



Boskie, cesarskie czy ludowe? Kościół a demokracja w świetle katolickiej nauki społecznej

Divine, Imperial or Popular? The Church and Democracy in the Light of Catholic Social Teaching

Aleksandra Kusztal*

Abstrakt

Celem artykułu jest analiza stosunku Kościoła rzymskokatolickiego do demokracji w świetle katolickiej nauki społecznej. Główna hipoteza zasadza się na twierdzeniu, że mimo długiego okresu „zmagań” Kościoła z pojęciem demokracji pozostaje ona fenomenem, wobec którego Kościół hierarchiczny i ludowy prezentuje pewną bezradność, skutkującą brakiem reakcji na jej wyzwania i kryzysy. W artykule omówiono historyczny obraz relacji między nauczaniem papieskim a demokracją jako formą ustrojową, sposoby definiowania jej przez współczesny Kościół w ramach katolickiej nauki społecznej, warunki, jakie z jego punktu widzenia powinna spełniać „prawdziwa” demokracja, a wreszcie problemy stosunku Kościoła do tego ustroju w kontekście polskich realiów społeczno-politycznych.

Abstract

The subject of this article is an analysis of the Roman Catholic Church's attitude towards democracy in the light of Catholic social teaching. The main hypothesis is based on the assertion that despite the Church's long period of “struggle” with the concept of democracy, it is still a phenomenon towards which the hierarchical and popular Church displays a certain helplessness, resulting in a lack of adequate responses to crises of democracy. The article discusses the historical picture of the relationship between papal teaching and democracy as a form of government, the ways in which the contemporary Church defines democracy within the framework of Catholic social teaching, the conditions that “true” democracy should meet from the Church's point of view, and, finally, the problems of the Church's attitude towards this system in the context of Polish socio-political realities.

* Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach;  <https://orcid.org/0000-0003-4530-7690>; aleksandra.kusztal@ujk.edu.pl

Słowa kluczowe: demokracja, Kościół rzymskokatolicki, katolicka nauka społeczna

Keywords: democracy, Roman-Catholic Church, Catholic social teaching

Wstęp

Problematyka związana z reprezentacją i funkcjonowaniem Kościoła rzymskokatolickiego w życiu społecznym i politycznym współczesnych państw demokratycznych stanowi jeden z istotniejszych przedmiotów zainteresowania politologów religii (Góra-Szopiński, 2007; Maj i Marczevska-Rytko, 2018). W obrębie tego szerokiego zagadnienia szczególną uwagę zwraca stosunek Kościoła do demokracji jako takiej (Bertone, 2010, s. 48–53; Flis, 2011, s. 265–283; Jagodziński, 2011, s. 273–288; Łuszczyński i Łuszczyńska, 2011, s. 141–156; Mazurkiewicz, 2001; Ratzinger, 2004). Owa kwestia bywa rozpatrywana m.in. w kontekście postrzegania przez Kościół demokracji – i szerzej: obywatelskości – z perspektywy katolickiej nauki społecznej (KNS) (Maritain, 1992, s. 45–47). Ta ostatnia jest definiowana jako „nauka dotycząca moralnego i religijnego aspektu życia społecznego, gospodarczego i politycznego oparta na chrześcijańskiej koncepcji człowieka i społeczeństwa” (Dylus, 2021, s. 22–23). Przy czym warto zaznaczyć, że „funkcjonuje szerokie rozumienie KNS jako łącznie pojętej doktryny społecznej Kościoła i aktywności *stricto* naukowej ugruntowanej na nauczaniu Kościoła i rozumienie wąskie (właściwe) jako określenie tej refleksji naukowej” (Fel, 2022, s. 244–245).

Niniejszy artykuł ma na celu analizę stosunku Kościoła rzymskokatolickiego do demokracji w ramach katolickiej nauki społecznej. Zatem pole badawcze stanowią zarówno zagadnienia będące obszarem zainteresowań KNS w kontekście demokracji (stawiane jej wymagania, właściwa i niewłaściwa obecność Kościoła w sferze publicznej państwa demokratycznego), jak i samo pojęcie demokracji w naukach o polityce (Antoszewski, 2016, s. 52–56). Aby zrealizować powyższy cel, postawiono następujące pytania badawcze:

1. Jaki jest obraz historycznych relacji między Kościołem instytucjonalnym a demokracją jako formą ustrojową?
2. Jak współczesny Kościół definiuje demokrację z perspektywy katolickiej nauki społecznej?
3. Czy jego stosunek do niej to akceptacja czy afirmacja?
4. Jakie warunki powinna spełniać „prawdziwa” demokracja z punktu widzenia Kościoła?
5. Jakie problemy w stosunku Kościoła hierarchicznego do demokracji można zaobserwować w kontekście polskich realiów społeczno-politycznych?

Główna hipoteza artykułu, korespondująca z postawionymi pytaniami, opiera się na twierdzeniu, że mimo długiego okresu zmagania z owym pojęciem demokracja pozostaje dla Kościoła fenomenem, wobec którego prezentuje on pewną bezradność. Skutkuje to brakiem reakcji na jej wyzwania i kryzysy, a jednocześnie żądaniami zabezpieczenia partykularnych interesów Kościoła przez państwo, nie zawsze z uwzględnieniem zasad demokratycznych, co jest odczytywane jako postawa rozpięta między roztropnością a obojętnością, ignorowaniem i oportunistą. Na potrzeby weryfikacji tak sformułowanej hipotezy wykorzystano dwie podstawowe metody badawcze: analizę historyczną – aby ukazać genezę i ewolucję stanowiska Kościoła wobec demokracji – oraz analizę instytucjonalno-prawną – do zbadania dokumentów papieskich, przede wszystkim encyklik, tworzących fundament katolickiej nauki społecznej.

Od wrogości do akceptacji: trudna droga do współistnienia

W historii stosunku Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego do demokracji można wyróżnić trzy główne fazy, posługując się cezurami w postaci pontyfikatów kolejnych papieży w ciągu ponad 150 lat: od odrzucenia i dystansu (pontyfikaty od Piusa VI do Leona XIII), przez okres zbliżenia (od Leona XIII do Piusa XII), aż do pojawienia się pozytywnej chrześcijańskiej koncepcji demokracji (od Jana XXIII po współczesność). Na pontyfikat Jana XXIII datuje się moment formalnego zaakceptowania ustroju demokratycznego przez Kościół jako jednego z możliwych sposobów organizacji państwa i relacji władzy (Mazurkiewicz, 2001, s. 113).

Początkowo stosunek Kościoła rzymskokatolickiego do demokracji jako formy rządów, która nierozłącznie wiązała się z osiągnięciami i wartościami Wielkiej Rewolucji Francuskiej, był niechętny, a nawet jednoznacznie negatywny. Demokrację kojarzono z dyktaturą większości, relatywizmem moralnym oraz ideą podporządkowania Kościoła władzy świeckiej (Łuszyński i Łuszczyńska, 2011, s. 141). Z jego punktu widzenia naturalną organizację wspólnoty państwowej stanowiła monarchia i mimo wielowiekowych napięć między „ołtarzem” a „tronem” ta właśnie forma rządów (zwłaszcza gdy sprawował je chrześcijański, konserwatywny monarcha) była najbliższa doktrynie społecznej stworzonej przez omawianą instytucję, a wręcz postrzegana jako jedyny ustrój polityczny możliwy do pogodzenia z przekazem Ewangelii i nauczaniem ojców Kościoła (Synowiec, 2023).

Poglądy takie towarzyszyły Kościołowi i głoszone były przez Stolicę Apostolską niemal 150 lat, aż do połowy wieku XX, i niesłychanie wolno ewoluowały. Tuż po wydarzeniach rewolucji francuskiej papież Pius VI w brewie *Quod*

aliquantum (1791) oznajmił: „Jak powiedział św. Augustyn, społeczeństwo ludzkie nie jest niczym innym jak tylko ogólną umową słuchania królów, których władza pochodzi nie z umowy społecznej, lecz od Boga” (cyt. za: Theiner, 1857, s. 32, tłum. własne). Ten symbiotyczny wręcz, acz nienaturalny, związek między monarchią a religią i Kościołem zauważył również Alexis de Tocqueville (1970), piszący: „Kościół, chociaż miał inne początki, inne przeznaczenie i inną niż feudalizm naturę, w końcu połączył się z nim najściślej” (s. 78). Wspomniana niechęć była także wyrazem ogólnego sceptycyzmu Kościoła wobec wszelkich nowych prądów, który wydaje się zjawiskiem wyjątkowo trwałym i charakterystycznym. Wrogość Kościoła w stosunku do demokracji, republikanizmu, wolności słowa, podstawowego kanonu praw jednostki występowała, zanim jeszcze pojęcia te zdołały się ugruntować i okrzepnąć. Przywołany już Pius VI oponował przeciw reformom demokratycznym wprowadzanym przez francuskie Zgromadzenie Narodowe, zwracając się do biskupów, którzy w nim zasiadali: „To prawo monstrualne wynika dla Zgromadzenia z wolności i równości naturalnej ludzi, ale czyż może być coś bardziej nierozumnego niż ustanowienie owej wolności i równości wyuzdanej? Ta wolność [...], którą Zgromadzenie Narodowe daje człowiekowi jako niezbywalne prawo przyrodzone, jest sprzeczna z prawem ustanowionym przez Boga Stworzyciela” (cyt. za: Theiner, 1857, s. 32–33, tłum. własne).

Podobne obawy wyrażał dobitnie w encyklice *Mirari vos* (1832) papież Grzegorz XVI, twierdząc, że „wszelka nowość podkopuje Kościół powszechny” (Grzybowski i Sobolewska, 1971, s. 221). Szczególnie trudny do zaakceptowania dla Kościoła był koncept wolności sumienia i wyznania, przeciwko któremu Grzegorz XVI występował bardzo zdecydowanie. Według niego to w ideach demokratycznych ma swe źródło „owo błędne i niedorzeczne mniemanie, albo raczej szalone głupstwo, jakoby każdemu należało zapewnić i zaręczyć wolność sumienia” (Grzybowski i Sobolewska, 1971, s. 221–222). Podobnie negatywny był stosunek głowy Kościoła rzymskokatolickiego do innych elementów przemian społecznych nierozłącznie kojarzonych z demokratyzmem i zdobyczami rewolucji francuskiej, takich jak wolność słowa, dookreślona mianem „przebrzydłej wolności druku”, czy rozdział Kościoła od państwa.

Jednak przyczyny tej niechęci koncentrowały się wokół faktu, że podstawowe założenia demokracji odwracały całkowicie – dotychczas niepodważalny – wektor władzy: oto nie miała już ona pochodzić „z góry”, od Boga, i być sprawowana z Jego woli przez bożego pomazańca w osobie monarchy, lecz pochodzić miała „z dołu” i od ludowego suwerena w postaci narodu czerpać swą legitymację. Nie tylko burzyło to przyjęty ład oraz fundamenty współistnienia Kościoła i państwa jako organizacji politycznej, ale także godziło w ustanowiony przez Boga naturalny porządek społeczny, polityczny i ekonomiczny. Mimo gwałtownie postępujących zmian społeczno-ekonomicznych, które stanowiły grunt dla nowych form ustrojowych, opór Stolicy Apostolskiej przed ich akceptacją okazał się niesłychanie silny. Papież Pius IX w encyklice *Quanta cura* (1864) potępiał

wolność sumienia, słowa i równość różnych wyznań w świetle prawa oraz opieka systemu państwowego w ściganiu sprawców ataków ideologicznych na Kościół rzymskokatolicki. Co więcej, w dołączonym do encykliki tzw. wykazie błędów (*Syllabus errorum*) powszechną, lecz karygodną omyłką nazwał mniemanie, że papież „może i powinien pogodzić się z postępem, liberalizmem i kulturą nowożytną” (Flis, 2011, s. 266). Tendencja ta była trwała, chociaż w wielu państwach europejskich (zwłaszcza we Francji) stopniowo powstawały wspólnoty katolików dowodzących, że możliwe jest połączenie nauczania Kościoła z nową formą ustrojową, i próbujących przekonywać hierarchów, że odcinanie się od nieuniknionych zmian społecznych stanowi błąd. Głosy takie jednak pozostawały bez odzewu i jeszcze w 1910 r. papież Pius X pisał w liście do biskupów francuskich na temat tych oddolnych ruchów, których przedstawiciele twierdzili, że da się pogodzić demokrację z Ewangelią: „Wystarczy odnowić struktury zniszczone przez rewolucję i adaptować je [...] do nowego środowiska, [...] bowiem prawdziwymi przyjaciółmi ludu nie są ani rewolucjoniści, ani nawet nowatorzy, lecz tradycjonałiści” (Flis, 2011, s. 266).

To bezkrytyczne przywiązanie do tradycyjnych relacji między „ołtarzem” a „tronem” musi budzić pewne zdziwienie ze względu na fakt, że okres poprzedzający wybuch rewolucji francuskiej – tj. druga połowa XVIII w., czasy absolutyzmu oświeconego w Europie – były okresem zdominowania Kościoła przez władzę świecką, która go sobie podporządkowała. Jak słusznie zauważa Andrzej Flis, w epoce tej traktowano „katolicyzm jako instytucję wychowawczą i policyjną służebną wobec państwa. I tak monarchowie epoki absolutyzmu oświeconego dysponowali swobodnie majątkiem kościelnym, konfiskując go bez skrupułów, kiedy wymagały tego interesy kraju. Uchylali orzeczenia władz kościelnych [...] oraz poddawali kontroli bulle papieskie, uzależniając ich ogłaszanie od swojej zgody. Reorganizowali oraz kasowali zakony i organizacje religijne. Wreszcie – ustalali programy nauczania seminariów duchownych oraz szkół katolickich, nadzorując ściśle ich realizację. Słowem – traktowali kościoły lokalne w taki sam sposób jak podległe ich władzy agendy państwowe” (Flis, 2011, s. 267).

Kościół próbował odpowiadać na te działania koncepcją legitymizmu religijnego, stawiającą jego interesy ponad interesami państwa zgodnie z ideą naturalnego, odwiecznego prawa i porządku ustrojowego, w myśl którego sprawy boskie zawsze mają pierwszeństwo przed ludzkimi. Niemniej koncepcja ta, popularna zwłaszcza w dobie kontrreformacji, zderzała się z legitymizmem monarchicznym, stawiającym z kolei w centrum nienaruszalną suwerenność władcy. Wydarzenia rewolucji francuskiej spowodowały, że w dotychczasowym układzie sił społeczno-ekonomicznych i relacji władzy pojawiły się nowa siła w postaci mieszczaństwa oraz nowa doktryna, mianowicie liberalna demokracja. Skłoniły one oba legitymizmy, religijny i monarchiczny, do kooperacji w zwalczaniu wspólnego wroga, który godząc w społeczną rolę Kościoła, podważał także rolę

monarchów jako boskich pomazańców. Wobec tych okoliczności Kościół porzucił spory o polityczny prymat i stwierdził, że zasady wywiedzione z dorobku intelektualnego oświecenia oraz praktyki rewolucji, czyli „zasady równości i wolności słowa, prowadzą do obalenia religii katolickiej, a wraz z nią – posłuszeństwa należnego monarchom” (Mathiez, 1911, s. 488–489, tłum. własne).

Niechęć ta i opór wobec nowych prądów społecznych szły w parze z negowaniem idei suwerenności narodów, stąd częste wyrazy potępienia Stolicy Apostolskiej dla zrywów narodowowyzwoleńczych, np. powstania listopadowego. To nieprzychylnie podejście Kościoła z czasem stawało się coraz bardziej odezwane od rzeczywistości politycznej i społecznej: nie zapobiegło ani tworzeniu się nowych państw narodowych i odmiennych warunków życia, ani rozwojowi świadomości społecznej i ambicji nowych, aktywnych i emancypujących się klas społecznych, ani też wyłanianiu się i popularności nowych ideologii, takich jak liberalizm czy socjalizm. Trwanie przy uwielbieniu dla tradycjonalizmu i postfeudalizmu w połączeniu z uporczywą negacją założeń demokratycznych w końcu sprowadziło Kościół na manowce poparcia dla prawicowych dyktatur, a wręcz sojuszu z faszyzmem oraz innymi europejskimi i pozaeuropejskimi autorytaryzmami (Flis, 2011, s. 270–273). Państwo demokratyczne, w przeciwieństwie do monarchii czy państw rządzonych autorytarnie, nie było w stanie zagwarantować Kościołowi przywilejów w skali, do jakiej przez wieki przywykł, nie potrzebowało również wsparcia religii w ideologicznej legitymizacji swego istnienia, ta bowiem wywodziła się z pojęcia suwerenności ludu i poszanowania woli większości, wyrażanej w formalnych procedurach wyborczych.

Pewną ewolucyjną zmianę w postawie Kościoła wobec demokracji jako konceptu ustrojowego widać w okresie pontyfikatu Leona XIII, choć stosunek tego papieża do nowej rzeczywistości, wzniesionej na zdobyczach rewolucji francuskiej i rewolucji przemysłowej, był nie mniej niechętny niż jego poprzedników na tronie Piotrowym (Mazurkiewicz, 2001, s. 87). Leon XIII podobnie krytycznie oceniał zasady demokratyzmu: „Z tych zasad najgłówniejsza jest ta, że wszyscy ludzie [...] w życiu są równi, że każdy tak dalece jest niezawisły, iż żadnej zgoda nie podlega władzy, że wolno mu myśleć o wszystkim, co chce, i działać, jak mu się podoba, a prawo rozkazywania innym nikomu nie przysługuje. Na podstawie tych doktryn społeczeństwo nie zna innej władzy, jeno wolę ludu; lud zaś samowładny, wybierając tych, którym się powierza, nie przelewa na nich prawa, tylko urząd im porucza [...]. Pomija się milczeniem panowanie Boże” (Grzybowski i Sobolewska, 1971, s. 226–227).

Ów papież sam zatem nie był rewolucjonistą, a jego poglądy na temat demokracji pozostawały zachowawcze, lecz wyraźniej od swych poprzedników widział potrzebę odniesienia się Kościoła do wyzwań zmienionej rzeczywistości społecznej. Jak zauważa Alfred Wierzbicki (2019), Leon XIII jako jeden z pierwszych hierarchów zasiadających na tronie papieskim „odchodzi od utożsamiania społecznych ideałów chrześcijańskich z porządkiem feudalnym,

a w nowych, demokratycznych rozwiązaniach ustrojowych dostrzega również obecność pierwiastka chrześcijańskiego”. W okresie jego pontyfikatu nastąpiło odejście od tonu bezwzględnej krytyki na rzecz prób nawiązania pewnego dialogu z demokratyzującym się światem (Sadowski, 2002, s. 149). Leon XIII przyznawał, że narody mają prawo wyboru swego ustroju politycznego, a żaden z nich nie jest jednoznacznie zły lub dobry, gorszy bądź lepszy od innych, pod warunkiem że stoi na straży wspólnego ludzkiego dobra. Nie potępiał współczesności z jej demokratyzmem, ale też nie akceptował jej bezwarunkowo, akcentując dystans Kościoła wobec spraw ustrojowych (Wierzbicki, 2019). W encyklice *Graves de communi* (1901), poświęconej demokracji chrześcijańskiej, użył terminu „chrześcijańska demokracja społeczna”, jednak nie w sensie określenia ustroju politycznego, lecz społecznego zaangażowania wiernych (GC, 1901, s. 6)¹.

Jak stwierdza historyk Zygmunt Zieliński, komentując znaczenie poglądów Leona XIII dla postrzegania demokracji przez Kościół rzymskokatolicki: „[S]amo dopuszczenie do zadomowienia się w języku kościelnym słowa »demokracja« oznaczało zasadniczy zwrot w stosunku do stanowiska poprzedników [...]. Przede wszystkim było to zaakceptowanie innych poza monarchiczną form rządów. Pogodzenie ich istnienia z nauką kościelną było wielkim krokiem naprzód, choć trzeba przyznać, że mocno spóźnionym w stosunku do przekonań większości uświadomionych politycznie katolików” (Zieliński, 1983, s. 287–288). Istotną nowość w nauczaniu papieskim Leona XIII, zaprezentowaną we wcześniejszej encyklice *Rerum novarum* (1891), stanowiło twierdzenie, że do sprawnego funkcjonowania państwa potrzebna jest pewna koncepcja, teoria jego urządzenia. Stąd wyrażona w encyklice przychyłność wobec idei państwa jako organizacji politycznej opartej na trójpodziale władz: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej (Wierzbicki, 2019). Próba pogodzenia tęsknoty za postfeudalizmem z koniecznością zaakceptowania przemian społecznych stał się w okresie pontyfikatu Piusa XI korporacjonizm, wyłożony w encyklice *Quadragesimo anno* (1931), bazujący na pomyśle swego rodzaju wyjęcia spod kontroli państwa i *de facto* podporządkowania wpływowi doktryny religijnej trzech sfer: rodziny, wychowania i relacji zawodowych (pierwotnie związków zawodowych, w dalszym rozwoju koncepcji korporacyjnych sferę tę zastępowano niekiedy sferą praw człowieka, definiowanych zgodnie z tradycją katolicką) (Marczewska-Rytko, 2000, s. 129–141). Niemniej korporacjonizm okazał się koncepcją ułomną, którą w pewnym stopniu realizowało tylko portugalskie Estado Novo w czasie autorytarnych, antydemokratycznych rządów Antonia de Oliveiry Salazara (Flis, 2011, s. 277).

Doświadczenia międzywojennych autorytaryzmów i II wojny światowej przyniosły jednak Kościołowi rzymskokatolickiemu refleksję, że zachowywanie nadal co najwyżej ostrożnej neutralności wobec ustroju demokratycznego jest postawą

¹ W artykule przypisy do encyklik zawierają akronim tytułu danego pisma papieskiego, które w bibliografii figuruje pod imieniem autora.

niewystracającą. W swoim orędziu bożonarodzeniowym z 1944 r. Pius XII wprost oświadczył, że demokracja to najwłaściwszy system w realiach wieku XX w Europie (Mazurkiewicz, 2001, s. 87). W jego wypowiedziach demokracja jako pewien ład społeczny, sposób ułożenia relacji w państwie, miała źródła w chrześcijańskich ideach miłości i sprawiedliwości. Taka właśnie jej wizja, wzmocniona personalistyczną koncepcją Jacques'a Maritaina (1992), według którego „lud działa w życiu politycznym jako dorosła lub dojrzała osoba” (s. 45), znalazła potwierdzenie w encyklice *Pacem in terris* (1963) Jana XXIII (Flis, 2011, s. 278; Łuszczyński i Łuszczyńska, 2011, s. 144). W encyklice tej – po raz pierwszy w nauczaniu papieskim – pojawiła się konstatacja, że ustroj demokracyczny oparty na trójpodziale władz jest zgodny z naturą ludzką i nie kłóci się z poglądem, iż każda władza pochodzi od Boga (PT, 1963, s. 52). Począwszy od tego momentu aż po czas obecny, tj. lata 20. XXI w., nauczanie kolejnych papieży – Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka – poświęcone demokracji, choć skupione wokół problemu jej postrzegania przez Kościół i niepozbawione krytycyzmu, nie dotyczyło już w istocie kwestii jej zasadności ani akceptacji jako formy ustrojowej.

Kościół a demokracja: akceptacja nie oznacza afirmacji

Punktem wyjścia rozważań na temat stosunku Kościoła do demokracji w świetle katolickiej nauki społecznej jest przede wszystkim ustalenie znaczenia tego pojęcia i poprawne jego rozumienie z perspektywy katolickiej. W naukach o polityce w zasadzie nie ma jednej, uniwersalnej definicji analizowanego tu fenomenu. Andrzej Antoszewski (2016, s. 52) proponuje cztery kategorie definicji: minimalistyczną, proceduralną, substancjalną i systemową. Do potrzeb niniejszych rozważań, dotyczących demokracji w ogóle, najbardziej adekwatna wydaje się druga z nich, która oprócz alternacji władzy w procesie wolnych wyborów uwzględnia również takie elementy, jak: pluralizm polityczny, odpowiedzialność władzy wykonawczej oraz ochrona praw obywatelskich (Antoszewski, 2016, s. 56).

Z punktu widzenia Kościoła katolickiego natomiast demokracja często jest definiowana jako demokracja konstytucyjna: elekcyjna forma wykonywania i kontrolowania władzy, umożliwiająca sprawne funkcjonowanie państwa dzięki w miarę optymalnemu równoważeniu obowiązków i wolności, będącemu nośnikiem suwerenności narodu (Bertone, 2010, s. 50–51; Ratzinger, 2004, s. 16). W takim rozumieniu stanowi ona sposób sprawowania władzy, ale nie określa konkretnych form państwa czy rządu. Szczególnie istotną rolę w definiowaniu jej przez Kościół odgrywa kryterium poszanowania godności i wolności człowieka

w tym systemie politycznym (Dylus, 2014, s. 45; Tischner, 1993, s. 217). Już to zestawienie definicji wskazuje, że w omawianym ujęciu przed demokracją stawia się pewne wymagania dotyczące chrześcijańskiej interpretacji pojęć takich jak: niezbywalne prawa osoby, godność, obowiązek, wolność. Wyraźnie widać to w swego rodzaju „negatywnej” definicji demokracji, która często pojawia się w nauczaniu Kościoła w kontekście krytycznym. Chodzi tu o tzw. demokrację totalną, charakteryzującą się egoistycznym traktowaniem wolności jako niepodlegania przez jednostkę żadnym ograniczeniom „oraz utożsamianie[m] norm ze-wewnętrznych – tzn. instytucji i prawa – z manipulacją. Człowiek został tu pomyłony z Bogiem, jest rozumiany jako istota posiadająca całkowitą wolność, dla której jakiegokolwiek ograniczenie ma znaczenie wyłącznie pejoratywne” (Jagodziński, 2011, s. 274; zob. też Ratzinger, 2004, s. 9–12). Zatem akceptowanie demokracji jako systemu, który „na obecnym etapie rozwoju historycznego [...] najpełniej respektuje godność osoby ludzkiej”, nie oznacza braku krytycyzmu, a już na pewno – entuzjastycznej afirmacji tej formy ustrojowej (Dylus, 2014, s. 44; Gowin, 1995, s. 69).

Jeśli chodzi o zastrzeżenia najczęściej wysuwane przez Kościół wobec demokracji, zalicza się do nich problem jej wartości moralnej. Demokracja sama w sobie jest jedynie narzędziem: zbiorem reguł i procedur, a o jej walorze moralnym decyduje cel, któremu służy. W encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae* (1995) warunkiem stawianym temu ustrojowi okazuje się zgodność z prawem moralnym w zakresie celów i środków, fundamentem demokracji zaś powinny być takie wartości, jak: dobro wspólne, godność osoby, poszanowanie praw człowieka (EV, 1995, s. 56). W myśl konkluzji encykliki *Centesimus annus*: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (CA, 1991, s. 46). Kolejne zastrzeżenie z perspektywy katolickiej nauki społecznej dotyczy ewentualnego relatywizmu moralnego: kwestionowania istnienia prawd moralnych ogólnie i zawsze obowiązujących oraz akceptowania twierdzenia, jakoby w demokracji każdy pogląd miał tę samą wagę. Chodzi tu o sytuacje, w których „o prawdzie decyduje większość, czy też [o opinię – A.K.], że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej” (CA, 1991, s. 46). Mianem relatywizmu moralnego z punktu widzenia Kościoła określa się także akceptowaną w państwach demokratycznych dopuszczalność procedur takich jak aborcja, eutanazja bądź możliwość zawarcia formalnego związku małżeńskiego przez pary jednopłciowe. W świetle nauki Kościoła rozwiązania tego rodzaju są pojmowane jako bezdyskusyjnie sprzeczne z ludzką godnością (Zięba, 1996, s. 151–158).

Istotnym warunkiem stawianym demokracji przez Kościół jest jej osadzenie w państwie prawa czy też w państwie praworządnym, opartym na trójpodziale i wzajemnej kontroli władz. Fundament owego państwa tworzą w omawianym ujęciu tzw. wartości podstawowe i prawa podstawowe, m.in. prawo do życia, które nie powinny być weryfikowane procedurami demokratycznymi. Co więcej,

za wskazane uznaje Kościół odwołanie się do transcendencji w najważniejszych aktach prawa, takich jak ustawa zasadnicza, w której nawiązanie do Boga lub religii w preambule, nawet w przypadku państwa instytucjonalnie świeckiego, ma symbolizować boskie pochodzenie władzy, a tym samym mitygować dążenie rządzących do różnie definiowanej wszechmocy (Juros, 1994, s. 140).

Punktem problematycznym w relacjach Kościół – demokracja okazuje się także sposób pojmowania osoby ludzkiej, wywodzący się z dwóch głęboko odmiennych tradycji moralnych i intelektualnych. Wizję człowieka osadzoną w duchu oświecenia i ideach liberalizmu można w gruncie rzeczy nazwać optymistyczną: człowiek jest racjonalny, samodzielny, odpowiedzialny i sprawczy, a co za tym idzie – w warunkach państwa demokratycznego uprawniony i zdolny do tworzenia dobrze funkcjonującej, stabilnej wspólnoty politycznej bez inspiracji transcendentnej. Potrafi o własnych siłach budować ład polityczny, jeśli nie doskonały, to w każdym razie harmonijny i trwały (Böckenförde, 1994, s. 27). W granicach swojej autonomii może świadomymi i celowymi działaniami zapewnić sobie szczęście. Antropologia chrześcijańska natomiast opiera się na głęboko zakorzenionym przekonaniu o ludzkiej niedoskonałości. Człowiek bez boskiej inspiracji i wsparcia nie jest w stanie stworzyć idealnej harmonii w żadnej sferze aktywności, m.in. w odniesieniu do relacji władzy; w swych przedsięwzięciach potrzebuje łaski Boga i współpracy z innymi. Kościół domaga się od państwa demokratycznego, by uznawało te tezy (Dylus, 2014, s. 47; Juros, 1997, s. 105).

Przywołania wymaga również postulat dotyczący kompromisu chroniącego społeczeństwa państw demokratycznych przed dyktaturą większości. Według Kościoła nie należy absolutyzować woli większości, podobnie jak uwarunkowań historycznych czy społecznych. Podkreślając znaczenie takich wartości, jak: dialog, tolerancja, mediacje, kompromis, stoi on na stanowisku, że żadne rozwiązanie ustrojowe, w tym demokracja, nie jest doskonałe, zatem poszanowanie odmiennych, mniejszościowych opinii powinno być nieodzowną cechą państwa demokratycznego.

Kwestią silnie związaną z politycznym ustrojem demokratycznym pozostaje organizacja sfery gospodarczej. Kościół przychylił się do twierdzenia, że właściwe dla państwa demokratycznego są zasady gospodarki wolnorynkowej, niemniej istotną rolę ma w niej odgrywać komponent współpracy międzyludzkiej, której – paradoksalnie – sprzyja zasada konkurencji. Konkurencyjność i wolny rynek muszą jednak podlegać zasadom aksjologicznym, w myśl założenia, że „etyka postawiona zostaje ponad techniką, osoba przed przedmiotem, praca przed kapitałem, duch przed materią” (Rosa, 2004, s. 116).

Osobną sprawą jest właściwa i niewłaściwa obecność Kościoła w sferze politycznej w warunkach ustroju demokratycznego. Do kwestii tej nawiązuje m.in. encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987), w której można przeczytać, iż celem Kościoła „nie powinno być ani dążenie do stworzenia optymalnego systemu polityczno-gospodarczego (tzw. trzeciej drogi), ani aspirowanie do roli ideologii

chrześcijańskiej, lecz jedynie systematyczna refleksja nad konkretną rzeczywistością społeczną [...] gwoździą kierunku aktywności chrześcijan” (SRS, 1987, s. 41). Do tych rodzajów aktywności należy działanie w ruchach i partiach politycznych funkcjonujących pod nazwą chadecji, tj. chrześcijańskiej demokracji. Powstały one w XIX w. m.in. jako odpowiedź katolickiego laikatu na tzw. kwestię robotniczą i założenia socjalizmu, a z czasem także na inne problemy społeczne. Ugrupowania chadeckie są przestrzenią aktywności osób świeckich, które teoretycznie działają niezależnie od hierarchii kościelnej, w formie partii politycznych, związków zawodowych, stowarzyszeń stanowych itp. Doktryna chadecji opiera się na chrześcijańskim personalizmie i wartościach takich jak: godność, dobro wspólne, solidarność, subsydiarność, partycypacja, wysoki status rodziny, etos pracy i szacunek dla własności prywatnej oraz afirmacja modelu społecznej gospodarki rynkowej. Partie chadeckie, według Rafała Caldery (1990, s. 46–55), są to partie niewyznaniowe, demokratyczne, odrzucające przemoc, pokojowo rewolucyjne, ludowe i narodowe.

Kościół a demokracja – kontekst polski

Choć demokracja jest ustrojem akceptowanym przez Kościół jako system pozwalający obecnie na optymalną ekspresję polityczną obywateli, to w Polsce – gdzie dominują licznie wyznawcy chrześcijaństwa, a konkretnie wierni Kościoła rzymskokatolickiego² – na pierwszym miejscu identyfikacji politycznych nadal pozostają raczej wartości narodowe niż państwowe i demokratyczne (Marchlewska i in., 2023, s. 9–10). Przyczyny tego stanu rzeczy można upatrywać w doświadczeniach historycznych, w świetle których państwo było postrzegane raczej w kategoriach wroga obywateli niż bezpiecznej przestrzeni aktywności obywatelskiej. Państwo funkcjonujące w warunkach zaborów, a następnie nieudolnej „sejmokracji” okresu dwudziestolecia międzywojennego i autorytarnych rządów sanacji po przewrocie majowym (Brzeziecki, 2020; Chojnowski, 2019; Nałęcz, 2024; Stus, 2021, s. 79–92), zakończonych klęską wrześniową i porzuceniem narodu przez przedstawicieli elit politycznych, tragiczne wydarzenia i przeżycia wojenne, wreszcie państwo realnego socjalizmu – wszystko to były konstrukcje w jakimś stopniu ułomne i epizody traumatyczne, których znaczna liczba obywateli z różnych względów nie akceptowała, a nawet wobec których odczuwała wrogość. Jak zauważa Wierzbicki (2019), w takich

² Według danych Głównego Urzędu Statystycznego (2022, s. 69) odsetek wiernych Kościoła rzymskokatolickiego w 2021 r. wynosił 92,2% ogółu populacji Polski.

okolicznościach „walka o biologiczne i kulturowe przetrwanie narodu pochłaniała sporą część społecznej i politycznej energii Polaków”.

W kontekście tego rodzaju uwarunkowań budowanie zaufania do państwa i jego demokratycznej formy ustrojowej nie było procesem ewolucyjnym, pozwalającym na harmonijny rozwój społeczeństwa obywatelskiego. Przełom 1989 i 1990 r., otwierający okres przemian prodemokratycznych, wprowadził Polskę do wspólnoty państw demokratycznych, przyniósł ludziom szansę zapoznania się, ale też konfrontacji z fundamentalnymi zasadami owego ustroju i gospodarki wolnorynkowej. Dla mieszkańców wielu regionów kraju etap konstruowania państwa demokratycznego wiązał się nie tylko z doświadczeniem pluralizmu politycznego, wolnych wyborów, wolności słowa, wolności gospodarczej umożliwiającej rozwój przedsiębiorczości, lecz także – nierozłącznie – z traumą załamania gospodarczego, inflacji, bezrobocia, z poczuciem utraty wieloletniego dorobku zawodowego i społecznego. Bardzo duże grono obywateli po raz kolejny w historii odnosiło wrażenie, że zostało przez państwo – tym razem oparte na modelu zachodniej demokracji liberalnej i gospodarki wolnorynkowej – zdradzone. Do dziś ma to swoje konsekwencje w postaci wyjątkowo niskiego poziomu zaufania do polityków (według badań Ipsosu z 2024 r. za godnych zaufania uważa ich w Polsce jedynie 8% badanych) oraz do państwa. Stąd przekonanie o jego antyobywatelskim, opresyjnym charakterze, niechęć do świadczeń na jego rzecz, opinia, że w stosunkach społecznych można polegać tylko na sobie i najbliższej rodzinie, dystansowanie się od zachodnioeuropejskich modeli politycznych, gospodarczych i społecznych (Ipsos, 2024, s. 29–31). Postawa polskiego Kościoła wobec omawianych procesów, mimo pozytywnego stosunku do demokracji w katolickiej nauce społecznej, także bardziej sprzyjała promowaniu wartości narodowych niż demokratycznych.

Popularność prodemokratycznych treści z zakresu KNS wśród katolickiego laikatu oraz w działalności katechetycznej i publicystycznej polskiego Kościoła, jak również zainteresowanie pracami ekspertów i publicystów z tego obszaru, takich jak Janusz Mariański, Władysław Piwowarski, Józef Tischner, Aniela Dylus, Helmut Juros, Piotr Mazurkiewicz, Jarosław Gowin czy Józefa Hennełowa, a ponadto pismami twórców personalizmu chrześcijańskiego, Jacques’a Maritaina czy Emmanuela Mouniera, trwały w zasadzie bardzo krótko, w dekadzie lat 90. XX w. Co więcej, zainteresowanie to ograniczało się generalnie do laikatu związanego ze środowiskami inteligencji katolickiej i kręgami akademickimi oraz wielkomięjskiego kleru, a także wąskiej grupy hierarchów, członków episkopatu. Oryginalna polska refleksja w obrębie katolickiej nauki społecznej obejmująca rozważania na temat relacji między Kościołem, demokracją i społeczeństwem obywatelskim okazała się zjawiskiem powierzchownym i – ze względu na wartości i postawy narodowe trwale obecne w polskim ludowym katolicyzmie oraz wśród kleru parafialnego – w gruncie rzeczy efemerycznym. Po 1989 r. kwestie demokracji czy wartości demokratycznych występowały w nauczaniu polskiego

Kościół instytucjonalnego w niewielkim stopniu, znacznie wyraźniej akcentowano kwestie moralne i narodowe. Nawet w obliczu kryzysów politycznych i ustrojowych, których w trzydziestoleciu rodzimej demokracji nie brakowało, hierarchowie posługiwali się chętniej językiem z kanonu myśli narodowej, odwołując się do pojęć takich jak: ojczyzna, patriotyzm, naród i zgoda narodowa.

Uwagę zwraca niemal całkowite pominięcie w nauczaniu polskiego Kościoła po 1989 r. tych elementów intelektualnego dorobku Jana Pawła II, w których wypowiadał się on o demokracji w duchu afirmatywnym, np. w encyklice *Centesimus annus*. Wskazywał w niej m.in. na zakorzenienie demokracji w kategorii godności osoby ludzkiej i dążeniu do budowania społeczeństwa szanującego wolność osoby. Wizja demokracji w ujęciu Jana Pawła II, oparta na chrześcijańskiej antropologii oraz personalizmie, jest pozytywna i antyutopijna. W ogromnym stopniu uznaje także znaczenie doświadczenia historycznego, do którego papież odniósł się w rozdziale encykliki zatytułowanym *Rok 1989*. W wydarzeniach związanych z upadkiem komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej dostrzegał w ramach interpretacji „transpolitycznej” (za Augustem Del Noce) uniwersalną prawdę moralną i antropologiczną o człowieku jako istocie dążącej do wyzwolenia ze struktur opresji (Wierzbicki, 2019). Jednocześnie oceniał pierwszą fazę przemian bardzo realistycznie: „Z tego procesu historycznego wyłoniły się nowe formy demokracji, których kruche jeszcze struktury polityczne i społeczne [...] obciążone są hipoteką wielu jaskrawych niesprawiedliwości i krzywd, a także zrujnowaną gospodarką i głębokimi konfliktami społecznymi” (CA, 1991, s. 22). Pogląd taki wiąże się z przekonaniem, że demokracja nie musi być naturalnym następstwem obalenia ustroju totalitarnego, jej zaadaptowanie może napotykać różnorakie trudności, a wreszcie może również się nie udać. Sama transformacja, przekształcenie ustrojowe, nie jest fundamentem demokracji. W ujęciu Kościoła za fundamenty te należy uważać prawo (z prawami człowieka włącznie) i wartości. Ich bagatelizowanie i naruszanie stało się przyczyną upadku systemu komunistycznego: „Lekceważenie natury człowieka, stworzonego dla wolności, jest nie tylko niedozwolone z punktu widzenia etycznego, ale i praktycznie niemożliwe” (CA, 1991, s. 25). Źródłem klęski środkowoeuropejskich totalitaryzmów, m.in. w przypadku Polski, był zatem brak poszanowania praw i wartości, któremu towarzyszyły niszczenie kultur narodowych i programowy ateizm oraz zapaść ekonomiczna. Podobnie demokracja bez wartości stanowi zagrożenie dla obywateli i będzie skazana na porażkę. Demokracja winna ponadto szanować podmiotowość, nie tylko ludzką, lecz także całych społeczeństw i narodów, które zagrożone są unifikacją wynikającą z procesów globalizacji. Realizm spojrzenia na ten ustrój wyraża się również w przekonaniu, że przełom 1989 i 1990 r. wraz z powszechnym – jak się wydawało – triumfem liberalnej demokracji nie przynosi „końca historii”. Demokracja nie gwarantuje solidarności, nie jest sama w sobie remedium na partykularyzm czy przemoc polityczną, choć niewątpliwym walorem polskiej transformacji był jej pokojowy charakter. Nie oznacza to

jednak, że z chwilą nastania ustroju demokratycznego zostaną usunięte różnice i napięcia wywołujące społeczną i polityczną agresję. Równocześnie papieska refleksja na temat roku 1989 obejmuje spostrzeżenie, że wartości demokratyczne i narodowe nie muszą być sprzeczne czy opozycyjne wobec siebie: z faktu, że często taką właśnie opozycję konstruowały totalitaryzmy, nie wynika, iż jest ona nieuchronna, a przede wszystkim – prawdziwa.

Przykład Polski dowodzi też, że choć demokracja stanowi ustrój pozwalający na wyjście z głębokiego kryzysu politycznego, sama bywa podatna na kryzysy, zwłaszcza te, których źródłem są podziały społeczno-ekonomiczne. Demokracja jest bowiem ustrojem rozpiętym między pluralizmem i relatywizmem z jednej strony a fundamentalizmem – z drugiej (Wierzbicki, 2019). Jej kryzys potencjalnie powstaje „wskutek oligarchizacji lub ideologizacji władzy, obydwa procesy mogą zachodzić zresztą równocześnie. Zniszczenie demokracji od wewnątrz może nastąpić zarówno za sprawą tyranii większości, jak i tyranii mniejszości. W jednym i drugim wypadku zanegowane zostaje dobro wspólne, z którego demokracja czerpie [...] głębsze uzasadnienie” (Wierzbicki, 2019). Kryzysy demokracji często przebiegają według określonego schematu, prowadzącego od stopniowej utraty zaufania do systemu demokratycznego – do finalnej destrukcji instytucji demokratycznych (Lewandowski, 2024, s. 65–84). Analizowany ustrój ma jednak tę zaletę, że wykazuje znaczną zdolność do regeneracji, o ile jest dostatecznie dobrze osadzony instytucjonalnie: posiada silne, odporne instytucje i zakorzenił się w kulturze politycznej społeczeństwa. Bez spełnienia tych warunków demokracja może się okazać wyjątkowo krucha. Zjawiska takie jak proces centralizacji władzy o rysach autorytarnych, odejście od zasad państwa prawa, demontaż instytucji demokratycznych, godzący w zasadę trójpodziału władz, próby ograniczenia wolności słowa i mediów są doświadczeniami nieobcymi polskiej demokracji po 1989 r. Ich nasileniu przeważnie towarzyszy wzrost nacjonalizmu i ksenofobii oraz swoista megalomania narodowa, mająca źródła w fenomenie, który Wierzbicki (2019) trafnie określił jako „narcystyczną struktur[ę] osobowości dużej części polskiego społeczeństwa”.

Kościół w kraju nie zdołał wypracować skutecznych, uniwersalnych mechanizmów reagowania na kryzysy demokracji. Główną formą reakcji na nie jest wśród członków Konferencji Episkopatu Polski bierność i oficjalne zachowywanie dystansu wobec konfliktów politycznych we wspólnocie polskich katolików. Niewątpliwie ma to związek z faktem, że wierni znajdują się po obu stronach podziału, w którym tkwi sedno kryzysu. Owa bierność komunikacyjna Kościoła w ostatnich latach wiąże się również z doświadczanym przezeń kryzysem przywództwa. Jednak istotne wydaje się pytanie, czy postawa taka wynika tylko z chęci uniknięcia pogłębiania podziałów czy też z oportunizmu. Niesie ona za sobą bowiem poważne ryzyko utraty autorytetu i wpływu na poglądy oraz postawy wiernych i kleru parafialnego. W efekcie, gdy mówi się o demokracji,

w języku obu tych grup dominują argumenty czysto polityczne, które nie mają związku z poglądami składającymi się na katolicką naukę społeczną.

Tymczasem zgodnie z przytoczoną już fundamentalną wskazówką zawartą w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) celem Kościoła „nie powinno być ani dążenie do stworzenia optymalnego systemu polityczno-gospodarczego (tzw. trzeciej drogi), ani aspirowanie do roli ideologii chrześcijańskiej, lecz jedynie systematyczna refleksja nad konkretną rzeczywistością społeczną” (SRS, 1987, s. 41). Owa nieprzerwana refleksja stanowi zatem obowiązek Kościoła w świetle katolickiej nauki społecznej, natomiast Kościół polski, w kontekście kryzysu demokracji, nie wywiązuje się z niego właściwie. Postawa kontrolowanej bierności jest z założeniami KNS głęboko sprzeczna. Taka niewłaściwa obecność w sferze politycznej powoduje bardzo niebezpieczne zjawisko: autosekularyzację Kościoła. Zaczyna on funkcjonować niczym lobby lub organizacja trzeciego sektora: świadczy pewne usługi, odpowiada na określone potrzeby, ludzie udają się do niego jak do każdej innej instytucji, by załatwić swoją sprawę (ślub, chrzest, pochówek), ale traci pierwiastek transcendentny i wierni nie zwracają się doń z autentycznymi dylematami duchowymi i moralnymi (Dylus, 2014, s. 41–42). Zresztą laikat i kler, zwłaszcza parafialny, bardzo słabo znają założenia katolickiej nauki społecznej, nie jest ona również elementem katechizacji i nader rzadko poświęca się jej uwagę w ramach aktywności pastoralnych, co nie stało się przedmiotem namysłu członków Konferencji Episkopatu Polski (Dylus, 2021, s. 23). A przecież Jan Paweł II wskazywał w *Centesimus annus*, że jej „nauczanie i upowszechnianie [...] wchodzi w zakres misji ewangelizacyjnej Kościoła i stanowi istotną część orędzia chrześcijańskiego” (CA, 1991, s. 5).

Innym problemem jest odgrywanie przez przedstawicieli Kościoła roli czynnej politycznie: wypowiedzi o charakterze jawnie politycznym, i to ideologicznie ułożone po jednej ze stron sporu, padają regularnie przy okazji ważnych świąt religijnych, np. Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Bożego Ciała. Jak zauważa Wierzbicki (2019): „Zamiast kontemplacji chrześcijańskich misteriiów porusza się wówczas w czasie liturgii bieżące sprawy publiczne, w zależności od sytuacji krytycznie lub apologetycznie wobec rządzących”. Często w ten sposób komentowane są sprawy błahe, którym okoliczności nadają nadzwyczajną rangę. Natomiast gdy pojawia się problem metapolityczny, o randze autentycznego społecznego wyzwania czy kryzysu, hierarchowie Kościoła unikają zabrania głosu lub reagują opieszale i powierzchownie. Przykładem jest spóźniona reakcja Konferencji Episkopatu Polski na próby wdrożenia w 2017 r. poza ścieżką konstytucyjną nowej formy ustrojowej ingerującej w zasadę trójpodziału władz. Dopiero protesty społeczne i oczekiwanie prezydenckiego weta wobec problematycznych projektów reformy sądownictwa skłoniły biskupa Stanisława Gądeckiego do działania. Skierował on do prezydenta Andrzeja Dudy list, w którym powoływał się na założenia encykliki *Centesimus annus*, podkreślające fundamentalną dla demokracji wagę zachowania trójpodziału i wzajemnej kontroli władz. Potwierdza to

teżę, iż nader częstą reakcją hierarchii kościelnej w Polsce na kryzysy demokracji jest zwlekanie i bierność umacniana przekonaniem, że napięcia ustrojowe są jedynie elementem gry partyjnej i wyborczej, a nie przejawem poważnego stanu rzeczy, co przy ogólnie płytkiej świadomości politycznej Polaków przyczynia się do tworzenia okoliczności, w których zagrożenia dla ustroju demokratycznego stają się realne (Wierzbicki, 2019).

Podsumowanie

Reasumując niniejsze rozważania i odpowiadając na pytania badawcze postawione we wstępie, należy podkreślić, że początkowo Kościół stanowczo sprzeciwiał się demokracji, gdyż uznawał ją za zagrożenie dla ładu moralnego i swojej pozycji, utożsamiał z relatywizmem etycznym, dyktaturą większości oraz ograniczeniem roli religii w państwie. Zmiana podejścia rozpoczęła się za pontyfikatu Leona XIII, który otworzył Kościół na dialog z demokratyzującą się rzeczywistością społeczno-polityczną. Niemniej pełna akceptacja demokracji jako jednego z możliwych i niesprzecznych z nauczaniem Kościoła ustrojów politycznych nastąpiła dopiero w połowie XX w. Szczególnie została ona wyrażona w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris*, w słowach: „Z tego jednak, że władza wywodzi się od Boga, wcale nie wynika, że ludzie nie posiadają żadnego prawa do wybierania tych, którzy mają sprawować władzę w państwie, decydowania o formie rządów w państwie oraz do określania zasad i zakresu sprawowania władzy. Widać więc, że przedstawiona tu przez nas nauka jest zgodna z zasadami każdego prawdziwie demokratycznego ustroju państwowego” (PT, 1963, s. 52). Od połowy XX w. zatem Kościół jednoznacznie akceptuje demokrację jako system umożliwiający obywatelom udział w sprawowaniu władzy. Potwierdza to tekst encykliki *Centesimus annus* Jana Pawła II, wydanej w stu-lecie encykliki Leona XIII *Rerum novarum*: „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także [...] zastępowania ich w sposób pokojowy innymi” (CA, 1991, s. 46).

Nie oznacza to jednak bezkrytycznej akceptacji lub wręcz bezwarunkowej afirmacji owego ustroju. Nadal wiele wątpliwości budzą bowiem sposoby rozumienia i kształtowania rzeczywistości politycznej, którą określa się jako demokratyczną, w duchu wyrażonego przez Piusa XII poglądu, że „zasadniczym obowiązkiem każdej władzy publicznej jest ochrona nienaruszalnych praw osoby ludzkiej” (Łuszczyński i Łuszczyńska, 2011, s. 144; zob. też Flis, 2011, s. 278). Zatem „prawdziwa”, zdaniem Kościoła, demokracja powinna respektować chrześcijański personalizm, godność osoby, prawo naturalne i wartości moralne. Krytykuje się

demokrację bez wartości, relatywizm moralny i brak uznawania obiektywnych prawd, absolutyzację woli większości grożącą totalitaryzmem, odrzucenie transcendencji w prawodawstwie. Ważne są także osadzenie demokracji w państwie prawa oraz dbałość o dialog i kompromis. Kościół popiera gospodarkę wolnorynkową, o ile zostaje ona podporządkowana zasadom etycznym. Reasumując: z punktu widzenia Kościoła prawdziwą demokracją jest tylko ta, która spełnia powyższe warunki i wymagania, koncentrujące się wokół chrześcijańskiego personalizmu, wywiedzionego z doktryny religijnej tzw. prawa naturalnego, chrześcijańskiej antropologii i etyki. W przekonaniu Kościoła owa „perspektywa katolickiej nauki społecznej pozwala uniknąć zarówno demonizowania, jak i ubóstwiania demokracji” (Dylus, 2001, s. 240). Mimo krytycznego spojrzenia na wiele aspektów współczesnej wersji tego ustroju Kościołowi nieobca jest refleksja, że „nigdy jeszcze [...] nie miał takiej szansy na urzeczywistnienie swej istoty jak właśnie w epoce demokracji” (Ratzinger, 2004, s. 7).

W Polsce relacje Kościoła instytucjonalnego z demokracją są złożone z powodu doświadczeń historycznych i trudnej transformacji ustrojowej. Społeczeństwo często przedkłada wartości narodowe nad demokratyczne, a po 1989 r. wspomniana instytucja, choć formalnie akceptuje demokrację, koncentruje się głównie na kwestiach moralnych i patriotycznych, w przypadku zagadnień metapolitycznych zaś przeważnie sięga po język, który przez wieki czynił z niej powiernika wartości narodowych. Jednocześnie bardzo gwałtowne i nieraz oderwane od realiów społecznych są reakcje hierarchów w obronie przywilejów Kościoła w sferze publicznej, nawet jeśli nie mają one demokratycznej legitymacji. Przykładem jest tu batalia o wymiar godzinowy lekcji religii w szkołach publicznych. W konkordacie zawartym przez Polskę ze Stolicą Apostolską znajduje się tylko następujący przepis (art. 12): „Państwo gwarantuje, że szkoły publiczne podstawowe i ponadpodstawowe oraz przedszkola prowadzone przez organy administracji państwowej i samorządowej organizują zgodnie z wolą zainteresowanych naukę religii w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych” (Konkordat, 1998). Wymiar godzinowy katechezy w szkołach, będący przedmiotem nacisków Kościoła, nie podlega zatem regulacji na mocy konkordatu. W polskim systemie prawnym decyzja w tej kwestii należy do demokratycznie wyłonionego ministra edukacji i wydawana jest w formie aktu rangi rozporządzenia. Kościół jawnie z tym uprawnieniem ministra polemizuje, podając w wątpliwość legalność działań rządu (Nowakowska, 2025). Zarazem – niezależnie od wojowniczej postawy Kościoła w obronie własnej pozycji w systemie państwowym – założenia katolickiej nauki społecznej dotyczące kategorii demokracji są słabo znane polskiemu laikatowi i duchowieństwu, a reakcje hierarchii kościelnej na kryzysy ustrojowe nieraz bywają opóźnione lub niejednoznaczne. Trudno nie zgodzić się z obserwacją, iż „sporo gorzkiej prawdy mieści się w żartobliwym powiedzeniu, że nauka społeczna jest najlepiej strzeżoną tajemnicą Kościoła” (Dylus, 2021, s. 23).

Niniejsze rozważania potwierdzają zatem postawioną na wstępie hipotezę, że współczesna demokracja pozostaje fenomenem, wobec którego Kościół i jego nauczanie społeczne prezentują pewną bezradność, skutkującą często brakiem adekwatnych reakcji na jej kryzysy. Jak dowodzi doświadczenie historyczne, sojusze Kościoła z siłami antydemokratycznymi, mimo pierwotnych profitów, na ogół kończyły się dlań fatalnie. Obecnie w przestrzeni euroatlantyckiej jedynie system demokratyczny możliwie skutecznie zabezpiecza wolność sumienia, w tym wolność religijną, zatem wspieranie go leży nie tylko w interesie społecznym, ale również w interesie samego Kościoła.

Bibliografia

- Antoszewski, A. (2016). *Współczesne teorie demokracji*. Wydawnictwo Sejmowe.
- Bertone, T. (2010). Demokracja a Kościół. *L'Osservatore Romano* [wyd. polskie], 3/4, 48–53.
- Böckenförde, E.-W. (1994). *Wolność – państwo – Kościół*, przeł. P. Kaczorowski. Znak.
- Brzeziecki, A. (2020). Rozmowa z prof. Januszem Mierzwą o tym, czy II RP była państwem opresyjnym. *Polityka*. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/historia/1946106,1,rozmowa-z-prof-januszem-mierzwa-o-tym-czy-ii-rp-byla-panstwem-opresyjnym.read>
- Caldera, R. (1990). *Co to jest chrześcijańska demokracja*. Pallottinum.
- Chojnowski, A. (2019). II RP była państwem udanym, ale bardzo dalekim od doskonałości. *Dzieje.pl*. <https://dzieje.pl/wideo/prof-chojnowski-ii-rp-byla-panstwem-udanym-ale-bardzo-dalekim-od-doskonalosci>
- Dylus, A. (2001). *Globalny rynek i jego granice*. Centrum im. Adama Smitha, Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Dylus, A. (2014). Chrześcijaństwo. W: P. Burgoński i M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki* (s. 26–66). Elipsa.
- Dylus, A. (2021). Najpilniej strzeżona tajemnica? O kondycji katolickiej nauki społecznej w Polsce. *Spółeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła*, 155(3), 22–35.
- Fel, S. (2022). Katolicka nauka społeczna. W: S. Janeczek i A. Starościc (red.), *Filozofia społeczna: t. 1. Praeambula metodologiczne i historyczne* (s. 241–272). Wydawnictwo KUL.
- Flis, A. (2011). Kościół i demokracja w nowożytnej Europie. *Estetyka i Krytyka*, 23(4), 265–283.
- Główny Urząd Statystyczny (2022). *Wyznania religijne w Polsce w latach 2019–2021*. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/wyznania-religijne-w-polsce-2019-2021,5,3.html>
- Gowin, J. (1995). *Kościół po komunizmie*. Znak.

- Góra-Szopiński, D. (2007). *Złoty środek. Kościół wobec współczesnych wizji państwa*. Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Grzybowski, K., Sobolewska, B. (1971). *Doktryna polityczna i społeczna papieża (1789–1968)*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ipsos (2024). *Global trustworthiness index 2024: A 32-country Ipsos global advisor survey*. <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2024-11/ipsos-global-trustworthiness-index-2024.pdf>
- Jagodziński, M. (2011). Kościół a demokracja. *Teologia w Polsce*, 5(2), 273–288.
- Jan XXIII. (1963). *Pacem in terris* [PT]. TUM.
- Jan Paweł II. (1987). *Sollicitudo rei socialis* [SRS]. TUM.
- Jan Paweł II. (1991). *Centesimus annus* [CA]. TUM.
- Jan Paweł II. (1995). *Evangelium vitae* [EV]. TUM.
- Juros, H. (1994). Spór wokół „invocatio Dei” w Konstytucji RP. *Przegląd Powszechny*, 2, 139–154.
- Juros, H. (1997). *Kościół – kultura – Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności*. Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.
- Leon XIII (1891). *Rerum novarum*. TUM.
- Leon XIII (1901). *Graves de communi* [GC]. Te Deum.
- Lewandowski, A. (2024). Kryzys demokracji jako proces. Od kryzysu zaufania do destrukcji instytucji. *Politeja*, 21(3), 65–84. <https://doi.org/10.12797/Politeja.21.2024.90.03>
- Łuszczyński, A., Łuszczyńska, M. (2011). Od wrogości przez niechęć do akceptacji. Kościół katolicki wobec demokracji. *Studia Erasmiana Wratislaviensia*, 5, 141–156.
- Maj, D., Marczevska-Rytko, M. (red.). (2018). *Politologia religii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Marchlewska, M., Rogoza, R., Rogoza, M., Witke, D., Furman, A., Szczepańska, D., Maciantowicz, O., Molenda, Z., Maison, D. (2023). *Czy i jak identyfikujemy się dziś z Polską? Raport segmentacyjny. Analizy wyników badania ilościowego i jakościowego*. Laboratorium Poznania Politycznego, Instytut Psychologii PAN. https://psychopol.psych.pan.pl/images/Raporty/LaboratoriumPoznaniaPolitycznegoIPAN_RaportSegmentacyjny_NdS.pdf
- Marczevska-Rytko, M. (2000). Korporacjonizm w świetle społecznej nauki Kościoła. W: B. Grott (red.), *Religia i polityka* (s. 129–141). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Maritain, J. (1992). Chrześcijaństwo i demokracja, przeł. A. Ziernicki. *Znak*, 4, 42–53.
- Mathiez, A. (1911). *Rome et le clerge français sous la Constituante*. Colin.
- Mazurkiewicz, P. (2001). *Kościół i demokracja*. Wydawnictwo Pax.
- Nałęcz, T. (2024). Są ludzie, którzy starają się zapomnieć o zamordowaniu Narutowicza. *Dzieje.pl*. <https://dzieje.pl/aktualnosci/prof-t-nalecza-sa-ludzie-ktorzy-staraja-sie-zapomniec-o-zamordowaniu-narutowicza>

- Nowakowska, K. (2025). Mniej godzin religii? Kościół odpowiada i szykuje rewolucję. *Gazeta Prawna*. <https://serwisy.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/9767816,mniej-godzin-religii-kosciol-odpowiada-i-szykuje-rewolucje.html>
- Ratzinger, J. (2004). Demokratyzacja Kościoła? W: J. Ratzinger i H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia* (s. 5–62), przeł. M. Labiś. Salwator.
- Rosa, R. (2004). Bezpieczeństwo i wolność we współczesnej filozofii katolickiej i nauce społecznej Kościoła. W: J. Dębowski (red.), *Bezpieczeństwo i wolność jako kategorie kulturowe i społeczne* (s. 101–120). Wydawnictwo Akademii Podlaskiej.
- Sadowski, M. (2002). *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*. Kolonia Limited.
- Stus, M. (2021). „Byłe polski sejm zaciszny, byłe polski sejm spokojny”. Budowa i wygaszanie państwa prawa w II Rzeczypospolitej. *Przegląd Prawa Konstytucyjnego*, 3, 79–92. <https://doi.org/10.15804/ppk.2021.03.05>
- Synowiec, T. (2023). *Kościół i demokracja bezpośrednia*. <https://lubbezposrednio.pl/kosciol-i-demokracja-bezposrednia>
- Theiner, A. (1857). *Documents inédits, relatifs aux affaires religieuses de la France 1790 à 1800* (t. 1). Didot.
- Tischner, J. (1993). *Nieszcześnie dar wolności*. Znak.
- Tocqueville, A. de (1970). *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. A. Wolska. Czytelnik.
- Wierzbicki, A.M. (2019). Kłopot Kościoła z demokracją?. *Więź*. <https://wiesz.pl/2019/04/01/klopot-kosciola-z-demokracja/>
- Zieliński, Z. (1983). *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków: 1775–1978*. Instytut Wydawniczy Pax.
- Zięba, M. (1996). *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*. Znak.