tym sensie, że ten, kto aktualnie posiada odpowiedni zasób dóbr (kapitał), może podejmować inicjatywę i rozwijać działalność gospodarczą. Jednak realizacja prawa do inicjatywy zależy także od szeregu innych czynników, jak: powszechny dostęp do wykształcenia, prawo wyboru zawodu, ogólny poziom kultury gospodarczej, system gospodarczy, układ stosunków społecznych, ustrój społeczno-gospodarczy, struktura własności. „W prawie do podejmowania inicjatywy prywatnej nie można pominąć tak ważnego czynnika, jakim jest czynnik ludzki, a więc twórczość i osiągnięcia osobowe człowieka. Dlatego Jan Paweł II tak mocno piętnuje niedorozwój w dziedzinie kulturowej, analfabetyzm, niemożność osiągnięcia wyższego wykształcenia, niezdolność do budowania własnego narodu. Wykształcenie bowiem jest nieodzowne do tego, by człowiek umiał posiadać, dysponować i gospodarować środkami posiadania dla dobra własnego i ogółu”.

Autor ten zaznacza, że aktywność gospodarcza nie wyczerpuje możliwości pełnego udziału w życiu społeczeństwa. Obszernie omawia działalność w sferze politycznej i kulturalnej w świetle nauki Kościoła. Stawia także pytanie o granice pomocniczości. Znajduje ją w zasadzie solidarności. Jest ona granicą, ale obie zasady się przenikają i wzajemnie uzupełniają. „Pomocniczość zmierza do wyzwolenia w człowieku inicjaty-

⁴³ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 15.

wy, aktywności, zaś solidarność jednoczy wysiłki wszystkich ludzi w celu osiągnięcia dobra wspólnego⁴⁴.

⁴⁴ W. Wesołowski, *Zasada pomocniczości w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie” 2/1993, s. 256-269.