

**CHRZEŚCIJAŃSKA  
DEMOKRACJA W POLSCE**

REJONY HUMANISTYKI





**Krakowska  
Akademia**

**im. Andrzeja Frycza  
Modrzewskiego**

**Dominika Sozańska**

# **CHRZEŚCIJAŃSKA DEMOKRACJA W POLSCE**

**Przyczyny słabości i szanse rozwoju**

**przedmowa**

**Hieronim Kubiak**

Rada Wydawnicza Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego:  
Klemens Budzowski, Maria Kapiszewska, Zbigniew Maciąg, Jacek M. Majchrowski

Redaktor naukowy serii:  
prof. nadzw. dr hab. Zbigniew Pucek

Recenzja:  
prof. Kazimierz Z. Sowa

Projekt okładki:  
Igor Stanisławski

Redaktor prowadzący:  
Halina Baszak-Jaroń

Korekta:  
Margerita Krasnowolska

Indeks osobowy:  
Małgorzata Duda

Copyright© by Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2011

ISBN 978-83-7571-125-7

Żadna część tej publikacji nie może być powielana ani magazynowana w sposób umożliwiający ponowne wykorzystanie, ani też rozpowszechniana w jakiegokolwiek formie za pomocą środków elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych, bez uprzedniej pisemnej zgody właściciela praw autorskich

Na zlecenie Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego  
[www.ka.edu.pl](http://www.ka.edu.pl)

Wydawca:  
Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2011

Sprzedaż prowadzi Księgarnia u Frycza  
Kampus Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego  
ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1, 30-705 Kraków  
tel./faks: (012) 25 24 593  
e-mail: [ksiegarnia@kte.pl](mailto:ksiegarnia@kte.pl)

Łamanie:  
Margerita Krasnowolska

Druk i oprawa:  
Eikon

## SPIS TREŚCI

Hieronim Kubiak, Przedmowa	7
Wykaz skrótów	23
<b>Wstęp</b>	27
<b>Rozdział pierwszy: Teoria i hipotezy</b>	31
<b>Rozdział drugi: Chadecja, czyli kto?</b>	43
2.1. Koncepcje programowe partii chrześcijańsko-demokratycznych	41
2.2. Chrześcijańska demokracja a inne doktryny polityczne	51
<b>Rozdział trzeci: Współczesna chrześcijańska demokracja w Europie Zachodniej</b>	53
3.1. Podziały społeczne i ich konsekwencje	54
3.2. Stosunki państwo–Kościół w XIX w.	60
3.3. Procesy sekularyzacyjne w latach powojennych	66
3.4. Źródła sukcesu	70
<b>Rozdział czwarty: Chrześcijańska demokracja w Polsce przed II wojną światową</b>	75
4.1. Chadecje w międzywojniu	75
4.2. Chrześcijańska demokracja a endecja	90
4.3. Przyczyny słabości chadecji w międzywojniu	93

**Rozdział piąty: Chrześcijańskie demokracje w III Rzeczypospolitej** 105

- 5.1. Specyfika polskiej sceny politycznej po roku 1989 106
- 5.2. Rozwój chadecji na początku lat 90. 117
- 5.3. Chrześcijańskie demokracje drugiej połowy lat 90. 145
- 5.4. Prawo i Sprawiedliwość oraz Platforma Obywatelska 158

**Rozdział szósty: *Polonia semper fidelis***

**– Kościół w III Rzeczypospolitej** 195

- 6.1. Kościół jako aktor na polskiej scenie politycznej 196
- 6.2. Wierni czy poddani? 204

**Zakończenie: Gdzie te chadecje?** 207

- Aneks 213
- Wykaz tabel, wykresów i schematów 215
- Bibliografia 217
- Indeks osobowy 233
- Indeks rzeczowy 241



# HIERONIM KUBIAK

## Przedmowa

Dominika Sozańska pragnie w tej książce rozwiązać niełatwy problem. Zawiera się on w pytaniu o to, czy istnieją dające się opisać i wyjaśnić związki – przyczynowo-skutkowe lub strukturalne – pomiędzy swoistymi dla poszczególnych krajów współczesnej Europy typami religijności a pozycją partii chadeckich w ich systemach politycznych. Poszukując odpowiedzi, autorka rekonstruuje istniejące już wcześniej twierdzenia, ale nie jest to dla niej zabieg wystarczający, ani, tym bardziej, cel sam w sobie, a jedynie przygotowanie do wyjaśnienia przypadku polskiego po roku 1989. Zatem w centrum jej uwagi znajduje się proces organizowania się społeczeństwa polskiego w demokratyczne państwo prawa po ewakuacji z realnego socjalizmu. Jak w każdej formule demokracji przedstawicielskiej, nieodzownym składnikiem tego procesu były stowarzyszenia i partie polityczne, powstające początkowo na podstawie Ustawy z 28 lipca 1990 r. o partiach politycznych, a następnie dostosowujące się do wymogów Konstytucji (z 1997 r., art. 11 i 13) i Ustawy z 27 czerwca 1997 r.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że na podstawie regulacji prawnych z 1990 r., partię polityczną mogło założyć „co najmniej 15 osób posiadających pełną zdolność do czynności prawnych” (art. 4, pkt 3). W efekcie w Wydziale VII Sądu Okręgowego w Warszawie w drugiej połowie tegoż roku zarejestrowano 40 partii. Do 1997 r. liczba partii politycznych w Polsce zwiększyła się do ok. 320. Po zmianie prawa, gdy według norm Ustawy z 1997 r. partia polityczna mogła być zarejestrowana tylko wtedy, gdy

należało do niej „co najmniej 1000 obywateli polskich, którzy ukończyli 18 lat i mają zdolność do czynności prawnych” (rozdział 3, art. 11, pkt 3.2), liczba partii spełniających ten warunek zmniejszyła się do ok. 40, by następnie, w końcu pierwszej dekady XXI w., ustabilizować się na poziomie ok. 80. Jednak tylko 4 spośród nich mają własne reprezentacje w parlamencie III RP. Aby odtworzyć pełny obraz stopnia zorganizowania społeczeństwa polskiego w tej dekadzie, należy do liczby partii politycznych dodać jeszcze ponad 55 tysięcy stowarzyszeń i organizacji typu NGO (*non-governmental organization*) oraz ok. 8 tysięcy fundacji, z których większość posiada status instytucji pożytku publicznego<sup>1</sup>.

Wiele, a może nawet większość, istniejących obecnie polskich partii i organizacji pożytku publicznego odwołuje się – wprost lub pośrednio – do symboli i wartości chrześcijańskich. A jednak żadna z nich (partii i związanych z nimi NGO-sów) nie może być porównana, zwłaszcza pod względem szans wyborczych do współczesnych zachodnioeuropejskich chadecji. Aby się o tym przekonać, wystarczy choćby porównać powstałą we wrześniu 1997 r. Chrześcijańską Demokrację III Rzeczypospolitej Polskiej (ChDRP) z niemiecką Christlich Demokratische Union (CDU). Pierwsza z nich, choć jej prezesem został Lech Wałęsa i dwa lata po powstaniu liczyła ok. 10 tys. członków, praktycznie nie odegrała żadnej roli w polskim systemie politycznym. Druga przeciwnie – pomimo skandalu związanego ze sposobem finansowania partii sprzecznym z obowiązującym w RFN prawem, który zmusił Wolfganga Schäublego w 2000 r. do rezygnacji z funkcji przewodniczącego, utrzymała ok. pół miliona członków<sup>2</sup> i pod kierownictwem Angeli Merkel pozostała najsilniejszą niemiecką partią, a sama Angela Merkel po wyborach w 2005 r. jest kanclerzem RFN. Sytuacja jest tym bardziej paradoksalna, że poziom religijności społeczeństwa polskiego, określanej dającymi się zmierzyć wskaźnikami, jest zdecydowanie wyższy niż większości społeczeństw zachodnich, w tym tych, w których rządzi chadecja (zwłaszcza w Republice Federalnej Niemiec). Czyżby zatem szansa zwycięstwa wyborczego chadecji była skorelowana z typem religijności dominującym w danym kraju?

Ambicją Dominiki Sozańskiej jest dotarcie do istoty tej zależności. I dąży do tego celu nie w opozycji do chadeckiego systemu wartości i budowanej na jego podstawie wizji rzeczywistości społecznej, lecz zgodnie z jego implikacjami. Dzieje tego typu partii politycznych, który znajduje się w centrum uwagi autorki, rozpoczynają się w Niemczech od ruchów organizujących się w atmosferze wrzenia społecznego poprzedzającego wydarzenie Wiosny Ludów. W początkowej fazie rozwijają się one wyjątkowo silnie wśród wyznawców katolicyzmu, dążących do wyzwolenia ich Kościoła spod dominacji władz państwowych, zagwarantowania wolności słowa, nauczania religii i ochrony rodziny. Wyrazistym przykładem tych nastrojów było np. Stowarzyszenie „Piusverein für religiöse Freiheit”. Z inicjatywy owych ruchów, od 3 do 6 października 1848 r. odbyła się pierwsza konwencja katolików niemieckich (Katholikentage). Idee zaprezentowane w trakcie obrad konwencji doprowadziły po dwudziestu latach do uformowania się stałej struktury wykonawczej – Komitetu Centralnego Ka-

<sup>1</sup> Por. dane rejestru REGON, prowadzonego przez Główny Urząd Statystyczny na podst. Ustawy z 29 czerwca 1995 r.

<sup>2</sup> Według danych z 28 lipca 2008 r. – 530 755.



tolików Niemieckich (Zentralkomitee der deutschen Katholiken, ZdK) – koordynującej działania setek organizacji. Dodatkowym motywem działań tych organizacji był opór przeciwko antykatolickiej polityce Bismarcka. Ich programy obejmowały sprawy ważne dla Niemców-katolików, zarówno w kraju, jak i w diasporze, w tym zwłaszcza: politykę oświatową, upowszechnianie nauki, działalność charytatywną i ubezpieczeniową oraz gospodarczą (w tym systemu banków), oddziaływanie na procesy komunikacyjne (zwłaszcza na prasę), a także propagowanie i obronę zasad sprawiedliwości społecznej<sup>3</sup>. Komitet ten istnieje do dziś, organizując m.in. ogólnokrajowe konwencje katolików, i jest uważany za ważny głos i jednocześnie uczestnictwo niemieckiego laikatu w istotnych sprawach ogólnospołecznych.

Jednak, podobnie jak w przypadku wielu innych europejskich partii o pozaparlamentarnej genezie, status zgodny z dzisiejszym rozumieniem partii politycznej, niemiecka chrześcijańska demokracja osiągnęła w 1890 r. tworząc Volksverein für das Katholische Deutschland (Związek Ludowy Katolickich Niemiec), liczący w połowie pierwszej dekady XX w. ok. 300 tys. członków, a w drugiej już ok. 800 tys.<sup>4</sup> W przypadku Francji, Austrii, Szwajcarii, Belgii czy Włoch analogiczny proces przekształcania się ruchów politycznych inspirowanych przez katolicki laikat w partie rozpoczął się w zasadzie na przełomie XIX i XX w. Późniejszą eskalację partii chadeckich w krajach Europy Zachodniej i ich rywalizację z partiami socjaldemokratycznymi, zwłaszcza po II wojnie światowej, Franciszek Ryszka uznał, i trudno się z nim nie zgodzić, za jedną z najbardziej charakterystycznych cech ewolucji europejskich systemów partyjnych<sup>5</sup>.

Najsilniejszą spośród europejskich partii chadeckich i zawieranych przez nie koalicji parlamentarnych i rządowych jest dziś niewątpliwie CDU/CSU (Christlich Demokratische Union/Christlich-Soziale Union). Pierwsza z tych dwu „siostrzanych partii”, jak często określa się je w publicystyce, powstała w 1949 r., lecz nawiązuje do Niemieckiego Centrum Umiarkowanego i partii Centrum (istniejących w latach 1848–1933). Działa w 15 landach, a jej członkami są nie tylko katolicy, lecz również protestanci. Druga, CSU, istnieje od 1946 r. tylko w Bawarii i kontynuuje tradycje bawarskiej Katolickiej Partii Ludowej (utworzonej jeszcze w Republice Weimarskiej).

Obok liczącej dziesiątki lat tradycji i uformowanej pod jej wpływem czynnej roli laikatu, to właśnie ta międzywyznaniowość wyróżnia najsilniej niemiecką chadecję spośród innych partii chrześcijańskich demokratów należących do Europejskiej Partii Ludowej. Choć CDU odwołuje się do katolickiej nauki społecznej i zawartej w niej wizji państwa oraz sprawiedliwości społecznej, to jednak nieobce są jej również tradycje i dzisiejsze kierunki ewolucji niemieckiego protestantyzmu, w tym silna pozycja laikatu oraz otwarty stosunek do roli kobiet w życiu współczesnych Kościołów, a także tolerancja wobec ewolucji instytucji małżeństwa.

Jak napisał Frank Bösch, niemiecka chadecja „rzadko odwołuje się w swych programach i publicznych wystąpieniach do Boga” i choć jej stanowiska w wielu kwestiach są bliskie Kościołom, „to jednak utrzymuje swą niezależność wobec nich”.

<sup>3</sup> Zob. [www.zdk.de](http://www.zdk.de).

<sup>4</sup> Por. M. Sobolewski, *Partie i systemy partyjne świata kapitalistycznego*, Warszawa 1974, s. 118.

<sup>5</sup> F. Ryszka, *Partie polityczne w systemach rządów państw Europy Zachodniej*, „Zeszyty Naukowe WAP” 1966 (seria historyczna), nr 14, s. 166–167; M. Sobolewski, *op. cit.*, s. 127.

I dalej, choć: 1) jest za ulgami podatkowymi dla małżeństw, to jednak osoby żyjące w konkubinacie i rozwiedzione – jeśli tylko mają dzieci – uważa również za rodziny, oraz 2) jest przeciwko małżeństwu homoseksualnym, ale opowiada się za większymi prawami dla homoseksualistów. Innymi słowy, koalicja CDU/CSU „opowiada się za tradycyjnymi chrześcijańskimi wartościami, ale jednocześnie pozostaje otwarta na zmiany kulturowe”. Tę ambiwalencję wyraziście potwierdza biografia Angeli Merkel. Merkel „jest rozwiedzioną i bezdzietną kobietą, protestantką ze Wschodnich Niemiec, która na dodatek rzadko wypełnia praktyki religijne”, a jednak od 2000 r. jest przewodniczącą chrześcijańsko-demokratycznej partii a od 2005 r. kanclerzem RFN<sup>6</sup>. Czy zatem można być wyrazistą chadecką partią i jednocześnie wygrywać wybory parlamentarne w silnie zsekularyzowanym społeczeństwie? W każdym razie jest to odwrotność sytuacji polskiej, w której w bardzo religijnym społeczeństwie (według kryteriów religijności obiektywnej) nie ma żadnej znaczącej partii chadeckiej.

Co różni pod względem programowym CDU od CSU? Określając to najkrócej, przede wszystkim wysoki stopień konserwatyzmu w jednych kwestiach – należących do zakresu polityki wewnętrznej – przy jednoczesnej progresywności w innych, a zwłaszcza społecznych i socjalnych. Choć obie partie opowiadają się za społeczną gospodarką rynkową, to jednak CDU w większym stopniu niż CSU otwiera się na współczesne hasła neoliberalizmu, natomiast CSU bardziej konsekwentnie broni dawnych zasad polityki społecznej i socjalnej (znanych z niemieckiego modelu *Sozialstaat*, a także brytyjskich wzorów *state of social security*, których początki sięgają głośnego *Report on Social Insurance and the Allied Services* Wiliama Beveridge'a z 1942 r.)<sup>7</sup>.

Na ziemiach polskich załóżki chadecji powstały (najpierw w postaci ruchów kulturalno-oświatowych, a później związków zawodowych i spółdzielczości rolnej) jeszcze przed odzyskaniem niepodległości. Pierwsze struktury tego typu w zaborze pruskim istniały od 1893 r. (tj. daty powstania Katolickiego Stowarzyszenia Robotników Polskich w Poznaniu), w Galicji od 1904 r. (gdy we Lwowie rozpoczął działalność Związek Katolicko-Społeczny), a w zaborze rosyjskim po 1905 r., gdy władze carskie zliberalizowały ustawy regulujące tworzenie się i działalność ruchów społecznych (*vide* ruch pod nazwą Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich, skupiający w 1910 r. kilkuset członków). Ruchy te, i im podobne, stworzyły podwaliny pod pierwsze polskie partie chrześcijańsko-demokratyczne, a mianowicie Polskie Stronnictwo Chrześcijańsko-Socjalne (zał. w Krakowie w 1908 r.) i Chrześcijańską Demokrację (powołaną w Warszawie w 1916 r. z inicjatywy członków Stowarzyszenia Robotników Chrześcijańskich).

Pierwsza z nich odniosła nawet symboliczny sukces: uczestnicząc w 1911 r. w wyborach do wiedeńskiego parlamentu, zdobyła 1 mandat. Warto w tym miejscu odnotować, że początki chadecji w rozbiorowej Polsce mają jedną swoistą cechę, która w tym stopniu nie wystąpiła w żadnym innym europejskim kraju: inspiratorami pierwszych kroków i organizatorami początkowych działań byli nie przedstawiciele laikatatu, lecz księża katoliccy (m.in. P. Wawrzyniak, A. Stochel, S. Stojalowski), a także arcybiskupi i biskupi (m.in. J. Bilczewski, M. Godlewski,

<sup>6</sup> Zob. F. Bösch, *Germany's Christian Democrats: Survivors in a Secular Society*, [w:] *When Parties Prosper. The Uses of Electoral Success*, red. K. Lawson, P. H. Merkel, London 2007, s. 157.

<sup>7</sup> P. Hall, *The Social Services of Modern England*, London 1965 (sixth edition).

J. Pelczar, E. Roppa). Co zadecydowało o rozwoju i pozycji partii chrześcijańsko-demokratycznych w Europie? Dla Dominiki Sozańskiej odpowiedź na to pytanie jest bezpośrednio związana z podstawowym, a nazwanym w tej przedmowie już wcześniej, problemem: dlaczego nie we wszystkich krajach chadecja, choć analogiczna najczęściej pod względem programowym, jest jednakowo silna? Przyczyn należy najprawdopodobniej szukać w specyfice procesu dziejowego każdego z tych krajów, determinowanej przez różne natężenie pięciu czynników. Po pierwsze, tempa wypierania formacji feudalnej przez kapitalizm wraz z towarzyszącymi tym zmianom dramatycznymi konfliktami społecznymi. Po drugie, wzrostu siły partii skrajnie lewicowych i centrolewicowych (socjalistycznych i socjaldemokratycznych) oraz skrajnie lewicowych (komunistycznych). Po trzecie, formowania się nowej katolickiej nauki społecznej. Po czwarte, przemian religijności w przestrzeni prywatnej oraz publicznej, a także, po piąte, podziałów wyznaniowych w ramach społeczeństw narodowych.

W krajach Europy Zachodniej na przełomie XIX i XX w. istniejące przez stulecia kulturowe wzory życia i stosunków społecznych uległy gwałtownej dezintegracji. Na poziomie mikrostrukturalnym zmniejszyła się rola rodziny jako grupy i zarazem instytucji wyznaczającej szanse życiowe jednostki. Na poziomie makrostrukturalnym nasiliła się mobilność przestrzenna i międzygeneracyjna. Na miejsca zajmowane dotychczas przez elity ukształtowane z racji pochodzenia, zaczęły wkraczać elity z zamożności i wykształcenia, i to te dwa czynniki – zamożność i wykształcenie oraz związany z nimi podział pracy – zrodziły w strukturze społecznej nowe klasy i warstwy. Stopniowo zaczęły się rozpadać dotychczasowe zamknięte układy kulturowe i zmniejszyła rola dawności jako źródła autorytetu, władzy, kontroli społecznej i sankcji. W procesach komunikacyjnych przekaz ustny był coraz częściej wypierany przez przekaz medialny. Wzrosła wolność wobec rytmu przyrody, a czas cykliczny zastąpił czas linearny. Miasto wyeliminowało wieś. Powstały i jednocześnie uległy jurydyzacji nowe kategorie prawa pozytywnego: cywilne (poprzez które państwo broni jednostkę przed nieuzasadnioną ingerencją swoich instytucji w jego życie osobiste), polityczne (gwarantujące możliwość organizowania się obywateli w państwo), socjalne (zapewniające jednostce egzystencję na poziomie minimum nawet wtedy, gdy jednostka z różnych powodów nie radzi sobie z własnymi potrzebami). Krok po kroku kobiety zaczęły zdobywać takie same prawa, jak mężczyźni (przynajmniej pod względem formalnym, zwłaszcza w zakresie praw wyborczych). Kościół i państwo zostały rozdzielone, choć nie we wszystkich krajach w tym samym czasie i w analogicznym zakresie (najwcześniej w tym kierunku poszła Francja, wprowadzając w życie w 1905 r. dekret o rozdziale Kościoła i państwa). Wreszcie, w postawach ludzkich trwanie ustąpiło miejsca zmienianiu się, a jednorodność – różnorodności. Jeszcze inaczej: wola istnienia zmaterializowała się poprzez podmiotową umiejętność stawania się.

Nowe konflikty strukturalne zrodziły nowe partie polityczne i swoiste dla nich ideologiczne wizje zmiany stosunków społecznych. Najdalej poszły partie skrajnie lewicowe, komunistyczne i anarchistyczne, dążące do rewolucyjnej zmiany istniejących systemów politycznych i zastąpienia ich przez struktury wolne od czynników kryzysogennych (głównie prywatnej własności środków produkcji jako źródła rozdającego wyzysk). Bardziej umiarkowane były partie socjalistyczne i socjaldemokra-

tyczne, szukające możliwości sensownej zmiany nie poprzez unicestwienie podstaw istniejącego porządku prawnego, lecz przez jego doskonalenie w ramach państwa socjalnego, sprawiedliwie obsługującego wszystkie segmenty struktury społecznej. Od innych partii centrowych (także w różnym stopniu prawicowych) wyróżniał je liberalizm intelektualno-światopoglądowy. Natomiast od partii budujących swą tożsamość na zasadach skrajnie wolnorynkowych (często nazywanych neoliberalnymi) oraz zdecydowanie konserwatywnych (uzasadniających *dziś i jutro* przez odwołanie się do *wczoraj i przedwczoraj*) różnił je – poza liberalizmem intelektualno-światopoglądowym – sposób rozumienia podstawowych praw człowieka oraz zasady polityki społecznej i socjalnej.

Jeszcze inaczej określiły swoje miejsce na scenie politycznej partie chadeckie. Przez wielu traktowane jako alternatywa wobec socjaldemokracji (m.in. ze względu na analogiczne cechy i interesy znacznej części elektoratu), budowały swoją tożsamość przede wszystkim odwołując się do antropologii filozoficznej i wizji świata społecznego opartej na egzegezie zasad chrześcijaństwa niepodzielonego barierami wyznaniowymi (zwłaszcza w Niemczech). Ze względu na strukturę wyznaniową polskiego społeczeństwa, inaczej dokumentuje tę tożsamość Dominika Sozańska, poruszając najczęściej na odesłaniach do katolickiej nauki społecznej.

Przystosowanie Kościoła Rzymskokatolickiego do realiów kapitalizmu rozpoczęło się zwłaszcza w okresie pontyfikatu Leona XIII (1878–1903). Jego encyklika *Rerum novarum* (1891 r.), promując „zasady i obowiązek solidarności między osobami, klasami i narodami oraz pomocniczości między państwem, jednostką i formacjami pośrednimi”, dała początek nauce społecznej Kościoła<sup>8</sup>. Kolejnymi znaczącymi krokami w jej rozwoju były encykliki i listy apostołskie: *Ad beatissimi* (1914), *Pacem Dei minu* (1918), *Ubi arcato* (1922), *Quadragesimo anno* (1931), *Mater et magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963), *Populorum progressio* (1967), *Octagesima adveniens* (1971), *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1988) i *Centesimus annus* (1991). W encyklice *Sollicitudo rei socialis* (akapit 41) Jan Paweł II tak zsyntetyzował istotę tej nauki:

Nauka społeczna Kościoła *nie jest* jakąś „trzecią drogą” między *liberalnym kapitalizmem* i *marksistowskim kolektywizmem*, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona *kategorię niezależną*. Nie jest także *ideologią*, lecz *dokładnym sformulowaniem* wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest *wyjaśnienie* tej rzeczywistości poprzez badania, na ile jest ona zgodna z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do *ukierunkowania* chrześcijańskich postaw. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny *ideologii*, lecz *teologii*, zwłaszcza teologii moralnej.

Po upadku realnego socjalizmu w *Centesimus annus* papież ponadto przestrzegał przed sprowadzeniem systemu wolności gospodarczej do jej wersji radykalnej, według której „człowiek i jego dobro muszą być podporządkowane prawom wolnego rynku”<sup>9</sup>. Choć wersja ta zaspokaja interesy wąskich grup, to jednak jednocześnie rodzi nowe

<sup>8</sup> *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność, 2000 lat nadziei*, Kielce 2000, s. 335.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 337–338.

formy niesprawiedliwości społecznej i nie służy wolności ludzkiej. Jest nie tylko „pozabawiona jakiegokolwiek usprawiedliwienia moralnego”, lecz stanowi równocześnie „nadużycie wobec Boga i ludzi”<sup>10</sup>. Wolność gospodarcza musi być zatem widziana w szerszym kontekście prawa państwowego i międzynarodowego.

Jeszcze innym źródłem inspirującym katolicką naukę społeczną okazały się rezultaty przemyśleń i badań prowadzonych w środowiskach świeckich, w tym przez *personalizm otwarty* Emmanuela Mouniera (1905–1950) oraz *neotomizm* Jacquesa Maritaina (1882–1973). Sens owych poszukiwań najpełniej widoczny jest w swoistej dla katolicyzmu wizji państwa, społeczeństwa i ustroju gospodarczego. Z tradycją Mouniera i Maritaina wiąże się m.in. nowa synteza chrześcijaństwa i dwudziestowiecznych zasad systemów demokratycznych, potwierdzona przez Sobór Watykański II. Przyjęte wtedy zasady *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*, akapit 75) głosiły „prymat struktur jurydyczno-politycznych otwartych na uczestnictwo obywateli, zabezpieczonych przez podział władzy i respekt dla praw tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym”<sup>11</sup>.

*Katechizm Kościoła katolickiego*<sup>12</sup> w art. 2, stwierdził egzystencjalną konieczność istnienia władzy w społeczności ludzkiej, definiując władzę następująco: „Władzę nazywa się upoważnienie, na mocy którego osoba lub instytucje nadają prawa i wydają polecenia ludziom oraz oczekują z ich strony posłuszeństwa” (akapit 1897). Aby władza, zwłaszcza polityczna, mogła spełniać swe funkcje właściwie, musi być „prawowita”, a osoby ją sprawujące winne stać „na straży praw” i w miarę potrzeb nie szczędzić „pracy i starań dla dobra wspólnego”<sup>13</sup>.

Dobro wspólne w tym rozumieniu, to „suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość”<sup>14</sup>. Odnosząc się do życia wszystkich, opiera się na poszanowaniu osoby ludzkiej jako takiej, wymaga „dobrobytu społecznego i rozwoju społeczności” oraz „stanowi pokój, czyli trwałość i bezpieczeństwo sprawiedliwego porządku” (1909). Jeśli społeczność ludzka posiada dobro wspólne, to znajduje ono swoje najpełniejsze urzeczywistnienie we wspólnocie politycznej, którą jest państwo. Do jego obowiązków należy zatem obrona i stymulowanie tego dobra, tak „społeczności cywilnej, jak i obywateli oraz „instytucji pośrednich”<sup>15</sup>.

Kategoria dobra wspólnego została w artykule 3 *Katechizmu Kościoła katolickiego* uzupełniona o zasadę sprawiedliwości społecznej. Społeczeństwo zapewnia ją, „gdy urzeczywistnia warunki pozwalające zrzeczeniom oraz każdemu z osobna na osiągnięcie tego, co im się należy, odpowiednio do ich natury i powołania”. Zatem, sprawiedliwość społeczna łączy się nie tylko z dobrem wspólnym, lecz także ze sprawowaniem władzy politycznej<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 338.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 163.

<sup>12</sup> Pallotinum, Poznań 1994.

<sup>13</sup> Akapit 1897; por Jan XXIII, *Pacem in terris*, akapit 46.

<sup>14</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja „Gaudem et spes”*, akapit 26.

<sup>15</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego* (dalej KKK), 1910, s. 443.

<sup>16</sup> KKK, 1928, s. 445.

Sumując, aby państwo spełniać mogło sobie właściwe funkcje, musi w swej działalności kierować się zasadami: 1) dobra wspólnego (harmonizując przez odpowiednie rodzaje polityki sprzeczne interesy różnych grup społecznych oraz stwarzając takie warunki życia, w jakich ludzie mogą „pełniej i szybciej osiągnąć swoją osobistą doskonałość”), 2) solidarności (zarówno między jednostkami, jak i między grupami społecznymi), 3) pomocniczości (w myśl której organizacje lub/i państwo winny podejmować działania tylko wtedy, gdy jednostki i grupy społeczne nie radzą sobie (własnymi siłami i z własnej woli) z rozwiązaniem istotnych dla nich problemów) oraz 4) bezpośredniego uczestnictwa obywateli (w działaniach na różnych poziomach sfery publicznej, państwowej i prywatnej).

Porządek gospodarczy musi natomiast spełniać wymogi społecznej gospodarki rynkowej, w tym zwłaszcza zapewnić wolność pracy i przedsiębiorczości oraz stwarzać warunki umożliwiające partycypację pracujących w różnych formach zarządzania.

Nie ulega wątpliwości, że katolicka nauka społeczna i tworzące ją encykliki<sup>17</sup> dążyła do wykreowania alternatywnego wobec „dzikiego kapitalizmu” porządku społeczno-gospodarczego. Przedsiębiorczość i wolność pracy człowieka miały w nim ograniczać „absolutną dominację kapitału” oraz prywatnej własności środków produkcji i ziemi.

Zgodnie z tymi zasadami ogólnymi, partie chadeckie nie są generowane przez podziały klasowo-warstwowe czy interesy grupowe i związane z nimi programy polityczne, lecz powstają w imię systemu wartości ważnego w takim samym stopniu dla wszystkich. Dlatego też z reguły nie powtarzają ani ich wizji porządku społecznego, politycznego i gospodarczego, ani kolektywizmu właściwego dla części partii socjalistycznych, ani indywidualizmu typowego dla doktryn liberalnych. Są natomiast budowane głównie w oparciu o przedstawioną już wcześniej zasadę dobra wspólnego i dyskurs ogólnospołeczny, który ma umożliwić integrację ponad istniejącymi wcześniej podziałami.

Doświadczenia współczesnej demokracji dowodzą, że żadna z wielkich wizji, nawet tych najszlachetniejszych, nie może być – z różnych przyczyn, w tym zwłaszcza z powodu niepełnej przewidywalności procesu dziejowego i ciągłych zmian postaw ludzkich – w pełni zrealizowana. Z oczywistych powodów regularność ta dotyczy również partii chadeckich. I jeśli tak, to rację miał John Grey, brytyjski filozof, gdy twierdził, że polityka to sztuka reagowania na zmieniające się okoliczności<sup>18</sup>. Współczesny polityk musi się liczyć nie tylko z materialnymi zasobami, lecz również z faktem, że modalna jednostka w wysoko rozwiniętych społeczeństwach (dziś określanych mianem *społeczeństw informacyjnych*) – czyli jego potencjalny wyborca – jest „doktrynalnie zdeintegrowana”. Anna Wolff-Powęska tak opisała właściwości takiego obywatela:

Jest w zdecydowanej części chadecki, bo praktykuje przy okazji narodzin, małżeństwa i śmierci, ale bez zobowiązań na co dzień; 2) jest liberalny, kiedy oczekuje dla siebie wolności, obniżenia podatków i poszanowania praw jednostki, ale nie jest gotów zapewnić takich wartości innym; 3) jest socjaldemokratyczny, kiedy swe zaufanie kieruje w stronę społecznego

<sup>17</sup> W szczególności Jana Pawła II, *Laborem exercens* z 1981 r., rozdz. 7; oraz *Centesimus annus* z 1991 r., rozdz. 35.

<sup>18</sup> J. Żakowski, *Cel pał*, „Polityka” 2009, nr 49, s. 13.

państwa opiekuńczego, ale bez gotowości ponoszenia kosztów utrzymania takiego państwa; 4) jest zielony w trosce o zdrową żywność i nieskażone powietrze, ale bez autodyscypliny umożliwiającej ochronę środowiska naturalnego; 5) jest skrajnie prawicowy, kiedy ma dość cudzoziemskich sąsiadów<sup>19</sup>.

Przemiany cywilizacyjne, w tym wzrastające rozwarstwienie społeczeństw pod wpływem odmiennego kapitału ludzkiego, prestiżu, stylu życia, sposobu pracy, poziomu zakumulowanych zasobów materialnych etc., a także zmieniającego się znaczenia religii jako spoiwa grup naturalnych (w których wcześniej „więź naturalna” pokrywała się z „więzią kultową”) zwiększającego podmiotowość jednostek, nie pozostają bez wpływu na ich religijność i sposób jej przeżywania<sup>20</sup>. Socjologiczna analiza tego procesu prowadzona jest co najmniej od początku XX w., najpierw na poziomie ogólnoteoretycznym, a później także empirycznym. Nazywano go różnie, najczęściej jednak sekularyzacją, laicyzacją lub po prostu zeświecczeniem. Nie wchodząc w szczegóły i kontrowersje ideologiczne wokół tych nazw, można przyjąć, że istota *sekularyzacji* zawiera się w „oddzielaniu się instytucji społecznych od instytucji religijnych”<sup>21</sup>, wewnętrznej *sekularyzacji* pewnych Kościołów<sup>22</sup>, zaniku tradycyjnych praktyk, modeli myślenia, wartości, postaw i zachowań oraz związków wspólnotowych wytwarzanych pod wpływem wierzeń religijnych.

W niektórych koncepcjach teoretycznych nazwa *laicyzacja* nie jest synonimem sekularyzacji, lecz otrzymuje specyficzne znaczenie. Zdaniem np. K. Dobbelaere’a (nawiązującego tu do T. Luckmanna), laicyzacja ma własne pole semantyczne i nie należy jej mylić nie tylko z sekularyzacją, lecz również ze *zmianą religijną*, czy np. *poziomem zaangażowaniem religijnego*. Podczas gdy laicyzacja dotyczy przemian zachodzących „na poziomie społecznym lub makro”, przeobrażenia na poziomie organizacyjnym lub mezo, są opisywane przez Dobbelaere’a jako *zmiana religijna*, a „na poziomie indywidualnym lub mikro” – jako *zaangażowanie religijne*<sup>23</sup>. W czym wyrażają się istota przemian na poziomie makro? „Na powierzeniu tego, co religijne laikatowi”<sup>24</sup>.

Choć przeobrażenia religii i religijności rzeczywiście zostały empirycznie potwierdzone przez wielu badaczy (poczynając od G. Le Brasa, F. A. Isamberta, J. Lalouxa, F. Houtarta czy D. Martina), to jednak wciąż otwarte pozostaje pytanie, czy miejsce zajmowane przez tradycyjnie pojmowaną religię (tj. *instytucjonalnie wyspecjalizowaną*) pozostaje współcześnie puste, czy raczej zapełnia się przez *religijność indywidualną* (jak to określił już w latach 60. XX w. F. A. Isambert), *religię prywatną* (zob. prace I. Borowik), *nową duchowość* (zob. publikacje H. Grzymały-Moszczyńskiej oraz analizy J. A. Kłoczowskiego), czy *niewidzialną religię* (wg koncepcji T. Luckmanna). A może przestrzeń ta jest stopniowo zajmowana przez etykę antropocentryczną i kul-

<sup>19</sup> *Krajobraz przed bitwą*, „Gazeta Wyborcza”, 7–8 września 2002.

<sup>20</sup> J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 84–85.

<sup>21</sup> P. E. Hammond, *Secularization, Incorporation and Social Relations*, „The American Journal of Sociology” 1966, nr 72/2, s. 188–194.

<sup>22</sup> T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1996 [1967].

<sup>23</sup> K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008, s. 25 i nast.

<sup>24</sup> H. Knoblauch, „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, [wstęp do:] T. Luckmann, *Niewidzialna religia...*, s. 22.

ture obywatelską, opartą na konstytucyjnej umowie społecznej oraz prawie pozytywnym?

Koncepcja Luckmanna zasługuje na szczególną uwagę bo ukazuje, że możliwa jest religijność „bez kościelnych artykulacji”<sup>25</sup>, religijność przesunięta ze sfery publicznej do prywatnej, indywidualna, subiektywnie nacechowana wizja świata, niebędąca jednocześnie ani „antytezą religii kościelnej”<sup>26</sup>, uformowanej pod wielowiekowym wpływem nauczycielskiego urzędu Kościoła i przekazywanej międzygeneracyjnie, ani też jej potwierdzeniem.

Ten typ religijności może również generować ruchy społeczne, przekształcające się w pewnych warunkach nawet w partie polityczne. Zgodnie z dekretem o apostołstwie świeckim *Apostolicam actuositatem*<sup>27</sup>, jeśli chcą one w swojej nazwie określić się jako „katolickie” – muszą uzyskać zgodę prawowitej władzy Kościoła. Brak tego miana oznaczać może, że nie zachowują one „kościelności”, a więc nie są „wbudowane w Kościół”. Analizy empiryczne współczesnych ruchów społecznych i stowarzyszeń działających w krajach wysoko rozwiniętych (zwłaszcza tych należących do tzw. starej Unii) przekonują, że wiele zbiorowych aktorów sceny politycznej nie spełnia warunków „kościelności”, lecz stanowi przede wszystkim emanację ambicji laikatu i pozostaje całkowicie pod jego kontrolą. Instytucjonalna forma życia religijnego ulega w tych krajach dezintegracji szybciej niż indywidualna religijność, a szerokie rzesze obywateli w swojej codzienności nie wykazują „żadnych związków (bądź bardzo słabe) z religią Kościołów ustanowionych”<sup>28</sup>. W czasie debaty mającej miejsce w Paryżu 10 marca 2003 r., Nicolas Sarkozy na własnym przykładzie pokazał jeszcze inny aspekt tego fenomenu. Tak oto powiedział o sobie i Francji:

Osobiście jestem katolikiem wierzącym i praktykującym. Przypominam, że Francja jako kraj laicki i liberalny respektuje, a nawet popiera wszystkie religie, ale jednocześnie podkreślam, że rząd, który reprezentuję, dołoży wszelkich starań, by przejawy życia religijnego nie ujawniły się w życiu publicznym. Religia musi pozostać sprawą indywidualną każdego człowieka.

Na poziomie ogólnym przeobrażenia współczesnej religii i religijności są również opisywane jako przechodzenie od Kościoła ludu (*Volkskirche*), nazywanego w Polsce także Kościołem narodu<sup>29</sup>, do Kościoła wyboru (*Wahlkirche*). Pierwsza z tych dwu postaci ma za sobą wielowiekową historię. Ks. W. Piwowarski zauważył, że charakteryzuje ją:

1) ścisły związek, jeśli nie wręcz identyczność, pomiędzy narodem bądź też państwem a Kościołem, 2) dopasowanie się Kościoła do społeczeństwa we wszystkich swoich strukturach [...]. Granice między Kościołem a społeczeństwem stały się płynne i prawie niemożliwe do

<sup>25</sup> R. Kehrler, *Die Kirchen im Kontext der Sakularisierung*, [w:] *Neue Religiosität und sakulare Kultur*, red. G. Baadte, A. A. Raucher, Graz 1988, s. 9–24.

<sup>26</sup> H. Knoblauch, *op. cit.*, s. 19.

<sup>27</sup> DA 24, Sobór Watykański II, 1965.

<sup>28</sup> T. Luckmann, *Sakularisierung – eine moderner Mythos*, [w:] idem, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, s. 102.

<sup>29</sup> Ks. W. Piwowarski, *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”*, [w:] *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru*, red. I. Borowik i W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 13.



oddzielenia, 3) zaangażowanie się Kościoła praktycznie we wszystkie problemy świeckich dziedzin życia, 4) utożsamienie przynależności do narodu z przynależnością do określonego Kościoła i odwrotnie, 5) silne podkreślenie hierarchicznego członkostwa przynależności do Kościoła związanego z centralnym autorytetem<sup>30</sup>.

Druga postać, Kościół wyboru, jest natomiast ciągle *in statu nascendi*, bo stanowi ogólną reakcję na syndrom cywilizacyjnych zmian. Zmian, które nie są po prostu, lecz dzieją się. Przekonań, których nie determinuje aksjomat: „Tak jest, że nie tylko trzeba wierzyć. Trzeba wierzyć, że trzeba wierzyć. Trzeba mieć wiarę w wiarę”<sup>31</sup>, lecz wolność wyboru, od której zaczyna się osobista odpowiedzialność. Do najistotniejszych zmian należą m.in. przedstawione wcześniej: przemieszczanie się religii ze sfery publicznej do prywatnej, indywidualizacja religijności, spadek liczby *dominicanos* i *communicantes*, kurczenie się funkcji parafii terytorialnych, połączone z powstawaniem parafii personalnych, zmniejszanie się zakresu kościelności i wzrost roli laikatu. A stąd już tylko krok do uczestnictwa laikatu w życiu politycznym i społecznym, w tym na podstawie programów derywowanych np. z katolickiej nauki społecznej, ale już bez formalnego nadzoru ze strony Kościoła instytucjonalnego.

W niektórych społeczeństwach dodatkową przyczyną sprawczą zmian była wyrażenie spolaryzowana struktura wyznaniowa. Tak działo się zwłaszcza w tych krajach, w których wyznaniem dominującymi były dwie wersje chrześcijaństwa: katolicka i protestancka, różniące się – poza kwestiami ściśle teologicznymi – odmiennym stosunkiem do roli laikatu i kobiet w Kościele instytucjonalnym. Przejmowanie przez parafie katolickie od protestanckich zborów pewnych wzorów aktywizmu (czynnego udziału ludzi świeckich w życiu wspólnot wyznaniowych, w tym zarządzaniu ich sprawami majątkowymi) zauważono najpierw w USA. Inspiratorem tego ruchu był tam Isaac Thomas Hecker (1818–1888, pierwotnie metodysta – później katolik i zakonnik redemptorysta, założyciel amerykańskiego Zgromadzenia Księża Misjonarzy św. Pawła Apostoła). Próby przeniesienia hackeryzmu do Europy w latach 90. XIX w., zwanego najczęściej *amerykanizmem*, spotkały się jednak ze zdecydowanie negatywną reakcją Leona XIII<sup>32</sup>.

Jednak także w krajach europejskich podobnych procesów nie można było zatrzymać. W tych społeczeństwach, w których w sposób trwały istniały obok siebie wspólnoty katolickie i protestanckie, np. w Niemczech, przenikanie wzorów dokonywało się żywiołowo. Katolickie ruchy świeckie coraz częściej artykułowały bowiem swoje wizje świata społecznego – choć sięgające także do encyklik – poza Kościołem instytucjonalnym i bez bezpośredniego wpływu duchowieństwa. Głos laikatu rozlegał się coraz donośniej i doprowadził do powstania trwałych instytucji (por. wcześniejsze uwagi o Centralnym Komitecie Niemieckich Katolików oraz ogólnokrajowych katolickich konwencjach). Ponadto rywalizacja z partiami socjaldemokratycznymi zmuszała do zawierania trwałych politycznych sojuszków z protestantami (nie tylko ruchami świeckimi, ale i Kościołami). Działo się tak także wtedy, gdy Margot Kas-

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>31</sup> W. Gombrowicz, *Dzienniki (1953–1956)*, Kraków 1986–1992, s. 45.

<sup>32</sup> List Leona XIII, *Testem benevolentiae*, z 1899 r. do kardynała Jamesa Gibbonsa.

smann została pastorką w jednej z parafii na północy Hesji, a potem, w 1999 r. biskupem Kościoła ewangelickiego w Hanowerze. Matka czworga dzieci, kobieta-biskup. W 2007 r. rozwiodła się, żywiąc przekonanie, że jej Kościół „małżeństwa nie traktuje jako sakramentu, lecz ma je za dar Boga. Rozwód jest akceptowalny, gdy wspólne życie wyniszcza małżonków”. Kassman stała się rzeczniczką praw kobiet w życiu prywatnym i publicznym. W kazaniach nie waha się twierdzić, że „chrześcijaństwo za długo dyskryminowało kobiety”. W niemieckim Kościele ewangelickim, jej zdaniem, to już przeszłość, dziś kobiety traktowane są w nim na równi z mężczyznami. „30 proc. pastorów to kobiety”<sup>33</sup>.

Dominika Sozańska ma świadomość, że poziom religijności i jej charakter jest odmienny w większości krajów, w których dziś istnieje chadecja. Szczególnie wyraziście widać to na przykładzie Niemiec (szczególnie ważnych dla autorki jako analityczny układ odniesienia), Francji, Włoch, Austrii i Danii.

Aby ułatwić czytelnikowi analizę jej konkluzji, przypomnę tu podstawowe składniki charakteryzujące religijność tych krajów. Niemcy – według danych Episkopatu Niemiec z 2005 r. spośród ok. 82 milionów mieszkańców RFN, katolików było 26,1 mln (ok. 32 proc.), a protestantów 25,8 mln (ok. 32 proc.). Spośród tych pierwszych, co niedzielę do kościoła chodzi ok. 4 mln (15 proc. ogółu wiernych), a drugich – 1 mln (ok. 3 proc.), przy czym liczebności *dominantes* spadają z roku na rok (w latach 1990–2005 liczba systematycznie praktykujących katolików w RFN spadła o 9 proc.)<sup>34</sup>. We Francji najliczniejszą wspólnotę wyznaniową stanowią katolicy. Jednak zdaniem redaktora naczelnego „Le Monde des Religions”, Francja nie jest już krajem katolickim, lecz laickim, w którym ze względów kulturowych „religia katolicka jest i długo jeszcze będzie najważniejszym wyznaniem”. Spadek liczby osób uważających się za katolików odnotowują wszystkie badania. O ile na początku lat 80. XX w. tak określało się ok. 80 proc. Francuzów, o tyle w 2000 r. – 69 proc., a w 2007 r. – 51 proc. Jeszcze wyraźniej o zmianach we francuskiej religijności świadczy wskaźnik liczby osób uczestniczących w niedzielnej mszy. Przed sześćdziesięcioma laty wynosił on ok. 25 proc. wszystkich uważających się za katolików, 30 lat temu – 6 proc., a na początku XXI w. 4,5 proc. (15 proc. w tym samym czasie chodziło do kościoła raz w miesiącu). Dane te korelują z liczbą ślubów zawieranych zgodnie z rytuałem katolickim (tylko co trzeci) oraz chrzczonych dzieci (mniej niż połowa). Inną charakterystyczną cechą katolików praktykujących jest ich wiek i miejsce zamieszkania. Wśród regularnie praktykujących dominują emeryci oraz mieszkańcy wsi. Inne religie skupiają tylko część francuskiej populacji: islam ok. 10 proc., protestantyzm 2 proc., a judaizm ok. 1 proc.<sup>35</sup> We Włoszech zdecydowanie dominują katolicy – stanowią ok. 90 proc. wszystkich wierzących obywateli Republiki Włoskiej. W porównaniu z innymi krajami Europy Zachodniej, wysoki, bo wynoszący ok. jednej trzeciej wszystkich katolików, jest tu również udział osób regularnie praktykujących. Ponadto w wielu regionach, zwłaszcza o dużym udziale ludności wiejskiej, we Włoszech zachowany został katolicyzm izomorficzny wobec tradycyjnego „Kościółu ludu”. Pozostałe 10 procent populacji Włoch to głównie pro-

<sup>33</sup> P. Maciejewski, *Myslałam, że zestarzeję się w małżeństwie*, „Wysokie Obscasy”, 23 stycznia 2010, s. 10–15.

<sup>34</sup> Zob. [www.nationmaster.com/country/gm-germany/rel-religion](http://www.nationmaster.com/country/gm-germany/rel-religion).

<sup>35</sup> [www.nationmaster.com/country/fr-france/rel-religion](http://www.nationmaster.com/country/fr-france/rel-religion).

testanci, żydzi i rosnąca społeczność wyznawców islamu<sup>36</sup>. W Austrii w 2010 r. na 8,5 mln mieszkańców, 5,5 mln uważało się za katolików, ale w ostatnim roku proces odchodzenia z Kościoła zdecydowanie się nasilił. Szacuje się, że w tym roku odeszło z parafii katolickich w całej Austrii o jedną trzeciej więcej wiernych niż dwa lata temu. W samym Wiedniu w analogicznym okresie liczba ta wynosi ok. 18 tys. osób. Wśród przyczyn odchodzenia najczęściej wymienia się: molestowanie seksualne dzieci przez kleryków i księży oraz ich zachowania homoseksualne (egzemplifikowane m.in. przez zdarzenia w 2004 r. w sanktuarium Sankt Pölten), zauważalne tendencje odwrotu od postanowień Soboru Watykańskiego II oraz konflikt polityczny powstały na tle stosunku do zdecydowanie prawicowej orientacji tamtejszej chadecji<sup>37</sup>. Jeszcze inaczej wygląda sytuacja w Danii. Według danych z 1994 r., formalnie do Wolnego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego (który w Danii jest kościołem państwowym) należy ok. 4,5 mln osób (88 proc. Duńczyków). Jednak za wierzących uważało się wtedy tylko ok. 65 proc. spośród nich, a regularnie w nabożeństwach uczestniczyło tylko 2 proc., dlatego też spora część spośród 2352 duńskich kościołów stoi pusta. W Kopenhadze na 75 budynków kościelnych, 15 proponowano zamknąć<sup>38</sup>.

Jak na tym tle wygląda sytuacja Polski? W strukturze wyznaniowej Polski w dalszym ciągu zdecydowanie przeważają katolicy (w większości nie nominalni, lecz czynni, choć nie wszyscy w tym samym stopniu), którzy we wczesnym dzieciństwie zostali ochrzczeni i kolejne fazy socjalizacji przechodzili według wzorów uformowanych przez Kościół instytucjonalny. Pozycja samego Kościoła katolickiego i jego duchownych, w tym zwłaszcza hierarchów, została ponadto utrwalona w społecznej świadomości i wzorach kultury oraz tradycji politycznej przez: 1) rolę swoistej substytucji nieistniejącego państwa narodowego, jaką Kościół pełnił przez 123 lata rozbiorów oraz symbol ciągłości II Rzeczypospolitej w okresie realnego socjalizmu i jednocześnie jako instytucja oporu przeciwko materialistycznej wizji człowieka i świata, a także 2) pontyfikat Jana Pawła II i charyzmatyczną osobowość samego papieża.

Nie bez racji napisała Irena Borowik, że każdy z tych czynników pełnił rolę integracyjną, nie tylko po 1945 r., gdy struktura etniczna Polski została w wyniku decyzji jałtańskich zmieniona z wieloetnicznej na monoetniczną, ale także w wobec podziałów społecznych powstałych już w III RP.

W przeszłości [była to] funkcja integracyjna „przeciwko” – zaborcom, komunistom, wrogom, obcym. Obecnie – integracyjna „wobec” koszmarów transformacji<sup>39</sup>.

Intrygujące jest również jej pytanie zarówno wtedy, gdy zastanawia się, czy w przyszłości owa funkcja integracyjna nie przybierze innej postaci: jak w Stanach Zjednoczonych, na zasadzie religii obywatelskiej, jak i wtedy, gdy wyraża nadzieję, że

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> „Gazeta Wyborcza”, 8 czerwca 2010, s. 12.

<sup>38</sup> „Gazeta Wyborcza”, 31 lipca 1994, s. 7.

<sup>39</sup> I. Borowik, *Religijność w Polsce w kontekście innych krajów*, [w:] I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny w Polsce*, Kraków 2001, s. 153.

może cały czas – zarówno w przeszłości, jak i obecnie – rytuał religijny, niedzielna msza, układanie wianek na cmentarzu w dzień Wszystkich Świętych, dzielenie się opłatkiem i jajkiem wielkanocnym nie tylko przy domowym stole, ale także w biurze, to był i jest element polskiej religii obywatelskiej<sup>40</sup>

Dociera także do istoty polskiego katolicyzmu ks. Władysław Piwowarski twierdząc, że w Polsce nadal zachowało się wiele elementów „Kościoła ludu”, a szczególnie 1) jego funkcja integracyjna, bo Kościół „przenikał wszystkie środowiska społeczne i służył wszystkim Polakom”, stając się w ten sposób „organizacją narodu”, lub lepiej – Kościołem narodu, 2) masowość (wyrażająca się w sposobie prowadzenia duszpasterstwa), 3) urzędowość (polegająca na zachowaniu właściwości Kościoła hierarchiczno-urzędowego, przejawiających się w „kierowaniu i dyrygowaniu masą wiernych”) „na niekorzyść Kościoła wspólnotowego, 4) ekspansywność (sprowadzającą się do ukazywania „siły, obecności i pozycji w narodzie”, m.in. przez „koronację wizerunków Matki Boskiej” i peregrynację jej obrazów, „pielgrzymki do miejsc kultu religijnego”, „wizytacje biskupie” oraz „pielgrzymki Ojca świętego do Ojczyzny”, a także 5) opiekuńczość (manifestującą się w zastępowaniu narodu i „artykułowaniu jego potrzeb i problemów wobec obcych władz”, a wreszcie w byciu „rzecznikiem, opiekunem i obrońcą narodu”<sup>41</sup>.

Oczywiście w miarę wkroczenia w nowe fazy rozwoju społeczeństwa informacyjnego, także w Polsce spada częstotliwość praktyk religijnych, zmniejsza się liczba uczestników imprez masowych<sup>42</sup>, spada liczba powołań kapłańskich i zakonników, a zwiększają się szeregi „katolików sezonowych”, wierzących, lecz niepraktykujących itp., ale nasilenie tych procesów jest nadal zdecydowanie mniejsze niż np. w krajach „starej Unii”<sup>43</sup>.

Dominika Sozańska stara się krok po kroku dociec, jak te procesy cywilizacyjne, ich przyczyny i nasilenie, wpływają na stopień politycznego zorganizowania polskiej chrześcijańskiej demokracji jej i rolę w systemie politycznym III RP. I czyni to kompetentnie. Profesor Kazimierz Z. Sowa w recenzji wydawniczej napisał o jej książce:

Jest to opracowanie solidne, ciekawe, poprawne metodologicznie [...]. Może zaciekawić nie tylko politologów, socjologów oraz przedstawicieli innych nauk o społeczeństwie, ale także szerszą publiczność czytającą.

Podzielał w pełni tę opinię.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 153.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>42</sup> Nawet pielgrzymek na Jasną Górę. W ciągu pierwszego dziesięciolecia XXI w. liczba pielgrzymów zmniejszyła się – według statystyk jasnogórskich – o 30 proc. Zob. K. Wiśniewska, *Luźniej pod Jasną Górą*, „Gazeta Wyborcza”, 20 sierpnia 2009, s. 3.

<sup>43</sup> J. Mariański, *Praktyki religijne w badaniach socjologicznych*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa 2000.

Dominika Sozańska, absolwentka VII Liceum Ogólnokształcącego w Krakowie, ukończyła magisterskie studia socjologiczne (przedkładając pracę pt. „Między kapitalizmem a socjalizmem. Trzecia droga socjaldemokracji a nauka społeczna Kościoła”) i doktoranckie w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie socjologii uzyskała w 2007 r. po publicznej obronie dysertacji „Chrześcijańska demokracja w Polsce. Przyczyny słabości i szanse rozwoju”.

Po rozpoczęciu pracy dydaktycznej, najpierw w Uniwersytecie Jagiellońskim, a obecnie w Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, poświęciła się głównie badaniom naukowym łączącym w sobie problematykę socjologii religii i socjologii polityki. Ich wyniki prezentowała m.in. na ogólnokrajowych konferencjach oraz publikowała w książkach zbiorowych ogłaszanych drukiem przez wydawnictwa uniwersyteckie (Universitas, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Pedagogicznego oraz Oficynę Wydawniczą AFM).

Poza dydaktyką i badaniami, czynnie uczestniczy także w pracach ruchów, stowarzyszeń i fundacji katolickich. Jest także założycielem grupy dyskusyjnej „VeraIcon”, działającej przy kościele Kapucynów pod auspicjami Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Prywatnie pisze limeryki (w tym nagrodzone na konkursie zorganizowanym przez Klub Absolwentów UJ z okazji 750. rocznicy lokacji Krakowa, a następnie opublikowane w książce pod red. Anny Wrzesińskiej, *Limeryki o Krakowie*, Kraków 2007) i fotografuje. Jej zdjęcia prezentowane były w Krakowie w 2005–2006 r. na wystawie zdjęć z Ziemi Świętej „Śladami Chrystusa”. Fascynuje się ponadto życiem i twórczością J. R. R. Tolkiena oraz wędrówkami górskimi.



## WYKAZ SKRÓTÓW

- APP – *Austrian People's Party The New Party Programme*  
AWS – Akcja Wyborcza Solidarność  
AWSP – Akcja Wyborcza Solidarność Prawicy  
BBWR – Bezpartyjny Blok Współpracy z Rządem (1928–1935)  
BBWR – Bezpartyjny Blok Wspierania Reform (1993–1997)  
CA – *Centesimus annus*  
CDU – *Christlich-Demokratische Union* (Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna)  
CDV – *Christlich-Demokratische Volkspartei* (Chrześcijańsko-Demokratyczna Partia Ludowa)  
Centrolew – Związek Obrony Prawa i Wolności Ludu  
ChD – Chrześcijańska Demokracja  
ChD III RP – Chrześcijańska Demokracja III Rzeczypospolitej  
ChD SP – Chrześcijańska Demokracja Stronnictwo Pracy  
Chjena – Chrześcijański Związek Jedności Narodowej  
ChNSP – Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Pracy  
ChNSR – Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Robotnicze  
ChNSR – Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Rolnicze  
Chrz. Dem. – Chrześcijańska Demokracja [skrót pojawia się jedynie w cytatach z niektórych programów]  
ChSR – Chrześcijańskie Stronnictwo Rolnicze  
ChSRb – Chrześcijańskie Stronnictwo Robotnicze  
ChZL – Chrześcijańskie Zjednoczenie Ludowe  
CSU – *Christlich Soziale Union* (Unia Chrześcijańsko-Społeczna, Niemcy)  
CVP – *Christelijke Volkspartij* (Partia Chrześcijańska; etniczna, Belgia)

- DC – *Democrazia Cristiana* (Chrześcijańska Demokracja, od 1994 Partia Ludowa)  
EPP-BP – *European People's Party Basic Programme*  
GC – *Graves de communi*  
GS – *Gaudium et spes*  
KEP – Komisja Episkopatu Polski  
KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*  
KLD – Kongres Liberalno-Demokratyczny  
KPN – Konfederacja Polski Niepodległej  
LPR – Liga Polskich Rodzin  
MRP – *Mouvement Republicain Populaire* (Republikański Ruch Ludowy)  
NChKR – Narodowo-Chrześcijański Klub Robotniczy  
NChS – Narodowo-Chrześcijańskie Stronnictwo Ludowe  
NChZP – Narodowo-Chrześcijańskie Zjednoczenie Pracy  
NPR – Narodowa Partia Robotnicza  
NSR – Narodowe Stronnictwo Robotnicze  
NSZZ „S” – Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność”  
ODiS – Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych  
ÖVP – *Österreichische Volkspartei* – Austriacka Partia Ludowa  
PC – Porozumienie Centrum  
PChD – Partia Chrześcijańskich Demokratów  
PD – Partia Demokratyczna  
PdP – Przymierze dla Polski  
PFCh-D – Polskie Forum Chrześcijańsko-Demokratyczne  
PiS – Prawo i Sprawiedliwość  
PKPL – Polsko-Katolicka Partia Ludowa  
PO – Platforma Obywatelska  
POC – Porozumienie Obywatelskie Centrum  
PP CDU – *Principles and Programme of the Christian Democratic Union of Germany*  
*Adopted by the 5th Party Conference Hamburg, 21th to 23rd February 1994*  
PPChD – Porozumienie Polskich Chrześcijańskich Demokratów  
PPI – *Partito Popolare Italiano* – Włoska Partia Ludowa  
PPS – Polska Partia Socjalistyczna  
PSC – *Parti Social Chrétien* (Partia Chrześcijańska, Belgia)  
PSChD – Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji (Narodowo-Chrześcijańskie Stronnictwo Pracy)  
PSKL – Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe (Stronnictwo Katolicko-Ludowe)  
PSL – Polskie Stronnictwo Ludowe  
PZPR – Polska Zjednoczona Partia Robotnicza  
RdR – Ruch dla Rzeczypospolitej  
RN – *Rerum novarum*  
ROP – Ruch Odbudowy Polski  
SCHD – Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji  
SDPL – Socjaldemokracja Polska  
SdRP – Socjaldemokracja Rzeczypospolitej Polskiej



- 
- SKL – Stronnictwo Konserwatywno-Ludowe  
SL – Stronnictwo Ludowe  
SLD – Sojusz Lewicy Demokratycznej  
SP – Stronnictwo Pracy  
SPD – *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (Socjaldemokratyczna Partia Niemiec)  
SRS – *Sollicitudo rei Socialis*  
SUC – Sekretariat Ugrupowań Centroprawicowych  
UD – Unia Demokratyczna  
UDC – *Unione dei Democratici Cristiani e di Centro* (Unia Chrześcijańskich Demokratów i Centrum)  
UDF – *Union Pour la Democratie Française* – Unia [na rzecz] Demokracji Francuskiej  
UW – Unia Wolności  
WAK – Wyborcza Akcja Katolicka  
ZChN – Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe  
ZZiP – Ziemie Zachodnie i Północne  
ZL-N – Związek Ludowo-Narodowy



## WSTĘP

Stwierdzenie, że Polska jest krajem katolickim nikogo chyba nie zaskoczy. Ponad 90% obywateli deklaruje się jako katolicy, dla ponad 80% praktyki religijne stanowią ważny element życia, także liczba wiernych uczestniczących w niedzielnych mszach pozostaje na względnie stałym poziomie (Wciórka 2001; Boguszewski 2009a; 2009b). Można odnieść wrażenie, że postępująca w Europie Zachodniej laicyzacja nie sięgnęła jeszcze granic Polski.

Zastanawiające jest zatem, że w tak sprzyjających warunkach nie powstały partie chrześcijańsko-demokratyczne, które stanowiłyby swego rodzaju naturalną formę organizacji wiernych. Zwłaszcza, że polska religijność jest szczególnie silnie związana z poglądami politycznymi i chęcią angażowania się w życie społeczne. Jak napisał Tadeusz Szawiel (1996: 96)

religijność sprzyja gotowości do aktywnego włączania się w życie polityczne: religijni w wyborach do Sejmu w 1991 r. głosowali znacznie częściej [...]. ma [ona] także wyraziste oblicze ideologiczne: w wyborach do Sejmu w 1991 r. religijni rzadziej głosowali na partie postkomunistyczne, a częściej na prawicowe. Nie można tego przypisać jedynie agitacji Kościoła. Religijność sprzyja bowiem określeniu własnych poglądów jako prawicowe, co z kolei sprzyja głosowaniu na prawicowe partie.

Pomimo że wskazany problem naprawdę istnieje, zagadnienie partii chrześcijańsko-demokratycznych w Polsce wydaje się pozostawać w cieniu innych dysput. Daleko większym zainteresowaniem cieszą się choćby partie socjaldemokratyczne, mogące poszczycić się nawet osobnymi opracowaniami (por. Antoszewski 1995). Sprawa jest o tyle intrygująca, że słabe partie chadeckie wydają się jedynie polskim fenomenem. W krajach Europy Zachodniej chrześcijańskie demokracje tworzą liczącą się siłę, stale obecną na scenie politycznej i mającą wpływ na kształt

prowadzonej przez dane państwo polityki. O takim stanie rzeczy wydaje się świadczyć choćby udział chadecji w rządach. W latach 1945–1998 na 367 gabinetów europejskich, chadecja miała swój udział w 212, z czego 19 utworzyła samodzielnie<sup>1</sup> (Woldendrop 1993; 1998, za Antoszewski 1999: 62). Co więcej, poprzez działalność w strukturach partyjnych o charakterze ponadnarodowym, takich jak Europejska Partia Ludowa bądź Frakcja Chadecka w Parlamencie Europejskim, rzeczono ugrupowania decydują o postaci Unii Europejskiej.

Zasadnicze więc pytanie, na które starano się odpowiedzieć w tej książce, brzmi: jakie przyczyny spowodowały, że w Polsce w latach 1989–2007 partie chrześcijańsko-demokratyczne, pomimo iż powstają, nie potrafią trwale zaistnieć na forum publicznym, zdobyć i utrzymać władzy oraz poparcia elektoratu<sup>2</sup>. Innymi słowy, dlaczego w tym właśnie przypadku religijność nie warunkuje zachowań politycznych?

Kluczem do rozwiązania tak postawionego problemu jest odkrycie, jakie warunki społeczne miały wpływ na słabość tych ugrupowań, jeżeli nie był to brak powiązań pomiędzy partiami chrześcijańsko-demokratycznymi a społeczeństwem. Co zdecydowało o tym, że partie chadeckie nie zdołały „zakorzenić” się w polskim społeczeństwie?

Brak wiernego elektoratu nie jest cechą szczególną jedynie ugrupowań chrześcijańsko-demokratycznych. W Polsce na lojalnych i zdyscyplinowanych wyborców mogło w zasadzie liczyć jedynie SLD<sup>3</sup>. Zjawisko to tłumaczy się biograficznie uwarunkowanym przywiązaniem do postkomunistów (Grabowska 2003: 196). Natomiast płynność elektoratów innych partii jest wyjaśniana „płytkością” polskiego społeczeństwa obywatelskiego. Otóż system komunistyczny, blokując swobodny rozwój partii politycznych, stowarzyszeń i związków zawodowych, uniemożliwił naturalne kształtowanie się podziałów społecznych, tak jak miało to miejsce w Europie Zachodniej. Przełom roku 1989 i ponowna liberalizacja życia społecznego nie stworzyły jeszcze różnic, które miałyby swoje konsekwencje w postaci partii politycznych i ich stabilnych elektoratów (Grabowska 2003: 40).

Takie ujęcie sprawy nie stanowi jednak satysfakcjonującego usprawiedliwienia dla słabości partii chrześcijańsko-demokratycznych w Polsce. Kwestia kapitału społecznego (Putnam 1993) i sposobów, w jaki przekłada się on na działanie instytucji, jest istotna. Jednak w sytuacji, kiedy powstają i funkcjonują w przestrzeni publicznej ugrupowania<sup>4</sup> niezwiązane z poprzednim systemem, a których potencjał koalicyjny jest znaczny, tłumaczenie braku jednego z możliwych typów partii tylko niskim poziomem kultury obywatelskiej, jest niewystarczające.

<sup>1</sup> Badanie było przeprowadzone w latach 1945–1998 w: Austrii, Belgii, Danii, Finlandii, Holandii, Irlandii, Norwegii, Niemczech, Portugalii, Szwajcarii, Szwecji i Włoszech.

<sup>2</sup> Książka niniejsza powstała na podstawie źródeł zgromadzonych w trakcie przygotowywania dysertacji doktorskiej, obronionej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz późniejszych analiz porównawczych autorki.

<sup>3</sup> Kiedy powstawały załączki tej książki (kwiecień 2004) Sojusz Lewicy Demokratycznej przechodził wewnętrzny kryzys, którego owocem było powstanie nowej partii lewicowej Socjaldemokracji Polskiej (SDPL). W wyborach w 2005 r. SLD weszło do parlamentu, jednak uzyskało jedynie 11% głosów, co dało 55 mandatów w Sejmie.

<sup>4</sup> Jako przykład mogą tu posłużyć Unia Demokratyczna przekształcona później w Unię Wolności, Ruch Odbudowy Polski, Platforma Obywatelska czy Prawo i Sprawiedliwość (*Ściaga z polityki* 2004: 8).

Czym więc w takim razie można wyjaśnić brak silnej chadecji w Polsce? Przy pracy nad niniejszą książką wykorzystano różnorodne źródła: pierwszą kategorią były dokumenty własne partii politycznych, pochodzące z lat 1918–1939 oraz 1989–2007, zarówno chadeckich, jak i konserwatywnych, socjaldemokratycznych i liberalnych – polskich i zagranicznych. Szczególną uwagę zwrócono na źródła pochodzące z Niemiec, Włoch i Francji – jako krajów, bądź to w przeważającej mierze katolickich, bądź posiadających liczące się chrześcijańskie demokracje.

W kręgu zainteresowań znalazły się też programy wyborcze i manifesty dostępne na stronach internetowych danej partii (jak na przykład strony Prawa i Sprawiedliwości lub Europejskiej Partii Ludowej) lub w biurach poselskich, ulotki rozdawane na ulicach i mityngach wyborczych, wrzucane do skrzynek pocztowych, artykuły z gazet związanych ideologicznie z daną formacją lub wydawanych przez partie (np. „Nasz Dziennik”, „Czas Najwyższy” – tygodnik Unii Polityki Realnej), wypowiedzi członków zamieszczane w prasie, osobnych publikacjach, portalach internetowych, emitowane w radiu i telewizji.

Ten rodzaj źródeł posłużył przede wszystkim do budowy własnego modelu partii chrześcijańsko-demokratycznej i zdefiniowania charakterystycznych dla niej wizji państwa, społeczeństwa oraz gospodarki. Ponadto starano się odnaleźć analogie i rozbieżności w budowie programów partii polskich i zachodnich. Skoncentrowano się na zawartych w nich treściach oraz kolejności poruszanych kwestii. Do tej samej kategorii włączono dokumenty dotyczące Kościoła katolickiego, a więc wypowiedzi hierarchów umieszczane w gazetach codziennych, sprawozdaniach z synodów biskupich (*II Synod Polski Plenarny (1991–1999)*: 2001), czy listy pasterskie. Na ich podstawie zrekonstruowano udział Kościoła w życiu społecznym oraz opisano sytuacje, w których Kościół decydował się na wystosowanie podobnych apeli.

Kolejnym typem źródeł były gotowe opracowania dotyczące zarówno partii chrześcijańsko-demokratycznych, jak i innych organizacji. Na szczególną uwagę zasługują tu dwie prace na temat powstania „Solidarności” – pierwsza, Alaina Touraine’a (1983), a druga Jerzego Holzera (1990). Przy omawianiu okresu międzywojennego niezwykle pomocne okazały się analizy wspomnianego Jerzego Holzera, *Mozaika polityczna drugiej Rzeczypospolitej* (1974) oraz Konstantego Turowskiego, *Historia ruchu chrześcijańsko-demokratycznego w Polsce* (1989).

Jeżeli chodzi o współczesną chadecję, nie można pominąć zbioru artykułów pod redakcją Edwarda Olszewskiego i Katarzyny Krzywickiej (1999), *Chrześcijańska demokracja we współczesnym świecie*. Posłużono się też publikowanymi raportami Państwowej Komisji Wyborczej i umieszczonymi na stronach internetowych Komisji.

Aby odpowiedzieć na postawione na początku pytanie, użyto metody historyczno-porównawczej, rozumianej jako zestawienie „dwu lub więcej trajektorii historycznych wielkich całości społecznych w celu pokazania ich zasadniczych podobieństw lub zaprezentowania występujących kontrastów” (Kochanowicz 1998: 59). Umożliwiła ona wieloaspektową analizę czynników warunkujących narodziny, trwanie i sukcesy chrześcijańskiej demokracji w Niemczech, Włoszech, Austrii i Francji, w celu rekonstrukcji procesu tworzenia się partii oraz jej zakorzenienia się w społeczeństwie.

Na tej podstawie zbudowano teoretyczny model powstawania partii chadeckiej, którego następnie użyto jako wzorca przy interpretowaniu sytuacji w Polsce.

Metoda historyczno-porównawcza została uzupełniona o techniki analizy zawartości wybranych dokumentów partyjnych, publicystykę prasową oraz wywiady z ekspertami, członkami polskich chrześcijańskich demokracji. Tak uzyskany materiał pozwolił na rekonstrukcję autoidentyfikacji i poglądów na przyczyny niepowodzeń tych partii.

Książka składa się z sześciu rozdziałów. W pierwszym sformułowano kontekst teoretyczny, w drugim przedstawiono założenia programowe chrześcijańskiej demokracji w Europie Zachodniej oraz model partii chrześcijańsko-demokratycznej. Ma on charakter weberowskiego typu idealnego. Do jego budowy posłużono się istniejącymi już opracowaniami dotyczącymi chadecji, przeanalizowano też programy tych partii i wyodrębniono cechy stanowiące o ich chrześcijańsko-demokratycznej tożsamości.

W rozdziale trzecim zidentyfikowano przyczyny powodzenia zachodnich partii chadeckich. Podjęto próbę sformułowania ogólnych zasad powstawania i osiągania sukcesu przez rzeczne ugrupowania. Zależności te posłużyły następnie jako wzorzec przy analizowaniu sytuacji w Polsce.

Celem rozdziałów czwartego i piątego było zdiagnozowanie w analogiczny sposób sytuacji w Polsce w okresie międzywojennym oraz po roku 1989. Zostały tu uwzględnione takie czynniki, jak obecność w parlamencie, udział w rządach czy związki z organizacjami międzynarodowymi.

Rozdział szósty jest analizą działalności politycznej Kościoła katolickiego po roku 1989. W zakończeniu przedstawiono przyczyny słabości polskiej chadecji i zamieszczono prognozy rozwoju sytuacji.

\*\*\*

Osobą, która wywarła największy wpływ na moje zainteresowania naukowe i której należą się szczególne wyrazy wdzięczności jest profesor Hieronim Kubiak. Chciałam mu w tym miejscu gorąco podziękować za życzliwość, cenne wskazówki i opiekę naukową.

Składam także podziękowania Krakowskiemu Towarzystwu Edukacyjnemu – Oficynie Wydawniczej AFM oraz Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego – za publikację tej książki.

*Dominika Sozańska*

## ROZDZIAŁ PIERWSZY: TEORIA I HIPOTEZY

Hipotezą, która stała się punktem wyjścia było stwierdzenie, że wysoki poziom religijności w opisany już sposób powinien przekładać się na poparcie dla partii chrześcijańsko-demokratycznych. Ponieważ tak się nie dzieje, muszą istnieć czynniki zmieniające oczekiwaną relację partia–obywatele, albo w ogóle nie dopuszczające do jej powstania.

W niniejszych rozważaniach niezwykle pomocny okazał się artykuł Kay Lawson, *When Linkage Fails*. Autorka w obszerny sposób zbadała w nim, z jednej strony naturę relacji pomiędzy partią polityczną a jej elektoratem, a z drugiej zanalizowała sytuację, gdy owo połączenie zawodzi i wyłaniają się organizacje dostarczające nowych, alternatywnych form więzi.

Według Lawson, związek<sup>1</sup> ten ma charakter relacji wzajemnej, która jest niezbędna do prawidłowego funkcjonowania systemu politycznego. Istnienie więzi między obywatelami a partią stanowi rację bytu tej ostatniej – jako pośrednika między społeczeństwem a państwem. Interesujące jest zawarte w artykule stwierdzenie, że tworzenie połączeń jest funkcją niejawną polityki. Partie i jej przywódcy (a przynajmniej większość z nich) nie są świadomie ukierunkowani na tworzenie połączenia jako celu samego w sobie. Jak pisze Lawson, dążą oni do zdobycia władzy, a co za tym idzie, możliwości realizowania programów, propagowania własnych wartości oraz dysponowania zasobami. Z drugiej jednak strony, ugrupowania są rozliczane z umiejętności „przywiązywania” do siebie wyborców. Te, którym się nie udało tego dokonać, nie otrzymują dostępu do władzy.

Wracając do istoty powiązań między państwem, partią a obywatelami, Lawson rozpatrzyła po kolei trzy wzory relacji, jakie mogą zajść pomiędzy wymienionymi wy-

---

<sup>1</sup> Lawson posługuje się tutaj zamiennie terminami *link* i *linkage*. Spośród różnych możliwości przekładu, najwłaściwsze wydało się przetłumaczenie ich jako więź, związek (*link*) oraz połączenie (*linkage*).

żej aktorami. Są to związki: jednostka–organizacja (partia), partia–państwo, jednostka–państwo. Ich cechą wspólną jest warunek, że związek między nimi istnieje tylko w sytuacji, gdy przynosi korzyści obydwóm stronom. Oznacza to, że uczestniczące w nim podmioty świadczą sobie wzajemnie „usługi”.

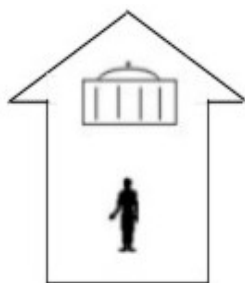
W ramach wymiany pomiędzy partią a jednostką można wyróżnić z jednej strony wkład jednostki do organizacji, na który składają się roszczenia dotyczące nagród (chciałaby ona otrzymać dla siebie, swoich grup i polityki jako całości), a dalej – gotowość do zachowań politycznych, czyli do uczestnictwa i zaangażowania w działalność partii (formułowanie programu, wyłanianie kandydatów, popieranie działalności organizacji). Partia polityczna odwzajemnia się, uwzględniając roszczenia obywateli w swoich programach oraz doborze kandydatów do określonych ról społecznych. Stwarza też forum, na którym mogą być realizowane interesy obywateli. Kay Lawson (1988: 16–17) wyróżniła cztery typy powiązań partia–obywatele. Są to:

Schemat 1. Relacja uczestnictwa (Lawson 1993: 43)



*relacja uczestnictwa*: partia dostarcza połączenia tego typu w sytuacji, gdy służy jako medium, przy pomocy którego obywatele mogą aktywnie uczestniczyć w rządzeniu. Dokonują tego przez kształtowanie programu partii, wybieranie jej kandydatów lub samodzielne startowanie z jej list. Jak również nakładanie na reprezentantów odpowiedzialności za programy i obietnice wyborcze, kontrolę dostępu do list kandydatów oraz przez gotowość do odmowy ponownej elekcji tych spośród sprawujących urzędy, którzy okazali się niełojalni. Relacja jest ukierunkowana od obywateli do ośrodka władzy.

Schemat 2. Relacja przedstawicielska (Lawson 1993: 43)



*relacja przedstawicielska*: partia podtrzymuje ją wtedy, gdy jej liderzy przez kontrolę dostępu do list, mają możliwość wpływu na grupy wybierające reprezentantów. Jeżeli istnieją rozbudowane struktury, to są one oligarchicznie kontrolowane, a partyjni aktywiści są mobilizowani tylko do obowiązków.



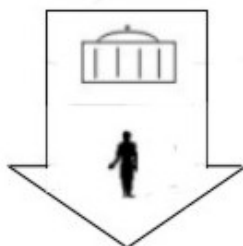
ków związanych z wyborami, takimi jak rejestrowanie nowych wyborców czy agitacja. Podobnie jak w przypadku relacji uczestnictwa, również i ta przebiega od obywateli w kierunku ośrodka władzy.

Schemat 3. Relacja klientelistyczna (Lawson 1993: 43)



*relacja klientelistyczna*: partia działa jako kanał wymiany przysług za głosy. Struktury oddolne nie istnieją lub są ogólnie sterowane przez liderów. Relacja przebiega zarówno od obywateli w kierunku ośrodka rządu, jak i rządu w kierunku obywateli.

Schemat 4. Relacja nakazowa (Lawson 1993: 43)



*relacja nakazowa (directive)* partia jest używana przez rządzących jako instrument wzmacniający kontrolę nad zachowaniami obywateli. Na wszystkich poziomach, od struktur lokalnych po narodowe, jest ona agendą przymusu. Tu relacja przebiega od rządu w kierunku obywateli.

W rzeczywistości partie polityczne nie reprezentują czystych typów, lecz ich mieszaninę. Pierwsze dwa są charakterystyczne dla demokracji, pozostałe dla systemów autorytarnych i totalitarnych (zwłaszcza typ czwarty).

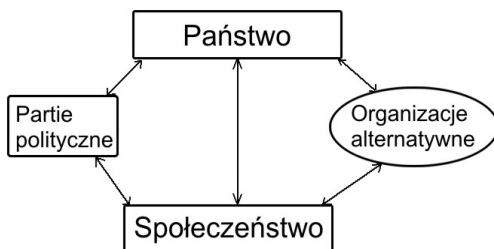
Kolejną strukturą zależności jest powiązanie państwo–organizacja (partia). Również i w tym przypadku można zaobserwować relację wzajemną, której podstawą jest wymiana. Na wkład partii składają się roszczenia wobec państwa dotyczące nagród dla siebie i tych, którzy je wspierają, zachowania polityczne członków partii, takie jak uczestnictwo, dostarczanie personelu państwowego i poparcia. Ze swojej strony państwo dostarcza forum dla działalności politycznej, jak również aparatu przymusu, który może służyć, zwłaszcza w systemach niedemokratycznych, do kontroli zachowań innych niż preferowane przez partię.

Ostatnim rodzajem więzi jest relacja państwo–obywatele. Może się ona realizować zarówno w opisany już sposób przez partie polityczne, jak i bez ich udziału. Sytuacja druga ma miejsce, gdy organizacje partyjne, jak napisała Lawson, nie dostarczają oczekiwanych form połączenia. Tak więc, gdy więź między partiami a społeczeństwem rozpada się, obywatele zwracają się bezpośrednio do państwa, formułując wobec niego swoje roszczenia lub wyrażając poparcie.

Gdy partia zawodzi jako pośrednik, na znaczeniu zyskują inne organizacje mogące pełnić rolę medium między państwem a społeczeństwem. Lawson analizuje występujące w tej roli ruchy ekologiczne, uzupełniające, wspólnotowe (*communitarian*) oraz organizacje powstałe jako opozycja wobec rządów autorytarnych. Do ostatniej kategorii Lawson zaliczyła między innymi polską „Solidarność”.

Nowe połączenie powstaje według następującego schematu. Punktem wyjścia jest brak satysfakcji z istniejącego związku, co w konsekwencji owocuje upadkiem więzi partia–obywatele. Następnie wyłania się nowa organizacja, stanowiąca łącznik alternatywny. Ponieważ rodzi się w warunkach opresji, musi powstawać jako opozycja wobec rządu (rządzących), być niejawną (*secret*) lub od razu tak potężna, że jej prześladowanie jest niemożliwe. Opisane zależności Lawson (1988: 33) przedstawiła w postaci przytoczonego poniżej wykresu, wzbogaconego o elementy własne<sup>2</sup>.

Wykres 1. Model połączeń państwo–społeczeństwo



Źródło: opracowanie własne.

Schemat posłużył do ilustracji i sformułowania pierwszej i najważniejszej tezy, wyjaśniającej nieobecność na polskiej scenie politycznej partii chrześcijańsko-demokratycznych. Otóż do roku 1989 związek pomiędzy państwem a społeczeństwem (choć Lawson stwierdziła, że w zasadzie w przypadku Polski trudno w ogóle mówić o istnieniu tradycyjnego połączenia obywateli z państwem za pomocą partii politycznych), realizujący się za pośrednictwem partii komunistycznej, nie dostarczał satysfakcjonujących form więzi.

<sup>2</sup> Moim wkładem w przytoczony schemat jest dodanie niezamieszczonych przez Lawson, organizacji alternatywnych – DS.

Ta szczególna właściwość polskiej rzeczywistości tamtych czasów zwróciła uwagę zarówno Alaina Touraine'a (1983: 36), który stwierdził, że „czynnikiem dominującym w życiu w Polsce była luka pomiędzy społeczeństwem a ośrodkami władzy, niemalże całkowity rozdział pomiędzy obywatelami a reżimem” [tłumaczenie własne – DS], jak i Stefana Nowaka (1979), owocując wprowadzeniem przez tego ostatniego do nauk społecznych terminu *próżnia socjologiczna* (Sulek 1999).

Nowak zauważył, że

pomiędzy poziomem pierwotnych grup i poziomem narodowej społeczności istnieje – z punktu widzenia identyfikacji ludzi i ich emocjonalnego zaangażowania – rodzaj socjologicznej próżni. [...] tak pojęta społeczna struktura naszego kraju jawiłaby się jako „federacja” grup pierwotnych, rodzin i grup opartych na przyjaźni zjednoczonych w narodowej wspólnotocie z bardzo słabymi innymi typami więzi pomiędzy tymi dwoma poziomami” (1979: 128, wyróżnienie jak w oryginale).

Luka lub jak napisał Nowak próżnia, między społeczeństwem a ośrodkami władzy spowodowała uaktywnienie alternatywnych sposobów szukania powiązań z państwem. Tłumaczy to powstanie „Solidarności” oraz poszerzenie zakresu jej czynności o kompetencje wykraczające poza zasady działania związku zawodowego, a zbliżając ją do ruchu społecznego. Już Touraine zauważył, że „Solidarność” działała nie tylko w obronie interesów robotników, ale także narodu i wolności politycznych (1983: 55–56).

Jednakże najważniejszym medium był, i pozostał do dziś, Kościół katolicki. Jego funkcja pośrednika trwała nie tylko w okresie reżimu komunistycznego, lecz pozostała aktywna również po przełomie roku 1989. Można zatem powiedzieć, że silny, hierarchiczny Kościół pełnił i nadal pełni funkcje partii chadeckich, wypełniając przestrzeń zajmowaną zazwyczaj przez chrześcijańskie demokracje. Podejmowane przez niego działania, słuszne i uzasadnione przed rokiem 1989, po zmianie systemu okazały się czynnikami tłumiącymi oddolną inicjatywę partiotwórczą. W minionym ustroju Kościół katolicki, jak napisał Jerzy Szacki (1994: 233)

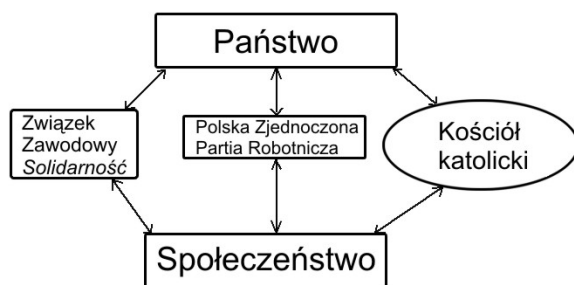
stał się jedyną instytucją w wysokim stopniu niezależną i zdolną do stawiania skutecznego oporu próbom podporządkowania całego życia społecznego kontroli partii-państwa, a tym samym, dającą wszystkim „niepokornym” przykład do naśladowania. W pewnym sensie stał się on pierwszą instytucją odradzającego się społeczeństwa obywatelskiego, toteż nic dziwnego, że ludzie różnych orientacji widzieli w nim bezcenny model nawet wówczas, gdy sami nie byli jego członkami i mieli niewiele zrozumienia dla właściwej jego misji.

Kościół, jak dalej pisał Szacki, był swego rodzaju bastionem dla wszystkich, którzy występowali przeciwko ówczesnej władzy. Sytuacja taka z jednej strony dawała możliwość rozwoju opozycji, z drugiej jednak wykluczała krytykę Kościoła:

[krytyka] stawała się podejrzana moralnie, i nikt, kto sytuował się po stronie przeciwników komunizmu, nie był skłonny jej podejmować – niezależnie od tego, czy był katolikiem, czy też nie był (Szacki 1994: 235).

Podstawiając do schematu źródłowego opisanych aktorów, otrzyma się przedstawiony poniżej wykres wzajemnych powiązań sprzed 1989 roku.

Wykres 2. Model połączeń państwo–społeczeństwo przed rokiem 1989



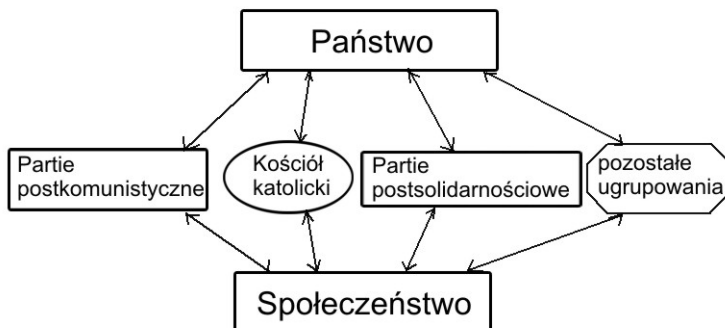
Źródło: opracowanie własne na podstawie: Lawson 1988: 33.

Zgodnie z Lawson, Kościół można zinterpretować jako ową organizację alternatywną, która w sytuacji braku satysfakcji z istniejącego połączenia państwo–obywatele *via* PZPR, potrafiła – z racji swojej pozycji i budowy (Kościół jest przecież instytucją ponadnarodową, silnie scentralizowaną) – dostarczyć oczekiwanych form więzi i kanałów komunikacji.

Rok 1989 przyniósł zmiany ustrojowe i gospodarcze a społeczeństwo uległo daleko idącej pluralizacji. Jednakże Kościół nadal pozostawał obecny na forum publicznym. Jego zaangażowanie wyrażało się chociażby w religijnej sprawie uroczystości państwowych, podnoszeniu takich kwestii, jak aborcja i religia w szkole, czy zabieranie głosu w kampanii przed wyborami w 1991 r. (Gowin 1999: 31).

Dodatkowym aspektem jest swego rodzaju przyzwyczajenie ludzi Kościoła do aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym. W minionym systemie, gdy każda działalność wykraczająca poza sferę kultu była traktowana przez władze jako bezprawna, zaangażowanie polityczne zaczęło być postrzegane jako cnota, tak więc, choć zmieniły się warunki dyskursu politycznego, nawyk pozostał (Gowin 1997: 30). Krótko mówiąc, Kościół nadal występuje jako swego rodzaju rzecznik katolików, wyraziiciel i obrońca ich wartości i interesów, czyli zajmuje się tym, co leży w gestii partii. Można tu zaryzykować stwierdzenie, że Kościół stał się kolejnym aktorem polskiej sceny politycznej. Zmiany, które zaszły w istniejących do tej pory połączeniach ilustruje wykres 3.

Wykres 3. Model połączeń państwo–społeczeństwo po roku 1989



Źródło: opracowanie własne.

Aktywności Kościoła w sferze publicznej towarzyszył niezwykle szybki rozwój stowarzyszeń i ruchów katolickich. Zarówno nastawionych na formację duchową, jak np. trzecie zakony, jak i stowarzyszeń zawodowych i branżowych oraz tych, których celem jest działalność charytatywna, społeczna bądź kulturalna (Petrowa-Wasilewicz 2000).

Jakie można z tego wysnuć wnioski? Otóż z jednej strony widać wielość katolickich ruchów i stowarzyszeń, a z drugiej hierarchiczny Kościół. Nie ma natomiast znaczących partii chrześcijańsko-demokratycznych. Czy jest zatem możliwe, aby Kościół, zgodnie z postawioną tezą, blokował powstawanie chadecji i jednocześnie nie miał wpływu (lub miał dodatni) na powstawanie katolickich organizacji pozarządowych?

W obecnej chwili nasuwa się wyjaśnienie, że katolicy powołujący do życia wyżej wymienione inicjatywy uznają, iż dla realizacji swoich celów właściwsza będzie forma organizacji pozarządowej niż partii politycznej. Ich działalność przebiega zatem w ramach struktur poziomych. Nawiasem mówiąc, gdyby energia skierowana na budowę stowarzyszeń, została spożytkowana na wzmocnienie partii chadeckich, polski parlament wyglądałby inaczej.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że Kościół ma realny wpływ na powstawanie katolickich organizacji. Kodeks prawa kanonicznego tak o tym mówi:

Kan. 215. Wierni mają prawo swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi dla celów miłości lub pobożności albo dla ożywiania chrześcijańskiego powołania w świecie, a także odbywania zebrań dla wspólnego osiągnięcia tych celów.

Kan. 216. Wszyscy wierni, którzy uczestniczą w misji Kościoła, mają prawo, by przez własne inicjatywy, każdy zgodnie ze swoim stanem i pozycją, popierali lub podtrzymywali apostołską

działalność. Żadna jednak inicjatywa nie może sobie przypisywać miana katolickiej, jeśli nie otrzyma zgody kompetentnej władzy kościelnej (Kodeks prawa kanonicznego 1984: 111).

Można w takim razie powiedzieć, że liczba stowarzyszeń katolickich jest w pewnym sensie zależna od decyzji Kościoła. Z drugiej jednak strony, zatwierdzenie stowarzyszenia przez Kościół jest zwieńczeniem pewnej oddolnej inicjatywy obywatelskiej. Aby organizacja mogła mieć w nazwie słowo „katolicki”, potrzebne jest zezwolenie odpowiedniej władzy kościelnej. Natomiast przymiotnik „chrześcijański” nie jest już opatrzonej takim wymogiem.

Powracając jednak do zasadniczego tematu: wielość katolickich inicjatyw pozarządowych oraz brak silnej chrześcijańskiej demokracji są efektem swego rodzaju sprzężenia zwrotnego. Mianowicie rok 1989 nie przyniósł zmian w pozycji Kościoła, tak więc w przekonaniu potencjalnych wyborców, obrona i reprezentowanie interesów katolików nie wymagały wspierania partii politycznych. Potrzeba działania i wcielania wartości chrześcijańskich w życie została zaspokojona przez powoływanie do życia ruchów i stowarzyszeń.

Takie wytłumaczenie nie jest oczywiście jedynym możliwym. Kwestią decydującą o sile partii chrześcijańsko-demokratycznej mogą być też specyficzne warunki, w jakich powstawała. W krajach Europy Zachodniej sukces ugrupowań chadeckich może wynikać z faktu, że po okropieństwach II wojny światowej, społeczeństwa, poszukując zdrowej i nieskompromitowanej koncepcji życia społecznego, zwróciły się w stronę wartości chrześcijańskich, stanowiących jeden z elementów programów chadecji (Freudenstein, Tewes 1999: 71).

Za takim wyjaśnieniem wydają się również przemawiać wpływy polityczne, jakie uzyskały chrześcijańskie demokracje po wojnie. Michael Fogarty (1957: 341) w klasycznym już opracowaniu na temat chrześcijańskiej demokracji w Europie, porównał pozycje tych partii w dwóch momentach czasowych: w roku 1880 i 1950. Analizując ich siłę polityczną w Niemczech, Austrii, Szwajcarii, Holandii, Belgii, Francji i Włoszech wykazał, że na przestrzeni 70 lat, partie, które do tej pory albo w ogóle nie były reprezentowane w parlamencie, albo pojawiały się w nim od czasu do czasu, po wojnie stały się parlamentarnymi większościami. Ugrupowania chrześcijańsko-demokratyczne nie zmarnowały pokładanego w nich kapitału zaufania. Kojarzone od tej pory z sukcesem, zarówno gospodarczym jak i politycznym, na trwałe wpisały się w krajobraz polityczny Europy.

Zgodnie z tą tezą, w Polsce chadecje powinny powstać i odnieść sukces w zasadzie natychmiast po przełomie roku 1989. Tak się jednak nie stało. Przyczyną mogła być polityka „grubej kreski” i brak faktycznego potępienia i rozliczenia komunizmu. Podczas gdy na Zachodzie partie te powstały niejako w opozycji do przeszłości, w Polsce nie miały warunków, aby określić się na tej samej zasadzie. W związku z tym, kreowanie swojego wizerunku jako lekarstwa na rany zadane przez przeszłość okazało się utrudnione, albo wręcz niemożliwe.

Za trafną próbę zidentyfikowania i uogólnienia warunków, w jakich powstają chrześcijańskie demokracje, można też uznać spostrzeżenie, rzucone na marginesie głównych rozważań, zawarte w książce Janusza Stefanowicza, *Chrześcijańska demokracja* (1963: 63):

chrześcijańska demokracja rozwinęła się w tych właśnie krajach, które przeżyły falę konfliktu między Kościołem a państwem burżuazyjnym: Włochy, Francja, Niemcy, Belgia [...]. Związek ten zresztą da się łatwo wyjaśnić: dopiero spór między władzą polityczną i władzą religijną, polaryzacja uczuć społeczeństwa, niechęć katolików do pozostawania na pozycjach „antypaństwowych” uczyniły sytuację nieznośną i dały współcześnie myślącej części katolików impuls do poszukiwań, mających na celu przełamanie izolacji (Stefanowicz 1963: 63).

Przyjmując powyższe stwierdzenie i odnosząc je do rzeczywistości współczesnej można stwierdzić, że słaba chadecja jest skutkiem braku konfliktu państwo–Kościół. Rodzi się jednak pytanie – czy rzeczywiście takiego konfliktu nie było? A jeżeli jednak istniał, to dlaczego nie zaowocował wzmocnieniem ugrupowań chrześcijańsko-demokratycznych?

Sprawa stosunków państwo–Kościół jest złożona, jakkolwiek można przyjąć, że przed rokiem 1989 obydwaj aktorzy pozostawali w stanie otwartej wojny, w której po stronie Kościoła zdarzały się nawet ofiary śmiertelne, ale po zmianie systemu sprawy skomplikowały się jeszcze mocniej. Nie można już wprawdzie mówić o otwartej wrogości, jednak zmiana władzy po 1989 roku pociągnęła za sobą radykalne przeobrażenie dyskursu politycznego. Pojawiły się kwestie, których rozwiązanie mogło stanowić zarzewie nowych konfliktów, wszystkie te działania Kościoła, których celem było uwzględnianie wartości chrześcijańskich w zapisach prawnych.

Dodatkowym aspektem potencjalnego konfliktu państwo–Kościół, był według Jarosława Gowina, rozdzźwięk nie tylko pomiędzy Kościołem a państwem, lecz także społeczeństwem. Aktywność Kościoła i jego zaangażowanie w życie publiczne, z początku akceptowane, w pewnym momencie zaczęło być odbierane jako krępujące i niepożądane (Gowin 1999: 31).

Z Gowinem polemizował ks. Zygmunt Zieliński<sup>3</sup> (2003) w książce poświęconej powojennej historii Kościoła w Polsce. Zgodził się wprawdzie, że działalność Kościoła budziła społeczny sprzeciw, jednakże odpowiedzialność za taki stan rzeczy przypisał antyklerykalnej propagandzie, której celem było przesunięcie religii ze sfery publicznej w prywatną (Zieliński 2003: 398–403).

Czy więc można powiedzieć, że Kościół i III Rzeczpospolita pozostawały w stanie konfliktu? Wydaje się, że nie. Przytoczone zmagania mają zasadniczo charakter nie konfliktu, ale negocjacji, poszukiwania przez Kościół miejsca dla swoich wartości w nowych warunkach politycznych. Jakie są tego konsekwencje dla partii chrześcijańsko-demokratycznych? Jeżeli konflikt nie istnieje, a Kościół jako instytucja swobodnie może prowadzić dyskurs z państwem, to oczywiście nie zaistniał oczekiwany bodziec, mający warunkować umacnianie chadecji.

Z kwestią obecności Kościoła w życiu publicznym nieodłącznie związany jest problem sekularyzacji. Jeżeli zdefiniuje się ją jako „złożony proces ograniczania zakresu działania instytucji religijnych, spadku popularności praktyk religijnych i wierzeń, słabnięcia religijnych znaczeń i uzasadnień” (Grabowska 2002: 21), to można śmiało stwierdzić, że obecnie w Polsce zjawisko to nie ma miejsca. Przemawia za tym utrzym-

---

<sup>3</sup> Ks. Zygmunt Zieliński jest profesorem zwyczajnym w Instytucie Historii Kościoła Wydziału Teologicznego KUL, kierownikiem Katedry Historii Kościoła w XIX i XX w.

mująca się na mniej więcej stałym poziomie liczba wiernych, kościołów i parafii, jak również niesłabnąca popularność praktyk religijnych (uczestnictwo we Mszy świętej, chrzty, śluby) (Grabowska 2002: 27).

Czy istnieje zatem związek pomiędzy sekularyzacją a brakiem partii chrześcijańsko-demokratycznych? Można uznać, że tak, osłabiające bowiem Kościół oddziaływanie procesów sekularyzacyjnych ma mobilizujący wpływ na wierzących, którzy pozbawieni swojego reprezentanta, poszukując sposobu na zaistnienie w życiu społecznym, organizują się w partie. Prowadzi to do wzmocnienia pozycji laikatu, jak i upodmiotowienia wiernych. Zmniejszenie roli instytucji religijnej powoduje powstanie szczególnego rodzaju próżni, w którą wchodzi, z racji programu zawierającego wartości chrześcijańskie, właśnie chadecje.

Taka sytuacja ma niewątpliwie miejsce w krajach Europy Zachodniej, gdzie religia wyraźnie przesunęła się do sfery prywatnej. Badacze nazywają takie zjawisko przejściem od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru” (Piwowarski 1996). Zmiana ta jest uwarunkowana kontekstem społeczno-kulturowym, w jakim przyszło działać Kościołowi. Władysław Piwowarski (1996: 10) wyróżnił trzy, następujące po sobie chronologicznie konteksty. W pierwszym z nich, określanym jako pogański (do III w.), Kościół cechował się słabym zinstytucjonalizowaniem oraz poczuciem silnej więzi, wynikającej z zagrożenia prześladowaniem. Drugi, chrześcijański, datujący się od edyktu cesarza Konstantyna (IV w.), wyróżnił się zakorzenieniem Kościoła w instytucjach cywilnych oraz przeniknięciem wartości chrześcijańskich do kultury i społeczeństwa. Dla tego właśnie kontekstu charakterystyczne jest występowanie „Kościoła ludu”. Cechuje się on ścisłym związkiem Kościoła i narodu, tak, że przynależność do narodu jest prawie tożsama z przynależnością do Kościoła, zatarciem granic pomiędzy Kościołem a społeczeństwem, zaangażowaniem Kościoła w takie sfery, jak polityka, kultura czy nauka.

Nie ma wątpliwości, że taki właśnie typ reprezentuje Kościół w Polsce, odznaczający się też integracją (przenikaniem wszystkich środowisk społecznych), masowością (ukierunkowaniem duszpasterstwa na przeciętnego katolika), ekspansywnością (demonstrowanie swojej nieustającej obecności), opiekuńczością (reprezentowaniem narodu wobec władz) (Piwowarski 1996: 13).

Kontekst trzeci, laicki, jest skutkiem równoległej sekularyzacji i pluralizacji społeczeństwa, a także separacją struktur państwowych i kościelnych oraz rozbieżnością między Kościołem a społeczeństwem. Dla niego właściwe jest występowanie „Kościoła wyboru”. Opiera się on na świadomej, refleksyjnej przynależności, mającej swoje źródło w inicjacji religijnej (nawróceniu) i owocującej osobistym zaangażowaniem (Piwowarski 1996: 14).

Przytoczona tutaj charakterystyka Kościoła w Polsce jako „Kościoła ludu”, jest kolejnym dowodem na związek między aktywnością Kościoła a powstawaniem partii chrześcijańsko-demokratycznej. Wnioskiem, jaki się nasuwa po przeprowadzeniu powyższej analizy, jest stwierdzenie, że katolicy w Polsce pozbawieni bodźca (czyli pustego miejsca po Kościele), skłaniającego ich do podjęcia inicjatyw partiotwórczych, pozostają faktycznie bierni. Pod znakiem zapytania stoi też ich poczucie podmiotowości. Pasywność laikatu oznacza tu sferę polityki, czyli zależności pionowe.



Jak wcześniej wspomniano, świeccy wykazują dużą aktywność na polu tworzenia organizacji pozarządowych.

Należy w tym miejscu poświęcić trochę uwagi założeniom badawczym odrzuconym w niniejszej publikacji. Pierwszym z nich jest wyjaśnienie, że ludzie nie głosują na chadecje, bo nie znają *katolickiej nauki społecznej*. Niewątpliwie taka nieznajomość jest faktem, niewielu bowiem zadaje sobie trud czytania papieskich encyklik, listów lub innych dokumentów Kościoła. Jednak nie wydaje się, aby miało to wpływ na decyzje wyborcze. Można przypuszczać, że w innych krajach poziom niewiedzy jest zbliżony, co jednak nie przeszkadza w głosowaniu na ugrupowania chrześcijańsko-demokratyczne.

Innym niesatysfakcjonującym rozwiązaniem było stwierdzenie, że wartości chrześcijańskie spowszedniały i „opatrzyły się”, a więc nie są dla wyborcy atrakcyjne. Wydaje się, że tak naprawdę wartości te, choć wciąż pełne życia, nie miały współcześnie szans na pełne zaistnienie w przestrzeni publicznej, a tym samym na „znudzenie się” elektoratowi.

Przedstawione tu propozycje wyjaśniające słabość partii chrześcijańsko-demokratycznych nie mają charakteru dysjunktywnego. Są, jak się można zorientować, powiązane i wzajemnie uwarunkowane. W trakcie dalszego postępowania badawczego zostaną też poszerzone i uzupełnione.



## ROZDZIAŁ DRUGI: CHADECJA, CZYLI KTO?

Z chrześcijańską demokracją kojarzy się zazwyczaj partię polityczną, należy jednak zaznaczyć, że nazwa „chrześcijańska demokracja” jest pojęciem szerszym i odnosi się nie tylko do ugrupowań politycznych, ale również do innego typu organizacji. Michael P. Fogarty (1957: xiii) zdefiniował je jako rodzaj działalności, w ramach, której

mężczyźni i kobiety, inspirowani swoją Chrześcijańską wiarą, biorą niezależną odpowiedzialność za organizowanie partii politycznych, związków zawodowych, związków rolniczych i innych [tłum. własne – DS, pisownia oryginalna].

Sama nazwa „chrześcijańska demokracja” została pierwszy raz użyta pod koniec XIX w. przez prekursora ruchu, księdza Antoine’a Pottiera (Majchrowski 1997). Jednak do jej rozpowszechnienia i społecznego uznania przyczyniła się dopiero encyklika papieża Leona XIII (1901), *O demokracji chrześcijańskiej*, znana również pod łacińskim tytułem *Circa democratia christiana* oraz *Graves de communi*<sup>1</sup> (dalej GC). W encyklice tej Leon XIII określił chrześcijańską demokrację jako ruch, który z racji włączenia w swoją nazwę przymiotnika „chrześcijańska”,

musi mieć za swą podstawę zasady wiary Bożej, w taki sposób zmierzając do dobra warstw najniższych, aby odpowiednio doskonalić dusze, do wiecznych rzeczy stworzone” (GC: 15).

Tak więc, pomimo, że w tej pracy wzięto pod uwagę jedynie partie polityczne, pisząc „chadecja” – tylko te właśnie partie miano na myśli; trzeba jednak pamiętać, iż pod tym terminem kryją się również stowarzyszenia, związki zawodowe, organizacje młodzieżowe i ruchy społeczne (Olszewski 1999: 13).

---

<sup>1</sup> Łacińskie tytuły encyklik, używane częściej niż właściwe tytuły, są w istocie pierwszymi słowami zdania rozpoczynającego daną encyklikę.

Ugrupowania te mają szczególną właściwość, wspomnianą już przez Fogarty'ego, a stanowiącą o wspólnej tożsamości, pozwalającej na wyodrębnienie ich spośród innych typów partii politycznych. Z jednej strony ich program, zasady działania, apele wyborcze i manifesty nawiązują do wartościach chrześcijańskich, a z drugiej są to partie będące efektem konkretnych podziałów społecznych i procesów historycznych, takich jak rozdział Kościoła od państwa czy sekularyzacja.

Interesującą kwestią jest zawarte w programach rozumienie wartości chrześcijańskich. O ile w przypadku partii inspirowanych *nauką społeczną Kościoła* (czyli o rodowodzie katolickim), odnalezienie ich i jednoznaczne zdefiniowanie nie przedstawia większych trudności, o tyle precyzyjne odczytanie ich z programów partii protestanckich jest kwestią problematyczną. Jak napisał Jerzy Sławik (24.06.2004 [1998]), dzieje się tak dlatego, że

w przypadku *katolickiej nauki społecznej* mamy do czynienia ze zbiorem chronologicznie porządkowanych oficjalnych dokumentów Watykanu, podczas gdy Kościoły ewangelickie, a szczególnie luterzańskie, w zasadzie takich dokumentów nie ogłaszają ani nie firmują. Istnieją oczywiście różne ewangelickie opracowania popularne, jak i specjalistyczne z zakresu etyki, w tym i etyki społecznej, są one jednak oparte raczej na randze i autorytecie ich autorów i nie stanowią jakiś obowiązujących dokumentów kościelnych. Tylko w przypadku, gdy autorzy głoszą prawdy niezgodne z Biblią lub opartymi na niej fundamentalnymi artykułami wiary [...], spotykają się te prace z oficjalną repliką ze strony Kościoła.

W przypadku polskich partii chrześcijańsko-demokratycznych, sytuacja jest prostsza niż na Zachodzie. Polska jest krajem homogenicznym pod względem wyznaniowym, tak więc można założyć, że polskie chadecje będą w swoich programach nawiązywać do doktryny katolickiej.

## 2.1. Koncepcje programowe partii chrześcijańsko-demokratycznych

Charakterystykę partii chrześcijańsko-demokratycznych należy rozpocząć od stwierdzenia, że nie ma jednego obowiązującego wzoru partii chadeckiej. Każde państwo wykształciło własny wariant chrześcijańskiej demokracji, na którego kształt wpłynęła historia i warunki społeczno-ekonomiczne. Sprawilo to, że rodzina partii chadeckich jest wewnętrznie zróżnicowana i niejednorodna. Wszystkie te partie posiadają jednak własności stanowiące o ich wspólnej, chrześcijańsko-demokratycznej tożsamości<sup>2</sup>. Aby je porównać, można się posłużyć przede wszystkim programami chrześcijańskich demokracji krajów Europy Zachodniej: Austrii, Francji, Niemiec, Włoch i Hiszpanii, wypowiedziami jej członków i zwolenników oraz już istniejącymi opracowaniami dotyczącymi przedmiotu tych analiz.

Trzeba zaznaczyć, że występują one w różnym natężeniu i konfiguracjach. Stanowią one raczej wiązkę lub pakiet warunków, które musi spełnić dana partia, aby można było mówić o niej jako o chrześcijańskiej demokracji. Ponadto każdy kraj ma swoją

<sup>2</sup> Kryteria identyfikacji partii chadeckich (nazwa, charakter programu, przynależność do organizacji międzynarodowych) zostały zacierpnięte z: Antoszewski 1999.

własną, specyficzną wersję chrześcijańskiej demokracji, podkreślającą właściwe dla tego kraju problemy.

Na pierwszy rzut oka najbardziej oczywistym wyróżnikiem partii chadeckiej wydaje się jej nazwa. Przypisanie sobie takiej a nie innej etykiety jest bez wątpienia istotne i stanowi o wizerunku partii. Jest też wyrazem świadomego wpisania się w konkretny nurt ideologiczny. Jednak sama nazwa może być myląca. Biorąc pod uwagę pozostałe kryteria, można łatwo stwierdzić, że partie chadeckie używają także innych określeń. Do najbardziej powszechnych należy tu przymiotnik „ludowa”. Można wymienić Austriacką Partię Ludową (Österreichische Volkspartei – dalej ÖVP), portugalską Partię Ludową (Partido Popular), Włoską Partię Ludową (Partito Popolare Italiano – PPI). Inne spotykane określenia też nie zawsze oddają chrześcijańsko-demokratyczny charakter partii. Najlepszym przykładem jest tu francuska *Union pour la Democratie Française* (Unia na Rzecz Demokracji Francuskiej) (Ziętara 1999: 333–334) lub, także francuski, *Mouvement Republicain Populaire* (Republikański Ruch Ludowy – MRP).

Kolejnym atrybutem partii chadeckich może być przynależność do międzynarodowych organizacji zrzeszających ugrupowania tej orientacji. Jednak i w tym przypadku samo kryterium członkostwa nie jest zadowalające. Po pierwsze, istnieją aż trzy takie organizacje, z których każda posiada nieco innych charakter. Jest więc frakcja w Parlamencie Europejskim, Międzynarodówka Chadecka oraz Europejska Partia Ludowa (Antoszewski 1999: 56). Po drugie, należą do nich także stronnictwa niebędące chrześcijańskimi demokracjami. Dla przykładu, z polskich ugrupowań do wspomnianej Europejskiej Partii Ludowej należy Platforma Obywatelska ([www.eppe.org](http://www.eppe.org), 2007). W przeszłości jako obserwator należała również Unia Wolności.

Można z całą pewnością stwierdzić, że przedstawione wyżej kryteria, to jest nazwa i przynależność do struktur międzynarodowych, jakkolwiek pomocne, nie pozwalają na w pełni miarodajną identyfikację. Tym, co w istocie stanowi o tożsamości chadecji, jest bowiem jej program oraz apele wyborcze.

Pomimo, że poszczególne manifesty partyjne różnią się od siebie, to jednak zawierają pewne elementy zbieżne. Przede wszystkim partie te odwołują się do Boga oraz szeroko rozumianych wartości chrześcijańskich, a ich program adresowany jest do wszystkich, którzy są gotowi owe wartości zaakceptować. Można więc na tej podstawie stwierdzić, że chrześcijańskie demokracje nie są partiami wyznaniowymi.

Kolejne analogie są widoczne w sposobie autoprezentacji oraz słowach zawartych w preambułach i różnego rodzaju wypowiedziach działaczy i zwolenników chadecji. Pierwszą kwestią, która rzuca się w oczy już przy wstępnej analizie programów współczesnej chadecji, jest podobieństwo ich budowy oraz kolejność poruszanej problematyki. Rozpoczynają się one mianowicie od tytułu, będącego krótką formą autoprezentacji, który mówi o chrześcijańsko-demokratycznym charakterze partii (Austrian People's Party, *The New Party Programme*<sup>3</sup> 1995 – dalej APP 1995; *Wolność i odpowie-*

<sup>3</sup> W pracy niniejszej korzystano z angielskiej wersji programu Austriackiej Partii Ludowej, dostępnego na stronie domowej [www.oevp.at](http://www.oevp.at). Odnośniki bibliograficzne dotyczące tego programu zastąpiono skrótem APP, natomiast skrót ÖVP (Österreichische Volkspartei) oznacza samą partię. Analogicznie, skrót EPP-BP oznacza odnośnik do programu tej partii, a EPP – Europejską Partię Ludową. Program ten, jako nadal obowiązujący, znajduje się na stronach ÖVP [2007].

*działność. Podstawy programowe Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej Niemiec 1994; European People's Party Basic Programme 1992 – dalej EPP-BP). Kolejno następują: koncepcja człowieka i wspólnoty, określenie zadań państwa oraz odniesienia do bieżącej polityki (np. kwestie ekologiczne, kultura, szkolnictwo) oraz ekonomii.*

Analizując dokumenty partii chadeckich można zauważyć, że nawiązują one do *nauki społecznej Kościoła* katolickiego. Nie ma tam wprawdzie bezpośrednich cytatów, bądź odwołań do konkretnych dokumentów, sami chadecy mówią raczej o inspiracji filozofią chrześcijańską (Clemens 1991: 8), jednak porównując wizję człowieka, społeczeństwa i państwa, zawartą w takich dokumentach, jak *Katechizm*, encykliki, listy czy adhortacje papieskie, z tą znajdującą się w programach chadecji, można odnaleźć wiele podobieństw. Zanim jednak zostaną one zaprezentowane, trochę miejsca należy poświęcić na wyjaśnienie, co chrześcijańscy demokraci rozumieją przez wartości chrześcijańskie.

Zwrot ten jest obecny we wszystkich przeanalizowanych tutaj programach zachodnich chadecji. Chrześcijańscy demokraci często używają tego terminu, jednakże nigdzie nie pojawia się wyjaśnienie, co dokładnie kryje się pod „szeroko rozumianymi wartościami chrześcijańskimi”. Na podstawie kontekstu, w jakim występują, a pojawiają się w sytuacjach, gdy chadecy chcą sprecyzować podstawy filozoficzne, z których wywodzą swój program, można uznać, że odwołując się do chrześcijaństwa, chadecy zaznaczają, iż gwarantem reprezentowanych przez ich wartości jest Bóg. Przyjęcie istnienia sfery *sacrum* pociąga sobą właściwy dla chrześcijaństwa postulat godności osoby ludzkiej i poszanowania życia.

Wierzmy w ludzką godność. Godność Człowieka i życia ludzkiego – również tego jeszcze nie narodzonego – jest nienaruszalna. Szanujemy każdą jednostkę jako niepowtarzalną i autonomiczną we wszystkich stadiach jej życia. Godność przysługuje w równym stopniu każdemu człowiekowi, bez względu na płeć, rasę, narodowość, wiek, niepełnosprawność, przekonania religijne i polityczne, zdrowie i umiejętności, sukces lub jego brak (*Principles and Programme of the Christian Democratic Union of Germany Adopted by the 5th Party Conference Hamburg, 21th to 23rd February 1994*, www.cdu.de, dalej PP CDU).

Podobne deklaracje znajdują się także w programach ÖVP i EPP. Zainspirowani personalizmem chrześcijańscy demokraci pojmują człowieka jako dzieło Boże, a co za tym idzie, istotę obdarzoną od momentu poczęcia do naturalnej śmierci niezbywalnymi prawami, wynikającymi z samego bycia człowiekiem. Zdolną do rozróżnienia dobra i zła oraz powołaną do racjonalnego i odpowiedzialnego kształtowania świata.

Kolejną immanentną cechą człowieka jest wolność, wynikająca z faktu, że człowiek jest istotą duchową. Daje ona możliwość podejmowania moralnych decyzji oraz otwartość na transcendencję. Wolność jest rozumiana przez chadeców jako świadome działanie oraz „zdolność woli do dokonywania wyborów” (Nehaus, Langes 2003: 36). Trzeba jednak zaznaczyć, że nie ma ona wymiaru absolutnego. Tym, co ją ogranicza, jest odpowiedzialność człowieka za swoje czyny przed własnym sumieniem oraz przed Bogiem (*Wolność i odpowiedzialność. Podstawy programowe Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej Niemiec 1994: 11*).

Następnym założeniem dotyczącym natury człowieka jest przekonanie o jego powołaniu do życia we wspólnocie. Człowiek jest istotą społeczną, który realizuje się nie w konkurowaniu z innymi, lecz we współpracy w ramach różnego rodzaju wspólnot, takich jak rodzina, sąsiedztwo, naród (Hanley 1994: 4). Dopiero w nich człowiek może w pełni urzeczywistnić swoją wolność i odpowiedzialność.

Rozwinięciem życia we wspólnocie jest działalność polityczna człowieka. Zasady funkcjonowania życia politycznego chrześcijańscy demokraci wyprowadzają z koncepcji osoby ludzkiej. Kwestią podstawową jest wspomniane już wyżej założenie, że człowiek, pomimo swych ułomności, jest zdolny do odpowiedzialnego kształtowania rzeczywistości, także społecznej, a co za tym idzie, skutecznego prowadzenia polityki. Znaczenie, jakie chadecy przywiązują do odpowiedzialności widać choćby w tytule wspomnianego wyżej manifestu programowego niemieckiej Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej, *Wolność i odpowiedzialność* (1994).

Modelem państwa, w którym według chrześcijańskich demokratów, jednostka i wspólnota mogą najlepiej realizować swoje zadania, jest model państwa subsydiarnego, działającego na zasadzie pomocniczości. Pomimo użycia różnych sformułowań, opowiadają się za nim zarówno protestanci, jak i katolicy. Ci ostatni nazywają to wprost zasadą pomocniczości, podczas gdy protestanci mówią o specjalnych prawach każdej grupy, bądź o jej suwerenności (Fogarty 1957: 41).

Ogólnie rzecz biorąc, zasada ta dotyczy roli, jaką powinna odgrywać władza w społeczeństwie. Posiada ona dwa aspekty. Pierwszy z nich, negatywny, wyraża autonomię jednostki, władza państwowa nie powinna przeszkadzać obywatelom w ich działaniach i organizowaniu się. Drugi, pozytywny, stwierdza, że misją władzy jest pobudzanie, podtrzymywanie i w ostateczności uzupełnianie wysiłków podmiotów, które nie są samowystarczalne. Władza, którą można na chwilę utożsamiać z państwem, interweniuje tylko w sytuacjach, w których pomniejsze wspólnoty bądź organizacje pozarządowe są niewystarczające (Millon-Delsol 1993). Dla chadeków oznacza to, że państwo pełni wobec pomniejszych wspólnot funkcję służebną, dlatego też „nie może użyć ochrony swojej suwerenności jako pretekstu dla pogwałcenia praw i fundamentalnych wolności osoby lub wspólnoty” (EPP-BP 1992, tłumaczenie własne – DS).

Konsekwencją przyjęcia koncepcji państwa pomocniczego jest zgoda na decentralizację władzy państwowej oraz przekazanie niektórych kompetencji państwa innym podmiotom i instytucjom, czyli innymi słowy, samoograniczenie się państwa. Do zasadniczych zadań państwa, których nie może się ono zrzec, gdyż wynikają z jego nadrzędnej pozycji, należy przede wszystkim gwarantowanie porządku prawnego i skutecznego egzekwowania prawa, obrona przed zagrożeniami zewnętrznymi, zapewnienie osobom i wspólnotom autonomii, ochrona mniejszości i, co najważniejsze, umacnianie systemu demokratycznego.

Optymalnym systemem politycznym jest według chadeków demokracja. Pozwala ona na najpełniejsze uczestnictwo jednostek w procesie decyzyjnym, umożliwia dialog między rządzącymi a rządzonymi, jak również nierewolucyjne przejmowanie władzy na drodze wyborów. Ponadto w ramach systemu demokratycznego może współistnieć wielość grup i instytucji, ale też poglądów i przekonań (Olszewski 1999: 23; Caldera 1990: 18–19). Ostatnim elementem chrześcijańsko-demokratycznego

obrazu państwa będzie stwierdzenie, że nie jest to państwo wyznaniowe, to znaczy promujące bądź związane z jedną tylko religią (APP 1995; EPP-BP 1992).

Wspieranie systemu demokratycznego przez chadeków idzie w parze z poparciem dla gospodarki rynkowej. Oparta na własności i prywatnej inicjatywie jednostek, umożliwia, jak żaden inny system, efektywne zaopatrzenie w towary i usługi. Pomimo wydawałoby się życzliwego nastawienia, poparcie dla wolnego rynku nie jest bowiem całkowite i bezkrytyczne. Towarzyszy mu pewna nieufność. Choć państwo z zasady nie powinno ingerować w gospodarkę, z wyjątkiem sytuacji, gdy mechanizmy konkurencji nie działają tak, jak powinny, to jednak ma czuwać nad sprawiedliwym rozdziałem dóbr czy korzystną polityką finansową. Choć nigdzie nie jest to napisane wprost, można odnieść wrażenie, że pomimo aprobaty, chadecy nie do końca ufają gospodarce rynkowej, jako zbyt nieprzewidywalnej i skłonnej do załamań (APP 1995; EPP-BP 1992; *Wolność i odpowiedzialność* 1994: 53–54). Dlatego też chrześcijańskie demokracje wypracowały swój własny model, zwany społeczną gospodarką rynkową (*Koncepcja społecznej gospodarki rynkowej* 2002, [brak numeracji stron]). Opiera się ona na „wzorach chrześcijańskich i liberalnych, u podstaw których stoi osobista wolność i odpowiedzialność, subsydiarność i solidarność” (*ibidem*, *Przedmowa*). Z jednej strony koncepcja ta cechuje się konkurencją, naciskiem na prywatną przedsiębiorczość, własną inicjatywę jednostki i ograniczonym interwencjonizmem państwa w gospodarkę. Z drugiej promowaniem społecznej równości i równoważeniu gry rynkowej zabezpieczeniami socjalnymi. Jest zatem próbą wypośrodkowania między władzą rynkiem a władzą państwa.

Jak wcześniej wspomniano, znajdujące się w programach chadecji koncepcje państwa, ustroju oraz gospodarki są zbieżne z modelami proponowanymi przez *katolicką naukę społeczną*. Zawarte w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (1994) oraz społecznych encyklikach, również opowiadają się za zasadą pomocniczości,

która głosi, że społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego (Jan Paweł II 1991; *Centesimus annus*, 48, dalej CA).

Również demokracja jest postrzegana podobnie; Kościół

docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonej gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić zastępowania ich w sposób pokojowy innymi (CA 46).

Tak jak wizje państwa i jego ustroju, tak i model gospodarki proponowany przez Kościół jest zbliżony do tego, który znajduje się w manifestach chadeckich:

*wolny rynek* jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystywania zasobów i zaspokajania potrzeb. Dotyczy to jednak tylko tych potrzeb, za których zaspokojenie można zapłacić [...] (CA 34) i niewątpliwie mechanizmy rynkowe niosą pewne korzyści: służą lepszemu wykorzystywaniu zasobów; ułatwiają wymianę produktów, a zwłaszcza w centrum zainteresowania umieszczają



wolę i upodobania osoby ludzkiej, umożliwiając jej w chwili zawierania kontraktu spotkanie z wolą i upodobaniami innej osoby (CA 40).

Oprócz pochwały samego istnienia mechanizmów rynkowych, Kościół

uznaje pozytywną rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa: gdy przedsiębiorstwo wytwarza zysk, oznacza to, że czynniki produkcyjne zostały właściwie zastosowane, a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone (CA 35).

Innym elementami występującymi zarówno w nauce społecznej Kościoła, jak i programach chadecji (EPP-BP 1992; APP 1995), jest koncepcja dobra wspólnego i zasada solidarności. Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* (1982 – dalej GS) określa dobro wspólne jako

sumę warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa, pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość (GS 26).

Definicję tę przytacza też jako obowiązującą *Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK 1906), dodając elementy, na których opiera się dobro wspólne: poszanowanie i popieranie podstawowych praw osoby, dobrobycie czyli rozwoju duchowych i ziemskich społeczności, na pokoju i bezpieczeństwie społeczności i jej członków (KKK 1925). Obrona i rozwijanie dobra wspólnego jest jednym z obowiązków państwa wobec obywateli (KKK 1910). Jakkolwiek w dokumentach chadecji nie ma tak precyzyjnego określenia, czym w istocie jest dobro wspólne, hasło to pojawia się dość często i na podstawie kontekstu można je zdefiniować jako to, co służy interesom całej wspólnoty i co powinno być wypracowywane zarówno przez państwo, jak i samych obywateli (PP-CDU 1994).

Z kolei zasada solidarności w *nauce społecznej Kościoła* ma zadanie „zabezpieczyć realizację dobra wspólnego i rozwój osoby ludzkiej przez wzajemną współpracę i współdziałanie wszystkich w obrębie danych społeczności” (Piwowski 1993: 198). Jan Paweł II określił ją jako „mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich” (*Sollicitudo rei socialis* 38 – dalej SRS). Wypowiedzi w podobnym duchu można znaleźć w manifestach chrześcijańskich demokratów:

Solidarność oznacza świadomość wzajemnej zależności i wzajemnych powiązań jednostek i ich wspólnot. Oznacza także praktyczne działania, dzielenie się, skuteczną pomoc, prawa i obowiązki wobec innych ludzi i ich wspólnot [...]. w konsekwencji wszystko, co zdarza się jednostce ma swoje reperkusje także dla innych (EPP-BP 1992, tłumaczenie własne – DS).

Konsekwencją zasady solidarności jest niekonfliktowe ujęcie społeczeństwa. Chadecy, inspirując się *nauczaniem społecznym Kościoła*, dotyczącym osoby ludzkiej powinni traktować człowieka właśnie jako wolnego i posiadającego rozum, a zatem nie tylko zdolnego do racjonalnego działania, ale także do ponoszenia jego konsekwencji. Tymczasem wydaje się, że promowana przez chadeczków zasada solidarności niejawnie zakłada, że istnieje pewna liczba jednostek pozbawionych tych umiejętności

i wymagających pomocy innych. To podkreślanie solidarności jest eksponowaniem społecznej, wspólnotowej natury człowieka i równoważeniem indywidualizmu. Jako program społeczny wyraża się zazwyczaj w pomocy socjalnej dla osób, które same nie potrafią o siebie zadbać.

Kolejnym podobieństwem pomiędzy programami partii chrześcijańsko-demokratycznych a nauczaniem Kościoła jest podejście do instytucji rodziny. Jan Paweł II dostrzegał znaczącą rolę rodziny jako środowiska, w którym

człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia o świecie związane z prawdą i dobrem, uczy się kochać i być kochanym, a więc, co konkretnie znaczy być osobą. Chodzi tu o rodzinę opartą na małżeństwie, gdzie wzajemny dar z samego siebie, mężczyzny i kobiety, stwarza takie środowisko życia, w którym dziecko może się urodzić i rozwijać swe możliwości, nabywać świadomość własnej godności i przygotować się do podjęcia swego jedyngo i niepowtarzalnego przeznaczenia (CA 39).

Tak więc Kościół katolicki opowiada się za rodziną opartą na sakramentalnym małżeństwie mężczyzny i kobiety. Oznacza to nierozzerwalność związku i opatrzenie go sankcją nadprzyrodzoną (KKK 1644). Nie akceptuje też rozwodów, aborcji i związków homoseksualnych. Opisany model jest jedynym dopuszczalnym i nic nie wskazuje na to, by Kościół zmienił radykalnie zdanie na ten temat.

Również chadecy postrzegają rodzinę jako fundament zdrowego społeczeństwa:

małżeństwo i rodzina są instytucjami, w których przebiegają najbliższe człowiekowi relacje i w których życie ludzkiej jest zakorzenione najmocniej. Są one [małżeństwo i rodzina] podstawą zdrowego społeczeństwa. Chcemy je chronić, wzmacniać i promować. Funkcje, które rodzina wypełnia wobec jednostki i nowoczesnego państwa demokratycznego są niezastąpione. W rodzinie dokonuje się pierwszy etap socjalizacji i edukacji, przekaz systemu wartości, jak również pokazanie z jednej strony znaczenia wspólnoty, z drugiej sensu bycia indywidualnością. [...] Opowiadamy się za rodziną złożoną z dwojga rodziców i dzieci. Ten model udowodnił już swoją wartość (APP, 1995).

Gdyby zatem podsumować charakterystyczne cechy programów partii chrześcijańsko-demokratycznych, wyglądały by one następująco:

- wartości chrześcijańskie: człowiek jest wolny i odpowiedzialny, osoba ludzka uważana za najwyższą wartość, posiada przyrodzoną godność, przysługują jej niezbywalne prawa: do pracy, godnego życia, mieszkania, ochrony życia od momentu poczęcia; chadecja sprzeciwia się eutanazji i aborcji; nawiązanie do *nauczania społecznego Kościoła*; uznanie istnienia *sacrum* jako gwaranta przyrodzonych praw jednostki,
- społeczeństwo: poszczególne klasy i warstwy społeczeństwa nie są antagonistyczne, dlatego chadecy nie występują jako rzecznik jednej klasy lecz całego społeczeństwa, nie akceptują rozwodów, kładą nacisk na wspólnotowość i grupy pierwotne, zwłaszcza rodzinę; państwo ma za zadanie wspierać wspólnoty,
- państwo: preferowany ustrój demokratyczny jako gwarantujący uczestnictwo w podejmowaniu decyzji największej liczbie obywateli (nie odrzuca jednak innych ustrojów), najlepszym modelem jest państwo subsydiarne; Kościół i państwo powinny pozostać suwerennymi instytucjami, państwo ma dążyć do wzrostu dobra wspólnego,
- życie ekonomiczne: gospodarka społeczno-rynkowa; oparcie na własności prywatnej.

## 2.2. Chrześcijańska demokracja a inne doktryny polityczne

Znając założenia programowe ugrupowań chrześcijańsko-demokratycznych, trzeba się teraz zastanowić, co odróżnia je od partii liberalnych, konserwatywnych i socjaldemokratycznych. Niezwykle interesującą analizę różnic między tymi ugrupowaniami przeprowadził Guido Dierickx (1994: 15–30) w książce pod redakcją Davida Hanleya, poświęconej chrześcijańskiej demokracji. Szukając cech dystynktywnych chadecji, stwierdził on, że bardziej użyteczna jest tu koncepcja przejścia od wspólnoty (*Gemeinschaft*) do stowarzyszenia (*Gesellschaft*), niż posługiwanie się tradycyjnymi wymiarami prawica–lewica. Dodał, że chrześcijańska demokracja bez wątpienia zalicza się do ideologii typu *Gemeinschaft* (s. 17). Dowodząc tej tezy Dierickx napisał, że najlepszą metodą zbadania, do jakiego nurtu ideologicznego zalicza się dana partia, jest sprawdzenie, który z trzech celów demokracji najbardziej akcentuje w swoich programach: wolność, równość czy solidarność. Partie liberalne podkreślać będą wolność, socjaldemokratyczne równość, natomiast chrześcijańsko-demokratyczne solidarność. Jak stwierdził Dierickx, solidarność ta jest przede wszystkim bezpośrednią, trwałą i silną więzią międzyludzką (s. 21). Za takim sposobem odróżnienia chadecji od innych typów ugrupowań przemawia także znaczenie, jakie chrześcijańscy demokraci przykładają do wspólnoty, którą jest rodzina. Dodatkową cechą jest tu uznanie prawa naturalnego jako źródła ładu społecznego, pozwalającego ludziom na wspólne życie.

Wyróżnienie chadecji spośród innych typów partii, jako tej, która kładzie nacisk na naturalne więzi, nie przekreśla możliwości umiejscowienia jej na kontinuum prawica–lewica. Biorąc pod uwagę funkcje państwa, model społeczeństwa i gospodarki, partie chrześcijańsko-demokratyczne można scharakteryzować jako ugrupowania centrowe. Przemawia za tym fakt, że programy partii chadecjskich łączą w sobie cechy właściwe innym ideologiom (van Kersbergen 1994: 32).

W przypadku partii konserwatywnych i liberalnych podobieństwa i różnice między nimi są z góry przewidywalne. Jako punkty wspólne można wymienić przywiązanie do tradycyjnych wartości, takich jak rodzina, obecność etyki w życiu publicznym, promowanie aktywności ekonomicznej jednostki, niechęć do scentralizowanej władzy oraz nacisk na samostanowienie społeczeństwa. Rozbieżności pojawiają się natomiast przy definiowaniu roli państwa. Jak wspomniano, chadecy nie wierzą w nieograniczoną moc rynku i nie zadowolają się ograniczeniem zadań państwa do roli nocnego stróża (Giddens 1999: 15; Antoszewski, Herbut 1998: 138).

Interesujące jest podobieństwo między programami chrześcijańskiej demokracji i socjaldemokratycznych partii tzw. trzeciej drogi. Ponieważ charakterystyka procesu odnowy socjaldemokracji nie jest przedmiotem tej książki, zostaną jedynie wypunktowane centralne idee, zawarte w tym programie:

państwo i społeczeństwo powinny być partnerami, władza powinna być zdecentralizowana, a część jej kompetencji przekazana organizacjom i instytucjom NGO;  
państwo powinno wykonywać tylko te zadania, z którymi nie radzą sobie struktury pośredniczące;

odpowiedzialność za zabezpieczenia społeczne powinna być rozłożona na państwo i organizacje NGO;  
państwo nie musi być bezpośrednim producentem dóbr publicznych, musi natomiast gwarantować równy do nich dostęp;  
proponuje mieszany model gospodarki, oznacza to krytykę swobodnych mechanizmów rynkowych jako zbyt nieprzewidywalnych i skłonnych do załamania;  
państwo ma za zadanie regulowanie tych mechanizmów, a także promowanie przedsiębiorczości i innowacji;  
w jego gestii leży stanowienie praw dotyczących gospodarki;  
dynamika rynku ma być wykorzystana do realizacji celów publicznych (Sozańska 2001: 55)

Jak można zauważyć, poglądy współczesnych chadeków i socjaldemokratów na państwo i gospodarkę wykazują wiele zbieżności. Obydwie koncepcje zgadzają się w sprawie pomocniczej roli państwa, autonomii społeczeństwa, pozytywnej roli rynku, połączonej z dyskretną nieufnością wobec jego nieprzewidywalnych zachowań. Tym, co je zdecydowanie różni, jest podejście do więzi międzyludzkich – podczas gdy chadecy traktują je jako naturalną konsekwencję społecznej natury człowieka, socjaldemokraci, nie mogąc oprzeć się na tak stałej i pewnej podstawie jak prawo naturalne, nie potrafią dać gwarancji trwania więzi, dlatego szukają ratunku w regulacjach prawem pozytywnym. Przykładem takiego działania mogą być propozycje ujęcia stosunków rodzinnych w kontrakt prawny (Giddens 1999: 85).

Na czym polega taka analogia? Najbardziej racjonalnym wyjaśnieniem wydaje się teza o konwergencji partii politycznych: ugrupowania, w miarę utrwalania się ich pozycji w danym systemie partyjnym, odchodzą od radykalnych poglądów, skłaniając się raczej ku rozwiązaniom umiarkowanym. Jakkolwiek partie chrześcijańsko-demokratyczne od początku swojego istnienia miały charakter centrowy, to w przypadku socjaldemokracji przesunięcie w kierunku środka sceny politycznej dokonało się dopiero na początku lat 90. XX w.

Powyższa analiza miała na celu precyzyjne określenie, na podstawie jakich cech programu można sklasyfikować daną partię jako chrześcijańską demokrację. Do grona partii chadeckich zaliczono tutaj ugrupowania, których program zawiera w sobie personalistyczną koncepcję osoby ludzkiej, gdzie człowiek jest uważany za najwyższą wartość; jest inspirowany *katolicką nauką społeczną* bądź jej protestanckim odpowiednikiem, a co za tym idzie, obecną jest idea państwa pomocniczego (subsydiarnego), poparcie dla demokratycznego sposobu rządzenia, zasada dobra wspólnego oraz solidarności wyrażającej się odpowiedzialnością jednostki za wspólnotę i innych ludzi.

## ROZDZIAŁ TRZECI: WSPÓŁCZESNA CHRZEŚCJAŃSKA DEMOKRACJA W EUROPIE ZACHODNIEJ

Przedmiotem tego rozdziału jest zbadanie warunków, które miały wpływ na powstanie, rozwój i sukces partii chrześcijańsko-demokratycznych w państwach Europy Zachodniej. Rozważania mają odpowiedzieć na pytanie, czy możliwe jest zidentyfikowanie stałych czynników decydujących o narodzinach i powodzeniu tych partii, oraz czy istnieją rządzące nimi wzory i regularności.

Jako pierwsze poddane analizie zostaną podziały socjopolityczne, jako bezpośrednie przyczyny powstawania określonego typu partii politycznych. Następnie historia stosunków państwo–Kościół w XIX w. oraz zachodzące w Europie Zachodniej procesy sekularyzacyjne.

Ostania część, zawierająca konkluzję, będzie próbą wyodrębnienia i nazwania konkretnych zjawisk, które warunkują genezę i pozycje ugrupowań chadeckich na scenie politycznej danego kraju.

Państwa, które znajdą się w kręgu rozważań, to Włochy, Austria, Niemcy, Hiszpania i Francja. Wybór ten jest uzasadniony z jednej strony faktem, że z wyjątkiem Niemiec, są to kraje katolickie, a z drugiej, że działają tam niezwykle prężne partie chrześcijańsko-demokratyczne. Wyjątek stanowi tu Francja, gdzie chadecja pozostaje na marginesie sceny politycznej.

O włączeniu tej ostatniej zadecydowała przede wszystkim potrzeba odnalezienia kraju, w którym sytuacja chadecji byłaby analogiczna do Polski, a który byłby jednocześnie podobny do innych krajów zachodnich pod względem ustroju ekonomicznego, sposobu sprawowania rządów i podziałów socjopolitycznych oraz procesów sekularyzacyjnych.

### 3.1. Podziały społeczne i ich konsekwencje

Jak już wspomniano we *Wstępie*, podziały społeczne i ekonomiczne, a co za tym idzie, także polityczne, w Europie Zachodniej różnią się zasadniczo od tych istniejących w Polsce. Zadaniem tego rozdziału jest przeanalizowanie owych podziałów, wpływu, jaki wywarły na rozwój partii politycznych, a ponadto sprawdzenie, czy zachodzi związek między występowaniem określonego typu podziałów a obecnością partii chrześcijańsko-demokratycznych w danym systemie partyjnym. Odnalezienie takiej zależności lub też stwierdzenie jej braku, umożliwi następnie wysunięcie hipotez dotyczących sytuacji w Polsce.

Problematyka podziałów (*cleavages*) społecznych i politycznych oraz ich znaczenia dla tworzenia się systemów partyjnych, jest obecna w naukach społecznych od dawna, a doniosłość refleksji na temat ich roli w systemie demokratycznym wydaje się niekwestionowana. Niektórzy autorzy uważają wręcz, że warunkiem koniecznym do prawidłowego funkcjonowania demokracji, jako sposobu rządów bazującym przede wszystkim na wyborze alternatywnym, jest właśnie istnienie ustrukturalizowanych podziałów politycznych. Gdyby społeczeństwo zaprzestało generowania takich podziałów, oznaczało by to, że polityka nie ma dla danej wspólnoty żadnego znaczenia (Almond, Verba 1965: 337–338), a tym samym wygasa legitymizacja demokratycznie wybranej władzy.

Sam termin *podział* używany jest zarówno do oznaczenia zróżnicowania w sferze rywalizacji politycznej (podziały polityczne), jak i do określenia różnic wynikających ze społecznej stratyfikacji, występujących w danej społeczności lub z innej, ważnej społecznie cechy, jak na przykład wyznanie, sytuacja ekonomiczna, przynależność etniczna lub nawet językowa (podziały społeczne) (Antoszewski, Herbut 1993: 28–29).

Interesującą próbą syntezy powyższych stanowisk jest koncepcja Stefano Bartolini i Petera Maira (1990: 215, za: Antoszewski, Herbut 1993: 29). Wprowadza ona pojęcie podziału socjopolitycznego, w której termin ten rozumiany jest jako ogniwo „łączące elementy struktury społecznej z porządkiem polityczno-instytucjonalnym” (Herbut 1997: 301–302). W tym rozumieniu podziały są zjawiskami wielowymiarowymi. Składają się na nie trzy, wzajemnie powiązane, sfery. Pierwszą z nich, empiryczną, jest baza podziału, czyli konkretny fragment struktury społecznej. Może to być klasa, grupa etniczna, wyznaniowa czy językowa. Sfera druga, określana jako normatywna, to układ wartości i przekonań dominujący w tej grupie i decydujący o wytworzeniu się poczucia odrębności. Trzecim, ostatnim, elementem modelu Bartolini i Maira jest sposób, w jaki dany podział organizuje się i wchodzi w przestrzeń polityki. Głównym wskaźnikiem „zorganizowania” danego podziału jest pojawienie się partii politycznej jako narzędzia realizacji interesów grupowych na arenie publicznej. Warunkiem powstania podziału socjopolitycznego jest zaistnienie wszystkich trzech sfer równocześnie.

Aby więc mówić o połączeniu sfery polityki ze strukturą społeczną, trzeba przyjąć założenie, że samo istnienie podziału społecznego nie jest wystarczającą przyczyną narodzin partii politycznej. Tym, co rzeczywiście wpływa na jej powstanie, jest podział socjopolityczny, mający charakter łącznika, który tworzy się, gdy istniejące po-

działy społeczne ulegają polityzacji. Innymi słowy, powstaje ona, gdy dana grupa dąży do wyrażenia swoich interesów w sposób zorganizowany, rywalizując jednocześnie z interesami innych grup.

Do klasycznych już analiz procesów formowania się podziałów socjopolitycznych w Europie Zachodniej należy *Party System and Voter Alignments. Cross-national Perspectives* Seymoura Martina Lipseta i Steina Rokkana (Lipset, Rokkan 1967). Autorzy, poszukując przyczyn powstawania podziałów społecznych oraz ich następstw politycznych, zwrócili uwagę na podłoże historyczne, którego konfliktogenny charakter wpłynął na kształt europejskich systemów partyjnych. Wyjaśnienie proponowane przez Lipseta i Rokkana przedstawia partie jako konsekwencje wydarzeń historycznych, z których największą rolę odegrał

konflikt dotyczący kontroli sprawowanej przez instytucje kościelne nad terytoriami narodowymi w czasach reformacji; konflikt między Kościołem a państwem podczas rewolucji francuskiej, dotyczący zwłaszcza kontroli nad edukacją; konflikt między interesami grup związanych z własnością ziemską a interesami wyłaniających się w czasie rewolucji przemysłowej reprezentujących kapitał; konflikt między burżuazją a klasą robotniczą [...] i związany z walką o rozszerzenie praw obywatelskich i uprawnień wyborczych (Ekiert 2000: 80).

Można zatem wyodrębnić trzy czynniki, które stworzyły nowe linie podziału: reformację, rewolucje narodowe oraz rewolucję przemysłową. Według Lipseta i Rokkana, podziały te przetrwały aż do lat 60. XX w. (Grabowska 2003: 38; Römmele 1999: 8). Powiązania owych wydarzeń ze skutkami, jakie wywołały, przedstawiono w tabeli poniżej.

Tabela 1. Zdarzenia historyczne i podziały, którym dały one początek

Przyczyna	Kwestia	Podział
Reformacja i kontrreformacja XVI–XVII w.	Religia narodowa vs ponadnarodowa; języki narodowe vs łacina	Centrum–peryferia
Rewolucja francuska (narodowa) w 1789 r.	Świecka vs kościelna kontrola systemu edukacji; budowanie państw narodowych	Kościół–państwo Centrum–peryferia
Rewolucja przemysłowa XIX w.	Gospodarka pierwotna: ochrona vs modernizacja; gospodarka wtórna: wolność przedsiębiorstwa vs kontrola państwa; prawa właścicieli/pracodawców vs prawa pracowników/pracobiorców	Miasto–wies Interesy właścicieli–interesy pracowników Rolnictwo vs przemysł

Źródło: Lipset, Rokkan 1995: 98, 119; Rokkan 1968, [w:] Brokl 1999: 48; Antoszewski, Herbut 1993: 31–35; Römmele 1999: 3–11.

Reformacja i kontrreformacja nieodwracalnie zmieniły dotychczasowe relacje Kościoła<sup>1</sup> i państwa. W krajach Europy Środkowej i Południowej, gdzie sukcesy odnosiła

<sup>1</sup> W niektórych miejscach niniejszej pracy Kościół (katolicki) pisany jest z małej litery – nie jest to wynik nieuwagi bądź niekonsekwencji, ale oryginalna pisownia innych autorów.

kontreformacja, Kościół katolicki umocnił swoje wpływy, natomiast w krajach skandynawskich, w których zwyciężyła reformacja, Kościoły protestanckie uległy kontroli państwa (Grabowska 2003: 37). Ponadto konsolidacja struktur państwowych spowodowała odrzucenie przez peryferia dominującej kultury centrum i tworzenie się partii opartych na poczuciu etnicznej bądź językowej odrębności (Rokkan 1968, [w:] Brokl 1999: 48; Römmele 1999: 8). Rewolucje narodowe, według Rokkana i Lipseta, wywołały

konflikt między kulturą centralną związaną z budowaniem państwa a nasilającym się oporem grup podległych, odmiennych pod względem etnicznym, językowym lub religijnym, znajdujących się na prowincji i peryferiach kraju [...], konflikt między centralizującym, standaryzującym i mobilizującym państwem narodowym a historycznie utrwalonymi korporacyjnymi przywilejami Kościoła (Lipset, Rokkan 1995: 98).

Centralizacja państwa wiązała się jednocześnie z nadaniem praw politycznych obywatelom. Tak więc, podobnie jak w przypadku reformacji i kontreformacji, wystąpił konflikt między centrum a peryferiami, w którym stroną dominującą było bez wątpienia państwo, dysponujące centralną, standaryzowaną kulturą. Jej mobilizująca siła mogłaby zostać użyta przeciw grupom odmiennym językowo, etnicznie bądź religijnie (Grabowska 2003: 37). Trzeba jednakże zaznaczyć, że konflikt ten, jak napisali Antoszewski i Herbut,

z reguły nie ogniskował się wokół zasadniczych kierunków polityki państwa, a dotyczył ochrony istniejącego *status quo* i zapewnienia jak najbardziej optymalnej dystrybucji przywilejów i stanowisk (Antoszewski, Herbut 1993: 31).

Opisane wydarzenia miały również skutki dla samej instytucji państwa i organizacji życia społecznego. Joseph N. Moody (1953: 63) stwierdził, że w wyniku zmian państwa zyskały trzy nowe cechy. Pierwszą była zawarta w spisanych aktach prawnych afirmacja takich praw jednostki, jak wolność, własność, bezpieczeństwo. Ponadto w wyniku upowszechniania się praw wyborczych, legitymizacji władzy zaczęła zależeć od woli wyborców. Drugą cechą jest, według Moody'ego, świecka autodeklaracja państwa, rozumiana jako równe traktowanie wszystkich wyznań, niewspieranie i nieprześladowanie żadnego z nich. Ostatnią cechą jest przyznanie sobie przez państwo prawa do możliwości ingerencji w kolejne sfery życia społecznego, jak na przykład edukacja czy ekonomia.

Szczególnie ważny ze względu na typ partii, jaki wygenerował, wydaje się podział państwo–Kościół. Jak wcześniej wspomniano, dotyczył on głównie kontroli nad edukacją. W krajach protestanckich, gdzie Kościoły podporządkowały się państwu, nastąpiła sekularyzacja oświaty, podczas gdy w państwach, w których funkcjonował silny Kościół katolicki, procesy sekularyzacji szkolnictwa spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem.

Wprowadzenie przymusowego systemu edukacji pozostającego pod kontrolą państwa wywołało kontrofensywę kościoła [...]. Pojawiły się więc sponsorowane przez kościół partie, związki zawodowe, wydawnictwa, kluby sportowe, gazety (Antoszewski, Herbut 1993: 32).



Ten rodzaj podziału znacząco przyczynił się do powstania ugrupowań chrześcijańsko-demokratycznych. Znalazienie się Kościoła w sytuacji, w której musiał aktywnie poszukiwać poparcia społecznego i bronić swoich interesów, doprowadziło do polityzacji istniejącego podziału religijnego, czego efektem są właśnie partie chadeckie. Znajduje tu potwierdzenie teza Stefanowicza (1963: 63), że chrześcijańskie demokracje rozwinęły się w krajach, w których zaistniał spór pomiędzy państwem a Kościołem.

Trzecim czynnikiem, który wpłynął na kształt podziałów społecznych była rewolucja przemysłowa. Podobnie jak rewolucję narodową, Rokkan i Lipset rozpatrywali ją również w kategoriach konfliktów, tym razem „pomiędzy interesami właścicieli ziemskich a powstającą klasą przedsiębiorców przemysłowych” i „pomiędzy właścicielami i pracodawcami z jednej strony a dzierżawcami, pracownikami rolnymi i robotnikami z drugiej” (Lipset, Rokkan 1995: 98). Jak napisała Mirosława Grabowska (2003: 37),

o ile efektem dwóch pierwszych wydarzeń [reformacji i rewolucji narodowej – DS] było zróżnicowanie krajów Europy Zachodniej, o tyle rewolucja przemysłowa wpłynęła na nie ujednolicająco, wszędzie generując podział na właścicieli i pracodawców (właściciele ziemskich i przedsiębiorców przemysłowych) oraz pracowników najemnych (dzierżawców, pracowników rolnych i robotników).

Można więc powiedzieć, że podziały, które powstały w efekcie rewolucji przemysłowej (miasto–wieś, pracodawcy–pracobiorcy), obecne były we wszystkich krajach Europy Zachodniej. Nie wolno też zapominać o tym, że dzięki rewolucji przemysłowej powstała nowa kategoria społeczna, czyli robotnicy.

Na podstawie omówionych tutaj podziałów socjopolitycznych i wydarzeń, które je wywołały, można teraz przedstawić związane z nimi typy partii politycznych.

Tabela 2. Partie polityczne jako skutki podziałów

Podział	Typ partii, jaki wygenerował
Centrum–peryferia	Partie bazujące na odmienności językowej i etnicznej
Państwo–Kościół	Partie inspirowane przekonaniami religijnymi
Miasto–wieś	Partie agrarne: konserwatywne i liberalne
Właściciele–pracownicy	Partie socjalistyczne i komunistyczne

Źródło: Römmele 1999: 8.

Schemat zależności według Lipseta i Rokkana zakłada, że doszło do swobodnego zamrożenia systemu partyjnego w latach 60. ubiegłego stulecia (Römmele 1999: 8). Oznacza to, że partie i systemy partyjne, jak i ogólne wzory rywalizacji uformowane w latach 20. XX w. w Europie Zachodniej i odzwierciedlające ówczesną strukturę podziałów, przetrwały w niezminionej formie przez następne czterdzieści lat (Grabowska 2003: 38; Römmele 1999: 8). Ponadto „rozwój partii masowych oraz wysoki stopień zmienności elektoratu nie pozostawiał zbyt dużo przestrzeni dla powstawania nowych partii” (Römmele 1999: 8 – tłumaczenie własne DS). Jak stwierdził Andrea Römmele, hipoteza *zamrożenia* stanowi jedno z możliwych tłumaczeń stabilno-

ści zachowań wyborczych w latach 50. i 60. ubiegłego wieku, kiedy to stabilizował się nowy system partyjny Niemiec Zachodnich, a we Włoszech centroprawicowi chadeacy umacniali swoją pozycję na scenie politycznej (1999: 8–9).

Römmele zauważył ponadto, że od czasów, gdy Lipset i Rokkan przedstawili swoją analizę europejskich systemów partyjnych, zaszły znaczące zmiany, do których można zaliczyć zwiększenie płynności elektoratu i wzrost liczby osób podejmujących decyzje w ostatniej chwili, kwestionowanie partii jako łącznika między państwem a społeczeństwem (Antoszewski, Herbut 1993: 36–37). Jakkolwiek hipoteza *zamrożenia* może tłumaczyć sytuację z lat 60., jej odniesienia do współczesnych systemów partyjnych wydają się już nieadekwatne.

Powołując się na późniejsze badania Mogensa Pendersena, RONALDA Ingleharta, Oddbjørna Knutsena i innych, można przyjąć, że *zamrożona* do tej pory struktura poparcia dla partii politycznych zaczęła tajać. Z jednej strony stare, wydawałoby się solidnie zakorzenione, partie zaczęły tracić poparcie, a z drugiej wyłoniły się i odniosły sukces nowe partie i ruchy społeczne podnoszące kwestie, które można scharakteryzować jako postmaterialistyczne (ruchy kobiece, a także zorientowane na ochronę środowiska naturalnego, pokój, prawa jednostki – Offe 1995: 232). Spowodowały one nie tylko *rozmrózienie* starych powiązań, ale także powstanie nowych, idących poprzez, wydawałoby się zastygłe, wymiary prawicy i lewicy.

Warto w tym miejscu dodać, że stare partie nie pozostały bierne wobec opisanych zjawisk, lecz przez adaptację programu do zmieniającej się rzeczywistości i zmianę strategii wyborczych podjęły walkę o elektorat. Za przykład mogą tu posłużyć chociażby socjaldemokracje i ich powstały w latach 90. XX w. program odnowy, zwany *trzecią drogą* (por. Giddens 1999; 2000; Sozańska 2001).

Z drugiej jednak strony, argumentował Römmele, nawiązując do opublikowanych w 1990 r. badań Bartoliniego i Maira, analizujących zmienność elektoratu na przestrzeni wieku – zmiany, które zaszły, dotyczyły faktycznie poparcia dla poszczególnych partii, ale nie podziałów socjopolitycznych. Obywatele rzeczywiście zmienili swoje sympatie wyborcze, jednakże, pomimo że przestali głosować na konkretne ugrupowanie, nadal identyfikowali się z szerszym nurtem ideologicznym, który ono reprezentowało, a co za tym idzie, nadal wybierali partie do tego nurtu należące. Można więc powiedzieć, że przesunięcia preferencji wyborczych dokonywały się jedynie w ramach pewnego spektrum. Jakkolwiek by zinterpretować relacje w systemach partyjnych Europy Zachodniej, konkludował Römmele,

hipoteza *zamrożenia* wymaga obecnie modyfikacji; warunki rządzące formowaniem się systemów partyjnych mogą zdeterminować ich kształt na wiele lat, ale tylko do chwili, gdy zainteresowane partie nie znajdą lepszego sposobu na przyciągnięcie nowych wyborców, niż ciągle odwoływanie się do tego samego typu zwolenników, który przyczynił się do ich początkowego sukcesu (Römmele 1999: 11, tłumaczenie własne DS).

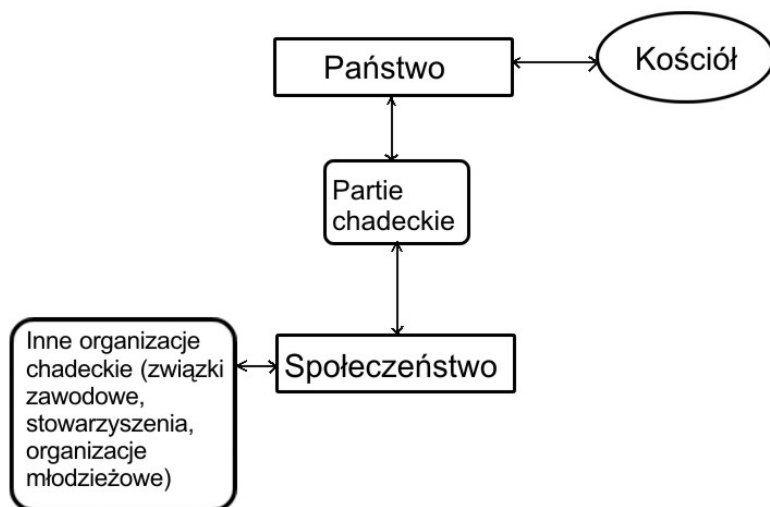
Można więc zinterpretować tutaj partie chrześcijańsko-demokratyczne jako pochodną rozdziału Kościoła od państwa i polityzacji podziałów religijnych. Kolejnym warunkiem, ściśle związanym z postępującą utratą przez Kościół wpływów, było to-

warzyszające jej aktywności, podejmowane przez państwo świeckie, w sferach, które do tej pory stanowiły domenę Kościoła, na przykład oświata, szpitalnictwo, opieka nad sierotami, starymi i niepełnymi (Inglehart, Norris 2004: 6<sup>2</sup>).

Analiza podziałów socjopolitycznych rzuca także nieco światła na proces formowania więzi pomiędzy partią chrześcijańsko-demokratyczną a obywatelami. Odwołując się do przedstawionego we *Wstępie* wzoru relacji państwo–partie polityczne–obywatele, można prześledzić proces powstawania ugrupowań chadeckich i więzi między nimi a elektoratem.

Stosując schemat Kay Lawson (1988: 33) jest się w stanie wyjaśnić genezę partii chrześcijańsko-demokratycznej (według Lawson, miałyby ona charakter organizacji alternatywnej), jako wynik braku satysfakcji z istniejącej więzi państwo–obywatele, spowodowanego osłabieniem instytucji Kościoła katolickiego i jego wpływu na państwo, oraz, o czym będzie mowa w następnym podrozdziale – efektem dyskryminującej Kościół polityki państwa. Zależności i połączenia pomiędzy aktorami ujęto w formie na poniższym wykresie:

Wykres 4. Schemat zależności między państwem, partiami chadeckimi i Kościołem



Źródło: opracowanie własne.

<sup>2</sup> Ponieważ każdy rozdział ma osobną numerację stron, w przypisie bibliograficznym najpierw podany jest numer rozdziału, do którego jest odnośnik, a następnie konkretna strona. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* zostało wydane w Polsce dopiero w 2006 r. Kiedy powstawał ten rozdział, dostępna była jedynie wersja znajdująca się na stronie Pippy Norris, [www.ksghome.harvard.edu/~pnorris.shorenstein.ksg/Books/Sacred\\_and\\_secular.htm](http://www.ksghome.harvard.edu/~pnorris.shorenstein.ksg/Books/Sacred_and_secular.htm).

Na podstawie powyższego wykresu można więc wnioskować, że logiczną konsekwencją załamania się dotychczasowych połączeń było pojawienie się organizacji, mającej charakter nowego łącznika między porządkiem instytucjonalno-prawnym a społeczeństwem, a raczej tą jego częścią, której nie odpowiadała zaistniała sytuacja. Organizacją tą była właśnie chrześcijańska demokracja.

### 3.2. Stosunki państwo–Kościół w XIX w.

Proces oddzielania się Kościoła od państwa, opisany w kategoriach konfliktu przedstawiony został w poprzednim podrozdziale jako zjawisko abstrakcyjne. W rzeczywistości miał on burzliwy i dramatyczny przebieg. Kwestia edukacji, jakkolwiek istotna, nie była jedynym punktem zapalnym. Przez opresyjne ustawodawstwo poszczególne kraje starały się wyeliminować Kościół z życia publicznego oraz ograniczyć do minimum jego działalność i wpływ na życie obywateli.

Krajem, w którym represje przyjęły nadzwyczaj ostry charakter były XIX-wieczne Prusy rządzone przez kanclerza Otto Bismarcka. Jego polityka *Kulturkampf* wymierzona była nie tylko w Polaków, lecz także w Kościół. Pierwszym sygnałem naruszenia *status quo* było zawieszenie powołanego w latach 40. XIX w. przez cesarza Fryderyka Wilhelma IV Wydziału do spraw Wyznań. Kolejny krok to uchwalenie przez parlament Rzeszy serii wyjątkowo niekorzystnych dla Kościoła ustaw. W grudniu 1872 r.

wprowadzony zostaje tzw. paragraf kazalnicy (art. 167), przewidujący karę więzienia za nadużywanie ambony dla spraw politycznych; [w marcu 1872] – ustawa o inspekcji szkół, dająca państwu kontrolę nad nauczaniem religii we wszystkich szkołach, także prywatnych (wyznaniowych); [w lipcu 1872 r.] – w powołaniu się na petycję Niemieckiego Związku Protestantów zabrania się wszelkiej działalności kapłańskiej – w tym celebrowania Mszy św. – ojcom zakonu jezuitów i „asymilowanych” (lazarystów, redemptorystów [...]); dwa miesiące później nowa ustawa w ogóle usuwa jezuitów z terytorium Rzeszy (Stefanowicz 1963: 81–82).

Zerwanie stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską w grudniu 1872 r. nie zakończyło serii niekorzystnych dla Kościoła ustaw. Już w kwietniu następnego roku, na skutek rewizji konstytucji artykuły mówiące o autonomii Kościoła zostały zastąpione nowymi, określającymi granice władzy Kościoła, co faktycznie równało się poddaniu go kontroli państwa. Kolejnym krokiem były tak zwane ustawy majowe z 1873 r., mówiące o zatwierdzaniu przez organa państwowe nominacji na stanowiska kościelne, ograniczaniu środków penitencjarnych i dyscyplinarnych stosowanych przez Kościół, a także o występowaniu z Kościoła laikatu. Protesty episkopatu zakończyły się uwięzieniem arcybiskupów Kolonii i Gniezna–Poznań. Rok 1874 przyniósł kolejne trzy akty prawne:

o obowiązkowych ślubach cywilnych, administracji biskupstw katolickich w diecezjach nieobsadzonych, i wreszcie internowaniu lub wydaleniu tzw. księży opornych, tj. odmawiających „deklaracji” (Stefanowicz 1963: 82).

Stolica Apostolska nie pozostała, rzecz jasna, bierna wobec tak restrykcyjnej polityki wobec Kościoła. W lutym 1875 r. Pius IX ogłosił encyklikę *Quod nunquam*, w której potępił nowe ustawodawstwo, a na księży podporządkowujących się nowemu prawu nałożył ekskomunikę. Katolicy natomiast zostali wezwani do nieprzestrzegania owych praw. Reakcją na encyklikę była ostatnia seria ustaw (kwiecień–czerwiec 1875), mówiących o

sekwestrze majątku księży opornych; o zakonach i kongregacjach; o organizacji parafii starokatolickich (prawo używania budynków parafialnych Kościoła rzymskokatolickiego); o administracji dóbr parafii katolickich (Stefanowicz 1963: 82–83).

Również we Włoszech w XIX w. stosunki między państwem a Kościołem były napięte. Stawką było tu istnienie Państwa Kościelnego i miejsce Kościoła w jednoczących się Włoszech. Zmagania papieża i rodzącego się państwa włoskiego<sup>3</sup> można w zasadzie podzielić na dwa okresy. Pierwszy z nich przypada na pontyfikat Piusa IX (1846–1878) (Davies 1998: 849), kiedy to relację państwa i Kościoła miały charakter jawnego konfliktu. Drugi, datowany pontyfikatem Leona XIII (1878–1903) miał już łagodniejszy charakter.

W pierwszym okresie, podobnie jak w Rzeszy, rząd włoski wydał szereg niekorzystnych i ograniczających Kościół ustaw. Przede wszystkim została wprowadzona kara za brak ślubu cywilnego. Choć do tej pory istniało prawo nakazujące tę formę zawarcia związku, to przepis nakładający karę za jego niedopełnienie okazał się swoistym *novum*. Kolejnym aktem była próba uchwalenia możliwości wzięcia cywilnego rozwodu. Jakkolwiek przepis ten spotkał się ze zdecydowanym sprzeciwem większości Włochów i w rezultacie upadł, to trzeba odnotować fakt, że taka próba została podjęta.

Następną kwestią był status zakonów. Jak napisał Moody (1953: 43), ich działalność została poważnie ograniczona, a część dóbr przejęta przez rząd. Jednakże podobnie jak w przypadku rozwodów, efekt tych zabiegów był dokładnie przeciwny do zamierzonego. Zakony nie tylko nie straciły swoich wpływów, ale wręcz mogły się cieszyć nowymi powołaniami.

Zmiany dotknęły również edukację, a konkretnie nauczanie religii w szkołach. Od 1859 r. był to przedmiot obowiązkowy dla wszystkich dzieci, chyba że rodzice na piśmie wyrazili swój sprzeciw. 29 września 1870 r. warunki odwrócono: religia miała być nauczana tylko w przypadku, gdy rodzice pisemnie o to poprosili (Moody 1953: 43).

Chociaż żadne z wprowadzonych praw nie cieszyło się społeczną akceptacją (upadła także koncepcja pisemnych próśb o nauczanie religii), to jednak pewne sukcesy w walce z Kościołem zostały osiągnięte. Religię usunięto ze szkolnictwa wyższego i instytucji pożytku publicznego. Ponadto kontroli państwa zostało poddane obsadzanie urzędów kościelnych. Pojawiały się też nieprzychylnie Kościołowi artykuły w prasie (Moody 1953: 43).

<sup>3</sup> W pracy nie omówiono szczegółowej historii zjednoczenia Włoch. Ze względu na zasadniczy przedmiot badań, czyli partie chadeckie, z tego nadzwyczaj bogatego w wydarzenia okresu, przytoczono jedynie te kwestie, które bezpośrednio dotyczą tematu.

Papiestwo nie pozostało bezczynne wobec niekorzystnego dla siebie ustawodawstwa. Najważniejszym aktem było ogłoszenie w 1861 r. formuły *non expedit*, która zakazywała włoskim katolikom zarówno kandydowania, jak i brania udziału w wyborach<sup>4</sup>. Choć zakaz ten, formalnie obowiązujący, w praktyce nie funkcjonował, to jednak wywarł na życie polityczne Włoch niezatarty wpływ, dzieląc katolików na tych, którzy przestrzegali zaleceń papieża i tych, którzy się im nie podporządkowali (Stefanowicz 1963: 69).

Innym pamiętnym dokumentem był dołączony do encykliki *Quanta cura* „Syllabus najważniejszych błędów naszych czasów” [08.12.1864]. Papież zaliczył do nich między innymi ateizm, odmawianie Kościołowi prawa posiadania własności, ingerencję rządów w obsadzanie stanowisk kościelnych, jak i przekonanie, że państwu przysługuje prawo do kontroli szkolnictwa i seminariów duchownych, mianowania biskupów, nieuznawanie małżeństwa jako sakramentu oraz rozwody. Jak napisał Norman Davies (1998: 851):

źródeł powstania „Syllabusa” należy upatrywać w prośbach włoskich biskupów o wskazówki, zgłaszanych w wirze debaty toczącej się wokół kwestii utworzenia Królestwa Włoch. Watykan był czynnym uczestnikiem walki politycznej i wiele paragrafów „Syllabusa” – mimo, że zostały sformułowane w kwestiach ogólnych – było podyktowane wymogami bardzo specyficznej sytuacji lokalnej. [...] Kiedy dokładnie czyta się ten tekst, staje się jasne, że w większości przypadków Watykan po prostu zachował własną pozycję. Mówiąc „nie jest prawdą, że biskup Rzymu powinien działać zgodnie z wymogami współczesnej cywilizacji”, „Syllabus” jedynie stwierdzał rzecz oczywistą: że Kościół kieruje się ponadczasowymi zasadami swojej religii i że nie ugnie się pod naporem modnych sloganów.

Niestety, efekt jaki wywarł „Syllabus” na społeczeństwo włoskie był odwrotny do zamierzonego. Większość obywateli zaczęła postrzegać Kościół jako instytucję przeciwną

wszelkiej tolerancji, wszelkiej racjonalnej myśli, wszelkim formom separacji małżeńskiej, wszelkiemu samookreśleniu się narodów oraz wszelkim formom dobroczynności (Davies 1998: 851).

Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy – tłumaczył Davies – mogła być przez to trudna do zrozumienia, bo zawierająca podwójne przeczenia, forma, w jakiej „Syllabus” został napisany<sup>5</sup>.

Znaczącą zmianę polityki Kościoła przyniósł pontyfikat Leona XIII. Trudno jednak mówić o pojednaniu; Leon XIII wyrażał się bowiem dość krytycznie o współczesnych mu zjawiskach, na przykład o rodzącym się socjalizmie. Nie uchylił także formuły *non expedit*. Jednakże porównując podjęte przez niego kroki z posunięciami swojego poprzednika, nie sposób nie zauważyć ewolucji, jakiej uległy w tym czasie poglądy Watykanu (Stefanowicz 1963: 110).

<sup>4</sup> Zakaz ten został całkowicie zniesiony dopiero w 1919 r. przez papieża Benedykta XV (Stefanowicz 1963: 69).

<sup>5</sup> Na przykład: „Nie jest prawdą, że prawa ludzkie i prawa boskie nie muszą podlegać prawom naturalnym i prawu boskiemu” (Davies 1998: 850).

Postępująca od czasu rewolucji francuskiej sekularyzacja, oraz poddanie dyskusji takich kwestii, jak „forma zawierania małżeństw oraz udzielania rozwodów, organizacja działalności dobroczynnej i postępowanie z osobami wykazującymi odchylenia od normy” (Lipset, Rokkan 1995: 98), zachodzące zmiany społeczno-ekonomiczne oraz nieufność papieża wobec projektów wysuwanych przez socjalistów i liberałów, skłoniły Kościół do zajęcia oficjalnego stanowiska wobec współczesnych mu problemów społecznych, a w szczególności wobec kwestii robotniczej.

Polityka Leona XIII miała na celu dostosowanie Kościoła do nowych wymogów i przygotowanie go do stawienia czoła nowym wymaganiom. I chociaż nie dokonał się żaden zwrot doktrynalny, zmiany, które zaszły, można określić jako rewolucyjne (Moody 1953: 41). Leon XIII, w przeciwieństwie do swojego poprzednika Piusa IX<sup>6</sup>, cechował się głębokim zrozumieniem złożoności nowych zjawisk i ich przyczyn. Jego encykliki społeczne, szczególnie *Rerum novarum*, stanowiły celną i wnikliwą diagnozę rzeczywistości społecznej i politycznej. Jak stwierdził Fogarty (1957: 342–345) encykliki te stanowiły wyczerpujące i autorytatywne podsumowanie bieżących problemów, a także ich interpretacje w świetle wiary i nauczania Kościoła. Dawały tym samym rodzającym się partiom i ruchom chadeckim wytyczne programowe i organizacyjne.

Pierwszym i uważanym za przełomowy dokumentem, okazała się ogłoszona w 1891 r. przez Leona XIII encyklika *Rerum novarum* (dalej RN)<sup>7</sup>. Jej celem było przede wszystkim uaktualnienie istniejącej już refleksji na tematy społeczne przez pokazanie rozwiązania jednocześnie zgodnego z doktryną katolicką i możliwego do zastosowania w danej sytuacji historycznej.

Według Leona XIII, przyczyną pogorszenia się sytuacji robotników był monopol kapitalistów na rynku towarów i pracy, oraz stosowana przez nich lichwa<sup>8</sup>, a także zniesienie dawnych korporacji przemysłowych, co pozbawiło ich ochrony prawnej. Istotną przyczyną było też, według niego, zmniejszenie wpływu religii i moralności na ustrój i ustawodawstwo państwa.

W ostatnim wieku zniszczono stare stowarzyszenia rękodzielników, nie dając im w zamian żadnej ochrony; urzędnicy i prawa państwowe pozbawiono tradycyjnego wpływu religii; i tak robotnicy, osamotnieni i bezbronni ujrzeni się z czasem wydanymi na łup nieludzkości panów i nieokiełzanej chciwości współzawodników. Zło powiększyła jeszcze lichwa żarłoczna, którą, aczkolwiek Kościół już nieraz potępił w przeszłości, ludzie jednak chciwi i żądni zysku uprawiają w nowej postaci (RN: 645).

Analizując *Rerum novarum* można stwierdzić, że papież przypisywał duże znaczenie związkom zawodowym i innym formom zrzeszania się. Organizacje takie

<sup>6</sup> Pius IX, choć nie wykazywał talentów dyplomatycznych, słynął z pobożności i innych cnót chrześcijańskich. 3 września 2000 r. został przez Jana Pawła II ogłoszony błogosławionym.

<sup>7</sup> Wykorzystano egzemplarz *Rerum novarum*, zawarty w specjalnym numerze miesięcznika „Znak”, pt. *Społeczne nauczanie Kościoła* (1982, nr 7–9). Encyklika ta nie ma ponumerowanych paragrafów, w związku z czym, cytując ją, w nawiasie zamiast numeru paragrafu podano strony, na których znajduje się rozważana kwestia.

<sup>8</sup> Papież ma tu na myśli system polegający na zmuszaniu robotników do robienia zakupów w sklepach należących do pracodawcy, i to na wysoko oprocentowany kredyt.

mają wypełnić lukę powstałą po zaniknięciu średniowiecznych korporacji rzemieślniczych. Zrzeszanie się leży w naturze człowieka i państwo nie powinno stać temu na przeszkodzie, lecz je chronić. Ogłoszenie encykliki *Rerum novarum* było wydarzeniem przełomowym. Stanowiła ona pierwszy oficjalny dokument Kościoła, w którym została przeprowadzona wnikliwa i krytyczna analiza współczesnych mu warunków społeczno-gospodarczych. Na dodatek, encyklika zawierała nie tylko rzeczowy opis problemów swojej epoki, ale również dawała wskazówki, jak je rozwiązać. Formułowała też podstawowe zasady, na których powinno być oparte życie społeczne (Strzeszewski 1985: 259).

Nie bez znaczenia jest też zawarta w encyklice krytyka – zarówno socjalizmu, jak i kapitalizmu. Opisano w niej socjalizm jako rozwiązanie niesprawiedliwe, fałszywe i bezbożne: „zadaje bowiem gwałt prawnym właścicielom, psuje ustrój państwa i do głębi wzburza społeczeństwo” (RN: 646). Natomiast kapitalizmowi papież nie poświęcił w *Rerum novarum* osobnego paragrafu, tak jak to uczynił w przypadku socjalizmu. W encyklice nie pada nawet sama nazwa kapitalizm. Jednak podkreślenie ogromnego znaczenia własności prywatnej wydaje się dowodem aprobaty dla tego systemu. Nie jest to jednak poparcie bezwarunkowe. Papież zaznaczył, że system ten, choć słuszny, w obecnej swojej postaci daleki jest od doskonałości. Wymaga jeszcze wielu poprawek, tak by mechanizmy nim rządzące, nie były przyczyną wyzysku. Pomimo to widać zasadniczą różnicę w opisie socjalizmu i kapitalizmu. Ten pierwszy jest zły w samej swojej istocie, podczas gdy drugi wymaga jedynie korekty.

Dla rozwoju partii i ruchów chrześcijańsko-demokratycznych istotny był stosunek papieża do – dzisiaj ujmowanych nazwą – oddolnych inicjatyw obywatelskich. Leon XIII uważał, że związki zawodowe oraz inne formy organizowania się są zjawiskami pozytywnymi. Zrzeszanie się leży w naturze człowieka i państwo nie powinno stać temu na przeszkodzie, lecz je chronić. Naturalnie, gdy działalność stowarzyszenia zagraża dobru wspólnemu, państwo może je rozwiązać.

W kolejnej encyklice, ogłoszonej w 1901 r. *Circa democratia christiana*, znanej także pod tytułem *Graves de communi* (dalej GC), papież konsekwentnie wyrażał swoje poparcie i akceptację dla ruchów chrześcijańsko-demokratycznych, postulując jednocześnie ich apolityczny charakter:

Nie godzi się jednak nadawać mianu demokracji chrześcijańskiej znaczenia czysto politycznego. Jakkolwiek bowiem wyraz *demokracja* etymologicznie i filozoficznie oznacza panowanie ludu, to jednak w naszym wypadku należy ją tak pojmować, by wykluczała wszelkie znaczenie czysto polityczne i wyrażała wyłącznie tylko dobroczynną działalność chrześcijańską na rzecz ludu” (GC: 15, pisownia oryginalna).

Papież zalecał katolikom, aby angażując się w działalność społeczną ze względu na swoje wyraziste, światopoglądowe uwarunkowania i odmienność pełnionych zadań, pozostawali apolityczni. Innymi słowy, aby tworzone przez nich stowarzyszenia nie miały cech partii politycznych.

Uzasadniał swoje stanowisko twierdzeniem, że „prawo natury i prawo Ewangelii są same przez się wyższe nad wszelkie urządzenia człowiecze [...]. Są więc one i pozostają



niezależnymi od wszelkich stronnictw i od wszelkiej zmienności wypadków” (GC: 15). Można zaryzykować stwierdzenie, że Leon XIII uważał, iż porządek polityczno-państwowy i zainspirowana religią sfera inicjatyw obywatelskich, nie powinny na siebie zachodzić.

Takie określenia statusu chrześcijańskiej demokracji przez Stolicę Apostolską, nie stanowiło jednak przeszkody dla tworzenia się partii chadeckich. Powstawały one już w XIX i na początku XX w. we Francji, Włoszech, Belgii, Niemczech i Polsce (Wahl 1998: 8), nie odniosły jednakże spektakularnych sukcesów.

Można tu postawić zarzut, że opisane zjawiska, to jest formowanie się europejskich systemów partyjnych oraz historia stosunków państwo–Kościół, odnoszą się w zasadzie do okresu przed II wojną światową i mogą tłumaczyć powstanie chadecji w tym konkretnym momencie historycznym, a ich odnośnienie do czasów późniejszych jest swego rodzaju nadużyciem. Przybliżenie jednak przebiegu relacji państwo–Kościół właśnie w XIX w. jest niezbędne ze względu na ogromne znaczenie, jakie miały dla późniejszego rozwoju partii chrześcijańsko-demokratycznych<sup>9</sup>.

Trzeba też pamiętać, że powstanie fenomenu politycznego, jakim jest chrześcijańska demokracja, nie było wynikiem jednego, przełomowego wydarzenia, lecz skutkiem ubocznym długotrwałych procesów, z których dzieje konfliktu Kościoła i państwa wydają się najbardziej doniosłe. Powojenny sukces partii chadeckich nie byłby możliwy, gdyby nie zmiany, jakie zaszły wcześniej, które przygotowały dla nich podłoże społeczne.

Ciekawym aspektem jest fakt, że powojenne chadecje są zupełnie nowymi organizacjami; pomiędzy nimi, a ich prekursorami nie ma ciągłości organizacyjnej. Dlatego w tej pracy, zamiast opisu historii powstałych w XIX i na początku XX w. ugrupowań, uwaga zostanie skupiona na analizie zjawisk i procesów długotrwałych, przygotowujących grunt dla chrześcijańskich demokracji powstałych po II wojnie światowej.

Kluczowe dla zaistnienia chadecji na scenie politycznej było wspomniane wcześniej wyrażenie przez papieża Leona XIII aprobaty dla różnych form zrzeszania się oraz sformułowanie zgodnych z nauczaniem Kościoła zadań państwa i zasad ekonomii. Zakaz uczestnictwa w życiu politycznym nie został jeszcze wprawdzie uchylony, jednakże poczynione kroki dawały nadzieję na jego zniesienie w przyszłości. Inną, nie mniej ważną kwestią, była próba wyparcia Kościoła ze sfery publicznej.

Ograniczenie wpływu Kościoła spowodowało powstanie luki w życiu społecznym, co z kolei stanowiło bodziec dla zorganizowania się obywateli w partie chrześcijańsko-demokratyczne. Powstałe ugrupowania miały charakter organizacji alternatywnych, łączących na nowo państwo i obywateli. Proces rozdziału Kościoła od państwa miał, i nadal ma, charakter jednokierunkowy i jak na razie nieodwracalny. Religia przechodzi do sfery prywatnej, pozostawiając w sferze publicznej lukę, której wypełnienia podejmują się właśnie chrześcijańskie demokracje.

---

<sup>9</sup> Oczywiście tego typu ugrupowania powstawały już w XIX w., jak np. niemiecka partia Centrum, jednakże ich znaczenie na arenie politycznej było niewielkie.

### 3.3. Procesy sekularyzacyjne w latach powojennych

Oddzielenie się instytucji religijnych od państwowych dało początek trwającemu do dziś procesowi sekularyzacji, określanej też jako laicyzacja, zeświecczenie bądź dechrystianizacja, a oznaczającej ograniczanie „zakresu działania instytucji religijnych, spadku popularności praktyk religijnych i wierzeń, słabnięcia religijnych znaczeń i uzasadnień [...] i/lub pojawiania się nowych form religijności” (Grabowska 2002: 21).

Tak zdefiniowana sekularyzacja, jak stwierdził Gerard Dekker (13.07.2004<sup>10</sup>), przebiega na trzech poziomach: jednostki, społeczeństwa i samej religii. W pierwszym przypadku dochodzi do zmniejszenia znaczenia praktyk religijnych i wierzeń w życiu pojedynczych ludzi. Na poziomie społeczeństwa oznacza to, że coraz więcej sektorów życia społecznego uwalnia się spod regulującego wpływu religii, a ta ostatnia staje się domeną życia prywatnego bądź czasu wolnego. Natomiast laicyzacja religii polega na adaptowaniu własnych wartości do nowych wymogów społecznych.

Sekularyzacja, podobnie jak przedstawione w poprzednich podrozdziałach procesy formowania się systemów partyjnych oraz oddzielania Kościoła od państwa, jest następstwem zmian wywołanych przez rewolucje: francuską, przemysłową i narodową. Ich efektem, jak zauważył Dekker, były konkretne zmiany w organizacji społeczeństwa. Najważniejszą z nich (obok racjonalizacji, demokratyzacji i subiektywizacji) było postępujące różnicowanie się społeczeństwa.

W porównaniu z przeszłością, kiedy to wszystkie aspekty i sektory życia były ze sobą wzajemnie mocno powiązane, w społeczeństwach nowoczesnych każdy aspekt i sektor rozwinął się i zorganizował mniej lub bardziej niezależnie od innych (jak na przykład rodzina i przedsiębiorstwo). W rezultacie trudno mówić o jednym (niepodzielnym) społeczeństwie. Współcześnie stoimy wobec konglomeratu subspołeczeństw, z których każde prowadzi mniej lub bardziej samodzielne życie: świat ekonomii, medycyny, nauki, rodziny, przyjaciół itd. (Dekker: 13.07.2004, tłumaczenie własne DS).

Sfera norm i wartości religijnych również stała się jednym z nich. Ludzie nie uczestniczą więc w jednym społeczeństwie, ale w wielu różnych subświatach. Prowadzą, jak to określił Dekker, różne subżycia (*sublives*), z których każde charakteryzuje się własnym systemem wartości. Wszystko to zaowocowało przede wszystkim prywatyzacją religii, a co za tym idzie, dalszym zmniejszeniem roli Kościoła jako instytucji.

Niezwykle interesującą tezę dotyczącą sekularyzacji postawili w swojej najnowszej książce *Sacred and Secular* Pippa Norris i Ronald Inglehart (2004). Stwierdzili oni mianowicie, że sekularyzacja współwystępuje wraz z wysokim poziomem dobrobytu. Innymi słowy, im bardziej zamożne państwo, tym większa podatność na procesy sekularyzacyjne (Norris, Inglehart 2004: 2):

jesteśmy przekonani, że religia pozostaje znacząca w społeczeństwach, szczególnie tych uboższych, gdzie ludzie muszą wciąż stawiać czoła niebezpieczeństwom, które zagrażają ich przetrwaniu. Utrzymujemy, że poczucie zagrożenia zarówno fizycznego, jak i społecznego, jest

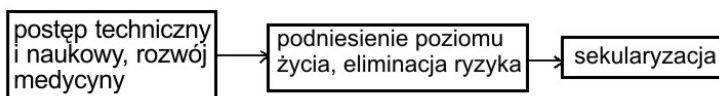
---

<sup>10</sup> W przypadku cytowania artykułu ze strony internetowej, w przypisie zamiast strony podano datę dnia ściągnięcia pliku.

kluczowym czynnikiem podtrzymującym religijność [...]. sekularyzacja – systematyczna erozja praktyk religijnych, wierzeń i wartości – występuje najczęściej pośród zamożnych i wolnych od niebezpieczeństw społeczeństw postindustrialnych (Norris, Inglehart 2004: 2 – tłumaczenie własne – DS).

Norris i Inglehart uzasadniają tę zależność budując interesujący ciąg przyczynowo-skutkowy:

Wykres 5. Dobrobyt a sekularyzacja



Źródło: opracowanie własne.

Główną przyczyną sekularyzacji, według Norris i Ingleharta, było przejście od społeczeństwa agrarnego do industrialnego, a następnie postindustrialnego (2004: 1, 14). Zmiany gospodarcze i polityczne, które wtedy zaszły, oprócz innych doniosłych skutków, przyczyniły się także do podniesienia się poziomu życia, a przede wszystkim do zredukowania liczby zagrożeń, jakie mogą dotknąć jednostkę w trakcie jej życia. Norris i Inglehart mieli tu na myśli choroby, głód, biedę, a nawet klęski żywiołowe, takie jak powodzie, tornada, trzęsienia ziemi i susze (Norris, Inglehart 2004: 10).

Obecnie dzięki rozwojowi nauki i medycyny oraz łatwo dostępnej służbie zdrowia i opiece społecznej, człowiek nie musi już walczyć o przetrwanie w najbardziej pierwotnym sensie tego słowa. Świat nie jest już postrzegany jako wrogi, nieprzewidywalny i pozostający poza ludzką kontrolą. Dlatego też nie trzeba się dłużej uciekać do sił ponadnaturalnych.

Im bardziej życie staje się wygodne i bezpieczne, tym bardziej obywatele zamożnych społeczeństw stają się obojętni odnośnie do wartości religijnych, sceptyczni wobec zjawisk nadprzyrodzonych i co za tym idzie, mniej chętni angażują się w działalność instytucji religijnych (Norris, Inglehart 2004: 14).

Krótko mówiąc, w warunkach bezpieczeństwa życiowego zmalało zapotrzebowanie na wsparcie, jakie dawała religia, a którego źródłem był Bóg. Analogicznie – społeczeństwa doświadczające niepewności i ryzyka są bardziej religijne. Norris i Inglehart poparli swoje tezy badaniami<sup>11</sup> religijności przeprowadzonymi w 191 krajach świata (2004: 9), ponieważ jednak niniejsza publikacja bierze pod uwagę jedynie państwa Europy Zachodniej, a konkretnie Austrię, Francję, Hiszpanię, Niemcy i Włochy, zostaną przytoczone dane dotyczące tych właśnie krajów.

<sup>11</sup> Korzystali m.in. z badań: *World Value Survey, European Value Survey, Comparative Study of Electoral Systems, Eurobarometr*.

Autorzy dokonali podziału ze względu na dominujące wyznanie (katolicyzm, protestantyzm, islam i inne), religijność oraz stopień modernizacji. W ostatnim przypadku kraje zostały podzielone na agrarne, industrialne i postindustrialne – według kryterium ekonomicznego wyrażonego wysokością produktu krajowego brutto i produktu narodowego brutto *per capita* oraz miary modernizacji zwanej *Human Development Index*, na którą składają się poziom skolaryzacji, umiejętność czytania i pisanie przez dorosłych, oczekiwana długość życia i PKB. Dodatkową charakterystyką jest dominujący typ produkcji w danym społeczeństwie. W społeczeństwach postindustrialnych przeważają wykształceni profesjonalści i menedżerowie, w industrialnych przemysł, natomiast społeczeństwa agrarne bazują na rolnictwie (2004: 10). Badane państwa zostały zakwalifikowane jako postindustrialne i z wyjątkiem Niemiec, katolickie (2004: 14)<sup>12</sup>.

Porównując religijność, autorzy skonfrontowali takie jej wymiary, jak uczestnictwo w nabożeństwach, znaczenie wartości i norm w życiu codziennym, wiarę w życie pozagrobowe, Boga, piekło i niebo. Wyniki badań przytaczanych przez Norris i Ingleharta potwierdzają tezę o związku dobrobytu i sekularyzacji. W społeczeństwach postindustrialnych systematycznie spada częstość uczestnictwa w nabożeństwach, codziennej modlitwy, znaczenie wartości i instytucji religijnych. W porównaniu ze społeczeństwami agrarnymi, w których regularnie do Kościoła uczęszcza 44% obywateli, społeczeństwa postindustrialne mogą się poszczycić jedynie 20% (Norris, Inglehart 2004: 16, 20). Oczywiście, w ramach tych badań ujawniły się także i inne, znane już, zależności: bardziej religijne okazały się kobiety oraz ludzie starsi.

Wnioski, które sformułowali, brzmią następująco: typ społeczeństwa wpływa na religijność obywateli, sprawiając, że są oni bardziej lub mniej religijni; religijność jest najmniejsza w społeczeństwach postindustrialnych. Co ciekawe, nawet w tych zaliczowanych społeczeństwach religijność jest najlepszym predyktorem jeżeli chodzi o głosowanie na partie prawicowe, jest nawet bardziej wiarygodna niż wskaźniki związane ze statusem socjoekonomicznym, wiekiem, płcią, wykształceniem i dochodem. Cytując badania prowadzone od początku lat 90. w 32 krajach, stwierdzili, że 70% tych, którzy deklarują się jako religijni, głosują na prawicę (Norris, Inglehart 2004: 5–7, 14). Można powiedzieć, że zależności te stwierdzone w Polsce przez Tadeusza Szawiela (1996), znalazły potwierdzenie także na gruncie europejskim<sup>13</sup>.

Analizując wpływ religijności na zachowania wyborcze, Norris i Inglehart poświęcili partiom chrześcijańsko-demokratycznymi zaledwie parę zdań w rozdziale 9. Przede wszystkim zaliczyli je do grona partii prawicowych, a ich trwanie w społeczeństwach postindustrialnych tłumaczyli zbudowaniem przez Kościół sieci różnego rodzaju organizacji je wspierających. Stwierdzili też, że istnieje związek między strukturami kościelnymi a partiami chadeckimi:

Kościół był złączony z partiami prawicowymi, reprezentującymi konserwatywny model polityki ekonomicznej oraz tradycyjne wartości moralne – ograniczające się początkowo jedynie do małżeństwa i rodziny, w późniejszym okresie rozszerzone o problematykę równości płci, swobodę seksualną i prawa gejów (Norris, Inglehart 2004: 2 – tłumaczenie własne DS).

<sup>12</sup> Polska jest scharakteryzowana jako państwo industrialne katolickie.

<sup>13</sup> Zależność zachodzi też w Stanach Zjednoczonych, gdzie osoby bardziej religijne głosują na republikanów, a mniej religijne na demokratów (Norris, Inglehart 2004, R9: 1).

Zauważyli także, że chadecje od czasu II wojny światowej stały się trwałym elementem europejskich systemów partyjnych. Nie rozwinęli jednak tego tematu, nie wyjaśnili też przyczyn takiego stanu rzeczy, ograniczając się do stwierdzenia, że pomimo faktu, iż chadecje wciąż są w stanie wchodzić do parlamentu, to ich poparcie systematycznie słabnie (2004: 8). Na dowód tego przedstawili tabelę (przytoczoną we fragmentach poniżej) zawierającą poparcie dla partii inspirowanych religijnie w społeczeństwach postindustrialnych w latach 1945–1994. Przedstawiono tu dane dotyczące Austrii, Francji, Włoch i Niemiec, nie została natomiast uwzględniona Hiszpania, gdyż autorzy nie znaleźli w tym kraju partii religijnej.

Tabela 3. Poparcie dla partii inspirowanych religią w latach 1945–1994 w społeczeństwach postindustrialnych

Lata	Austria	Francja	Niemcy Zachodnie	Włochy
1945–1949	46,9	26,4	34,1	41,9
1950–1954	41,3	12,5	46,0	40,1
1955–1959	45,1	11,3	50,2	42,4
1960–1964	45,4	8,9	45,3	38,2
1965–1969	48,3	11,5	46,9	39,0
1970–1974	43,9	16,2	44,9	38,7
1975–1979	42,4	5,3	48,6	38,5
1980–1984	43,0	5,2	46,7	32,9
1985–1989	41,3	-	44,3	34,3
1990–1994	29,9	-	42,7	22,7

Źródło: Norris, Inglehart 2004: 13. Poparcie jest wyrażone w procentach, Norris i Inglehart posługują się tu danymi zawartymi w wydanej w 1997 r. przez Oxford University Press książce J.-E. Lane'a i K. Newtona, *Political Data Handbook OECD Countries* oraz *Data for 1995–2000 Elections Around the World*, [www.electionworld.org/election/](http://www.electionworld.org/election/). Kryteria identyfikacji partii w: Lane i Kenneth (1997: tab. 7.3).

Można tu zauważyć, że poparcie dla partii religijnych faktycznie maleje, jednakże nie prowadzi do ich zupełnego zaniku lub utraty wpływu. W tym samym czasie partie te aktywne uczestniczyły, i nadal uczestniczą, w sprawowaniu władzy i formowaniu gabinetów. Wahania elektoratu można tłumaczyć za Andream Römmele, *rozmożeniem* tradycyjnych form poparcia dla starych partii (w tym samym czasie popularność zaczęła też tracić socjaldemokracja) i wyłonieniem ugrupowań poruszających kwestie do tej pory w polityce nieobecne, takie jak ekologia, prawa kobiet czy gejów itp. Tak więc spadek poparcia w tym okresie nie dotyczył jedynie chrześcijańskich demokracji, ale wszystkich partii, jest więc raczej dowodem ogólnego trendu w polityce niż kryzysem zaufania do jednego tylko typu partii. Można powiedzieć, że badania Pippy Norris i Ronalda Ingleharta jedynie potwierdzają tezę o współwystępowaniu procesów sekularyzacyjnych i partii chrześcijańsko-demokratycznych, w żaden jednak sposób zjawiska tego nie tłumaczą. A kwestia jest niezwykle interesująca: dlaczego w krajach, w których religijność wciąż spada, są w stanie istnieć partie chrześci-

jańsko-demokratyczne, cieszące się zmiennym poparciem, ale wciąż będące w stanie skutecznie rywalizować na scenie politycznej z innymi ugrupowaniami.

Kluczem do rozwiązania tak postawionego problemu wydaje się z jednej strony sposób, w jaki partie te „podają” wartości chrześcijańskie, a z drugiej staż polityczny, który odgrywa tu niebagatelną rolę. Jak napisał van Kersbergen (1994: 43), ponieważ wartości i moralność chrześcijańska przeniknęły do świeckich systemów etycznych, stając się ich integralną częścią, choć wyrażane w terminach świeckich – są nadal obecne w społeczeństwie. Jeżeli zaś chodzi o staż polityczny, można przypuszczać, że zaraz po wojnie, gdy tworzyły się chadecje, religijność społeczeństw Europy była wyższa niż w latach późniejszych. Dopiero gdy stopniowo poprawiała się sytuacja ekonomiczna a ludzie, dzięki rozwojowi państwa opiekuńczego, uwolnili się od ryzyka związanego z chorobami, biedą itp., nasiliły się procesy sekularyzacyjne. Ale wtedy już partie chadecckie były na tyle silne i zakorzenione w społeczeństwach, że ewentualna laicyzacja nie mogła już stanowić dla nich poważnego zagrożenia.

### 3.4. Źródła sukcesu

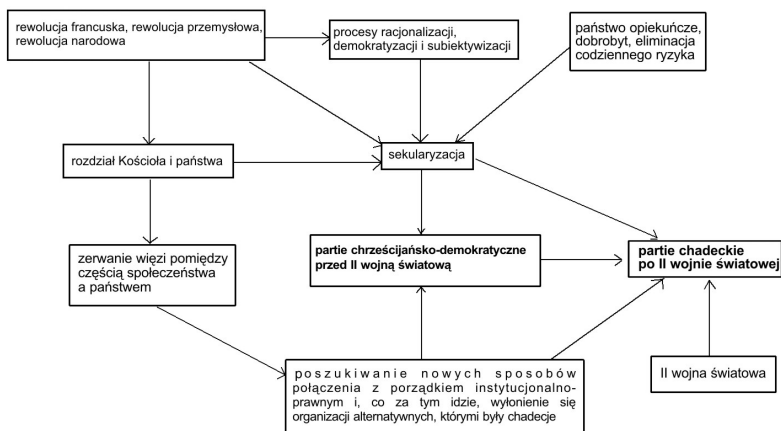
W literaturze dotyczącej chrześcijańskiej demokracji można spotkać tezę, że jej powstanie w XIX w. było „związane z procesem przystosowywania się Kościoła rzymskokatolickiego do warunków politycznych i społeczno-ekonomicznych stwarzanych przez wolnokonkurencyjny kapitalizm” (Markiewicz 1977: 5). Biorąc pod uwagę opisane wyżej fakty, nie można do końca zgodzić się z tym stwierdzeniem. Chadecje nie powstały przecież z bezpośredniej inspiracji Kościoła instytucjonalnego; we Włoszech aż do 1919 r. zakazywał on przecież katolikom udziału w życiu publicznym. Ponadto pomiędzy chadecjami powstałymi przed II wojną światową, a powojennymi ich spadkobierczyniami nie ma ciągłości. Partie utworzone po 1945 r. są zupełnie odrębnymi organizmami.

Analiza podziałów społecznych, stosunków państwo–Kościół, a także procesów sekularyzacyjnych, skłania do traktowania partii chrześcijańsko-demokratycznych jako zjawiska, na którego powstanie i sukces miało wpływ wiele różnych czynników. Zmiany w łonie Kościoła rzecz jasna też miały swoją wagę, jednakże pomiędzy nimi a powstaniem partii chadecckich nie zachodzi prosty związek przyczynowo-skutkowy.

Pisząc o sukcesie partii chrześcijańsko-demokratycznych, trzeba się chwilę zastanowić, co właściwie przez ów sukces należy rozumieć. Biorąc pod uwagę takie funkcje partii politycznych, jak funkcja rządu, wyłaniania kadr, formułowania programów czy stanowienia łącznika pomiędzy porządkiem instytucjonalno-prawnym a społeczeństwem, najskuteczniejszą miarą sukcesu wydaje się prawidłowe wypełnianie tych właśnie funkcji, czyli innymi słowy, wygrywanie wyborów i sprawowanie władzy. Biorąc pod uwagę udział chadecji w rządach poszczególnych krajów, jak również Parlamentu Europejskiego, gdzie w wyborach frakcja chadeccka zdobyła 276 z 732 miejsc (socjaliści musieli się zadowolić 200) ([www.eppe.org](http://www.eppe.org); 14.06.2004) oraz jej obecność od lat 40. XX w. na arenie politycznej, można sądzić, że partie chrześcijańsko-demokratyczne, bez względu na wahania poparcia, są partiami, które odniosły sukces.

Do popularności ugrupowań chadeckich przyczyniły się następujące zjawiska: rozdział Kościoła i państwa w XIX w., rozwój państwa opiekuńczego, trwające do dziś procesy sekularyzacyjne oraz II wojna światowa. Ich wzajemne powiązania i zależności ilustruje wykres 6.

Wykres 6. Zjawiska mające wpływ na powstanie i rozwój chadecji w Europie Zachodniej



Źródło: opracowanie własne.

Aby więc chrześcijańskie demokracje mogły się w ogóle narodzić, musiały zostać spełnione następujące warunki:

- *rozdział Kościoła i państwa* – spowodował powstanie pustki w życiu publicznym; ponadto próby zepchnięcia Kościoła na margines zmobilizowały katolików, którzy w akcie samoobrony zaczęli organizować się w partie, by za ich pomocą budować więź z państwem;
- *laicyzacja* – raz zapoczątkowany proces oddzielania się struktur kościelnych od państwowych, okazał się nieodwracalny, tak więc wolna przestrzeń po Kościele istniała nadal. Dodatkowo poprawa warunków bytowych i zabezpieczenia, których gwarantem było państwo opiekuńcze, podtrzymywały trwające wciąż procesy sekularyzacyjne, które raz rozpoczęte, nie pozwalały Kościołowi na odzyskanie dawnej pozycji;
- *II wojna światowa* – była przede wszystkim główną przyczyną ich powstania. Większość działających do dzisiaj partii utworzyła się tuż po wojnie: ÖVP w 1945 r., francuska MRP (*Mouvement Republicain Populaire*) w 1944, CDU/CSU 1950, DC w 1943 r. (od 1944 r. funkcjonuje jako *Partito Popolare Italiano* – Włoska Partia Ludowa – dalej PPI) (Antoszewski 1999: 58).

Jak zaznaczono we *Wstępie*, przypuszczalną przyczyną takiego stanu rzeczy było poszukiwanie nowej zasady życia społecznego – zasady, która stanowiłaby zaprzeczenie faszyzmu.

Kryzys dotychczasowych wartości przeżywany był w klimacie tragicznych doświadczeń jednostek i narodów. Suma napięć moralnych i katastrof materialnych skłaniała do kierowania

się ku temu systemowi wartości, który z samej swojej istoty nigdy kryzysom nie podlega. (Stefanowicz 1963: 193)

Chadecja z jej zakorzenioną w chrześcijaństwie afirmacją osoby ludzkiej nadawała się do tego doskonale. Trzeba zauważyć, że w krajach, które doświadczyły nazizmu – Austrii, Niemczech i Włoszech (frankizm w Hiszpanii), chrześcijańskie demokracje są najsilniejsze.

II wojna światowa była swego rodzaju katalizatorem, ostatnim brakującym ogniwem, który z innymi, już istniejącymi czynnikami, powołał do życia partie chadeckie i obdarzył je już w momencie narodzin niezwykłym potencjałem. Dlaczego partie wytrzymały próbę czasu i działają do dziś? Wydaje się, że więź, jaka powstała z elektoratem w latach powojennych była niezwykle silna i dodatkowo wzmocniana przez kolejne lata. Ugrupowania chrześcijańsko-demokratyczne zaczęły być postrzegane jako budowniczości nowego ładu, odradzającej się gospodarki, a później twórcy zjednoczonej Europy (Adenauer) Nie bez znaczenia było też ideologiczne zagrożenie, jakim w odradzającej się Europie Środkowej i Wschodniej był komunizm.

Wydaje się, że na sukces każdej partii politycznej składają się co najmniej dwa ważne elementy. Pierwszym i decydującym jest stworzenie *pierwotnego* połączenia. Ma ono charakter chwilowy i wynikałoby z jednorazowego zrywu wyborczego, o którym decyduje aktualna sytuacja polityczna i gospodarcza. Drugim jest budowanie przez partie połączenia *trwałego*, czyli takiego, które ze względu na korzyści, jakich dostarcza wyborcom, skłania ich do dalszego podtrzymywania więzi przez głosowanie na dane ugrupowanie. Jeżeli partia nie potrafi rozwinąć pierwotnego poparcia, jakie otrzymała i nie jest w stanie utwierdzić swojego elektoratu w przekonaniu, że jest jego najlepszym reprezentantem, przepada w następnych wyborach.

Problem stanowi Francja – nosząca dumne miano *najstarszej córki Kościoła* – która posiada wszystkie elementy charakterystyki przypisane państwom z silnymi partiami chadeckimi – ale sama takowych nie posiada. Czyżby do warunków jej sukcesu należało dorzucić doświadczenie rządów autorytarnych? Kwestia jest o tyle interesująca, że Francja pod względem formowania się podziałów socjopolitycznych, rozdziału Kościoła i państwa oraz spadku religijności, jest podobna do innych omawianych krajów.

Co ciekawe, Mouvement Republicain Populaire po wojnie była największą partią we Francji, która w wyborach w czerwcu 1946 r. zdobyła 25,8% głosów. Wynik ten, pomimo, że relatywnie nie jest szczególnie wysoki, pokazuje, iż jedna czwarta społeczeństwa była gotowa na powierzenie władzy chrześcijańskim demokratom. W kolejnych wyborach MRP wypadła coraz gorzej: w 1951 r. – 12,65%, w 1956 r. – 11,1%, tyle samo w 1958 r., w 1962 r. 8,9%. Robert Elgie (1994: 157) spadek popularności tłumaczył, za Ronaldem E. M. Irvingiem, fiaskiem poparcia dla de Gaulle'a w latach 1946–1958 oraz zbyt wielkimi powiązaniem z katolicyzmem, w sytuacji gdy we Francji dominowały nastroje antyklerykalne.

Za tym drugim rozwiązaniem opowiedział się także Janusz Stefanowicz (1963: 261). Według niego, MRP, od początku swojego istnienia zawierała w sobie dwa wzajemnie przeciwstawne frakcje:



zawodowych polityków, niekoniecznie katolickiego pochodzenia oraz młodych ideologów [...]; politycy dążyli do bezpośredniego, szybkiego sukcesu wyborczego, ideolodzy pragnęli rozprzestrzenienia swojej doktryny na całe społeczeństwo. Propaganda idei, by była skuteczna, wymagała poświęcenia i wierności własnym poglądom; stawka na natychmiastowy sukces wyborczy – odwrotnie – narzucała koncesje na rzecz klienteli wyborczej o innych poglądach czy wręcz postawach światopoglądowych (Stefanowicz 1963: 249).

Owo rozdzieranie przyczyniło się do wewnętrznego skonfliktowania partii. Jak stwierdził Stefanowicz, główną jego przyczyną był spór o kształt polityki wewnętrznej. Dzięki frakcji ideologicznej partia zaczęła zmieniać swój profil – z uniwersalistycznego na wyznaniowy, pragnąc na nowo pogodzić katolicyzm z republiką (Henig, Pinder 1969: 117). Punktem zapalnym była tu, podobnie jak w XIX w. w sporze między państwem a Kościołem, kwestia szkolnictwa, a konkretnie dotacje dla szkół wyznaniowych, która na nowo wskrzesiła spór o świeckość oświaty (s. 268).

MRP opowiedziała się za ustawą i niejako wbrew swojemu programowi, który deklarował laickość partii, znalazła się w koalicji przeciwników tradycyjnych partii republikańskich, co, rzecz jasna, nie przysporzyło jej zwolenników. Dodatkowym czynnikiem okazało się wejście MRP w 1953 r. do rządu złożonego w większości z ultrakonserwatystów oraz brak wyrazistego programu gospodarczego.

Tak więc można przyjąć za Stefanowiczem, że główną przyczyną spadku poparcia było paradoksalnie zbytne akcentowanie religijnego charakteru partii, który w kraju, gdzie od czasu rewolucji Kościół (i religia) nie cieszył się zbytnią popularnością, nie mógł zostać dobrze przyjęty. Tezę tę popierają też Stanley Henig i John Pinder (1969: 117).

Według nich, oprócz podkreślania związków z katolicyzmem, do upadku przyczyniła się niekorzystna z punktu widzenia wyborców, współpraca z komunistami. Początek zimnej wojny doprowadził do zerwania porozumienia i nowej koalicji z konserwatystami. Można więc powiedzieć, że francuscy chadecy przez zbyt dogmatyczną postawę i nieudane koalicje zaprzepaścili szansę na zbudowanie trwałej więzi ze zlaicyzowanym elektoratem.

Przykład Francji podsuwa jeszcze jeden możliwy komponent sukcesu partii chadeczek, a mianowicie akcentowanie międzywyznaniowości. W pozostałych krajach chrześcijańskie demokracje zaznaczają ten właśnie element. Można przypuszczać, że podkreślanie tego składnika ma na celu zaznaczenie, iż partie te są otwarte nie tylko na jeden, zdeterminowany wyznaniem typ wyborcy, ale na każdego człowieka – dla którego ważne są szeroko rozumiane wartości chrześcijańskie. Ponadto takie umiarkowane sformułowanie swoich postulatów czyni ją mniej radykalną, a tym samym zwiększa jej potencjał koalicyjny.

Na podstawie przeprowadzonych w tym rozdziale analiz można więc wysnuć wnioski na temat regularności rządzących powstawaniem partii chrześcijańsko-demokratycznych, zaznaczając jednocześnie, że będą one miały charakter generalizacji historycznych.

Europejskie partie chadecckie są zjawiskami, na których narodziny miały wpływ takie procesy historyczne, jak rozdział Kościoła od państwa oraz dobrobyt i sekularyzacja, które spowodowały powstanie w życiu społecznym próżni, domagającej

się zapełnienia. II wojna światowa dodała do istniejącej już luki pustkę ideologiczną. Powojenne chrześcijańskie demokracje wyłoniły się jako organizacje alternatywne, zapełniające wolną przestrzeń i dostarczające społeczeństwu nowych satysfakcjonujących form więzi. Dodatkowo, poprzez umiejętną politykę, podtrzymały raz zaistniałe połączenia, przekształcając je w długotrwałą lojalność elektoratu.

# ROZDZIAŁ CZWARTY: CHRZEŚCIJAŃSKA DEMOKRACJA W POLSCE PRZED II WOJNĄ ŚWIATOWĄ

## 4.1. Chadecje w międzywojniu

Analizując sytuację partii chrześcijańsko-demokratycznych w Polsce w okresie międzywojennym należy przede wszystkim podkreślić fakt, że różniły się one zasadniczo od swoich zachodnich odpowiedników, zarówno warunkami, w jakich powstawały, jak i poruszonymi problemami. Jak zostało wykazane w rozdziale 2, zachodnie chadecje były naturalną konsekwencją podziałów socjopolitycznych powstałych w Europie w wyniku procesów demokratyzacji, sekularyzacji, rewolucji przemysłowej i, co kluczowe, rozdziału i skonfliktowania Kościoła i państwa.

Na gruncie polskim nie można mówić o takim schemacie. Ze względu na brak niepodległego państwa wspomniane procesy nie miały możliwości rozwinięcia się i wywarcia wpływu na podziały socjopolityczne w takiej formie, w jakiej miało to miejsce w krajach Europy Zachodniej. Tak więc jedno z kryteriów służących do identyfikacji tego typu partii w przypadku Polski okazuje się nieprzydatne. Sytuacja ta odnosi się również do okresu po 1989 r., kiedy jedynym faktycznym podziałem socjopolitycznym był podział postkomunistyczny (por. Grabowska 2004). Czy wobec tego można mówić o polskiej chrześcijańskiej demokracji?

Można przyjąć, że tak, jakkolwiek okoliczności powstania są ważne, to jednak stanowią tylko jeden z kilku elementów pozwalających określić partię mianem chrześcijańskiej demokracji. Jak już zostało wspomniane w rozdziale 1, przyjęte warunki identyfikacji nie stanowią sztywnego kanonu, lecz składają się raczej na weberowski

typ idealny. W tej sytuacji kryterium decydującym o chrześcijańsko-demokratycznej tożsamości polskich ugrupowań staje się charakter programu. A więc obecność w nim elementów inspirowanych *nauczaniem społecznym Kościoła*, takich jak: niekonfliktowa wizja struktury społecznej, w której wszystkie klasy i warstwy współpracują, a całe społeczeństwo spójne jest więziami wzajemnej solidarności, podkreślanie więzi naturalnych, a co za tym idzie – doniosłej roli rodziny. Jeżeli chodzi o koncepcję państwa można się spodziewać stosowania reguły pomocniczości, a w kwestiach gospodarczych próby wypośrodkowania kapitalizmu i socjalizmu.

Chociaż nie można uznać polskich partii chrześcijańsko-demokratycznych za pochodne podziałów socjopolitycznych, nie znaczy to jednak, że badanie okoliczności, w jakich powstawały, jest nieistotne. Przeciwnie, może dać odpowiedź na kluczowe pytanie – czy właśnie owa odmienność środowiska politycznego nie zdecydowała o zdolności do budowania więzi z elektoratem oraz o mniej lub bardziej korzystnych strategiach działania na scenie politycznej.

Istniejące różnice między zaborami miały oczywisty wpływ na wywodzące się z nich partie polityczne. Interesującą analizę przeprowadził Henryk Jabłoński. Stwierdził, że przy identyfikacji danego ugrupowania niezwykle istotne jest miejsce jego powstania (1962: 94–103), gdyż charakter danego ugrupowania i podnoszone przez niego kwestie są odbiciem problemów pojawiających się w danym zaborze.

Jakkolwiek koncepcja Jabłońskiego odnosi się do samych początków II Rzeczypospolitej, to rozwijając jego myśl można oczekiwać, że dla partii wywodzących się z zaboru rosyjskiego i pruskiego, ze względu na prześladowania wszelkich przejawów polskości, charakterystyczny powinien być element narodowy i katolicki, jako że zaborca był innego wyznania. Większość międzywojennych ugrupowań, choć formalnie nabrały one charakteru partii politycznych dopiero po odzyskaniu niepodległości, swoimi korzeniami ideologicznymi i organizacyjnymi sięgała do czasu zaborów. W istocie więc niewiele partii powstało jako zupełnie nowe jakościowo organizacje. Nie będzie tu jednak badany ich stan przed rokiem 1919, jakkolwiek pojawią się pewne odniesienia do tego okresu, gdyż wykraczałoby to znacznie poza ramy tematyczne tej pracy. W pierwszym rządzie natomiast analizowane będzie określenie, które z międzywojennych ugrupowań politycznych można zaliczyć do rodziny partii chrześcijańsko-demokratycznych i dalej, co różni chadecję od partii narodowo-demokratycznych. W następnej kolejności przedstawiony zostanie udział tych ugrupowań w rządach i przeanalizowane przyczyny ich sukcesów i porażek.

Przystępując do klasyfikacji partii politycznych trzeba się zmierzyć z pewnego rodzaju problemem. Otóż wybierając ugrupowania, które zostaną poddane badaniu, należy się zdecydować na pierwsze, wstępne kryterium, pozwalające wyłowić pożądany typ spośród innych. Dopiero wtedy można przystąpić do szczegółowej analizy. Pierwotnie zdecydowano, że kryterium tym będzie nazwa, istnieje jednak ryzyko, iż poszukiwana partia, choć zalicza się do właściwej kategorii, nie posiada nazwy mogącej sugerować jej przynależność.

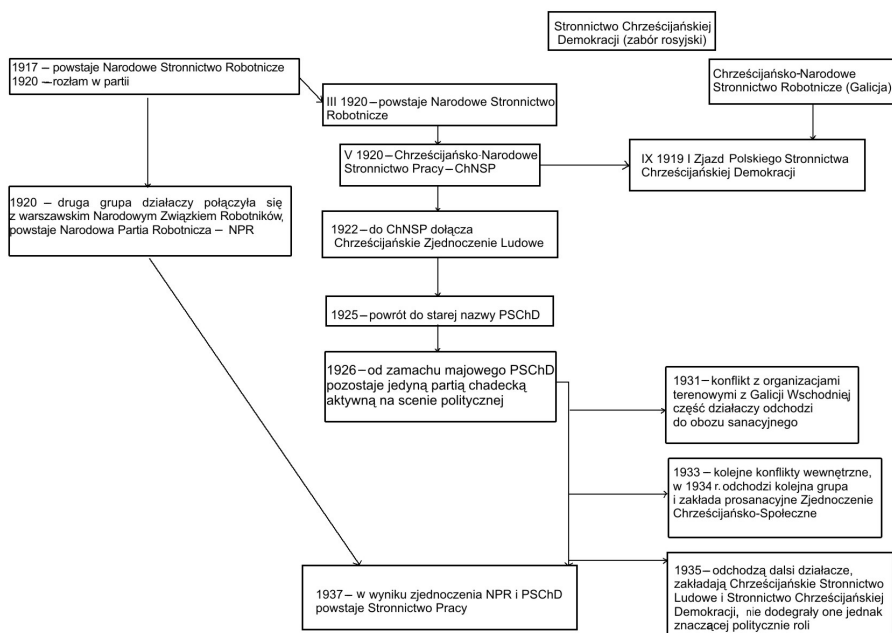
Aby uniknąć pominięcia któregoś z ważnych podmiotów, w pierwszym rządzie zostały przebadane partie o autodeklaracji chrześcijańsko-demokratycznej. Kolejno przeanalizowano ich programy poszukując cech zdefiniowanych już w tej pracy jako

chrześcijańsko-demokratyczne. Następnie prześledzono ich koalicje oraz ugrupowania, które się do nich przyłączały tworząc nowe podmioty polityczne.

Postępując według powyższej procedury, za partie chrześcijańsko-demokratyczne w II Rzeczypospolitej przyjęto: Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji (używające w latach 1920–1925 nazwy Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Pracy) oraz Narodową Partię Robotniczą, Chrześcijańskie Stronnictwo Ludowe, Stronnictwo Pracy – partie, które weszły w skład PSChD bądź powstały po jego rozłamach oraz galicyjskie Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Robotnicze<sup>1</sup>. Ugrupowania, których ze względu na przyjęte kryteria nie można zaliczyć do rodziny chadeckiej, to Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe, Polskie Centrum Katolicko-Ludowe oraz endecja we wszystkich swoich formach politycznych.

Wykazanie relacji między przedstawionymi tu partiami nie jest proste, międzywojnie należy bowiem do najbardziej skomplikowanych politycznie okresów. Częste zmiany gabinetów i koalicji, pojawianie się i znikanie ze sceny politycznej niektórych ugrupowań, brak stabilności systemu demokratycznego wraz z zamachem majowym i jego konsekwencjami, sprawiają, że badanie tego czasu staje się prawdziwym wyzwaniem. Aby nieco ułatwić analizę, genealogia głównego pnia partii chrześcijańsko-demokratycznych zostanie przedstawiona w formie wykresu.

Wykres 7. Genealogia partii chadeckich II Rzeczypospolitej



Źródło: opracowanie własne.

<sup>1</sup> Istniały dwie partie o tej nazwie: pierwsza narodziła się w Galicji w 1918 r., a druga powstała z podziału w Narodowym Stronnictwie Robotniczym. Obydwie funkcjonowały kilka miesięcy i kolejno wchodziły w skład PSChD.

Wykres powyższy ilustruje dzieje głównej siły chadeckiej II Rzeczypospolitej, jaką było Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji (dalej PSChD) oraz związanych z nią stronnictw. PSChD jako jedyna partia, pomimo różnego rodzaju kryzysów, zdołała zachować ciągłość organizacyjną przez całe dwudziestolecie, II wojnę światową, a nawet krótko po jej zakończeniu. Inne ugrupowania pojawiające się na scenie politycznej miały zazwyczaj charakter efemeryczny; istniały krótko i nie wywarły znaczącego wpływu na politykę.

Analizę programów mających potwierdzić chrześcijańsko-demokratyczną tożsamość partii przedstawionych na wykresie, przeprowadzono w porządku chronologicznym w miarę powstawania partii i przyłączania się do PSChD. Otwiera ją wywodzące się z Galicji Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Robotnicze, które wraz z pochodzącym z zaboru rosyjskiego Stronnictwem Chrześcijańskiej Demokracji oraz działaczami i zwolennikami ze Lwowa, Poznania, Wilna, Cieszyna, Łodzi, Przemysła, Radomia i innych miast (Turowski 1989: 239), w 1919 r. utworzyło PSChD. Następnie scharakteryzowano programy Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji, Chrześcijańskiego Stronnictwa Ludowego, powstałego po rozłamie w PSChD w 1935 r., oraz Narodowej Partii Robotniczej (dalej NPR) i Stronnictwa Pracy (dalej SP) utworzonego w 1937 r. z połączenia PSChD i NPR.

Przykładem drugiego nurtu chrześcijańskiej demokracji było Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Rolnicze. Ze względu na cechy programu można je zakwalifikować do chadecji. Nie utrzymywało jednak związków z PSChD, lecz z partiami konserwatywnymi. Na koniec krótko scharakteryzowane zostaną partie odrzucone – aby wskazać cechy, które nie pozwalają zakwalifikować je do nurtu chadeckiego.

### **Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Robotnicze**

Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Robotnicze powstało w Galicji w 1918 r. (Turowski 1989: 233). Jego samodzielna działalność trwała bardzo krótko, zaledwie do września 1919 r., kiedy to na I Zjeździe Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji w Krakowie, połączyło się z innymi formacjami chadeckimi w PSChD (Krzywobłocka 1974: 74). Pomimo, że nie wywarło ono faktycznie żadnego wpływu na rządy bądź politykę, warto poświęcić mu chwilę uwagi. W swojej autodeklaracji stronnictwo stwierdziło, że

w działalności swojej opiera się na zasadach chrześcijańskiej moralności, wynikającej z nauki Kościoła katolickiego. Celem chrześcijańsko-narodowego stronnictwa robotniczego jest zdobycie dla polskiego ludu pracującego zupełnego równouprawnienia we wszystkich dziedzinach życia socjalnego i politycznego z innymi warstwami społecznymi [...]. Gwarancje osiągnięcia zamierzonego celu chrześcijańsko-narodowego stronnictwo robotnicze widzi w wprowadzeniu chrześcijańskiej Prawdy i Sprawiedliwości we wszystkie dziedziny życia społecznego i narodowego (*Program Chrześcijańsko-Narodowego Stronnictwa Robotniczego oraz Statut 1918: 3–4*)<sup>2</sup>.

Program postuluje pełną autonomię Kościoła w jego sprawach wewnętrznych i duszpasterskich, ochronę rodziny jako „podstawowej komórki chrześcijańskiego

<sup>2</sup> We wszystkich cytowanych programach zachowano oryginalną pisownię.

ustroju społecznego” (s. 4) i ustrój republikański państwa (s. 7). Program sam w sobie nie jest zbyt wyrazisty, nie zawiera jasno sformułowanych koncepcji państwa czy społeczeństwa. Istnieje jednak przesłanka pozwalająca zakwalifikować to stronnictwo jako bardziej zbliżone ideologicznie do chrześcijańskiej demokracji niż do innych formacji – stosunek do pracy ludzkiej. W programie stwierdzono, że praca jest obowiązkiem wszystkich do pracy zdolnych. Rozpoznanie ewangelicznego nakazu pracy nie sprawia tu specjalnej trudności. I dalej: „Siła robocza złączona niepodzielnie z osobą robotnika nie może być przedmiotem lichwy i wyzysku” (s. 9). Uznanie pracy jako bezpośredniej konsekwencji bycia osobą ma swoje źródła w nauce Kościoła i jest charakterystyczne dla programów chadeckich. W podanych dalej warunkach pracy –

Pracę należy wykonywać sumiennie i rzetelnie, nie może ona jednak być nadmierną, lecz musi być dostosowana do siły ludzkiej i zdolności. Wynagrodzenie za pracę powinno być wystarczające do utrzymania i używania życia w sposób godny człowieka

– można też wyodrębnić sformułowaną przez Leona XIII w encyklice *Rerum novarum*<sup>3</sup> koncepcję płacy sprawiedliwej. Choć więc Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Robotnicze nie zaznaczyło się silnie w historii, można je uznać ze względów programowych za chrześcijańską demokrację.

### **Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji**

Partią, która nie pozostawia żadnej wątpliwości co do swojej chadeckiej tożsamości jest Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji. Jego program (*Program Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji, uchwalony na II Ogólnopolskim Kongresie Stronnictwa z dn. 31 maja i 1 czerwca 1925 r.*, 1925), w swojej strukturze i treści przypomina analizowane w poprzednich rozdziałach manifesty współczesnych zachodnich chadecji. We *Wstępie* zawarto autoprezentację i cele partii, następnie w części ogólnej sformułowano założenia dotyczące państwa i jego obowiązków; społeczeństwa, pracy i własności. Część szczegółowa omawia kolejno: kwestie miejsca religii w życiu publicznym, wizję oświaty, rodziny, sprawy kobiet, kwestię robotniczą, reformy rolnej, rękodzieła i handlu, samorządu, spraw skarbowych i, jako ostatnie, problematykę ustroju państwowego i polityki zagranicznej. Każdy z paragrafów kończy się wypunktowaniem poglądów partii na dany temat. Jedynym brakującym zagadnieniem jest jasno wyartykułowana koncepcja człowieka. Pomimo to, można na podstawie niektórych przesłanek taki obraz zbudować.

PSChD mówi o sobie jako o partii, której obowiązkiem jest z jednej strony odparcie bolszewizmu – system ten bowiem „rzuca rękawicę samej idei Chrystusowej i na bóg śmiertelny wyzywa cały chrześcijański świat” (s. 2), a z drugiej „oparcie budowy państwa i społeczeństwa na ideologii chrześcijaństwa” (s. 2). Religia i jej wartości moralne

---

<sup>3</sup> „Chociaż więc pracownik i pracodawca wolną z sobą zawrą umowę, a w szczególności ugodzą się co do wysokości płacy, mimo to jednak ponad ich wolą zawsze pozostanie do spełniania prawo sprawiedliwości naturalnej, ważniejsze i dawniejsze od wolnej woli układających się stron, które powiada, że płaca winna pracownikowi rządnemu i uczciwemu wystarczyć na utrzymanie życia” (*Rerum novarum* [1891] (1982: 669).

mają stanowić środek do „odrodzenia duchowego i materialnego Narodu Polskiego, do rozkwitu Państwa Polskiego” (s. 7). Są „fundamentem życia nie tylko jednostki lecz i narodu” (s. 3). Dlatego

Chrz. Dem. nie uważa religii za sprawę prywatną jednostek. Religia jest sprawą jaknajbardziej społeczną, bez niej nie można zbudować trwałego gmachu politycznego. Myśl o Bogu i Sprawiedliwości Najwyższej przenikającej istotnie, a nie formalnie całą społeczność, staje się najlepszą rękojmią prawdziwego postępu i sprawiedliwości społecznej (s. 14).

Wątek religii jako czynnika wpływającego dobroczynnie na całe państwo i wszystkie dziedziny życia społecznego, przewija się przez cały program. Kościół katolicki i jego nauka postrzegane są jako drogowskazy i inspiracja dla budowy systemu politycznego, społecznego i gospodarczego. Państwo więc, aby dobrze mogło wypełniać obowiązki, powinno oprzeć się na „religii, współpracy klas, poszanowaniu pracy i własności, rozbudzeniu prawdziwej demokracji” (s. 8). Jego ustrój miał opierać się na demokracji jako systemie pozwalającym uczestniczyć wszystkim obywatelom w rządzeniu (s. 11). Do obowiązków państwa PSChD zaliczyło dostarczenie wszystkim obywatelom bezpłatnej edukacji, rozwijającej pod względem intelektualnym, obywatelskim i moralno-religijnym. Państwo winno również zadbać o uposażenie nauczycieli (s. 16–17), ale jednocześnie nie hamować rozwoju szkół prywatnych. Dbając o oświatę warto jednocześnie podjąć działania profilaktyczne, stąd postulaty podjęcia przez państwo walki z „używaniem środków podniecających i odurzających przez zakaz ich sprzedaży, rozszerzania i upowszechniania” (s. 18), oraz podnoszące moralność społeczeństwa: „Państwo winno zapobiegać szerzeniu się literatury i sztuki o podkładzie pornograficznym” (s. 18). A dalej „powinno zapewnić nierozzerwalność węzła małżeńskiego” (s. 19). Jeżeli chodzi o rolę państwa w gospodarce,

nie powinno krępować inicjatywy prywatnej, która jest wielkim kołem rozpędowym życia gospodarczego, chyba żeby tego wymagała obrona praw pracowników i robotników w przedsiębiorstwie lub obrona interesów ekonomicznych kraju (s. 33). [...] dopuszczamy wolność w działaniu społecznym i gospodarczym, swobodną inicjatywę jednostki, własność prywatną jako rezultat i owoc pracy, lecz przeprowadzamy zasadę, że, korzystając z tej wolności człowiek nie ma prawa łamać innych ludzi i warstw, to też skoro wolność zachęca niektórych do przekroczenia tej granicy, państwo winno wkroczyć z ustawami przymusowymi, broniącymi społeczeństwo od wyzysku kapitału i nadużycia własności prywatnej i wolności gospodarczej (s. 5).

Celem podatków „winno być nie wyciskanie za wszelką cenę jaknajwiększych podatków z ludności, lecz wzmożenie jej zdolności płatniczej” (s. 39). Reasumując, do zadań państwa zaliczono w pierwszym rzędzie dbanie o moralność publiczną zgodną z moralnością chrześcijańską, w dziedzinie gospodarki – z popieraniem wolnego rynku, własności i prywatnej inicjatywy, przy jednoczesnej subtelnej kontroli, czy wolność ta nie działa na szkodę obywateli. Jakkolwiek nie jest to wyrażone wprost, można oczekiwać, że PSChD było zwolennikiem zasady pomocniczości. Potwierdzeniem tej tezy wydaje się stosunek partii do samorządów. Jednym z jej postulatów programowych w tej materii było „przekazanie samorządom tych działów administracji



państwowej, które mogą być z korzyścią dla państwa i obywateli sprawowane przez przedstawicielstwa gmin” (s. 37).

Rozważając rolę państwa nie sposób pominąć też faktu, że jest ono postrzegane jako coś wtórnego w stosunku do narodu i powinno w stosunku do niego pełnić funkcję służebną:

dzieje ludzkości i jej stan w chwili obecnej jasno wskazuje, że podział na narody jest dziełem natury i przez wysiłki ludzkie zmieniony być nie może. Państwo każde winno więc mieć przede wszystkim na względzie interesy narodu, ponieważ zaś twórcą Państwa Polskiego jest niewątpliwie Naród polski, stąd obrona interesów polskości jest jednym z głównych naszych zadań w działalności państwowej (s. 40).

Koncepcję państwa narodowego można bez trudu wyjaśnić długotrwałym brakiem państwowości i w związku z tym, postrzeganiem narodu jako siły gwarantującej ciągłość i tożsamość idei polskości. Przechodząc do koncepcji społeczeństwa, już na stronie dziesiątej *Programu...* widać charakterystyczną dla chadecji niekonfliktową wizję stosunków między warstwami społecznymi:

praca i własność, sposoby wykonywania pewnego zawodu łączą ludzi i zbliżają między sobą. W ten sposób powstają całe klasy społeczne [...]. Ich powstanie i istnienie przypisuje socjalizm walce o byt, która ma stanowić istotę życia społecznego. Naturalnym więc stanem społeczeństwa według socjalizmu ma być walka klas ze sobą. Natomiast Chrz. Dem. pojmuje klasy społeczne jako naturalny wynik tych sił, które tworzą życie gospodarcze i kulturalne. [...]. Do istnienia powołuje klasy nie – jak chce socjalizm – walka o byt, ale solidarność interesów poszczególnych ludzi i klas między sobą. Stąd zasadą, o którą klasy społeczne się opierają, nie jest zasada walki lecz współżycia – przez uzgodnienie praw i interesów poszczególnych klas” (s. 10–11).

Kolejnymi poglądami właściwymi dla nurtu chrześcijańsko-demokratycznego, jest stosunek do pracy, własności i kwestii robotniczej. Otóż praca nie jest traktowana jako towar, lecz „środek do zaspokajania potrzeb samego pracownika i jego rodziny” (s. 8), dlatego też powinna być traktowana jako „środek produkcji na równi z kapitałem i inteligencją” (s. 9). Jeżeli chodzi o własność, jej źródłem jest praca i oszczędność. Istnienie własności jest z jednej strony „prawem natury przysługującym każdemu, z drugiej czynnikiem zapobiegającym przewrotom socjalnym” (s. 9). Chodzi tu zapewne o rewolucję. Pomimo niewątpliwie dobroczynnych skutków istnienia własności, PSChD „nie uważa prawa własności za prawo absolutne. Bogactwo naturalne jak i wytworzone, przeznaczone są do utrzymania przy życiu całego rodzaju ludzkiego” (s. 10).

Z własnością i gospodarką związany jest pogląd partii na kwestię robotniczą. Dostrzegając pozytywne strony wolnego rynku i klasy średniej jako źródła bogactwa (s. 32–33), PSChD zdawała sobie jednocześnie sprawę z zagrożeń, jakie może nieść ze sobą powstanie drastycznych nierówności społecznych. Jako partia zdecydowanie antybolszewicka, mająca w swoim mniemaniu strzec Polski przez rewolucją, poświęcała sposobom rozwiązania sprawy robotniczej sporo miejsca. W pierwszym rządzie krytykowała rozwiązania komunistów i socjalistów (s. 24), a następnie, powołując się na encyklikę Leona XIII *Rerum novarum*, proponowała własne, zgodne

z zasadami chrześcijańskimi. Remedium miała być taka zmiana gospodarki, aby każdy miał udział w wypracowanych przez siebie dobrach, ma się to dokonać przez ochronę mas pracujących, kodeks pracy i zabezpieczenia socjalne, także „na wypadek starości” (s. 27), wprowadzenie praw gwarantujących rozsądną organizację pracy, czas pracy i urlopy, udział robotników w zyskach przedsiębiorstwa, uwłaszczenie robotników, tak, aby jak największa ich liczba mogła posiadać własny warsztat (s. 25–27). Można więc powiedzieć, że postulaty chadecji są identyczne z propozycjami socjaldemokratów, a tym, co je różni, to uzasadnienie religijne.

O początku działalności politycznej PSChD w niepodległej Polsce można mówić od 7–8 września 1919 r., kiedy to odbył się w Krakowie I Zjazd Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji, mający na celu połączenie istniejących już chadecji z zaborów pruskiego i rosyjskiego w jedną ogólnopolską organizację (Holzer 1974: 131). Jednak właściwa kariera tego ugrupowania zaczęła się dopiero w 1922 r. W maju 1920 r. zjednoczyło się ono z Chrześcijańsko-Narodowym Stronnictwem Robotniczym i od tej pory, aż do kongresu w 1925 r. używało nazwy Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Pracy (dalej ChNSP).

Do wyborów w roku 1922 ChNSP przystąpiło w ramach koalicji zawartej ze Związkiem Ludowo-Narodowym, Stronnictwem Chrześcijańsko-Narodowym i Chrześcijańskim Stronnictwem Rolniczym (wywodzącym się z Małopolski). Lista Chrześcijańskiego Związku Jedności Narodowej (zwanym Chjeną) zdobyła 28,81%<sup>4</sup> głosów w wyborach parlamentarnych (Rzepecki 1923: 114). Po przeliczeniu na mandaty, dało to całej koalicji 163 posłów<sup>5</sup> i 48 senatorów (Turowski 1989: 286, 288). Z tego klubowi chrześcijańskiej demokracji przypadły 44 miejsca<sup>6</sup> – był to czwarty pod względem liczebności klub w Sejmie.

Najmniejsze poparcie miała PSChD w Galicji – 3 mandaty ze 102, największe w byłym zaborze pruskim i na Śląsku Cieszyńskim – 17 z 61, umiarkowane w byłym zaborze rosyjskim – 17 ze 150 mandatów, zdecydowanie większym poparciem cieszyła się w dużych ośrodkach miejskich niż na wsi (Holzer 1974: 138). Można więc mówić o sporym sukcesie, który jednak nigdy więcej się nie powtórzył.

Przytoczone tu dane trzeba uzupełnić krótkim komentarzem. Partia ta do 1928 r. nie startowała w wyborach samodzielnie: w 1922 r. była w koalicji Chjeny, w 1928 z Polskim Stronnictwem Ludowym Piast (koalicja Chjeno-Piast), w 1930 jako Katolicki Blok Ludowy, wystawiła kandydatów tylko w jednej trzeciej okręgów (Holzer 1974: 405), zawierając sojusze lokalne: z PSL Piast w Małopolsce Zachodniej, z endecją na Kresach, z sanacją w Małopolsce Wschodniej (Krzywobłocka 1974: 218). Podane tu liczby nie odnoszą się do wyników koalicji, lecz do liczby miejsc w parlamencie, które przypadły PSChD już po przeliczeniu głosów na mandaty.

Trzeba też dodać, że prezentowane dane różnią się nieznacznie od tych zawartych w rocznikach statystycznych z okresu międzywojennego (por. *Statystyka wyborów do*

<sup>4</sup> Bożena Krzywobłocka mówi o 29,1% (1974: 91).

<sup>5</sup> Krzywobłocka podała liczbę 173 mandatów (*ibidem*).

<sup>6</sup> Krzywobłocka wspominała o 14 mandatach dla klubu chrześcijańskiej demokracji, kontekst nie pozostawia wątpliwości co do tego, że oba źródła mówią o tym samym klubie. Jerzy Holzer (1974: 137) z kolei mówił o 10% dla ChNSP – 43 mandaty w Sejmie przy liczbie posłów 444 i 6% do Senatu (7 senatorów na 111 mandatów).

*Sejmu i Senatu odbytych w dniu 4 i 11 marca 1928 roku: 1930; Statystyka wyborów do Sejmu i Senatu z dnia 16 i 23 listopada 1930 roku: 1935).*

Tabela 4. Liczba mandatów zdobytych przez PSChD do Sejmu i Senatu w latach 1919–1938

Kadencje Sejmu	Wyniki PSChD w wyborach do Sejmu	Wyniki PSChD w wyborach do Senatu
Sejm ustawodawczy 1919–1922	—	—
Sejm I kadencji 1922–1927	44 (10%)	7 (6%)
Sejm II kadencji 1928–1930	16 (3,6%)	6 (5,4%)
Sejm III kadencji 1930–1935	15 (3,4%)	6 (5,5%) (do Senatu startowała razem z Narodową Partią Robotniczą)
Sejm IV kadencji 1935–1938	Partia bojkotuje wybory	
Sejm V kadencji 1938–1939		

Źródło: Ajnenkiel 1968: 131; Turowski 1989: 237, 285, 338, 352, 364.

Warto też dodać kilka słów na temat Sejmu ustawodawczego, pomimo, że PSChD nie zasiadało w jego ławach. Pięcioprzymiotnikowe wybory odbyły się 26 stycznia 1919 r., na podstawie wydanej 28 listopada 1918 r. ordynacji wyborczej, przyznającej prawo czynne wszystkim obywatelom, w tym kobietom, którzy ukończyli 21 rok życia. Prawo to nie przysługiwało jednak wojskowym, zgodnie z założeniem, że armia powinna być apolityczna (Ajnenkiel 1968: 18).

Niełatwo precyzyjnie określić wyniki partii chrześcijańsko-demokratycznych w wyborach do Sejmu ustawodawczego. Działo się tak z kilku powodów – przede wszystkim partie te nie startowały samodzielnie, lecz zostały zablokowane w ramach listy Narodowego Komitetu Wyborczego Stronnictw Demokratycznych. Dlatego też źródła nie są tutaj zgodne. Liczby w nich zawarte odnoszą się bądź do uformowanych po wyborach klubów poselskich, jak na przykład *Statystyka wyborów do Sejmu Ustawodawczego* (1920: XXVI–XXVII), bądź też, jak to uczynił Andrzej Ajnenkiel (1968: 26), dla startujących w wyborach list. Według *Statystyki...* klub poselski Związek Sejmowy Ludowo-Narodowy, w skład którego wchodziły Narodowa Demokracja, Zjednoczenie Narodowe, galicyjskie Chrześcijańskie Stronnictwo Robotnicze i Polska Partia Postępowa (Krzywobłocka 1974: 71), otrzymał 23% głosów. Według Ajnenkiela, lista Narodowego Komitetu Wyborczego Stronnictw Demokratycznych, w którym chadecja występująca pod nazwą Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji, otrzymała 37% głosów.

Dodatkowym czynnikiem utrudniającym podanie dokładnych danych jest fakt, że z wyborów została wyłączona wschodnia Galicja, gdyż wciąż trwały tam walki

polsko-ukraińskie. Do parlamentu weszli posłowie zasiadający do tej pory w parlamencie austriackim (Ajnenkiel 1968: 21).

Prace Sejmu ustawodawczego trwały trzy lata. W tym czasie aż czterokrotnie zmieniały się gabinety<sup>7</sup> i składy klubów sejmowych. Początkowo wyglądało to następująco: Związek Ludowo-Narodowy (ZL-N) obejmował Narodową Demokrację, Zjednoczenie Narodowe, Chrześcijańskie Stronnictwo Robotnicze, Polską Partię Postępową (Rzepecki 1920: 238), Klub Pracy Konstytucyjnej, Klub Polskiego Zjednoczenia Ludowego, Klub PSL Piast i Klub Narodowego Związku Robotniczego, PSL Lewica i Wyzwolenie, Związek Parlamentarny Polskich Socjalistów. Jednak już w lipcu 1919 r. odeszła ze Związku Ludowo-Narodowego chadecja, tworząc wraz z kilkoma posłami Narodowego Związku Robotniczego własny, Narodowo-Chrześcijański Klub Robotniczy (Ajnenkiel 1968: 27). W lipcu 1922 r. liczył on 26 posłów, choć ogółem przewinęło się przez niego 36 parlamentarzystów. W jego składzie znajdowali się posłowie pochodzący z zaborów rosyjskiego i pruskiego. Posłowie galicyjscy, którzy znaleźli się w Sejmie, nie zasilili klubów chadeckich, gdyż formacja ta nie miała swoich przedstawicieli w parlamencie austriackim (Turowski 1989: 252).

Po zamachu majowym Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji było jedyną faktycznie funkcjonującą partią chadecką. Działo nawet wtedy, gdy w latach 1926–1928 część działaczy przeszła do obozu sanacji. Pewne kłopoty partia przechodziła od 11 grudnia 1927 do 1 października 1930 r., kiedy to śląska grupa ogłosiła swoją niezależność, po czym została zawieszona w prawa przez władze partii. I tak przez trzy lata działały równoległe dwie organizacje: lokalna śląska i krajowa. W 1930 r. doszło do ponownego zjednoczenia całego ugrupowania (Holzer 1974: 397).

Do następnego rozłamu w PSChD doszło w listopadzie 1931 r. Na skutek konfliktu z jednostkami terenowymi, organizacje z Małopolski Wschodniej (woj. lwowskie, stanisławowskie i tarnopolskie), odłączyły się i działały samodzielnie, współpracując z obozem sanacyjnym. Następne konflikty wewnętrzne pojawiły się w 1933 r., w ich efekcie z partii odeszła kolejna grupa i 2 lutego 1934 r. utworzyła prosanacyjne Zjednoczenie Chrześcijańsko-Społeczne, do którego przystąpił wspomniany już odłam z Małopolski. Kolejne podziały dotknęły PSChD w 1935 r. – antysanacyjna frakcja postanowiła wówczas podkreślić swoją opozycyjność i oderwała się od PSChD tworząc Chrześcijańskie Stronnictwo Ludowe i Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji. Nie odegrały one jednak znaczącej politycznej roli (Holzer 1974: 398).

W swoich zasadach Chrześcijańskie Stronnictwo Ludowe (*Walcz o nową Polskę, Zasady programowe Chrześcijańskiego Stronnictwa Ludowego*, bez daty) wykazywało duże podobieństwo do PSChD. Program ten, choć koncentrował się na prezentowaniu wizji naprawy państwa i polepszeniu losu rolników, zachował jednak pewne rysy chadeckie. Oprócz podkreślania doniosłej roli religii w życiu publicznym, odrzucał on rozwiązania systemowe proponowane przez kapitalizm i socjalizm:

---

<sup>7</sup> 16.01.1919–09.12.1919 gabinet Ignacego Paderewskiego, 13.12.1919–09.06.1920 Leopolda Skulskiego, 23.06.1920–24.07.1920 Władysława Grabskiego, 24.07.1920–13.09.1921 Wincentego Witosa, 19.09.1921–05.03.1922 Antoniego Ponikowskiego (Majchrowski 1994: 20).

świadomi jesteśmy błędów politycznych ustroju demokratycznego, a społecznych i moralnych kapitalizmu. Nie sądzimy jednak, aby przeradający się w tyranję i duszący wszelkie przejawy niezależnej myśli system dyktatury lub przymus państwowo-gospodarczy nowoczesnych społeczeństw socjalistycznych mogły pchnąć nasze państwo i ludzkość na nowe tory i wyprowadzić je z nędzy i upadku (s. 3).

Drugim chrześcijańsko-demokratycznym sygnałem był stosunek do pracy ludzkiej, która powinna być

jednym z najważniejszych czynników twórczych życia społecznego. Praca powinna być wynagradzana słuszną płacą w sposób odpowiadający potrzebom osobistym i społecznym pracujących i pozwalająca nie tylko utrzymać rodzinę, ale i dojść do nabycia własnego mienia i własnych warsztatów pracy (s. 6).

Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji w Sejmie II kadencji (1928–1930) podejmowało próby współpracy z partiami prawicowymi i centrowymi (Stronnictwo Narodowe, PSL Piast, NPR). Po fiasku rozmów ze Stronnictwem Narodowym, PSChD, pomimo wewnętrznego oporu wobec tej formacji – podobnie jak wszystkie inne partie centrowe, przystąpiło w 1929 r. do Centrolewu (Holzer 1974: 405). Oprócz PSChD, do Centrolewu weszły także: NPR, PSL Piast, Stronnictwo Chłopskie, PSL Wyzwolenie i PPS. Koalicja rozpadła się w 1931 r. Później, w latach 1934–1936, PSChD popierało wysuniętą przez Ignacego Paderewskiego, nigdy niezrealizowaną, koncepcję centrowej koalicji, w której skład miały wchodzić PSChD, NPR, SL, zwaną od miejscowości w Szwajcarii, w której przebywał Paderewski Frontem Morges (Holzer 1974: 78–80).

### **Narodowa Partia Robotnicza**

Trwałą współpracę, uwieńczoną w 1937 r. zjednoczeniem i przekształceniem w Stronnictwo Pracy, PSChD nawiązała z Narodową Partią Robotniczą. Historia tego ugrupowania rozpoczęła się 17 października 1917 r. kiedy to polscy emigranci założyli w Westfalii i Nadrenii Narodowe Stronnictwo Robotnicze (dalej NSR). Do końca wojny działało ono głównie wśród robotników, zajęte budowaniem własnej organizacji, nie starało się zaistnieć politycznie (Holzer 1974: 62).

W wyborach do Sejmu ustawodawczego NSR początkowo chciało iść do wyborów samodzielnie, lecz ze względów finansowych wystartowało z list endeckich. W sejmie na życzenie ówczesnego prezesa Stanisława Nowickiego przystąpiło do Narodowego Robotniczego Koła Sejmowego. Zasiadający tam członkowie lewicującego Narodowego Związku Robotników nie chcieli dzielić klubu z partią o wyraźnie chadeckich poglądach (Turowski 1989: 240). W efekcie NSR założyło w Sejmie, wraz z innymi posłami chadeckimi, Narodowo-Chrześcijański Klub Robotniczy. Posunięcie to wywołało protesty w strukturach samego NSR. Na początku lutego oddziały warszawski i westfalski zorganizowały potajemny kongres, skierowany przeciw działaczom z poznańskiego. W odpowiedzi w marcu 1920 r. odbył się w Poznaniu zjazd działaczy, którzy nie uznali tajnego kongresu.

Przyjęli nazwę Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Robotników (o którym już była mowa), a następnie w maju 1920 r. podczas I Kongresu, przyłączyli się do PSChD.

Pozostali działacze 23 maja 1920 r. połączyli się z warszawskim Narodowym Związkiem Robotników i w ten sposób utworzona została Narodowa Partia Robotnicza (Holzer 1974: 195; Turowski 1989: 241). W wyborach w 1922 r. partia ta zdobyła 5,4% głosów do Sejmu i 5,3% do Senatu, w wyborach w 1928 r. NPR 3,1% do Sejmu i 2,7% do Senatu, w 1930 r. 2,2% do Sejmu (Turowski 1989: 237, 285, 338, 352, 364). Wybory w 1935 r., podobnie jak PSChD, Stronnictwo Narodowe, Stronnictwo Ludowe i Stronnictwo Chłopskie, Narodowa Partia Robotnicza zbojkotowała (Laska 2004: 405). W 1937 r. połączyła się z PSChD tworząc Stronnictwo Pracy.

Spoglądając na program NPR (*Program Narodowej Partii Robotniczej* [4–6 września [1921], 1993) w pierwszym rządzie rzuca się w oczy jej prorobotniczy charakter. Już pierwsze zdania *Programu...* za cel partii stawiają „zupełne wyzwolenie polityczne i społeczne klasy pracującej, to znaczy tej, której członkowie żyją bądź to z pracy fizycznej, bądź umysłowej, a nie z dochodu lub kapitału” (s. 135). Istnieją jednak inne elementy programu pozwalające uznać tę formację za bliższą chrześcijańskiej demokracji niż innym partiom robotniczym.

Przede wszystkim jest to uznanie etyki chrześcijańskiej jako podstawy działalności. Charakterystyczny jest fakt, że pomimo uznania walki klas, nie jest ona postrzegana jako bezwzględna konieczność i immanentna cecha struktury społecznej.

Walka klas jest jednym z objawów społecznego życia, ale ani go nie wyczerpuje, ani nie jest jedynym zaradczym środkiem na wszystkie społeczne niedomagania. [...] Wprawdzie kapitalizm, sprowadzający podział społeczeństwa na klasy posiadające i nieposiadające, gospodarczo uprzywilejowane i upośledzone, siłą rzeczy wywołuje pomiędzy nimi społeczną walkę, ale nie prowadzi bynajmniej do mechanicznego usunięcia warstw średnich, do wytworzenia małej garstki wielkich kapitalistów i olbrzymich mas wydziedziczonych proletariuszy. Dlatego też rozwiązanie wszelkich zagadnień społecznych musi dokonać się nie przez dyktaturę proletariatu, lecz równoległe reformy, osiągnięte drogą nieustannej pracy i walki, prowadzonej w ramach demokratycznego ustroju (s. 137).

NPR zaprzeczył więc tezie o polaryzującym wpływie kapitalizmu na strukturę społeczną. Domagał się też, aby zmiany, które są konieczne, przeprowadzone zostały na drodze ewolucji. Przypominał także:

uważając klasę robotniczą polską za część składową społeczeństwa polskiego, a kulturę narodową jako samodzielny współczynnik kultury ogólnoludzkiej, za jeden z największych skarbów i dóbr duchowych wszystkich Polaków, uznaje wspólność interesów ogólnonarodowych proletariatu polskiego z innymi klasami społecznymi narodu (s.136).

Jakkolwiek w tym manifestie elementy chadeckie nie dominowały (brak tu na przykład sformułowań pozwalających stwierdzić, czy NPR opowiadała się za koncepcją pomocniczości – jest mowa tylko o pełnej akceptacji ustroju republikańsko-demokratycznego), to jednak odrzucenie koncepcji konfliktu klasowego i zastąpienie jej wizją współpracy dość skutecznie utrudniło współdziałanie z partiami robotniczymi,

umożliwiając jednocześnie współpracę z PSChD, która ostatecznie doprowadziła do połączenia obu partii w Stronnictwo Pracy (Holzer 1974: 422). Dodatkowym czynnikiem wspomagającym zjednoczenie był fakt, że po zamachu majowym te nie zawsze przychylnie do siebie nastawione partie, nagle znalazły się po tej samej stronie sceny politycznej (Majchrowski 1979: 21).

Rozmowy zaczęły się już w 1928 r. i toczyły się aż do 10 października 1937 r., kiedy to odbył się kongres zjednoczeniowy, poprzedzony odrębnymi kongresami PSChD i NPR, na których zdecydowano o połączeniu. Ponadto w kongresie brały udział także organizacje katolickie, sympatyzujące z chadecją: Chrześcijański Związek Młodzieży Pracującej „Odrodzenie”, Chrześcijańskie Związki Zawodowe i Związek Halerczyków. Uchwalono akt erekcyjny i program (Turowski 1989: 405).

### Stronnictwo Pracy

Powstanie Stronnictwa Pracy było wyrazem jednoczenia się ruchu chadeckiego jako opozycji wobec rządów sanacji. Jednak chociaż początkowo prowadziło ono działalność antysanacyjną, na początku 1938 r. wobec groźby wybuchu wojny złagodziło swoje poglądy na sanację (Holzer 1974: 426). Pomimo formalnego zjednoczenia, zunifikowanie struktur partyjnych nie było sprawą prostą (Turowski 1989: 413). W organizacjach terenowych wciąż trwająca walka o wpływy, przeciągnęła się na czasy okupacji. W czasie wojny Stronnictwo Pracy przeszło do konspiracji. Zawiesiło działalność w lecie 1946 r. (Turowski 1989: 546). Latem 1947 r. rozpoczęły się aresztowania i procesy jego członków (s. 553).

Można stwierdzić, że SP nie odniosło szczególnych sukcesów politycznych, było raczej aktywne lokalnie, mając swoją najsilniejszą bazę na Śląsku i Pomorzu (Holzer 1974: 427). Nawiasem mówiąc rodzi się pytanie, czy ze względu na sytuację polityczną w Polsce w latach 1937–1939 i później, prowadzenie normalnej aktywności było w ogóle możliwe.

Z przeanalizowanych tu programów to właśnie manifest Stronnictwa Pracy, choć mieszczący się na zaledwie dziesięciu stronach, wydaje się najbardziej zbliżony do przyjętego modelu chrześcijańskiej demokracji (Stronnictwo Pracy, *Program*: 1937).

Przed wszystkim jako jedyne rozpoczęło swój program od wizji człowieka, z której następnie wyprowadzone są tezy dotyczące państwa i gospodarki. Pierwsze zdanie *Programu* brzmi:

Podstawą wszelkiej ideologii i opartego na niej kształtowania życia zbiorowego jest zasadniczy pogląd na człowieka. [...] Totalizm nie wierzy w człowieka, traktuje go jako istotę niezdolną do rozpoznawania złego i dobrego, a przeto skazana na ślepe uległość władzy. Liberalizm skrajny, wręcz przeciwnie, przeceniał człowieka, uważał go za istotę z naturą dobrą, która w swoim rozwoju i walce o byt powinna jak najmniej podlegać hamulcom, rygorom, autorytetom. Oba te diametralnie przeciwne poglądy w realizacji życiowej prowadzą: pierwszy do niewoli, drugi do anarchii.

Natomiast chrześcijaństwo i cała z niego wyrosła kultura zachodnia zachowuje tu umiar, daleki od skrajnego pesymizmu pierwszych, jak i optymizmu drugich. Szanuje człowieka, jako istotę obdarzoną rozumem i wolną wolą – skłonnego wprawdzie do złego, ale zdolną do

doskonalenia się, a przeto odpowiedzialną za los własny i za los wspólnot, do których należy i którym służy (s. 5, podkreślenie moje DS).

Widać tu charakterystyczną dla nauki Kościoła personalistyczną koncepcję człowieka, jako istoty rozumnej, wolnej i odpowiedzialnej za swoje czyny. Nawiązanie do chrześcijańskiej wizji osoby ludzkiej nie jest dziełem przypadku, lecz wynikiem świadomego wyboru systemu wartości:

Chrześcijaństwo kształtowało psychikę i obyczaje dziesiątków pokoleń Narodu Polskiego, stanowiło też potężny czynnik dziejotwórczy Polski. Na jego fundamentach wyrosła polska kultura. Jemu zawdzięczamy wzniosłe pojęcie wolności i godności człowieka. Pojęcia te stanowią niejako kamień węgielny naszej cywilizacji, tworząc tym samym nieodzowną podstawę całego naszego kulturalnego i politycznego rozwoju (s. 12).

Państwo nie jest, według Stronnictwa,

celem samym w sobie. Jest natomiast emanacją Narodu, jest skupieniem środków, które Narodowi i każdemu lojalnemu obywatelowi zapewnić winny warunki wszechstronnego rozwoju i ochronę praw podstawowych [...]. Pełnię wszechstronnego rozwoju Narodu i obywateli zapewni tylko państwo oparte na ustroju demokratycznym, który w wolności, samorządzie, poszanowaniu prawa, wyzwala i uruchamia maximum energii indywidualnej i zbiorowej, kształci poczucie odpowiedzialności, umożliwia rządy rzeczywiście silne bo oparte na zaufaniu społeczeństwa (s. 7).

Popierany przez Stronnictwo ustrój demokratyczny „otwiera najpewniejsze drogi do realizowania dobra powszechnego i zapewnia najskuteczniejsze środki obrony przed niesprawiedliwością i nadużywaniem władzy dla korzyści jednostek, grup czy klas społecznych” (s. 8). Obowiązki państwa nie są tu wyłożone jako osobny punkt. Pojawiają się jakby przy okazji innych kwestii, na przykład systemu gospodarczego, w którym państwo powinno zarządzać przedsiębiorstwami, gdyż od nich zależy obronność oraz sprawować nadzór nad kartelami i syndykami.

W dziedzinie gospodarki Stronnictwo z jednej strony uważało, że

polityka liberalno-kapitalistyczna okazała się fatalna, zwłaszcza w skutkach społecznych. Godzi ona w podstawę zdrowego ładu społecznego mając na celu tylko jak najwyższy zysk osobisty przedsiębiorcy i kapitalisty, nie licząc się z zasadą sprawiedliwości, godnością ludzką i dobrem powszechnym (s. 10).

Z drugiej zaś twierdziło, że podstawą gospodarki będzie nadal własność prywatna, również „średnie i małe przedsiębiorstwa należy uprzystępnic prywatnemu władowaniu” (s. 11). Biorąc pod uwagę poparcie dla interwencji państwa w gospodarkę, pozbawionej jednak „szkodliwych przerosłów etatyzmu [i] bez nadmiernej ingerencji biurokracji w sprawy gospodarki prywatnej” (s. 11), można powiedzieć, że pojawiła się tutaj charakterystyczna dla chadecji próba pogodzenia gospodarki planowej z elementami wolnorynkowymi.



## Inne partie

Wszystkie przedstawione powyżej ugrupowania chadeckie były w jakiś sposób ze sobą powiązane, łączyły się albo rozchodziły po głębokich rozłamach. Czy oznacza to, że oprócz tego jednego pnia nie było w II Rzeczypospolitej innych chadecji niezwiązanych z głównym nurtem? Przeprowadzona analiza skłania do odpowiedzi pozytywnej. W programach innych partii jeśli nawet występowały elementy chadeckie, to były za mało wyraziste. Pozostała część programu zawierała treści będące nie do pogodzenia z modelem chrześcijańskiej demokracji przyjętym w tej pracy.

Przykładem takiej partii może być Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Rolnicze (Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Rolnicze, *Wskazówki programowe* [b.d.]; *Program Chrześcijańsko-Narodowego Stronnictwa Rolniczego odbitka tymczasowa* [b.d.m.]). Zawiera ono niekonfliktową wizję struktury społecznej, gdyż „przeciwstawia się chęci jednostronnego wyzyskiwania interesów stanowych lub zawodowych w walkach politycznych – próbom poróżnienia poszczególnych warstw narodu ze sobą” (*Program Chrześcijańsko-Narodowego Stronnictwa Rolniczego*: 3) oraz dobrze wypracowaną koncepcję państwa pomocniczego:

Współczesne życie państwowe tak jest zawile, że organy centralne są przeciążone. Dlatego jaknajwięcej spraw w zakresie gospodarczym, społecznym, szkolnym, komunikacyjnym załatwiać powinni sami zainteresowani. Jesteśmy więc zwolennikami bujnej rozbudowy samorządów w Polsce, zastrzegając jednak Państwu wydatną nad nimi kontrolę. [...] Wkraczanie Państwa jest szkodliwe wszędzie tam, gdzie nie jest niezbędne. Dopóki interes prywatny nie wszedł w wyraźny konflikt z interesem publicznym, Państwo we własnym interesie, powinno się powstrzymać od wszelkiej niewczesnej ingerencji (s. 6).

Tym jakże chadeckim koncepcjom towarzyszyły jednak tendencje do usankcjonowania prawnego wpływu wyznania rzymskokatolickiego na ustawodawstwo i życie społeczne i co za tym idzie, przekształcenie Polski w państwo wyznaniowe.

Dodatkowym czynnikiem było pojawienie się w późniejszym programie postaw wyraźnie niedemokratycznych, przejawiających się krytyką systemu wyborczego jako „szkodliwego, niemądrego i niesprawiedliwego” (Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Rolnicze, *Wskazówki programowe*). Głównymi przyczynami takiego stanu rzeczy były, według *Wskazówek...*, równość wyborców i taka sama waga głosów. W efekcie głos niedoświadczonego dwudziestojednoletka miał takie samo znaczenie, jak doświadczonego człowieka, który „dziesiątki lat pracował, wychował dzieci, zdobył doświadczenie, wyrobił sobie znajomość różnych dziedzin życia, wreszcie położył zasługi dla spraw publicznych”.

Z podobnych powodów trzeba też odrzucić Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe (*Program Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego* [1926]: 1993, dalej PSKL) i Polskie Centrum Katolicko-Ludowe (*Program Polskiego Centrum Katolicko-Ludowego P.C.K.L.*: 1928, dalej PCKL).

Gdy analizuje się oba ugrupowania, pojawia się jednak problem dotyczący źródeł badanych partii. Czy było to jedno ugrupowanie, czy też dwa odrębne twory? Takie wątpliwości rodzą się w związku z faktem, że wydany w 1928 r. *Program PCKL* stano-

wi wierną kopię programu PSKL z 1926 r. Jak napisała Bożena Krzywobłocka (1974: 138), PCKL zostało utworzone w 1927 r. przy aprobacie episkopatu. Założył je Jan Piasecki, wywodzący się ze Związku Narodowego Instruktorów Społecznych, a wspierał kardynał Aleksander Kakowski. Program PCKL, przytoczony wyżej, został wydany w 1928 r. Nazwa ugrupowania pojawia się także w tekście i zawsze jest to PCKL, nie można więc mówić o błędzie. Nigdzie też do tej pory nie znaleziono wzmianki o zmianie nazwy bądź przekształceniu PSKL w PCKL. Jerzy Holzer w indeksie w ogóle nie wymienił Polskiego Centrum Katolicko-Ludowego. Według niego, Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe w 1928 r. weszło w skład BBWR zmieniając swoją nazwę na Stronnictwo Katolicko-Ludowe.

Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe (dalej PSKL) powstało w 1918 r. w Galicji z inspiracji biskupa Leona Wałęgi (Turowski 1989: 118), ale swoim programem zbliżone było raczej do partii chłopskich. Współpracowało też ściśle ze Zjednoczeniem Narodowym. Ostatecznie przyłączyło się do BBWR. Przytaczany tutaj program Stronnictwa był cytowany przez Ewę Orlof (za Alicją Bełcikowską z 1925 r.). PSKL zobowiązywało się „oprzeć się ściśle na zasadach religii katolickiej i w szczególniejszy sposób bronić praw Kościoła katolickiego przez jego wrogami” oraz „do stronnictwa naszego przyjmujemy tylko katolików” (*Program Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego* [1926] 1993: 172). A ponadto:

uznając religię rzymsko-katolicką za Boską i jedynie prawdziwą – i zważywszy, że wszystkie zagadnienia państwowe w zmartwychwstałej Ojczyźnie mogą być rozwiązane jedynie na podstawie nauki Chrystusa – stronnictwo nasze starać się będzie: 1) zabezpieczyć Kościołowi katolickiemu możliwość i zupełną wolność działania i rozwoju, 2) utrzymać najściślejszy związek między Kościołem a państwem według tradycji narodu, 3) oprzeć na wiekiustych zasadach i prawdach wiary katolickiej ustawodawstwo i przepisy administracyjne we wszystkich dziedzinach, a zwłaszcza w dziedzinie regulacji stosunków rodzinnych, społecznych, szkolnictwa oraz ochrony dusz przed zepsuciem (s. 174).

Można więc przyjąć, że była to raczej partia wyznaniowa niż chrześcijańsko-demokratyczna.

## 4.2. Chrześcijańska demokracja a endecja

Mówiąc o partiach, które nie zostały sklasyfikowane jako chadeckie trzeba zadać pytanie, co w istocie różni myśl narodowo-demokratyczną, zwaną potocznie endecją, od chrześcijańskiej demokracji. Obydwa nurty odwoływały się do wartości religijnych oraz przyznawały katolicyzmowi szczególne miejsce wśród innych wyznań.

Ideologia endecka sięga swoimi korzeniami końca XIX w. i założonej w 1887 r. przez Romana Dmowskiego Ligi Narodowej, tajnej organizacji dążącej do wywierania wpływu na elity, również na prasę. Z biegiem czasu Liga zaczęła skłaniać się do jawnej działalności i wywierania normalnego wpływu politycznego. Od 1905 r. istniała już jako Stronnictwo Demokratyczno-Narodowe (Grott 1999: 10).

Charakterystyczne dla myśli politycznej obozu narodowego w okresie międzywojennym było skupianie się na definiowaniu roli Kościoła i religii w dziejach narodu oraz określenia jego relacji z państwem. Skoncentrowanie się na tej problematyce wywarło wpływ zarówno na koncepcję państwa i jego obowiązków, jak i na wizję społeczeństwa.

Przyglądając się programom Związku Ludowo-Narodowego (*Program Związku Ludowo-Narodowego* [1919] 1993), Obozu Wielkiej Polski (*Deklaracja ideowa Obozu Wielkiej Polski*, [1926] 1993) i Stronnictwa Narodowego (*Program Stronnictwa Narodowego* [1928] 1993), można zauważyć pewną ewolucję poglądów. Manifest z 1919 r. stanowił zbiór postulatów dotyczących bieżącej sytuacji politycznej. Odnosił się więc do uregulowania granic Polski, reformy rolnej i robotniczej i innych problemów tego typu. Sprawom uważanym za swoiste dla endecji, czyli miejscu Kościoła i narodu poświęcano faktycznie niewiele miejsca.

Zostały one natomiast wyraźnie podniesione w *Deklaracji... Obozu Wielkiej Polski*. Cały program jest w zasadzie listą warunków, jakie muszą być spełnione, aby polskość i naród nie zginęły, a rozwijały się i były mocne. Warunkiem koniecznym jest tu splecenie wyznania rzymskokatolickiego z przynależnością do narodu polskiego.

Wielkim jest naród, który wysoko nosi sztandar swej wiary, swej cywilizacji i swej państwowości. [...] Wiara narodu polskiego, religia rzymskokatolicka, musi zajmować stanowisko religii panującej, ściśle związanej z państwem i jego życiem oraz stanowić podstawę wychowania młodych pokoleń (s. 31).

Najlepszym wyrazicielem idei endeckiej był jej założyciel Roman Dmowski. W książce *Kościół, naród i państwo* [1927] zaprezentował pogląd na relacje, jakie powinny łączyć te trzy podmioty. Religia, według Dmowskiego, pełni w społeczeństwie funkcje regulujące. Z kolei Kościół, jako jej swego rodzaju dysponent, ma za zadanie

człowieka przez wiarę i przez postępowanie zgodne z Przykazaniami Bożymi do żywota wiecznego doprowadzić. Nie wynika z tego wcale, żeby Kościół miał stać poza sprawami doczesnymi świeckimi, ograniczając się jedynie do nauki wiary (Dmowski [1927] 1993: 29).

Zajmowanie się sprawami doczesnymi nakłada na Kościół odpowiedzialność za to, „jakie są obyczaje społeczeństwa, jakie instytucje państwowe i inne, jaki ich wpływ moralny na ludność, jakie jest wreszcie wychowanie w rodzinie i szkole” (s. 29). Wychowawcza funkcja Kościoła ma swoje uzasadnienie w jego wielkich zasługach tworenia się narodu oraz roli, jaką odegrał w powstawaniu cywilizacji europejskiej:

Bez tego, co zrobił chrystianizm i Kościół Rzymski w dziejach, nie istniały by narody dzisiejsze [...]. On związał różne szczepy, z ich odmiennymi kultami szczepowymi, w jednej wielkiej religii; on u kolebki dzisiejszych narodów europejskich, w pierwszej połowie średniowiecza, był w ogromnej mierze organizatorem państwa [...]; on wreszcie niósł ludom dziedzictwo Rzymu, jego cywilizację, prawo rzymskie, które stało się podstawą bytu całego świata zachodnio-europejskiego i na którym wychowały się instynkty społeczne, tworzące dzisiejszy naród (s. 18–19).

Również związek Kościoła z polskością jest szczególny:

Katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie, w znacznej mierze stanowi jej istotę. Usiłowanie oddzielenia u nas katolicyzmu od polskości, oderwanie narodu od religii i Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu (s. 20–21).

Nie ma zatem wątpliwości, że Polacy są narodem katolickim, a naród taki, jeżeli jest

szczerze, istotnie katolicki musi dbać o to, ażeby prawa i urzędy państwowe, w których żyje, były zgodne z zasadami katolickimi i ażeby w duchu katolickim były wychowywane jego młode pokolenia. Stąd wynika potrzeba ścisłej współpracy państwa i Kościoła (s. 29).

I tu, według Dmowskiego, pojawia się pewne zagrożenie. Ze względu bowiem na kadencyjność i obieralność władzy, współpraca taka

nie może się dziś oprzeć na tak trwałych podstawach, jak dawniej. Kościół w tym samym państwie i w ciągu krótkiego okresu lat miewa do czynienia z rządami bardzo rozmaicie zachowującymi się w sprawach religii i z religią ściśle związanych.

Słowa te brzmią jak zamach na zasady demokratyczne, trzeba jednak pamiętać, że od odzyskania niepodległości do roku 1927, kiedy została napisana książka Dmowskiego, przez Sejm przewinęło się 18 gabinetów. Niestabilność władzy państwowej sprawiła, że podmiotem, który – ze względu na swoją ciągłość – byłby zdolny do trwałej współpracy z Kościołem stał się naród. A jako że naród polski jest narodem katolickim, takim powinno być też i państwo:

naród nowoczesny uważa państwo za swoje, siebie za odpowiedzialnego gospodarza i wykazuje coraz silniejszą dążność do kierowania państwem tak, ażeby ono jego celom służyło. Państwami katolickimi są te, w których naród jest katolicki, jakkolwiek mniejsza lub większa część ich ludności może należeć do innych wyznań. Zadaniem narodu katolickiego jest dziś nadać charakter stały stosunkowi swego państwa do Kościoła (s. 31).

Jakkolwiek państwo powinno strzec prawa tak, by nie pozostawało ono w sprzeczności z nauką Kościoła, nie powinno zdominować życia społecznego. Takie sfery, jak wychowanie dzieci, wolność słowa i wyznania, powinny pozostać wolne od ingerencji państwa.

Państwo polskie jest państwem katolickim. Nie jest nim tylko dlatego, że ogromna większość jego ludności jest katolicką i nie jest katolickim w takim, czy innym procencie. Z tego stanowiska jest ono katolickim w pełni znaczenia tego wyrazu, bo państwo nasze jest państwem narodowym, a naród nasz jest narodem katolickim (s. 32–33).

Konsekwencją takiego stanowiska wobec religii katolickiej, jest w pierwszym rzędzie uznanie jej za sprawę narodu i co za tym idzie, uznanie jej za pierwszą wśród innych wyznań, a ich interesy i działania nie mogą być sprzeczne z polityką Kościoła katolickiego. Stąd też płynie wskazówka dotycząca tego, jakie powinny być cele i środki polityki:

Polityka narodu katolickiego musi być szczerze katolicka, to znaczy, że religia, jej rozwój i siła musi być uważana za cel, że nie można jej używać jako środka do innych celów, nic wspólnego z nią nie mających (s. 37).

W tekście Dmowskiego rzuca się w oczy teza, że religia i wartości przez nią niesione, jak na przykład moralność czy dobroczynność, mają znaczenie społeczne. Ich istnienie w przestrzeni publicznej ma gwarantować ład i rozwój całego organizmu państwowego. Ponadto samo istnienie wiary przyczynia się do wzmocnienia więzi z narodem, czyli pogłębienia uczuć patriotycznych (Stachowiak 1999: 55–56). W konsekwencji religia przestała być kwestią indywidualnych wyborów jednostki, a stała się sprawą wagi państwowej. Echa wystąpienia Dmowskiego widać w *Programie Stronnictwa Narodowego* ([1928] 1993):

Wiara i religia są ostoją życia społecznego. Naród polski jest katolicki. Jak w przeszłości życie narodu splotło się nierozzerwalnym węzłem z wiarą rzymsko-katolicką, tak i nadal przodować ona musi w Polsce zbiorowemu życiu państwowemu (s. 33).

Państwo także jest tu podporządkowane narodowi. A „życie katolickiego narodu polskiego natchnione być musi w myśl nauki Kościoła pierwiastkami wiary i sprawiedliwości oraz tym przekonaniem, że w całym życiu społecznym na tych pierwiastkach jedynie można się oprzeć” (s. 44).

Można przytaczać jeszcze wiele cytatów. Jednak to nie endecja, lecz chrześcijańska demokracja jest przedmiotem tej pracy. Co więc różni oba stronnictwa? Jest to przekonanie endecji o immanentnym związku polskości z religią rzymskokatolicką i zagrożeniu tej ostatniej przez wrogi jej bolszewizm. Takie postawienie sprawy czyni ją ze sfery prywatnej do publicznej. W konsekwencji religia staje się sprawą państwową. Przystudiowane tutaj chadecje, choć uznawały doniosłą rolę, jaką pełni religia w życiu narodu, nigdy nie stawiały tak radykalnych tez.

### 4.3. Przyczyny słabości chadecji w międzywojniu

Trzeba w tym miejscu zastanowić się nad oceną działalności polskich chrześcijańskich demokracji w okresie międzywojennym i przyczyną ich niepowodzeń. Pierwsze możliwe wytłumaczenie mówi, że przyczyną słabości chadecji była zła sytuacja wewnętrzna kraju. Jakkolwiek jednak warunki w Polsce bez wątpienia wpływały na wyniki chadecji, to nie stanowią one bezpośredniego, przyczynowo-skutkowego wytłumaczenia.

Warto przypomnieć, jak wyglądały warunki polityczne po odzyskaniu niepodległości. Początki II Rzeczypospolitej były dla organizujących się partii, nie tylko chadecji, nad wyraz trudne. W wyniku trwającej do 1921 r. wojny z Rosją Radziecką oraz plebiscytów na Górnym Śląsku, Warmii i Mazurach, decydujących o przynależności tych ziem, proces kształtowania się granic polskich zakończył się dopiero w roku 1923 (Drozdowski, Stankiewicz 1984: 5).

Po zakończeniu działań wojennych i plebiscytów podstawową kwestią społeczną i polityczną była budowa zintegrowanego wewnętrznie państwa. Jak napisał Norman Davies (1991: 504):

ludność, instytucje i tradycje trzech zaborów należało stopić w jedną całość. W pierwszym okresie było w obiegu pięć różnych walut; pięć regionów kraju: Wielkopolska, Śląsk, Cieszyn, Galicja Wschodnia i Środkowa Litwa (Wilno) – utrzymało odrębne systemy administracji; w wojsku używano czterech różnych oficjalnych języków; w sądach trzech różnych kodeksów karnych; tory kolejowe wymagały wagonów o dwóch różnych rozstawach kół; o władzę walczyło osiemnaście oficjalnie zarejestrowanych partii politycznych. Z natury rzeczy więc życie polityczne nie mogło zbyt przypominać systemów panujących w mających za sobą wielowiekową przeszłość państwach Zachodniej Europy.

Jednoczenie kraju nie było sprawą prostą. Wspomnianym podziałom administracyjnym i kulturowym towarzyszyło znaczne zróżnicowanie pod względem rozwoju gospodarczego. Ziemie polskie do tej pory były peryferiami krajów zaborczych, które, rzecz jasna, dbały bardziej o rozwój swoich rdzennych rejonów. Po odzyskaniu niepodległości głównym ośrodkiem przemysłowym II Rzeczypospolitej był Górny Śląsk. Dobrze rozwinięte ośrodki znajdowały się także na terenie dawnego zaboru rosyjskiego w okręgu łódzkim i warszawskim. Pozostałe części kraju opierały swoją gospodarkę na rolnictwie. Dodatkową kwestią był brak wspólnego rynku (Roszkowski 1994: 33). Można więc powiedzieć, że początki polskiej niepodległości obfitowały w problemy, których rozwiązanie stanowiło dla przyszłych rządów i tworzących je partii nie lada wyzwanie.

Inną kwestią była niejednorodność społeczeństwa pod względem etnicznym i wyznaniowym. Polacy, skupieni zazwyczaj w dużych ośrodkach miejskich, takich jak Kraków, Poznań czy Warszawa, stanowili 65% ludności. Inne narodowości – Ukraińcy 16%, Żydzi 10%, Białorusini 5% i Niemcy 4% – zamieszkiwały głównie prowincję (Roszkowski 1994: 32). Liczebność poszczególnych wyznań wydaje się odzwierciedlać strukturę etniczną: katolicy 63%, grekokatolicy 11%, prawosławni 11,5%, ewangelicy 3,2%, wyznanie mojżeszowe 10,5% (Drozdowski, Stankiewicz 1984: 17). Jeżeli chodzi o strukturę zawodową, to 64% społeczeństwa stanowili chłopci, 17% robotnicy, wolne zawody i inteligencja 5%, przedsiębiorcy 2%, a właściciele ziemscy 1% (Davies 1991: 509).

Kwestie te nie dały się prosto rozwiązać w ciągu paru lat. Dodatkowo pojawiały się takie problemy, jak inflacja, wojna celna z Niemcami czy rosnące zagrożenie ze strony faszystowskich Niemiec i Rosji Radzieckiej. Sprawy te przyczyniły się do konfliktów między partiami i niemożności wypracowania jednej wizji państwa.

Co więc miało decydujący wpływ na słabość polskiej chadecji? Odwołując się do początkowej tezy, mówiącej, że szansa dla chadecji pojawiła się w momencie, gdy w wyniku konfliktu państwa i Kościoła, ten ostatni został wypchnięty z przestrzeni publicznej, trzeba zbadać, jak wyglądała sytuacja Kościoła w międzywojniu.

Mając na uwadze słabe wyniki wyborcze partii chrześcijańsko-demokratycznych należy oczekiwać, że Kościół cieszył się w tym okresie siłą i autonomią.

Na zbudowanie więzi między Kościołem a społeczeństwem istotny wpływ miało kilka czynników. Pierwszym z nich była swoista polonizacja katolicyzmu, polegająca na utożsamieniu przynależności narodowej z przynależnością do wyznania rzymskokatolickiego (Rechowicz 1981: 13). Przyczyną takiego stanu rzeczy był z jednej strony fakt, że religia wraz z kulturą była ogniwem łączącym cały naród ponad zaborami, a z drugiej dwa państwa zaborcze, Rosja i Prusy, były odmienne pod względem wyznaniowym, co wzmagało w Polakach poczucie własnej tożsamości. Tak więc po odzyskaniu niepodległości Kościół, poszukując swojego miejsca w przestrzeni publicznej, nie musiał walczyć o wpływy ani zabiegać o społeczną akceptację.

Kolejną istotną kwestią było podporządkowanie działań Kościoła polskiego ogólnej polityce wschodniej Stolicy Apostolskiej, której celem było wzmocnienie katolicyzmu na ziemiach polskich. Źródeł tych poczynań należy upatrywać w rewolucji w Rosji w 1917 r. i powstaniu komunistycznego państwa radzieckiego, postrzeganego przez Watykan jako poważne zagrożenie dla katolicyzmu<sup>8</sup>. Stąd II Rzeczpospolita, granicząca bezpośrednio ze Związkiem Radzieckim, ponownie miała odgrywać rolę przedmurza chrześcijaństwa (Mysiek 1966: 554). Autonomia i uprzywilejowana pozycja Kościoła w Polsce, potwierdzona dodatkowo aktami prawnymi, miała umożliwić Kościołowi dalsze kształtowanie życia społecznego i tym samym uchronienie Rzeczypospolitej przed niekorzystnym oddziaływaniem ideologicznym ze Wschodu.

Umocnienie instytucjonalnego Kościoła miało ponadto stanowić przyczynek do rozszerzania wpływów na inne zagrożone komunizmem kraje bałtyckie (Majchrowski 1973: 114). W tym celu na Kresach został odtworzony obrządek wschodni, którego wierni mieli zachować obrzędowość prawosławną przy jednoczesnym uznaniu papieża za głowę Kościoła. Pomimo sprzeciwu rządu, części episkopatu polskiego oraz hierarchów prawosławnych, ta neounia stała się faktem. W 1927 r. liczyła jedynie 14 parafii, 28 księży i 20 tys. wiernych, w 1937 r. parafii było 47 a księży 70. Ostateczny jej kres przyniosła II wojna światowa (Kumor 1995: 419).

Pierwszym dokumentem regulującym stosunki państwo–Kościół w II Rzeczpospolitej, była uchwalona 17 marca 1921 r. Konstytucja RP. Sprawy wyznaniowe regulowały artykuły 110–116 i 120 (*Konstytucja marcowa* [1983]: 92–93). Zapewniały one wszystkim obywatelom równość wobec prawa bez względu na wyznawaną religię, gwarantowały wolność sumienia oraz „prawo wolnego wyznawania zarówno publicznie, jak i prywatnie swej wiary i wykonywania przepisów swej religii lub obrządku” (art. 111).

Analizując jednak dalej Konstytucję marcową można stwierdzić, że formalnie wszystkie związki religijne cieszyły się takimi samymi uprawnieniami:

Obywatele polscy należący do mniejszości narodowościowych, wyznaniowych i językowych, mają równe z innymi obywatelami prawo zakładania, nadzoru i zawiadywania swoim własnym kosztem zakładów dobroczynnych religijnych i społecznych [...] oraz używania w nich swobodnie swojej mowy i wykonywania przepisów swej religii (art. 110). [...] Każdy związek religijny, uznany przez Państwo ma prawo urządzić zbiorowe i publiczne nabożeństwa, może samodzielnie prowadzić swe sprawy wewnętrzne, może posiadać i nabywać majątek rucho-

<sup>8</sup> Stanowisko Kościoła wobec komunizmu najlepiej prezentuje ogłoszona w 1937 r. encyklika papieża Piusa XI *O bezbożnym komunizmie* (1982, „Znak”, nr 332–334, lipiec–wrzesień).

my i nieruchomy, zarządzać nim i rozporządzać, pozostaje w posiadaniu i używaniu swoich fundacji i funduszy, tudzież zakładów dla celów wyznaniowych, naukowych i dobroczynnych. Żaden związek religijny jednak nie może stawać w sprzeczności z ustawami państwa (art. 113).

Innymi słowy, wszystkim wyznaniom należy się równe traktowanie, rządzą się one własnymi, wewnętrznymi przepisami, które nie mogą być jednak sprzeczne z obowiązującym prawem, mają swobodę zakładania organizacji i stowarzyszeń. Tej oficjalnej równości przeczył artykuł 114, mówiący, że katolicyzm, będąc „religią przeważającej większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań. Kościół rzymskokatolicki rządzi się własnymi prawami”. I choć nie wymieniono żadnych konkretnych przywilejów, a w porównaniu z artykułem poprzednim, jedynym *novum* wydaje się podkreślenie szczególnego statusu wyznania rzymskokatolickiego, już samo poświęcenie mu samodzielnego artykułu oznacza odmienność tej instytucji i legitymizuje jej uprzywilejowaną obecność w sferze publicznej.

Kolejnym potwierdzeniem naczelnej roli katolicyzmu była rota przysięgi prezydenta Rzeczypospolitej, zawarta w artykule 54. Rozpoczęła się od słów: „Przysięgam Bogu Wszechmogącemu, w Trójcy Świętej Jedynemu”, a kończyła „Tak mi dopomóż Bóg i Święta Jego Syna Męka. Amen”. Tak sformułowana treść faktycznie eliminowała kandydatów niebędących chrześcijanami (Mysłek 1966: 17).

Późniejsza o 14 lat Konstytucja kwietniowa (*Ustawa Konstytucyjna z 23 kwietnia 1935 r.* [1967]) przeniosła na swoje karty artykuły dotyczące spraw wyznaniowych (art. 110–116, 120) dosłownie, wprowadzając jedynie drobne zmiany. Taka sama pozostała przysięga prezydenta, wolności związków religijnych oraz obowiązek nauki religii we wszystkich (państwowych i samorządowych) placówkach, których „program obejmuje kształcenie młodzieży poniżej lat 18” (*Ustawa Konstytucyjna*: art. 120; *Konstytucja marcowa*: art. 120). Nowością był brak inwokacji (w Konstytucji marcowej rozpoczynała się ona od słów „W Imię Boga Wszechmogącego!”) i wprowadzenie sformułowania, że prezydent jest odpowiedzialny wobec Boga i historii (*Ustawa Konstytucyjna*: art. 2).

Biorąc pod uwagę fakt, że w tym czasie został zawarty konkordat precyzujący formy współpracy państwa i Kościoła, pozostawienie rzeczonych artykułów bez większych zmian można tłumaczyć zamiarem podkreślenia, iż w nowej rzeczywistości politycznej, jaką były rządy sanacji, sytuacja prawna Kościoła pozostała bez zmian. Kolejnym czynnikiem mogła być chęć utrzymania jedności obozu sanacyjnego. W chwili, gdy jedna jego część opowiadała się za radykalnym rozdzieleniem Kościoła i państwa, a druga sprzyjała polityce prokościelnej, rozpoczęcie dyskusji nad miejscem Kościoła w sferze publicznej groziło załamaniem wewnętrznej spójności ugrupowania i utratą wpływów (Mysłek 1966: 36).

Jak wyżej wspomniano, Konstytucja marcowa nie formułowała szczegółowo uprawnień przysługujących Kościołowi rzymskokatolickiemu. Artykuł 114 mówił: „Stosunek Państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską, który podlega ratyfikacji przez Sejm”. Układ ten, czyli konkordat, zawarty



został 10 lutego 1925 r. Ratyfikacja przez prezydenta nastąpiła 30 maja tego samego roku. Od tego dnia zawieszono wszelkie prawa i rozporządzenia obowiązujące do tej pory, a sprzeczne z konkordatem (Rybczyński 1981: 49). Warto w tym miejscu dodać, że uprawnienia do ratyfikowania, czyli „ostatecznego wyrażenia zgody na związanie się traktatem” (Skubiszewski 1981: 45), miał prezydent, a nie organ ustawodawczy. Tak więc Sejm nie tyle ratyfikował traktat, ile w formie ustawy wyrażał zgodę na jego ratyfikację przez prezydenta (Skubiszewski 1981: 45). Tak więc cytowany wyżej artykuł 114, mówiąc o ratyfikacji przez Sejm, nie pokazywał faktycznej ścieżki legislacyjnej.

Umowa pomiędzy Watykanem a Polską była jednym z wielu konkordatów zawartych przez Stolicę Apostolską w latach 20. i 30. XX w. Zmiany, jakie zaszły w Europie po I wojnie światowej, przesunięcia granic, powstanie nowych państw i reorganizacja starych, skłoniły Kościół do podjęcia starań o uregulowania spraw wyznaniowych i zabezpieczenia swoich interesów za pomocą umów dwustronnych (Wójcik 1981: 15).

Biorąc pod uwagę fakt, że w 1870 r. przestało istnieć Państwo Kościelne, zawarcie konkordatu stanowiło ze strony partnera oficjalne uznanie Watykanu jako niezależnej instytucji. Warto przy tym zauważyć, że w pierwszej kolejności umowy zostały zawarte z krajami sąsiadującymi bezpośrednio ze Związkiem Radzieckim, co miało je uchronić przed niebezpieczeństwem komunizmu. Tak więc kolejno zawierane były konkordaty<sup>9</sup> z Łotwą w 1922 r., Bawarią w 1924 r., Polską w 1925 r., Litwą i Rumunią w 1927 r., Królestwem Włoch (*Traktaty laterańskie* ustanawiające Państwo Watykan) i Prusami w 1929 r., Austrią w 1933 r. oraz Jugosławią w 1935 r. Nie został natomiast zawarty konkordat z Francją (Kumor 1995: 45).

Przedmiotem konkordatów było zazwyczaj ustalenie wzajemnych stosunków Kościoła i państwa, szczególnie uregulowanie takich kwestii, jak majątek, obsadzanie urzędów kościelnych, nauka religii, zawieranie małżeństw czy działalność zakonów i stowarzyszeń katolickich (Kumor 1995: 46).

W przypadku konkordatu z Rzeczpospolitą, kwestią zasadniczą stało się określenie natury wzajemnych stosunków między państwem a Kościołem. Przed odzyskaniem niepodległości relacje te regulowane były przez prawo państw zaborczych. Gdy sytuacja uległa diametralnej zmianie, potrzebne były nowe wzory współpracy i sformułowanie uprawnień oraz zakresu kompetencji obydwu instytucji.

Jądrzem traktatu i jego najważniejszym postanowieniem był artykuł IX (*Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską* [1925]: 34<sup>10</sup>), stwierdzający, że „żadna część Rzplitej Polskiej, nie będzie zależeć od biskupa, którego siedziba znajdowałaby się poza granicami Państwa Polskiego”. Faktycznie oznaczało to uznanie przez Watykan suwerenności Polski w jej nowych granicach.

Dalsze artykuły dotyczące organizacji Kościoła i jego stosunków z państwem polskim były konsekwencją tego właśnie punktu. Dodatkowym potwierdzeniem zawartych w *Konkordacie* rozwiązań terytorialnych była ogłoszona 28 października 1925 r. bulla papieska *Vixdum Poloniae unitas*, określająca i dostosowująca strukturę terytorialną Kościoła do nowych granic (Skubiszewski 1981: 40). Analizując *Konkordat*

<sup>9</sup> Pominięto tu konkordaty zawarte z krajami pozaeuropejskimi, jako nieistotne dla analizy.

<sup>10</sup> Wszystkie cytaty z Konkordatu zachowują oryginalną pisownię.

można powiedzieć, że przyznawał on Kościołowi daleko idącą autonomię wewnętrzną. Już pierwszy artykuł stwierdzał, że

Kościół katolicki, bez różnicy obrządków<sup>11</sup> korzystać będzie w Rzeczypospolitej Polskiej z pełnej wolności. Państwo zapewnia Kościołowi swobodę wykonywania Jego władzy duchowej i Jego jurysdykcji, jak również swobodną administrację i zarząd sprawami Jego i majątkiem, zgodnie z prawami Bożemi i prawem kanonicznym.

Kościół mógł się więc rządzić własnymi prawami, niezagrożony żadną interwencją ze strony państwa. Dalsze przywileje zapisane w konkordacie sprowadzały się do szczególnego traktowania przez państwo kleru i instytucji kościelnych. W artykule IV władze cywilne zostały zobowiązane do udzielania pomocy:

przy wykonywaniu postanowień i dekretów kościelnych: a) w razie destytucji duchownego, pozbawienia go beneficjum kościelnego, po ogłoszeniu dekretu kanonicznego o wspomnianej destytucji lub pozbawieniu, oraz w razie zakazu noszenia sukni duchownej; b) w razie poboru taks lub prestacyj przeznaczonych na cele kościelne, a przewidzianych przez prawo państwowe; c) we wszystkich innych wypadkach, przewidzianych przez prawo obowiązujące.

Artykuł następny zapewniał duchownym wykonującym swoje urzędy szczególną opiekę prawną, polegającą na możliwości korzystania ze zwolnienia z zajęcia sądowego uposażenia, zwolnieniu ze służby wojskowej (z wyjątkiem pospolitego ruszenia), zwolnienia z „czynności obywatelskich, niezgodnych z powołaniem kapłańskim, jako to: sędziów przysięgłych, członków trybunałów itd.” W przypadku, gdy duchowny popełnił przestępstwo, władze cywilne powinny zachowywać „względy należne ich stanowi i stopniowi hierarchicznemu” (art. XXII), a areszt bądź zasądzona kara powinna być odbywana

w pomieszczeniach oddzielnych od pomieszczeń dla osób świeckich, o ile nie zostali pozbawieni godności kościelnej przez kompetentnego ordynariusza. W razie sądowego skazania na więzienie, odbywać oni będą te kary w klasztorze lub innym domu zakonnym, w pomieszczeniach, na ten cel przeznaczonych (art. XXII).

Artykuł ten wydaje się niejasny: z jednej strony mówił o w osobnych pomieszczeniach w więzieniu, z drugiej o odbywaniu kary w klasztorach, nie precyzował jednak, czy jest to alternatywa oraz od czego zależy ewentualny wybór miejsca uwięzienia.

W odniesieniu do sprawy majątku Kościoła, oprócz potwierdzenia własności posiadanych już nieruchomości i kapitału (art. XXIV.1), Rzeczypospolita zobowiązała się do wypłacania Kościołowi dotacji rocznych, stanowiących rekompensatę dóbr zawłaszczonych przez zaborców, a znajdujących się w posiadaniu państwa. Dotacja ta miała być wypłacana aż do momentu ponownego uregulowania kwestii własności tych dóbr (art. XXIV.3) w formie miesięcznego uposażenia duchownych, obliczanego „według bieżącej mnożnej dla urzędników państwowych” (*Konkordat, Załącznik A: 66*). W ten zakres weszły także: uposażenie emerytalne, obejmujące pensje emery-

<sup>11</sup> W Polsce działały wtedy trzy obrządki: greckokatolicki (unicki), ormiański i rzymskokatolicki.

talne dla duchowieństwa katolickiego oraz wdów i sierot po kapłanach greckokatolickich, uposażenia roczne chórów kościelnych i administracji, kosztu wizytacji pasterskich biskupów, konsystorzów, prowadzenia ksiąg parafialnych i inne (*Konkordat, Załącznik A.*: 66–70). Ponadto stwierdzono, że:

dobrze kościelne nie będą przedmiotem żadnego aktu prawnego, zmieniającego ich przeznaczenie, inaczej jak za zgodą władzy duchownej, z wyjątkiem wypadków przewidzianych w ustawie o wyłączeniu dla celów regulacji dróg przewozowych i rzek, obrony państwowej oraz podobnych celów (art. XIV).

Ze swojej strony Kościół w konkordacie zobowiązał się do płacenia podatków

narówni z osobami i dobrami obywatelami Rzplitej oraz osób prawnych świeckich, z wyjątkiem wszakże budynków, poświęconych służbie Bożej, seminarjów duchownych, domów przygotowawczych dla zakonników i zakonnice składających śluby ubóstwa<sup>12</sup> [...]. Pomieszczenia biskupów i duchowieństwa parafialnego oraz ich lokale urzędowe będą traktowane przez skarż państwa narówni z pomieszczeniami urzędowymi funkcjonariuszów i lokalami instytucji państwowych (art. XV).

Oprócz płacenia podatków, Kościół zgodził się konsultować z prezydentem wybór arcybiskupów i biskupów tak, aby „upewnić się, że Prezydent nie ma do podniesienia przeciw tym wyborom względów natury politycznej” (art. XI). Artykuł następny stwierdzał, że arcybiskupi i biskupi powinni złożyć prezydentowi przysięgę wierności następującej treści:

Przed Bogiem i na Święte Ewangelje przysięgam i obiecuję, jak przystoi biskupowi, wierność Rzplitej Polskiej. Przysięgam i obiecuję, iż z zupełną lojalnością szanować będę rząd, ustanowiony Konstytucją i że sprawię, by go szanowało moje duchowieństwo. Przysięgam i obiecuję pozatem, że nie będę uczestniczył w żadnym porozumieniu, ani nie będę obecny przy żadnych naradach, któreby mogły przynieść szkodę Państwu Polskiemu lub publicznemu porządkowi. Nie pozwolę memu duchowieństwu uczestniczyć w takich poczynaniach. Dbały o dobro i interesy Państwa, będę się starał o uchylenie od niego wszystkich niebezpieczeństw, o których wiedziałbym, że mu grożą (art. XII).

Obiecał również, że „w niedzielę i święta Trzeciego Maja księża, odprawiający nabożeństwa, odmawiać będą modlitwę liturgiczną za pomyślność Rzplitej Polskiej i jej Prezydenta” (art. VIII). Z braku porozumienia konkordat nie uregulował kwestii małżeństw i rozwodów. W efekcie obowiązywały w tej materii przepisy sprzed roku 1918, dzięki czemu rozwód możliwy był jedynie w byłym zaborze pruskim (Davies 1991: 526). Konkordat nie zawierał ustępu mówiącego o swoim wygaśnięciu bądź wypowiedzeniu (Skubiszewski 1981: 43). W praktyce funkcjonował aż do roku 1945, kiedy to Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej uchwałą z 12 września 1945 r. zerwał go uzasadniając swoje postępowanie tym, że Stolica Apostolska uchwaliła w czasie okupacji sprzeczne akty prawne (Rybczyński 1981: 49).

<sup>12</sup> Innymi słowy, z podatku zwolnione były jednostki nieposiadające osobistych dochodów (Mysiek 1966: 32).

Oprócz obu konstytucji i konkordatu, na działalność Kościoła w Polsce miały też wpływ inne ogłaszane akty prawne. Na szczególną uwagę zasługuje rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego<sup>13</sup> z 9 grudnia 1926 r., nakładające na młodzież szkolną obowiązek nie tylko nauki religii, ale i uczestnictwa w nabożeństwach, rekolekcjach, wspólnej spowiedzi i komunii świętej oraz modlitwie przed lekcjami. Nad realizacją tego zarządzenia mieli czuwać, oprócz księży, także dyrekcja i nauczyciele (Dz.U. RP z 1927 r. Nr 1, poz. 9, § 7, za: Mysłək 1966: 43–44). Z kolei rozporządzenie z 1936 r. mówiło o dostosowaniu całości programu nauczania do treści nauczanych na lekcjach religii.

Deklaracjom lojalności wobec państwa zawartym w konkordacie towarzyszyła propaństwowa polityka Kościoła. Chodzi tu o kazania, duszpasterstwo, prasę katolicką (Majchrowski 1973: 118), a szczególnie listy pasterskie. Do najsłynniejszych należy list prymasa Augusta Hlonda z 1932 r. *O chrześcijańskie zasady życia politycznego* (Hlond 1999: 53–77). Wyjaśniał on konieczność istnienia samego stosunku władzy oraz zgodnie z zasadą subsydiarności, wyznaczał granice władzy państwowej. Określając miejsce religii w życiu publicznym Hlond stwierdził, że

państwo nie może nie uznawać w swym życiu Stwórcy, z którego woli i prawa się wywodzi, a który jest panem zarówno jednostki, jak i społeczności, czyli Państwo nie może być ateistyczne, nie może się rządzić jakby Boga nie było, lecz powinno Boga czcić i religię szanować (Hlond 1999: 56).

Opisując dalej naturę stosunków państwo–Kościół, prymas zaznaczył, że zarówno jedna, jak i druga instytucja powinny rządzić się własnymi, wewnętrznymi prawami bo ich kompetencje i granice działania są zasadniczo odmienne:

istnieje zatem ściśle rozgraniczenie zadań Kościoła od Państwa: zadaniem Państwa są doczesne sprawy obywateli, zadaniem Kościoła troska o dobra duchowe i wieczne cele ludzkości (Hlond 1999: 66).

Kardynał był zwolennikiem rozdziału Kościoła i państwa. Wielokrotnie podkreślał autonomię Kościoła jako instytucji niezależnej i wolnej od zewnętrznych nacisków, jednakże zawsze gotowej do współpracy. Jakkolwiek podkreślał wagę religii i moralności w życiu publicznym, nie postulował jednak proklamowania państwa wyznaniowego, zastrzegając sobie jednocześnie prawo do wpływania na politykę, jeżeli ta sprzeczna będzie z chrześcijańską moralnością<sup>14</sup>. Choć nie zostało to powiedziane wprost, w ujęciu prymasa relacje państwo–Kościół cechowała pewna asymetria. Prymas przedstawiając swoją wizję, z jednej strony przyznał Kościołowi prawo do wpływu na państwo, a z drugiej zastrzegł, że sytuacja odwrotna, to znaczy ingerencja państwa w sprawy Kościoła, nie powinna mieć miejsca.

<sup>13</sup> Nawiasem mówiąc, już samo istnienie urzędu państwowego z uprawnieniami w zakresie oświaty i spraw wyznaniowych, jest wskaźnikiem wagi, jaką w II Rzeczypospolitej przykładano do spraw religii.

<sup>14</sup> Gdy „wyłaniają się zagadnienia moralne i gdy sprawy państwowe wkraczają w sferę sumienia, a zwłaszcza gdy o ich rozwiązanie zwracają się do Kościoła władze lub obywatele, wtedy Kościół ma prawo, a nieraz i obowiązek zajęcia się etyczną stroną wydarzeń politycznych” (Hlond 1999: 66).

Oprócz szerokiego omówienia problematyki państwowej, Hlond przedstawił warunki, na jakich katolik powinien uczestniczyć w polityce kraju. Przede wszystkim określił samą instytucję państwa mianem „dobrodziejstwa bożego”, którego samo istnienie powinno

nie tylko pobudzać nas do niewygasającej w narodzie wdzięczności względem Stwórcy, lecz być także przedmiotem uczuć tak głębokich i tak szczerej troski, iżbyśmy z nakazu sumienia i z potrzeby serca dbali o jego pomyślność, siłę i trwałość (Hlond 1999: 71).

Wyliczył następnie powinności obywatela, a wśród nich posłuszeństwo i szacunek „dla prawowitej władzy bez względu na przyjętą w państwie formę rządów”, „posłuch dla praw i rozporządzeń państwowych” oraz „obowiązek uiszczania słusznych podatków [...]. Katolik będzie i pod tym przykładem ducha obywatelskiego, a nawet wzorem poświęcenia się dla celów państwowych” (Hlond 1999: 71, 73).

Inną formą obecności Kościoła w sferze publicznej, oprócz bezpośredniej pracy duszpasterskiej, było kandydowanie księży w wyborach do Sejmu i Senatu. Stało się to możliwe dzięki zmianie polityki Watykanu, który nie tylko zniósł obowiązujące do tej pory ograniczenia zakazujące włoskim katolikom udziału w życiu politycznym, lecz także dozwolił, aby w politykę angażował się kler. Odpowiednia adnotacja pojawiła się w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. (Mysiek 1966: 591; Majchrowski 1973: 113). Warunkiem startu w wyborach była jednakże zgoda ordynariusza danej diecezji. W Polsce zgoda ta obowiązywała do 1928 r., czyli do momentu, kiedy kardynał Hlond zakazał, jakoby na polecenie papieża, startowania w wyborach i nigdy tego zakazu nie cofnął (Pietrzak 1981: 84–86). Tak więc księża zasiadający w ławach sejmowych mieli realny wpływ na politykę, co nierzadko wykorzystywali do wystąpień antykomunistycznych (Majchrowski 1973: 125).

Stosunek episkopatu do obecności księży w parlamencie zmieniał się. W okresie wyborów do Sejmu ustawodawczego był niemalże entuzjastyczny. Księża nie tylko startowali, ale i uczestniczyli w kampanii wyborczej (Wilk 1992: 667). Ostatecznie w różnych klubach zasiadło 38 księży (Wilk 1992: 668). Zgodnie z instrukcjami episkopatu, ich zadaniem było dbanie, aby sprawy publiczne rozwiązywano zgodnie z nauczaniem Kościoła. Rzeczywistość okazała się jednak inna – księża sugerowali się bardziej wskazówkami klubu, do którego należeli, niż opinią hierarchów (Wilk 1992: 670). W przypadku następnych sejmów sytuacja nie była już tak dramatyczna.

Po zamachu majowym biskupi, jakkolwiek nie popierali sanacji, starali się zachowywać z nią poprawne stosunki (Wilk 1992: 776). Przed wyborami w 1930, 1935 i 1938 r. episkopat nie wydał wspólnej odezwy w tej sprawie, lecz pozostawił decyzje ordynariuszom.

Na podstawie przeprowadzonej analizy można powiedzieć, że Kościół w międzywojniu był instytucją autonomiczną, rządzącą się własnymi, wewnętrznymi prawami, posiadającą możliwość realnego wpływu nie tylko na życie religijne, ale także polityczne i społeczne. Posiadane przywileje zagwarantowały akty prawne. I chociaż nigdzie w analizowanych tutaj dokumentach nie pojawia się wzmianka o uznaniu katolicyzmu za religię państwową, to jednak bez trudu można zauważyć przesiąknię-

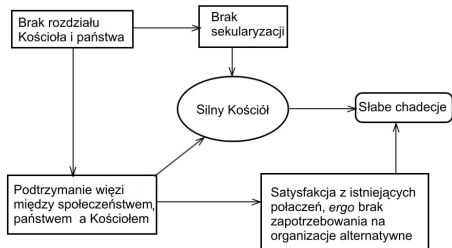
cie sfery publicznej duchem katolicyzmu. Można powiedzieć, że wyznanie i praktyka religijna nie były indywidualną sprawą obywatela. Religia ze sfery prywatnej przesunęła się do publicznej; stała się kwestią polityczną.

Najważniejszą przyczyną takiej sytuacji wydaje się fakt, że Polskę ominął XIX-wieczny spór państwo–Kościół, który z jednej strony wyłonił nowoczesne państwa demokratyczne, a z drugiej zapoczątkował w Europie procesy sekularyzacyjne. A konflikt taki nie powstał, gdyż nie istniało państwo polskie, które konsolidując swoje struktury, naruszyłoby interesy Kościoła.

Można w tym miejscu zapytać, dlaczego taki antagonizm nie miał miejsca w momencie odzyskiwania niepodległości? Odpowiedź brzmi: Kościół i państwo miały w tym czasie jeden cel, wymuszający niejako współpracę – była nim wolna Polska. Dla Polaków, co nie wymaga komentarza, posiadanie własnego państwa było wartością nadrzędną. Dla Watykanu niepodległa Rzeczpospolita stanowiła zabezpieczenie przez zalewem komunizmu. Nie wolno też lekceważyć pozytywnych konotacji, jakie towarzyszyły katolicyzmowi, który jak zostało wspomniane, stanowił element polskiej tożsamości narodowej. Jest też prawdopodobne, że pewną rolę odegrała tu osoba papieża Piusa XI. Achille Ratti, zanim bowiem został papieżem, od 1918 r. pełnił funkcję wizytatora apostolskiego w Polsce i na Litwie, a w latach 1919–1921 był nuncjuszem apostolskim w Polsce (Chojnicka, Kozub-Ciembroniewicz 2000: 278–179). Na uwagę zasługuje także fakt, że w czasie wojny polsko-bolszewickiej w 1920 r. nie uciekł do Włoch, lecz pozostał na urzędzie.

Można zatem powiedzieć, że specjalne przywileje Kościoła były z jednej strony legitymizacją stanu faktycznego, Kościół cieszył się poparciem społecznym, a z drugiej wyznaczały kierunek dalszego postępowania państwa wobec Kościoła. Brak konfliktu państwo–Kościół i postępującej za nim sekularyzacji i zacofanie gospodarcze kraju sprawiły, że religia nie została usunięta z życia publicznego, nie było przesłanek społecznych pozwalających zakwestionować jej pozycję w sferze publicznej. Silny Kościół, którego działalność sankcjonowały akty prawne najwyższej rangi, miał zatem niemalże nieograniczone możliwości „wypełniania sobą” przestrzeni społecznej, nie dopuszczając do powstania próżni. Próżni, której istnienie jest warunkiem narodzin partii chrześcijańsko-demokratycznej. Relacje te można przedstawić w formie wykresu, będącego modyfikacją wykresu z rozdziału 2 (zjawiska, które wypłynęły na powstanie i rozwój chadecji w Europie Zachodniej).

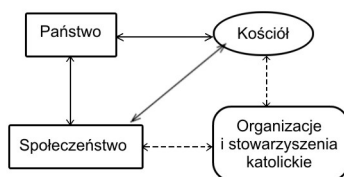
Wykres 8. Czynniki wzmacniające polski Kościół w II Rzeczypospolitej



Źródło: opracowanie własne.

Rozważając naturę więzi państwa, społeczeństwa i Kościoła w międzywojniu można powiedzieć, że już na wstępie państwo polskie jako instytucja, zostało obdarzone kredytem zaufania. Odzyskanie niepodległości po wieloletniej niewoli spowodowało, że istnienie suwerennej Polski stanowiło przyczynek do postrzegania rodzących się połączeń jako satysfakcjonujących. Współpraca państwa i Kościoła, pokazujących się jako sojusznicy, sprawiła, że społeczeństwo nie musiało wybierać między powinnościami wobec Boga a cezara. Było więc w tym układzie trzech aktorów: państwo, Kościół i społeczeństwo, z których każdy dostarcza innym satysfakcjonujących form więzi. Ich relacje przedstawia wykres 9.

Wykres 9. Państwo–Kościół–społeczeństwo w II Rzeczypospolitej



Źródło: opracowanie własne.

Powyższy schemat pokazuje, że w takim układzie nie było miejsca na konkurencyjnego łącznika między katolikami a państwem, w którym mogłyby funkcjonować partie chrześcijańsko-demokratyczne. Według przyjętych tutaj założeń, organizacja alternatywna (chadecja) wyłania się, gdy załamuje się połączenie państwo–Kościół. Próby zepchnięcia tego ostatniego na margines sfery publicznej, co stało się w Europie Zachodniej, przyczyniły się do aktywizacji laikatu i wygenerowały nowy, religijny podział socjopolityczny, co z kolei doprowadziło do zapełnienia powstałej luki przez partie chrześcijańsko-demokratyczne.

Dodatkowym potwierdzeniem tezy mówiącej, że silny Kościół tłumi powstające chadecje, jest fakt, że PSChD, jako jedyna partia, która pomimo zmiennych kolei losu, zdołała utrzymać ciągłość przez całe dwudziestolecie a nawet dłużej, swoimi korzeniami tkwiła w zaborach pruskim i rosyjskim. Z partii, które wchodziły w jej skład, a więc: Narodowej Partii Robotniczej, Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji, Chrześcijańskiego Zjednoczenia Ludowego i Chrześcijańsko-Narodowego Stronnictwa Robotniczego, tylko to ostatnie wywodziło się z byłego zaboru austriackiego.

W przypadku Polski nic takiego nie miało miejsca. Współdziałanie państwa i Kościoła pozwoliło na płynne realizowanie interesów katolików, takich jak choćby wpływanie za pośrednictwem instytucjonalnego Kościoła na kształt ustawodawstwa. Znaczone tu organizacje katolickie (na przykład Akcja Katolicka), nie miały aspiracji politycznych. Ich działalność w swoim założeniu miała przebiegać w ramach struktur poziomych.

Mocny status Kościoła w międzywojniu, wyrażający się jego dużą autonomią, a także możliwością wpływania na życie społeczne, jest pod wieloma względami zbliżony do sytuacji Polski po roku 1989. Chodzi tu przede wszystkim o podobieństwo sytuacji historycznej i jej społeczne konsekwencje.

Istotna jest tu także funkcja religii, która zarówno w okresie zaborów, jak i w latach 1945–1989 stanowiła nie tylko czynnik silnie integrujący społeczeństwo, ale i swego rodzaju przestrzeń wolności dla obywateli. Kolejna analogia związana jest z odbudowywaniem struktur instytucjonalnych państwa po okresie kryzysu, jakimi były bez wątpienia zarówno I wojna światowa i poprzedzające ją zabory, jak i okres komunizmu. W obydwóch momentach Kościół był aktywnym uczestnikiem dokonujących się przemian. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że wzory aktywności publicznej Kościoła wypracowane w okresie międzywojennym zostały powielone po przełomie roku 1989.

Brak suwerenności i idąca za nią swoista izolacja sprawiły, że procesy zachodzące swobodnie w Europie Zachodniej (industrializacja, demokratyzacja, rozdział Kościoła od państwa, sekularyzacja), w Polsce nie miały szans na zaistnienie i wywarcie realnego wpływu na tworzenie się podziałów socjopolitycznych. Miało to, rzecz jasna, swoje odbicie w kształcie sceny politycznej, zarówno w okresie międzywojnia, jak i po roku 1989. Polskie partie polityczne nie stanowią bowiem bezpośredniej konsekwencji podziałów socjopolitycznych, gdyż te nie miały szansy w pełni się ukształtować.

Następnym podobieństwem jest uprzywilejowana pozycja Kościoła, którą można zdefiniować – używając terminologii Kay Lawson – jako zakorzenienie w społeczeństwie polegające na dostarczeniu satysfakcjonujących (tzn. pozwalających na realizację określonych interesów) form więzi państwo–obywatele. W sytuacji zaborów, gdy zabrakło niepodległego państwa, Kościół stanowił jego namiastkę, natomiast w okresie komunizmu pełnił funkcję negocjatora i rzecznika społeczeństwa w dialogu z państwem komunistycznym.

Tak więc można powiedzieć, że w międzywojennej Polsce Kościół pełnił funkcję partii politycznej. Miał swoich przedstawicieli w parlamencie, wpływał na prawodawstwo, współpracował z państwem. Zwłaszcza ten ostatni fakt wydaje się znaczący. Jedną z zawartych we wstępie hipotez dotyczących słabości polskich chadecji mówi, że silny Kościół blokuje sukces partii chrześcijańsko-demokratycznych, natomiast konflikt państwo–Kościół wpływa na jego wzmocnienie. Przeprowadzona analiza skłania do uzupełnienia tej hipotezy: w warunkach polskich, oprócz siły mierzonej na przykład społeczną akceptacją, warunkiem koniecznym jest z jednej strony autonomia Kościoła, a z drugiej jego współpraca z państwem. Nie chodzi tu o proklamowanie państwa wyznaniowego, ale traktowanie Kościoła jako równorzędnego partnera, z którego głosem trzeba się liczyć. Kościół współpracujący posiada swobodę prowadzenia działalności nie tylko związanej z kultem, lecz także społecznej. Może zabierać głos w kwestiach politycznych. Jego miejsce w przestrzeni publicznej, jak również reprezentowanie przez niego wartości, nie podlegają w zasadzie negocjacji. Tak wyglądała sytuacja w międzywojniu i tak wygląda również – co zostanie udowodnione w kolejnych rozdziałach – po roku 1989.



## **ROZDZIAŁ PIĄTY: CHRZEŚCIJAŃSKIE DEMOKRACJE W III RZECZYPOSPOLITEJ**

Celem tego rozdziału jest przede wszystkim charakterystyka partii chrześcijańsko-demokratycznych powstałych między rokiem 1989 a 2007, jak również analiza ich wyników w kolejnych wyborach parlamentarnych. Jak już zostało powiedziane w poprzednim rozdziale, identyfikując polskie chadecje, należy pominąć kryterium genetyczne, mówiące, że chrześcijańskie demokracje powstają na skutek rozdziału Kościoła i państwa, zapelniając lukę powstałą w wyniku usunięcia się tego pierwszego z przestrzeni publicznej. W przypadku Polski nie można mówić o takim schemacie narodzin, gdyż Kościół katolicki wciąż pozostaje elementem sfery publicznej. Tak więc przy kwalifikowaniu poszczególnych ugrupowań do rodziny partii chadeckich zostaną użyte kryteria programowe oraz autoidentyfikacji.

Elementami programu, mówiącymi o chrześcijańsko-demokratycznej tożsamości będą zatem: personalistyczna koncepcja osoby ludzkiej, państwo pomocnicze, niekonfliktowa wizja społeczeństwa spojonego zasadą solidarności, gospodarka społeczno-rynkowa oraz podkreślenie wartości pracy ludzkiej. Ponadto ważne jest, czy dane ugrupowanie powołuje się na wartości chrześcijańskie, co przez nie rozumie i jak postrzega ich miejsce w życiu publicznym.

Warto w tym miejscu wspomnieć także o bazie źródłowej. Analizę przedstawioną w tym rozdziale oparto na programach partii, ulotkach i manifestach, zarówno drukowanych, jak i publikowanych w Internecie. Pisownię i interpunkcję cytowanych dokumentów pozostawiono bez zmian. Wyniki wyborów parlamentarnych pochodzą z raportów Państwowej Komisji Wyborczej.

Programy partii z początku lat 90. zawierają kwestie odnoszące się do bieżących spraw politycznych, związanych z budową nowego ustroju. Chodzi tu o postulaty dotyczące decentralizacji państwa, stworzenia urzędu Rzecznika Praw Obywatelskich, wycofania wojsk radzieckich z Polski oraz uchwalenia nowej konstytucji i zagwaran-

towania w niej prawa do własności prywatnej. Wszystkie te zagadnienia, jakkolwiek istotne, pojawiały się w większości programów partii postsolidarnościowych, i jako że nie stanowiły czynnika wyróżniającego chadecję, zostaną w tej analizie pominięte.

### 5.1. Specyfika polskiej sceny politycznej po roku 1989

Przed analizą polskich chrześcijańskich demokracji warto poświęcić chwilę polskiej scenie politycznej – jako środowisku powstania i rozwoju ugrupowań chadeckich.

Charakterystykę współczesnej polskiej sceny politycznej należy rozpocząć od stwierdzenia, że podobnie jak w okresie międzywojennym, tak i po roku 1989 różni się ona zdecydowanie od Europy Zachodniej. Izolacja od wpływów Zachodu, gospodarka niedoboru, nieustanna kontrola obywateli, łamanie praw człowieka, brak swobód obywatelskich, załamanie więzi państwo–obywatele, nie mogły nie pozostawić śladu zarówno w instytucjach, jak i mentalności Polaków.

Czterdzieści pięć lat braku suwerenności utrwaliło takie zachowania polityczne, jak artykulacja interesów zbiorowych, tworzenie się partii czy wybory parlamentarne. Wszystkie one wciąż pozostają pod wpływem wzorów aktywności wypracowanych w okresie komunizmu.

Wątek dotyczący systemu komunistycznego nie będzie tu rozwijany bardziej niż to konieczne. Ze względu na przedmiot tej pracy, uwaga zostanie skupiona przede wszystkim na jego oddziaływaniu na te sfery, które mogą mieć wpływ na powstanie i pozycję polskiej chadecji na scenie politycznej, a więc przede wszystkim na kształt podziałów socjopolitycznych, jako bezpośrednich przyczyn powstawania określonych typów partii<sup>1</sup>. Wyjaśniona też zostanie specyfika polskiego rozumienia pojęć prawica i lewica oraz terminu postkomunizm.

Analizując polskie podziały socjopolityczne, trzeba mieć na uwadze kilka kwestii. Po pierwsze, choć kształtowały się one przez cały okres komunizmu, ich polityczna reprezentacja miała szansę zaistnieć dopiero po roku 1989. Dalej: różniły się one od podziałów sprzed II wojny światowej. Okres dwudziestolecia, choć niezwykle istotny w dziejach Polski, był za krótki, aby stworzyć trwałe i stabilne podziały socjopolityczne, które miałyby szansę przełożyć się na dobrze zakorzenione partie polityczne (Grabowska 2003: s. 170–171). Po wojnie ustrój komunistyczny zniszczył podziały wytworzone w międzywojniu i nie dopuścił do powstania nowych (na przykład podział klasowy), a bez tego niemożliwe jest polityczne zróżnicowanie na konserwatystów i socjalistów. Znacznie osłabił szansę na powstanie podziału religijnego, który mógłby doprowadzić do uformowania się znaczących partii chrześcijańsko-demokratycznych (Blondel 1997: 12). Z drugiej strony, niektóre podziały społeczne były szczególnie podkreślane, jak na przykład klasa pracująca, chłopi i inteligencja (Szawiel 2003: 267).

Po II wojnie światowej Polska zmieniła zarówno granice swojego terytorium, jak i skład etniczny, stając się krajem praktycznie homogenicznym. W konsekwencji była także jednolita religijnie. Większość obywateli deklarowała wyznanie rzymskokatolickie (Wiatr 1999: 159–160), trudno więc mówić o powstawaniu podziałów na tle

<sup>1</sup> Koncepcja ta została szeroko omówiona w rozdziale 2.

religijnym bądź etnicznym. W efekcie stare podziały, choć nie zanikły definitywnie, nie odgrywały już znaczącej roli. Dopiero przemiany polityczne i rynkowe w 1989 r. dały szansę rozwoju nowym podziałom społecznym. Według Jerzego J. Wiatra (1999: 162–163), w pierwszych latach III Rzeczypospolitej, do najistotniejszych należały podziały oparte na kryterium ekonomicznym. Jak stwierdził Wiatr, reformy w latach 1989–1993, zwane planem Balcerowicza, wygenerowały nowe podziały.

Podział na tych, którzy na transformacji skorzystali, zazwyczaj ludzi młodych, dobrze wykształconych i mieszkających w dużych miastach, oraz tych, którym się nie powiodło – gorzej wykształconych, starszych, mieszkających w słabo rozwiniętych rejonach, zazwyczaj rolników. Podział ten znalazł swoje odbicie na scenie politycznej. Według Wiatra, trzy z ówczesnych partii reprezentowały interesy beneficjentów nowej rzeczywistości politycznej: Unia Wolności, prowałęsowski Bezpartyjny Blok Wspierania Reform i Unia Polityki Realnej. Partie te postulowały niższe podatki i redukcję opieki społecznej. Twierdziły także, że wysokie społeczne koszty reform były nieuniknione. Przeciwnieństwem tych partii były partie: Sojusz Lewicy Demokratycznej, Unia Pracy, Polskie Stronnictwo Ludowe – opierające swoje kampanie na obronie tych, co na reformach nic nie zyskali.

Podział socjoekonomiczny dotyczący roli państwa w gospodarce. Można go określić jako interwencjonizm *versus* monetaryzm. Druga opcja faworyzowała, rzecz jasna, grupy silniejsze i lepiej odnajdujące się w nowej rzeczywistości rynkowej.

Kolejny podział ma odmienną naturę. Wyraża mianowicie niespotykaną w innych krajach postkomunistycznych pozycję rolnictwa w Polsce. Nasz kraj uniknął kolektywizacji, stąd większość gospodarstw rolnych pozostała w rękach prywatnych. Były to jednak gospodarstwa małe i niewydajne, w niczym nie przypominały zachodnich farm (nawiasem mówiąc, te ostatnie są raczej przedsiębiorstwami). Wszystkie te czynniki złożyły się na wzmocnienie PSL, formacji legitymującej się chyba najstarszymi tradycjami politycznymi. Jak napisał Wiatr, PSL jest obecnie jedyną partią klasową. Oznacza to, że może liczyć na poparcie większości rolników i ma niskie poparcie u innych grup społecznych.

Inną istotną opozycją jest, według Wiatra, podział na sekularyzm *versus* religijny fundamentalizm<sup>2</sup>. Zmiana systemu wywołała radykalną zmianę w stosunkach państwo–Kościół. W okresie komunistycznym Kościół był niszą, w której chroniła się opozycja. Po przełomie 1989 r. Kościół stał się instytucją potężną, świadomą swojej roli w demontażu komunistycznego państwa. Jego wkładu nie odzwierciedlały jednak wyniki partii katolickich<sup>3</sup>.

Według linii podziału, sekularyzm kontra fundamentalizm, można polskie partie rozmieścić w następujący sposób: za państwem świeckim – SLD, UP, za wartościami chrześcijańskimi – partie postsolidarnościowe KPN, BBWR. Gdzieś pośrodku, według Wiatra, znajduje się PSL. Nie stosowało się wprawdzie ono do wskazań Kościoła, ale pozostawiło swoim parlamentarzystom swobodę głosowania. I faktycznie, posłowie PSL-u w sprawach istotnych dla Kościoła głosowali podobnie jak lewica.

<sup>2</sup> Użycie słowa „fundamentalizm” jest tutaj mylące. Biorąc pod uwagę cały artykuł Wiatra, można łatwo się przekonać, że podział ten dotyczy roli Kościoła w życiu publicznym, a nie stosunku do prawd religijnych.

<sup>3</sup> Wiatr ma tu na myśli partie postsolidarnościowe (s. 164).

Unia Wolności z kolei, choć opierała się na głosach chrześcijańskich, pozostawała raczej umiarkowana w swoich poglądach (Wiatr 1999: 164).

Wszystkie opisane wyżej podziały, choć znaczące, nie stały się jednak przyczyną podziałów socjopolitycznych, które miałyby swoje odbicie w partiach politycznych. Jedynym podziałem, który faktycznie się spolityzował, był podział postkomunistyczny.

W swojej książce *Podział postkomunistyczny* (2004: 14) Mirosława Grabowska uznała komunizm jako wydarzenie, które wygenerowało jedyny istniejący w Polsce podział społeczny, który przeniósł się w sferę rywalizacji partyjnej. Według Lipseta i Rokkana, podziały<sup>4</sup>, które powstały w Europie Zachodniej pod wpływem rewolucji przemysłowej i demokratyczno-narodowej oraz reformacji, stały się bazą społeczną dla powstających partii politycznych. W Polsce na takiej samej zasadzie podział postkomunistyczny trwale ukształtował preferencje wyborcze i partie polityczne.

Grabowska (2004: 97) sprecyzowała przede wszystkim sposób, w jaki jest rozumiany komunizm. Przywoływane przez nią definicje podkreślają takie cechy, jak: rządy jednej partii – komunistycznej, gospodarka centralnie sterowana przez państwo, kontrola obywateli, cenzura, brak pluralizmu. Wspólnym elementem przytaczanych przez Grabowską definicji jest dążenie do kontroli społeczeństwa.

Z kolei postkomunizm można rozumieć na trzy sposoby: chronologiczne następstwo komunizmu, pewna cecha systemów wychodzących z komunizmu – bezpośrednia kontynuacja struktur systemu komunistycznego „oraz zachowanie pozycji w życiu ekonomiczno-społecznym lub politycznym przez ludzi należących do elity władzy komunistycznej” (Grabowska 2004: 99). W tej pracy postkomunizm będzie rozumiany właśnie w tym ostatnim znaczeniu.

Powyższą charakterystykę można wzbogacić pewnymi elementami kultury politycznej, właściwej postkomunizmowi. Chodzi tu o koncepcję Leslie’ego Holmesa (Kofman, Roszkowski 1997: 27), który ustalił aż czternaście cech systemów postkomunistycznych. Nie będą tu przytoczone wszystkie, lecz jedynie te, które są najistotniejsze dla trwania partii politycznych, a więc: brak kultury kompromisu, brak zaufania dla instytucji politycznych, próżnia ideologiczna, poczucie zmienności, tymczasowości, niestabilności i niepewności.

Wątek oddziaływania komunizmu na polskie społeczeństwo podjął też Hieronim Kubiak (1999a: 87–88). Według niego, decydujący wpływ miał:

- (1) brak dobrze ugruntowanych wzorów legalnej opozycji; (2) zatarcie się więzów (*bonds*) pomiędzy partią rządzącą, a państwem (w tych warunkach państwo przekształciło się w „państwo partyjne”, co może być postrzegane analogicznie do Lasswellowskiego „państwa garnizonowego”); (3) upolitycznienie policji i sił zbrojnych; (4) zablokowanie naturalnych kanałów formowania się i wymiany elit (które, w normalnych warunkach w pewnym stopniu tworzą się na zasadzie otwartej konkurencji/rywalizacji); (5) zastąpienie negocjacyjnych technik rozwiązywania konfliktów, umiejętności życia w społeczeństwie pluralistycznym i zdolności do postrzegania własnej rzeczywistości jako racjonalnej przez wiarę w argument siły i „mentalność barykadową” („my” albo „oni”); (6) atrofia „instynktu politycznego”, który w normalnych warunkach zmusza polityków do nieustannego poszukiwania społecznego poparcia. W tych okolicznościach potrzeba legitymizacji i zaufania zostaje zastąpiona silnym przekonaniem

---

<sup>4</sup> Państwo–Kościół, peryferia–centrum, miasto–wieś.

o własnej misji dziejowej i nieistnieniu jakichkolwiek innych rozsądnych alternatyw. Nieobecność obiecanych (lub pożądaných) efektów zawsze może zostać usprawiedliwiona za pomocą syndromu ograniczonej suwerenności („zrobiliśmy, gdybyśmy mogli”) (tłumaczenie własne DS.)

Powracając do podziału postkomunistycznego. Jak napisała Grabowska (2004: 101), jego strony formowały się i konsolidowały w zasadzie od momentu zakończenia II wojny światowej. Miał więc szansę głęboko zakorzenić się w polskim społeczeństwie. Przedmiotem konfliktu był oczywiście stosunek do ustroju komunistycznego. Z jednej strony stali jego zwolennicy, funkcjonariusze i klienci, czerpiący z niego realne korzyści – stwarzał przecież miejsca pracy w swoim aparacie, służbie bezpieczeństwa bądź milicji. Dodatkowo sama przynależność do partii komunistycznej dawała przywileje i zapewniała „święty spokój”. Z drugiej strony sytuowała się przybierająca różne formy opozycja antykomunistyczna (Grabowska 2004: 102). Biorąc pod uwagę proces zakorzenia się w społeczeństwie, strona antykomunistyczna miała zadanie niełatwe. Przede wszystkim jej działalność była nielegalna, prześladowana, wiązała się więc z dużym ryzykiem. I jakkolwiek opozycja reprezentowała interesy znacznej części społeczeństwa, nie mogła aspirować do bycia łącznikiem między państwem a społeczeństwem. Nie mogła też w sposób legalny szukać poparcia wśród szerszych mas społecznych. Nie dysponowała wykwalifikowanymi i doświadczonymi funkcjonariuszami ani takim majątkiem, jakim mogła się poszczycić strona komunistyczna. Dodatkowym utrudnieniem był zdecentralizowany charakter opozycji, podczas gdy komuniści pozostawali zjednoczeni i zintegrowani. Rozproszenie obozu postsolidarnościowego i jedność postkomunistycznego wydaje się też być cechą współczesnej sceny politycznej.

Na podział komunistyczny nakłada się też dychotomia my–społeczeństwo, zwykli ludzie, rządzeni *versus* oni – rządzący. Pojawia się ona zarówno u Grabowskiej (2003: 171) i Wiatra (1999: 160), jak i u cytowanego na początku Stefana Nowaka (Wstęp: 12–13; Nowak 1979: 129). W momencie więc zmiany systemu obie strony konfliktu były dobrze określone i łatwo identyfikowalne. Co więcej, jak udowodniła Grabowska, podział ukształtowany w okresie komunistycznym jest nadal obecny w polskim życiu społecznym i politycznym. Można go zaobserwować zarówno na poziomie tożsamości, jak i preferencji elektoratów.

W przypadku tożsamości, Grabowska na podstawie swoich badań, skonstruowała dwa typy idealne: postkomunistę, charakteryzującego się niezadowolaniem ze zmiany systemu, przeciwnego „osądzaniu czy odsuwaniu od władzy peerelowskich funkcjonariuszy partyjnych” (2004: 149). Natomiast typ drugi – antykomunista,

regularnie słucał Radia Wolna Europa, a w roku 1981 należał do „Solidarności”. Oceniał, że Polska dobrze wyszła na załamaniu komunizmu i był za osądzeniem lub odsunięciem od władzy rządzących i wysokich funkcjonariuszy partyjnych z czasów PRL (2004: 149).

Co ważne, różnice w postrzeganiu poprzedniego ustroju dzielą także młode pokolenie, można więc powiedzieć, że podział postkomunistyczny jest w społeczeństwie w pewien sposób podtrzymywany przez dziedziczenie poglądów politycznych.

Na istnienie podziału postkomunistycznego wskazują też preferencje wyborcze elektoratów. Doniosłe znaczenie miały tu wybory z 4 czerwca 1989 r., które zalegalizowały opozycję i tym samym przeniosły rzeczony podział w sferę rywalizacji politycznej. I chociaż formalnie rzecz biorąc, trudno w przypadku tych wyborów mówić o demokratycznej konkurencji między startującymi ugrupowaniami – uchwalona wtedy nowa ordynacja przyznała 60% mandatów kandydatom wywodzącym się z PZPR, podczas gdy opozycji przysługiwało zaledwie 35% (Raciborski 1997: 29), to przyniosły one sukces „Solidarności” i wykreowały „strony podziału postkomunistycznego i w znacznym stopniu określiły pasma czy *spectra* późniejszych wyborów politycznych” (Grabowska 2004: 153). Ci, którzy byli związani z opozycją i w wyborach w 1989 r. dali temu wyraz, w kolejnych wyborach częściej wybierali partie o rodowodzie postsolidarnościowym. I odwrotnie, głosujący w 1989 r. na postkomunistów, pozostawali zwolennikami SLD (Grabowska 2004: 184, 358).

Aspektem podziału postkomunistycznego, szczególnie ważnym dla partii chadeckich, wydaje się jego sprzężenie z religijnością i postrzeganiem roli Kościoła w życiu publicznym. Mirosława Grabowska<sup>5</sup> (2004: 321, 337, 360) w zbadanych przez siebie wyborach z lat 1995, 1997 i 2001, jednoznacznie stwierdziła, że religijność wpływa na zachowania wyborcze; wyższa sprzyjała życzliwości wobec Kościoła i głosowaniu na ugrupowania postsolidarnościowe. Z kolei wyborcy niechętni Kościołowi i jego obecności w sferze publicznej oraz mniej religijni, popierali ugrupowania postkomunistyczne.

Z podziałem postkomunistycznym związane jest specyficznie polskie rozumienie terminów prawica i lewica. W polskich warunkach etykieta lewicy przysługuje partiom postkomunistycznym, a prawicy postsolidarnościowym (por. Sozańska 2004). Przejawia się to zarówno na poziomie elektoratów, jak i członków partii (Grabowska 2004: 149).

Kwestię podziałów socjopolitycznych Mirosława Grabowska podjęła też w artykule w „Gazecie Wyborczej” (18.02.2006). Stwierdziła, że wybory w 2005 r. przeorganizowały scenę polityczną, wprowadziły na scenę nowych aktorów i usunęły starych. Przede wszystkim SLD otrzymało dużo mniej głosów niż w poprzednich wyborach, ponadto strona postsolidarnościowa zaczęła się wewnętrznie różnicować. Grabowska zidentyfikowała tu wyłaniające się trzy nurty ideowe, w które można wpisać polskie partie prawicowe: liberalna centroprawica (PO), prawica konserwatywno-liberalna (ZChN, PC, AWS, PiS) i prawica radykalna (LPR). Wybory z 2005 r. potwierdzają utwierdzenie się wszystkich trzech opcji na scenie politycznej i społeczeństwie.

Charakteryzując polską scenę polityczną trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Jak już zostało wspomniane, jedną z kluczowych funkcji partii politycznych jest pełnienie roli łącznika między państwem a społeczeństwem. Trwałe i poprawne jej wykonywanie zależy od zdolności partii do wytwarzania satysfakcjonujących więzi ze społeczeństwem, a tym samym decyduje o zakorzenieniu partii. Dowodem takiego zakorzenienia nie jest jednorazowe zwycięstwo, ale stała obecność na sce-

---

<sup>5</sup> Analiza podziału postkomunistycznego, jaką przedstawiła Mirosława Grabowska, jest, rzecz jasna, daleko bardziej rozbudowana i szczegółowa. Tutaj ograniczono się jedynie do przytoczenia pewnych wniosków, wysnutych przez Grabowską, a istotnych dla rozwoju partii chrześcijańsko-demokratycznych.

nie politycznej, połączona z wprowadzaniem swoich przedstawicieli do parlamentu. Zakorzeniona partia posiada względnie stały elektorat, którego jest reprezentantem. Najlepiej zakorzenione są, rzecz jasna, partie powstałe w wyniku kształtujących się w czasie podziałów socjopolitycznych.

W warunkach polskich sytuacja jest nieco odmienna. Biorąc pod uwagę wyniki wyborów, w społeczeństwie faktycznie zakorzeniony był tylko Sojusz Lewicy Demokratycznej (przynajmniej do wyborów w 2005 r.). W przypadku partii postsolidarnościowych można zaobserwować nie tylko ciągłe pojawianie się i znikanie ugrupowań, lecz także wyraźne zmiany sympatii politycznych elektoratu.

Na podstawie badań Tadeusz Szawiel (2003: 276) stwierdził, że różne grupy społeczno-zawodowe udzielają swojego poparcia różnym partiom, nie można więc stwierdzić „trwałego jednokierunkowego trendu skupiania głosów w danej kategorii społecznej na jednej partii czy formacji” (2003: 276).

Przyczyną tego stanu jest, według Szawiela, fakt, że elektoraty wciąż poszukują swojej politycznej tożsamości. Z drugiej strony same partie (prawicowe) nie postrzegają jeszcze elektoratów jako kategorie społeczno-zawodowe, które mogłyby szukać realizacji swoich interesów właśnie dzięki poparciu danego ugrupowania. Nie można też pomijać faktu, że ugrupowania postsolidarnościowe musiały budować swoje struktury praktycznie od zera, podczas gdy Sojusz wkraczał na scenę polityczną III Rzeczypospolitej jako dobrze zorganizowana partia.

Reasumując: czynniki, które miały wpływ na kształtowanie polskiej sceny politycznej po 1989 r., to przede wszystkim jeden, wyraźnie ustrukturalizowany, podział socjopolityczny, brak kultury politycznej i płynność sympatii elektoratu. W efekcie budowanie trwałych i satysfakcjonujących więzi przez stronę postsolidarnościową odbywało się w niesprzyjających warunkach. Można nawet stwierdzić, że powstające nieustannie partie miały charakter owych organizacji alternatywnych, mających dostarczyć nowych, satysfakcjonujących połączeń. Partie, które nie podołały temu zadaniu, można tu określić mianem partii jednorazowych, których żywot polityczny nie trwał dłużej niż jedną kadencję. Brak trwałych powiązań jest cechą większości partii postsolidarnościowych. Na czym polega więc specyfika sytuacji partii chadeckich?

Przystępując do analizy warunków wpływających na zakorzenianie się partii chrześcijańsko-demokratycznych w polskim społeczeństwie, trzeba rozpocząć od modyfikacji przyjętego wcześniej modelu tej partii. W rozdziale 1 i 2 chadecja została zdefiniowana jako partia, która powstała w konsekwencji rozdziału Kościoła od państwa, i której program jest inspirowany nauką społeczną Kościoła, a więc zawiera w sobie personalistyczną wizję osoby ludzkiej, koncepcję państwa pomocniczego, niekonfliktową wizję społeczeństwa, spojonego zasadą solidarności oraz społeczno-rynkowy model gospodarki. Nawiązanie do nauczania Kościoła miało za zadanie ponownie uprawomocnić chrześcijańskie interpretowanie rzeczywistości społecznej, po tym jak Kościół został wypchnięty ze sfery publicznej.

Istnienie podziału postkomunistycznego niewątpliwie wyjaśnia brak podziału państwo–Kościół i tym samym zmusza do rezygnacji z identyfikowania polskich chadecji według kryterium genetycznego. Czy jednak stanowi jedyne wytłumaczenie dla faktu, że powstające w Polsce partie, które autoidentyfikują się jako chadecje i budują

ją swój program według opisanych wyżej zasad, nie potrafią trwale nawiązać więzi z elektoratem?

Zgodnie z przyjętymi wcześniej założeniami, podziałem socjopolitycznym generującym powstanie partii chadeckich jest podział państwo–Kościół. Usuwając Kościół instytucjonalny ze sfery publicznej, stwarza on przestrzeń, w której mają szansę zaistnieć partie chrześcijańsko-demokratyczne. Czterdzieści pięć lat systemu komunistycznego skutecznie zapobiegło powstaniu podziału państwo–Kościół. Zamiast tego wytworzyła się opozycja państwo–społeczeństwo, *my* (obywatele) kontra *oni* (władza). Po przełomie roku 1989 powyższy konflikt przekształcił się w podział postkomunistyczny, mający charakter socjopolityczny.

Trzeba sobie zadać w tym miejscu pytanie, czy podział postkomunistyczny zaatakował proces oddzielania Kościoła i państwa, a tym samym nie dopuścił do powstania luki, którą mogły wypełnić chadecje oraz gdzie w takim razie w przestrzeni publicznej sytuuje się Kościół.

Podział postkomunistyczny nie doprowadził do skonfliktowania państwa i Kościoła, a co za tym idzie, stworzenia wolnej przestrzeni dla partii chrześcijańsko-demokratycznych. Nie oznacza to bynajmniej, że Polska jest krajem wyznaniowym. Kościół jako sojusznik opozycji, która po przełomie roku 1989 nie tylko stała się legalnym aktorem życia politycznego, ale także śmiało sięgnął po władzę – jako ulokowany niejako po tej samej stronie barykady – pozostał jej naturalnym sprzymierzeńcem. Nie było więc mowy ani o konflikcie, ani o trwałym pozbawieniu Kościoła wpływu na życie publiczne. Nie oznacza to oczywiście, że próby jego usunięcia na margines nie były podejmowane. W większości kampanii wyborczych podnoszona była kwestia roli, jaką powinien odgrywać Kościół w społeczeństwie.

Powyższe zależności pomiędzy podziałem postkomunistycznym, Kościołem i partiami ilustruje wykres poniżej. Oprócz pokazania zależności między podziałem postkomunistycznym a partiami, które wygenerował, powyższy model<sup>6</sup> pokazuje, że jedyną instytucją, która zachowała ciągłość i jedność zarówno w systemie komunistycznym, jak i po roku 1989, jest Kościół.

Analizując wpływ podziału postkomunistycznego na partie chrześcijańsko-demokratyczne, nie można zaprzeczyć, że jego istnienie narzuciło po roku 1989 pewien model współpracy Kościoła i państwa. Jednak uznanie tego podziału jako jedynej przyczyny braku w Polsce silnych chadecji byłoby znacznym uproszczeniem problemu.

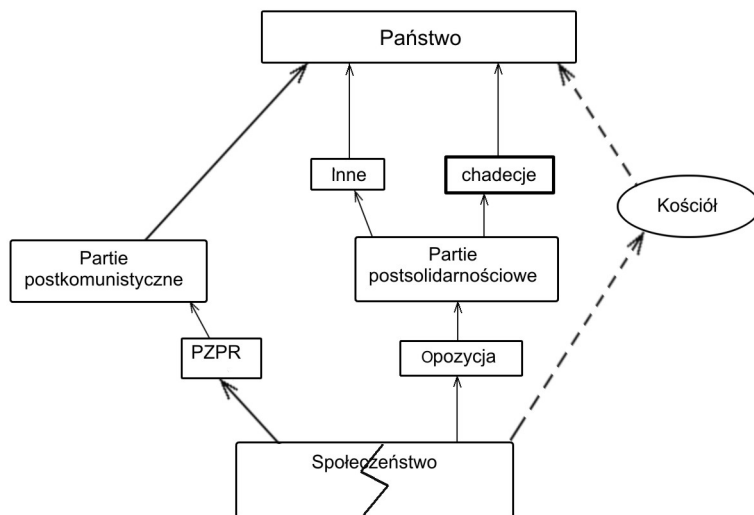
Podział ten niezwykle wzmocnił pozycję Kościoła, którego stała obecność na forum publicznym skutecznie udaremniała wszelkie próby zakorzenienia się w społeczeństwie partii chadeckich. Jakkolwiek podział postkomunistyczny dzieli Polskę na dwa obozy, to jednak jego postsolidarnościowe *spectrum* jest wewnętrznie zróżnicowane. Znajdujące się po tej stronie ugrupowania cechują odmienne linie programowe, wizje gospodarki czy stosunek do roli państwa. Znajdujący się po tej samej stronie Kościół uobecniał specyficzną dla chadecji wizję rzeczywistości społecznej, był i nadal pozostaje jej gwarantem i opiekunem.

---

<sup>6</sup> Na zaprezentowanym wykresie pominięto PSL i Samoobronę oraz pomniejsze partie lewicowe, jako nieistotne dla rozważań.



Wykres 10. Model połączeń państwo–Kościół–partie postkomunistyczne i postsolidarnościowe



Źródło: opracowanie własne.

Taka rola Kościoła w III Rzeczypospolitej bez wątpienia jest skutkiem jego działalności w okresie komunistycznym. Od początku panowania reżimu komunistycznego Kościół był zaangażowany politycznie. Szczególnie doniosłą rolę odegrał w latach 80., podejmując zarówno dialog z komunistami, jak i czynnie wspierając opozycję. Warto tu wspomnieć o mszach patriotycznych, spotkaniach dostojników kościelnych ze związkowcami czy negocjacjach z opozycją i komunistami, mających na celu niedopuszczenie do eskalacji konfliktu (Dudek, Gryz 2003: 368, 633). Jak stwierdzili Antoni Dudek i Ryszard Gryz (2003: 440),

najkrótsze ujęcie politycznej roli Kościoła w schyłkowym okresie istnienia PRL sprowadza się do czterech słów – kluczy: pośrednik, mediator, gwarant i beneficjent. Pierwsze trzy określenia odpowiadają kolejnym fazom rozmów między władzami komunistycznymi i solidarnościową opozycją, natomiast czwarte podkreśla korzyści, jakie stały się udziałem Kościoła w konsekwencji procesu demokratyzacji.

Po przełomie 1989 r. Kościół jako jedyna instytucja mógł się poszczycić zaufaniem społecznym, dobrą organizacją, majątkiem, rozbudowaną strukturą, utrwaloną pozycją, i co najważniejsze, wieloletnim doświadczeniem w działalności politycznej.

Na aktywność taką wpłynęła bez wątpienia strategia Kościoła z okresu komunizmu, kiedy to, jak napisał Jarosław Gowin (1999: 30), każda działalność,

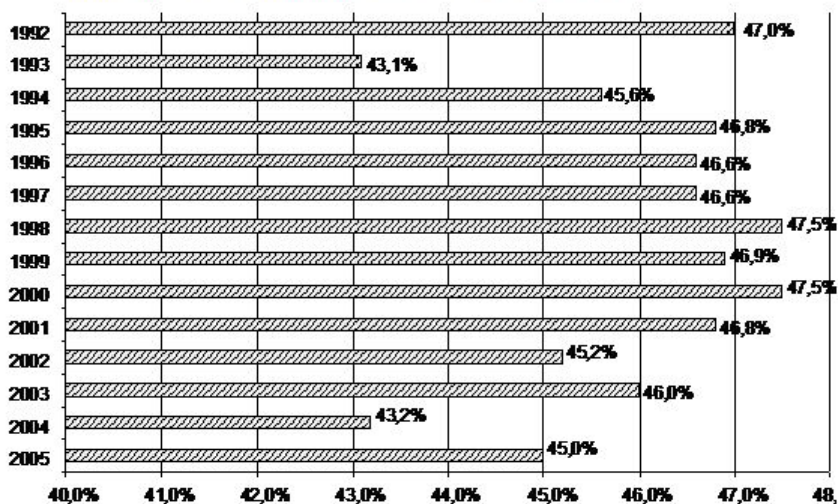
która wykraczała poza odnoszącą się do życia prywatnego sferę kultu, zwalczana była jako sprzeczna z prawem działalność polityczna. Sytuacja ta pozostawiła w świadomości ducho-

wieństwa przekonanie, że zaangażowanie polityczne stanowi jeden z najważniejszych składników misji kościelnej. [...]. W rzeczywistość odbudowującej się po roku 1989 demokracji ludzie Kościoła weszli z nawykiem aktywnego wpływania na życie polityczne, zarazem bez doświadczenia korzystania z demokratycznych mechanizmów politycznych.

Przyjęcie takiej postawy stało się na początku lat 90. przyczyną późniejszych kontrowersji związanych z włączaniem się Kościoła w kampanię wyborczą zarówno prezydencką, jak i parlamentarną i samorządową. Można zatem powiedzieć, że z jednej strony duchowieństwo, podobnie jak inni obywatele Rzeczypospolitej, musiało się na nowo odnaleźć w nowej rzeczywistości, a z drugiej Kościół jako całość dysponował kapitałem, z którym nie mogła się równać żadna partia polityczna.

Znaczącej pozycji Kościoła towarzyszy niski poziom sekularyzacji. Do wyznania rzymskokatolickiego wciąż przyznaje się około 90% obywateli (Wciórka 2001). Ponadto, jak pokazuje poniższy wykres, w ciągu ostatnich lat liczba katolików uczestniczących w niedzielnych mszach, pozostaje na podobnym poziomie.

Wykres 11. Wskaźnik *dominantes* dla Polski w latach 1992–2005



Źródło: Zdaniewicz, 05.06.2006.

Badając obecność Kościoła w sferze publicznej warto wspomnieć o działalności świeckich, jako oddolnym ruchu inspirowanym przekonaniami religijnymi. Poruszając tę kwestię Jarosław Gowin (1997: 47–56), rozpoczął rozdział wiele mówiącym tytułem „W cieniu wielkiej instytucji”, a następnie sformułował koncepcję czterech nurtów w polskim laikacie.

Pierwszy z nich – integrystyczny, cechuje się przekonaniem, że „nakazy wiary przekładają się bezpośrednio na program polityczny, a katolicy powinni występować właśnie jako katolicy” (Gowin 1997: 48). Wciąż uważają, że system polityczny po roku 1989 jest kontynuacją komunizmu, mają także niechętny stosunek do przemian w gospodarce i Unii Europejskiej. Gowin uważał, że przedstawicielem tego nurtu było ZChN, startujące w wyborach w 1991 r. jako Wyborcza Akcja Katolicka. Warto tu zaznaczyć, że komitet uzyskał zgodę prymasa Glempa na używanie przymiotnika „katolicka”, który to przymiotnik, jak już było wspomniane, przysługuje jedynie organizacjom kościelnym.

Drugi nurt – liberalny, jest zaprzeczeniem integrystycznego. Jest otwarty i zainspirowany naukami Soboru Watykańskiego II. Reprezentuje go inteligencja katolicka skupiona wokół ZNAK-u, „Tygodnika Powszechnego” oraz Klubów Inteligencji Katolickiej, a jego polityczną emanacją jest Unia Demokratyczna, przekształcona później w Unię Wolności (1997: 52–53).

Kolejny nurt – konserwatywny, najmniej liczny według Gowina, można określić jako tradycyjnie rozumianą prawicę, czyli poparcie dla wolnego rynku i demokracji, połączone z przywiązaniem do tradycyjnych wartości moralnych i obyczajowych. Ponadto

swój elektorat chcą budować przez odwołanie do programu i wartości zgodnych z chrześcijańską etyką społeczną, ale nie zaczerpniętych z niej wprost, lecz stanowiących, by tak rzec „ponadreligijne dobro wspólne” cywilizacji zachodniej (Gowin 1997: 53).

Formacją konserwatystów było Stronnictwo Konserwatywno-Ludowe, które jako potencjalnego lidera w przyszłości wskazywało Andrzeja Olechowskiego. Biorąc pod uwagę, że był on jednym z założycieli Platformy Obywatelskiej, przewidywania Gowina okazały się trafne. Ostatnim nurtem charakteryzowanym przez Jarosława Gowina był nurt chadecki. Przede wszystkim nie sprecyzował on, co poprzez chadecję rozumiał. Jako przykłady chrześcijańskiej demokracji podał Porozumienie Centrum i Akcję Wyborczą Solidarność.

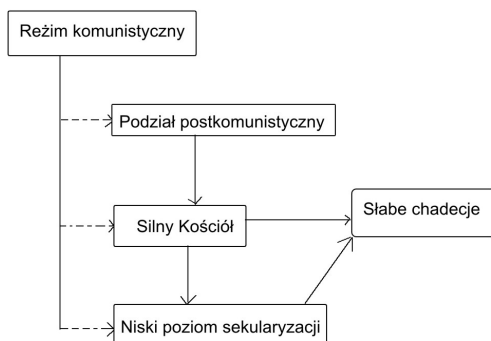
Opis Gowina jest ciekawą i inspirującą klasyfikacją nieudanych prób powołania do życia partii inspirowanej religią. Jednak wyjaśnienie braku powodzenia tych partii jest nieprzekonujące. Chcąc dociec, dlaczego w Polsce nie ma silnych partii i polityków katolickich (nie chadeckich), Gowin stwierdził, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest

fakt, iż homogeniczność wyznaniowa nie likwiduje nieuchronnej kolizji interesów poszczególnych grup społecznych. Konsekwencją tej sytuacji jest unieważnienie politycznego znaczenia czynnika religijnego. Skoro bowiem sympatycy wszystkich obozów – nie wyłączając sporej części elektoratu SLD czy innych partii lewicowych – spotykają się w świątyniach [...], a mimo to pozostają w politycznym konflikcie, musi to rodzić przekonanie, że religia nie rzuca na postawy i wybory polityczne (Gowin 1997: 47).

Stwierdzenie to nie znajduje potwierdzenia w rzeczywistości. Jak wspomniano, najpierw Tadeusz Szawiel (1996), a później Mirosława Grabowska (2004) dowiedli, że religijność wpływa na wybory polityczne. Podsumowując wydarzenia polityczne

III Rzeczypospolitej, które znacząco wpłynęły na zakorzenianie się partii chrześcijańsko-demokratycznych w społeczeństwie, trzeba wymienić podział postkomunistyczny, silny Kościół instytucjonalny, niski poziom sekularyzacji, ale również ordynację wyborczą z 1993 r. i brak dekomunizacji. Ich wzajemne relacje przedstawia wykres.

Wykres 12. Czynniki wpływające na słabość polskiej chadecji po roku 1989



Źródło: opracowanie własne.

Analizując przyczyny słabości chadecji należy przede wszystkim stwierdzić, że ich praprzyczyną jest okres komunizmu. Niszczące działanie systemu na społeczeństwo i instytucje sprawiło, że życie polityczne w Polsce różni się od tego na Zachodzie. Rozpatrując rzecz bardziej szczegółowo: dzięki działaniu komunizmu w Polsce po roku 1989 wytworzył się jeden, dominujący podział socjopolityczny, a mianowicie podział postkomunistyczny. W efekcie nie powstała opozycja państwo–Kościół i związany z nią podział religijny, który mógłby stać się bazą społeczną chadecji. Dlatego klasyfikując polskie chrześcijańskie demokracje trzeba zrezygnować z kryterium genetycznego.

Inną, nie mniej doniosłą, konsekwencją podziału postkomunistycznego było wzmocnienie i utrwalenie pozycji Kościoła w przestrzeni publicznej. Jego zaangażowanie polityczne Kościoła sprawiło, że znalazł się po tej samej stronie, co opozycja, a stosunek do Kościoła nałożył się na podział polityczny.

Kwestia obecności Kościoła jest wciąż przedmiotem publicznej debaty. Przykładem takiego głosu jest wypowiedź Adama Szostkiewicza w programie Tomasza Lisa „Co z tą Polską?”, wyemitowana 25 maja 2006 r. w telewizji Polsat. Stwierdził on, iż „jeśli udałoby się odsunąć rzeczywiście Kościół, to powstałaby wtedy próżnia, w którą weszłyby w realiach Polski żywioły niedemokratyczne” (por. „Co z tą Polską?”; [www.tomaszlis.wp.pl](http://www.tomaszlis.wp.pl)).

Jakkolwiek teza redaktora Szostkiewicza jest dyskusyjna, jego stanowisko warto odnotować jako dowód ciągłego zainteresowania rolą, jaką powinien pełnić Kościół. Wpisanie Kościoła w kontekst polityczny ma swoje potwierdzenie w badaniach.

<sup>7</sup> Pozostali goście to: Jarosław Gowin, ks. Adam Boniecki MIC, ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski, o. Jan Andrzej Kłoczowski OP.

Raport CBOS, *Kościół w III Rzeczypospolitej*, opracowany przez Beatę Roguską (1999) pokazuje, że w latach 1991–1998 zmianom poparcia dla partii politycznych, towarzyszyła zmiana ocen działalności Kościoła. Wzrost poparcia prawicy szedł w parze ze wzrostem poparcia dla Kościoła. I odwrotnie; gdy dominowała lewica, społeczeństwo okazywało Kościołowi więcej krytycyzmu. Do takiego wzmocnienia przyczyniła się bez wątpienia jednolita i scentralizowana struktura Kościoła. Nie oznacza to, rzecz jasna, że Kościół polski jest monolitem. Jak w każdej organizacji, istnieją w nim różnorakie frakcje i poglądy, jak choćby dotyczące lustracji księży czy radia Maryja. Nie wolno jednak lekceważyć jego ponadnarodowego charakteru i wielowiekowej ciągłości.

Wszystkie przedstawione tu czynniki odegrały znaczącą rolę w procesie budowania więzi chadecji z elektoratem. Jednak najistotniejszym z nich jest silny i działający na forum publicznym Kościół, który wypełnił sobą ewentualną pustkę ideologiczną, w sprzyjających warunkach mogącą zapełnić chrześcijańskie demokracje, nawet gdyby miały się one rozwijać tylko w ramach *spectrum* wygenerowanego przez podział postkomunistyczny.

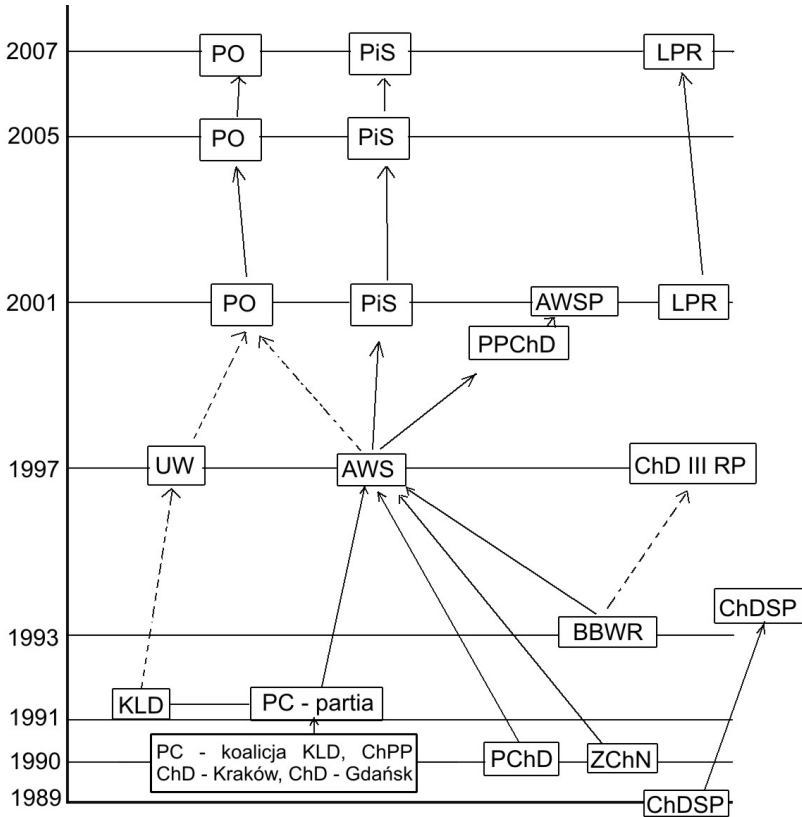
## 5.2. Rozwój chadecji na początku lat 90.

Polska scena polityczna po 1989 r. pod względem liczby partii, koalicji i rządów przypomina sytuację z okresu międzywojennego. Przy analizie warunków powstania i rozwoju partii chrześcijańsko-demokratycznych w III Rzeczypospolitej, pierwszą rzeczą, która rzuca się w oczy jest spadek ich liczby. W każdych kolejnych wyborach startowało ich coraz mniej, zarówno samodzielnych ugrupowań chadeckich, jak i koalicji, ponadto sama nazwa „chrześcijańska demokracja” używana była coraz rzadziej.

Bilans ten dotyczy, rzecz jasna, jedynie partii, które wzięły udział w wyborach. Decyzja taka z jednej strony zawiera w sobie informację o tym, jak dane ugrupowanie ocenia swoje szanse, a z drugiej, nawet jeżeli prawdopodobieństwo wygranej nie jest duże, start w wyborach i związana z tym kampania, wyraża chęć zaznaczenia swojej obecności w sferze publicznej i gotowości do rządzenia. Chronologię powstawania ugrupowań i ich związki genetyczne przedstawia wykres 13.

W wyborach w 1991 r. na 111 komitetów, chadecję w nazwie miały trzy: lista nr 7 – Krajowy Komitet Wyborczy „Chrześcijańska Demokracja”, będący koalicją Chrześcijańsko-Demokratycznego Stronnictwa Pracy i Polskiego Forum Chrześcijańsko-Demokratycznego (Słodkowska 2001a: 56). Lista nr 36 – Krajowy Komitet Wyborczy Unii Chrześcijańsko-Społecznej „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny Przymierze” oraz lista nr 61: Komitet Wyborczy Partii Chrześcijańskich Demokratów (*Wyniki wyborów do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 27 października 1991, 1991, cz. 2, s. 5–8, dalej – Wyniki wyborów... 1991*). Ponadto partią identyfikującą się jako chadecja było Porozumienie Centrum (lista nr 12). Osobnym problemem są komitety zawierające w nazwie przymiotnik „katolicka”, jak Wyborcza Akcja Katolicka (lista nr 17), będąca koalicją Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego, Unii Laikatu Katolickiego, Chrześcijańskiego Ruchu Obywatelskiego, Federacji Organizacji Kresowych i Komitetów Obywatelskich (Słodkowska 2001a: 62). Rozwiązanie tej kwestii oraz wyjaśnienie statusu ZChN znajduje się w dalszej części tego rozdziału.

Wykres 13. Genealogia wybranych partii postsolidarnościowych III RP



Źródło: opracowanie własne na podstawie: Dehnel-Szyc, Stachura 1991; *Wykaz polskich partii politycznych wg Rejestru Wydziału VII Cywilnego i Rejestrowego Sądu Wojewódzkiego w Warszawie 1997*; Paszkiewicz 2000; *Ściągą z polityki 2004*.

AWS – Akcja Wyborcza Solidarność, AWSP – Akcja Wyborcza Solidarność Prawicy, BBWR – Bezpartyjny Blok Wspierania Reform, ChD – Chrześcijańska Demokracja, ChD III RP – Chrześcijańska Demokracja III Rzeczypospolitej, ChD-SP – Chrześcijańska Demokracja – Stronictwo Pracy, ChDSP – Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronictwo Pracy, ChPP – Chrześcijańska Partia Pracy, KLD – Kongres Liberalno-Demokratyczny, PC – Porozumienie Centrum, PChD – Partia Chrześcijańskich Demokratów, PO – Platforma Obywatelska, PiS – Prawo i Sprawiedliwość, PPChD – Porozumienie Polskich Chrześcijańskich Demokratów, UW – Unia Wolności, ZChN – Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe

W 1993 r. na 26 komitetów, do wyborów stanęły jedynie Porozumienie Centrum (lista nr 1) i Katolicki Komitet Wyborczy „Ojczyzna” (lista nr 2) (*Wyniki wyborów do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 19 września 1993, 1993, s. 5, dalej Wyniki wyborów... 1993*), w skład którego weszły ZChN, Partia Konserwatywna i Partia Chrześcijańskich Demokratów.

W 1997 r. podstawową siłą grupującą chadecję była Akcja Wyborcza Solidarność. W roku 2001 i 2005 potencjalnymi chadecjami były Prawo i Sprawiedliwość oraz Platforma Obywatelska.

Przyczyną takiego stanu rzeczy może być fakt, że ugrupowania te, łącząc się ze sobą, konsolidowały się, co w naturalny sposób zmniejszało ich liczbę, a zwiększało siłę polityczną. Czynnikiem przyspieszającym integrację chadecji była także bez wątpienia ustawa z 1993 r., dotycząca nowej ordynacji. Utrwaliła ona pozycję dużych partii, a małe wyeliminowała z życia politycznego bądź skłoniła do zawierania koalicji.

Odpowiedzi wymaga pytanie, dlaczego partie chadeckie nie zdobyły szerszego poparcia społecznego. Gdyby na początku lat 90. dysponowały one odpowiednią siłą, ustawa z 1993 r. nie byłaby dla nich przeszkodą w zdobyciu mandatów. Początek lat 90. okazał się kluczowy dla ugrupowań chrześcijańsko-demokratycznych. Nigdy potem nie było ich tak wiele i nigdy ich programy nie były tak bardzo zbliżone do przyjętego w tej pracy modelu partii chadeckiej.

Warto zwrócić uwagę, że pierwsze lata wolności były w zasadzie jedynym czasem, w którym partie te posługiwały się nazwą „chrześcijańska demokracja”. Ugrupowania powstałe później, jak na przykład Prawo i Sprawiedliwość, choć według przyjętych kryteriów mogą być zaliczone do rodziny chadeckiej, nie starają się na tej tożsamości budować swojego publicznego wizerunku.

### **Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo Pracy, Chrześcijańska Partia Pracy**

Najstarszą polską partią chrześcijańsko-demokratyczną było Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo Pracy (dalej ChDSP). Ugrupowanie to kontynuowało tradycje przedwojennego Stronnictwa Pracy, które zaprzestało działalności w Polsce w 1946 r.

Jako legalna partia polityczna, ChDSP (w latach 80. funkcjonowało jako opozycyjne Stronnictwo Pracy – Majchrowski 2003: 105), wznowiło swoją działalność 12 lutego 1989 r. Na III Kongresie (1990) przyjęto nazwę Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo Pracy. Reaktywacja nastąpiła z inicjatywy dawnych działaczy z przedwojennego jeszcze SP, związanych z powołanym w 1988 r. Chrześcijańsko-Demokratycznym Klubem Myśli Politycznej (Dehnel-Szyc, Stachura 1991: 156).

Początkowo rokowania dotyczące powodzenia partii były pomyślne. Choć po roku 1989 musiano praktycznie od nowa zbudować struktury, to ChDSP mogło poszczycić się długą tradycją, stale rosnącą liczbą członków oraz doświadczonymi działaczami, takimi jak Władysław Siła-Nowicki. Pomimo tego, poparcie, na jakie mogła liczyć partia, uległo rozproszeniu. Powstały konkurencyjne formacje chadeckie, takie jak Porozumienie Centrum czy Partia Chrześcijańskich Demokratów. Ponadto do ChDSP dołączały osoby pragnące należeć do partii charakteryzującej się rodowodem opozycyjnym. Wpłynęło to negatywnie na spójność partii (Majchrowski 2003: 107).

Wewnętrzna niejednorodność wpłynęła na start partii w wyborach. W 1989 r. ChDSP chciało startować z list Komitetu Obywatelskiego „Solidarność”, jednak ich kandydaci nie zostali zaakceptowani na szczeblach wojewódzkich i centralnych. Wystartowali więc niezależnie i choć nie zdobyli żadnych mandatów, wypadli najlepiej spośród partii opozycyjnych, które samodzielnie wystawiały kandydatów. Korzystniej

wypadli natomiast w wyborach samorządowych w 1990 r., kiedy to uzyskali ponad 200 mandatów (Dehnel-Szyc, Stachura 1991: 150).

Pomimo tego sukcesu ChDSP nie było silną formacją. W tym samym roku doszło do rozłamu. Jego przyczyną były wybory nowych władz oraz zgłoszenie Władysława Siły-Nowickiego jako kandydata na prezydenta<sup>8</sup>, pomimo, że według wcześniejszych ustaleń partia miała poprzeć Lecha Wałęsę.

Słabość i brak wewnętrznej jedności – część działaczy odeszła i związała się z nowopowstałym PC i Forum Chrześcijańsko-Demokratycznym – skazały na niepowodzenie podejmowane przez ChDSP próby jednoczenia środowisk chadeckich. Kolejny rozłam dotknął partię w październiku 1990 r., kiedy grupa członków odeszła i powołała do życia Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo „Zjednoczenie”.

W grudniu tego samego roku odeszło 127 działaczy i utworzyło Partię Chrześcijańsko-Demokratyczną (ta z kolei przyłączyła się do PC). W lutym 1991 r. odeszli wywodzący się z Górnego Śląska działacze (m.in. Kazimierz Świtoń) i założyli własną partię: Górnośląską Chrześcijańską Demokrację, w której w maju jeszcze tego samego roku nastąpił rozłam. Odłączyła się grupa pod wodzą Antoniego Sowady i założyła Górnośląską Unię Chrześcijańsko-Demokratyczną (Dehnel-Szyc, Stachura 1991: 151–156).

Kolejnym etapem dziejów ChDSP było połączenie się w lutym 1994 r. z Chrześcijańską Demokracją i utworzenie Chrześcijańskiej Demokracji – Stronnictwo Pracy (ChD-SP).

Zarówno ChDSP, jak i ChD-SP, z jednej strony deklarowało inspirowanie programu *nauką społeczną Kościoła*, a z drugiej podkreślało swoją bezwyznaniowość. Partia miała skupiać ludzi uznających chrześcijańską wizję człowieka, moralność chrześcijańską w życiu prywatnym i społecznym. Ponadto jej program deklarował poszanowanie zarówno wspólnoty narodowej i niepodległości, jak i wolności jednostki, dalej uznaje za kluczowe zasady solidarności, sprawiedliwości społecznej, a za system optymalny uznaje demokrację.

W sferze ekonomicznej ChDSP popierała gospodarkę społeczno-rynkową, opierającą się na poszanowaniu własności, wolnej konkurencji przy jednoczesnym przyzwoleniu na interwencje państwa w gospodarkę, tam, gdzie jest to niezbędne. Innymi obowiązkami państwa było wspieranie rozwoju technologicznego, ochrona środowiska, dbanie o równy start oraz zabezpieczenia społeczne (Dehnel-Szyc, Stachura 1991: 149).

Wyniki wyborów Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo Pracy stanowią odbicie jego słabej pozycji na scenie politycznej. W 1991 r. startowali z listy komitetu wyborczego „Chrześcijańska Demokracja” i dostali 5 mandatów, w 1993 r. z listy Porozumienie Centrum – Zjednoczenie Polskie, żadnego mandatu, w 1997 r. z listy AWS 1 mandat (Paszkiwicz 2000: 15).

Kolejną partią chadecką była Chrześcijańska Partia Pracy (ChPP). Powstała 31 marca 1990 r. w Warszawie i określała się jako partia reprezentująca przede wszystkim klasę średnią, przedsiębiorców, rzemieślników oraz wolne zawody. W swoim

---

<sup>8</sup> Nie udało mu się jednak zebrać wymaganej liczby podpisów, aby zgłosić swoją kandydaturę.



programie deklarowała, że kieruje się *nauką społeczną Kościoła* oraz odpowiedzialnością przed Bogiem za swoje czyny. Ponadto podkreślała znaczenie rodziny oraz wolności, solidarności i sprawiedliwości.

W sferze ekonomicznej opowiadała się za odejściem od gospodarki planowej i zastąpieniem jej gospodarką społeczną-rynkową, odrzucając etatyzm i liberalizm. Poszanowaniu własności i konkurencji w gospodarce towarzyszy przyzwolenie na aktywną rolę państwa w zakresie zabezpieczeń społecznych oraz na ograniczony interwencjonizm państwa, mający na celu płynne wprowadzenia reform. W 1990 r. przystąpiła do PC, które miało wówczas charakter koalicji. Kiedy PC w 1991 r. połączyło się w jedną partię, ChPP odeszła (Dechnel-Szyc, Stachura 1991: 147).

### **Chrześcijańska Demokracja, Polskie Forum Chrześcijańsko-Demokratyczne**

Chrześcijańska Demokracja była koalicją powstałą przed wyborami w 1991 r. i startowała z numerem 7. W jej skład weszły Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo Pracy oraz Polskie Forum Chrześcijańsko-Demokratyczne (Słodkowska 2001a: 56). Uzyskała 2,36% głosów, co dało jej w Sejmie 5 mandatów (*Wyniki wyborów... 1991*, 1991: 13). Ponieważ koncepcje programowe ChDSP zostały już omówione, uwaga zostanie skoncentrowana jedynie na programie Chrześcijańskiej Demokracji (dalej ChD) i Polskiego Forum Chrześcijańsko-Demokratycznego (dalej PFCh-D).

Polskie Forum Chrześcijańsko-Demokratyczne zostało utworzone 28 lutego 1991 r. Choć powstało z inicjatywy Stowarzyszenia PAX, było formacją odrębną (Dechnel-Szyc, Stachura 1991: 155). W programie PFCh-D najwięcej miejsca poświęciło przedstawieniu swoich podstawowych wartości, podczas gdy funkcje państwa i model gospodarki są zaledwie wspomniane. Tak więc w przypadku tej partii, o jej możliwej chadeckiej tożsamości decydują w większym stopniu deklarowane wartości, niż wizja ładu społecznego. Już we wstępie do swojego programu PFCh-D oświadczyła, że

inspirowani chrześcijańskim systemem wartości i opartymi na nim demokratycznymi zasadami współżycia społecznego oraz patriotyzmem polskim, czujemy się zobowiązani włączyć w to historyczne dzieło nie tylko przyjmując na siebie indywidualne obowiązki, ale także tworząc wspólnotę o charakterze stronnictwa politycznego (*Zasady programowe PFCh-D* 1991: 3).

Można powiedzieć, że główną motywacją partii stało się swego rodzaju poczucie misji dziejowej, nakładającej na to stronnictwo niemalże obowiązek kształtowania polskiej sceny politycznej. Uzasadniwszy swoje powstanie, Polskie Forum Chrześcijańsko-Demokratyczne przedstawiło dalej swoje *core values*:

Ideowe korzenie naszego stronnictwa sięgają za-równo<sup>9</sup> do światowego dziedzictwa chrześcijańskich demokracji, jak i do polskich – praktycznych i teoretycznych – dokonań ruchów chrześcijańskich, demokratycznych i patriotycznych. Szczególną wagę przywiązujemy do historycznej spuścizny związku polskiej tradycji i tożsamości z etosem chrześcijańskim, do wspólnoty historii narodu i Kościoła katolickiego w Polsce (*Zasady programowe... 1991*: 3).

<sup>9</sup> Pisownia oryginalna.

Pomimo pewnej oszczędnej w formie treści, w programie PFCh-D, oprócz auto-deklaracji, obecne są istotne elementy doktryny chadeckiej. Do najbardziej charakterystycznych należą inspirowana nauczaniem Kościoła koncepcja osoby i stosunek do pracy ludzkiej. Mówiąc o człowieku, Polskie Forum pragnęło

tworzyć model życia społeczeństwa i państwa polskiego oparty na chrześcijańskiej – personalistycznej i wspólnotowej – koncepcji godności człowieka. [...] pierwszorzędnym celem porządku społecznego [...] jest zapewnienie każdemu człowiekowi warunków pełnego rozwoju osobowego. Polski system konstytucyjno-prawny winien być oparty na jasnej wykładni niezbywalnych praw osoby ludzkiej, z podstawowym prawem człowieka do ochrony życia od momentu poczęcia do naturalnej śmierci (*Zasady programowe...* 1991: 3).

Również praca zajmuje w programie PFCh-D miejsce szczególnie:

Moralna i materialna ranga pracy ludzkiej stanowi niezbędny czynnik ładu społecznego. Podnoszenie szacunku do pracy powinno odbywać się poprzez rozwój różnych form udziału pracowników we własności i zyskach, a nie drogą strukturalnego bezrobocia. Rzetelna praca wymaga – zgodnie z zasadą sprawiedliwości – płacy zapewniającej godziwe życie nie tylko pracownikowi, ale i jego rodzinie (*Zasady programowe...* 1991: 4).

Widać tu wyraźnie inspirację nauczaniem społecznym w odwołaniu się do godności i niezbywalnych praw człowieka. Natomiast fragment o pracy jest parafrazą fragmentu z encykliki Leona XIII *Rerum novarum*:

Chociaż więc pracownik i pracodawca wolną z sobą zawrą umowę, a w szczególności ugodzą się co do wysokości płacy, mimo to jednak ponad ich wolą zawsze pozostanie do spełniania prawo sprawiedliwości naturalnej, ważniejsze i dawniejsze od wolnej woli układających się stron, które powiada, że płaca winna pracownikowi rządnemu i uczciwemu wystarczyć na utrzymanie życia (Leon XIII, RN 34, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl)).

Trudno taką zbieżność nazwać jedynie przypadkiem. Jak już zostało wspomniane, Polskie Forum Chrześcijańsko-Demokratyczne nie poświęciło wiele miejsca życiu ekonomicznemu i funkcjom państwa. W pierwszej kwestii PFCh-D deklarowało działania

na rzecz wprowadzenia w Polsce rozwiązań społecznej gospodarki rynkowej jako wypróbowanej metody organizowania życia gospodarczego, łączącej efektywny mechanizm ekonomiczny ze zintegrowanym systemem polityki społecznej. [...] prywatna własność stanowi naturalne uprawnienie człowieka i element współkształtujący jego wolność i rozwój osobowy. Nie może być jednak traktowane jako wyłącznie jako przywilej, ale musi być także rozumiana jako zobowiązanie wobec drugiego człowieka i dobra wspólnego (*Zasady programowe...* 1991: 5).

Określając z kolei zadania państwa PFCh-D, uważało, że

powinno kierować się w swym dążeniu do tworzenia warunków dla pełnego rozwoju osoby ludzkiej zasadą pomocniczości. Demokrację uważamy za formę realizacji zasady podmiotowości osób i wspólnot w życiu publicznym, a jej umacnianie traktujemy jako wspólne zadanie rządu i społeczeństwa (*Zasady programowe...* 1991: 6).

Podsumowując, na podstawie przeprowadzonej analizy programu, można zaliczyć Polskie Forum Chrześcijańsko-Demokratyczne do rodziny partii chrześcijańsko-demokratycznych. Obecne są tu elementy charakterystyczne dla chadecji, takie jak personalistyczna koncepcja człowieka, państwo pomocnicze, gospodarka społeczno-rynkowa. Jeżeli chodzi o program całej koalicji Chrześcijańska Demokracja, jest on jeszcze bardziej skrótowy niż PFCh-D. Koncentruje się przeważnie na wyliczaniu swoich rozwiązań dla problemów polskiej rzeczywistości: odbudowy gospodarki, odnowę rolnictwa, walkę z korupcją oraz promieniowanie wartości chrześcijańskich w życiu publicznym (*Komitet Wyborczy „Chrześcijańska Demokracja”. Program wyborczy* [1991], za: Słodkowska 2001a: 138; *Komitet wyborczy „Chrześcijańska demokracja”* (1991), ulotka wyborcza).

### **Partia Chrześcijańskich Demokratów**

Zarówno ChDSP, jak i ChPP były partiami marginalnymi i nie odegrały większej roli. Ciekawsze dzieje miała Partia Chrześcijańskich Demokratów (dalej PChD). Ze wszystkich przeanalizowanych tutaj partii, to właśnie ona swoim programem była najbardziej zbliżona do analogicznych ugrupowań zachodnich.

Partia Chrześcijańskich Demokratów powstała 13 grudnia 1990 r. w Poznaniu, z inicjatywy Koła Demokratów Chrześcijańskich Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego i działaczy z Wielkopolski. W I Kongresie, który odbył się 13 stycznia 1991 r., wzięło udział ponad 400 członków (Dehnel-Szyc, Stachura 1991: 153; Paszkiewicz 2000: 42). Jej liderami byli Janusz Steinhoff, Paweł Łączkowski i Mieczysław Gil.

Po wyborach w 1991 r. miała w Sejmie 5 mandatów. Do sukcesów partii można zaliczyć objęcie urzędu wicepremiera (w rządzie H. Suchockiej) przez Pawła Łączkowskiego (Majchrowski 2003: 16). W 1993 r. wraz ze Zjednoczeniem Chrześcijańsko-Narodowym i Partią Konserwatywną, partia utworzyła koalicję „Ojczyzna”, której jednak nie udało się przekroczyć wymaganego ustawowo progu 8%. Komitet zdobył jedynie 6,37% (*Wyniki wyborów... 1993, 1993*: 13).

W 1997 r. Partia Chrześcijańskich Demokratów weszła w skład Akcji Wyborczej Solidarność. W rządzie Jerzego Buzka jej członek, Janusz Steinhoff, został ministrem gospodarki. PChD była jednak krytyczna wobec AWS. Mając wyraźną chadecką tożsamość, partia koncentrowała się na próbach integracji środowisk chrześcijańsko-demokratycznych. Już w 1991 r. zorganizowała I Zjazd Polskiego Kongresu Chrześcijańskich Demokracji, który jednak nie doprowadził do zbliżenia ugrupowań chadeckich. Dalsze próby zjednoczenia chrześcijańskich demokracji PChD podejmowała już jako część AWS. 26 września 1999 r. powołano do życia Porozumienie Polskich Chrześcijańskich Demokratów (PPChD). Weszły do niego PChD, PC oraz ROP (Paszkiewicz 2000: 42–44).

Tym, co najbardziej zwraca uwagę, jest niezwykle wprost podobieństwo programu PChD do programów zachodnich chadecji. Partia ta nie tylko jasno i w sposób niepozostawiający wątpliwości określała się jako chrześcijańska demokracja, lecz także budowała swoje koncepcje programowe w sposób doskonale zgodny z modelem chadeckim.

Oprócz obecności wszystkich właściwych chadecjom elementów, ważna jest także kolejność poruszanych przez PChD kwestii. I tutaj porządek zagadnień jest zbieżny z programami zachodnich chrześcijańskich demokracji. Można powiedzieć, że podobnie jak i one, tak i PChD budowała swój program rozpoczynając od rzeczy najbardziej kluczowych, takich jak autoidentyfikacja, będącą informacją o świadomym wpisaniu się partii w dany nurt ideowy. Potem sformułowano podstawowe wartości, którymi kierowała się PChD: godność osoby ludzkiej oraz wizje ustroju państwowego i gospodarki oparte na zasadzie pomocniczości i solidarności, a następnie poruszono kwestie szczegółowe, czyli rozwiązania bieżących problemów w rolnictwie, oświacie itp.

Opisany powyżej schemat odnosi się do większości dokumentów Partii Chrześcijańskich Demokratów. Jednym z nich jest *10 zasad działania Partii Chrześcijańskich Demokratów* ([1990] 1995: 195–196). Zawiera on swoiste *credo* PChD. W jego skład wchodzi: godność osoby ludzkiej, wspólnota, demokracja, pluralizm, własność prywatna oraz tolerancja. W punkcie pierwszym stwierdzono, że

chrześcijańscy demokraci znajdują dla swojej działalności inspirację w wartościach duchowych chrześcijaństwa, w przekonaniu, iż chrześcijańska wizja człowieka najlepiej wyraża prawdę o godności osoby ludzkiej. Rozumiemy tę godność jako dobro najwyższego rzędu, urzeczywistniające się poprzez życie w prawdzie, wolności i sprawiedliwości (s. 195).

Kolejnym ważnym elementem *10 zasad...* jest wspieranie wspólnoty:

pełny rozwój człowieka możliwy jest tylko dzięki uczestnictwu w życiu wspólnotowym (pkt 3: 195). [powinna ona składać się z] ludzi wolnych i solidarnych, respektujących podstawowe wartości etyczne obecne we wszystkich wielkich systemach moralnych (pkt 2: 195).

Taka wspólnota jest przestrzenią, w której człowiek może realizować się kulturalnie, twórczo i duchowo (pkt 2: 195). PChD podkreślała także doniosłą rolę demokracji, jako jedyne systemu gwarantującego istnienie społeczności „opartej na zasadach personalizmu i pluralizmu” (pkt 4: 195), w której wszyscy będą mogli uczestniczyć w „duchu powszechnej solidarności” (pkt 4: 195). Ponadto

autentyczne życie wspólnotowe możliwe jest tylko w ustroju demokratycznym, który wymaga stałego konfrontowania różnych poglądów na temat dobra wspólnego i pracy na rzecz kompromisu równoważącego odmienne interesy społeczne (pkt 6: 196).

Niezwykle ważne jest tu także położenie mocnego akcentu na pluralizm:

Prawo do wyboru własnej drogi rozwoju wymaga istnienia społeczności pluralistycznych, w których żadna z religii, ideologii i orientacji światopoglądowych nie jest zwalczana, o ile nie godzi w fundamentalne wartości etyczne (pkt 4: 195). [...] zgodnie z zasadą sprawiedliwości – wszyscy ludzie są podmiotami tych samych praw i obowiązków, bez względu na wyznanie i narodowość. W życiu publicznym chrześcijańscy demokraci przeciwstawiają się tendencjom nacjonalistycznym i postawom niechętnym wobec innych narodów. Mniejszości narodowe i wyznaniowe mają prawo kulturalnego i duchowego rozwoju oraz swobodnego wyrażania swojej tożsamości. Wspólnota polityczna musi mieć charakter bezwyznaniowy, zgodnie z zasadą rzeczywistej autonomii kościołów i państwa (pkt 9: 196).

Można zatem powiedzieć, że PChD, podobnie jak jej zachodnie koleżanki, opowiada się za zróżnicowanym i otwartym społeczeństwem, w którym wiele odmiennych grup potrafi pokojowo współistnieć.

Podczas analizy podstawowych wartości zawartych zarówno w *10 zasadach...*, jak i innych manifestach Partii Chrześcijańskich Demokratów, łatwo też zauważyć, że są one zbliżone z *core values* zachodnich chadecji. Przede wszystkim, co w warunkach polskich wydaje się niezwykle istotne, zaznaczony jest chrześcijański, a nie katolicki charakter partii. PChD wyraźnie zależy na podkreśleniu swojego uniwersalizmu, co jak można przypuszczać, ma na celu kreowanie wizerunku partii ponadwyznaniowej. Biorąc pod uwagę programy innych ugrupowań, odnoszących się bezpośrednio do religii, jak na przykład Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe (o czym dalej), deklaracja niewiązania się z konkretnym wyznaniem, jest tu dowodem faktycznej inspiracji europejską doktryną chrześcijańskiej demokracji.

Przedstawione wyżej wartości chadeckie znajdują się także w innych dokumentach tej partii, w tym w broszurze programowej „Jutro dla ciebie” [1991] oraz *Podstaw ideowych programu wyborczego Partii Chrześcijańskich Demokratów i Programu wyborczego* (obydwa ([1991] w: Słodkowska 2001a).

Analizując broszurę „Jutro dla ciebie” już w jej pierwszej części, *Deklaracji ideowej*, stanowiącej swego rodzaju rozwinięcie *10 zasad...*, widać w pkt. 2, że

PChD w swoich działaniach kieruje się wartościami chrześcijańskimi, leżącymi u podstawy kultury europejskiej, tymi które stany się obecnie wspólnym dziedzictwem ludzi wierzących i niewierzących.

PChD nie jest ugrupowaniem ludzi jednego wyznania. Chcąc kształtować postawę tolerancji wobec odmiennych poglądów, PChD dąży do zapewnienia równych praw wszystkim obywatelom bez względu na ich przynależność polityczną, narodowość i wyznawaną religię. W pełni natomiast aprobując chrześcijańskie zasady ładu społecznego i moralnego, PChD pragnie przyczynić się do tego, by jej członkowie zasady te potrafili respektować w codziennym życiu: w rodzinie, w miejscu pracy, w stosunku do wspólnoty narodowej, w działalności politycznej („Jutro dla ciebie” 1991: 1).

Tak więc już na początku dokumentu, Partia Chrześcijańskich Demokratów ponownie zaznacza swój ponadwyznaniowy charakter. Kolejną cechą wyróżniającą chrześcijańskie demokracje, jest afirmacja osoby ludzkiej:

[3] PChD opowiada się za ładem społecznym, który w harmonijny sposób łączy uznanie indywidualnej wartości i godności każdego człowieka oraz szacunku dla jego wolnej woli z nakazem solidarnych działań w życiu zbiorowym i dbałością o dobro wspólnoty.

Odrzucamy zarówno ideologie podporządkowujące bezwzględnie jednostki systemowi, jak i krańcowe koncepcje indywidualistyczne pozostawiające jednostkom całkowitą swobodę i nie stawiające im żadnych ograniczeń (s. 1).

Podobne stwierdzenia dotyczące osoby ludzkiej i jej godności zawierają *Podstawy ideowe* (*Podstawy ideowe*, [1991], w: Słodkowska 2001a: 261–262):

PChD jest stronnictwem zmierzającym do zorganizowania życia społecznego w Polsce w oparciu o chrześcijańską, personalistyczną i wspólnotową koncepcję godności człowieka. Uważamy, że człowiek winien mieć możliwość rozwijania się w sposób samodzielny i odpowiedzialny. [...] Godność każdej osoby ludzkiej domaga się bezwzględnego poszanowania jej praw, przysługujących jej z natury. Zwłaszcza w sferze życia publicznego każdy człowiek ma prawo do swobodnego stawiania się, czynnego udziału w życiu publicznym i nieskrępowanego wyrażania swych postaw i poglądów – o ile nie uwłacza to godności innych osób.

Wyrażone *expressis verbis* przywiązanie do wartości chrześcijańsko-demokratycznych oraz koncepcja osoby ludzkiej, przekładają się na wizję państwa i jego obowiązków, a dalej na koncepcję społeczeństwa i gospodarki. Według PChD,

Sensem wszelkiej działalności politycznej winna być troska o dobro wspólne całej społeczności, to znaczy o takie warunki życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągać swoją doskonałość. Wykonywanie władzy politycznej nie może polegać na ochronie interesów wyróżnionych grup kosztem pozostałej części społeczeństwa (*Podstawy ideowe*, [1991] 2001a: 262).

Widać tu zatem nie tylko wyznaczenie celu polityki, którym jest dobro wspólne (kolejny charakterystyczny element doktryny chadeckiej), lecz także, co ciekawe, wy tłumaczenie, jak owo dobro wspólne jest rozumiane. Proponowanym przez Partię Chrześcijańskich Demokratów modelem państwa jest państwo pomocnicze, w którym

przez pomocniczość [...] rozumieć należy służebny względem obywatela charakter wszystkich instytucji państwowych, które mogą ingerować w życie obywatela tylko wtedy, gdy jest to niezbędne (*Deklaracja ideowa*, pkt 2: 3).

Państwo takie, jak twierdzi PChD, powinno w pierwszej kolejności zapewnić bezpieczeństwo zewnętrzne i wewnętrzne.

Do innych jego zadań należy: 1) ochrona naturalnych praw człowieka jako praw niezbywalnych, które muszą być gwarantowane przez cały system prawny i realizujące ten system instytucje; 2) ochrona rynku przez sprzyjanie przedsiębiorczości i zdrowej konkurencji, a zapobieganie działaniom monopolistycznym i nieuczciwym praktykom w sferze produkcji i handlu. Wiąże się z tym ochrona interesów konsumenta polegająca na funkcjonowaniu państwowego nadzoru nad jakością i bezpieczeństwem dóbr rynkowych; 3) ochrona środowiska naturalnego jako podstawowego dobra wspólnego, którego stan przesądza o warunkach życia obecnego i przyszłych pokoleń; 4) ochrona rodziny jako najważniejszej wspólnoty tworzonej przez jednostki. Działania państwa muszą sprzyjać bezpieczeństwu rodziny w aspekcie ekonomicznym, prawnym i moralnym (*Partia Chrześcijańskich Demokratów. Program wyborczy* – dalej PChD – *Program wyborczy* [1991] 2001a: 266).

Kolejną ważną dziedziną działalności państwa jest pomoc społeczna. Także przy pełnieniu tej funkcji powinna być realizowana zasada pomocniczości:

W gestii państwa leży przeciwdziałanie patologiom poprzez likwidowanie przyczyn ubóstwa za pomocą wspierania rynku pracy, kształcenia ubezpieczeń oraz wspieranie indywidualnej aktywności i przezorności obywateli (grupy sąsiedzkie, samopomocowe, charytatywne, sto-

warzyszenia i fundacje). Pomoc nie powinna uzależniać od dawcy, lecz być drogą do samodzielności. Należy przy tym dokładnie określić granice w jakich państwo ma interweniować (*Deklaracja programowa*, [1991]: 15).

Ustrojem dopełniającym zasadę pomocniczości jest demokracja, która z jednej strony powinna umożliwić wpływ zbiorowości na procesy decyzyjne, a z drugiej zabezpieczać prawo mniejszości do samostanowienia. System ten powinien gwarantować:

1. Wolność i bezpieczeństwo osobiste.
2. Rzeczywistą swobodę wyznania i przekonań.
3. Swobodę słowa i druku.
4. Prawo zrzeszania się politycznego oraz zawodowego dla realizacji dążeń ekonomicznych i kulturalnych.

Demokracja nie może jednak oznaczać anarchicznego indywidualizmu. Toteż obszar wolności jednostki wyznaczony musi być przez prawo ustanowione demokratyczną wolą większości, kształtowaną przez partie polityczne. PChD uważa, iż konieczne jest działanie polityczne zmierzające do demokratycznego stanowienia praw zgodnych z kanonami etyki chrześcijańskiej (*PChD – Program wyborczy*, [1991] 2001a: 263–264).

Do warunków niezbędnych dla prawidłowego funkcjonowania systemu demokratycznego PChD zalicza ponadto możliwość szerokiego udziału obywateli i stronnictw w życiu politycznym i podejmowaniu decyzji, wolne wybory, trójpodział władzy, niezależne sądy oraz swobodny dostęp do informacji. Wyliczenie oczywistych z dzisiejszego punktu widzenia cech demokracji, było z pewnością uwarunkowane momentem, w którym słowa te zostały napisane, czyli w trakcie budowy nowego ładu społecznego i politycznego. Istotnym składnikiem ustroju demokratycznego są, według Partii Chrześcijańskich Demokratów, samorządy.

PChD opowiada się za zwiększeniem roli samorządu w zarządzaniu. Za szczególnie pilne uważamy dokonanie przeglądu ustawodawstwa regulującego warunki pracy samorządu lokalnego i wyeliminowania tych sytuacji, w których dochodzić może do przechwytywania uprawnień samorządów przez administrację rządową.

W sprawnie działających i posiadających szerokie uprawnienia samorządach terytorialnych widzimy najlepszą gwarancję realizacji zasady pomocniczości państwa i zabezpieczenia pełni praw obywatelskich. Terytorialne związki samorządowe posiadając osobowość prawną mają pełne prawa własności i inne prawa majątkowe, co daje im tytuł do wykonywania zadań publicznych we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność (*PChD – Program wyborczy*, [1991] 2001a: 267).

Interesujące jest także spojrzenie PChD na rolę religii w państwie:

[4] Rzeczpospolita Polska powinna być państwem niewyznaniowym. Wyrosłe z chrześcijańskiej tradycji państwo musi stać na straży poszanowania zasady tolerancji i równości praw niezależnej od wyznawanej religii. Każdy obywatel musi mieć prawo do wolności religijnej, do uzewnętrzniania swoich przekonań oraz posiadania miejsca kultu. Konieczne jest uznanie przez państwo prawa rodziców do zapewnienia swoim dzieciom wychowania zgodnego z ich przekonaniem.

[5] Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej powinna określić stosunki między państwem i Kościołem oraz związkami wyznaniowymi jako stosunki pomiędzy instytucjami autonomicznymi i niezależnymi, z których każda rządzi się własnym prawem, kierując się zasadami wzajemnego poszanowania i podejmując współpracę dla dobra jednostek i społeczeństw jako całości („Jutro dla Ciebie”, *Deklaracja programowa*, [1991]: 4).

Podobnie jak w manifestach ideowych, tak i tutaj PChD demonstruje przywiązanie i szacunek dla wartości chrześcijańskich. Jednak pomimo wielkiej wagi, ich realizacja powinna pozostawać w sferze działań obywateli. Państwo jako instytucja powinno umożliwić swobodę praktyk, zachowując przy tym neutralność i prowadząc taką samą politykę wyznaniową wobec wszystkich wyznań. Podobnymi regułami powinny się rządzić także stosunki państwo–Kościół.

Analizując koncepcję życia ekonomicznego, zawartą w dokumentach PChD można stwierdzić, że różni się ona nieznacznie od programów zachodnich chadecji. Przede wszystkim PChD mocniej akcentuje rolę własności prywatnej:

Każdy człowiek ma prawo suwerennego dysponowania wynikami swojej pracy, dlatego własność prywatna musi podlegać bezwzględnej ochronie prawa. Stabilizuje ona sytuację materialną rodziny przyczyniając się do jej trwałości. Własność prywatna umożliwia także podejmowanie najbardziej efektywnej działalności gospodarczej, kreując samodzielnych przedsiębiorców, których inicjatywy powinny być wspierane w ramach społecznej gospodarki rynkowej (*Podstawy ideowe* [1991] 2001a: 262).

Ponadto, podczas gdy europejskie chrześcijańskie demokracje proponują gospodarkę społeczno-rynkową, Partia Chrześcijańskich Demokratów opowiada się za modelem rynkowym:

[16] A. Partia Chrześcijańskich Demokratów uznaje system gospodarki rynkowej, sprawdzonej w wielu krajach świata, za jedyny, który konsekwentnie stosowany doprowadzi w Polsce do wzrostu poziomu życia obywateli i wzmocnienia państwa. System ten wymaga szczególnego poszanowania zasady nienaruszalności prawa własności,

- pełnej swobody działalności gospodarczej,
- rynku jako głównego regulatora procesów gospodarczych,
- otwartości gospodarki,
- stabilnych zasad funkcjonowania gospodarki,
- stabilnego pieniądza oraz aktywnego systemu podatkowego i kredytowego, prawa do bogactwa się jednostek i w związku z tym podejmowania przez nie ryzyka działalności gospodarczej („Jutro dla Ciebie” *Deklaracja programowa*, [1991]: 6).

Różnice poglądów na sferę ekonomii tłumaczy najprawdopodobniej polskie doświadczenie gospodarki centralnie sterowanej i faktycznego niedoboru produktów na rynku. W konsekwencji zasadniczą kwestią dla PChD pozostawało nie ewolucyjne reformowanie gospodarki, ale budowanie jej na nowo. Tak więc znajdujące się w programach postulaty dotyczą restrukturyzacji gospodarki, prywatyzacji, uchwalenia nowego prawa gospodarczego, polityki podatkowej mającej zachęcić do inwestowania i podejmowania własnej działalności gospodarczej, tanich kredytów, otwarcie Polski na kapitał zagraniczny.



W programach PChD nie widać także dylematów dotyczących roli państwa w gospodarce. Partia Chrześcijańskich Demokratów uważała, że w okresie przejściowym, mającym trwać 6–8 lat, kiedy to wspomniane reformy będą wprowadzane w życie, rola państwa będzie bardziej rozbudowana:

PChD uważa, że w kraju o tak dużym udziale gospodarki państwowej oraz zrozumiałym słabym przygotowaniu kadr do działania w ramach systemu rynkowego, szczególnie potrzebna jest aktywna polityka gospodarcza państwa. Bardzo istotnym jej elementem muszą być: polityka monetarna, podatkowa, celna, tworzenie efektywnie działających instytucji państwowych, wspierających prywatyzację, rodzącą się nową przedsiębiorczość prywatną oraz bardzo intensywnie działających na rzecz poprawy infrastruktury państwa (telekomunikacja, drogi, koleje, drożność systemu państwowego, efektywna działalność izb skarbowych, system informacji oraz administracji rządowej) (*Program wyborczy* [1991], 2001a: 269).

A dalej:

[19] zadaniem państwa jest ustalenie stabilnych ram prawnych dla działalności gospodarczej: systemu podatkowego, zasad funkcjonowania przedsiębiorstw państwowych i kapitału zagranicznego w Polsce, pobudzanie do inwestowania w Polsce zarówno podmiotów krajowych jak i zagranicznych [20]. W okresie przejściowym państwo powinno pozostać jednak aktywne w gospodarce, wspierając prywatyzację i nową przedsiębiorczość („Jutro dla ciebie”, *Deklaracja programowa* [1991]: 7).

Jakkolwiek w obydwóch przytoczonych fragmentach państwo jest pokazane jako aktywny podmiot życia społecznego, jego działalność sprowadza się do odnowy i pobudzenia życia ekonomicznego. Nic też nie wskazuje na to, że miałyby to trwać dłużej niż jest to konieczne.

Przystępując do analizy wizji społeczeństwa jaka znajduje się w dokumentach PChD można stwierdzić, że Partia Chrześcijańskich Demokratów nie poświęcała mu zbyt wiele miejsca. Temat ten, jakkolwiek nie stanowi głównego wątku, zawiera wystarczająco dużo informacji, aby wysnuć pewne wnioski. Otóż

celem PChD jest praca na rzecz przekształcenia społeczeństwa polskiego w pluralistyczną i solidarną wspólnotę, respektującą zasady sprawiedliwości i gwarantującej osobie ludzkiej należne jej prawa (*Podstawy ideowe*, [1991] 2001a: 262).

Szersza wypowiedź dotycząca wprost społeczeństwa znajduje się w dalszych częściach *Podstaw ideowych*:

Stanowiącą podstawę działalności PChD chrześcijańsko-demokratyczna koncepcja człowieka i społeczeństwa oparta jest na następujących zasadach:

- pełnej samorealizacji osoby w pluralistycznej wspólnocie społecznej,
- wprowadzenia w życie głównych wartości składających się na pojęcie godności człowieka, takich jak wolność, równość w zakresie możliwości, sprawiedliwość społeczna i czynna solidarność,
- wykorzystywanie metod demokratycznych, których podstawą są: osobista odpowiedzialność, uznanie istniejących różnic i godzenie ich z myślą o interesie ogółu oraz udział każdego człowieka w podejmowaniu dotyczących go decyzji (zakres tego udziału regulowany jest demokratycznymi zasadami ustroju) (*Podstawy ideowe*, [1991] 2001a: 263).

Na podstawie tego fragmentu można wywnioskować, że PChD postrzega społeczeństwo jako wspólnotę, w której obowiązuje zasada solidarności. Ponadto wspólnota ta powinna umożliwiać osobie ludzkiej najpełniejszy rozwój takich jej cech, jak wolność i odpowiedzialność. Dalsze stwierdzenia dotyczące społeczeństwa również pojawiają się w kontekście działalności człowieka:

2. Każda wspólnota rozwija się dzięki aktywności jej członków, którzy na miarę swoich możliwości i uzdolnień winni samorzutnie podejmować różnorodne inicjatywy w dziedzinie politycznej, gospodarczej, kulturalnej i społecznej. Rolą władz administracyjnych jest wspieranie tych działań. Nie wolno blokować inicjatyw oddolnych ani podejmować prób przejmowania nad nimi całkowitej kontroli – o ile nie godzą one w dobro wspólne i demokratyczny ład państwowy (*Podstawy ideowe*, [1991] 2001a: 262).

Tak więc społeczeństwo jest tu ukazane jako wynik swobodnych działań obywateli, którzy zrzeszając się i angażując przyczyniają się do poprawy warunków dla całej wspólnoty. Wizja taka wydaje się zgodna z modelem społeczeństwa obywatelskiego. Zgodne z tą koncepcją są także inne fragmenty:

Program socjalny musi dokonać wyraźnego określenia zadań państwa oraz organizacji i instytucji społecznych. Należy uruchamiać i wspierać rozmaite inicjatywy prywatne, zbiorowe, samopomocowe, fundacje, charytatywne grupy parafialne (*PChD – Program wyborczy*, [1991] 2001a: 277).

Podkreślenie roli organizacji pozarządowych znajduje się także w *Broszurze wyborczej* z 1993 r.<sup>10</sup>:

Znaczącym przejawem zaradności i solidarności zbiorowej jest także uruchamianie oraz wspieranie rozmaitych inicjatyw prywatnych i grupowych – takich jak sąsiedztwo, grupy samopomocowe, charytatywne grupy parafialne, stowarzyszenia, fundacje itp. Podstawową formą jest pomoc, która nie uzależnia odbiorcy od dawcy, a zarazem stwarza szansę odzyskania samodzielności życiowej i możliwości służenia pomocą innym. Takie formy działania winny być wspierane politycznie przez PChD (*Broszura wyborcza PChD* 1993, w: Słodkowska 2001b: 70).

Obydwa przytoczone tu fragmenty pokazują, że PChD po pierwsze, wyraźnie rozgranicza państwo i społeczeństwo; każde z nich posiada właściwe dla siebie zadania. Po drugie, Partia Chrześcijańskich Demokratów dobitnie zaznacza pozytywną rolę organizacji pozarządowych jako tych, które umożliwiając jednostkom swobodne działanie, przyczyniają się jednocześnie do praktycznego realizowania zasady solidarności. Biorąc pod uwagę chrześcijańsko-demokratyczny charakter PChD, nie dziwi fakt, że ugrupowanie to uważa,

iż szczególnej ochrony ze strony państwa wymaga rodzina, będąca wspólnotą najbardziej wpływającą na rozwój duchowy człowieka. Dlatego należy zapewnić rodzinie główną rolę w systemie wychowawczym i ustroju społeczno-gospodarczym, wyposażając ją w dostatecz-

<sup>10</sup> W analizie dokumentów PChD oparto się na programie wyborczym z roku 1991. Ten z roku 1993 jest identyczny, jedyną różnicą jest zacytowana króciutka *Broszura wyborcza*, stanowiąca aneks do tegoż programu.

ne środki materialne. Całe ustawodawstwo musi w najszerszym stopniu uwzględniać i chronić interesy rodziny (*Podstawy ideowe* [1991] 2001a: 264).

A dalej:

Polityka społeczna państwa musi być nastawiona na szerokie popieranie rodziny. Przekształcenia społeczne związane z przemianami ustrojowymi państwa zagrażają stabilizacji rodzin, m.in. poprzez obniżenie stopy życiowej, wzrost bezrobocia, rozszerzanie się sfery patologii społecznej (alkoholizm, narkomania, drobna przestępczość). W żadnej sytuacji państwo nie może jednak zaprzestać wspierania działalności odpowiednich służb i instytucji skoncentrowanych na zwalczaniu objawów patologii rodziny (*PChD – Program wyborczy*, [1991] 2001a: 275).

Analizując pozycję rodziny w dokumentach PChD, warto też zwrócić uwagę, że według tego ugrupowania, specjalna jej pozycja wynika z faktu, iż kształtuje ona życie duchowe człowieka; inne aspekty socjalizacji nie zostały tu wspomniane. Na tej właśnie podstawie PChD opowiada się za pierwszeństwem rodziny w stosunku do innych wspólnot, zapewniając jej autonomię i ochronę ze strony państwa i innych instytucji.

Podsumowując, Partia Chrześcijańskich Demokratów w swoich dokumentach zawarła charakterystyczne dla chadecji koncepcje osoby ludzkiej, państwa pomocniczego i społeczeństwa opartego na zasadzie solidarności oraz podkreślała kluczową rolę rodziny. Partia ta nie tylko używała wymienionych tu pojęć, lecz także podawała zgodne z chadeckim kanonem ich definicje. Tak więc przeprowadzona analiza Partii Chrześcijańskich Demokratów pozwala sklasyfikować to ugrupowanie jako chrześcijańską demokrację.

## **Porozumienie Centrum**

Porozumienie Centrum (dalej PC) powstało 12 maja 1990 r., kiedy to deklarację założycielską podpisało 69 sygnatariuszy z różnych ugrupowań, między innymi Unii Demokratów „Baza”, Chrześcijańsko-Demokratycznego Stronnictwa Pracy, Stronnictwa Demokratycznego, PSL „Solidarność”, Centrum Demokratycznego i Kongresu Liberalno-Demokratycznego. Przewodniczącym PC został Jarosław Kaczyński. Na początku działalności Porozumienie było koalicją partii: Kongresu Liberalno-Demokratycznego, Centrum Demokratycznego, Grupy Politycznej „Wola”, Chrześcijańskiej Demokracji z Krakowa, Chrześcijańskiej Demokracji RP z Gdańska, odłamów Chrześcijańsko-Demokratycznego Stronnictwa Pracy – Partii Chrześcijańsko-Demokratycznej i Chrześcijańsko-Demokratycznego Stronnictwa „Zjednoczenie”, Chrześcijańskiej Partii Pracy i innych.

W PC wyróżniały się cztery nurty ideowe: liberalno-demokratyczny, chadecki, ludowy i związkowy. Dopiero I Kongres w marcu 1991 r. ujedynolcił partię, nadając jej jednoznacznie chadecki charakter. W jego trakcie część ugrupowań tworzących do tej pory wspomnianą koalicję, rozwiązała się i następnie połączyła w jedną partię.

Inne formacje, pragnąc zachować niezależność, odeszły. Były to: KLD, Chrześcijańska Partia Pracy i Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo „Zjednoczenie”.

W wyborach w 1991 r. PC wzięło udział jako Porozumienie Obywatelskie Centrum (lista nr 12) i uzyskało 44 mandaty. W 1993 r. PC nie weszło do parlamentu, w 1997 r. startowało z list Akcji Wyborczej Solidarność i zdobyło 14 mandatów. Od kongresu 13 kwietnia 1997 r. do kongresu w październiku 1999 r. partia ta funkcjonowała jako Porozumienie Centrum – Akcja Wyborcza Solidarność.

Porozumienie Centrum w trakcie swojej długiej, jak na polskie warunki, kariery politycznej, przez wszystkie lata, także w ramach AWS podejmowało próby jednoczenia środowisk chadeckich. Większość z nich nie odniosła jednak sukcesu. Partia ta nie ustrzegła się także wewnętrznych rozłamów.

Z PC odchodzili różni działacze, zakładając własne ugrupowania, jak na przykład: Ruch dla Rzeczypospolitej Jana Olszewskiego przekształcony w Ruch Odbudowy Polski, Zjednoczenie Polskie Andrzeja Anusza, Centrum Chrześcijańsko-Demokratyczne Przemysława Hniedziewicza i Stanisława Rojka (którzy jednak powrócili do PC) czy Porozumienie Centrum – Inicjatywa Integracyjna Wojciecha Dobrzyńskiego.

W styczniu 1998 r. na IV Kongresie z PC odszedł jej lider Jarosław Kaczyński, po nim prezesem został Antoni Tokarczuk. W tym samym miesiącu Porozumienie Centrum zostało wykreślone ze spisu partii Sądu Cywilnego Rejestrowego (*Wykaz partii politycznych* 2006: 28). Później, we wrześniu 1999 r. doszła do skutku kolejna inicjatywa, mająca zjednoczyć polskich chadeków – Porozumienie Polskich Chrześcijańskich Demokratów. W jego skład weszła część PC – AWS, Partia Chrześcijańskich Demokratów i ROP. Powstanie PPChD nie doprowadziło do rozwiązania PC, ale jedynie rozłamu. Część działaczy z Warszawy nie zaakceptowała zjednoczenia. Do nowej partii przeszedł prezes Tokarczuk, do starej wrócili Jarosław Kaczyński i Ludwik Dorn. Partia powróciła też do nazwy Porozumienie Centrum, porzucając dopisek AWS (Paszkiwicz 2000: 73–76). 8 czerwca 2001 r. partia została zaewidencjonowana jako Prawo i Sprawiedliwość (*Wykaz partii politycznych* 2006: 124).

W wielu opracowaniach, jak na przykład *Gry polityczne* (1991) pod redakcją Małgorzaty Dehnel-Szyc i Jadwigi Stachury, lub *Anatomia elit politycznych* (1993) Mirosławy Grabowskiej i Tadeusza Szawiela, Porozumienie Centrum było przedstawiane jako chrześcijańska demokracja. Partia ta również sama ogłosiła taką deklarację. Wnikliwa analiza dokumentów PC pozwala ją włączyć do rodziny partii chadeckich; podstawowe warunki klasyfikacji są spełnione, nie stanowią one jednak punktów centralnych badanych programów. Można raczej odnieść wrażenie, że są wątkiem pobocznym, dodatkiem do ważniejszych według Porozumienia spraw, jak na przykład odsunięcie od władzy byłych funkcjonariuszy PZPR. Bezspornie chadeckim elementem jest odwołanie się do wartości chrześcijańskich:

Porozumienie Centrum jako partia polityczna stanowi wspólnotę ideową, która swoją działalność opiera o naczelnne wartości prawa naturalnego i etyki chrześcijańskiej. Za takie wartości uznajemy wolność jednostki, godność osoby ludzkiej i własność prywatną, a także dobro, społeczne i narodowe. Na gruncie przyjętych wartości tworzymy nasz program gospodarczy i pragniemy budować ład społeczno-gospodarczy Rzeczypospolitej Polskiej (*Materiały programowe Porozumienia Centrum przyjęte na I Kongresie Porozumienia Centrum* [1991], w: Słodkowska 1995: 112).

Podobne deklaracje znajdują się w *Biuletynie Porozumienia Centrum. Wydanie specjalne* [1991]. Zawiera on relacje z I Kongresu Porozumienia Centrum, na którym PC „przekształciło się w nowoczesną, jednorodną i demokratyczną partię opierającą się na wartościach chrześcijańskich”. Ponadto w preambule stwierdzono, że PC jest

partią chrześcijańsko-demokratyczną, w której pełnoprawną i wzbogacającą funkcję spełniają dwa nurty liberalno-demokratyczny i ludowy. PC opowiada się za własnością prywatną traktowaną jako podstawa efektywności gospodarczej. Partia opiera się na wartościach chrześcijańskich oraz chrześcijańskiej wizji człowieka i życia społecznego. Uznane jest to za fundament, na którym powinna opierać się budowa systemu społecznego. Jednocześnie PC nie chce być uznane za partię stojącą przy Kościele, ani budować „katolickiego państwa narodu polskiego”. Sprzeciwiając się wszelkim przejawom nacjonalizmu, podkreśla znaczenie wspólnoty narodowej, zwłaszcza w sferze tradycji i kultury (*Biuletyn Porozumienia Centrum. Wydanie specjalne* [1991]).

Koncepcja ta została powtórzona w programie z roku 1993:

Nasz program odwołuje się do wartości chrześcijańskich określających sprawiedliwy ład społeczny oraz wolność i godność każdego człowieka. Opowiadamy się za demokratycznym państwem, poszanowaniem własności prywatnej oraz wolnościowym systemem gospodarki rynkowej, opartym na społecznej nauce Kościoła. Gwarantuje on efektywność gospodarczą przy jednoczesnym utrzymaniu wartości moralnych tworzących społeczeństwo wolnych i równych obywateli (*Porozumienie Centrum – Zjednoczenie Polskie. Program wyborczy*, Słodkowska 2001b: 20).

Przytoczone tu zdania są dowodem, że PC wie, czym cechuje się chrześcijańska demokracja, a co za tym idzie, można uznać, iż zamieszczanie w swoich programach właściwych dla chadecji haseł nie jest dziełem przypadku lecz świadomym wyborem opcji politycznej. Pomimo tak jasnego postawienia sprawy, dalsze elementy chadeckie nie są podane w sposób tak bezpośredni, jak w przypadku Partii Chrześcijańskich Demokratów. Wizje społeczeństwa, państwa i jego funkcji oraz ekonomii, są zgodne z kanonem chadeckim, chociaż typowe dla chadecji pojęcia, jak „pomocniczość” czy „gospodarka społeczno-rynkowa”, padają rzadko i niejako na marginesie. Przykładem może być tutaj charakterystyka roli państwa w życiu społecznym:

Niezbędne jest nowe, sprawne państwo z ograniczoną administracją. Państwo które nie wkracza tam, gdzie nie jest potrzebne, ale nie zostawia ludzi samych, gdy potrzebują pomocy (*Porozumienie Centrum. Broszura wyborcza* 1993).

Chociaż powyższe stwierdzenia oddają istotę zasady pomocniczości, sam termin pojawił się dopiero w programie z 1993 r. i jakkolwiek poprawnie użyty, stanowił jedynie dodatek do propozycji zmian w służbie zdrowia:

Opowiadamy się za jak najszybszą zmianą organizacji podstawowej opieki zdrowotnej oraz systemu ubezpieczeń zdrowotnych. Popieramy dezzyderaty środowiska lekarskiego wskazujące na degradację finansową i społeczną tego środowiska realizowaną w polityce obecnego rządu i żądające zahamowania tej polityki.

Uważamy za konieczne jak najszybsze wprowadzenie założeń ubezpieczeń zdrowotnych. Najbliższy jest nam projekt proponowany przez Parlament – Związkowy Zespół Ubezpieczeń Zdrowotnych NSZZ „Solidarność”.

Za podstawową uznajemy zasadę samorządności i pomocniczości w przyjęciu tych zadań, które dotychczas wypełniało państwo (*Porozumienie Centrum – Zjednoczenie Polskie. Program wyborczy*, [1993], Słodkowska 2001b: 26).

Jakkolwiek PC nie posługuje się tu dosłowną etykietą, postrzega rolę państwa w sposób zgodny z zasadą subsydiarności. Analizując programy Porozumienia Centrum można stwierdzić, że nie poświęca ono osobnego miejsca funkcjom państwa, sprecyzowanie jego kompetencji pojawiają się przy okazji gospodarki, samorządów czy zabezpieczeń socjalnych. Przykładem może być tu wyznaczenie granic jego ingerencji w procesy rynkowe:

opowiadamy się za „silnym państwem minimum” to znaczy za państwem o ograniczonych kompetencjach gospodarczych, ale wyposażonym w skuteczne narzędzia działania. Jest to odwrotność sytuacji typowej dla państwa komunistycznego, gdzie pozornie wszechwładna administracja decydowała o wszystkim, w działaniu zaś praktycznym okazywała się słaba i nieskuteczna. Skuteczne państwo minimum oznacza dopuszczenie interwencjonizmu państwowego na wybranych obszarach gospodarki. Podejście takie występuje współcześnie we wszystkich gospodarkach rozwiniętych i nie stanowi odstępstwa od zasad rynku. Interwencjonizm państwowy jest uzasadniony i pożyteczny tam gdzie gospodarka rynkowa jest nie-dojrzała [...]. Administracja rządowa powinna przede wszystkim zapoczątkować i wspomagać budowę instytucji rynkowych (*Materiały programowe Porozumienia Centrum...* [1991], Słodkowska 1995: 115).

Widać tu typowy dla Porozumienia Centrum układ treści. Propozycja nowego ładu jest przedstawiona jako opozycja w stosunku do komunistycznej przeszłości. Schemat ten powtarza się w zasadzie we wszystkich dokumentach PC. Zasadniczym ich rdzeniem jest krytyka systemu komunistycznego, wyliczenie zniszczeń jakich dokonał w gospodarce, państwie i społeczeństwie, a następnie przedstawienie swojej wizji rzeczywistości jako remedium na powstałe szkody.

Poszukując dalszych dowodów na pomocniczą rolę państwa warto zwrócić uwagę na podkreślanie przez PC pozytywnej roli samorządów terytorialnych, jako przeciwwagi dla instytucji państwa:

Porozumienie Centrum opowiada się za ograniczeniem centralnej administracji państwowej na rzecz rozwoju zdecentralizowanych form samorządności na szczeblu gminnym i ponad gminnym. Te samorządne instytucje zarządu terytorialnego powinny przejąć niektóre dziedziny polityki gospodarczej i społecznej od administracji rządowej i w tym kierunku powinna być zmieniona ustawa kompetencyjna. Samorząd terytorialny powinien uczestniczyć w określaniu kierunków rozwoju społecznego i gospodarczego swojej jednostki terytorialnej, sprawować nadzór nad ochroną środowiska naturalnego i prowadzić gospodarkę gruntami (*Materiały programowe Porozumienia Centrum...* [1991], Słodkowska 1995: 125).

Co ciekawe, program z 1993 r. nie podkreślał ponownej potrzeby decentralizacji organów administracji państwowej, lecz sformułował konkretne zadania, jakie po-

winy spełniać samorządy, a mianowicie: rozwój budownictwa mieszkaniowego czy wspieranie restrukturyzacji rolnictwa. Pomocniczość państwa w dokumentach PC przejawia się także przy okazji omawiania kwestii zabezpieczeń społecznych:

Wyłoniony po wyborach rząd powinien niezwłocznie wypracować, na drodze rokowań, układ określający niezbędne minimum zobowiązań państwa w zakresie leczenia i świadczeń emerytalno-rentowych. Należy też niezwłocznie przystąpić do reformowania systemu zabezpieczenia społecznego. Mechanizm podatków i świadczeń powinien w większym niż dotychczas stopniu uwzględniać potrzeby rodzin. Tworząc nowy model zabezpieczenia społecznego będziemy dążyć do rozszerzenia roli spełnianej przez organizacje społeczne i wyznaniowe (*Deklaracja programowa Porozumienia Obywatelskiego Centrum* [1991], Słodkowska 2001a: 152).

### Organizacje te

uzupełniają bowiem, a nie zastępują instytucji państwowych w realizacji celów polityki zabezpieczenia społecznego. Wyłączenie przez kilkadziesiąt lat niezależnej aktywności opiekuńczej w Polsce wymaga nie tylko odbudowy odpowiednich organizacji i kwalifikowanych kadr, ale odbudowy postaw altruistycznych i solidarnościowych w naszym społeczeństwie. Należy „odpaństwowić” ubezpieczenia społeczne, czyli przeprowadzić reformę systemu ubezpieczeń społecznych, przywracając im dawną autonomię, własną, od budżetu państwa niezależną politykę finansową (*Materiały programowe Porozumienia Centrum...* [1991], Słodkowska 1995: 128).

Można więc powiedzieć, że PC zgodnie z koncepcją państwa subsydiarnego, dążyło do przeniesienia odpowiedzialności za system zabezpieczeń społecznych na inne, niezależne instytucje. Uzupełnieniem pomocniczej roli państwa jest społeczeństwo partnerskie, które według PC

1. [...] charakteryzuje się współdziałaniem osób równych w ich godności i wolności, ale wzajemnie uznających odrębne właściwości, interesy i funkcje społeczne. Partnerstwo jest zarówno zasadą współżycia społecznego, jak i zasadą rozwiązywania konfliktów społecznych.
2. Uznając występowanie uzasadnionych rozbieżności interesów między różnymi warstwami i grupami społecznymi, odrzucamy utopijną koncepcję bezkonfliktowej jedności narodu. A także marksistowską doktrynę walki klasowej jako sposobu rozwiązywania przeciwieństw klasowych.
3. Dla zbudowania społeczeństwa partnerskiego zasady solidarności, porozumień i współpracy konieczne jest:
  - istnienie niezależnych i samorządnych organizacji [...],
  - powołanie mechanizmów i instytucji publicznych na różnych szczeblach pozwalających na pokojowe wyrównywanie rozbieżnych interesów.Stosunki partnerskie zakładają uznanie praw poszczególnych warstw i grup społecznych oraz podporządkowanie się wymogom dobra wspólnego opartego na wspólnych wartościach wspólnych interesach. Zasada partnerstwa jest personalistyczną, właściwą dla demokracji drogą pokoju, wolności, równości i sprawiedliwości (*Materiały programowe Porozumienia Centrum...* [1991], Słodkowska 1995: 127).

Przytoczony tu fragment zawiera charakterystyczną dla chrześcijańskiej demokracji wizję społeczeństwa. Jest to przede wszystkim uznanie go za środowisko współdziałania obdarzonych wolnością i godnością osób. Osób, które z jednej stro-

ny potrafią pokojowo współegzystować w pluralistycznym społeczeństwie, z drugiej, zgodnie z zasadą dobra wspólnego, połączone są wartościami powszechnymi dla całej zbiorowości. Podkreślenie współpracy nie oznacza negacji pojawiających się napięć, te są bowiem nieuniknione ze względu na różne interesy. Jest to przejaw chadeckiego odrzucenia konfliktu jako immanentnej cechy społeczeństwa.

W podobnym klimacie utrzymana jest wypowiedź dotycząca rodziny. Jest ona postrzegana jako harmonijna wspólnota będąca „najważniejszym środowiskiem wychowania i rozwoju człowieka. Stanowiąc niezbędne dla jednostki oparcie, staje się dla niej najbliższym źródłem satysfakcji” (*Materiały programowe Porozumienia Centrum...* [1991], Słodkowska 1995: 126). Analizując postrzeganie rodziny w dokumentach PC, nie wolno też pominąć faktu, że Porozumienie Centrum odwoływało się tu *expressis verbis* do *katolickiej nauki społecznej*, a konkretnie do ogłoszonej w 1983 r. Karty Praw Rodziny ([www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl)):

Inspiracją dla tej polityki [społecznej] jest opracowana przez Stolicę Apostolską Karta Praw Rodziny, a zwłaszcza następujące jej postanowienia:

– rodziny mają prawo do takiego systemu społecznego i gospodarczego, w którym organizacja umożliwia członkom rodziny wspólne życie i nie zagraża jedności i stabilności rodziny. [oraz]

– wynagrodzenie za pracę winno być wystarczające do założenia i godnego utrzymania rodziny, czy to dzięki odpowiedniej płacy, określonej jako płaca „rodzinna”, czy też dzięki innym środkom społecznym, jak zasiłki rodzinne bądź wynagrodzenie pracy domowej jednego z rodziców<sup>11</sup>.

W wykonaniu tych wskazań należy w szczególności umocnić i rozwijać instytucję płatnego urlopu wychowawczego. Wysokość zasiłków rodzinnych uzależnić od dochodów, to znaczy rodziny niezamożne powinny otrzymywać większe zasiłki (*Porozumienie Centrum – Zjednoczenie Polskie. Program wyborczy* [1993], Słodkowska 2001b: 24–25).

Pomimo, że PC w programach cytowało *Kartę* dość oszczędnie, jej wpływ jest widoczny w innych miejscach dotyczących rodziny. W *Materiałach programowych* PC uznało, że

rodzice powinni posiadać wyłączne prawo do decydowania o sposobie wychowywania dzieci oraz o wyborze światopoglądu i wartości, jakie pragną im przekazać. Powinni mieć możliwość wyboru szkoły dla swoich dzieci, a następnie czynnego współdecydowania ze szkołą w zadaniach wychowywania i kształcenia ([1991], Słodkowska 1995: 126).

*Karta Praw Rodziny* mówi o funkcjach rodziny w następujący sposób:

Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają pierwotne, niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców.

a) Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi i religijnymi, z uwzględnieniem tradycji kulturalnych rodziny, które sprzyjają dobru i godności dziecka; winni także otrzymywać od społeczeństwa odpowiednią pomoc i wsparcie konieczne do wypełnienia roli wychowawców.

<sup>11</sup> Por. *Karta Praw Rodziny*, art. 10 i 10a [1983], [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) (14.09.2006).



b) Rodzice mają prawo do swobodnego wyboru szkół lub innych środków niezbędnych do kształcenia dzieci, zgodnie z własnymi przekonaniami (*Karta Praw Rodziny*, art. 5 [1983], [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl), 14.09.2006).

Podobieństwa w ujęciu tematu w obu dokumentach są zbyt znaczące, by uznać je jedynie za przypadkową zbieżność. Jakkolwiek widać, że PC czerpie inspirację z nauczania społecznego Kościoła, interesujące jest, iż z całej *Karty Praw Rodziny* na poparcie swojej wizji rodziny został wybrany jedynie fragment dotyczący polityki społecznej, a nie, na przykład, relacja rodzina–państwo: „rodzina, związek naturalny, pierwotny w stosunku do państwa czy jakiegokolwiek innej wspólnoty, posiada swoje własne, niezbywalne prawa” (*Karta Praw Rodziny*, [1983], [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl), 14.09.2006; *Wstęp*, p.C). Powyższy cytat był doskonałą ilustracją pierwszeństwa rodziny w stosunku do pozostałych wspólnot.

Przyczyną tego stanu rzeczy wydaje się chęć wzmocnienia swojej wypowiedzi, swego rodzaju podparcie się autorytetem Kościoła przy rozwiązaniach dotyczących polityki rodzinnej i socjalnej. Porozumienie Centrum ściśle związało ze sobą obie te kwestie. Rodzina, co już zostało powiedziane, jest postrzegana jako ważny składnik zdrowego społeczeństwa. Dlatego też wzmocnienie jej powinno być centralnym punktem polityki socjalnej państwa:

Wśród spraw wymagających zmian w Polsce jest przeprofilowanie polityki zabezpieczenia społecznego z dotychczasowej orientacji indywidualistycznej na orientację rodzinną. Rodzina i dziecko powinny znaleźć, odpowiadające polskiej i chrześcijańskiej tradycji, miejsce w wychowaniu społecznym i priorytety w polityce społecznej. Dotyczy to zwłaszcza obecnego czasu kryzysu i biedy (*Materiały programowe Porozumienia Centrum przyjęte na I Kongresie Porozumienia Centrum* [1991], Słodkowska 1995: 127).

Wiele miejsca w swoich programach PC poświęca gospodarce. Główną tezę PC, jest stwierdzenie, że system komunistyczny zniszczył nie tylko struktury ekonomiczne, lecz także zdrowy etos pracy oraz szacunek dla prawa. W efekcie polskie życie ekonomiczne jest pełne korupcji, patologii oraz niezdrowych dysproporcji między beneficjentami młodego kapitalizmu, a tymi, którzy nie potrafią się w nowym systemie odnaleźć.

Kwestie te pojawiają się zarówno w manifestach z roku 1991, jak i 1993 i związane są zapewne z przekonaniem PC o głębokiej potrzebie odsunięcia funkcjonariuszy byłego systemu od władzy i gospodarki:

Rzeczpospolita, którą chcemy budować, nie będzie dalszym ciągiem PRL – zerwie z wymuszonymi kompromisami okrągłego stołu i polityką „grubej kreski”, uwolni się od balastu komunistycznych ograniczeń, od chaosu, korupcji i coraz powszechniejszego poczucia bezradności (*Deklaracja programowa...* [1991], Słodkowska 2001a: 147).

A dalej:

Polskiej gospodarce jest niezbędne także gruntowna wymiana kadry zarządzającej. Ministerstwa gospodarcze muszą zostać ograniczone, a kadra wyższych urzędników wymieniona” (*Materiały programowe Porozumienia Centrum...* [1991], Słodkowska 1995: 115).

Przeprowadzone do tej pory reformy, są według PC niewystarczające:

Dążymy do odbudowy autorytetu prawa, wymiaru sprawiedliwości i policji. Po systemie komunistycznym odziedziczyliśmy głęboko zakorzenione nawyki lekceważenia i omijania prawa. Dodatkowe szkody moralne wyrządziła polityka „grubej kreski” zwalniająca od odpowiedzialności osoby winne niesprawiedliwości, krzywd i zbrodni. Na to wszystko nałożył się rozpad komunistycznego systemu represji i kontroli otwierający wolną drogę przestępczości gospodarczej i pospolitej. Efektem tej sytuacji jest utrata wiary w sprawiedliwość i poczucie braku bezpieczeństwa stanowiące już dzisiaj poważny problem społeczny (*Deklaracja programowa...* [1991], Słodkowska 2001a: 162).

Pomimo, że większość wypowiedzi PC dotyczących gospodarki, to opis i krytyka zniszczeń spowodowanych przez system komunistyczny, istnieją także fragmenty, na podstawie których można zrekonstruować popierany przez Porozumienie model gospodarki. Punktem wyjścia jest negatywna ocena sytuacji ekonomicznej Polski, jej głównymi problemami są inflacja, recesja, drogie kredyty oraz „spadek dochodów realnych ogromnej większości społeczeństwa, przy jednoczesnej znacznej deprecjacji oszczędności” (*Materiały programowe...* [1991], Słodkowska 1995: 113).

Według Porozumienia, poprawę sytuacji ekonomicznej ma zapewnić uruchomienie mechanizmów wolnego rynku. Pierwszym krokiem powinna być „radikalna prywatyzacja majątku państwowego [jako podstawowego i decydującego elementu] procesu przewyżczania komunizmu i przejścia do wolnej gospodarki rynkowej” (*Materiały programowe...* [1991], Słodkowska 1995: 117). Korzyści z prywatyzacji mają służyć całemu społeczeństwu:

Do udziału w prywatyzacji muszą być dopuszczeni wszyscy obywatele. Obowiązkiem władz państwowych jest przygotowanie całego społeczeństwa do życia w nowym systemie gospodarczym. Tylko nieliczni mieli szansę takiego przygotowania. Nie mieli jej na ogół robotnicy wielkich zakładów ani chłopci. Będziemy więc zdecydowanie występować w obronie interesów podstawowych warstw społeczeństwa, bo nie wolno dopuścić do tego, by ci, których najbardziej krzywdził komunizm, zostali odsunięci od korzyści reformy (*Deklaracja programowa...* [1991], Słodkowska 2001a: 149–150).

Kolejnym celem PC jest zmiana polityki podatkowej na taką, która sprzyja inwestowaniu oraz zakładaniu przedsiębiorstw:

Poważnym hamulcem rozwoju gospodarki jest nadmierne opodatkowanie społeczeństwa i przedsiębiorstw. Jesteśmy zwolennikami umiarkowanego opodatkowania czyli takiego, które wspomaga oszczędzanie i inwestycje. Niższe podatki pobudzają przedsiębiorczość i produkcję, która jest podstawowym źródłem dochodów budżetowych państwa (*Deklaracja programowa...* [1991], Słodkowska 2001a: 148).

Usprawnienia wymaga także system ściągania podatków oraz system ulg. Od podatku powinny być odliczane „koszty samokształcenia i edukacji dzieci, darowizny na fundacje charytatywne, kulturalne i oświatowe, do dwudziestu procent dochodu” (*Porozumienie Centrum – Zjednoczenie Polskie. Program wyborczy*, [1993], Słodkowska 2001b: 23). Następnym czynnikiem wspierającym przedsiębiorczość mają być

tańsze kredyty inwestycyjne dla małych i średnich przedsiębiorstw, a kluczem do ich efektywności – reforma prawa i systemu bankowego. To właśnie banki, regulując

obieg pieniądza, decydują kto może rozwinąć działalność gospodarczą. Jeżeli są sprawne i uczciwe, pieniądź w gospodarce krąży właściwie i zasila najbardziej efektywne przedsiębiorstwa, a ludzie z inicjatywą mają równe szansę. W przeciwnym razie pieniądź nie dotlenia gospodarki, a wejście na rynek i prowadzenie działalności gospodarczej na średnią lub większą skalę staje się przywilejem dla firm i osób należących do nieformalnych układów o charakterze mafijnym (*Porozumienie Centrum – Zjednoczenie Polskie. Program wyborczy*, [1993], Słodkowska 2001b: 21).

Analizując rolę, jaką powinno odgrywać państwo w gospodarce można odnieść wrażenie, że PC postrzega je jako swego rodzaju moderatora zmiany ekonomicznej, głównie przez reformę systemu bankowego oraz dostosowanie prawa do nowych wymagań społeczno-ekonomicznych. Ostatecznym celem tych działań ma być gospodarka kapitalistyczna. Państwo, ze względu na właściwe jedynie sobie kompetencje, ma zdolność do przeprowadzenia koniecznych zmian w dziedzinach, którym nie sprawdziłyby się inne podmioty:

Uważamy, że bez aktywnej roli państwa nie stworzymy gospodarki zdolnej do sprostania konkurencji zagranicznej. W ramach polityki przemysłowej państwo powinno przede wszystkim wspierać rozwój infrastruktury – dróg, sieci energetycznych i telekomunikacyjnych, bez której nie jest możliwy wzrost gospodarki. Niezbędne jest wspieranie zdolności gospodarki do eksportu oraz stwarzanie szans rozwoju słabiej rozwiniętym regionom kraju, a także małym i średnim przedsiębiorstwom (*Deklaracja programowa...* [1991], Słodkowska 2001a: 148).

Ingerencja w same procesy rynkowe jest dopuszczalna jedynie w czasie odchodzenia od gospodarki centralnie sterowanej (*Materiały programowe Porozumienia Centrum...* [1991], Słodkowska 1995: 115). Proponowane przez Porozumienie Centrum zmiany mają uzdrowić polską ekonomię, nadając jej przy tym charakter gospodarki rynkowej. Jednocześnie PC postanawia zadbać

o to, aby reformy nie doprowadziły do powstania kapitalizmu biedy, gdzie bogactwo byłoby skoncentrowane w rękach nielicznych. Reformy muszą otwierać drogę do dynamicznej gospodarki równych szans i solidarności, gdzie każda rodzina będzie mogła budować własny dobrobyt, a jednocześnie przyczyniać się do rozwoju kraju i tworzyć wspólne dobro (*Deklaracja programowa Porozumienia Obywatelskiego Centrum* [1991], Słodkowska 2001a: 150).

Pomimo więc akceptacji mechanizmów rynkowych, Porozumienie Centrum zda-  
je sobie sprawę, że ich aplikacja niesie za sobą konkretne koszty społeczne:

Transformacja ustrojowa i wprowadzenie gospodarki rynkowej spowodowały niespotykane dotąd zagrożenia związane z ryzykiem utraty pracy, a więc zarobków oraz koniecznością pokrywania kosztów leczenia. Recesja gospodarcza pogłębiła poczucie zagrożenia poczucia bezpieczeństwa socjalnego i ochrony zdrowia (*Porozumienie Centrum – Zjednoczenie Polskie. Program wyborczy* [1993], Słodkowska 2001b: 25).

Nie stanowią one jednak przeszkody dla podejmowania koniecznych przekształceń. Niwelowaniem skutków ubocznych transformacji ustrojowej ma zająć się system opieki społecznej, któremu PC również poświęca wiele uwagi. Głównymi celami reformy zabezpieczeń społecznych według Porozumienia Centrum jest zapewnienie bezpieczeństwa socjalnego osobom, które nie potrafiły się odnaleźć w nowej rzeczywistości:

Nie wolno dopuścić do degradacji socjalnej poważnej części społeczeństwa, ludzi pozostających bez pracy, uzyskujących dochody poniżej minimum socjalnego, nie mających własnego mieszkania, w tym szczególnie rodzin wielodzietnych, niepełnych, dotkniętych kalectwem (*Porozumienie Centrum – Zjednoczenie Polskie. Program wyborczy* [1993], Słodkowska 2001b: 24).

Na szczególną uwagę zasługują bezrobotni:

Nieodzownym środkiem do walki ze skutkami bezrobocia jest system ubezpieczeń na wypadek utraty pracy, dający prawo do świadczeń na rzecz bezrobotnych. [...] Świadczenia z tytułu bezrobocia nie mogą osłabiać indywidualnej motywacji do zabiegów o zatrudnienie (*Materiały programowe...* [1991], Słodkowska 1995: 129).

Oprócz wspomnianych tu zabezpieczeń, PC postuluje podwyższenie rent i emerytur, dodatki z tytułu pracy szkodliwej oraz zasiłki wychowawcze, porodowe, ograniczenie pracy w nocy oraz w niedzielę.

Reasumując można zapytać, czy model proponowany przez Porozumienie Centrum jest zbliżony do gospodarki społecznej rynkowej? Na podstawie przeanalizowanych dokumentów można stwierdzić, że tak. Z jednej strony widać tu pochwałę rynku i niskich podatków, a z drugiej nacisk na odpowiednie zabezpieczenia socjalne. Jeżeli chodzi o rolę, jaką państwo powinno odgrywać w gospodarce, Porozumienie dopuszcza interwencjonizm w początkowym etapie przemian, jednak stanem docelowym ma być gospodarka rynkowa. Analogicznie do Partii Chrześcijańskich Demokratów, prawdopodobną przyczyną takiego myślenia jest uwarunkowana okresem komunizmu niechęć do gospodarki centralnie sterowanej.

Porównując programy PC z 1991 i 1993 r. można stwierdzić, że w późniejszym dokumencie kwestią centralną stała się krytyka rzeczywistości społecznej. Całość składa się z wyliczenia ułomności nowego ładu, na przykład:

Utrzymywanie obecnych struktur gospodarczych i społecznych grozi tym, że Polska stawać się będzie krajem coraz bardziej zacofanym, niezdolnym do rywalizacji w Europie i na świecie. Jeśli temu nie sprostamy to będziemy skazani na stopniową utratę suwerenności, najpierw ekonomicznej, a następnie politycznej. [...] Prywatyzacja w Polsce dokonuj się zbyt wolno, a do tego w sposób patologiczny i z uszczerbkiem dla budżetu państwa (s. 19, 26).

PC zamieściło też szereg postulatów, dotyczących naprawy „dramatycznego stanu finansów publicznych”, pobudzenia rozwoju gospodarczego i zmniejszenia bezrobocia, bądź wymiany „skorumpowanej biurokracji bankowej wywodzącej się z PRL-u nie mającej żadnych kwalifikacji do zarządzania bankami”.

Gdyby na podstawie przeanalizowanych dokumentów utworzyć hierarchię zadań, jakie stawiało sobie Porozumienie Centrum, na pierwszym miejscu znalazłoby się usunięcie ze sfery publicznej osób związanych ze strukturami PRL. Dopiero po pomyślnym przeprowadzeniu tej operacji, można budować nowy ład. W tym porządku kwestie związane z wizją państwa, gospodarki i społeczeństwa, choć jasno nakreślone, schodzą na drugi plan. Możliwe, że gdyby świadczenia socjalne były lepiej wyeksponowane, partia ta odniosłaby w wyborach większy sukces. Reasumując, PC posiadało jasno skryształizowane poglądy na temat tego, jakie funkcje powinno spełniać państwo, czym charakteryzuje się efektywna gospodarka oraz dobrze zorganizowane społeczeństwo. Jednak, aby wcielić te wizje w życie, należy usunąć wszelkie pozostałości Polski Ludowej. Bez tego nawet najlepszy program społeczny i polityczny nie będzie mógł zostać w pełni zrealizowany.

Czy zatem można PC określić mianem partii chrześcijańsko-demokratycznej? Wydaje się, że tak. Elementy chadeckie są nie tylko obecne w programach PC, ale także zostały umieszczone tam świadomie. Idea państwa pomocniczego, realizowana w społeczeństwie zasada solidarności i powoływanie się na społeczne nauczanie Kościoła, są wyraźnie nakreślone i nie pozostawiają wątpliwości co do ich pochodzenia.

Chrześcijańsko-demokratyczna koncepcja ładu społecznego, politycznego i ekonomicznego znajdująca się w dokumentach Porozumienia Centrum stanowi wizję stanu docelowego, który nie może jednak w pełni zaistnieć, dopóki z rzeczywistości społecznej nie zostaną usunięte pozostałości minionego systemu.

### **Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe, Wyborcza Akcja Katolicka**

Wszystkie przedstawione do tej pory ugrupowania były chrześcijańskimi demokracjami. Warto też przyrzeć się innym partiom, które nawiązują w różny sposób do nauczania Kościoła, lecz nie są chadecjami. Chodzi tu na przykład o koalicję Wyborczą Akcja Katolicka oraz jedno z jej ugrupowań składowych<sup>12</sup> – Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe (dalej ZChN). Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe zostało utworzone 28 października 1989 r., a zarejestrowane w grudniu 1990 r. (*Wykaz polskich partii politycznych...* 1997). Jego liderami byli Wiesław Chrzanowski, Stefan Niesiołowski, Jan Łopuszański, Marek Jurek, Marian Piłka, Antoni Macierewicz i Jerzy Kropiwnicki (Paszkiwicz 2000: 149; Dehnel-Szyc, Stachura 1991: 176).

Po wyborach w 1991 r., w których wystartowała koalicyjna Wyborcza Akcja Katolicka (lista nr 17), w klubie parlamentarnym ZChN było 42 posłów (*Posłowie I Kadencji. Kluby i koła parlamentarne*, www.sejm.gov.pl, 29.06.2006). Sama koalicja otrzymała 10,65% głosów, co dało jej 49 mandatów (*Wyniki wyborów 1991...*, 1991, cz. 2: 13).

W wyborach w 1993 r. razem z Partią Chrześcijańskich Demokratów i Partią Konserwatywną, ZChN weszło do koalicji Katolicki Komitet Wyborczy „Ojczyzna” (lista nr 2). Nie dostał się jednak do parlamentu – otrzymał jedynie 6,37%, podczas gdy próg dla koalicji wynosił 8% (*Wybory 1993...* 1993, cz. 2: 13).

<sup>12</sup> Komitet Wyborczy „Wyborcza Akcja Katolicka – WAK” utworzyły: Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe, Unia Laikatu Katolickiego, Chrześcijański Ruch Obywatelski, Federacja Organizacji Kresowych, Komitety Obywatelskie (Ślódzowska 2001a: 62).

Analizując przyczyny, dla których nie można zaliczyć ZChN do chadecji, na pierwszy plan wysuwa się kwestia podejścia do religii. W przyjętym modelu chrześcijańskie demokracje deklarują się jako partie chrześcijańskie, a więc uniwersalne, ponadwyznaniowe. Wartości chrześcijańskie, takie jak wolność, odpowiedzialność i godność osoby ludzkiej, zawarte w ich programach, mają charakter wartości ogólnoludzkich. Chadecje unikają także manifestowania swojego przywiązania do Kościoła.

Inaczej ma się sprawa w przypadku ZChN. Partia ta mówi wprost o prymacie katolicyzmu: „Religia katolicka jest wyrazem prawdy, która obowiązuje tak w życiu osobistym, jak i publicznym” (*Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe. Deklaracja ideowa i programowa przyjęta na II Zjeździe* [1991]: 1). Religia nie jest więc jedynie kwestią własnego wyboru jednostki, lecz stanowi jedną z zasad życia społecznego:

Instytucje państwa powinny sprzyjać życiu społecznemu zgodnie z zasadami etyki katolickiej. Ponad prawem stanowionym stoi bowiem prawo naturalne, a obowiązkiem każdej władzy jest jego strzeżenie i odczytywanie. [...] Religia katolicka powinna zajmować godne miejsce w naszym życiu społecznym. Nie oznacza to ograniczenia praw innych wyznań. Społeczeństwo i władze powinny wsłuchiwać się w moralne pouczenia Kościoła w sprawach publicznych. Wartościom religijnym trzeba zapewnić należne miejsce w wychowaniu młodego pokolenia. Tylko ta droga prowadzi do moralnej odnowy (*Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe...: 2, 4*).

Podkreślaniu doniosłej roli religii towarzyszy nacisk na obecność Kościoła w życiu publicznym:

Koło parlamentarne ZChN działało na rzecz objęcia KUL dotacjami z budżetu państwa, domagało się przyznania praw Kościołowi do nieskrępowanej działalności publicznej, do obecności w życiu społecznym. Wielokrotnie zwracało uwagę na obłudę i szkodliwość hasła tzw. państwa neutralnego światopoglądowo, oznaczającego w gruncie rzeczy spychanie Kościoła katolickiego na margines zjawisk społecznych, oznaczającego – pod pozorem bezstronności państwa – promowanie ateizmu i systemu wierzeń, tyle tylko, że wymierzonych w idee Boga. Prowadziliśmy działania w środkach przekazu mające na celu wyjaśnienie społeczeństwu rzeczywistych zagrożeń płynących z fali antyreligijnej i antykościelnej propagandy (*ZChN w Sejmie i w Senacie* [1991], Słodkowska 2001a: 175).

ZChN popierał nie tylko udział Kościoła w życiu publicznym, ale także eksponowanie symboli religijnych:

Posłowie ZChN podjęli w skrajnie niedogodnych warunkach, w atmosferze zgody powszechnej, niezrozumiałego pośpiechu i wcześniej zawartego sojuszu całej lewicy (postkomunistycznej, laickiej i katolewicy), walkę o kształt godła narodowego, a ściślej – o umieszczenie krzyża w koronie orła będącego herbem Polski. Walkę prowadziliśmy całkowicie samotnie i nadal nie rozumiemy, dlaczego tak to się stało. Czyżby było sprawą drugorzędną, jaki kształt ma mieć herb Polski, lecz jeśli tak, to dlaczego przeciwnicy umieszczania krzyża w koronie byli tak świetnie zorganizowani i z taką pasją z tym krzyżem walczyli? (*ZChN w Sejmie i w Senacie...: 173*).

Programy z 1993 r., jakkolwiek nie rezygnują z katolickiego punktu widzenia, przedstawiają swoje poglądy w mniej radykalnej formie:

Państwo Polskie powinno mieć charakter chrześcijański. ZChN w tym zakresie uznaje za swoje stanowisko Konstytucyjne Tezy Episkopatu Polski z 1946 r. potwierdzone w roku 1990 „Tylko Naród ufający Opatrzności, tylko państwo szanujące religie i naturalne prawa ludzi, rodzin i narodu może zapewnić swym obywatelom sprawiedliwość i dobrobyt”<sup>13</sup> (*Deklaracja ideowa i Deklaracja programowa ZChN*: 1993, broszura).

Również

stosunki między państwem i Kościołem Katolickim ułożone być powinny na zasadzie wzajemnej autonomii. Należy dążyć do unormowania prawno-międzynarodowego tych stosunków poprzez konkordat. Winien zapewniać o m.in. prawo do nauczania religii katolickiej w szkołach publicznych, do sprawowania opieki duszpasterskiej w siłach zbrojnych (*Program wyborczy Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego*, w: Słodkowska 2001b: 39).

Dodatkowym aspektem jest podejście do kwestii narodu. ZChN definiuje naród jako wspólnotę, która

pozostaje – w ramach powszechnego porządku moralnego – podstawową społecznością dającą człowiekowi poczucie zakorzenienia, możliwość uczestnictwa w dorobku kulturowym przeszłych pokoleń i tworzeniu nowych wartości dla pokoleń przyszłych. Jest wspólnotą kultury i odpowiedzialności, wspólnotą losu politycznego wszystkich dzieci ojczyzny. Przynależność do niej kształtowana od urodzenia zależy także od wewnętrznego przekonania każdego człowieka. Więź narodowa trwa ponad granicami państwa i dlatego naszym obowiązkiem jest wspieranie wszystkimi siłami Polaków żyjących w innych państwach, w ich dążeniach narodowych, religijnych i kulturalnych (*Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe. Deklaracja ideowa i programowa* [1991], w: Słodkowska 1995: 97).

Widać tu, że Zjednoczenie postrzegało naród jako wspólnotę niemal tak naturalną i pierwotną jak rodzina, a jednocześnie ponadpaństwową i wielopokoleniową. Wspólnotę, która głęboko określa tożsamość człowieka. Bez wątplenia nie jest to obywatelskie ujęcie narodu. Nie jest to także ujęcie endeckie. ZChN nie uważało katolicyzmu za istotę polskości.

Dodatkowo fakt urodzenia został zrównoważony przez element wyboru, potwierdzenia swojej tożsamości, jakiego musi dokonać jednostka.

ZChN-owskie rozumienie narodu nie miało cech nacjonalizmu (por. Szacki 1999: 281), jednak sam fakt częstego poruszenia tej kwestii, podkreślanie wagi narodu i jego pierwszeństwa wobec państwa („niepodległe państwo jest gwarantem politycznej podmiotowości narodu i niezbędną formą jego życia”, zdecydowanie odróżniały ZChN od zachodnich partii chrześcijańsko-demokratycznych, które nie koncentrują się na problematyce narodowej).

Daleko bardziej narodowa i katolicka była Wyborcza Akcja Katolicka (dalej WAK), co dyskwalifikuje ją jako chrześcijańską demokrację. Podobnie jak ZChN, tak i Wyborcza Akcja Katolicka postulowała budowanie nowego ładu w oparciu o katolicyzm. Czyniła to jednak w sposób daleko mniej subtelny niż Zjednoczenie. Przede wszystkim WAK cechowało przekonanie, że polskość i katolicyzm są powiązane zarówno

<sup>13</sup> Logicznie cytát powinien być zamknięty cudzysłowem, w oryginale jednak nie ma tego znaku.

przez historię, jak i kulturę czy tradycję. W swojej broszurze wyborczej Wyborcza Akcja Katolicka napisała:

Jesteśmy koalicją centrowo-prawicowych partii i ugrupowań społecznych skupiających siły dążące do zapewnienia Państwu Polskiemu niepodległości, Narodowi suwerenności, wszystkim mieszkańcom poszanowania ich wolności, godności osobistej, równości wobec prawa i udziału w życiu społecznym, bezpieczeństwa i dobrobytu gospodarczego. Nawiązujemy do wielowiekowej tradycji myśli politycznej opartej na katolickiej kulturze i tradycji naszego Narodu [...]. Społeczna nauka Kościoła katolickiego podstawą zachowania siły i tożsamości narodowej. Wiara i Kościół katolicki – ostoją Narodu i Państwa polskiego (*Wyborcza Akcja Katolicka – Deklaracja wyborcza*, broszura 1991).

Według Wyborczej Akcji Katolickiej, religia stanowi nieodłączną zasadę życia społecznego:

Państwo chrześcijańskiego narodu. Rozumiany po chrześcijańsku porządek społeczny to porządek miłości. Każdy jest bliźnim, ale szczególne obowiązki mamy wobec swojej rodziny, dalej wobec narodu jako rodziny rodzin (Prymas Wyszyński), potem wobec ludzkości. Państwo chrześcijańskie powinno zapewnić człowiekowi wolność, rodzinom warunki rozwoju i prawo do wychowania dzieci zgodnie z wyznawanymi wartościami, narodowi – bezpieczeństwo. Polska chrześcijańska powinna być państwem sprawiedliwości i solidarności przekraczającej grupowe interesy” (*Deklaracja programowa Wyborczej Akcji Katolickiej* w: Słodkowska 2001a: 168–169).

Patrząc na początek lat 90. można powiedzieć, że był to okres rozkwitu i upadku polskich chadecji. Określenie *chrześcijańsko-demokratyczny* przestało pojawiać się jako etykieta partii. Kompromitacja i skonfliktowanie wewnętrzne rządów prawicy, pogorszenie sytuacji materialnej znacznej części społeczeństwa, w połączeniu z socjalnym programem SLD niewątpliwie zablokowały chrześcijańskim demokratom drogę do parlamentu.

Początki III Rzeczypospolitej były także okresem największej aktywności Kościoła w sferze publicznej. Religia wróciła do szkół, krzyże do instytucji publicznych, rozgorzała także debata na temat dopuszczalności aborcji. Ponadto Kościół angażował się w działalność polityczną organizując komitety wyborcze przy parafiach czy sugerując z ambony, na które z komitetów należy głosować. Można powiedzieć, że pierwotny potencjał chadecji został stłumiony. To, co mogło stanowić wyróżnik chadecji, stało się balastem utrudniającym odnalezienie swojego miejsca na scenie politycznej.

### 5.3. Chrześcijańskie demokracje w drugiej połowie lat 90.

Klęska prawicy w wyborach parlamentarnych w 1993 r. stała się swego rodzaju datą graniczną dla polskich chrześcijańskich demokracji. Eliminując je ze sceny politycznej na długie cztery lata (Sejm II kadencji), odsunęła je też od władzy, a co za tym idzie, zmusiła do rewizji własnych koncepcji programowych i strategii wyborczych. Widoczne tego skutki, to przede wszystkim znaczne zmniejszenie liczby partii chadecckich oraz celowe unikanie nazwy *chrześcijańska demokracja*.



Inną znaczącą konsekwencją były coraz wyraźniejsze dążenia do integracji środowisk prawicowych. Okres pomiędzy wyborami parlamentarnymi w 1993 r. a prezydenckimi w 1995 r., to czas powstania i aktywności wielu takich inicjatyw, których częścią były także partie chadeckie.

Pierwszą próbą zjednoczenia prawicy po przegranych wyborach był Sekretariat Ugrupowań Centrowprawicowych (dalej SUC; Paszkiewicz 2000: 176).

Sekretariat powstał 14 października 1993 r. w Krakowie z inicjatywy Jarosława Kaczyńskiego. Łączył ugrupowania chadeckie, ludowe, konserwatywne i niepodległościowe. Przystąpiły do niego między innymi PC, PSL-PL, Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo Pracy. Porozumienie Centrum odeszło, kiedy okazało się, że Sekretariat przyciąga jedynie nieduże i marginalne partie. SUC przeważnie zajmował się organizowaniem konferencji tematycznych, występowaniem w obronie Kościoła w życiu publicznym, jak również wypracowywaniu wspólnego stanowiska wobec wydarzeń politycznych (Dudek 2005: 390).

Kolejną inicjatywą było utworzone 8 lutego 1994 r. Porozumienie 11 Listopada (Paszkiewicz 2000: 173–174). W jego skład weszły: Unia Polityki Realnej (*spiritus movens* całego przedsięwzięcia), Partia Chrześcijańskich Demokratów, Partia Konserwatywna, Stronnictwo Ludowo-Chrześcijańskie i inne. W deklaracji programowej za naczelne wartości partii te uznały: wolność, własność i tradycje narodowe, a we wzajemnych relacjach przekonanie, że Kościół i państwo powinny pozostać autonomiczne, lecz ukierunkowane na wzajemną współpracę.

W tym samym roku, zaledwie kilka miesięcy później, 9 maja 1994 r. zostało powołane do życia Przymierze dla Polski (dalej PdP; Paszkiewicz 2000: 174). W jego skład weszły: Porozumienie Centrum, Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe, Ruch dla Rzeczypospolitej i inne. Przymierze miało mieć charakter konfederacji, działającej na zasadzie stowarzyszenia, w którym każda z partii zachowałaby swoją tożsamość. PdP istniało do wiosny 1995 r., kiedy to podzielone sprawą kandydatury Lecha Wałęsy w wyborach prezydenckich, zakończyło działalność.

W listopadzie 1994 r. powstał Konwent św. Katarzyny. Nazwę zaczerpnął od parafii św. Katarzyny w Warszawie, w której na zaproszenie proboszcza, ks. Józefa Maja, gościło 19 ugrupowań prawicowych i centrowych. Weszły do niego: Chrześcijańska Demokracja – Stronnictwo Pracy, Konfederacja Polski Niepodległej, Partia Chrześcijańskich Demokratów, PSL – Porozumienie Ludowe i mikołajczykowski, Ruch dla Rzeczypospolitej, Ruch Trzeciej Rzeczypospolitej, Stronnictwo Narodowo-Demokratyczne, ZChN, Zjednoczenie Polskie, NSZZ „S” i inne. Podobnie jak w przypadku innych wspomnianych już inicjatyw, Konwent miał na celu zjednoczenie prawicy oraz wystawienie wspólnego kandydata na prezydenta. Jakkolwiek Konwent zorganizował dziewięć konferencji tematycznych, to nie udało mu się uzgodnić jednej kandydatury (Paszkiewicz 2000: 170). Ostatecznie prymas Glemp nakazał jego rozwiązanie, co też nastąpiło w sierpniu 1995 r. (Dudek 2005: 395).

Wszystkie wspomniane tu próby integracji prawicy ostatecznie nie odegrały większej roli. Jednak, jako namiastka działalności politycznej, utrzymały ją przy życiu i przygotowały do startu w wyborach w 1997 r.

### Akcja Wyborcza Solidarność, Akcja Wyborcza Solidarność Prawicy

Udaną próbą powołania do życia prawicowej formacji okazała się natomiast Akcja Wyborcza Solidarność (dalej AWS). Koalicja ta została utworzona 8 czerwca 1996 r. przez ugrupowania postsolidarnościowe: Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe, Ruch dla Rzeczypospolitej, Koalicję Ludowo-Niepodległościową, Ruch „Solidarni w Wyborach”, Nową Polskę, Chrześcijańską Demokrację Stronnictwo Pracy, Partię Chrześcijańskich Demokratów, Stronnictwo Narodowo-Demokratyczne, Porozumienie Centrum, Ruch STU, Stronnictwo Polityki Realnej, PSL mikołajczykowski, Partię Konserwatywną, Stronnictwo Demokracji Polskiej oraz Instytut Lecha Wałęsy (Paszkiwicz 2000: 162).

Akcja Wyborcza Solidarność zdobyła 33,83% głosów, co dało jej 201 mandatów (*Wyniki wyborów do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 21 września 1997 roku*, 1997, cz. 2: 13, dalej – *Wybory... 1997*). Dla porównania, Sojusz Lewicy Demokratycznej uzyskał wówczas 27,65%, czyli 164 mandaty (*Wybory... 1997* cz. 2: 13).

Chociaż AWS jako koalicja przetrwała zaledwie jedną kadencję, fakt wygrania przez nią wyborów był niewątpliwie sukcesem prawicy. Nie chodzi tu o konkretne posunięcia polityczne, ale długofalowy wpływ na scenę polityczną. Z perspektywy czasu można powiedzieć, że Akcja stała się przepustką do władzy dla ugrupowań, które od 1993 r. nie miały szansy w pełni zaistnieć w przestrzeni publicznej. Wygrana AWS dała im szansę przede wszystkim na realne uczestnictwo w rządzeniu, a co za tym idzie, na zaistnienie w świadomości społecznej, budowanie więzi z elektoratem, umocnienie swojej pozycji oraz rozbudowywanie własnych struktur i szkolenie kadr.

Patrząc na program Akcji Wyborczej Solidarność, widać jej koalicyjny charakter. Nurt chadecki stanowi jego widoczny, acz nie dominujący element. Już w pierwszych słowach swojego programu AWS zapewnia, że można „stworzyć nowoczesne, sprawiedliwe i suwerenne państwo. Państwo budowane na patriotycznych i chrześcijańskich wartościach, na umiłowaniu wolności” (*Program Akcji Wyborczej Solidarność*, dalej – *Program AWS... [1997]*, Słodkowska, Dołbakowska 2004: 102). Niestety, kwestia wartości chrześcijańskich i tego, co się pod nimi kryje, nie została tam szerzej rozwinięta. Państwo w ujęciu AWS ma niewątpliwie cechy państwa pomocniczego:

Z istoty demokracji wynika, że rola państwa musi być ograniczona tylko do tych funkcji, które powinno ono spełniać nieodzownie. Cała pozostała sfera działalności społecznej powinna należeć do zorganizowanych grup obywateli (*Program AWS... [1997]*, Słodkowska, Dołbakowska 2004: 106).

Władza państwowa powinna być zrównoważona przez sprawnie działające samorządy:

Polska skutecznie zarządzana to Polska samorządna i zdecentralizowana. Oznacza to budowę silnego samorządu terytorialnego, gospodarczego i zawodowego. Podstawą samorządu jest gmina. Niezbędny jest także drugi stopień samorządu lokalnego i – co za tym idzie – przesunięcie środków z budżetu centralnego do budżetów samorządowych. Zbudujemy trwałe podstawy regionalnej polityki gospodarczej w ramach jednolitej struktury państwa (*ibidem*: 107).

W kwestii gospodarki Akcja Wyborcza Solidarność popierała zdecydowanie własność prywatną, mechanizmy rynkowe i niskie podatki:

Ograniczymy funkcję państwa jako właściciela i centralnego regulatora gospodarki. Będziemy dążyć do zmniejszenia centralnych subwencji, koncesji i zezwoleń. [...] Rola państwa polegać powinna na tworzeniu warunków rozwoju gospodarczego, inspirowaniu określonych jego kierunków, przeciwdziałaniu patologiom i praktykom monopolistycznym, działaniu na rzecz bezpieczeństwa ekonomicznego kraju [...] Będziemy aktywnie wspierać konkurencyjność i nowoczesność krajowego przemysłu oraz jego proeksportową orientację. Będziemy restrukturyzować kluczowe branże przemysłowe umożliwiając przystosowanie ich do warunków rynkowych. Będziemy usuwać bariery ograniczające inwestycje krajowe i zagraniczne. Tylko niektóre strategiczne gałęzie przemysłu oraz infrastruktura państwa pozostaną pod jego kontrolą. Takie będą zasady naszej polityki przemysłowej i gospodarczej. [...] Zreformujemy politykę podatkową ograniczając wysokość podatków i dążąc do zmniejszenia roli państwa w redystrybucji dochodów. Zdecydowanie uprościmy zasady obliczania podatków. Obciążenia podatkowe będą miały charakter prorodzinny (*Program AWS...* [1997], Słodkowska, Dołbakowska 2004: 104–105).

Ważną rolę odgrywa rodzina. Naród jest określany jako „rodzina rodzin”:

rodzina jest podstawą społeczeństwa, to w niej człowiek wychowuje się i rozwija. Dlatego będziemy sprzyjać samodzielności ekonomicznej rodzin. Wprowadzimy prorodzinną politykę podatkową i zwiększymy pomoc dla matek wychowujących małe dzieci. Szczególną opieką otoczymy rodziny wielodzietne (*Program AWS...* [1997], Słodkowska, Dołbakowska 2004: 103).

Interesująca jest relacja pomiędzy rodziną a państwem. Musi ono „tworzyć warunki społeczne i ekonomiczne sprzyjające harmonijnemu funkcjonowaniu rodzin” i jednocześnie „gwarantować prawa rodziców do wychowywania swoich dzieci”. Ponadto partia deklarowała przywrócenie „rodzicom prawo do decydowania o kierunku wychowania i kształcenia dzieci”. Widać tu wyraźnie, że AWS podkreśliła autonomię rodziny w stosunku do instytucji państwa. To rodzice w pierwszym rzędzie decydują o dzieciach i sposobie ich wychowania. Wizja ta pozostaje zgodna z modelem chadeckim, którego istotnym elementem jest uznanie prymatu więzi pierwotnych nad wtórnymi. Konsekwentnie, podstawą ładu polityczno-prawnego jest prawo naturalne, „w tym prawo do życia każdego człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci, prawo do wolności, prawo do własności prywatnej”. Inną cechą programu AWS było jego zdecydowanie antypostkomunistyczne nastawienie, sytuujące Akcję po prawej stronie podziału postkomunistycznego. Ocena, jaką Akcja wystawiła rządowi lewicowemu, była zdecydowanie negatywna:

Wkraczając na tę drogę musimy ostatecznie zerwać z komunistyczną przeszłością; nie dopuścić do zacierania różnic między prawdą a kłamstwem, dobrem a złem [...]. Jesienią roku 1993 rządy w Polsce objęła koalicja SLD-PSL. Postkomuniści zaniechali zasadniczych reform prowadzących do nowoczesności. Nie uzdrowili wielkiego przemysłu, nie uwłaszczyli społeczeństwa przez prywatyzację i reprivatyzację. Doprowadzili do głębokiego kryzysu w służbie zdrowia, nauce, oświacie i kulturze. Doprowadzili także do zubożenia wsi. Choć naród, mimo wielkich wyrzeczeń, nie zdążył jeszcze spłacić długów PRL, postkomuniści zaciągają

już nowe długi: rośnie deficyt w handlu zagranicznym, zwiększa się wewnętrzne zadłużenie państwa. Wzmacniają się struktury nomenklaturowej oligarchii. Na naszych oczach powstaje kapitalizm „dla swoich” (*Program AWS...* [1997], Słodkowska, Dołbakowska 2004: 102).

W podobnym tonie utrzymane były wypowiedzi liderów AWS. Bronisław Komorowski w swojej ulotce wyborczej [1997: 111] jako pierwsze zadanie obozu posierpniowego, wymienił odsunięcie od władzy postkomunistów:

Należy ich odsunąć, bo posiadając tak ogromną władzę, nie potrafili lub nie chcieli wykorzystać jej do popchnięcia do przodu polskich reform. Nie chcieli wziąć na siebie ciężaru odpowiedzialności za zasadnicze dla polskiej przyszłości reformy systemu ubezpieczeń społecznych, służby zdrowia [...]. Należy odsunąć postkomunistów – bo nie jest sprawiedliwe sprawowanie pełni władzy nad III Rzeczpospolitą przez spadkobierców tej formacji, której rządy pozostawiły do dzisiaj bolesne blizny w pamięci narodowej i trwałe, trudne do przezwyciężenia ślady w gospodarce.

Czy AWS było chadecją? Pomimo swego koalicyjnego charakteru można powiedzieć, że tak. Chrześcijańsko-demokratyczne składniki dają się w jej dokumentach programowych bez trudu zidentyfikować. Jedynym brakującym elementem jest autoidentyfikacja. Akcja Wyborcza Solidarność, unikając jasnej deklaracji, wyznaczyła pewien standard. Swój program celowo ułożyła według schematów chadeckich pomijając jedynie etykietę. Obecne było odwołanie do wartości chrześcijańskich i chrześcijańskich korzeni cywilizacji europejskiej. Nie pojawiło się natomiast sformułowanie *chrześcijańska demokracja*.

Można zadać pytanie, dlaczego partia ta wybrała właśnie taką strategię pozyskiwania wyborców. Pierwszą odpowiedzią, która się nasuwa, jest stwierdzenie, że Akcja ze względu na swój koalicyjny charakter, nie mogła pozwolić na to, aby jeden z jej składników zdominował cały program.

Drugim wytłumaczeniem jest fakt, że dodatkowe podkreślenie chadeckich komponentów spowodowałoby nadanie Akcji konkretnej etykiety. A biorąc pod uwagę, że do tej pory chrześcijańskie demokracje, posługujące się tym przymiotnikiem w nazwie, nie osiągały znaczących wyników, skojarzenie to nie wydawało się pożądane. Podobny wzór powtarzać się będzie także w przypadku innych, później powstałych, partii chadeckich. Chrześcijańsko-demokratycznej konstrukcji programu nie będzie towarzyszyć adekwatna autodeklaracja.

Polityczna sukcesorka AWS – Akcja Wyborcza Solidarność Prawicy (dalej AWSP) – powstała przed wyborami w 2001 r. jako koalicja Ruchu Społecznego AWS, Porozumienia Polskich Chrześcijańskich Demokratów i ZChN – nie zawierała w swoim programie cech chadeckich (*Akcja Wyborcza Solidarność Prawicy. O lepsze życie 2001*, brak numeracji stron). Choć jedna z formacji składowych, Porozumienie Polskich Chrześcijańskich Demokratów, niewątpliwie należała do chrześcijańskiej demokracji (o czym dalej), nie nadała całej koalicji chadeckiego charakteru.

AWSP już we wstępie do swojego programu określiła się jako koalicja „głównych ugrupowań polskiej prawicy”<sup>14</sup>, [która] „zespala nurty polityczne od konserwatystów

<sup>14</sup> Prawica jest tu zapewne użyta jako określenie na partie postsolidarnościowe.

i chrześcijańskich demokratów, obozu niepodległościowego, ruchu chrześcijańsko-społecznego i chrześcijańsko-narodowego” (AWSP 2001). Poszukując w programie elementów chadeckich można odnaleźć pewną koncepcję osoby ludzkiej:

**Dobro i godność człowieka** (pisownia oryginalna) postrzegamy na gruncie etyki chrześcijańskiej. Człowiek ma prawo do życia od samego poczęcia do naturalnej śmierci. Jest wolny i równy wobec prawa. Musi mieć szansę rozwoju i pracy. Nie może być obiektem eksperymentów biologicznych, psychologicznych, ekonomicznych (AWSP 2001). [...] Opowiadamy się za budową wspólnoty europejskiej opartej o dwie następujące zasady: [...] po drugie, uznanie cywilizacji chrześcijańskiej za fundament europejskiego ładu społecznego. Odrzucamy tu niebezpieczne wizje „Europy bez wartości”, jako grożące nawrotem totalitaryzmów i sprowadzające politykę jedynie do gry interesów (AWSP 2001: VI, 1).

Jednak patrząc na cały program trudno odnaleźć w nim jakiegokolwiek inne cechy partii chrześcijańsko-demokratycznych. Nie ma tu koncepcji państwa subsydiarnego, w zasadzie nie ma też koncepcji państwa w ogóle. AWSP pisząc o obowiązkach państwa stwierdziła jedynie, że powinno ono zapewnić obywatelom bezpieczeństwo życia, zdrowia i majątku, nie precyzując przy tym żadnych granic jego interwencji. Reszta spraw dotyczących państwa sprowadza się do postulatów zwalczania korupcji, zmian w prawie, wyrównywania szans i tym podobnych ogólników.

Podobnie sprawa wygląda z gospodarką. Choć AWSP deklarowała się jako „formacja prawicowa o chrześcijańskim i solidarnościowym rodowodzie” i proponowała „gospodarkę rynkową opartą na dialogu społecznym”, nie padło ani jedno wyjaśnienie, czym jest owa gospodarka oparta na dialogu społecznym, ani rozbudowa wspomnianego modelu. Z innych fragmentów można wywnioskować, że AWSP popierała gospodarkę rynkową, w której dużą rolę odgrywają małe przedsiębiorstwa.

Ważnym składnikiem programu AWSP jest niewątpliwie antykomunizm. Pierwszy paragraf mówi o destrukcyjnym wpływie lewicy na Polskę:

Powrót do władzy w 1993 polityków związanych z PRL-em zatrzymał jednak procesy modernizacyjne w państwie. Wysiłki SLD i PSL skoncentrowały się głównie na budowie własnego zaplecza w gospodarce i życiu publicznym. Zwłaszcza w publicznych mediach (AWSP 2001: I).

Biorąc pod uwagę fakt, że AWSP była kontynuacją partii, która przez poprzednią kadencję sprawowała w Polsce władzę, zaskakuje wyliczenie tak wielu dziedzin wymagających jeszcze naprawy. Gdyby budować wizerunek rządów AWS jedynie na podstawie programu AWSP, wyłania się obraz partii, która przez cztery lata nie potrafiła się uporać z wieloma istotnymi problemami.

Dodatkowo brak jest jednolitej i spójnej wizji rzeczywistości społecznej. Generalnie rzecz biorąc, cały manifest Akcji Wyborczej Solidarność Prawicy w przeważającej mierze składa się z szeregu dość ogólnych postulatów, takich jak wzmocnienie rodziny i edukacji, wspieranie szkolnictwa wyższego, wejście Polski do Unii Europejskiej, tworzenie nowych miejsc pracy czy ochrona środowiska naturalnego. Znajduje się wprawdzie pochwała reform AWS, jednak w porównaniu z ilością kwestii do rozwiązania, schodzi ona na drugi plan.

Analizując program AWSP można stwierdzić, że pomimo, iż jedna z formacji składowych (PPChD) była chrześcijańską demokracją, to Akcja Wyborcza Solidarność Prawicy jako całość do chadecji nie należała.

Kłęska AWSP w wyborach w 2001 r. to efekt trwającego od jakiegoś czasu rozpadu obozu postsolidarnościowego, zgrupowanego w Akcji Wyborczej Solidarność. W efekcie powstały nowe formacje: Prawo i Sprawiedliwość, Liga Polskich Rodzin oraz Platforma Obywatelska, której liderem została dotychczasowy działacz AWS Maciej Płażyński. Jak napisał Antoni Dudek,

krok Płażyńskiego przekreślił definitywnie podjętą w grudniu 2000 r. kolejną próbę reformy AWS, wymuszoną przez falę krytyki, jaka spadła na Krzaklewskiego po jego słabym – jak wówczas oceniano – wyniku w wyborach prezydenckich. Na fali tej krytyki, 12 listopada liderzy SKL i PPChD utworzyli Federację AWS pod przewodnictwem Płażyńskiego [...]. Decyzja marszałka Płażyńskiego podzieliła SKL [...]. Po kilku tygodniach sporów 17 marca 2001 r. 70 członków Rady Politycznej SKL (przy 19 głosach przeciwnych i 6 wstrzymujących się) podjęło decyzję o opuszczeniu AWS i związaniu się z Platformą (Dudek 2005: 493–494).

Kolejną kwestią mającą wpływ na poparcie AWS i AWSP w 2001 r. była niewątpliwie ogólnie zła sytuacja polityczna i gospodarcza kraju, w tym drastyczny wzrost bezrobocia. Dodatkowo na jaw wyszły afery związane z członkami AWS: zabójstwo byłego ministra sportu Jacka Dębskiego i jego powiązania ze światem przestępczym i aresztowanie Grzegorza Wieczerezaka pod zarzutem działania na szkodę państwowej firmy, którą kierował. Wszystkie te sprawy znalazły swoje odbicie w systematycznym spadku poparcia dla AWS i AWSP i wzmocnieniu SLD (por. Pankowski [IX 2001], Pankowski [V 2001], 06.01.2007). Można więc powiedzieć, że w przypadku Akcji Wyborczej Solidarność Prawicy, główną przyczyną jej wyborczych niepowodzeń nie była chaddecka tożsamość lub jej brak, ale ogólnie zła kondycja prawicy w tym czasie.

### **Chrześcijańska Demokracja III Rzeczypospolitej**

Ciekawym zjawiskiem na polskiej scenie politycznej była założona w 1997 r. przez Lecha Wałęsę Chrześcijańska Demokracja III Rzeczypospolitej (dalej ChDIIIIRP; *Wykaz partii politycznych* 2006: p. 3, wpis z 02.12.1997). Pomimo, że nie wzięła udziału w żadnych wyborach i za brak sprawozdań finansowych została wykreślona z *Wykazu partii politycznych*, warto poświęcić jej trochę uwagi ze względu na *Deklarację programową* (<http://free.polbox.pl/lwalensa>, [1997], 20.12.2006). Nie tylko nazwa, ale i układ oraz zawartość treści programowych pozwalają zaliczyć ją bowiem w poczet chrześcijańskich demokracji.

Istotnymi elementami tego programu jest deklaracja: oprócz nazwy, jasno mówiącej, jaki to jest typ partii, znajdują się inne, charakterystyczne dla chadecji cechy. Chodzi tu o apel do całego społeczeństwa oraz odwołanie się do nauczania społecznego Kościoła:

Nie jesteśmy i nie chcemy być partią klasową, wyznaniową czy środowiskową. Jesteśmy partią skupiającą wszystkich, którzy dobro Polski oraz jej obecnych i przyszłych pokoleń uznają za wartość najwyższą [...]. Program naszego działania nawiązuje do społecznej nauki Kościoła. Opowiadamy się za chrześcijańską wizją człowieka i świata. Ona bowiem zapewnia właściwe korzystanie z idei wolności, solidarności i sprawiedliwości. Pozwala być godnym i żyć godnie (ChDIIIIRP [1997] 2006).

Jeden z byłych działaczy w wywiadzie stwierdził, że ChDIIIIRP była jedyną chadecją w tym czasie, a i obecnie nie ma na scenie politycznej chrześcijańskich demokracji. Wstępem do *Deklaracji* są dwa paragrafy zatytułowane *Wezwanie i Na przełomie*. Zawierają krótką charakterystykę sytuacji w Polsce, cele partii oraz przyczyny powstania ChDIIIIRP. Jedną z nich jest

bolesna świadomość, że polskie społeczeństwo nie jest przez partie polityczne należycie odzwierciedlone. Że w wachlarzu politycznych możliwości (tak w sensie ideologicznym jak i demograficznym) istnieje puste pole, które należy zapełnić. Wierzymy, że scena polityczna powinna być możliwie jak najwierniejszym odbiciem społecznych aspiracji i różnic poglądów.

Widać więc tutaj, po pierwsze, refleksję o stanie polskiej sceny i stwierdzenie braku pewnej opcji, a następnie świadomą decyzję o kreacji partii, której specjalne właściwości pozwoliłyby zagospodarować pewien obszar przestrzeni politycznej. Następna część *Deklaracji*, zatytułowana *Ku czemu?*, stanowi wyliczenie głównych wartości ChDIIIIRP. Są to: godność, wolność, sprawiedliwość, solidarność, bezpieczeństwo, odpowiedzialność, własność, samorządność, pomocniczość, partnerstwo. Ich zestaw oraz kolejność, w jakiej je przedstawiono, odpowiada chrześcijańsko-demokratycznemu kanonowi. Każda z powyższych wartości jest aplikowana do dwóch sfer: człowieka i państwa. Na ich podstawie można sformułować zawartą w *Deklaracji* koncepcję osoby ludzkiej i obowiązki państwa. Według ChDIIIIRP,

Człowiek jest godny z samego faktu swego istnienia – z tego, że się urodził i że żyje. Stąd jego niezbywalnym prawem jest prawo do życia i bezpieczeństwa, do swobodnego i sprawiedliwego rozwoju swej osobowości, prawo do uczestniczenia w życiu publicznym (ChDIIIIRP [1997] 2006).

Innymi, widocznymi inspiracjami *nauką społeczną Kościoła* są założenia dotyczące natury człowieka. Pierwsze z nich mówi, że posiada on społeczną naturę, której wyrazem jest solidarność rozumiana jako „postawa pozwalająca przezwyciężać egoizm indywidualny i grupowy. To współdziałanie i współpraca na rzecz wspólnego dobra” (ChDIIIIRP [1997] 2006).

Drugie założenie głosi, że generalnie ludzie są zdolni do racjonalnego kierowania swoim życiem i ponoszenia konsekwencji swojego postępowania. W *Deklaracji* jest to ujęte w paragrafie *Pomocniczość*:

Praktykowanie wolności oznacza kształtowanie życia na własną odpowiedzialność. Stąd wynika zasada pomocniczości w organizacji życia społecznego. W rękach obywatela należy pozostawić wszystko, czemu może on sprostać. Także odpowiedzialność za własną rodzinę. To

przede wszystkim ona winna decydować o warunkach swojego rozwoju i życia, a także ponieść odpowiedzialność za najsłabszych – dzieci, ludzi w podeszłym wieku i chorych (ChDIIIRP [1997] 2006).

Następnym elementem *Deklaracji* jest przyznanie, że człowiek posiada pewne prawa naturalne. Są to: wolność, ze szczególnym uwzględnieniem prawa do wyznawania wiary, „nieskrępowanego podejmowania i prowadzenia działalności gospodarczej oraz swobodnego przepływu informacji” oraz własność, której istnienie „poszerza sferę wolności człowieka, w której może on kształtować swoje życie [...]”. Własność osobista i prywatna zapobiega nędzy, uwalnia od zależności i zapewnia materialne warunki do korzystania z wolności” (ChDIIIRP [1997] 2006).

Wedle tych samych kategorii rozpatrywane są zadania państwa. Co ciekawe, jest ono tu rozumiane jako wspólnota, na którą składają się „naród, terytorium i demokratycznie wybrana władza. Wspólnotę tę umacnia język, dziedzictwo historyczne i kulturowe” (ChDIIIRP [1997] 2006). Do obowiązków państwa należy ochrona interesów obywateli oraz godna ich reprezentacja w stosunkach międzynarodowych.

Zgodnie z zasadą pomocniczości państwo powinno rezygnować z wykonywania takich zadań, które mogą podejmować sami obywatele lub ich wspólnoty. Państwo nie powinno ingerować w wewnętrzne sprawy rodziny lecz przez prowadzenie polityki prorodzinnej wspierać i umacniać jej rozwój” (ChDIIIRP [1997] 2006).

Ponadto państwo powinno chronić własność prywatną oraz wspierać samorządy, na które, zgodnie z zasadą subsydiarności, powinna zostać cedowana część władzy i środków.

Kolejną cechą chadecką *Deklaracji* jest sposób ujęcia pracy ludzkiej, i to nie tylko jako integralnej części systemu ekonomicznego, lecz także jako formy realizacji swojego człowieczeństwa:

Wykonywanie pracy jest podstawą postrzegania człowieka jako odpowiedzialnego i wolnego, dbającego o rozwój własnej osobowości, zabezpieczającego przyszłość swojej rodziny, a także dobrobyt państwa (ChDIIIRP [1997] 2006).

Zadania państwa i wizja człowieka i jego natury są dokładnie sprecyzowane. W porównaniu z nimi, model gospodarki wydaje się ledwie zarysowany. Pomimo tego można stwierdzić, że Chrześcijańska Demokracja III Rzeczypospolitej popierała gospodarkę rynkową opartą na własności prywatnej oraz inicjatywę ekonomiczną obywateli. Brak tu jednak wyraźnego rozbudowanego planu gospodarczego dla Polski. Więcej miejsca ChDIIIRP poświęciła na apele o szybszy rozwój gospodarczy, odłużenie, prywatyzację

takich branż jak: bankowość, ubezpieczenia, energetyka, sektor paliwowy, telekomunikacja, górnictwo i hutnictwo [co] pozwoli na zwiększenie konkurencyjności tych branż wobec firm realizujących swój przychód za granicą (ChDIIIRP [1997] 2006).



Analizując *Deklarację programową* można odnieść wrażenie, że ma się do czynienia z chadecją idealną, wręcz nieprzystawalną do polskiej rzeczywistości. Wrażenie to jest trafne. Otóż dla *Deklaracji* bezpośrednią inspiracją – żeby nie powiedzieć, że została wprost przepisana – był program *Wolność i odpowiedzialność. Podstawy programowe Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej Niemiec, uchwalone przez V Zjazd Partii w Hamburgu 20–23 lutego 1994* (2001). Porównanie wybranych fragmentów przedstawiono w tabeli 5.

Tabela 5. Porównanie programów ChDIIRP i CDU

<p><i>Deklaracja ideowa Chrześcijańskiej Demokracji III RP</i> [1997]</p> <p>Zadaniem państwa jest zapewnienie ludziom niezbędnej sfery wolności. Wolność łączy się z prawami i obowiązkami, a także z odpowiedzialnością za przyszłe pokolenia.</p> <p>Solidarność to wyraz społecznej natury człowieka, wynikający z przykazania miłości bliźniego. Swoją wymiar etyczny czerpie ona z godności człowieka. Pragnienie, aby wszyscy mogli żyć w sposób godny, wymaga solidarnego działania, przede wszystkim wobec tych, którzy sami nie są w stanie bronić swoich praw.</p> <p>Praktykowanie wolności oznacza kształtowanie życia na własną odpowiedzialność. Stąd wynika zasada pomocniczości w organizacji życia społecznego. W rękach obywatela należy pozostawić wszystko, czemu może on sprostać. Także odpowiedzialność za własną rodzinę. To przede wszystkim ona winna decydować o warunkach swojego rozwoju i życia, a także ponosić odpowiedzialność za najsłabszych – dzieci, ludzi w podeszłym wieku i chorych.</p> <p>Z wolności jednostki wynika prawo do swobodnego rozwijania osobowości, zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn, we wszystkich dziedzinach życia. Partnerstwo w rodzinie, to najlepsza droga do urzeczywistnienia tego prawa. Partnerstwo w polityce wymaga, aby kobiety i mężczyźni wzajemnie wzmacniali swoje kwalifikacje i doświadczenia życiowe jako nieodzowny element sprawiedliwego podejmowania decyzji politycznych.</p>	<p><i>Wolność i odpowiedzialność. Podstawy programowe Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej Niemiec</i> [1994]</p> <p>s. 11: Zadaniem polityki jest więc zapewnianie ludziom niezbędnej sfery wolności. Wolność obejmuje prawa i obowiązki.</p> <p>s. 14: Solidarność to wyraz społecznej natury człowieka, wynikający z przykazania miłości bliźniego. Swoją wymiar etyczny czerpie ona z godności człowieka. Pragnienie, aby wszyscy mogli żyć w sposób godny, wymaga solidarnego działania. Dlatego solidarność musi obowiązywać przede wszystkim wobec tych, którzy sami nie są w stanie bronić swoich praw.</p> <p>s. 12–13: Praktykowanie wolności oznacza kształtowanie życia na własną odpowiedzialność. Stąd wynika zasada pomocniczości w organizacji życia społecznego. W rękach obywatela należy pozostawić wszystko, czemu może on sprostać sam lub wspólnie z rodziną czy też dzięki dobrowolnej współpracy z innymi. Zasada subsydiarności obowiązuje również do mniejszych i większych wspólnot, jak również wolnych związków i instytucji zawodowych.</p> <p>s. 13: Z wolności jednostki wynika prawo do swobodnego rozwijania osobowości zarówno dla kobiet jak i dla mężczyzn, we wszystkich dziedzinach życia. Współżycie partnerskie to najlepsza droga do urzeczywistnienia równouprawnienia.</p>
---	--

Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Deklaracja ideowa Chrześcijańskiej Demokracji III RP* [1997], [www.free.polbox.pl/lwalensa/](http://www.free.polbox.pl/lwalensa/) oraz *Wolność i odpowiedzialność. Podstawy programowe Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej Niemiec, uchwalone przez V Zjazd Partii w Hamburgu 20–23 lutego 1994* (2001).

Ta identyczność nie może być dziełem przypadku. Autor, bądź autorzy, *Deklaracji* niewątpliwie korzystali z manifestu CDU. Pisząc ją najprawdopodobniej posługiwali się wydaniem wcześniejszym niż użyte jako źródło cytowane w tej pracy. O istnieniu wydania z 1997 r. wspomina nota redaktorska znajdująca się na 4 stro-

nie wydania z 2001 r. Jeden z byłych członków w wywiadzie<sup>15</sup> potwierdził zresztą, że program ChDIIIRP był wzorowany na programie CDU.

Jak można podsumować Chrześcijańską Demokrację III Rzeczypospolitej? Niewątpliwie była chadecją. Jako jedna z niewielu partii o tym profilu, miała poczucie braku takiej formacji na polskiej scenie politycznej i przez swoje świadome działanie, próbowała te lukę zapęfnąć. Jednak, podobnie do wielu innych, także i ta próba wprowadzenia chadecji w przestrzeń publiczną nie odniosła sukcesu.

W przeprowadzonym wywiadzie były działacz, na pytanie o przyczyny słabości partii, wskazał osobę Lecha Wałęsy – który zawsze miał zarówno wielu zwolenników, jak i przeciwników oraz konkurencję ze strony AWS. Kryje się tu jednak pewna nieścisłość. Chrześcijańska Demokracja III Rzeczypospolitej powstała już po wyborach w 1997 r., a do 2001 r. zdążyła zejść ze sceny politycznej.

Źródła niepowodzenia można tu raczej upatrywać w słabości ChDIIIRP jako organizacji. Nie udało jej się trwale zaistnieć na forum publicznym, a tym samym zawalczyć o poparcie społeczne, ani nawet dotrzeć do startu w wyborach w 2001 r. (por. Pankowski, [06.2001], 01.01.2007).

### **Porozumienie Polskich Chrześcijańskich Demokratów**

Następną próbą powołania do życia chrześcijańskiej demokracji było Porozumienie Polskich Chrześcijańskich Demokratów (dalej PPChD). Partia ta powstała 26 września 1999 r. na Kongresie Założycielskim w Warszawie, z Porozumienia Centrum AWS, Partii Chrześcijańskich Demokratów oraz Ruchu dla Rzeczypospolitej. Zarejestrowana została 19 września 1999 r. (Paszkiwicz 2000: 77). Jej kariera jako samodzielnej partii trwała zaledwie trzy lata. W 2001 r. razem ze Zjednoczeniem Chrześcijańsko-Narodowym i Ruchem Społecznym AWS weszła w skład koalicji Akcja Wyborcza Solidarność Prawicy (*Wyniki wyborów do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej przeprowadzonych w dniu 23 IX 2001*, 2001, cz. 1: 5). Po klęsce AWSP w wyborach w 2001 r., koalicja otrzymała zaledwie 5,6% głosów (www.pkw.gov.pl [2001], 06.08.2006).

13 stycznia 2002 r. PPChD zjednoczyła się ze Stronnictwem Konserwatywno-Ludowym, tworząc Stronnictwo Konserwatywno-Ludowe Ruch Nowej Polski.

Analiza *Deklaracji ideowo-programowej PPChD (Porozumienie Polskich Chrześcijańskich Demokratów, Deklaracja ideowo-programowa, przyjęta na Kongresie Założycielskim 26 września 1999*, 1999, dalej *Deklaracja PPChD*) oraz *Podstawowych założeń PPChD* (2000), pozwala zaklasyfikować tę formację jako chrześcijańską demokrację. Już pierwsze słowa *Deklaracji PPChD* przedstawiają wartości, na których zamierza oprzeć swoją koncepcję porządku społecznego:

Celem partii jest działanie na rzecz dobra wspólnego oraz budowanie społeczeństwa i państwa opartego na chrześcijańskim ładzie moralnym, w którym godność jednostki i interes wspólnoty łączą się w nierozdzielalną i uzupełniającą się całość (*Deklaracja PPChD 1999, Wprowadzenie*).

---

<sup>15</sup> Działacz nie zgodził się na nagranie – notatka została sporządzona w trakcie rozmowy, w archiwum autorki.

Pomimo odwoływania się do wartości chrześcijańskich, PPChD nie chciała być „partią jednego wyznania”. Wręcz przeciwnie, wobec innych poglądów deklarowała szacunek i tolerancję, oraz zapewnienie „zgodnie z polską tradycją, równych praw wszystkim obywatelom bez względu na ich przynależność polityczną, narodową i wyznawaną religię” (*Deklaracja PPChD 1999: 2*). Dla PPChD

pojmuwanie świata opiera się na chrześcijańskich zasadach, które stanowią [...] etyczne podstawy prowadzenia odpowiedzialnej polityki. Z tego względu PPChD jako partia pozostaje otwarta dla wszystkich, którzy uznają godność i wolność każdego człowieka, niezależnie od płci, rasy, narodowości, wieku, wyznania czy zdrowia (*Podstawowe założenia PPCHD, 2000: 3<sup>16</sup>*).

Również wizja osoby ludzkiej jest zgodna z normą chadecką:

Postrzegamy człowieka jako istotę stworzoną przez Boga, obdarzoną nienaruszalną godnością, która mimo ograniczenia w swych możliwościach i ciągłych skłonnościach do wyboru zła, powołana jest jednocześnie do kształtowania świata w sposób etycznie odpowiedzialny. Ponieważ człowiek jest odbiciem Boga, to przez swój rozum i wolę ma zdolność poznania tego, co ponadludzkie i nienaruszalne, a co powinno być chronione i powszechnie akceptowane. Wymienić tu można podstawowe prawa takie jak godność osoby ludzkiej, jej niepodważalność, oraz prawo do życia i wolności. Wszystkie te tak bardzo podstawowe prawa naturalne, bazują i biorą swój początek z dziedzictwa chrześcijańskiego (*Podstawowe założenia PPCHD, 2000: 10*).

Widać w tym fragmencie typowe dla chrześcijańskich demokracji przedstawienie praw człowieka. Ich istnienie gwarantuje Bóg, są więc elementem rzeczywistości niezależnej od człowieka i jego działań. Przysługują mu z samego faktu bycia istotą ludzką, nie można ich też znieść ani unieważnić. Również odwołanie się do prawa naturalnego jest dla chadeków charakterystyczne. PPChD uznaje jego wyższość nad prawem stanowionym:

Niezbędny dla funkcjonowania państwa szacunek dla prawa jest możliwy tylko tam, gdzie prawo stanowione jest zakotwiczone w prawie naturalnym i pozostaje w zgodzie z zasadami moralnymi i poczuciem prawnym narodu (*Deklaracja PPChD 1999: 7*).

Kolejną chadecką cechą jest poruszenie problematyki pracy ludzkiej, „której znaczenie ma wieloraki wymiar tak wspólnotowy jak i jednostkowy”. Praca jest podstawowym sposobem zapewnienia środków do życia. Niestety, okres komunizmu wpłynął negatywnie zarówno na etos pracy, jak i na związek pracy z wynagrodzeniem:

zarobki, uzyskiwane przez zatrudnionych, kształtują się na poziomach świadczących o całkowitym oderwaniu takich cech, pracy jak konieczne wykształcenie, nakład sił, ryzyko dla zdrowia (*Deklaracja PPChD 1999: 9*).

Ze względu na szczególną rolę, jaką praca odgrywa w życiu człowieka, państwo powinno dołożyć wszelkich starań, aby umożliwić znalezienie pracy i jej utrzymanie.

<sup>16</sup> „Podstawowe założenia” to maszynopis z ręcznie dopisaną numeracją stron, prawdopodobnie przez działacza, od którego w 2001 r. autorka otrzymała ten egzemplarz.

Powinno jednak działać zgodnie z zasadą subsydiarności.

Problemów z zatrudnieniem nie da się rozwiązać bez rozwoju solidaryzmu społecznego i pełnego wykorzystania zasady pomocniczości. Obowiązkiem państwa jest uruchomienie tych procesów i tworzenie odpowiednich warunków prawnych do wzrostu miejsc pracy o niskich nakładach początkowych. Zgodnie z zasadą pomocniczości niezbędne środki publiczne przeznaczone na działania interwencyjne, reorientację zawodową i pomoc socjalną muszą być przekazywane samorządom lokalnym, jako znacznie bardziej efektywnym w tym zakresie od struktur centralnych (*Deklaracja PPChD 1999: 9*).

Znaczenie, jakie PPChD przywiązuje do zasady pomocniczości, również wskazuje na jej chadecką tożsamość. Zasada ta bowiem

nakłada szczególne prawa i obowiązki na takie społeczności podstawowe jak wspólnota rodzinna, wspólnota mieszkaniowa, wspólnota określana więzią terytorialną. To one właśnie powinny podejmować solidarne działania poprawiające sytuację tych, którzy ulegają destrukcji ekonomicznej lub społecznej (*Deklaracja PPChD 1999: 11*).

Zawarta w *Deklaracji* definicja zasady pomocniczości, jakkolwiek oddaje istotę rzeczy, nie wydaje się precyzyjna. Jej uściślenie znajduje się w *Podstawowych założeniach programowych PPCHD*. Otóż zgodnie z zasadą subsydiarności,

państwo rezygnuje z tych zadań, które jednostka jest w stanie sama wykonać. Z tego względu w rękach obywateli powinno pozostać wszystko to, czemu może on sam lub wspólnie z rodziną sprostać (*Podstawowe założenia PPCHD 2000: 3*).

W zbliżony sposób opisał naturę zasady pomocniczości Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*:

społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego (1991: 48)

Definicję tę, jako obowiązującą, powtarza także *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994: 1885). O zaletach państwa pomocniczego mówił w wywiadzie dla „Warszawianka” (marzec 2001: 4) Marek Konopczyński:

Program ten, który zakłada pomocniczość państwa jest programem absolutnie współczesnym i ważnym. Bowiem z jednej strony skompromitowały się idee socjalizmu, które mówiły o powszechnej równości i sprawiedliwości. Jest to po prostu mit. Z drugiej strony wszystkie ruchy liberalne są zbyt brutalne i nie wspomagają ludzkiego rozwoju, bo jest to prawo silniejszego. Natomiast program chadecki, który zakłada pomocniczość – państwo wyrównuje szanse i wspomaga człowieka na starcie, a potem to już własne potencjały ludzkie decydują o tym, jakie kto zajmuje miejsce w hierarchii – jest popularny w Europie.

Trudno powiedzieć, czy jest to wypowiedź typowa dla całej partii, jednak samo uznanie doktryny chadeckiej za trzecią drogę między kapitalizmem a socjalizmem

jest bardzo interesujące. Oprócz cech chadeckich, Porozumienie, podobnie jak i inne partie wywodzące się ze środowisk postsolidarnościowych, z dumą podkreślało swoje opozycyjne korzenie:

Środowiska polityczne jednoczące się w Porozumieniu Polskich Chrześcijańskich Demokratów ukształtowały się w toku walki z komunizmem, walki o odrodzenie Polski jako naszego państwa [...]. Niniejszą deklaracją potwierdzamy wolę dalszego służenia tym ideałom, które przed laty skłaniały nas do sprzeciwu wobec totalitarnego systemu, do udziału w tworzeniu NSZZ „Solidarność” i działania w solidarnościowej opozycji w stanie wojennym” (*Deklaracja PPChD* 1999: 5).

Jak już zostało wspomniane, PPChD przyłączyło się do koalicji AWSP. Co ciekawe, jego spojrzenie na rzeczywistość społeczną jest diametralnie różne od przeanalizowanego już programu Akcji Wyborczej Solidarność Prawicy. Podczas gdy w manifestie AWSP sytuacja polityczna i gospodarcza Polski była przedstawiana jako wymagająca szczególnej troski, to PPChD koncentrowało się raczej na sukcesach osiągniętych w ciągu ostatnich czterech lat.

Paweł Łączkowski, były działacz PchD, wicepremier w latach 1992–1993 oraz przewodniczący Rady Politycznej PPChD, charakteryzując zmiany, jakie zaszły po 1989 r., stwierdził, że pomimo pewnych niedostatków i nie zawsze szczęśliwych rozwiązań,

Polska z połowy 2001 roku to kraj, w którym zbudowano już wszystkie niezbędne instytucje nowoczesnego państwa obywatelskiego, zostały ukształtowane zarówno struktury władzy, jak i kontroli nad nimi. Zlikwidowano anachroniczny i kosztowny podział kraju na małe, centralnie zarządzane województwa. [...] Wzrosło znaczenie samorządu gospodarczego i zawodowego. Rozwinęły się różne formy samoorganizacji społecznej, świadczące o wzroście świadomości obywatelskiej i poprawie identyfikowania się obywateli z państwem jako całością. [...] Polska jest wysoko oceniana na arenie międzynarodowej jako kraj przestrzegający praw człowieka i obywatela (Łączkowski 2001: 22).

Dalsza część wypowiedzi również była utrzymana w optymistycznym tonie. Pomimo przedstawiania polskiej rzeczywistości w jaśniejszych barwach, PPChD nie odniosło sukcesu. Podobnie jak Chrześcijańska Demokracja III Rzeczypospolitej, tak i Porozumienie Polskich Chrześcijańskich Demokratów było partią epizodyczną. Istniało krótko, nie dostało się do parlamentu, nie udało się jej tym samym wejść do politycznego obiegu. Jego wynik przypuszczalnie byłby lepszy, gdyby występowało samodzielnie, a nie jako część niepopularnej koalicji.

#### 5.4. Prawo i Sprawiedliwość oraz Platforma Obywatelska

Prawo i Sprawiedliwość (dalej PiS) oraz Platforma Obywatelska (dalej PO) to obecnie najsilniejsze partie, nie tylko z prawej strony podziału postkomunistycznego, lecz na całej polskiej scenie politycznej i pomimo dzielących je antagonizmów, pod wieloma względami są do siebie podobne.

Obie formacje wywodzą się z obozu postsolidarnościowego – Prawo i Sprawiedliwość z PC, Platforma z KLD i UW. Powstały w 2001 r. w odstępie kilku miesięcy: Prawo i Sprawiedliwość 13 czerwca, jak podaje strona internetowa partii ([www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl)), 8 czerwca – jak widnieje w *Wykazie partii politycznych* (2006: 124). Platforma utworzona została w styczniu 2001 r. – jak sama podaje w swojej historii ([www.po.org.pl](http://www.po.org.pl)); w *Wykazie partii politycznych* wpis PO pochodzi z czerwca 2002 r. Również ich wyniki w wyborach były zbliżone: PiS otrzymał w 2001 r. 9,5% głosów, w roku 2005 26,99%, co dało 155 mandatów, zaś Platforma w 2001 r. zdobyła 12,68% głosów, a w roku 2005 24,14%, co dało jej 133 mandatów.

Obydwa ugrupowania podkreślają swoje przywiązanie do religii – wystarczy wspomnieć łagiewnickie rekolekcje dla działaczy Platformy czy poświęcenie przez PiS całego dokumentu sprawom Kościoła i wartościom chrześcijańskim: chodzi tu o *Broszurę katolicką* ([2005], [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl)). Ale czy są one chrześcijańskimi demokracjami? W jaki sposób owe deklaracje znajdują swoje odbicie w dokumentach? Co sprawiło, że partie te w ciągu kilku lat zwielokrotniły swoje poparcie społeczne, wygrywając wybory w 2005 r.?

### Prawo i Sprawiedliwość

Poszukując chrześcijańsko-demokratycznych cech Prawa i Sprawiedliwości, podobnie, jak w przypadku innych partii, rozpocząć należy od nazwy. Na pierwszy rzut oka ma ona z chadecją niewiele wspólnego. Wyraża coś więcej niż jedynie przywiązanie do prawa i sprawiedliwości. Fraza ta pojawia się wielokrotnie w Biblii. A oto niektóre przykłady:

Ks. Psalmów:

- On miłuje **prawo i sprawiedliwość**: ziemia jest pełna łaskawości Pańskiej. (33: 5)
- Królem jest Potężny, co kocha sprawiedliwość. Ty ustanowiłeś to, co jest słuszne, **prawo i sprawiedliwość** w Jakubie Ty ustanowiłeś. (99: 4)

Ks. Jeremiasza:

- To mówi Pan: Wypełniajcie **prawo i sprawiedliwość**, uwalniajcie uciśnionego z rąk ciemiężcy, obcego zaś, sieroty i wdowy nie uciskajcie ani nie czyńcie im gwałtu; krwi niewinnej nie rozlewajcie w tym miejscu! (22: 3)
- Czy się w tym okazujesz królem, że masz zapał do [budowania z] cedru? A może twój ojciec nie jadł i nie pił? Lecz on wykonywał **prawo i sprawiedliwość** i dlatego zażywał pomyślności. (22: 15)
- Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana – kiedy wzbudzę Dawidowi Odrosł sprawiedliwą. Będzie panował jako król, postępując roztropnie, i będzie wykonywał **prawo i sprawiedliwość** na ziemi. (23: 5)
- W owych dniach i w owym czasie wzbudzę Dawidowi potomstwo sprawiedliwe; będzie wymierzać **prawo i sprawiedliwość** na ziemi. (33: 15)

Ks. Ezechiela:

- Ktokolwiek jest sprawiedliwy i przestrzega **prawa i sprawiedliwości**. (18: 5)
- Wy zaś mówicie: Dlaczego syn nie odpowiada za winy swego ojca? Ależ syn postępował według **prawa i sprawiedliwości**, zachowywał wszystkie moje ustawy i postępował według nich, a więc powinien żyć. (18: 19)

- A jeśliby występny porzucił wszystkie swoje grzechy, które popełniał, a strzegł wszystkich moich ustaw i postępowałby według **prawa i sprawiedliwości**, żyć będzie, a nie umrze. (18: 21)
- A jeśli bezbożny odstąpił od bezbożności, której się oddawał, i postępuje według **prawa i sprawiedliwości**, to zachowa duszę swoją przy życiu. (18: 27)
- A kiedy powiem do występnego: Z pewnością umrzesz, on zaś odwróci się od swego grzechu i zacznie postępować według **prawa i sprawiedliwości**. (33: 14)
- Żaden z popełnionych przez niego grzechów nie będzie mu poczytany. Postępuje według **prawa i sprawiedliwości**, ma więc pozostać przy życiu. (33: 16)
- Jeśli odstąpi występny od swojego występku i postępować będzie według **prawa i sprawiedliwości**, to ma za to zostać przy życiu. (33: 19)
- Tak mówi Pan Bóg: Niechże wam to wystarczy, wy, władcy Izraela! Połóżcie kres gwałtowi i uciskowi, a wypełniajcie **prawo i sprawiedliwość**! Zaprzestańcie obdzierania ludu mojego!
- wyrocznia Pana Boga. (45: 9)

1 Ks. Królewska:

- Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg twój, za to, że ciebie upodobał sobie, aby cię osadzić na tronie Izraela; z miłości, jaką żywi Pan względem Izraela, ustanowił ciebie królem dla wykonywania **prawa i sprawiedliwości**. (10: 9)

2 Ks. Kronik:

- Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg twój, który ciebie upodobał sobie, aby cię osadzić na swoim tronie jako króla, [oddanego] dla Pana, Boga swego. Z miłości, jaką twój Bóg żywi względem Izraela, [chcąc] zapewnić mu trwanie na wieki ustanowił cię nad nim królem dla wykonywania **prawa i sprawiedliwości**. (9: 8)

Ks. Koheleta:

- Gdy widzisz ucisk biednego i pogwałcenie **prawa i sprawiedliwości** w kraju, nie dziw się temu, bo nad wysokim czuwa wyższy, a jeszcze wyżsi nad oboma. (5: 7)

Ks. Izajasza:

- Wielkie będzie Jego panowanie w pokoju bez granic na tronie Dawida i nad Jego królestwem, które On utwierdzi i umocni **prawem i sprawiedliwością**, odtąd i na wieki. Zazdrośna miłość Pana Zastępów tego dokona. (9: 6)
- Ponad wszystkim jest Pan, bo mieszka na wysokości! Napełni On Syjon **prawem i sprawiedliwością**. (33: 5)<sup>17</sup>

Tak więc częstotliwość jej występowania raczej wyklucza przypadkowe wybranie takiego miana dla partii. Można więc mówić o swego rodzaju podtekście. Także w przeprowadzonych wywiadach z działaczami Prawa i Sprawiedliwości – posłem na Sejm RP<sup>18</sup> V kadencji oraz radną z Krakowa – identyfikacja chadecka nie jest najważniejsza. PiS przez swoich członków postrzegany jest jako partia prawicowa i konserwatywna, w której uwidacznia się nurt chadecki i ludowy. Jeżeli chodzi o postrzeganie Platformy, to jest ona odbierana jako ugrupowanie typowo liberalne (radna PiS), centrowe, wbrew deklaracjom liderów ciężące ku lewicy, a nawet lewactwu (poseł

<sup>17</sup> Wszystkie wytłuszczenia moje – DS. Poniższe cytaty zostały zidentyfikowane za pomocą internetowej wyszukiwarki [www.biblia.info.pl](http://www.biblia.info.pl), a następnie porównane z *Biblią Tysiąclecia* (2005). W niniejszej analizie szukano frazy *prawo i sprawiedliwość*, następnie odmieniano ją przez przypadki i przeszukiwano dla każdego przypadku. Pominięto tu frazy *sprawiedliwość i prawo*, *prawy i sprawiedliwy*, *sprawiedliwy i prawy*.

<sup>18</sup> Zapisy rozmów w archiwum autorki.

PiS, przykładem lewactwa było dla niego „chamskie i wulgarne” wystąpienie posła PO Janusza Palikota, które nie spotkało się z żadnymi sankcjami ze strony władz PO).

Zapytani o różnice między Platformą Obywatelską a Prawem i Sprawiedliwością, eksperci wskazali na inne podejście do podatków (nie definiując jednak poglądów ani PiS, ani PO na sprawy fiskalne), popieranie przez PiS kary śmierci („jedynie w skrajnych przypadkach”) oraz inną wizję gospodarki. Według radnej PiS, Platforma zbyt łatwo wyprzedaje majątek zarówno państwa, jak i gminy. Platforma ma także zbyt pobłażliwy stosunek do przeszłości – „zbyt łatwo usprawiedliwia komunistów”. Na płaszczyźnie ideowej, według posła PiS, Platforma chce kontynuacji III RP:

świadomego nihilizmu politycznego lat 90. Ponadto PO sięga korzeniami do UD UW i ROAD, a ich założyciele „mieli mówiąc kolokwialnie, trochę za uszami, za kołnierzem”. Balcerowicz, Gremek, Mazowiecki oni w pewnym czasie kolaborowali z poprzednim systemem politycznym. Natomiast Prawo i Sprawiedliwość chce realizować zmiany, które nie zostały dokonane po 1989 r.

Choć nie zostało to powiedziane *explicite*, najprawdopodobniej chodziło o przeprowadzenie lustracji. Prawo i Sprawiedliwość nie określa się wprost jako partia chrześcijańsko-demokratyczna. W przypadku zachodnich chadecji, autodeklaracja znajduje się zazwyczaj na początku manifestu ideowego bądź programowego. W przypadku PiS chrześcijaństwo, jako zasada społeczna, nie pojawia się w manifestach politycznych, lecz w odrębnych dokumentach<sup>19</sup>. Wartościom chrześcijańskim poświęcono cały osobny tekst, zatytułowany *Broszura katolicka. Polska katolicka w chrześcijańskiej Europie* ([2005], 29.06.2006, www.pis.org.pl). Do chrześcijaństwa PiS odniósł się także w projekcie Konstytucji (*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości* ([2005], 29.06.2006, www.pis.org.pl, dalej – *Konstytucja. Projekt PiS*). Natomiast w programach politycznych, zarówno tych z 2001 r., jak i z ostatnich wyborów parlamentarnych, kwestia wartości chrześcijańskich pojawia się rzadko i na marginesie innych rozważań, dotyczących państwa, gospodarki, spraw socjalnych, polityki rodzinnej i innych.

Jednym z dowodów na przywiązanie PiSu do religii jest uznanie istnienia Boga. Według Prawa i Sprawiedliwości, Konstytucja powinna się zaczynać od *Invocatio Dei* i zawierać wzmiankę o doniosłej roli chrześcijaństwa:

*W imię Boga Wszchemogącego!  
My, Naród Polski,  
składając Bożej Opatrzności dziękczynienie  
za dar odzyskanej niepodległości,  
wdzięczni poprzednim pokoleniom  
za ich wytrwałą pracę, poświęcenie i ofiary dla Polski,  
zrzuciwszy jarzmo obcej przemocy i komunizmu,  
zobowiązani do zachowania i umocnienia  
niepodległości Państwa Polskiego,  
pomni ponadtyśiącletnich dziejów związanych z chrześcijaństwem,  
pragnąc Rzeczypospolitej silnej prawdą, uczciwością i sprawiedliwością,*

<sup>19</sup> Nawiasem mówiąc, można zauważyć, że PiS, budując swoje programy, czyni to tematycznie – odrębne problemy omawia w różnych dokumentach.



*naszą wolność i odpowiedzialność za los  
współczesnych i przyszłych pokoleń Narodu  
wyrażamy na kartach tej Konstytucji,  
która jest najwyższym prawem dla Rzeczypospolitej Polskiej.*

(*Konstytucja. Projekt PiS. Preambuła* [2005] 29.06.2006, [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl), pisownia oryginalna)

Również przysięga składana przez prezydenta (art. 59), premiera (art. 98) oraz posła i senatora (art. 70), w tym projekcie kończy się zwrotem „Tak mi dopomóż Bóg!”, z jednoczesnym zaznaczeniem, że „Przysięga może być również złożona bez formuły wyrażonej w ostatnim zdaniu”.

Obowiązująca obecnie ustawa zasadnicza z 1997 r. nie zawiera bezpośredniego odwołania do Boga. W *Preambule* znajduje się dość oszczędne nawiązanie do wiary:

my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary [...] wdzięczni naszym przodkom za ich pracę, za walkę o niepodległość okupioną ogromnymi ofiarami, za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu (*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* [1997], 2004).

Jeżeli chodzi o przysięgę posła, prezydenta i premiera, Konstytucja zaznacza, że „Ślubowanie może być złożone z dodaniem zdania «Tak mi dopomóż Bóg»” (*Konstytucja...* [1997], 2004, paragrafy 104, 130, 151).

Prawo i Sprawiedliwość postulując w *Projekcie Konstytucji* odwołanie się do Boga, wyraźnie określiło wartości, na których zamierza zbudować swoją wizję porządku społecznego. Wybór ten jest świadomy i wynika z przekonania, że

Nie ma, i nie może być, konstytucji neutralnych aksjologicznie. Twórcy ustawy zasadniczej muszą dokonać wyboru któregoś z konkurencyjnych systemów wartości, a jeśli konkurencji nie ma, sformułować deklarację osadzającą konstytucję w jednym systemie wartości w sposób jasny, ale jednocześnie zgodny z regułami demokracji, tzn. nie naruszając równości praw tych, którzy moralnych poglądów większości nie podzielają (*Konwencja konstytucyjna Prawa i Sprawiedliwości. Wystąpienie prezesa PiS Jarosława Kaczyńskiego*, 20.09.2003, [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl)).

Jarosław Kaczyński, lider i założyciel PiS, uzasadnił to dalej w następujący sposób:

Ustawa zasadnicza musi zaczynać się od *Invocatio Dei*. Postulat jego wprowadzenia może być traktowany na dwa sposoby: jako nadanie państwu sankcji transcendentalnej albo jako podkreślenie ciągłości między I, II i IV Rzeczypospolitą. To drugie rozumienie może być do przyjęcia także dla tych, którzy są odlegli nie tylko od integralizmu katolickiego, ale nawet od wiary, oczywiście, wtedy gdy, zachowując dystans wobec Kościoła, nie są jego zasadniczymi przeciwnikami (*Konwencja konstytucyjna Prawa i Sprawiedliwości. Wystąpienie prezesa PiS Jarosława Kaczyńskiego*, 20.09.2003, [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl)).

Jednak prawdziwym manifestem przywiązania do chrześcijaństwa jest *Broszura katolicka. Polska katolicka w chrześcijańskiej Europie* ([2005], 29.06.2006, [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl)). Zawiera nie tylko pewien zbiór postulatów, lecz także przykłady inicjatyw

podjętych przez PiS, mających na celu obronę tych wartości. Ponadto na jej kartach znajdują się liczne przykłady prochrześcijańskich wystąpień parlamentarnych posłów i eurodeputowanych PiS.

Dokument rozpoczyna się *Wstępem* Jarosława Kaczyńskiego. W tym syntetycznym wprowadzeniu Kaczyński nazwa chrześcijaństwo „fundamentalnym faktem naszego życia narodowego”, obecnym „w całej naszej historii – od chrztu Mieszka, świętego Wojciecha i koronacji Bolesława Chrobrego po Jana Pawła II, księdza Jerzego Popiełuszko i «Solidarność»” (s. 7). Analizując resztę tekstu można zauważyć, że najbardziej eksponowanymi elementami chrześcijańskiego systemu wartości są: godność osoby ludzkiej, ochrona życia, ochrona tradycyjnej rodziny, poszanowanie norm obyczajowych. Osobną kwestią jest przekonanie o szczególnej misji kulturowej Polski, która ma za zadanie na nowo zaszczerpić w zlaicyzowanej Europie chrześcijańskiego ducha.

Prawo i Sprawiedliwość w *Broszurze katolickiej* o godności człowieka wypowiada się bardzo często, stwierdzając, że jest ona przyrodzona i nienaruszalna (s. 34, 35). *Broszura* przytacza tu odpowiednie paragrafy swojego *Projektu Konstytucji*. W rozdziale 1, „Zasady naczelne”, w artykule 1 zawarto słowa: „Poszanowanie przyrodzonej godności każdego człowieka, troska o dobro wspólne, sprawiedliwość, rządy prawa i solidarność stanowią podstawy ładu państwowego”. Analizując ten krótki paragraf można stwierdzić, że niemal każde jego słowo zawiera w sobie treści chrześcijańsko-demokratyczne. Przede wszystkim jest to uznanie, że człowiek posiada godność, a biorąc pod uwagę odwołanie do Boga w *Preambule*, można przypuszczać, iż jej źródłem jest właśnie On.

Można się tu pokusić o zbudowanie pewnego modelu: w jego centrum znajduje się uznanie istnienia Boga, które jest gwarantem niezbywalnej i przyrodzonej godności osoby. Z niej z kolei, a nie „z woli państw i parlamentów” (*Broszura katolicka...* [2005]: 22) wynikają prawa człowieka. A „Rzeczpospolita Polska szanuje i chroni podstawowe wolności i prawa człowieka i obywatela, których źródłem jest przyrodzona i nienaruszalna godność osoby” (*Projekt Konstytucji* [2005], art. 13, ust. 1). Model ten jest raczej rekonstrukcją stworzoną na podstawie *Broszury* i *Projektu Konstytucji*, niż całością zaczerpniętą z jednej wypowiedzi. W swoich manifestach PiS unika tak jasných autodeklaracji.

Równie wiele uwagi poświęcono zjawiskom, które według PiS naruszają godność człowieka. Prawo i Sprawiedliwość ze szczególną mocą piętnuje tu aborcję, eutanazję oraz pornografię. Najwięcej miejsca zajmuje potępienie aborcji, nazwanej w *Broszurze* dzieciobójstwem prenatalnym. Prawo i Sprawiedliwość „zajmuje jednoznaczne stanowisko. Bronimy ustawodawstwa polskiego chroniącego życie ludzkie od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci” (*Broszura...* [2005]: 18).

Cytowany ustęp dotyczący przerywania ciąży znajduje się w części zatytułowanej „W obronie najsłabszych”. Zawiera ona zdecydowanie antyaborcyjne wypowiedzi Artura Zawiszy i Mariana Piłki – posłów, którzy 19 kwietnia 2007 r. wraz z Markiem Jurkiem odeszli z PiS, z powodu niepowodzenia inicjatywy Marka Jurka, której celem była zmiana zapisu o ochronie życia w obecnej Konstytucji.

Rysuje się tutaj bardzo interesujący problem. Z jednej strony Prawo i Sprawiedliwość umieszcza w swoim dokumencie programowym wystąpienia *prolife*. Z drugiej, półtora roku później nie zdecydowało się jako partia poprzeć zmian proponowanych przez autorów tychże wystąpień. Można to tłumaczyć niejednorodnością PiS – Marek Jurek, Artur Zawisza i Marian Piłka byli wcześniej w Zjednoczeniu Chrześcijańsko-Narodowym – nie jest to jednak decydujące, ich stanowisko zostało przecież zaakceptowane przez władze partii, inaczej nie znalazłoby się na oficjalnym portalu.

Rozwiązania dostarczył tu Jarosław Kaczyński (w tym czasie zajmujący stanowisko premiera) w wywiadzie dla „Dziennika Polska – Europa – Świat” (23.04.2007: 8–10). Skomentował on zarówno swój stosunek do aborcji, jak i bieżącą politykę partii:

Żeby było jasne, ja w ogóle nie jestem za zaostrzeniem przepisów antyaborcyjnych. Jestem za pełnym konstytucyjnym zagwarantowaniem obecnego stanu prawnego. Inaczej mówiąc, jestem za tym, by aborcja była zakazana z wyjątkiem zupełnie szczególnych sytuacji związanych ze stanem zdrowia matki lub przestępstwem. Jest to pogląd wynikający z kilku przesłanek. Najważniejsza z nich dotyczy charakteru państwa. Otóż państwo współczesne oparte na legitymizacji demokratycznej napotyka pewne granice dotyczące jego uprawnień wobec obywateli. Można je różnie definiować, ale użycie przymusu wobec kobiety [...] przekracza te granice. Państwo może i według mnie powinno podać rękę, pomóc ale nie może zmuszać. [...] Jest też inny rodzaj argumentów, do których odwołują się także ci, którzy byliby skłonni zaostrzyć ustawę, ale zdają sobie sprawę, że podjęte w tym kierunku działania mogą w efekcie [...] doprowadzić do skutku przeciwnego.

Jednocześnie Kaczyński przedstawił relacje pomiędzy wyznawanymi przez siebie wartościami a praktyką polityczną:

Decyzja należy do kobiety. To argument zasadniczy, w niczym nie podważający mojego i innych negatywnego nastawienia do aborcji jako takiej wynikającego z wiary. Z wiary wynika też negatywny stosunek do rozwodu [...], ale nie wyciągamy z tego wniosku, by rozwodu w państwie zakazać. Sprawa aborcji jest oczywiście odmienna, gdyż chodzi o życie, ale i tu wchodzi w grę oddzielenie boskiego od cesarskiego (23.04.2007: 8).

Biorąc pod uwagę brak dyscypliny klubowej przy głosowaniu nad zmianą oraz uznając stanowisko Kaczyńskiego za reprezentatywne dla całego ugrupowania, można powiedzieć, że Prawo i Sprawiedliwość, dążąc do utrzymania delikatnej równowagi między sferą religii a polityką, stara się osiągnąć w kwestii aborcji pewien ideowy kompromis. Obecna ustawa nie jest doskonała, ale nie ma gwarancji, że uda się ją zmienić na lepsze, dlatego lepiej pozostawić ją w obecnej formie.

Pisząc o aborcji, Prawo i Sprawiedliwość nie ogranicza się jedynie do potępienia zjawiska, przedstawia także działania podjęte już, a mające na celu ochronę nienarodzonych. Oprócz licznych wystąpień parlamentarnych oraz listów posłów i eurodeputowanych, wystosowanych między innymi do Sekretarza Generalnego Rady Unii Europejskiej Javiera Solana, PiS za swój szczególny sukces uważa ustanowienie przypadającego 24 marca Narodowego Dnia Życia. Uchwała ta została podjęta z inicjatywy Prawa i Sprawiedliwości w sierpniu 2004 r.

Prawo i Sprawiedliwość sprzeciwia się także „niszczącej człowieka i rodzinę” pornografii oraz klonowaniu jako praktyce sprowadzającej człowieka do roli przedmiotu. Podobny stosunek ma do eutanazji:

Ten instrument fałszywie rozumianej troski i miłości zmierza do wielkiego pogwałcenia przez kraje naszego kontynentu ludzkiej godności oraz prawa do życia. [...] Poparcie dla eutanazji wymyka się zapisom Konwencji [Europejskiej Konwencji Praw Człowieka] proponując kategorie indywidualne – ludzie kalekich, ludzie w podeszłym wieku oraz ludzi w stanie śpiączki – którzy nie są traktowani w kategorii istot ludzkich (*Broszura katolicka...* [2005]: 22).

Swoje zakorzenie w chrześcijaństwie PiS podkreśla wyjątkowo dobitnie, gdy pisze o ideowych fundamentach Europy. W *Dylematach europejskich* Prawo i Sprawiedliwość stwierdza, że

Unia Europejska zachowuje swój sens pod warunkiem określenia własnej tożsamości. Dlatego uważamy, iż w tak fundamentalnym akcie prawnym, jakim ma być konstytucja europejska, musi znaleźć się odniesienie do Boga i chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. [...] To chrześcijaństwo uformowało podstawy kultury europejskiej i poczucie wzajemnej więzi narodów Europy, bez czego samo pojawienie się dążeń integracyjnych nie byłoby możliwe. Wiara w Boga umacniała przekonanie o absolutności norm moralnych, więcej – wywodzące się z chrześcijaństwa pojęcie godności osoby ludzkiej, stawiające w centrum uwagi społeczeństwa ochronę każdego człowieka, a szczególnie najsłabszych, stało się źródłem konstytutywnych dla budowy jedności europejskiej zasad demokracji i praw człowieka. Bardzo wyraźna była rola wiary i chrześcijaństwa w oporze wobec komunistycznego zniewolenia narodów i w utrzymaniu poczucia jedności podzielonego żelazną kurtyną kontynentu (*Broszura...* [2005]: 40–41)<sup>20</sup>.

Prawo i Sprawiedliwość mówiąc o Unii Europejskiej uważa też, że odrzuca ona wartości chrześcijańskie i neguje ich miejsce w przestrzeni publicznej, nie proponując w zamian niczego, na czym można by budować porządek społeczny.

Odrzucenie Boga w Traktacie konstytucyjnym to tylko znak tej cywilizacyjnej orientacji. [...] W istocie chodzi tu o budowę społeczeństwa bez religii, bez tradycji bez wspólnej etyki i kultury. Polityka Unii Europejskiej odnosi się z nacechowaną obawami rezerwą do wiary, więzi narodowej, rodziny (a więc wszystkiego, w czym przejawia się godność natury ludzkiej), a w skrajnych przypadkach po prostu wspiera wynaturzenia, patologie moralne czy wręcz zbrodnie traktowane jako wyraz ludzkiej wolności i znamię „społeczeństwa otwartego” (*Broszura katolicka...* [2005]: 42).

Pisząc o wynaturzeniach PiS ma na myśli propagowanie orientacji homoseksualnej i traktowaniu jej w unijnych dokumentach na równi z tradycyjną rodziną. Motyw ten pojawia się także w innych częściach *Broszury*. PiS jest zdecydowanym przeciwnikiem zarówno marszów równości, jak i rejestrowania związków homoseksualnych i wydawania przez Urzędy Stanu Cywilnego zaświadczeń, umożliwiających zawarcie takiego związku za granicą. Praktyki takie, według PiS, naruszają prawa rodziny i demoralizują społeczeństwo. Z drugiej jednak strony,

---

<sup>20</sup> *Broszura* cytuje w tym miejscu „List parlamentarzystów europejskich” z 3 czerwca 1997 r. w sprawie umieszczenia w Traktacie konstytucyjnym odniesienia do Boga i chrześcijańskiego dziedzictwa Europy, pod którym podpisali się Jarosław Kaczyński, Marek Jurek, Adam Bielan i inni.

niezgoda na promocję homoseksualizmu i na jego ustawowe zrównanie z miłością małżeńską – rejestrację tak zwanych związków partnerskich – nie oznacza dyskryminacji osób doświadczonych skłonnościami homoseksualnymi (s. 29).

To rozdwojone podejście do homoseksualizmu jest analogiczne ze stanowiskiem Kościoła w tej sprawie. *Katechizm Kościoła katolickiego* jednoznacznie krytykuje akty homoseksualne, jako

„ze swojej wewnętrznej natury nieuporządkowane”<sup>21</sup>. Są one sprzeczne z prawem naturalnym; wykluczają z aktu płciowego dar życia. Nie wynikają z prawdziwej komplementarności uczuciowej i płciowej. W żadnym wypadku nie będą mogły zostać zaaprobowane (KKK: 2357).

Z drugiej strony, oprócz wezwania osób homoseksualnych do czystości, *Katechizm* nawołuje do traktowania ich „z szacunkiem, współczuciem i delikatnością. Powinno się wobec nich unikać jakichkolwiek oznak niesłusznej dyskryminacji” (KKK: 2358). Tak więc można powiedzieć, że orientacja seksualna jest traktowana zarówno przez Kościół, jak i PiS jako kwestia jednoznacznie przynależąca do sfery prywatnej.

Według Prawa i Sprawiedliwości, Unia Europejska nie tylko oddala się od swoich chrześcijańskich korzeni, lecz staje się ich zdeklarowanym wrogiem. PiS określa taką postawę mianem „dyktatury antychrześcijańskiej”. Jej przejawem było między innymi zawetowanie kandydatury Rocco Buttiglioniego na komisarza europejskiego, czy legalizacja eutanazji w Holandii. Aby trwać, Unia musi respektować wartości chrześcijańskie, ich odrzucenie oznacza cywilizację śmierci. Choć PiS nie precyzuje, czym jest „cywilizacja śmierci”, z kontekstu można wywnioskować, że chodzi o warunki społeczne sprzeczne z chrześcijańską afirmacją osoby ludzkiej. Na poparcie swojego stanowiska Prawo i Sprawiedliwość cytuje odpowiedni fragment z książki *Sól ziemi* Josepha Ratzingera (1998: 132). W tym kontekście Prawo i Sprawiedliwość przedstawia się jako siłę, która upomina się

o respektowanie podstaw chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu i o duchowo-moralny wymiar jedności Europy [...]. Nowy traktat konstytucyjny Unii powinien potwierdzić podstawowe znaczenie wartości płynących z chrześcijaństwa dla ładu społecznego, praw osoby ludzkiej, praw rodziny i narodów. Usunięcie chrześcijaństwa z projektu nowego traktatu o UE jest wyrazem historycznego fałszu i pociąga za sobą negatywne konsekwencje w dziedzinie interpretowania praw osoby ludzkiej, praw rodziny i podstawowych wartości społecznego ładu” (*Europa solidarnych narodów – program polityki europejskiej Prawa i Sprawiedliwości* [28.05.2004], [www.konradszymanski.pl](http://www.konradszymanski.pl)).

W tej sytuacji jednym z kluczowych zadań europosłów Prawa i Sprawiedliwości jest dążenie do potwierdzenia w oficjalnych dokumentach chrześcijańskiej tożsamości, kultury i cywilizacji Unii (*Deklaracja krakowska*<sup>22</sup>). Obecność wartości chrześcijańskich w dokumentach Unii Prawo i Sprawiedliwość uzasadnia także faktem, że jest to religia i wartości wielu Europejczyków, ponadto

<sup>21</sup> Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Persona humana*, 8.

<sup>22</sup> Manifest wyborczy PiS, sformułowany przed wyborami do Parlamentu Europejskiego w 2004 r.

chrześcijański ład moralny leży w interesie samej Unii Europejskiej. Nie może się ona stać opanowanym przez prawa dżungli zbiorowiskiem wyobcowanych, wykorzenionych jednostek. Powinna być przede wszystkim wspólnotą suwerennych państw solidarnie chroniących życie i swobody swych obywateli, prawa rodziny, ład moralny i chrześcijańską tożsamość cywilizacyjną (s. 51).

Można zatem powiedzieć, że wartości chrześcijańskie nadają Unii prawdziwie wspólnotowy charakter, mogą być spoiwem, wspólnym mianownikiem, budującym trwałe więzi społeczne. Wobec trawiącego Unię kryzysu wartości

wraz z innymi narodami europejskimi Polacy mają dziś szczególny obowiązek przeciwstawiania się moralnej dekadencji Starego Kontynentu i kryzysowi cywilizacji chrześcijańskiej (*Broszura katolicka* [2005]: 42).

Jako członkowie Unii jesteśmy odpowiedzialni za kierunek rozwoju Wspólnoty. Spoczywa na nas zatem szczególna misja, podparta dodatkowym argumentem wyrażonym we *Wstępie* przez Jarosława Kaczyńskiego: „niepodległa Polska nie przetrwa w Europie wrogiej naszym wartościom”. Budując w Unii cywilizację chrześcijańską, służymy zatem własnej racji stanu.

Kolejną kwestią, której Prawo i Sprawiedliwość poświęciła sporo miejsca jest rodzina, rozumiana jednoznacznie jako związek kobiety i mężczyzny (*Broszura katolicka...* [2005]: 51). Jest ona „wzorcową wspólnotą ludzką”. Zdrowa, poprawnie funkcjonująca rodzina jest gwarantem ładu społecznego:

Jeśli będziemy obojętnie się przyglądać szerzeniu się patologii podważających wartości rodzinne, to nieuchronnie przenikną one do innych wspólnot, by w rezultacie stać się zagrożeniem dla bytu państwa. Kwestie legalizacji aborcji i eutanazji, przyzwolenia na demoralizację i rozwiązłość dotyczą w ogromnym stopniu problemu trwałości struktur społecznych i więzi narodowej (*Broszura katolicka...* [2005]: 51).

Artykuł 21 *Projektu Konstytucji* tak mówi o rodzinie:

Rodzina, jako wspólnota podstawowa i pierwotna w stosunku do państwa, ma własne i niezbywalne prawa. 2. Rodzice mają naturalne prawo i pierwszeństwo wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem. Pozbawienie lub ograniczenie władzy rodzicielskiej następuje na podstawie orzeczenia sądu, gdy jest to konieczne ze względu na dobro dziecka (s. 17).

Widać tu wyraźnie hierarchię wspólnot, jaką wyznaje PiS – najpierw rodzina, jako wspólnota pierwotna, połączona więziami naturalnymi, potem dopiero państwo. Promowanie tego typu więzi jest charakterystyczne dla partii chrześcijańsko-demokratycznych, jak również dla *katolickiej nauki społecznej* (por. CA 39).

Doniosła rola rodziny sprawia, że powinna być ona przedmiotem szczególnej troski państwa. Prawo i Sprawiedliwość uważa, że polska rodzina znajduje się w kryzysie tak ekonomicznym, jak i demograficznym. Brak mieszkań, pro rodzinny system podatkowy, uwzględniającego ulgi na dzieci, odpowiednio długich urlopów macierzyńskich, dodatków rodzinnych, wysoka stawka VAT na artykuły dziecięce –

wszystko to sprawia, że spada dzietność, a ci którzy na dzieci się decydują, natrafiają szereg życiowych trudności (*Broszura katolicka...* [2005]: 12–15). Problemy te wymagają szybkiego rozwiązania – od rodzin zależy bowiem bezpieczeństwo demograficzne Polski. Malejąca liczba urodzeń w dłuższej perspektywie może doprowadzić do niewypłacalności systemu emerytalnego bądź też zaowocować „radykałnym zmniejszeniem świadczeń emerytalnych i załamaniem gospodarczym” (*Broszura katolicka...* [2005]: 17).

Przyglądając się sposobowi, w jaki PiS ujmuje wartości chrześcijańskie można zauważyć, że najbardziej eksponowane są te związane z afirmacją osoby ludzkiej – jej godnością i tym, co ją narusza – aborcją, eutanazją, pornografią. Porównując takie ujęcie z manifestami europejskich chadecji, można powiedzieć, że w dokumentach Prawa i Sprawiedliwości brakuje właściwej zachodnim chrześcijańskim demokracjom pełnej koncepcji człowieka. Podkreślają one nie tylko przyrodzoną i niezbywalną godność człowieka, co czyni także PiS, lecz też fakt posiadania przez niego społecznej natury, rozumu, pozwalającego na świadome podejmowanie decyzji i kształtowanie rzeczywistości i co za tym idzie odpowiedzialności za swoje czyny.

Z kolei w swoich dokumentach Prawo i Sprawiedliwość częściej powołuje się bezpośrednio na *nauczanie społeczne Kościoła*. Oprócz wspomnianego już Benedykta XVI, *Broszura* cytuje, niestety nie zawsze podając dokładne źródło, Jana Pawła II. Czyni to w zasadzie w dwóch kontekstach: pierwszym są wystąpienia w obronie życia poczętego, drugim – wskazanie doniosłej roli chrześcijaństwa w życiu społecznym. Przedstawiając swój negatywny stosunek do aborcji oraz relacjonując przedsięwzięte w tej materii kroki, Prawo i Sprawiedliwość „za wytyczną w swej działalności w tym zakresie [przyjmuje] naukę zawartą w encyklice Jana Pawła II *Evangelium vitae*” (*Broszura* [2005]: 11, 53).

Pomimo przywołania tego dokumentu, PiS w żadnym miejscu nie mówi, co dokładnie w nim się znajduje. Choć jest niemal oczywiste, że *Evangelium vitae* (dalej EV) zawiera krytykę aborcji, to jednak jakikolwiek cytaty albo chociaż przytoczenie papieskiej argumentacji przybliżyłyby poglądy PiS w tej sprawie. Zwłaszcza, że encyklika w bardzo mocnych słowach sprzeciwia się: aborcji, nazywając ją zabójstwem i „odrażającą zbrodnią” (EV 58), eutanazji („jeden z najbardziej niepokojących objawów «kultury śmierci»” – EV 64), eksperymentom na embrionach, odmawianiu opieki lekarskiej i dzieciobójstwu eugenicznemu, czyli według papieża, zabijaniu dzieci z wadami („powrót do epoki barbarzyństwa” – EV 14).

Encyklika udziela także specjalnych wskazówek politykom: jak mają się zachować w sytuacjach, gdy ich sumienie staje w konflikcie ze stanowionym prawem (EV 71–74). Na wyjątkową uwagę zasługują słowa:

jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest *ograniczenie szkodliwości* takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej (EV 73).

Stosunek Prawa i Sprawiedliwości do aborcji i eutanazji jest tożsamy z postawą zawartą w *Evangelium vitae*. Jednak brak konkretnych odniesień stwarza tu wrażenie skrótowości zwłaszcza, że w innych częściach *Broszury* PiS nie waha się przytoczyć szerzej papieskich wypowiedzi dotyczących kluczowej roli chrześcijaństwa w kształtowaniu ładu europejskiego. Na uwagę zasługuje także fragment *Homilii z okazji tysięcznej rocznicy śmierci świętego Wojciecha*, wygłoszonej przez papieża w Gnieźnie 3 czerwca 1997 r.:

Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha. Ten najgłębszy fundament jedności przyniosło Europie i przez wieki go umacniało chrześcijaństwo, ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem człowieka i wkładem w rozwój dziejów ludów i narodów [...]. Zrąb tożsamości Europy zbudowany jest na chrześcijaństwie (*Broszura...* [2005]: 41).

Analizując sposób, w jaki Prawo i Sprawiedliwość podchodzi w swoich dokumentach do wartości chrześcijańskich, można powiedzieć, że eksponuje je najbardziej w miejscach, gdzie jest mowa o Unii Europejskiej. Mają one stanowić przede wszystkim fundament ładu aksjologicznego Wspólnoty, ładu, w którego centrum znajduje się osoba ludzka. Bez poszanowania jej życia i godności nie jest możliwe budowanie prawdziwej demokracji.

Tak więc PiS, podobnie jak zachodnie chadecje, traktuje chrześcijaństwo nie jako religię, ale zasadę społeczną, w której zawiera się poszanowanie osoby ludzkiej, koncepcja ustroju politycznego (demokracja) oraz (o czym dalej) solidarnościowa wizja stosunków międzyludzkich.

Przedstawiając wartości chrześcijańskie jako istotny element swojego programu; jego *core values*, Prawo i Sprawiedliwość wydaje się uznawać, że w Polsce są one respektowane, podczas gdy w Unii przechodzą poważny kryzys. Stąd swoiste poczucie misji i liczne deklaracje dotyczące walki o uznanie chrześcijańskich korzeni Europy.

Podczas gdy w *Broszurze katolickiej* Prawo i Sprawiedliwość daje wyczerpujący wykład o wartościach chrześcijańskich i ich miejscu w sferze publicznej, w swoich manifestach programowych odwołuje się do nich tylko sporadycznie. Zazwyczaj robi to podobnie, jak w *Broszurze*, kiedy pisze o Unii Europejskiej, rodzinie oraz, co jest pewnym *novum*, o szkolnictwie (*IV Rzeczpospolita dla wszystkich. Program wyborczy Prawa i Sprawiedliwości* ([2005], 29.06.2006, [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl), dalej *Program PiS... 2005*).

Poszukując w kolejnych dokumentach Prawa i Sprawiedliwości cech chrześcijańsko-demokratycznych, w pierwszej kolejności należy zauważyć zmiany, jakie zaszły w konstrukcji programów z 2001 i 2005 r. W 2001 r. kwestią dominującą było bez wątpienia nastawienie antypostkomunistyczne, jak również negatywna diagnoza sytuacji w kraju (*Program Prawa i Sprawiedliwości 2001* [sierpień 2001], 12.05.2007, [www.piotrbabinetz.webpark.pl](http://www.piotrbabinetz.webpark.pl), dalej *Program PiS 2001...*<sup>23</sup>). Program wykazuje w tej materii duże podobieństwo do scharakteryzowanej już Akcji Wyborczej Solidarność Prawicy. 2001 był rokiem, w którym lewica odzyskała społeczne poparcie, a PiS choć jego liderzy mieli długi staż, jako partia istniał bardzo krótko. Jego atutem wybor-

<sup>23</sup> Dokument ten jest tożsamy z programem umieszczonym swego czasu na stronach PiS (06.05.2003).



czym była popularność Lecha Kaczyńskiego jako ministra sprawiedliwości oraz właśnie opozycyjna przeszłość działaczy. Nic więc dziwnego, że PiS w swoim programie z 2001 r. akcentował przede wszystkim potrzebę szeroko rozumianej naprawy Rzeczypospolitej, jej prawa, gospodarki oraz struktur administracyjnych. Wartości chrześcijańskie są jedynie wspomniane, model rzeczywistości społecznej i politycznej ledwie zarysowany i przytłoczony przez całą panoramę klęsk, korupcji i rozkładu, jakie rzekomo toczą Polskę. Pierwsze zdanie tego manifestu brzmi:

Polska stanęła w obliczu poważnego kryzysu. Przez wiele lat, mimo fatalnej sytuacji w wielu dziedzinach, a przede wszystkim głębokich niedomagań naszego Państwa, ogromnej przestępczości i korupcji, głębokich patologii życia gospodarczego, nasz Kraj rozwijał się (*Program PiS 2001...: 1*).

Reszta dokumentu jest utrzymana w podobnym tonie:

Narasta znów do ogromnych rozmiarów bezrobocie, gospodarka znajduje się na granicy stagnacji i coraz wyraźniej rysuje się perspektywa regresu. Finanse publiczne znalazły się w stanie zapaści, bardzo trudna jest sytuacja służby zdrowia, poważna jest sytuacja na wsi [...]. Gospodarce polskiej grozi stagnacja, a nawet regres, który trzeba będzie nadrabiać przez całe lata. Proste rezerwy rozwojowe są bliskie wyczerpania, a nie stworzono mechanizmów wzrostu gospodarczego opartego na postępie technologicznym i organizacyjnym (*Program PiS 2001...: 15*).

Przykłady można mnożyć. Jednym słowem PiS postrzega rzeczywistość społeczną jako sferę niedziałającą poprawnie, zaburzoną. Lekarstwem na te bolączki ma być, według Prawa i Sprawiedliwości, oczyszczenie państwa, polegające na odsunięciu od władzy byłych działaczy komunistycznych. Inne zmiany proponowane przez PiS, to utworzenie urzędu antykorupcyjnego, reforma policji, służb specjalnych, sądownictwa i zaostrzenie kar dla przestępców. W sferze gospodarczej należy chronić polski rynek przez kontrolę pozwoleń na budowanie supermarketów, obniżenie podatków oraz wspieranie małych i średnich przedsiębiorstw.

Czy można odnaleźć tu elementy chadeckie? Jest ich bardzo niewiele. O wartościach chrześcijańskich, jak już zostało powiedziane, Prawo i Sprawiedliwość wspomina przy okazji przedstawiania swojej koncepcji polityki społecznej. W jej centrum powinna znajdować się rodzina, jako

[podstawowa komórka] naszego społeczeństwa. Kryzys, jaki przeżywa rodzina na Zachodzie, jest najniebezpieczniejszym elementem następujących tam przekształceń życia społecznego i kultury. Godzi nie tylko w chrześcijańskie podstawy europejskiego porządku społecznego, ale także w jego reguły funkcjonalne, które pozwoliły cywilizacji europejskiej osiągnąć rozkwit nieznanym przedtem w dziejach świata (*Program PiS 2001...: 27*).

Model państwa i gospodarki zawarty w tym programie jest również bardzo słabo zarysowany. Najwięcej miejsca Prawo i Sprawiedliwość poświęca państwu. Zreformowanie jego struktur, rozumiane jako uwolnienie od osób związanych z poprzednim systemem, ma być kluczem do odnowy innych sfer publicznych.

Należy w tym celu oczyścić elity,

moralnej zapaści towarzyszyły bowiem wyjątkowo negatywne zjawiska, a wśród nich tak groźne, jak powstanie licznych powiązań między światem polityki a światem przestępczym (*Program PiS 2001...: 4*).

Prawo i Sprawiedliwość mówi bardzo niewiele o tym, jakie funkcje powinno ono pełnić. *Expressis verbis* wymienia mecenat nad kulturą,

[socjalne bezpieczeństwo] rodziny. Obejmuje ono walkę z bezrobociem, ochronę zdrowia, mieszkalnictwo, oświatę, dostęp do kultury, ochronę przed demoralizacją. [Działania te mają być] przywróceniem normalności, to znaczy zasad zazwyczaj obowiązujących w administracji państwowej czy samorządowej i w wielkich organizacjach (*Program PiS 2001...: 4*).

Niestety, PiS nie wyjaśnia, czym owa normalność się charakteryzuje. Podobnie sprawa wygląda z gospodarką. PiS wymienia liczne patologie, których usunięcie ma przywrócić jej normalne funkcjonowanie. Można jednak odnaleźć pewne wskazówki dotyczące preferowanego ustroju ekonomicznego. Prawo i Sprawiedliwość uważa, że

silna konkurencja ma dobre strony, gdyż wymusza postęp, to jednak prowadzi także do upadku wielu przedsiębiorstw czy całych działów produkcji krajowej, które nie mogą przeciwstawić się na rynku działalności innych podmiotów, nawet przy bardzo dobrym gospodarowaniu (*Program PiS 2001...: 18*).

Z drugiej strony

polska gospodarka nie może być zbudowana tylko na wielkich korporacjach, ale przede wszystkim na przedsiębiorczości indywidualnej. Chcemy budować w Polsce kapitalizm ludowy, to znaczy powszechny, w którym wszyscy – dzięki uczciwej i wytrwałej pracy – mogą budować sukces swój i swoich rodzin. [Trzeba do tego stworzyć warunki] uchylenie wobec drobnych przedsiębiorstw uciążliwych wymagań stawianych przez biurokrację, zwłaszcza w sferze podatkowej, które paraliżują działalność gospodarczą. Muszą być uproszczone wymogi formalne związane z działalnością gospodarczą, zwłaszcza jeśli chodzi o małe i średnie przedsiębiorstwa (*Program PiS 2001...: 17, 21*).

Można powiedzieć, że Prawo i Sprawiedliwość jednocześnie popiera mechanizmy rynkowe jako źródło dobrobytu, a z drugiej uważa, że polski rynek nie jest jeszcze przygotowany do konkurencji z rynkami europejskimi, dlatego należy stosować wobec niego opcję preferencyjną.

Podsumowując manifest Prawa i Sprawiedliwości z 2001 r., trzeba powiedzieć, że elementy chrześcijańsko-demokratyczne nie występują w nim prawie wcale. W zasadzie Prawo i Sprawiedliwość nie zamieszcza żadnego, nie tylko chadeckiego, modelu rzeczywistości społecznej. Cały program, we wszystkich swoich aspektach skoncentrowany jest na przedstawieniu wszystkich patologii bieżącego życia politycznego i ekonomicznego oraz sposobach ich eliminacji. Proces ten, jeżeli zakończy się sukcesem, pozwoli na prawidłowe działanie zarówno państwu, jak i gospodarce. Prawidłowe – czyli jakie? Na podstawie tekstu można powiedzieć, że wolne od korupcji,

układów, z transparentnym życiem publicznym. Zwrot ideowy w konstrukcji manifestów nastąpił w 2004 r. W programie *Europa solidarnych narodów – program polityki europejskiej Prawa i Sprawiedliwości* [28.05.2004], 06.05.2007, www.konradzysyman-ski.pl), ogłoszonym przed wyborami do Parlamentu Europejskiego, Prawo i Sprawiedliwość umieściła swoją wizję Zjednoczonej Europy i wizja ta jest zdecydowanie chrześcijańsko-demokratyczna.

W *Europie solidarnych narodów* pojawiają się wszystkie ważne elementy chrześcijańsko-demokratycznej koncepcji rzeczywistości społecznej. Pierwszym z nich jest odwołanie do chrześcijańskich korzeni Europy. PiS odwołuje się do słów Jana Pawła II, pisząc:

Upominamy się o respektowanie podstaw chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu i o duchowo-moralny wymiar jedności Europy. Właśnie na ten najważniejszy aspekt integracji zwracał uwagę Jan Paweł II w historycznym przemówieniu wygłoszonym w polskim parlamencie, przypominając jednocześnie słowa z Encykliki „Centesimus Annus”: „[...] demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm (*Europa solidarnych narodów...*; CA 10 – DS).

Ten sam fragment encykliki Prawo i Sprawiedliwość umieszcza w swoim programie wyborczym z 2005 r., *IV Rzeczpospolita dla wszystkich*, mówiąc o kryzysie kulturowej tożsamości Unii ([2005] 29.06.2006: 42). I ponownie dodaje:

Nowy traktat konstytucyjny Unii powinien potwierdzić podstawowe znaczenie wartości płynących z chrześcijaństwa dla ładu społecznego, praw osoby ludzkiej, praw rodziny i narodów. Usunięcie chrześcijaństwa z projektu nowego traktatu o UE jest wyrazem historycznego fałszu i pociąga za sobą negatywne konsekwencje w dziedzinie interpretowania praw osoby ludzkiej, praw rodziny i podstawowych wartości społecznego ładu. [...] nowy traktat dla Europy pomija wspólnoty naturalne, czyniąc z Unii instytucję państw i jednostek (*Europa solidarnych narodów...*).

Podkreślenie wspólnotowości, co jest cechą szczególną partii chadeckich, jest nierozdzielnie związane z zasadą solidarności. Według PiS zasada ta „najlepiej wyraża sens i rolę Unii”, stanowi ona podstawę integracji i powinna być „rozumiana nie tylko jako wspólnota interesów, ale także jako płynąca wprost z chrześcijańskiej tradycji, zasada odpowiedzialności za całość”. Takie rozumienie zasady solidarności jest zgodne, żeby nie powiedzieć identyczne, z jej katechizmowym ujęciem (KKK 1939), które z kolei powołuje się na encyklikę społeczną Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* [1987]. Papież mówi tam, że solidarność „jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni *za wszystkich*” (SRS [1987]: 38). Pozwoli to na zniwelowanie przepaści ekonomicznej, jaka dzieli Polskę i Unię. Solidarność, jako zasada spajająca Unię, według PiS,

leży u źródeł stworzenia wspólnego obszaru gospodarczego, jest podstawą Wspólnej Polityki Rolnej i wsparcia uboższych regionów starego kontynentu. [Dlatego też mamy prawo] w imię europejskiej solidarności, domagać się mocnego wsparcia dla rozwoju [...]. Dzięki tak rozu-

mianej zasadzie solidarności, państwa bogatsze i lepiej rozwinięte, podejmowały w ramach integracji europejskiej odpowiedzialność za przyszły rozwój i pomyślność państw słabszych. Zasada ta musi być utrzymana również dzisiaj, szczególnie w kontekście przyjęcia do UE nowych członków z Europy Wschodniej i Środkowej. Podstawowym ekonomicznym wyrazem europejskiej solidarności jest wspólna polityka rolna oraz wspólna polityka regionalna i strukturalna (*Europa solidarnych narodów...*).

Kolejnym wątkiem chadeckim jest znajdująca się w programie koncepcja państwa pomocniczego.

Unia Europejska powinna być związkiem suwerennych państw [...]. Podstawowym źródłem i nośnikiem tych interesów, i wartości są i pozostaną państwa członkowskie [...]. Celem UE nie jest więc zastępowanie państw narodowych, tworzenie jakiejś europejskiej struktury superpaństwa, lecz w myśl zasady subsydiarności pomaganie państwom narodowym w realizowaniu ich zadań wobec coraz silniejszych i coraz bardziej wyrazistych wyzwań globalizacji. Fundamentem UE musi pozostać jednolity rynek, oparty z jednej strony na zasadzie wolnej konkurencji i liberalizacji, z drugiej na zasadzie solidarności społecznej (*Europa solidarnych narodów...*).

Ponieważ program ten odnosi się do Wspólnoty Europejskiej, nie ma tu istotnych wskazówek odnośnie do tego, jakie funkcje ma pełnić państwo. Trochę więcej miejsca Prawo i Sprawiedliwość poświęca gospodarce. Uważa, że

fundamentem UE musi pozostać jednolity rynek, oparty z jednej strony na zasadzie wolnej konkurencji i liberalizacji, z drugiej na zasadzie solidarności społecznej. Wobec obecnej stagnacji gospodarczej w wielu krajach członkowskich, Unia musi podjąć wysiłki w kierunku liberalizacji umożliwiającej promocję przedsiębiorczości i wolności gospodarczej, a przede wszystkim zwiększanie zatrudnienia (*Europa solidarnych narodów...*).

Fragment ten jest w tym dokumencie chyba najobszerniejszą wypowiedzią na temat preferowanego ustroju ekonomicznego. I chociaż jest on bardzo skromny, to jednak zgodny z popieranym przez chadeków modelem gospodarki społecznej rynkowej.

Późniejszy o rok program wyborczy, *IV Rzeczpospolita dla wszystkich. Program wyborczy Prawa i Sprawiedliwości* ([2005], 29.06.2006, [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl), dalej *Program... PiS 2005*), jest w pewnym sensie syntezą programu europejskiego i manifestu z 2001 r. Jest to dokument długi, bardzo rozbudowany, mieszczący w sobie zarówno krytyczną diagnozę rzeczywistości społecznej, jak propozycję konkretnych działań politycznych, mających ją naprawić.

Czy w programie *IV Rzeczpospolita dla wszystkich* można odnaleźć cechy chrześcijańsko-demokratyczne? Można uznać, że tak. Choć jest to manifest *stricte* wyborczy, wyznaczający jasno antypostkomunistyczny kierunek rządów PiS, to kryje w sobie także elementy chadeckie. Przy czym analizując go, trzeba jednocześnie pamiętać, że właściwy wykład o roli wartości chrześcijańskich w życiu publicznym znajduje się w *Broszurze katolickiej*, dlatego też pewne zagadnienia są w *Programie 2005* jedynie wspomniane, a rozwinięte w *Broszurze*. Chodzi tu o sprzeciw wobec aborcji, eutana-

zji, klonowaniu i eksperymentom na embrionach; w *Broszurze* temat ten jest szeroko omówiony, podczas gdy w *Programie* pada jedynie stwierdzenie, że PiS opowiada się przeciwko. Również sprawie chrześcijańskich korzeni Unii Europejskiej więcej miejsca poświęca *Broszura* niż *Program*.

Nie oznacza to, że odwołań do chrześcijaństwa nie ma w ogóle. Prawo i Sprawiedliwość pisze zarówno o godności osoby ludzkiej i chrześcijańskiej miłości bliźniego, jak i respektowaniu chrześcijańskiego systemu wartości w edukacji, jednak widać wyraźnie, że w tym dokumencie nie jest to główny wątek.

Podobnie jak w programie z 2001 r., tak i w dokumencie z 2005 r., PiS przedstawia długą listę problemów do rozwiązania, ponownie opisuje zjawiska uznane przez Prawo i Sprawiedliwość za szkodliwe. Jednak ton, w jakim są one przedstawione w tekście późniejszym, nie jest tak dramatyczny i emocjonalny.

Według Prawa i Sprawiedliwości, aby państwo polskie prawidłowo funkcjonowało, wciąż niezbędne jest przeprowadzenie gruntownej dekomunizacji, rozumianej jako usunięcie z polityki i gospodarki wszelkich pozostałości PRL:

Oczyszczenie jest niezbędne. Sprawiedliwej, uczciwej, bezpiecznej, sprawnej, nowoczesnej Polski nie sposób zbudować na peerelowskich fundamentach [...]. Choroby toczące PRL wraz z nowymi zagrożeniami czasu transformacji ustrojowej, którym nieliczni chcieli przeciwdziałać, deformowały rodzące się instytucje wolnej Polski. W ten sposób narodził się, zamiast demokratycznego kapitalizmu, postkomunizm. Nie zerwiemy z tą szkodliwą dla rozwoju i suwerenności Polski formą ustrojową, jeśli nie „wyliminujemy” z życia publicznego jej ludzi i układów (*Program... PiS 2005*: 16).

Dlatego też PiS popiera w swym programie lustrację, odebranie przywilejów funkcjonariuszom Polski Ludowej, zreformowanie służb specjalnych, powołanie Urzędu Antykorupcyjnego i zlikwidowanie Wojskowych Służb Specjalnych (co zresztą już się stało). Zmian wymagają też sądy, policja, prokuratura, MSWiA<sup>24</sup>.

Inną ważną dla Prawa i Sprawiedliwości kwestią jest bezpieczeństwo – zarówno całego kraju, jak i obywatela w jego domu i na ulicy. W tym celu PiS postuluje ścisłą współpracę ze Stanami Zjednoczonymi, a na gruncie wewnętrznym zaostrzenie kar dla przestępców. Pisząc o państwie Prawo i Sprawiedliwość koncentruje się przede wszystkim na usunięciu z jego struktur wszystkich pozostałości po minionym systemie. Nie zapomina jednak o przedstawieniu pewnej koncepcji wzorcowej:

Silne, sprawne państwo obywatelskie nie ma nic wspólnego z wszechwładzą państwa, z nadmierną jego ingerencją w gospodarkę i w codzienne bytowanie obywateli. Budując państwo obywatelskie, chcemy dać Polakom szansę na lepsze życie. Na to, że politycy będą stanowić dobre prawo; że to prawo będzie egzekwowane; że policjanci będą bronili nas przed przestępcami; że instytucje publiczne będą służyły obywatelom, a nie działały we własnym interesie; że funkcjonowanie państwa będzie tańsze. Państwo obywatelskie nie jest po to, by nas gnębić. Jest po to, by stać na straży dobra wspólnego, zawierającego się tak w naszych prawach, jak i obo-

<sup>24</sup> Kilka tych postulatów zostało zrealizowanych, na przykład: sądy 24-godzinne (ustawa przyjęta 16 października 2006 r., podpisana 27 listopada 2006 r., weszła w życie 12 marca 2007 r., Dz.U. Nr 226, poz. 1648, [www.cokprm.gov.pl](http://www.cokprm.gov.pl)), ustawa o Centralnym Biurze Antykorupcyjnym (ustawa przyjęta 9 czerwca 2006 r., podpisana 13 czerwca 2006 r., weszła w życie 24 lipca 2006 r., Dz.U. Nr 104, poz.708, [www.cokprm.gov.pl](http://www.cokprm.gov.pl)).

wiązkach względem niego. Silne, sprawne państwo obywatelskie jest państwem pilnującym, aby wszyscy mieli takie same warunki startu i aby reguły gry były takie same dla wszystkich (*Program... PiS 2005*: 23).

Kompetencje państwa polegają zatem na stworzeniu ram prawnych dla działalności obywateli oraz zapewnienie wszystkim równych szans. Co ważne, Prawo i Sprawiedliwość zaznacza, że władza państwowa musi być ograniczona, nie może ona sprawować kontroli ani nad ekonomią, ani nad prywatnością obywateli. Choć PiS określa swój model jako obywatelski, można go nazwać także pomocniczym. Wprost o zasadzie pomocniczości mówi art. 7 *Projektu Konstytucji*: „W sprawowaniu władzy publicznej uczestniczy samorząd terytorialny zgodnie z zasadą pomocniczości”. Samorządy i organizacje pozarządowe są przez PiS postrzegane jako istotni partnerzy w realizowaniu programów stypendialnych, prozdrowotnych, przeciwdziałających patologiom i innych. Państwo powinno stać na straży dobra wspólnego „owo dobro wspólne nie może być abstrakcją, ale musi oznaczać konkretne przedsięwzięcia, których celem powinny być: sprawiedliwość, praca i bezpieczeństwo obywateli” (*Konwencja konstytucyjna Prawa i Sprawiedliwości* [20.09.2003], 23.10.2004, [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl): 20). Inne składniki dobra wspólnego podane są w drugim rozdziale *Projektu* w art. 13. Są to: bezpieczeństwo i porządek publiczny, moralność publiczna oraz ochrona środowiska.

Oprócz zacytowanego fragmentu, Prawo i Sprawiedliwość o roli państwa mówi najczęściej w kontekście jego aktywnej polityki socjalnej:

Będziemy prowadzili aktywną politykę społeczną. Bez niej trudno sobie wyobrazić sprawiedliwą Polskę. Szanując kanony wolnego rynku jako podstawy nowoczesnej gospodarki, nie możemy pozbawić państwa wpływu i odpowiedzialności za ład społeczny, a w szczególności za najsłabsze grupy społeczne, których sytuacja w wyniku transformacji uległa gwałtownemu pogorszeniu. [...] Do osiągnięcia tego celu nie wystarczy nawet najlepsza z możliwych polityka gospodarcza. Ona może stworzyć tylko ramy, które muszą zostać wypełnione konkretnymi działaniami na rzecz tych, którzy potrzebują wsparcia i pomocy (*Program... PiS 2005*: 114–115).

Potrzebujących pomocy socjalnej jest wielu; ci, którzy tej pomocy potrzebują w pierwszej kolejności, to bezrobotni:

problemu bezrobocia nie da się rozwiązać bez szczególnego zaangażowania ze strony państwa, wyrażającego się w kompleksowej polityce prozatrudnieniowej, w tym w tworzeniu dla pracodawców systemu bodźców zachęcających do zakładania nowych miejsc pracy. Aby poprawić ich sytuację Prawo i Sprawiedliwość zamierza wspierać przedsiębiorczość, tworzyć poradnictwa zawodowe, organizować szkolenia oraz uruchomić program robót publicznych (s. 117–118).

Inną sferą, która ma znaleźć się pod szczególną opieką socjalną państwa jest rodzina. PiS postuluje wprowadzenie podatkowej ulgi prorodzinnej, uzależnionej od ilości dzieci i dochodu, wydłużenie urlopu macierzyńskiego,

podwyższenia obniżonej wysokości składki emerytalnej opłacanej przez budżet państwa za osoby na urloпах macierzyńskich i wychowawczych, [...] rozszerzenia pomocy materialnej dla uczniów z rodzin najuboższych. Będziemy skutecznie zwalczać wszelkie żerowanie na obowiązku edukacyjnym dzieci i młodzieży między innymi poprzez „ograniczenie szaleństwa podręcznikowego” – wprowadzania co roku nowych podręczników, co powoduje drenaż rodzicielskich portfeli. Opowiadamy się za ustanowieniem cen maksymalnych na podręczniki (s. 119).

Ponadto PiS chce waloryzacji rent i emerytur, refundowanie leków, zwiększenia dostępności przedszkoli, zamierza także

kontynuować program pomocy państwa dla samorządów podejmujących wysiłek budowania domów noclegowych, schronisk i pomocy dla osób wykluczonych społecznie. Oprócz elementarnych potrzeb socjalnych niezbędne jest podjęcie aktywizacji zawodowej bezdomnych oraz, w przypadkach tego wymagających, resocjalizacji (s. 123).

Pomoc socjalna jest ważnym punktem programu Prawa i Sprawiedliwości, a państwo choć ma być tutaj głównym aktorem i wykonawcą powinno liczyć na wsparcie obywateli –

również sami Polacy jako obywatele muszą podjąć wysiłek wzajemnego wsparcia „boga- ci mniej zamożnym, silniejsi słabszym”. Na tym się zasadza nasza idea umowy społecznej. Wsparcie nie powinno na trwałe uzależniać potrzebujących od pomocy, powinno dać szansę samodzielności. Przygotowane przez PiS programy przeciwdziałania bezrobociu, biedzie i wykluczeniu idą właśnie w tym kierunku: wyzwolą energię i aktywność, pozwolą przełamać bierność, przywrócą nadzieję, chęć do życia i polepszenia własnego losu (s. 125).

Rozbudowaną opiekę socjalną PiS uzasadnia chrześcijańską zasadą solidarności

Troska o ludzi starszych, samotnych, chorych i ubogich jest realizacją idei solidaryzmu społecznego leżącego u podstaw istnienia każdego państwa. Solidarność międzypokoleniowa to podstawa naszej cywilizacji i tradycji chrześcijańskiej – każe nam myśleć o tych, którzy dopiero przyjdą na świat, ale jednocześnie nie pozwala zapomnieć o ludziach starszych, o pokoleniu, które nas wychowywało (s. 122).

Jak konkretnie należy rozumieć i aplikować tę zasadę, wyjaśnił Jarosław Kaczyński w przemówieniu na Konwencji konstytucyjnej (*Konwencja konstytucyjna Prawa i Sprawiedliwości* [20.09.2003] 23.10.2004, [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl): 24):

Realizacja zasady solidarności społecznej i wynikającej z niej sprawiedliwości rozumianej szeroko – jako zasada odnosząca się do wszystkich grup składających się na naród – ma ze swej istoty charakter redystrybucyjny. Wymaga więc, z jednej strony, racjonalnego gromadzenia środków, z drugiej zaś, właściwego zaadresowania ich do odbiorców. Jej stosowanie musi być zgodne z zasadą niesprzeczności uprawnień socjalnych z prawami ekonomii i zasadą unikania konfliktów. W dzisiejszych czasach oznacza to sformułowanie możliwego do realizacji pakietu uprawnień społecznych wpisujących się w zasadę trwałości narodu. Konieczne jest więc położenie szczególnego nacisku na sprawę opieki nad rodziną i zapewnienie edukacji młodemu pokoleniu niezależne od pochodzenia społecznego.

Tekstem, w którym PiS pisze wprost o obowiązkach państwa, jest *Projekt Konstytucji (Konstytucja – Projekt PiS, art. 4)*. Oprócz zwyczajnych obowiązków jak ochrona zdrowia i życia obywateli, pojawiają się te związane z zabezpieczeniami socjalnymi. Na pierwszy miejscu znajduje się ochrona rodziny

a w szczególności opieka nad małżeństwem jako związkiem kobiety i mężczyzny oraz nad macierzyństwem i rodzicielstwem, a także ochrona dzieci i młodzieży przed odrzuceniem i demoralizacją [...]. przeciwdziałanie bezrobociu, bezdomności i innym postaciom wykluczenia społecznego [...]. kształtowanie warunków należytej ochrony zdrowia wszystkich obywateli oraz ich zabezpieczenie na starość lub na wypadek niezdolności do samodzielnej egzystencji (art. 4, pkt 1.1, 1.4, 1.6).

Tak więc model państwa przedstawiony w programie Prawa i Sprawiedliwości można scharakteryzować jako państwo bezpieczeństwa socjalnego. Kierując się w polityce zasadą solidarności, powinno ono poczuwać się do odpowiedzialności za całe społeczeństwo, a szczególnie za tych, którzy sami sobie nie radzą. Ze względu na swoją skalę, podejmowane działania muszą być planowane i przeprowadzone przez państwo jako instytucję nadrzędną i dysponującą największymi uprawnieniami i środkami. Biorąc pod uwagę, że drugim istotnym składnikiem zasady solidarności jest współzależność, to socjalna polityka państwa zapobiegając marginalizacji i wykluczeniu, służy wszystkim.

Koszty dość rozbudowanych świadczeń socjalnych ma pokryć gospodarka. W *Europie solidarnych narodów* Prawo i Sprawiedliwość nie tylko niejednokrotnie pochwała mechanizmy wolnego rynku, lecz wprost chwali kapitalizm. Korzyści z niego płynące to przede wszystkim zatrudnienie, nowe miejsca pracy, niezależność finansowa pozwalająca dochodzić do własności, w tym również do własnego mieszkania.

Polityka ekonomiczna państwa powinna skupić się na stworzeniu jak najlepszych warunków dla tworzenia małych i średnich przedsiębiorstw oraz firm rodzinnych, stanowiących koło napędowe gospodarki. W tym celu należy uprościć biurokrację:

przepisy kształtujące zasady prowadzenia działalności gospodarczej powinny być nie tylko bardziej przejrzyste i jednoznaczne, ale także powinny stwarzać zachęty do rozpoczynania nowej działalności [...]. Założenie firmy powinno być możliwe w jednym miejscu i powinno trwać maksymalnie trzy dni (s. 64).

Również banki powinny dysponować korzystną ofertą kredytową dla osób planujących własną działalność gospodarczą. Pracodawcy tworzący nowe miejsca pracy będą z kolei zwolnieni przez dwa lata z płacenia składki na ubezpieczenie społeczne. Osobną kwestia jest polityka podatkowa. Prawo i Sprawiedliwość sprzeciwia się wprowadzeniu podatku katastralnego oraz postuluje zniesienie podatku giełdowego i od lokat bankowych, jak również zdecydowane obniżenie podatku spadkowego. Dodatkowo firmy i pracodawcy mogą liczyć na pewne ulgi, jak na przykład odliczenia od podatków zakupionych środków trwałych. Pomimo to PiS sprzeciwia się podatkowi liniowemu, jako utrzymującemu istniejącą strukturę nierówności. „Podwyższa on bowiem efektywną stawkę podatkową dla osób najuboższych i obniża ją dla osób najbo-



gatszych” (s. 58). Wydaje się, że celem proponowanego przez PiS systemu podatkowego, ma być niwelowanie nierówności i utrzymanie poparcia społecznego warstw, które nie skorzystały na transformacji.

PiS nie mówi wiele na temat roli państwa w gospodarce. Oprócz stanowienia przyjaznego przedsiębiorcom prawa, państwo zobowiązane jest do zapewnienia bezpieczeństwa energetycznego i w tym celu musi sprawować kontrolę nad przedsiębiorstwami z tej branży. Podsumowując prezentowaną przez PiS koncepcję gospodarki można powiedzieć, że stanowi ona próbę wypośrodkowania pomiędzy wolnym rynkiem, a wymaganiami polityki socjalnej.

Również wizja społeczeństwa nie stanowi zwartej koncepcji, jak ma to miejsce w manifestach partii zachodnich. Na podstawie interpretowania przez PiS zasady solidarności można powiedzieć, że proponuje solidaryzm – społeczeństwo jest spojone więziami wzajemnej współzależności i odpowiedzialności jednych za drugich; odpowiedzialność zarówno między pokoleniami, jak i między warstwami społecznymi – bogaci powinni wspierać uboższych. Jest to typowe dla chrześcijańskiej demokracji niekonfliktowe ujęcie społeczeństwa. Towarzyszy mu chadecka hierarchia wspólnot, promująca te połączone więzią naturalną; artykuł 21 *Projektu konstytucji*: „Rodzina, jako wspólnota podstawowa i pierwotna w stosunku do państwa, ma własne i niezbywalne prawa”. Wspólnotą jest także naród.

Co ciekawe, Prawo i Sprawiedliwość niewiele mówi o Kościele i jego roli. W *Bro-szurze katolickiej* stwierdza, że jego prawa pozostają nienaruszone po wejściu do Unii Europejskiej. W programie z 2001 r. Kościół nie pojawia się w ogóle; w 2005 r. figuruje jedynie jako „[partner i sojusznik] w przeciwdziałaniu rozkładowi rodziny” (s. 82). Jawi się tu następujący obraz: Prawo i Sprawiedliwość podkreśla doniosłą rolę wartości chrześcijańskich nie mówiąc jednocześnie, że ich nośnikiem jest Kościół. Można to wyjaśnić na dwa niewykluczające się sposoby. Z jednej strony PiS uważa, że związek wartości i Kościoła jest tak oczywisty, że nie warto o tym wspominać – co jest uzasadnione, biorąc pod uwagę fakt, że ponad 90% obywateli deklaruje się jako katolicy. Z drugiej traktuje Kościół jako niezależną i suwerenną instytucję, o której względy można i warto zabiegać, nie zapisując jednak tego w formalnych manifestach.

Czy Prawo i Sprawiedliwość jest chrześcijańską demokracją? Elementy chadeckie są rozproszone po dokumentach PiS, w każdym z nich występują z innym natężeniem. Dopiero analiza kilku kluczowych manifestów, pozwoliła na stworzenie pełnego profilu ideowego tej partii i ostateczne postawienie odpowiedzi twierdzącej.

W programach wyborczych PiS pojawiają się charakterystyczne dla chrześcijańskich demokracji elementy: wartości chrześcijańskie, respektowanie godności osoby ludzkiej, a także państwo pomocnicze, gospodarka społeczna rynkowa, zasada solidarności i niekonfliktowa wizja społeczeństwa.

Czy PiS wygrał wybory w 2005 r. ze względu na te cechy? Mało prawdopodobne – przyglądając się kampanii wyborczej PiS w 2005 r. można powiedzieć, że kluczem do zwycięstwa były trzy kwestie – postulat zaostżenia kar dla przestępców, przeprowadzenie dekomunikacji oraz, co najważniejsze, zaakcentowanie swojej szczególnej troski o ludzi wymagających wsparcia i zagwarantowanie im zabezpieczeń socjalnych. Jakkolwiek osądzać tak obroną strategię, wynik wyborów pokazał, że była ona

skuteczna – dała Prawu i Sprawiedliwości zwycięstwo. Do zwycięstwa Prawa i Sprawiedliwości przyczyniła się jeszcze jedna kwestia – śmierć Jana Pawła II. Jak napisał Tomasz Żukowski (2006, [www.teologiapolityczna.pl](http://www.teologiapolityczna.pl)) – wydarzenia kwietniowe zintensyfikowały przeżycia religijne, zbudowały poczucie wspólnoty i zaangażowania. W efekcie przesunęły nastroje polityczne w prawo. Radość ze zwycięstwa trwała jednak krótko. Po dwóch latach nieudanej koalicji z Samoobroną i Ligą Polskich Rodzin, we wrześniu 2007 r. został rozwiązany parlament. W przyspieszonych wyborach do Sejmu PiS uzyskała 32,11%, Platforma zwycięskie 41,51% (*Wyniki wyborów 2007*, [www.wybory2007.pkw.gov.pl](http://www.wybory2007.pkw.gov.pl)).

PiS przygotował do wyborów w 2007 r., krótki 72-stronicowy program, będący z jednej strony prezentacją osiągnięć rządu, z drugiej przedstawieniem planu działania na kolejne lata (*Program Prawa i Sprawiedliwości 2007* (2009), [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl)). Manifest nie zawiera charakterystycznych dla chadecji cech – stanowi raczej suche wypunktowanie dokonań i postulatów.

Inaczej wygląda program Prawa i Sprawiedliwości z roku 2009 (*Program Prawa i Sprawiedliwości 2009. Nowoczesna, solidarna, bezpieczna Polska*). Jest długi, liczy 216 stron, podobnie jak w poprzednich manifestach, cechy chrześcijańsko-demokratyczne, choć łatwe do zidentyfikowania, nie są nazwane po imieniu. Patrząc na ten program można powiedzieć, że w porównaniu z poprzednimi dokumentami PiS, jest on najbardziej wyważony i dopracowany. Na początku jest swoiste *novum*, czyli autodeklaracja:

W naszym ugrupowaniu połączyły się główne nurty polityczne nawiązujące do **myśli chrześcijańsko-demokratycznej**, katolicko-narodowej, niepodległościowej i konserwatywnej (s. 7, podkreślenie moje – DS).

Następnie jest jasne i precyzyjne odwołanie do wartości chrześcijańskich, które stanowią

fundament na którym należy budować sprawiedliwy ład społeczny. Czerpiąc z uniwersalnego nauczania Kościoła katolickiego, za aksjomat myślenia i działania w sprawach publicznych uznajemy poszanowanie godności każdego człowieka i ochronę życia ludzkiego od samego poczęcia. Pragniemy uczestniczyć w budowaniu cywilizacji życia. Zdecydowanie odrzucamy wszelkie tendencje prowadzące do cywilizacji śmierci, które przejawiają się m.in. w postulatach rozluźnienia prawnej ochrony dziecka poczętego czy zalegalizowanie eutanazji (s. 7).

Na kolejnej stronie znajduje się następna z chadeckich *core values*, a mianowicie koncepcja osoby ludzkiej

Fundamentem naszego programu jest szacunek dla przyrodzonej i niezbywalnej godności każdej osoby ludzkiej. Z godności tej wynikają prawa człowieka, których ochrona i realizacja jest podstawowym zadaniem wspólnoty politycznej. Do najważniejszych praw człowieka należy prawo do życia i prawo do wolności. Tylko człowiek wolny może w pełni realizować szanse wynikające z jego kondycji i okoliczności zewnętrznych, dążyć do pomyślności swojej, swoich bliskich i wspólnot, do których należy. Człowiek jest indywidualnością, ale zarazem podmiotem o charakterze społecznym. Jednostka ludzka, jako istota obdarzona intelektem

oraz zdolnością przyswajania i tworzenia wyższych wartości, może chronić i rozwijać swoje człowieczeństwo jedynie dzięki przynależności do różnych wspólnot, od rodziny przez różne grupy pośredniczące aż po społeczeństwo jako całość. Uczestnicząc we wspólnotach, które umożliwiają jej w pełni ludzką egzystencję, jednostka ma wobec nich zarówno prawa, jak i obowiązki.

W tej perspektywie, którą można określić jako personalistyczną, alternatywa: wolność jednostki albo dobro wspólnoty jest alternatywą fałszywą (s. 8–9).

Na podstawie tego dość długiego cytatu można stwierdzić, że PiS postrzega człowieka jako istotę wolną, rozumną, odpowiedzialną, posiadającą niezbywalną godność oraz naturę społeczną. Wizja ta jest zbieżna z koncepcją osoby ludzkiej zawartą w nauce społecznej Kościoła.

O samym Kościele jako instytucji PiS nie pisze prawie wcale. Dużo więcej miejsca poświęca chrześcijaństwu, co ciekawe, w swoim manifestie nie używa terminu katolicyzm. Według Prawa i Sprawiedliwości, wartości chrześcijańskie stanowią zarówno istotny element polskiego dziedzictwa, jak i ważny składnik ładu społecznego. W związku z tym PiS postuluje zabezpieczenie Polski przed unijnym ustawodawstwem, mającym narzucić Polsce rozwiązania prawne niezgodne z chrześcijańskim dziedzictwem. Co więcej,

Unia nie może ingerować w sprawy związane z moralnością publiczną, prawem rodzinnym oraz poszanowaniem fizycznej i moralnej integralności człowieka. Nie należy to do zadań tej organizacji, choć pokusy jej wykorzystania przez niektóre środowiska lewicowo-liberalne jako instrumentu dechrystianizacji Europy są bardzo silne (s. 178).

PiS stwierdza ponadto, że istnieje w Unii poważna asymetria w traktowaniu wartości chrześcijańskich. „Znane są przypadki dyskryminowania zwolenników moralności chrześcijańskiej przy nominacjach na funkcje unijne” (s. 179). Poglądy przeciwne chrześcijańskim są wspierane, podczas gdy te zgodne z nauczaniem Kościoła, piętnowane i cenzurowane. Zadaniem Polski w tej sytuacji jest angażowanie się w „tworzenie rozmaitych koalicji na rzecz tych wartości na forum ONZ, Unii Europejskiej i innych organizacji międzynarodowych” (s. 183). Inną charakterystyczną cechą myśli chadeckiej, którą można odnaleźć w programie PiS, jest duży nacisk na solidarność. Dla kontrastu zasada pomocniczości pojawia się zaledwie kilka razy, określając kompetencje samorządów oraz reguły wprowadzania prawa unijnego.

Powracając do zasady solidarności – określana jest jako zależność między grupami, a jednostkami, „zasada spajająca wspólnotę wolnych ludzi” (s. 9), „troska wspólnoty o godne i sprawiedliwe warunki funkcjonowania każdego jej członka” (s. 12). W praktyce społecznej zasada solidarności według PiS powinna polegać na umożliwieniu dostępu do korzyści płynących z rozwoju gospodarczego także mniej zamożnym obywatelom i regionom. Również świadczenia społeczne mogą służyć „budowaniu realnej solidarności między grupami społecznymi, pokoleniami i regionami” (s. 16). Prawo i Sprawiedliwość wylicza tu następujące posunięcia swojego rządu: wprowadzenie becikowego, przeznaczenie dodatkowych kwot na dożywianie dzieci, rewaloryzacja emerytur, odliczenia podatkowe na dzieci, podjęcie walki z praktykami

korporacji zawodowych i inne. Wizja Polski solidarnej ma stanowić przeciwwagę dla Polski liberalnej, dezintegrującej społeczeństwo. PiS mówiąc o liberalizmie, ma na myśli

specyficzną wersję liberalizmu, [...] wersję skarlałą, służącą uzasadnieniu i utrwaleniu postkomunistycznego kierunku transformacji oraz osłabieniu państwa. Nie odrzucamy myśli liberalnej jako takiej. To, co jest w niej racjonalne – co dotyczy wolności jednostki i jej ochrony przed samowolą władzy, równości wobec prawa, swobody działalności gospodarczej i odpowiedzialnej przedsiębiorczości, państwa silnego praworządnością – przyjmujemy jako oczywisty składnik konstrukcji władzy i społeczeństwa [...]. Krytykowana przez nas koncepcja Polski liberalnej jest postkomunistyczną postacią darwinizmu społecznego, maskowanego hasłami o wolności jednostki i nieingerencji państwa. Według tej koncepcji status jednostki zależy od jej siły określonej stanem majątkowym, sprytem, układem znajomości i wpływów, niekiedy także możliwością bezkarnego stosowania bezprawnych nacisków i środków przymusu w celu realizacji swoich interesów (s. 11).

Na podstawie powyższego fragmentu można stwierdzić, że niemal tradycyjny wątek rozliczenia systemu komunistycznego jest wciąż obecny w manifestach Prawa i Sprawiedliwości. Podsumowując – program Prawa i Sprawiedliwości z roku 2009 – podobnie jak poprzednie manifesty, zawiera elementy właściwe myśli chrześcijańsko-demokratycznej. Najistotniejszym *novum* wydaje się zawarcie w nim koncepcji człowieka oraz poświęcenie większej ilości miejsca wartościom chrześcijańskim i ich miejscu w przestrzeni publicznej. Pozostałe kwestie, takie jak koncepcja państwa pomocniczego i zasada solidarności, również są wyraźnie zarysowane.

Nie bez znaczenia jest także umieszczona na początku autodeklaracja. Do tej pory Prawo i Sprawiedliwość nie starało się o chadecką etykietę, dlatego też choć nurt chrześcijańsko-demokratyczny jest tu wymieniony jako jeden z wielu obecnych w PiS, to sam fakt uznania go jako ważnego składnika swojej orientacji jest kluczowy.

Choć w oficjalnych dokumentach Prawo i Sprawiedliwość nie stara się o chadecką tożsamość, działacze w prywatnych rozmowach postrzegają swoją partię właśnie jako chrześcijańską demokrację. Cechą mającą decydować o chadeckim charakterze PiS miał być przede wszystkim związek programu z nauczaniem społecznym Kościoła<sup>25</sup>.

### Platforma Obywatelska<sup>26</sup>

„Mamy szansę stać się porządną chadecją gdzieś w połowie drogi między CDU a CSU” – powiedział Jarosław Gowin (28–29.04.2007: 27) w wywiadzie dla „Dziennika”. Czy faktycznie Platforma Obywatelska ma szansę zostać partią chrześcijańsko-demokratyczną? A może już nią jest?

<sup>25</sup> Autorka w lutym 2009 r. podczas kongresu Prawa i Sprawiedliwości w Krakowie, w czasie obiadu kończącego sesję zadała działaczom partyjnym nieoficjalne pytanie, czy można uznać PiS za chadecję. Przeprowadzony *ad hoc* wywiad nie miał oczywiście charakteru systematycznego badania świadomości członków tej partii. Może być jedynie wskazówką lub znakiem ogólnego trendu i zachętą do podjęcia dalszych badań.

<sup>26</sup> Specyfika Platformy Obywatelskiej jako partii politycznej motywującej swoje wybory ideologiczne i programowe odwołaniem do chrześcijańskiej nauki społecznej i Kościoła wymaga dodatkowej analizy. Wykazała ma ona m.in. analogiczne cechy podobnych do PO europejskich partii politycznych, dlatego też ten krąg zagadnień zostanie zawarty w publikacji, nad którą obecnie pracuję – DS.

Pomimo takiej deklaracji jednego z działaczy (wtedy senatora), trudno zaliczyć Platformę Obywatelską do rodziny partii chrześcijańsko-demokratycznych. Nawet jej członkostwo w Europejskiej Partii Ludowej nie jest w stanie zmienić faktu, że w manifestach PO nie widać cech chadeckich.

Pierwszą rzeczą jest autoidentyfikacja. Jakkolwiek Gowin chciałby widzieć PO w gronie chadecji, oficjalne dokumenty tej partii opisują ją jako tę, która ma wskrzesić ideały republikańskie, niestety, bez wyjaśnienia, jak należy rozumieć to sformułowanie (*Deklaracja ideowa Platformy Obywatelskiej, przyjęta przez Klub Poselski Platforma Obywatelska w dniu 21 grudnia 2001 r.*, [2001] (13.05.2004), [www.platforma.org](http://www.platforma.org), dalej – *Deklaracja ideowa...*).

Pomimo braku pisemnej deklaracji, w manifestach inni działacze PO także zaliczają swoje ugrupowanie do nurtu chrześcijańsko-demokratycznego. W przeprowadzonych wywiadach na pytanie o tożsamość ideową PO, badani bez wahania zaliczyli PO do partii ludowych i chadeckich, zaznaczając jednocześnie, że jest to jeden z nurtów w łonie PO. „Platforma jest partią dwóch środowisk” – odpowie poseł PO<sup>27</sup> na Sejm, frakcja konserwatywna wywodzi się z SKL, liberalna, bardziej widoczna w mediach, z KLD. Wypowiedź radnego PO<sup>28</sup> jest podobna, on również widzi w PO dwa nurty, chadecki związany z Janem Rokitą i liberalny związany z Donaldem Tuskiem.

O chadecości Platformy, według posła, ma świadczyć odwołanie do Dekalogu znajdujące się w *Deklaracji ideowej*, pierwszej części najnowszego programu PO (*Polska obywatelska. Podstawy programu politycznego Platformy Obywatelskiej 2007: 8*). Fragment, o którym mówił poseł, jest rozszerzoną wersją deklaracji z 2001 r. (por. *Deklaracja ideowa...*). *Novum* stanowi tu stwierdzenie, że państwo, chociaż nie może pełnić roli strażnika Dekalogu,

nie może pozwalać by jedni – łamiąc zawarte w nim zasady – pozbawiali w ten sposób godności i praw innych albo deprawowali tych, którzy nie dojrzeli jeszcze do pełnej odpowiedzialności za swoje życie. Dlatego zadaniem Państwa jest roztropne wspieranie rodziny i tradycyjnych norm obyczajowych, służących jej trwałości i rozwojowi. Dlatego prawo winno ochraniać życie ludzkie, tak jak czyni to obowiązujące dziś w Polsce ustawodawstwo (*Polska obywatelska... 2007: 8*).

Choć akapit ten, jako fundament ideowy Platformy miał dla posła duże znaczenie, reszta programu nie zawiera w sobie cech chrześcijańsko-demokratycznych. Jeżeli chodzi o sklasyfikowanie Prawa i Sprawiedliwości, zbadani członkowie określają ją jako partię równocześnie konserwatywną ideowo, odwołującą się do wątków narodowych, choć nie tak często, jak LPR i socjalno-ekonomiczną – „to jest ekonomiczna lewica” (radny PO). Z kolei poseł PO uważa, że w PiS znajdują się także liberałowie – jak Paweł Poncyliusz – choć generalnie jest to partia populistyczna, stawiająca na świadczenia socjalne. Mówiąc o różnicach między PO i PiS działacze PO zwracają uwagę na dwie kwestie. Poseł podkreślił przede wszystkim stosunek PO do dziedzictwa Solidarności –

<sup>27</sup> Zapis rozmowy w archiwum autorki.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

etos Solidarności to świętość, która już została dla celów politycznych wykorzystana. I dobrze. Zamknijmy etap Solidarności. Solidarność jest już tylko związkami [...]. Świętość Solidarności uznajemy, natomiast trzeba iść do przodu. Bazując na pewnych fundamentach, [...] będąc przywiązany do tego patriotycznego spojrzenia na Solidarność, na przeszłość.

Prawo i Sprawiedliwość próbuje nadal korzystać z tego etosu, podchodząc nieufnie do UE, podczas gdy Platforma widzi w Unii Europejskiej nową szansę dla Polski. Z kolei radny PO stwierdził, że Platforma jest mniej etatystyczna niż Prawo i Sprawiedliwość. PiS jest też bardziej przywiązany do wartości klasycznej prawnicy.

Powracając do dokumentów: Platforma w programie z 2005 r. *Państwo dla obywateli* odwołała się do tradycji konserwatywno-liberalnych:

duch konserwatywno-liberalny ożywił nasze prace, nie tylko dlatego, że tak definiowaliśmy – i definiujemy nadal – szczególną potrzebę Polski i Polaków w pierwszych latach XXI w. Duch ten także ożywił i nadal ożywia nasz sposób myślenia o tym, jak w ogóle najlepiej by było urządzić współczesny świat (*Państwo dla obywateli. Plan rządzenia 2005–2009* [12.2005] (13.07.2006), www.po.org.pl: 7, dalej *Państwo dla obywateli...*).

Również wartości chrześcijańskie nie odgrywają większej roli w dokumentach PO. W zasadzie pojawiają się jedynie w *Deklaracji programowej* z 2001 r.:

Fundamentem cywilizacji Zachodu jest Dekalog. Wierzmy wspólnie w trwałą wartość norm w nim zawartych. Nie chcemy, by Państwo przypisywało sobie rolę strażnika Dekalogu. Ale Państwo nie może pozwalać, by jedni łamiąc zawarte w nim zasady – pozbawiali w ten sposób godności i praw innych albo deprawowali tych, którzy nie dojrzeliby jeszcze do pełnej odpowiedzialności za swoje życie. Dlatego zadaniem Państwa jest roztropne wspieranie rodziny i tradycyjnych norm obyczajowych, służących jej trwałości i rozwojowi. Dlatego prawo winno ochraniać życie ludzkie, tak jak czyni to obowiązujące dziś w Polsce ustawodawstwo, zakazując również eutanazji i ograniczając badania genetyczne (*Deklaracja programowa* [21.12.2001]).

Innym miejscem, w którym PO wspomina wartości chrześcijańskie jest jej *Program europejski* ([02.05.2004], www.po.org.pl), gdzie PO w jednym zdaniu stwierdza, że traktat konstytucyjny powinien zawierać odwołanie do chrześcijaństwa. Nawiązaniem zaś do  *nauki społecznej Kościoła* są przytoczone słowa Jana Pawła II:

Zdolność człowieka do inicjatywy i przedsiębiorczości stanowi źródło bogactwa społecznego, zaś wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystywania zasobów i zaspokajania potrzeb. Te słowa Jana Pawła II, pochodzące z encykliki *Centesimus annus* (IV, 32, 34), dobrze wyrażają nasze przekonanie o wartości twórczego i aktywnego wysiłku człowieka w procesie gospodarczym.

Pozytywny stosunek Jana Pawła II do wolnego rynku i kapitalizmu, rozumianego jako

system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej (CA 42)

jest powszechnie znany. Jednak, co Platforma powinna uwzględnić, nigdy nie było to poparcie bezkrytyczne i bezwarunkowe. Zwłaszcza, że przytoczony w *Deklaracji programowej* fragment encykliki w całości brzmi następująco:

Wydaje się, że zarówno wewnątrz poszczególnych narodów, jak i w relacjach międzynarodowych wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb. **Dotyczy to jednak tylko tych potrzeb, za których zaspokojenie można zapłacić, to jest które dysponują siłą nabywczą, i tych zasobów, które „nadają się do sprzedania”, czyli mogą uzyskać odpowiednią cenę.** Istnieją jednak liczne ludzkie potrzeby, które nie mają dostępu do rynku (CA 34; podkreślenie moje – DS).

Tak więc poglądy papieża dotyczące systemu ekonomicznego nie są aż tak kategoryczne, jakby tego chciała Platforma. Pisząc w tym manifestie o potencjale Polaków, PO podała jednocześnie koncepcję osoby ludzkiej. Człowiek posiada zdolność do inicjatywy i twórczego przetwarzania rzeczywistości, szczególnie w jej aspekcie ekonomicznym. W innych, późniejszych manifestach nie pojawia się już ani odwołanie do Dekalogu, ani wizja osoby ludzkiej. Możliwe, że jest to związane z odejściem reprezentującego nurt chadecki Macieja Płażyńskiego. On sam w wywiadzie dla tygodnika „Angora” określił swoje poglądy jako najbliższe chadecji, dodając, że na polskiej scenie politycznej z pewnością znalazło by się miejsce na jeszcze jedną opcję, a

wielu Polakom bliskie są ideały chadecji, oparte na chrześcijańskim systemie wartości, solidaryzmie społecznym i jednocześnie potrzebie wspierania rodzimej przedsiębiorczości (Płażyński, 22.01.2007, [www.plazynski.pl](http://www.plazynski.pl)).

W innych swoich dokumentach Platforma nie mówi więcej o wartościach chrześcijańskich, wspomina je jedynie w programie z 2001 r. *Uwolnić energię Polaków*:

Zobowiązujemy się poprowadzić proces tworzenia nowej reprezentacji parlamentarnej. Z powagą i odpowiedzialnością. W duchu otwarcia i umiaru, szacunku dla tradycji i chrześcijańskich wartości ([19.01.2001] (13.05.2004): 4)

oraz w programie z grudnia 2005 r., w którym przywiązanie do wartości chrześcijańskich pokazane jest jako szczególna cecha Polaków (*Państwo dla obywateli. Plan rządzenia 2005–2009...*: 258).

Przyglądając się manifestom Platformy Obywatelskiej widać wyraźnie, że niezmiennie od 2001 r. główną osią, wokół której skoncentrowane są jej dokumenty, jest gospodarka rynkowa i usuwanie przeszkód mogących utrudnić obywatelowi swobodną działalność gospodarczą. Wolność gospodarcza jest dla Platformy zdecydowanie priorytetem i wartością, dlatego też

nie może być skrępowana nadmiarem barier związanych z prawem pracy, systemem podatkowym czy obciążeniami związanymi z ubezpieczeniami społecznymi, gdyż w efekcie hamuje to procesy inwestycyjne, takie jak rozbudowa infrastruktury i komunikacji. Restrykcyjna regulacja życia gospodarczego przez państwo skutecznie odstrasza, zwłaszcza młodych ludzi, od podejmowania własnej działalności gospodarczej. Zmiana tego stanu rzeczy jest podsta-

wowym zadaniem Platformy Obywatelskiej (*Zasadnicze cele naprawy państwa. III Krajowa Konwencja Platformy Obywatelskiej RP* ([21.05.2006], 30.06.2006: 6).

Zdrowa, dobrze rozwijająca się gospodarka jest kluczem do poprawnego funkcjonowania państwa: „Bez sprawnej gospodarki i prosperujących przedsiębiorstw, nie ma sprawnego państwa i perspektywy poprawy poziomu życia i bezpiecznej przyszłości dla społeczeństwa”. Obecny stan jest pod tym względem niewystarczający. Dlatego też

musimy odkryć wszystkie możliwości naszej gospodarki. Dziś, skrępowana przepisami i wysokimi podatkami, nie radzi sobie ona z bezrobociem, nie tworzy dostatecznie wielu okazji, by wykorzystać potencjał Polaków. Dlatego musimy:

- znieść przepisy utrudniające rozwój przedsiębiorstw, zwłaszcza małych i średnich;
- dokończyć reformę podatków, spłaszczyć podatek dochodowy do jednego poziomu, uwalniając równocześnie od niego najniższe dochody;
- zapewnić, że kodeks pracy ułatwia, a nie utrudnia zatrudnienie pracowników” (*Uwolnić energię Polaków* [19.01.2001]: 4).

Gospodarkę należy uwolnić od „dyktatu biurokracji” i uczynić ją maksymalnie przyjazną przedsiębiorcom. W tym celu należy zmniejszyć formalności wymagane przy zakładaniu firmy, sprywatyzować niektóre elementy sektora publicznego, takie jak usługi BHP, obsługa administracyjna sądów czy prowadzenie ksiąg wieczystych. Ponadto należy uprościć rozliczenia ZUS i obniżyć podatki oraz zrównoważyć stosunki między pracodawcami i pracownikami. Zrównoważenie to ma polegać na większej elastyczności w kształtowaniu umów o pracę:

Między innymi zniesienie ograniczeń w stosowaniu umów na czas określony [...], określanie długości okresu wypowiedzenia i wysokości odprawy w indywidualnej umowie o pracę, umożliwienie pracy na zastępstwo w okresie choroby stałego pracownika (*Uwolnić energię Polaków* [19.01.2001]: 7).

Wypowiedzi z 2005 i 2006 r. są utrzymane w podobnym tonie. W programie *Państwo dla obywateli* PO sprzeciwia się „wszelkim formom reglamentacji działalności gospodarczej” ([12.2005], (13.07.2006): 14). Podobnie jak w 2001 r., tak i tu Platforma postuluje ułatwienia dla osób pragnących założyć własną firmę. Do ułatwień administracyjnych PO dodaje poprawienie przepływu informacji i przejrzystość prawa, likwidację większości koncesji, wprowadzenie warunków

dla skutecznego wypowiedzenia umowy o pracę (czyli możliwość składania oświadczeń woli w trakcie trwania stosunku pracy), co ograniczy skalę stosowania „ucieczki w urlopy i w chorobę” w obawie przed wręczeniem wypowiedzenia

oraz zdecydowane odejście od interwencjonizmu państwowego.

Bezpośredni udział państwa w gospodarce przynosi jedynie rozwój patologii połączony ze zdecydowaną zmniejszoną efektywnością działania. [...] PO nie będzie kontynuowała społecznie i gospodarczo szkodliwej praktyki politycznego ingerowania w gospodarkę, praktyki właściwej dawniej dla SLD, a obecnie dla PiS (*Zasadnicze cele naprawy państwa* [21.05.2006], 30.06.2006: 6).



Dlatego też PO zamierza doprowadzić do prywatyzacji jak największej liczby przedsiębiorstw należących obecnie do skarbu państwa. Pod jego kontrolą pozostają jedynie

rurociągi eksploatowane przez Przedsiębiorstwo Eksploatacji Rurociągów Naftowych, sieć przesyłowa gazu (wydzielona z PGNiG), sieć przesyłowa elektryczna (wydzielona z PSE), Naftoport, spółka PKP Polskie Linie Kolejowe wraz z PKP, Energetyka, oraz Lotnisko Warszawa-Okęcie. Instytucjami, służącymi do realizacji określonych celów społecznych lub państwowych takimi jak: Bank Gospodarstwa Krajowego, PP Lasy Państwowe, Totalizator Sportowy i Polski Monopol Loteryjny (*Państwo dla obywateli*: 167).

Wiele miejsca PO poświęca sprawom podatków, gdyż obciążenia fiskalne są zbyt duże i zbyt skomplikowane.

Należy maksymalnie uprościć podatki i zwiększyć jednoznaczność przepisów podatkowych, po to, by zmniejszyć koszty dla przedsiębiorców, związane z analizą przepisów podatkowych i dostosowaniem się do nich oraz zasadniczo obniżyć ryzyko podatkowe działalności gospodarczej. Uproszczenie podatków powinno oznaczać obniżenie podstawowych stawek podatków przy jednoczesnej rezygnacji z wszelkich ulg i stawek preferencyjnych (*Państwo dla obywateli*: 103).

Najkorzystniejszym wyjściem jest wprowadzenie podatku liniowego, zmian wymaga także kwestia umów o pracę i ubezpieczeń społecznych. Kolejną sferą, którą należy zreformować, jest system opieki socjalnej. Obecnemu systemowi PO zarzuciła promowanie pasywności i postaw roszczeniowych. Konieczna naprawa jest ściśle związana zżywieniem gospodarki i powinna opierać się na maksymalnej aktywizacji obywateli. W sprawozdaniu z III Krajowej Konwencji PO – *Zasadnicze cele naprawy państwa* – Platforma wymieniła pięć filarów, na których powinny opierać się zmiany w systemie socjalnym. Jednym z nich („Solidarność między pokoleniami”) jest przedłużenie aktywności zawodowej:

W tym celu należy ograniczyć możliwości przechodzenia na wcześniejsze emerytury, wprowadzić możliwość fakultatywnego wydłużania wieku emerytalnego kobiet, promować wśród pracodawców utrzymywanie w zatrudnieniu osób w wieku 45+/50+, dążyć do podnoszenia średniej wieku wyjścia z rynku pracy (*Zasadnicze cele naprawy państwa* [21.05.2006], 30.06.2006: 13).

Jest to zdecydowanie odmienne podejście do spraw socjalnych niż prezentowane przez Prawo i Sprawiedliwość, które w swoim programie skłaniało się raczej do rozbudowywania świadczeń. Tendencję do ograniczania pomocy społecznej widać także w manifestie z 2005 r.:

W obecnej chwili w Polsce stosunkowo bardzo mało ludzi legalnie pracuje, a duża liczba osób otrzymuje różnego rodzaju świadczenia finansowane z obowiązkowych składek ubezpieczeniowych, obciążających wynagrodzenia oficjalnie zatrudnionych. [...] Ponieważ liczba oficjalnie pracujących jest niska, to muszą oni płacić wysokie składki, aby sfinansować potrzeby systemu ubezpieczeniowego. **Musimy przerwać to błędne koło, jakie tworzy wysoki klin podatkowy<sup>29</sup> i niska liczba pracujących**” (*Państwo dla obywateli* [12.2005], (13.07.2006): 14).

<sup>29</sup> Przez klin podatkowy Platforma rozumie różnicę „między kosztami wynagrodzenia pracowniczego, jakie ponosi pracodawca, a płacą, jaką otrzymuje pracownik na rękę” (*Państwo dla obywateli*...: 14).

## Aby zmienić ten niekorzystny stan rzeczy

należy obniżyć wydatki finansowane ze składek na ubezpieczenia społeczne. Należy dokonać przeglądu przyznanych rent, tak aby wyeliminować przypadki niezasadnie uzyskanych świadczeń. Trzeba dopasować wymiar rent do nowego systemu emerytalnego, tak aby renta nie była wyższa od emerytury. Trzeba ograniczać świadczenia społeczne o charakterze paSYwnym, które nie są niezbędne (*Państwo dla obywateli...*: 14).

Podobne podejście Platforma ma do rodziny. W *Państwie dla obywateli* kwestia sytuacji rodzin jest jedynie poruszona w kontekście zmian polityki podatkowej i rynku pracy. Z kolei w *Zasadniczych celach naprawy państwa* polityka rodzinna, choć rozważana jako ostatni punkt deklaracji, po administracji, ochronie środowiska i sporcie, to zawiera diagnozę sytuacji rodziny w Polsce oraz pewne propozycje jej poprawy. Przede wszystkim PO krytykuje likwidację urzędu zajmującego się równym statusem kobiet i mężczyzn. Dalej stwierdza, że polska rodzina znajduje się w kryzysie, mającym swoje źródła w dużej liczbie rozwodów, spadku dzietności oraz złej sytuacji ekonomicznej rodzin, na którą się składa mało elastyczny rynek pracy, brak mieszkań, słaba ściągalność alimentów. Rozwiązanie jest proste:

Pomyślności rodziny nie da się osiągnąć bez rozwoju gospodarczego kraju, bez zmniejszenia skali bezrobocia, bez uporządkowania sfery pomocy społecznej i bez kompleksowych działań eliminujących z życia czynniki, które wpływają na złą kondycję polskiej rodziny. Platforma realizując prorodzinną politykę państwa będzie prowadzić działania sprzyjające dynamicznemu wzrostowi gospodarki i zapewniające korzystne warunki do rozwoju polskiej rodziny. Wyższy stan zamożności państwa przełoży się wprost na zamożność rodziny – podstawowej komórki społecznej, posiadającej i wychowującej dzieci (*Zasadnicze cele naprawy państwa...*: 29).

Uzupełnieniem tych reform ma być aktywizacja zawodowa kobiet, wsparta rozwiniętą siecią przedszkoli i żłobków.

W przytaczanych tu dokumentach odnoszących się do sytuacji państwa, interesujące jest to, że podobnie jak Prawo i Sprawiedliwość, Platforma uważa, iż wymaga ono naprawy. W 2001 r. PO i PiS zgadzały się, że było ono „zepsute” przez rządy SLD. W 2005 i 2006 r. Platforma uważała, że oprócz spuścizny PRL, doszły szkody wyrządzone przez PiS, który nie tylko prowadził szkodliwą politykę ekonomiczną, lecz także naruszył standardy demokratyczne. Programy Platformy i zawarte w nich propozycje reform mają więc przywrócić ład w zaburzonej rzeczywistości. Reform wymagają więc policja, prokuratura i sądownictwo oraz administracja. Platforma Obywatelska pisząc o funkcjach państwa, skłaniała się ku jego decentralizacji i przesunięciu niektórych zadań na samorządy.

W takich dziedzinach, jak porządek i bezpieczeństwo publiczne, prawo ochrony przyrody, zarządzanie drogami publicznymi, rybactwo śródlądowe, ochrona roślin, ochrona zwierząt, ochrona środowiska, działalność turystyczna, sprawy obywatelskie, transport zbiorowy konieczne są, zatem „przesunięcia” kompetencji prawotwórczych i orzeczniczych administracji rządowej na rzecz organów samorządowych (*Państwo dla obywateli...*: 57).

Co zatem pozostaje państwu? Głównym jego zadaniem jest, według PO, stanowienie dobrego i przejrzystego prawa oraz dbanie o to, aby było ono przestrzegane. W ekonomii, co już zostało wspomniane, państwo ma skupić się na ochronie konkurencji i konsumenta. Również w innych sferach powinno pełnić raczej funkcje kontrolne. Platforma wyróżnia jedynie kilka dziedzin, w których jest wskazana aktywność państwa. Pierwszą z nich jest ochrona zdrowia. Tutaj konieczne jest, aby państwo zachowało

odpowiedzialność za zapewnienie dostępu do określonego zakresu i standardu opieki medycznej oraz za promocję zdrowia. Prawa pacjenta muszą być określone bardzo precyzyjnie, ze szczególnym uwzględnieniem praw grup szczególnej opieki (dzieci, osoby starsze, kobiety w ciąży, niepełnosprawni) (*Zasadnicze cele naprawy państwa...: 21*).

System ubezpieczeń zdrowotnych ma być zregionalizowany i realizowany także przez instytucje prywatne. Państwo ma pełnić nad nim nadzór i gwarantować jego stabilność. Drugą sferą, w której państwo może się wykazać aktywnością jest zapewnienie poczucia bezpieczeństwa obywatelom, trzeba zatem usprawnić działania policji i sądów, tak aby poprawić ich efektywność. Czy jest to wizja państwa pomocniczego? Platforma opowiada się

za respektowaniem zasady pomocniczości w obejmowaniu integracją poszczególnych dziedzin życia publicznego – na poziomie unijnym powinny być rozstrzygane te kwestie, których lepiej i bardziej efektywnie nie da się zrealizować na poziomie narodowym (*Państwo dla obywateli...: 257*).

Kładzie także nacisk na wzmocnienie gmin i samorządów oraz powołanie do życia niezależnych instytucji kontrolnych. Państwo jest tu raczej zwierzchnikiem i reprezentantem na arenie międzynarodowej. Pomimo tego, koncepcji Platformy bliżej raczej do państwa minimum niż do państwa subsydiarnego. Brakuje tutaj szerszego opisu sytuacji, w których interweniuje państwo, jest za to wiele dowodów na ogromne zaufanie do mechanizmów rynkowych. Według PO, większość problemów społecznych można zniwelować odpowiednią polityką ekonomiczną: niskie podatki zwiększą zarobki, bezrobocie spadnie, gdy będzie panowała większa swoboda ekonomiczna – spadną koszty pracy, powstaną nowe przedsiębiorstwa, a ludzie chętniej będą się zatrudniali. Elastyczność rynku pracy pozwoli godzić rodzicielstwo z zatrudnieniem, co poprawi dietę. Ekonomizm przejawia się nawet w myśleniu o kulturze:

inwestycje w kulturę poza niewymiernymi korzyściami, płynącymi z przeżywania sztuki, mogą pełnić funkcje mnożników rozwoju i stać się jedną ze ścieżek wzrostu PKB. Kultura wraz z przemysłem kultury staje się sektorem generującym dochody, nowe miejsca pracy, a także czynnikiem zwiększającym atrakcyjność lokalizacyjną regionów dla inwestorów i mieszkańców (*Zasadnicze cele naprawy państwa...: 19*).

Przykłady można mnożyć. Dla PO istotny jest też sposób myślenia Polaków o sobie i otaczającej ich rzeczywistości społecznej:

Tradycja powstańcza, martyrologiczna i romantyczna – stały się dominującym elementem polskiej świadomości. Polacy zachowali swoją tożsamość, jednak stulecia zaborów i niewoli a zwłaszcza komunizm, spowodowały cywilizacyjne zapóźnienie Polski. Upadek komunizmu 1989 r. stworzył przed kulturą możliwości rozwoju [...]. Potrzebny jest wielki ruch modernizacyjny, głoszący koniec tradycji martyrologiczno-romantycznej w kulturze, odwołujący się o wiele mocniej niż dotąd do nurtu pozytywistycznego, wspierający materialne i intelektualne podstawy rozwoju (*Zasadnicze cele naprawy państwa...*: 19).

Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilę nad programem PO *Polska obywatelska. Podstawy programu politycznego Platformy Obywatelskiej*. Jak wcześniej wspomniano, program ten nie zawiera elementów charakterystycznych dla chrześcijańskiej demokracji. Pojawia się wprawdzie koncepcja pomocniczości czy zasada solidarności, dzieje się to jednak bardzo rzadko, a ich rozumienie nie jest tożsame z modelem chadeckim. Państwo pomocnicze jest tu rozumiane jako państwo zdecentralizowane, którego istotnym elementem jest „umocnienie zdolności wspólnot lokalnych i regionalnych do administrowania swoimi sprawami”. Decentralizacja ma służyć także rozwojowi kraju, uruchomieniu potencjału społecznego i przedsiębiorczości. Solidarność jest z kolei rozpatrywana jako podstawa spoistości Unii Europejskiej. Spoistość ta jest ujmowana przez Platformę w kategoriach przede wszystkim ekonomicznych:

prawdziwa wspólnota nie może istnieć bez solidarności. Solidarność europejska jest fundamentem integracji. Zmniejszenie unijnego budżetu tuż po poszerzeniu było błędem. Nie można mieć więcej Unii za mniej pieniędzy. Poszerzona Unia potrzebuje solidarności zarówno ekonomicznej jak i politycznej (*Polska obywatelska...*: 23).

Interesujące jest też postrzeganie przez PO polityki społecznej. Podczas gdy partie chrześcijańsko-demokratyczne skłaniają się ku rozbudowanym świadczeniom, Platforma postuluje „aktywność i samodzielność oraz odpowiedzialność za siebie i wspólnoty, do których się przynależy”. Stwierdza także, że

łatwy dostęp do świadczeń finansowych (zasiłki) utrudnia aktywizację i mobilność na rynku pracy. Kwotowe waloryzacje emerytur i rent niszczą sens oszczędzania na emeryturę i łączenia jej ze stażem pracy oraz wysokością wynagrodzeń [...]. Dlatego też potrzebna jest reorientacja: przejście od modelu *welfare state* (tradycyjnego państwa opiekuńczego) do modelu *workfare state* (państwa nastawionego na zatrudnienie i pracę) (*Polska obywatelska...*: 56).

W podobnym duchu jest rozpatrywana solidarność między pokoleniami. Według PO istnieje ryzyko konfliktu między młodymi generacjami, wchodzącymi dopiero na rynek pracy, a starymi, wysuwającymi roszczenia dotyczące wcześniejszych emerytur, co podważa „bezpieczeństwo przyszłych pokoleń” i prowadzi życia na koszt innych.

Niektóre grupy z pokolenia dziadków i rodziców nie powinny – w imię partykularnych interesów – zadłużać własnych dzieci. Potrzebna jest prawdziwa solidarność między pokoleniami (*Polska obywatelska...*: 60).

Aby zrównoważyć rynek pracy tak, aby znalazło się na nim miejsce zarówno dla młodych, jak i starszych generacji, należy ograniczyć możliwość przechodzenia na wcześniejszą emeryturę, znieść świadczenia przedemerytalne, podwyższyć wiek emerytalny dla kobiet (fakultatywnie), promować pracodawców zatrudniających osoby powyżej 45 roku życia i rozbudować system przekwalifikowań. Należy też zreformować KRUS i system rent rolniczych oraz

promować postawy i skłonności do indywidualnej zapobiegliwości i oszczędzania różnymi sposobami na starość (wraz ze wsparciem racjonalnie dokonywanych wyborów własnej formuły i planu emerytalnego – także dodatkowych ubezpieczeń emerytalnych) (*Polska obywatelska*.....: 62).

Ostatnim manifestem Platformy jest przedwyborczy *Program PO. Polska zastępuje na cud gospodarczy* [10.2007]. Stanowi on swego rodzaju skrót programu majowego. Większość tekstu jest identyczna z programem majowym, budowanie kluczowych dla chadeckiej modeli państwa pomocniczego i zasady solidarności pozostały bez zmian.

Gdyby podsumować wizję rzeczywistości zawartą w dokumentach Platformy Obywatelskiej widać, że stawia ona na aktywność i odpowiedzialność człowieka. Dlatego w gospodarce liczy się elastyczny rynek pracy, na którym jest możliwych wiele form zatrudnienia – telepraca, samozatrudnienie, więcej umów na czas określony, obniżone podatki oraz zredukowane zabezpieczenia. Wszystko to stwarza jednocześnie ryzyko i sprzyjające warunki do wykazania się własną inicjatywą.

Można zatem powiedzieć, że PO wyznaje zasadę, wedle której człowiek, posiadając odpowiednie warunki, sam potrafi skutecznie i rozumnie zadbać o swój los. Taka wizja jest zdecydowanie indywidualistyczna. Biorąc pod uwagę liberalne podejście do gospodarki i przeniesienie odpowiedzialności z państwa na jednostkę widać, że kolejną nieobecną w manifestach Platformy cechą chadecką jest właśnie solidarność. Tak więc Platforma Obywatelska w swoich programach prezentuje się jako partia zdecydowanie liberalna, a nie chrześcijańsko-demokratyczna.

Podsumowując – z prawej strony widać dwie duże i silne partie, których programy i subiektywne poczucie przynależności ideowej nie są w pełni zgodne. W przypadku Platformy autoidentyfikacja zawarta w programach, harmonizuje z wizją państwa i gospodarki. Prawo i Sprawiedliwość jest chadecją, ale albo nie zdaje sobie z tego sprawy, albo nie zależy mu na takiej klasyfikacji. Biorąc pod uwagę przeszłość braci Kaczyńskich, jest prawdopodobne, że zbudowali oni co prawda partię ideowo chadecką, ale wybrali dla niej inną etykietę – prawicową, konserwatywną, antykomunistyczną.

Inną kwestią jest definiowanie chrześcijańskiej demokracji przez zapytanych działaczy wspomnianych partii. Poseł PO wskazał własną partię. Cechami chadeckimi są ideowość, wrażliwość na pewne systemy wartości, patrzenie na dziedzictwo judeochrześcijańskie. Polityk chadecki nie powinien występować przeciw przepisom chroniącym prawo naturalne, powinien też reprezentować wysokie standardy moralne. Według radnego PO, nie ma obecnie żadnej znaczącej partii chadeckiej, a jeżeli się pojawiają, to tylko ugrupowania „kanapowe, które pojawiają się i znikają”. Radny

nie podał tu niestety żadnego przykładu. Platforma pomimo, że istnieje w niej nurt chadecki, ma małe szanse, aby stać się chrześcijańską demokracją bo „zbyt wiele osób nie pogodziłoby się z takim wizerunkiem Platformy”. Dla niego chrześcijańską demokrację cechuje oparcie się ideowo „na chrześcijańskiej nauce społecznej”, odrzucenie czystego liberalizmu ekonomicznego i zwrócenie uwagi na człowieka, ale w innym wymiarze niż lewica.

W przypadku działaczy PiS, zapytana radna nie potrafiła jasno zdefiniować, czym jest chadecja, poseł zaś stwierdził, że elementy chadeckie zawiera właśnie Prawo i Sprawiedliwość. Jednym z nich jest konserwatyzm, „a reszta jest w programie”.

Ciekawe były odpowiedzi działaczy na pytania o polską scenę polityczną. Zarówno działacze PO, jak i PiS byli przekonani, że brakuje na niej silnej lewicy i że przydałaby się w Polsce socjaldemokracja, która nie byłaby obciążona komunistycznym dziedzictwem. Zgodzili się także, że: potrzebna jest partia chrześcijańsko-demokratyczna, nie tylko w Polsce, ale wszędzie w świecie (poseł PO), „skuteczna chadecja potrafiłaby wyważyć między interwencjonizmem, lewicowym podejściem do człowieka, którego ja nie akceptuję, a skrajnym liberalizmem, ekonomizmem, konsumpcjonizmem” (radny PO), „jak chrześcijanom nie dać możliwości, aby w ich kręgu nie funkcjonowała partia” (poseł PiS).

Najistotniejsze dla niniejszych rozważań były jednak odpowiedzi o przyczyny słabości polskich chrześcijańskich demokracji. Poseł PO za słabe wyniki chadeków winił ogólną niestabilność polskiej sceny politycznej, brak stałości i trwałości – to ogólna cecha partii polskich. Ponadto nie miały one zaplecza finansowego. Radny PO zwrócił uwagę na brak wyrazistych liderów i programu, który przekładałby idee na konkretne działania. Poseł PiS uznał, że istnieje sprzeczność pomiędzy nazwą partii (która stanowi jej etykietę) a faktycznym programem – *ergo* partie deklarujące się jako chadecje, faktycznie nimi nie były. Dodał przy tym, że żadna nie przebiła się do świadomości społeczeństwa. Nie potrafiła zadbać o swoją obecność w mediach, a „powodzenie projektu w dużej mierze zależy od mediów”.

Interesujące jest postrzeganie przez ekspertów relacji Kościół–partie chadeckie. Poseł i radny PO opowiedzieli się zdecydowanie za oddzieleniem Kościoła od polityki „Kościółowi to nie jest potrzebne i Kościół o tym dobrze wie”, „nie może się zawęzać do jednej partii, a katolicy są w wielu partiach” (poseł PO), „Kościół powinien być z dala od polityki, ale pokazywać swoim wiernym jak czynić, co najwyżej mówić, żeby wybierać osoby które mają poglądy, co my – wierni, nie powinniśmy robić konkretnych wskazań partii ani osób” (radny PO).

W przypadku Prawa i Sprawiedliwości odpowiedzi nie są jednoznaczne. Według radnej PiS, Kościół może wspierać chadecję, jeżeli ta faktycznie „reprezentuje nurt chrześcijański, religijny, katolicki”. Kościół „nie musi się bardzo angażować, ale może wspierać”. Poseł PiS uważa, że Kościół instytucjonalny nie powinien wspierać żadnych partii – „należą do niego ludzie różnych poglądów”, ale księża indywidualnie mogą, jeżeli są przekonani o zaletach takiej partii.

Widac tu na poziomie mikro linię, która oddziela PiS od Platformy. Ta ostatnia rzadko odnosi się w swoich wypowiedziach do Kościoła i religii – wyjątkiem były tu rekolekcje w Łagiewnikach, podczas gdy PiS podtrzymuje wizerunek partii przywią-

zanej do Kościoła i religii. Jego działacze gościli, i goszczą nadal, w Telewizji Trwam, a bracia Kaczyńscy, w czasie kiedy pełnili funkcje prezydenta i premiera, byli pokazywani jako ludzie religijni, uczestniczący we Mszy świętej i przystępujący do Komunii.

Na tej podstawie można powiedzieć, że między Kościołem instytucjonalnym a PiS nie ma konfliktu, jest nawet swego rodzaju życzliwość. Nawet w kwestiach spornych, takich jak lustracja, Prawo i Sprawiedliwość i Kościół potrafiły dojść do porozumienia. Dowodów sympatii nie trzeba długo szukać. W *Broszurze katolickiej* Prawo i Sprawiedliwość potępia prześladowania Kościoła w Chinach i Rosji, stwierdza też, że prawa Unii Europejskiej nie mogą naruszać praw Kościoła w Polsce. W znajdującym się w *Aneksie do Broszury*, liście gratulacyjnym do Benedykta XVI z okazji jego wyboru na tron papieski, znalazły się takie oto słowa:

Chcemy – w miarę naszych sił – wspierać misję Waszej Świątobliwości w naszej pracy na rzecz dobra wspólnego naszego narodu i Europy poprzez wierność Kościołowi, Namiestnikowi Chrystusa i Jego nauce. Z wyrazami synowskiego oddania – Prezes Prawa i Sprawiedliwości *Jarosław Kaczyński*.

List ten jest nie tylko kurtuazyjny, zawiera bowiem konkretną deklarację szefa dużej partii, co więcej, został umieszczony w oficjalnym dokumencie.

Z drugiej strony, pomimo ciepłego stosunku do Kościoła, Prawo i Sprawiedliwość stara się zachować niezależność, co było widoczne w głosowaniu dotyczącym całkowitego zakazu aborcji. Jeżeli chodzi o stosunki państwo–Kościół, Jarosław Kaczyński opowiadał się za ich rozdziałem:

Państwo bowiem nie jest instrumentem zbawienia. Zbawienie jest w Kościele, który jest i musi być oddzielony od państwa. Choć powinien to być oczywiście podział we współpracy, a państwo – co trzeba podkreślić – nie jest i nie może być (jeśli ma być demokratyczne) w Polsce instrumentem laicyzacji (*Kaczyński 2007: 10*).

Jak można zatem podsumować pojmowanie przez PiS miejsca religii i Kościoła w sferze publicznej? PiS uważa Kościół za ważnego partnera, który jest strażnikiem wartości, służących całej wspólnocie – tradycji, moralności, podtrzymywaniu wspólnoty narodowej, zarówno przed II wojną światową, jak i w czasach komunizmu. Sfera świecka i święta muszą zachować autonomię, a ich wzajemne stosunki powinny opierać się na współpracy.

Tęgo rodzaju taktyka niewchodzenia sobie we wzajemne uprawnienia stanowi podział sfery publicznej. Każdy podmiot ma wyznaczone miejsce i zadania. Wartości chrześcijańskie pozostają w części należącej do Kościoła, dzięki temu, mając w nim swojego rzecznika i obrońcę, PiS włącza je do programu jako wyraz przywiązania do konkretnego nurtu ideowego, nie uważa się natomiast za ich strażnika – byłoby to wejście w cudze kompetencje.

Znając już partie chrześcijańsko-demokratyczne w Polsce oraz ich główne założenia programowe, warto sprawdzić, czy postrzeganie przez nie wartości chadeckich jest podobne do sposobu, w jaki je ujmują zachodnie chrześcijańskie demokracje.

Generalnie rzecz biorąc, na poziomie polityki podobieństw jest wiele. Zarówno polskie, jak i zachodnie chadecje proponują model państwa pomocniczego, przykładają dużą wagę do solidarności jako zasady społecznej, skłaniają się także do propagowania gospodarki społecznej-rynkowej. Opowiadają się również za neutralnością państwa w sferze religijnej. Polskie partie powołują się bezpośrednio na *nauczanie społeczne Kościoła*, jest to zapewne uwarunkowane homogenicznością religijną społeczeństwa polskiego.

Jeżeli chodzi o stosunek do aborcji i eutanazji, rodzime chrześcijańskie demokracje są zdecydowanie *pro life*, podczas gdy chadecje zachodnie są w tej kwestii podzielone. CDU opowiada się przeciw aborcji i eutanazji, mówi także o odpowiedzialności wobec Boga (PP CDU [1994] – program ten, jako wciąż obowiązujący, znajduje się na stronach CDU).

Również Austriacka Partia Ludowa wypowiada się przeciwko aborcji – „życie ludzkie narodzone i nienarodzone powinno cieszyć się bezwarunkowym szacunkiem”, odrzuca też aktywną eutanazję ([1995], także w tym przypadku cytowany program jest nadal obecny jest na stronach partii).

Z kolei Europejska Partia Ludowa nie wypowiedziała się ani na temat aborcji, ani eutanazji. Co ciekawe, w Holandii za rządów chadecji zalegalizowano w 1981 r. aborcję, a w 2005 r. rządząca chadecja poparła eutanazję noworodków.

W Belgii sytuacja była podobna. Pomimo sprawowania władzy przez ugrupowania chrześcijańsko-demokratyczne, w 1990 r. zalegalizowano aborcję oraz złożono projekt zrównujący w prawach pary hetero- i homoseksualne. Jakkolwiek nie są to kraje katolickie, trzeba wziąć pod uwagę, że partie te identyfikują się jako chadecje (Górny 20–26.07.2006: 32).

Zasadnicze różnice między ugrupowaniami krajowymi a zachodnimi występują natomiast w koncepcji osoby ludzkiej i pojmowaniu wartości chrześcijańskich. Polskie chadecje, w swoich manifestach pisząc o człowieku, mówią o jego przyrodzonej godności, a nie o świętości życia, nie dowołują się też do Boga jako gwaranta praw człowieka, jak to czynią chadecje zachodnie.

Zachodnie chadecje nie boją się pisać o Bogu w kontekście ekologicznym – ziemia jako Jego dzieło, nie może być bezmyślnie niszczone i nie można w ten sposób *czynić jej poddaną*. Podobnie jest w przypadku osoby ludzkiej – polscy chadecy nie piszą o jej cechach i powołaniu. Nie ma też mowy o godności pracy, jest wiele o bezrobociu, ale nie o pracy jako twórczej działalności człowieka.

Analizując programy polskich chrześcijańskich demokracji można odnieść wrażenie, że eksponowanie sfery *sacrum* nie jest im potrzebne, tak jakby jej istnienie było czymś tak oczywistym, że niewymagającym dodatkowych zapewnień. Dzieje się tak dlatego, że religia i Kościół są obecne w polskiej rzeczywistości społecznej w zasadzie od zawsze, są jej elementem zastanym, towarzyszącym człowiekowi od dziecka. Pi-



sanie w programie partii politycznej o odpowiedzialności wobec Boga stanowiłoby w takiej sytuacji niepotrzebne powtórzenie tego, co mówi Kościół na ten temat. Ponadto polski Kościół jest wystarczająco silny i nie wydaje się, by potrzebował kogokolwiek przemawiającego w jego imieniu.



## **ROZDZIAŁ SZÓSTY: POLONIA SEMPER FIDELIS – KOŚCIÓŁ W III RZECZYPOSPOLITEJ**

Poszukując odpowiedzi na zadane we *Wstępie* pytanie o słabość partii chrześcijańsko-demokratycznych w Polsce, została postawiona hipoteza, że przyczyną, dla której chadecje nie odniosły sukcesu, była obecność Kościoła instytucjonalnego w sferze publicznej. Kościół pełnił nie tylko właściwe sobie funkcje związane z kultem, ale także aktywnie angażował się w politykę. Przyglądając się początkowi lat 90. można nawet powiedzieć, że pełnił także niektóre funkcje partii politycznej.

Przyglądając się funkcjom partii – sprawowanie rządów, formułowanie programów i celów, pośredniczenie między państwem a społeczeństwem, artykułowanie interesów społecznych, mobilizowanie społeczeństwa i wyłaniania liderów (Herbut 2002: 19; von Beyme [1985] za: Ekiert 2000: 77) – widać, że oprócz funkcji rządzenia i wyłaniania liderów, zadania Kościoła i partii są zbieżne.

Kościół hierarchiczny, oprócz depozytu wiary, dysponuje też programem społecznym oraz definiowanymi corocznie dla każdej diecezji celami duszpasterskimi. Ma także środki materialne, własne media – jak na przykład „Gość Niedzielny”, „Tygodnik Powszechny”, „Przewodnik Katolicki” czy „Niedziela” – licznymi portalami internetowymi: [www.wiara.pl](http://www.wiara.pl), [www.kosciol.pl](http://www.kosciol.pl), [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl), oraz programami w telewizji publicznej – „Znaki naszych czasów”, „Ziarno”, „Raj” czy „Między niebem a ziemią”. Msze święte są emitowane w telewizjach lokalnych, a z większych uroczystości transmitowane w programie ogólnopolskim. Nie znaczy to oczywiście, że Kościół jest partią polityczną, jednak ze względu na swoją strukturę i działania, jego siła oddziaływania może być podobna, jeżeli nie większa.

## 6.1. Kościół jako aktor na polskiej scenie politycznej

Pisząc o działalności Kościoła w sferze publicznej, nie wolno zapominać, że okres jego największej aktywności politycznej przypadł na początek lat 90., tj. moment, w którym kształtował się system partyjny, a nowe ugrupowania szukały swojego miejsca w polityce. Jak już powiedziano, czas po upadku systemu komunistycznego był kluczowy dla partii chadeckich. Wtedy właśnie miały one szans zakorzenić się w społeczeństwie. Jednak tak się nie stało. Kwestie, które mogłyby przyciągnąć potencjalnych wyborców zostały wyartykułowane przez Kościół katolicki. Kościół wszedł w nowy system jako instytucja w porównaniu z partiami uprzywilejowana. Jego atutem niewątpliwie było poparcie dla opozycji w okresie minionego ustroju<sup>1</sup>. Dorobek ten pozwolił wejść Kościołowi na scenę polityczną i na równi z rządem i opozycją, kształtować nową rzeczywistość społeczną.

Jednym z pierwszych wystąpień przedstawicieli Kościoła było uczestnictwo w rozmowach Okrągłego Stołu. Jak napisali Antoni Dudek i Ryszard Gryz (2006), bez udziału strony kościelnej droga do porozumienia byłaby znacznie trudniejsza:

dla strony solidarnościowej udział duchownych stanowił rodzaj polisy ubezpieczeniowej na wypadek zarzutów ze strony antykomunistycznych radykałów. [...] Z kolei dla komunistów hierarchia kościelna miała stać się gwarantem kontraktu politycznego, jaki zamierzano wynegocjować (s. 343).

Władze komunistyczne potraktowały wówczas Kościół jako swego rodzaju pośrednika między sobą a przedstawicielami „Solidarności”. Dialog między władzą a Kościołem toczył się także w ramach Komisji Wspólnej (Dudek, Gryz 2006: 436). Głównymi punktami obrad była regulacja stosunków państwo–Kościół. Prace nad projektem zostały rozpoczęte w latach 1981–1983, lecz z przyczyn politycznych zarzucono je w roku 1984. Ostatecznie odpowiednie uchwały zostały podjęte przez ostatni komunistyczny Sejm. 17 maja 1989 r. na 48. posiedzeniu Sejmu PRL przyjęto ustawy gwarantujące wolność sumienia i wyznania, zapewniające wolność religijną, a także ustawę „O stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w PRL”, przywracającą stan prawny sprzed zerwania konkordatu z 1925 r. oraz regulującą miejsce religii w życiu publicznym, sprawy majątkowe (zwrot majątku kościelnego i *Caritasu*), oraz umożliwiającą zakładanie stowarzyszeń religijnych. Przyjęto także ustawę „O ubezpieczeniach duchownych”, zapewniającą ubezpieczenia i emerytury kapłanom (Żaryn 2006: 22; Dz.U. z 1989 r., poz. 154, 155; [www.isip.sejm.gov.pl](http://www.isip.sejm.gov.pl)).

W 1989 r. zostały też ponownie nawiązane stosunki dyplomatyczne z Watykanem. 17 lipca ustanowiono nuncjaturę apostolską, a w Rzymie ambasadę polską przy Watykanie. Reaktywowano także obrządek unicki. W 1992 r. nastąpiła reorganizacja struktury Kościoła, papież Jan Paweł II bullą *Totus tuus Poloniae populus* [25.03.1992] ustanowił nowe diecezje. Posunięcie to miało zbliżyć Kościół do wiernych (Żaryn 2006: 22).

<sup>1</sup> Nie ma tu miejsca na obszerną relację z działalności Kościoła w tym okresie. Temat ten został wyczerpująco opracowany w książce Antoniego Dudka i Ryszarda Gryza, *Kościół i komunisci* (2006).

Wszystkie te działania miały na celu zapewnienie Kościołowi swobód, jakimi cieszył się on w krajach demokratycznych, natomiast specyficzne dla kontekstu polskiego okazało się zaangażowanie hierarchii w wybory w 1989 r.

Odzyskanie suwerenności i uruchomienie procedur demokratycznych zostało przyjęte przez Kościół z zadowoleniem. Komunikat z 234. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, tak mówił o nadchodzących wyborach 1989 r.:

Biskupi polscy wyrażają przekonanie, że nadchodzące wybory stanowią ważny krok na drodze do upodmiotowienia społeczeństwa i odchodzenia od monopolu „jedynego przewodnika” [...]. Szansa, jaką dają wybory, winna być wykorzystana przez wiernych w poczuciu odpowiedzialności za wspólne dobro narodu, jakkolwiek pozostaje świadomość, że obecne wybory są tylko pierwszym krokiem do upodmiotowienia społeczeństwa ([02.05.1989]; Żaryn 2006: 343). [...] Kościół będzie sprzyjał procesom przemian zgodnym z katolicką nauką społeczną, zachowując własną tożsamość i realizując właściwą mu misję w narodzie polskim (Żaryn 2006: 344; Komunikat z 235. Konferencji [17.06.1989]).

Pozytywny stosunek do wyborów przełożył się na konkretne poparcie przez Kościół ugrupowań o rodowodzie opozycyjnym. Jeżeli spojrzeć na całokształt zaangażowania Kościoła w politykę, był to chyba moment największej jego aktywności. Kościół udostępniał Komitetom Obywatelskim swoje pomieszczenia parafialne oraz urządzenia poligraficzne, pozwalał zbierać przed kościołami podpisy na listy kandydatów i sprzedawać cegiełki (Koseła 2003: 184–206), a także rekomendował kandydatów, kierując się przy tym szczególnymi kryteriami selekcji:

ewentualny kandydat „Solidarności” nie powinien być wykonywać zabiegów przerywania ciąży, nie powinien angażować się w obciążającą go działalność polityczną, nie powinien okazywać wrogości wobec Kościoła, ani własnym życiem dawać złego przykładu (Koseła 2003: 190).

I, rzecz jasna, modlił się o sukces „Solidarności”. Krzysztof Koseła (2003: 206) ocenił te działania jako wyręczanie „ludzi świeckich w działaniach zmierzających do odbudowy demokratycznej wspólnoty obywatelskiej”. Jest to teza cokolwiek polemiczna. Pojawia się bowiem pytanie, czy bez wsparcia Kościoła Komitety miałyby szansę? Czy sami świeccy udźwignęliby ten ciężar? Na pewno nie byłaby to równa walka wyborcza. Opozycja nie dysponowała scentralizowaną strukturą, zapleczem materialnym i taką organizacją, jak PZPR. Korzystając z pomocy Kościoła strona solidarnościowa zwiększała swoje szanse na wygraną.

Do tej pory „Solidarność” i gros kleru pozostawały naturalnymi sojusznikami, połączonymi opozycją wobec władzy ludowej. Dlatego też można skłonić się raczej do określenia tych działań jako kontynuacji dotychczasowej współpracy, której celem było obalenie reżimu i w której partnerzy mobilizowali swoje zasoby.

Jak wyglądało zaangażowanie Kościoła w wybory? Momentem największej aktywności był rok 1991. W wyborach startowała Wyborcza Akcja Katolicka, której nazwa musiała zostać zaaprobowana przez hierarchię. Jak napisał Jarosław Gowin (1999: 57), elekcja została potraktowana przez hierarchię jako batalia o wartości. Znamienny jest tu komunikat z 250. Konferencji Planarnej Episkopatu Polski, stwierdzający, że:

Dokonanie odpowiedzialnego wyboru stanowi formę chrześcijańskiego świadectwa. I dlatego w momencie ważnych decyzji politycznych muszą ludzie wierzących jednocześnie podstawowe wartości ludzkie i chrześcijańskie. Tylko ugrupowania polityczne, które opowiadają się jasno za obroną życia od momentu jego poczęcia, które respektują prawa rodziny, ukazują w działaniu troskę o Polskę i szacunek dla jej tradycji wyrastających z chrześcijańskich korzeni – powinny otrzymać od ludzi wierzących mandat do stanowienia praw i zabiegania o wspólne dobro Rzeczypospolitej ([17.10.1991]; Żaryn 2006: 367).

Kościół brał także udział w kampanii wyborczej (Gowin 1999: 60). Przykładem mogą być tutaj słowa ówczesnego biskupa zielonogórsko-gorzowskiego Józefa Michalika:

Źle by było, gdyby katolicki naród ponownie znalazł się w sytuacji, że ma być rządzony przez parlament niechrześcijański [...]. Nieraz mówię i nadal będę powtarzał: katolik ma obowiązek głosować na katolika, chrześcijanin na chrześcijanina, muzułmanin na muzułmanina, żyd na żyda, mason na masona, komunista na komunistę, każdy niech głosuje na tego, którego podpowiada mu sumienie (Nosowski 1991: 39).

Wypowiedź ta wpisuje się w ogólny klimat panujący na początku lat 90., kiedy to Kościół dopiero poszukiwał swojego miejsca w nowej przestrzeni publicznej. Apele z okazji późniejszych kampanii były utrzymane w mniej radykalnym tonie. Inną formą uczestnictwa w polityce było wywieranie wpływu na kształt ustawodawstwa: na ustawę antyaborcyjną, powrót lekcji religii do szkół oraz kwestie konkordatu.

Problem aborcji pojawił się już w 1989 r. i w zasadzie jest obecny w polskiej polityce do dzisiaj. W cytowanym już Komunikacie nr 234 [02.05.1989], biskupi rozważali wniesienie do Sejmu ustawy zakazującej aborcji i mówiącej o godności macierzyństwa. Powoływali się tutaj na słowa papieża o nienaruszalności życia oraz na przykazanie „Nie zabijaj” – prawo Boże, „którego nie wolno nigdy uchylać, ani ustalać, w jakikolwiek sposób, norm jemu przeciwnych” (s. 343). Do tej pory w tej materii obowiązywała ustawa z 1956 r. pozwalająca usunąć ciążę praktycznie na żądanie (Eberts 1998: 823). Po zażartych dyskusjach sejmowych, trwających dwa lata i pod wyraźną presją hierarchii, która ostro sprzeciwiła się poddaniu tej kwestii głosowaniu w referendum, 7 stycznia 1993 r. została uchwalona „Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i dopuszczalności przerywania ciąży” (Gowin 1999: 158). Ustawa ta była bardziej restrykcyjna niż ta z 1956 r., dopuszczała jednak aborcję w sytuacji, gdy ciąża zagraża zdrowiu lub życiu kobiety, kiedy płód jest nieodwracalnie uszkodzony, oraz gdy ciąża jest wynikiem gwałtu lub kazirodztwa (Eberts 1998: 824; por. Dz.U. z 1 marca 1993 r., [www.rodzina.gov.pl](http://www.rodzina.gov.pl)).

Późniejsza, ponowna liberalizacja ustawy w 1994 r., dokonana przez lewicowy sejm, spotkała się ze zdecydowaną krytyką biskupów. Uchwalenie prawa do aborcji ze względów społecznych uznali oni za wysoce naganne:

sam fakt przeliczenia ceny ludzkiego życia na jakiegokolwiek materialne wartości jest nie tylko pogwałceniem elementarnych zasad etycznych, ale także zaprzeczeniem wszelkiego humanizmu [...], jest to jawne pogwałcenie prawa naturalnego, pierwszego i najbardziej podstawowego prawa do życia, zapisanego w sumieniu człowieka i przykazania „Nie zabijaj!” (Żaryn 2006: 379; Komunikat nr 270 [18.06.1994]).

Drugą sprawą był powrót nauczania religii w szkołach. 2 maja 1990 r. Konferencja Episkopatu wypowiedziała się jednomyślnie za przywróceniem lekcji religii. Zbliżające się wybory i związane z nimi napięcia, skłoniły premiera Mazowieckiego do wyjątkowo szybkiego podjęcia decyzji (Gowin 1999: 196). Na mocy instrukcji Ministra Edukacji Narodowej z 3 sierpnia 1990 r. religia weszła do szkół od nowego roku szkolnego. Lekcje religii spotkały się z przychylnością dzieci i rodziców oraz sceptycyzmem nauczycieli i środowisk lewicowych (Szpet 2001: 330–331).

Inny charakter miały działania mające na celu podpisanie konkordatu i uregulowanie stosunków ze Stolicą Apostolską. Sam dokument został podpisany 28 lipca 1993 r., a ratyfikowany pięć lat później w styczniu 1998 r., za rządów AWS-u. Opóźnienie spowodowane było przez rząd SLD, argumentujący, że nie może się to dokonać przed uchwaleniem nowej ustawy zasadniczej (Lisicka 1999: 179).

Zasadniczo *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.* (1994) określa prawa i obowiązki Kościoła na terenie Polski. Analiza treści dokumentu pozwala stwierdzić, że przyznaje on Kościołowi dużą autonomię. Mówi o tym art. 1:

Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego (s. 147).

Kolejne artykuły zapewniają Kościołowi swobodę kultu, działalności administracyjnej – zakładanie i znoszenie nowych diecezji, parafii, opactw itp. (art. 6: 149) oraz obsadzanie urzędów kościelnych (art. 7: 150). Konkordat sankcjonuje także nauczanie religii w szkołach:

Uznając prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci oraz zasadę tolerancji 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 (art. 12: 154).

Gwarantuje też opiekę duszpasterską dzieciom i młodzieży na koloniach i obozach (art. 13: 155), żołnierzom (art. 16: 158) oraz prowadzenie przez Kościół placówek oświatowych, szkół, szkół wyższych i uniwersytetów (art. 15: 157). Ten sam artykuł mówi też o dotowaniu przez państwo Papieskiej Akademii Teologicznej i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Ale prowadzenie działalności charytatywnej, zakładanie stowarzyszeń, fundacji, lokowanie cmentarzy i budowli sakralnych, musi pozostać w zgodzie z obowiązującym w danej materii prawem Rzeczypospolitej (art. 19: 160; art. 24: 163; art. 26: 164).

Oprócz nauczania religii w szkołach, zakazu aborcji i konkordatu, Kościół wynegocjował też inne akty prawne, postulujące uwzględnianie w nich wartości chrześcijańskich. Była to ustawa o radiofonii i telewizji oraz Konstytucja RP.

Uchwalona w grudniu 1992 r. po długich debatach ustawa o radiofonii i telewizji, deklaruje poszanowanie uczuć religijnych odbiorców, „a zwłaszcza respektować

chrześcijański system wartości” (Dz.U. z 1993 r. Nr 7, poz. 34; por. [www.rzeczpospolita.pl](http://www.rzeczpospolita.pl)). W 1993 r. ustawa została przesłana przez posłów SLD do Trybunału Konstytucyjnego jako niezgodna z Konstytucją RP, jednak Trybunał nie stwierdził niezgodności (Gowin 1999: 213).

Jakkolwiek uchwalenie konkordatu nie obyło się bez zmagania politycznych, zostało ostatecznie sfinalizowane po myśli Kościoła. W przypadku Konstytucji RP sprawy potoczyły się odmiennie. Kościół dążył do umieszczenia w niej odwołania do wartości chrześcijańskich i zapisu o ochronie życia poczętego. W Komunikacie nr 283 Episkopat krytykował ideę konstytucji bez *invocatio Dei*, wyrażał też swoje zaniepokojenie odwołaniem ratyfikacji konkordatu oraz promowaniem osób, „które prezentują skompromitowane poglądy z okresu państwa totalitarnego” ([13.06.1996]; Żaryn 2006: 390).

Punktem zapalnym między Kościołem a ówczesnym, lewicowym rządem, stał się projekt Konstytucji RP. Kościołowi zależało na uwzględnieniu w niej wartości chrześcijańskich oraz *invocatio Dei*:

Episkopat opowiada się jednoznacznie za odwołaniem się do Boga w Konstytucji, ponieważ dla ludzi wierzących Bóg jest ostatecznym uzasadnieniem norm moralnych i ładu społecznego, a dla wszystkich gwarantem godności osoby ludzkiej i jej niezbywalnych praw. Konstytucja jako ustawa zasadnicza powinna bronić życia osoby ludzkiej jako pierwszej, podstawowej i niezbywalnej wartości. Prawo do życia nie pochodzi z nadania żadnej władzy ludzkiej, lecz jest prawem przyrodzonym. (*Stanowisko KEP w sprawie Konstytucji Rzeczypospolitej* [KEP – Komisja Episkopatu Polski], [14.09.1996], [www.kuria.gliwice.pl](http://www.kuria.gliwice.pl)).

Pomimo wysiłków Kościoła, Konstytucja została jednak przyjęta w referendum w niezmiennym kształcie.

Nie ulega wątpliwości, że Kościół był aktywnym uczestnikiem działań politycznych lat 90. Co ciekawe, postawa ta nie wzbudziła aprobaty społeczeństwa. Widać to było w zmianach oceny działalności Kościoła. Podczas gdy we wrześniu 1989 r. poparcie dla Kościoła katolickiego sięgało niemalże 90%, w maju 1993 r. spadło do około 39%! Natomiast poziom dezaprobaty wzrósł z około 9% w styczniu 1989 r., do ponad 50% w maju 1993 r. (Roguska [maj 1999], 03.06.2007).

Różnice w nastawieniu wobec Kościoła są zbieżne ze zmianami nastrojów politycznych – spadkowi poparcia dla Kościoła towarzyszył wzrost nastrojów lewicowych. Od 1994 r. aż do roku 2004 poziom aprobaty i dezaprobaty nie wykazywał już tak gwałtownych załamania i utrzymywał się na mniej więcej stałym poziomie – aprobata sięgała powyżej 50% z tendencją wzrostową, a dezaprobata poniżej 40% z tendencją spadkową (Roguska, Wciórka 2005: 337).

Tak bezpośrednio zaangażowanie Kościoła w politykę już się nie powtórzyło. Hierarchowie nadal zabierali głos w sprawach publicznych i przed wyborami, jednak nie przybierało to już tak radykalnej formy. Oprócz wspomnianych wcześniej wypowiedzi dotyczących Konstytucji RP i konkordatu, warto także poświęcić uwagę stanowisku Kościoła wobec wyborów do parlamentu, akcesji do Unii Europejskiej i innych kwestii społecznych.



W liście *Bierność zmarnuje owoce zwycięstwa. Słowo biskupów polskich w sprawach publicznych* (279. Konferencja Episkopatu, „Gazeta Wyborcza”, 18.09.1995: 4), biskupi polscy przedstawili swoje stanowisko wobec wyborów prezydenckich. Wyrazili zaniepokojenie atakami

na religijno-etyczny wymiar ludzkiego życia w środkach społecznego przekazu, w niektórych tytułach prasowych, twórczości telewizyjnej i filmowej, a także w niegodnej człowieka merkantylnej i skandalicznej reklamie.

List ten, jakkolwiek utrzymany w łagodniejszym tonie niż wystąpienia z poprzednich kampanii, zawierał jednak ostrzeżenie przed powrotem osób związanych z poprzednim systemem:

Nie wolno nam zająć postawy z roku 1993. Wtedy bierność dużej części społeczeństwa sprawiła, iż w parlamencie przeważały interesy partyjne nad dobrem całego narodu. Na skutki nieodpowiedzialności obywatelskiej nie trzeba było długo czekać. Prosimy, by kapłani przypomnieli to wiernym. Naszym obowiązkiem jest nie tylko udział w wyborach, ale powierzenie urzędu prezydenta państwu takiej osobie, która prezentuje wysoki poziom moralny, jest obrońcą podstawowych i niezbywalnych praw człowieka, w tym prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci (*ibidem*).

Co ciekawe, liczba wypowiedzi związanych z polityką w komunikatach z Konferencji Episkopatu spadła od 1997 r., po objęciu władzy przez AWS. Podejmowano natomiast tematy związane z pracą w niedzielę (Żaryn 2006; Komunikat nr 295 [05.06.1998]: 404), wyrażono też radość z powodu ratyfikacji konkordatu (Żaryn 2006; Komunikat nr 294 [02.05.1998]: 401).

Przed wyborami w 2001 r. Kościół ograniczył się do zachęcania wiernych do udziału w wyborach, głosowania zgodnie ze swoim sumieniem, wyjaśniając jednocześnie

aby wybierać tych ludzi i te partie, które w życiu społecznym kierują się zasadami etyki chrześcijańskiej, broniąc m.in. życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci, troszcząc się o dobro rodziny, zwłaszcza wielodzietnej. (*Komunikat ze spotkania Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski przed wyborami parlamentarnymi* [25.08.2001]<sup>2</sup>)

Można więc zaobserwować pewną ewolucję stanowiska Kościoła – od postawy zdecydowanie antykomunistycznej, wprost krytykującej osoby związane z poprzednim systemem, do wyliczenia warunków, jakie powinny spełniać wszystkie ugrupowania i ich kandydaci.

Z kolei w 2005 r. Episkopat wystosował niezwykle krótki i oszczędny w słowach list, w którym wymienił pięć warunków, jakie powinien spełniać kandydat:

Zgodnie z zasadami Ewangelii, nauczaniem Kościoła i głosem sumienia wybieramy kandydatów, którzy:

- respektują nienaruszalną wartość życia każdej osoby ludzkiej od poczęcia do naturalnej śmierci;
- bronią świętości rodziny i małżeństwa jako trwałego związku kobiety i mężczyzny;

<sup>2</sup> Interesujące jest, że tego komunikatu nie ma na oficjalnej stronie Episkopatu.

- stawiają wyżej dobro wspólne, niż osobiste korzyści czy interesy partyjne;
- w prowadzeniu kampanii wyborczej nie traktowali instrumentalnie swych związków z Kościołem;
- dają konsekwentnie świadectwo osobistej kultury i odpowiedzialności naznaczonej szacunkiem wobec każdej osoby (*W sprawie wyborów do parlamentu*, [23.09.2005]; 13.07.2006, www.episkopat.pl)

Jak widać, nie ma tu żadnych konkretnych wskazań, warunki są bardzo ogólne i, co ważne, odnoszą się do osoby, a nie do ugrupowania. Mogą być więc teoretycznie spełnione przez każdego, bez względu na przynależność partyjną. Na uwagę zasługuje punkt 4: wzmianka o instrumentalnym traktowaniu związków z Kościołem sugeruje, że takie sytuacje miały miejsce. Możliwe, że jest to zawołowana aluzja hierarchów do częstych wizyt działaczy PiS na antenie telewizji „Trwam”.

Kwestią, której biskupi poświęcili dużo miejsca, była integracja z Unią Europejską. Episkopat poparł wprost przystąpienie Polski do UE:

Kościół wspiera wszystkie słuszne wysiłki mające na celu zjednoczenie europejskie. Jednocześnie zwraca uwagę, że jeśli zjednoczenie to ma być trwałe i owocne, nie może zostać zredukowane do aspektów czysto politycznych i ekonomicznych. Tego rodzaju tendencje, wynikające ze skrajnego liberalizmu, są krótkowzroczne i nie doprowadzą do Europy zjednoczonej na fundamencie wartości odpowiadających naturze ludzkiej i konstytuujących tożsamość Starego Kontynentu. [...] „Zrąb tożsamości Europy jest zbudowany na chrześcijaństwie”<sup>3</sup>. Zgodnie z wezwaniem Ojca Świętego, wkład polskich katolików w proces zjednoczenia musi dotyczyć przede wszystkim twórczej wierności własnej tożsamości narodowej, która jest częścią tożsamości katolickiej, tzn. powszechnej. Dlatego Kościół katolicki w Polsce, zgodnie z celami, które wobec współczesnej Europy stawia sobie Kościół powszechny, pragnie na miarę swoich możliwości uczestniczyć w ich realizacji (*II Polski Synod Plenarny* 2001: 95–96).

Episkopat na temat Unii wypowiadał się jeszcze niejednokrotnie w listach i sprawozdaniach z prac Komisji, jak na przykład, 21 marca 2002 r. czy 21 października 2003 r. Pomimo, że w dokumentach tych jest mowa o Unii jako wspólnocie wartości:

Europa w rozumieniu Kościoła nie jest wyłącznie strukturą gospodarczą i polityczną, lecz przede wszystkim wspólnotą dziejów, kultury, idei oraz tradycji opartych na trwałych wartościach duchowych judeo-chrześcijańskich, na prawie rzymskim i filozofii greckiej (*Biskupi polscy wobec integracji europejskiej* [21.03.2002], (13.07.2006) www.episkopat.pl).

– to jednak poparcie integracji było niewątpliwie decyzją polityczną. I chociaż opinia Kościoła w tej materii nie jest dla katolika wiążąca, to biorąc pod uwagę aurytety, jakim cieszy się Kościół, jego zdanie mogło być tutaj argumentem za oddaniem w referendum głosu na tak.

Kościół wywiera wpływ na politykę także przez motywowanie świeckich do uczestnictwa w życiu publicznym, podkreślając, że jest to ich obowiązek, bo

świeccy nie mogą rezygnować z udziału w „polityce”, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspól-

<sup>3</sup> Synod cytuje tu przemówienie papieża Jana Pawła II w Gnieźnie; zob.: Jan Paweł II [03.06.1997] (1997: 79).

*nego dobra*; Ojcowie synodalni stwierdzali wielokrotnie, że prawo i obowiązek uczestniczenia w polityce dotyczy wszystkich i każdego (Jan Paweł II, *Christifideles laici*: 42).

Kierując się tą zasadą, Kościół przed każdymi wyborami mobilizuje i zachęca świeckich do wzięcia w nich udziału. Jak napisała Mirosława Grabowska (2006: 4), w 2005 r. „praktykujący szli do urn znacznie częściej niż reszta”. Tę zależność widać także gdy spojrzeć na mapę frekwencji i religijności. Rejony o najwyższej religijności cieszą się też najwyższą frekwencją. A ponieważ osoby religijne – co już zostało w nie raz wspomniane – częściej mają poglądy prawicowe, Kościół aktywizując je, wywiera pośredni wpływ na to, kto zasiądzie w parlamencie. Jest to oczywiście skutek uboczny i niejawni działalności Kościoła.

Oprócz kwestii związanych bezpośrednio z polityką, Episkopat wypowiadał się również w wielu innych kwestiach społecznych – od badań nad embrionami i komórkami macierzystymi, poprzez bezrobocie, bluźniercze wystawy sztuki, aż po wykorzystanie wizerunku Matki Bożej Częstochowskiej na okładce czasopisma „Machina”. Widać więc, że Kościół instytucjonalny nadal jest czynnym uczestnikiem sfery publicznej.

Biskupi głos zabierają również indywidualnie. Można tu wymienić choćby metropolitę gdańskiego biskupa Gocłowskiego, organizującego rozmowy koalicyjne Platformy Obywatelskiej oraz Prawa i Sprawiedliwości, komentującego polityczną rzeczywistość metropolitę lubelskiego biskupa Józefa Życińskiego (07.03.2003), czy zdecydowanie antylustracyjnego krakowskiego kardynała Stanisława Dziwisza.

Zasługującą na uwagę interpretację relacji między Kościołem a światem polityki przedstawił na łamach rocznika „Teologia Polityczna” Dariusz Karłowicz. Uważa on, że prawdziwym przywódcą Polaków nie był żaden demokratycznie wybrany poseł czy prezydent, lecz Jan Paweł II. Jego śmierć oznaczała odejście króla, który dawał prawdziwe poczucie jedności i był najwyższym arbitrem w wielu doniosłych sprawach:

zniknęła osoba, która definiowała i ożywiała sens takich pojęć jak patriotyzm, tożsamość, solidarność, ofiara, sprawiedliwość. Dla polskiej polityki – [oznaczało to] że straciła instancję, która przez ostatnie ćwierć wieku legitymizowała bądź odmawiała legitymizacji kolejnym rządów, kierunkom przemian, wielkim decyzjom ustrojowym czy cywilizacyjnym [...]. Przyglądając się sytuacji po śmierci Jana Pawła II, mam wrażenie, że [...] bez symbolicznego aktu, jakim do niedawna było spotkanie z Papieżem – czegoś władzy brakuje.

Takie postrzeganie papieża spowodowane było częściowo postawą polityków, którzy unikali dyskusji o wartościach. Uciekali oni

do bezpiecznego schronu minipolityki, pojętej nieomal wyłącznie jako administrowanie wzrostem gospodarczym [...], pojęcia patriotyzmu, jedności, tożsamości brzmiały obco, a nawet wrogo. Zaborczy dyskurs „księgowych” [...] wytwarzał ogromną potrzebę rozmowy o sprawach wspólnoty, pamięci i solidarności wyrażonej kategoriami innymi niż ekonomiczne. Papież odważnie mówił o sprawach, które politycy lat 90. lękliwie wykreślali ze swoich przemówień. Robił to porównując i miał na to monopol.

Jakkolwiek jest to subiektywna wizja autora, trudno zaprzeczyć, że w polityce częściej dyskutuje się o patologiach – korupcji, naruszeniach norm demokratycznych czy układach. W tym kontekście głos Kościoła jest lepiej słyszalny i bardziej wyrazisty.

## 6.2. Wierni czy poddani?

Kościół to nie tylko hierarchia, lecz także wierni, w Polsce stanowiący ponad 90% obywateli. Statystyki dają dość optymistyczny obraz polskiego katolicyzmu. Kościół jako instytucja cieszy się społecznym zaufaniem, praktyki religijne utrzymują się na mniej więcej stałym, wysokim w porównaniu z Europą Zachodnią, poziomie (Norris, Inglehart 2006: 134). Warto natomiast zapytać, czy katolicyzm w Polsce ma jakieś cechy szczególne, które miałyby wpływ na powodzenie partii chrześcijańsko-demokratycznych.

Zarówno według oficjalnego nauczania Kościoła, jak i w opinii społeczeństwa, polityka powinna pozostać domeną świeckich. Nie przeszkadza to jednak przekonaniu, że Kościół ma duży wpływ na to, co się dzieje w kraju, jak również że nie powinien angażować się w politykę ( Roguska [maj 2004]); Baniak 2005: 115). Dlaczego jednak katolicy, zamiast krytykować Kościół, sami nie spróbują wpłynąć na kształt rzeczywistości społecznej? Przyczyną jest tu specyficzny kształt polskiego katolicyzmu.

Debata nad zaangażowaniem katolików ma swoją długą tradycję. Już w 1947 r. Stanisław Stomma zastanawiał się na łamach „Znaku” ([1947], 2006), jakie jest rzeczywiste zaangażowanie społeczne katolików i dlaczego różni się ono od inicjatyw zachodnich. Niektóre z jego tez, choć sformułowane ponad 60 lat temu, pozostają aktualne do dziś. Mówiąc o polskiej religijności stwierdził, że Polacy „okazują niezdolność do uniwersalnego odczuwania katolicyzmu, bo ideologia katolicka oderwana od żywych tkanek organizmu narodowego wydaje się abstrakcją i nieuchwytnie mitem” (s. 37). Taka postawa skłania do koncentrowania się bardziej na konkretach i prowadzi do „uproszczenia i spłylenia zagadnienia religijnego”.

Dyskusja nad sposobem przeżywania religii była kontynuowana na łamach „Znaku”. W 1993 r. włączył się do niej ojciec Jan Andrzej Kłoczowski OP (2006). Podjął on kwestię istnienia i manifestowania się *katolicyzmu otwartego* i *katolicyzmu zamkniętego*. Według niego, są to dwa możliwe ujęcia Kościoła i jego misji, a co za tym idzie – dwa sposoby reagowania katolików na zmiany społeczne i polityczne.

*Katolicyzm zamknięty* widzi Kościół jako zamkniętą twierdzę, *otwarty* jako

Lud Boży wędrujący po drogach czasu. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z rozumieniem Kościoła jako mniejszości otoczonej wrogimi tłumami, dyszącymi nienawiścią do wyznawców Chrystusa; tym ostatnim nie pozostaje nic innego, jak zamknąć się w twierdzy i przeczekać atak nieprzyjacielskich mocy. Lud Boży też zmierza ku celowi swej wędrówki ścigany przez wroga [...], jednocześnie zdaje sobie sprawę, iż największe zagrożenie nosi w sobie, we własnej niewierze i w grzechu (Kłoczowski [1993] 2006: 414).

Główną cechą *katolicyzmu zamkniętego*<sup>4</sup> jest jego nieufność i postawa obronna wobec zagrożeń z zewnątrz.

W obręb wiary wchodzi się przez urodzenie i przez wychowanie, natomiast element osobistego wyboru, zmaganie z Bogiem i poszukiwanie prawdy są traktowane nieufnie. [...] pojawia się pomieszanie elementów doczesnych z religijnymi, co wyraża się w pomieszaniu elementów plemiennie-narodowych z chrześcijańskimi (Kłoczowski [1993] 2006: 415).

Z kolei *katolicyzm otwarty* uważa, że do wiary można dojść nie tylko poprzez uczestnictwo we wspólnocie, ale także osobiste nawrócenie i relację z Bogiem (*ibidem*: 18). *Katolicyzm otwarty* jest nastawiony na dialog, zarówno wewnętrzny, jak i ekumeniczny. Jarosław Gowin dodał, że jest to

grupa świeckiej i duchowej inteligencji świadomie identyfikującej się z reprezentowaną przez siebie wizją chrześcijaństwa, programowo i w sposób zorganizowany starająca się duchowo i intelektualnie ją pogłębić i rozpropagować (Gowin 1999: 335).

Obaj autorzy do nurtu katolicyzmu otwartego zaliczają środowisko „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego”, „Więzi”, Klubów Inteligencji Katolickiej oraz założony przed II wojną przez kardynała Wyszyńskiego ruch „Odrodzenie”.

*Katolicyzm zamknięty* i *otwarty* to, rzecz jasna, pewne modele, mające wychwycić główne cechy danego nurtu. Modele, które na płaszczyźnie religijności są tożsame z Kościołem ludu i Kościołem wyboru. W Polsce powszechniejsza jest religijność obrzędowa, „publiczna, uroczysta i w dużej mierze sakro-magiczna” (Casanova 2005: 168). Jej siła tkwi także w jej szczególnym związku z polskością. Krzysztof Koseła nazwał ten układ „splątana tożsamością” (2003). Jaki jest zatem polski laikat? Większość świeckich traktuje religię bezrefleksyjnie, jako coś zastanego i niewymagającego dodatkowych uzasadnień. Inteligencja katolicka, choć widoczna, stanowi mniejszość, zdarza się też, że jest ostro krytykowana przez hierarchię<sup>5</sup>. Jest też rozproszona i pozbawiona ambicji politycznych. Nie istnieją ponadto duże, wpływowe organizacje zrzeszające laikat, tak jak ma to miejsce w Niemczech, gdzie od 1952 r. działa reaktywowany Centralny Komitet Katolików Niemieckich. Komitet ten co dwa lata organizuje zjazdy (*Khatoliken-tag*), mające na celu formułować stanowisko katolików wobec wybranych kwestii społecznych i politycznych oraz działać jako środowisko opiniotwórcze (Spieker 1997: 95, za: Gowin 1997).

Reasumując – Kościół, jak każda inna instytucja, musiał odnaleźć się w nowej rzeczywistości, a przełom polityczny przyniósł generalnie zmiany na jego korzyść. Kościół odzyskał utracone mienie, swobodę kultu i działalności instytucji i stowarzyszeń religijnych. Nadal cieszy się też społecznym zaufaniem. Nie oznacza to jednak, że problemów w ogóle nie ma. Po 1989 r. musiał zmierzyć się z antyklerykalizmem, pluralizmem światopoglądowym, nowymi zjawiskami społecznymi i kulturalnymi,

<sup>4</sup> Według o. Kłoczowskiego, czystą postacią katolicyzmu zamkniętego jest lefebryzm.

<sup>5</sup> Po 1989 r. „Pospiesznie przystąpiono do promowania autorytetu «Kultury» paryskiej i «Tygodnika Powszechnego», pomijając ich ewidentny już wtedy kierunek reprezentowania katolicyzmu martwego, pasywnego, milczącego społecznie!” (Michalik 2002: 131).

związanymi z przejściem do gospodarki rynkowej, niespotykanymi wcześniej kategoriami grzechów, jak choćby piractwo fonograficzne (*II Polski Synod Plenarny* 1999: 77). Jego stosunki z państwem pomimo chwilowych tarć, generalnie układały się pomyślnie, szczególnie za rządów Prawa i Sprawiedliwości.

Innymi słowy, Kościół pozostał ważnym aktorem życia społecznego oraz strażnikiem i obrońcą wartości chrześcijańskich. W sytuacji, kiedy istnieje realne zagrożenie zakwestionowania znaczenia tych wartości, Kościół zawsze zabiera głos, stając się rzecznikiem wszystkich, dla których wartości te mają znaczenie.

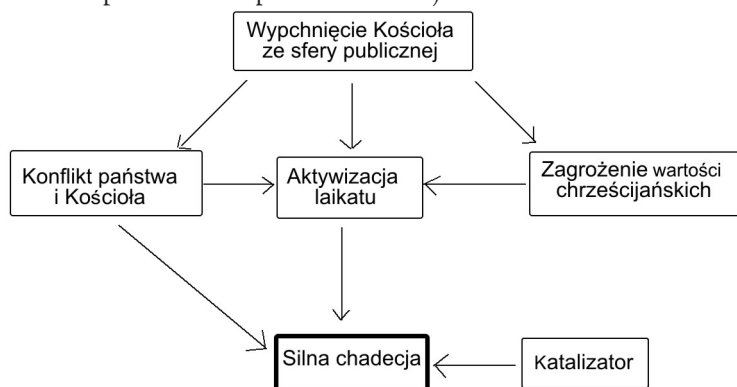
Zachodzi tutaj sprzężenie zwrotne: Kościół kontynuuje swoją misję według utartych wzorów a świeccy nie podejmują własnych inicjatyw, bo przecież robi to Kościół. W tej sytuacji potrzeba powoływania do życia partii, która reprezentowałaby interesy katolików, aby wcielać wartości chrześcijańskie w życie, została zaspokojona przez powoływanie do życia ruchów i stowarzyszeń.

## ZAKOŃCZENIE: GDZIE TE CHADECJE?

Polska jest krajem, w którym pomimo wysokiej religijności, partiom chrześcijańsko-demokratycznym, gdy występowały pod własną nazwą, nie udało się ani sięgnąć po władzę, ani zakorzenić w społeczeństwie. Wyjątkiem jest tu Prawo i Sprawiedliwość. Jednak PiS swojego sukcesu nie zawdzięcza bynajmniej identyfikacji chadeckiej. Dlaczego tak się stało?

Należy w tym miejscu pokazać model powstawania partii chrześcijańsko-demokratycznej oraz sprawdzić, które jego elementy nie pojawiły się w warunkach polskich. Na podstawie dokonanej analizy powstawania chadecji na Zachodzie można wyróżnić pewne zjawiska i procesy socjopolityczne, których zaistnienie jest niezbędne dla powstania i zakorzenienia się chrześcijańskiej demokracji w społeczeństwie. Ich wzajemne relacje ilustruje poniższy wykres.

Wykres 14. Model powstawania partii chadeckiej



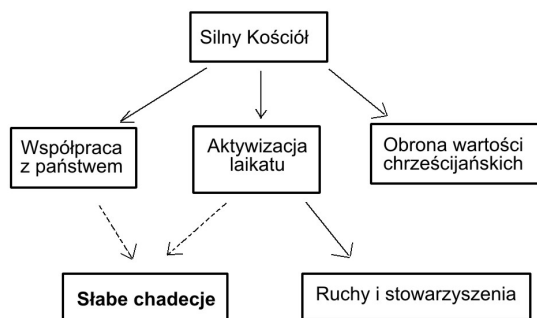
Źródło: opracowanie własne.

Impulsem do powstania partii chadeckiej było, i nadal jest, osłabienie Kościoła instytucjonalnego. W przypadku Europy Zachodniej wynika ono z powstania nowoczesnego państwa świeckiego, rozszerzającego swoją aktywność także na dziedziny, które wcześniej były domeną Kościoła, to jest edukację i opiekę socjalną. Zjawiskiem towarzyszącym jest postępująca sekularyzacja.

Tym, co wzmocniło rodzące się zachodnie chadecje, była mobilizacja środowisk świeckich. Ich wartości nie były już reprezentowane przez instytucję w przestrzeni publicznej, toteż musiały one same zadbać o obronę. Procesy demokratyzacji i upodmiotowienia społeczeństwa pozwoliły im swobodnie artykułować swoje cele i zakładać partie.

Katalizatorem wzmacniającym chadecję okazała się II wojna światowa, której okrucieństwa skłoniły do poszukiwania ideologii afirmującej osobę ludzką. Dostosowując do warunków polskich wykres 15, otrzymuje się relacje charakterystyczne dla naszego kraju.

Wykres 15. Przyczyny słabości chadecji w Polsce



Źródło: opracowanie własne.

W Polsce nastąpiła swego rodzaju odwrotność tego, co działo się na zachodzie Europy. System komunistyczny zamroził tworzenie się podziałów socjopolitycznych oraz wzmocnił Kościół katolicki jako instytucję pośredniczącą między władzą i społeczeństwem.

Po roku 1989 Kościół nadal angażował się w politykę i zabierał głos w sprawach społecznych. Szczególnym okresem jego wzmożonej aktywności był początek lat 90. XX w. Był to jednocześnie czas, w którym chadecje miały w Polsce największą szansę zaistnienia. Niestety, obecność Kościoła w sferze publicznej uniemożliwiła im silne zakorzenienie się w społeczeństwie.

Również relacje Kościoła z państwem, choć niebezkonfliktowe, opierały się na negocjowaniu rozwiązań, które satysfakcjonowałyby obie strony. Obecnie Kościół

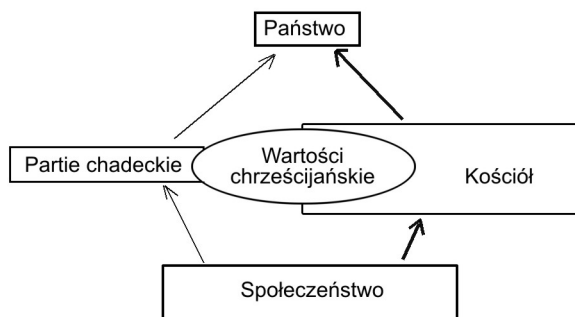


w Polsce posiada status kościoła popieranego, to znaczy, że choć nie jest państwowym, to jest „z lekka, choćby symbolicznie, preferowany” (Grabowska 2003: 112). Po zmianie systemu Kościół katolicki nie stał się samodzielnym trzecim głosem w dyskusji o sprawach publicznych, lecz opowiedział się po stronie postsolidarnościowej, pozostając tym samym w starej roli. Nawet kiedy jego antykomunistyczne stanowisko straciło radykalizm, nadal zabierał głos w wielu sprawach społecznych, motywując to swoją misją. W zasadzie tym, co wyróżnia chadecje spośród innych partii centrowych i co nie zostało jeszcze przyswojone przez inne doktryny, jest odwoływanie się do Boga, promocja rodziny, wspólnotowości oraz afirmacja osoby ludzkiej – traktowanie jej jako Stworzenia, obdarzonego niezbywalną godnością, wolnością, rozumem i odpowiedzialnością.

W przypadku Polski to, co mogło się stać znaczącą cechą wyróżniającą chrześcijańskie demokracje spośród innych partii, było i jest reprezentowane przez Kościół katolicki. W istocie zmonopolizował on dyskurs o wartościach chrześcijańskich. Widać to wyraźnie w programach polskich ugrupowań. Nie umieszczają one w swoich manifestach ani koncepcji osoby ludzkiej, ani Boga, jako gwaranta jej godności czy prawa do życia, pozostawiając nadal sferę ideowego i społecznego dyskursu w wyłącznej kompetencji Kościoła. Trzeba także wziąć tu pod uwagę fakt, że chrześcijańskie demokracje wygrywały w Europie tam, gdzie wartości chrześcijańskie były negowane. W Polsce, głównie ze względu na pozycję Kościoła i poziom religijności społeczeństwa, stan taki nie miał miejsca, a próby podejmowane przez niektóre ugrupowania lewicowe, skutecznie były odpierane przez hierarchię kościelną.

Co w takich warunkach mogła dać wyborcom chrześcijańska demokracja? Czy mogła – używając terminologii Kay Lawson – nawiązać satysfakcjonujące więzi ze społeczeństwem? Odpowiedź brzmi – nie. Patrząc na wzajemne relacje partii chadeckich, Kościoła i społeczeństwa można powiedzieć, że ma się tu do czynienia z podwójnym połączeniem. Graficznie przedstawia to wykres poniżej.

Wykres 16. Wartości chrześcijańskie w sferze publicznej



Jak zostało powiedziane we *Wstępie*, kiedy istniejące połączenie zawodzi jako pośrednik, pojawia się organizacja alternatywna, dostarczająca satysfakcjonujących form więzi. W przypadku Polski chrześcijańskie demokracje stanowiły potencjalnie taką alternatywną organizację. Ponieważ jednak to Kościół dostarczał zadowalających form więzi, ich wysiłki zostały skazane na niepowodzenie. Innymi słowy, obecność w tym samym czasie dwóch aktorów niosących podobne wartości, musi się skończyć, jak wiadomo, porażką jednego z nich.

Oprócz samej instytucji, ważne jest także podłoże społeczne i stan laikatu, który byłby gotowy wprowadzać wartości chrześcijańskie w sferę relacji pionowych. W Polsce inteligencja katolicka stanowi margines. Dominuje pobożność ludowa, opierająca się bardziej na rytuale, niż na osobistej refleksji. Także istniejące organizacje inspirowane chrześcijaństwem, takie jak Kluby Inteligencji Katolickiej, środowisko „Znaku” czy „Więzi”, nie przejawiają ambicji partyjnych. Brakuje też charyzmatycznego lidera, który byłby w stanie zaktywizować społeczeństwo. Lech Kaczyński jako minister sprawiedliwości w rządzie Jerzego Buzka cieszył się wprawdzie dużą popularnością, lecz był to raczej podziw dla swoistego „szeryfa”, niż fascynacja przywódcą.

Inną kwestią jest spojrzenie Kościoła katolickiego na swoich wiernych. Choć nawołuje on do aktywności, to jednak w chwili, gdy świeccy spontanicznie zabrali głos w sprawie lustracji księży, opowiadając się za ujawnieniem współpracowników (por. *Zaufajcie przebaczeniu* 2006: 70), Kościół odniósł się do tej inicjatywy co najmniej chłodno.

Tak więc w Polsce na straży wartości chrześcijańskich stoi silny, hierarchiczny Kościół, który ze względu na swój charakter – jako organizacja ponadnarodowa, z długą tradycją, zakorzeniony w społeczeństwie na podobieństwo partii politycznej – podobnie jak i ona ma bazę materialną, a co ważniejsze – jasny program etyczny i społeczny. Innymi słowy, Kościół niósł wartości, które mogły być wyróżnikiem partii chadeckich. Występował do władz starych i nowych z inicjatywami, które mogłyby stać się postulatami chadeków: wprowadzenie religii do szkół, krzyży w instytucjach czy sprzeciw wobec aborcji. To, co mogłyby wnieść do polityki polskiej chadecje, kojarzone jest jednak z Kościołem katolickim. Można również zadać pytanie, czy Kościół potrzebuje partii chrześcijańsko-demokratycznych? Jak napisał Kazimierz Z. Sowa (2000: 97), „dopóki Kościół katolicki może oddziaływać na życie polityczne kraju w inny sposób, to posiadanie partii chadeckiej nie jest mu potrzebne”.

Czy polskie chadecje mają szansę wygrać w kolejnych wyborach parlamentarnych? Tego typu prognozy mają tę wadę, że szybko się dezaktualizują. Można jednak pokusić się o sformułowanie pewnych hipotez.

Paradoks polega na tym, że PO chce być chadecją, a PiS, choć nią jest, to się do tego nie przyznaje. W przyszłych wyborach z pewnością oba ugrupowania wejdą do Sejmu i Senatu, niewiadomą pozostaje natomiast, w jakich proporcjach. Jeżeli PO zechce pozyskać wyborców w środowiskach tradycyjnie lewicowych, prawdopodobnie nie będzie eksponować swojego przywiązania do chrześcijaństwa (por. rozdz. 5.4.) Ten elektorat, na co wskazują badania empiryczne, jest mniej religijny. Ponadto nie wiadomo, jak do wyborów podejdzie zwieryająca szyki lewica: czy będzie to raczej ugrupowanie o charakterze centrolewicowym, a więc podobne do współczesnej eu-

ropejskiej socjaldemokracji, czy raczej nawiązujące do tradycji skrajnych. Nie wiadomo także, czy PiS ujawni swoją chudecką tożsamość. Trudno tu powiedzieć cokolwiek pewnego: jeżeli nie zrobił tego do tej pory, może nie zrobić tego w ogóle.

Jak wyglądałyby optymalne warunki dla chrześcijańskiej demokracji? Musiałyby zawierać w sobie trzy elementy: osłabienie Kościoła, nasilenie się procesów sekularyzacyjnych i, co najważniejsze, mobilizację i usamodzielnienie laikatu, który powołałby taką partię do życia. Kiedy to się stanie? Można zaryzykować stwierdzenie, że nieprędko. Instytucjonalny Kościół nie traci autorytetu, poziom religijności utrzymuje się na względnie niezmiennym poziomie (por. wykres 11), a laikat pozostaje nadal mniej widoczny niż w starych krajach Unii Europejskiej. Jest to jednak tylko hipoteza – polska scena polityczna nie raz już w sposób nieprzewidywalny zmieniała aktorów, reżyserów i scenografię. Wreszcie, nie do końca można dziś przewidzieć, do jakiego stopnia polska sytuacja wewnętrzna będzie w najbliższych latach zależec od ogólnego kierunku przemian w Unii Europejskiej.



## ANEKS

### Kwestionariusz wywiadu swobodnego przeznaczony do rozmów z działaczami partii politycznych

1. Partie dzieli się na różne typy ze względu na tożsamość ideową, mamy więc partie: konserwatywne, liberalne, prawicowe, lewicowe, chadeckie, socjaldemokratyczne, narodowe itd., oraz różne złożenia tych elementów. Do jakiego nurtu ideowego zaliczyłby/łaby Pan/i [swoją partię]?
2. Do jakiego nurtu zaliczyłby Pan/i PiS i PO?
3. Jaka jest, według Pana/i, główna różnica między Prawem i Sprawiedliwością a Platformą Obywatelską?
4. Czy myśli Pan/i, że polska scena polityczna jest kompletna. Czy jest jeszcze miejsce na jakieś inne opcje polityczne?
5. Jarosław Gowin w wywiadzie dla „Dziennika. Polska – Europa – Świat” powiedział, że PO powinna być chadecją. Czy zgodziłby/łaby się Pan/i z tym stwierdzeniem?
6. Czy mamy w Polsce partie chadeckie? (jeśli **NIE** – przejdź do pytania nr 7)
  - 6.1. jeśli **TAK** – proszę je wskazać
  - 6.2. Na jakiej podstawie zakwalifikował/ła je Pan/i jako chadecję? (*nazwa, program, związki z Kościołem – jakie?, inne*)

7. Czym w takim razie według Pana/i charakteryzuje się partia chrześcijańsko-demokratyczna?

8. Czy potrzebna jest w Polsce partia chrześcijańsko-demokratyczna?

8.1. Jeżeli tak, to dlaczego?

8.2 Kto by na taką partię głosował?

9. Były już na polskiej scenie politycznej chrześcijańskie demokracje, które jednak nigdy nie odniosły sukcesu. Jakie są według Pana/i przyczyny słabości partii chadeckich w Polsce?

10. Czy Kościół powinien wspierać partie chrześcijańsko-demokratyczne, jeżeli tak, to w jakiej formie?

# WYKAZ TABEL, WYKRESÓW I SCHEMATÓW

## Tabele

1. Zdarzenia historyczne i podziały, którym dały one początek
2. Partie polityczne jako skutki podziałów
3. Poparcie w społeczeństwach postindustrialnych dla partii inspirowanych religijnie w wyborach w latach 1945–1994
4. Liczba mandatów zdobytych przez PSChD dla PSChD w wyborach do Sejmu i Senatu w latach 1919–1938
5. Porównanie programów ChDIIIIRP i CDU

## Wykresy

1. Model połączeń państwo–społeczeństwo
2. Model połączeń państwo–społeczeństwo w Polsce przed 1989 r.
3. Model połączeń państwo–społeczeństwo w Polsce po 1989 r.
4. Schemat relacji między państwem, partiami chadeckimi i Kościołem
5. Dobrobyt a sekularyzacja
6. Zjawiska mające wpływ na powstanie i rozwój chadecji w Europie Zachodniej
7. Genealogia partii chadeckich w II Rzeczypospolitej
8. Czynniki wzmacniające polski Kościół w II Rzeczypospolitej
9. Państwo, Kościół i społeczeństwo w II Rzeczypospolitej
10. Model procesu połączeń państwo–Kościół–partie postkomunistyczne i postsolidarnościowe
11. Wskaźnik *dominantes* dla Polski w latach 1992–2005

12. Czynniki wpływające na słabość polskiej chadecji po roku 1989
13. Genealogia wybranych partii postsolidarnościowych III RP
14. Model powstawania partii chadeckiej
15. Przyczyny słabości chadecji w Polsce
16. Wartości chrześcijańskie w sferze publicznej

### **Schematy**

1. relacja uczestnictwa
2. relacja przedstawicielska
3. relacja klientelistyczna
4. relacja nakazowa



## BIBLIOGRAFIA

- II Synod Polski Plenarny (1991–1999)*, [2001], [b.a.], Pallotinum, Poznań.
- IV Rzeczpospolita dla wszystkich. Program wyborczy Prawa i Sprawiedliwości*, [2005], (29.06.2006), [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl).
- IV Rzeczpospolita. Sprawiedliwość dla wszystkich. Materiał wyborczy Komitetu Wyborczego Prawa i Sprawiedliwości, 02-018 Warszawa, ul. Nowogrodzka 84/86* [2005], [broszura], Warszawa.
- 10 zasad działania Partii Chrześcijańskich Demokratów* [1990], (1995), [w:] *Programy partii i ugrupowań parlamentarnych 1989–1991*, red. I. Słodkowska, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk Warszawa.
- Ajnenkiel Andrzej, (1968), *Sejmy i konstytucje w Polsce 1918–1939*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, seria „Szkice z dziejów Polski”, Warszawa.
- Akcja Wyborcza Solidarność Prawicy. O lepsze życie*, [lipiec 2001], broszura wyborcza, [b.a.], Koalicyjny Komitet Wyborczy AWSP, Warszawa.
- Almond Gabriel A., Sidney Verba, (1972), *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey.
- Antoszewski Andrzej, (1995), *Socjaldemokracja w Europie Zachodniej. Studium Porównawcze*, Wydawnictwo UW, Wrocław.
- Antoszewski Andrzej, (1999), *Partie chadeckie w Europie Zachodniej w latach 1945–1998*, [w:] *Chrześcijańska demokracja we współczesnym świecie*, (1999), red. E. Olszewski, K. Krzywicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Antoszewski Andrzej, Herbut Ryszard, (1998), *Systemy partyjne krajów Europy Centralnej i Wschodniej oraz wzorce rywalizacji politycznej*, [w:] *Demokracje Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie porównawczej*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

- Austrian People's Party. The New Party Programme*, [01.04.1995], (styczeń 2004), [www.oevp.at](http://www.oevp.at).
- Baniak Józef, (2003), *Zaangażowanie społeczne i polityczne Kościoła i księży w Polsce w wyobrazeniach katolików*, [w:] *Państwo i Kościół. Dwa modele władzy i służby publicznej*, t. 2, red. J. Baniak, Uniwersytet im Adama Mickiewicza, Poznań.
- Bartolini Stefano, Mair Peter, (1990), *Identity, Competition and Electoral Availability. The Stabilization of European Electorates 1889–1985*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Beyme von Klaus, (1985), *Political Parties in Western Democracies*, Gower, Aldershot, [za:] G. Ekiert, (2000), *Partia polityczna*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Biblia Tysiąclecia*, (2005), Pallotinum, Poznań.
- Bierność zmarnuje owoce zwycięstwa. Słowo biskupów polskich w sprawach publicznych*, (18.09.1995), 279. Konferencja Episkopatu Polski, „Gazeta Wyborcza”.
- Biskupi polscy wobec integracji europejskiej*, [21.03.2002] (13.07.2006), [www.episkopat.pl](http://www.episkopat.pl).
- Biuletyn Porozumienia Centrum. Wydanie specjalne*, [prawdopodobnie 1991], red. M. Guryn, Biblioteka Jagiellońska, Kraków.
- Blondel Jean, (1997), *Party Systems in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, [w:] *Changing Rules. Polish Political and Economic Transformation in Comparative Perspective*, red. L. T. Holmes, W. Roszkowski, Institute of Political Studies of the Polish Academy of Sciences, Warsaw.
- Bösch Frank, (2002), *Survivors in Secular Society. The German Christian Democrats*, [w:] *When Political Party Prosper*, (2007), red. K. Lawson, P. Merkl, Lynne Rienner Publishers, Boulder.
- Boguszewski Rafał, (2009a), *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, [www.cbos.pl](http://www.cbos.pl).
- Boguszewski Rafał, (2009b), *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, [www.cbos.pl](http://www.cbos.pl).
- Brokl Lubomir, (1999), *Cleavages and Parties Prior to 1989 in the Czech Republic*, [w:] *Cleavages, Parties and Voters. Studies from Bulgaria, The Czech Republic, Hungary, Poland and Romania*, red. K. Lawson, A. Römmele, G. Karasimeonow, Praeger, Westport–Connecticut–London.
- Broszura katolicka, Polska katolicka w chrześcijańskiej Europie*, [2005], (29.04.2006), [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl).
- Broszura wyborcza PChD*, [1993], [w:] *Wybory 1993. Partie i ich programy*, (2001), red. I. Słodkowska, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa.
- Caldera Rafael, (1990), *Co to jest chrześcijańska demokracja?*, Pallotinum, Poznań.
- Casanova José, (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków.
- Chrześcijańska Demokracja III Rzeczypospolitej. Deklaracja programowa*, [1997], (20.12.2006), [www.free.polbox.pl/lwalensa](http://www.free.polbox.pl/lwalensa).
- Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Rolnicze. Wskazówki programowe*, [b.d.], czcionkami Drukarni „Gazety Powszechnej” w Poznaniu, [brak numeracji stron, całość liczy cztery strony tekstu, wydane prawdopodobnie po zamachu majowym], Poznań.

- Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements 1789–1950*, (1953), red. J. N. Moody, Arts, Inc., New York.
- Clemens Clay, (1991), *Chrześcijańska demokracja: różne dymensje współczesnego ruchu*, Wydawnictwo „Wokół nas”, Gliwice.
- „Co z tą Polską”, [emisja 25.05.2006], (26.05.2006), zapis debaty: [www.tomaszlis.wp.pl](http://www.tomaszlis.wp.pl)
- Cybulska Agata, [luty 2007], (21.05.2007), *Układ poparcia dla partii politycznych – alternatywy wyborcze i elektoraty negatywne*, komunikat nr 25, [www.cbos.pl](http://www.cbos.pl).
- Davies Norman, (1991), *Boże igrzysko. Historia Polski*, t. 2, Znak, Kraków.
- Davies Norman, (1998), *Europa*, Znak, Kraków.
- Dehnel-Szyc Małgorzata, Stachura Jadwiga, (1991), *Gry polityczne. Orientacje na dziś*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- Dekker Gerard, (13.07.2004), *The Changing Position and Meaning of Religion and Church in Western Europe – a Sociological Analysis*, [www.unisa.ac.za](http://www.unisa.ac.za).
- Deklaracja ideowa i Deklaracja programowa ZChN*, (1993), broszura, [b.m.w.].
- Deklaracja ideowa Obozu Wielkiej Polski*, [1926], (1993), [w:] *Programy partii i stronnictw politycznych w Polsce w latach 1918–1939*, red. E. Orlof, A. Pasternak, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów.
- Deklaracja ideowa Platformy Obywatelskiej, przyjęta przez Klub Poselski Platforma Obywatelska w dniu 21 grudnia 2001 r.*, [2001], (13.05.2004), [www.platforma.org](http://www.platforma.org), [strona nieistniejąca, aktualny adres PO: [www.po.org.pl](http://www.po.org.pl)].
- Deklaracja krakowska*, [kwiecień 2004], (06.05.2007), strona domowa europośla PiS Konrada Szymańskiego, [www.konradszymanski.pl](http://www.konradszymanski.pl).
- Deklaracja programowa Porozumienia Obywatelskiego Centrum*, [1991], [w:] *Wybory 1991. Programy partii i ugrupowań politycznych...*
- Deklaracja programowa Wyborczej Akcji Katolickiej*, [1991], [w:] *Wybory 1991...*
- Dierickx Guido, (1994), *Christian Democracy and its Ideological Rivals: an Empirical Comparison in the Low Countries*, [w:] *Christian Democracy in Europe*, red. D. Hanley, Pinter Publishers, London.
- Dmowski Roman, [1927], (1993), *Kościół, naród i państwo*, Nortom, Wrocław.
- Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, (2000), red. K. Chojnicka, W. Kozub-Ciembrownicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Drozdowski Marian M., Stankiewicz Waclaw, *II Rzeczpospolita – bilans otwarcia*, [w:] *Historia Polski*, t. 4: 1918–1939, red. T. Jędruszczak, (1984), PWN–PAN, Instytut Historii UW, Warszawa.
- Dudek Antoni, (2005), *Pierwsze lata III Rzeczypospolitej, 1989–2001*, Arcana, Kraków.
- Dudek Antoni, Gryz Ryszard, (2006), *Kościół i komuniści*, Znak, Kraków.
- Dudek Antoni, Gryz Ryszard, (2003), *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Znak, Kraków.
- „Dziennik Ustaw” 1989, Nr 29, poz. 154, 155, [www.isip.sejm.gov.pl](http://www.isip.sejm.gov.pl).
- Eberts Mirella W., (1998), *The Roman Catholic Church and Democracy in Poland*, „Euro-Asian Studies”, Vol. 50, No. 5, [www.jstor.org](http://www.jstor.org).
- Ekiert Grzegorz, (2000), *Partia polityczna*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Elgie Robert, (1994), *Christian Democracy in France: the Politics of Electoral Constraint*, [w:] *Christian Democracy in Europe*, red. D. Hanley, Pinter Publishers, London.
- Elity rządowe RP 1997–2004*, (2006), red. J. Raciborski, Trio, Warszawa.
- EPP Electoral Manifesto (Approved by EPP Congress of 4–5 February 2004)*, www.eppe.org.
- Europa solidarnych narodów – program polityki europejskiej Prawa i Sprawiedliwości*, [28.05.2004], (06.05.2007), www.konradszymanski.pl.
- European Peoples Party – Action Programme 2004–2009*, www.eppe.org.
- European People's Party Basic Programme Adapted by the IXth EPP Congress, Athens, November 1992*, (grudzień 2003), www.eppe.org.
- European Political Parties*, (1969), red. H. Stanley, J. Pinder, George Allen & Unwin Ltd., London.
- Fogarty Michael P., (pierwsze wydanie 1957; wykorzystany tutaj egzemplarz nie posiada daty wydania), *Christian Democracy and Western Europe 1820–1953*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.
- Freudenstein Roland, Tewes Henning, (1999), *Wolność odpowiedzialnością ubezpieczona. Chrześcijańska Demokracja w Niemczech*, [w:] *Chrześcijańska demokracja we współczesnym świecie*, red. E. Olszewski, K. Krzywicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Gebethner Stanisław, (1995), *System wyborczy: deformacja czy reprezentacja?*, [w:] *Wybory parlamentarne 1991 i 1993 a polska scena polityczna*, red. S. Gebethner, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- Giddens Anthony, (1999), *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Giddens Anthony, (2000), *The Third Way and its Critics*, Polity Press, Cambridge.
- Gowin Jarosław, (1999), *Kościół w czasach wolności 1989–1999*, Znak, Kraków.
- Gowin Jarosław, (28–29.04.2007), *Gowin: Polityka mnie odmóżdża*, wywiad przeprowadzony przez Roberta Mazurka, „Dziennik. Polska – Europa – Świat”.
- Gowin Jarosław, Spieker Manfred, (1997), *Zaangażowanie czy defensywa? Katolicy w życiu politycznym Polski i Niemiec*, Platan, Warszawa.
- Górny Grzegorz, (20–26.07.2006), *Zmierz chadeków*, „Ozon”, nr 29.
- Grabowska Mirosława, (18–19.02.2006), *Polska dzieli się na nowo*, „Gazeta Wyborcza”, nr 42 (5050).
- Grabowska Mirosława, (12.02.2006), *Kościół i polityka*, „Tygodnik Powszechny”, nr 7.
- Grabowska Mirosława, (2002), *Sekularyzacja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4, red. K. Frieske, H. Kubiak, G. Lissowski, J. Szacki i in., Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Grabowska Mirosława, (2003), *Przemiany polskiej religijności*, [w:] P. Mazurkiewicz, *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa.
- Grabowska Mirosława, (2004), *Podział postkomunistyczny. Społeczne podstawy polityki w Polsce po 1989 roku*, Scholar, Warszawa.
- Grabowska Mirosława, Siellawa-Kolbowska Ewa, Szawiel Tadeusz, (1996), *Polskie partie polityczne, ich elity, elektoraty oraz zakorzenienie w społeczeństwie*, Instytut Badań nad Podstawami Demokracji, Warszawa.

- Grabowska Mirosława, Szawiel Tadeusz, (1993), *Anatomia elit politycznych. Partie polityczne w postkomunistycznej Polsce 1991–1993*, Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Grabowska Mirosława, Szawiel Tadeusz, (2003), *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, PWN, Warszawa.
- Graczyk Roman, (1999), *Polski Kościół, polska demokracja*, Universitas, Kraków.
- Grott Bogumił, (1999), *Nacjonalizm chrześcijański. Narodowo-katolicka formacja ideowa w II Rzeczypospolitej na tle porównawczym*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice.
- Gumkowska Marta, Herbst Jan, [2006], (21.05.2007), *Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych. Raport z badania 2006*, Projekt badawczy Stowarzyszenia Klon/Jawor, www.badania.ngo.pl.
- Hanley David, (1994), *Introduction*, [w:] *Christian Democracy in Europe*, red. D. Hanley, Pinter Publishers, London.
- Herbut Ryszard, (2002), *Teoria i praktyka partii politycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Herbut Ryszard, (1997) *Podziały socjopolityczne*, [w:] *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Atla 2, Wrocław.
- Hlond August, [1932], (1999), *O chrześcijańskie zasady życia politycznego. List pasterski J. Em. Ks. Kardynała Prymasa Polski*, [w:] A. kardynał Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień z przedmową prof. dr. Oskara Haleckiego*, Inicjatywa Wydawnicza „Ad Astra”, Warszawa.
- Holzer Jerzy, (1974), *Mozaika polityczna drugiej Rzeczypospolitej*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Holzer Jerzy, [1984], (1990), *Solidarność 1980–1981. Geneza i historia*, Agencja Omnipress, Warszawa.
- Introvigne Massimo, (grudzień 2006), *Odrodzenie religijne przez konkurencję*, „Więź”, nr 12 (278).
- Jabłoński Henryk, (1962), *Narodziny Drugiej Rzeczypospolitej 1918–1919*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Jan Paweł II, [1987] (b.d.), *Sollicitudo rei socialis*, (b.m.w.), reprint: Libreria Editrice Vaticana, Vatican.
- Jan Paweł II, [1991], (b.d.), *Centesimus annus*, (b.m.w.), reprint: Libreria Editrice Vaticana, Vatican.
- Jan Paweł II, [25.02.1995], (1995), *Evangelium vitae*, reprint: Libreria Editrice Vaticana, wydano staraniem Kurii Metropolitalnej w Katowicach, Katowice.
- Jan Paweł II, [03.06.1997], (1997), *Homilia z okazji tysięcznej rocznicy śmierci świętego Wojciecha*, [w:] *Jan Paweł II w Polsce, 31 maja 1997–10 czerwca 1997. Przemówienia i homilie*, Znak, Kraków.
- Jan Paweł II, [30.12.1988], (13.05.2005), *Posynodalna adhortacja apostolska Christi fideles laici. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, www.opoka.org.pl.

- Jutro dla ciebie. Deklaracja ideowa i Deklaracja programowa Partii Chrześcijańskich Demokratów*, broszura wyborcza, [b.d., prawdopodobnie 1991], Oficyna Stradom, Kraków.
- Kaczyński Jarosław, (23.04.2007), *Kaczyński: Państwo nie jest instrumentem zbawienia*, wywiad przeprowadzony przez Cezarego Michalskiego, „Dziennik Polska – Europa – Świat”, nr 95 (308).
- Karłowicz Dariusz, (jesień 2005–lato 2006), *Pierwszy rok bezkrólewia*, „Teologia Polityczna”, nr 3, www.teologiapolityczna.pl.
- Karta Praw Rodziny*, [1983], (01.09.2006), www.opoka.org.pl.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, (1994), [b.a.] Pallotinum, Poznań.
- Kersbergen van Kees, (1994), *The Distinctiveness of Christian Democracy*, [w:] *Christian Democracy in Europe...*
- Kłoczowski Jan Andrzej OP, [sierpień 1993], (2006), *Katolicyzm „otwarty” i jego wrogowie*, [w:] *Ku jedności świata. Wybór artykułów z miesięcznika „Znak” w 60. rocznicę powstania pisma*, red. M. Bardel, Znak, Kraków.
- Kochanowicz Jan, (1998), *Badania historyczno-porównawcze*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kochanowicz Maciej, (24.10.2005), *Kto wybrał Kaczyńskiego?*, „Gazeta Wyborcza”.
- Kodeks prawa kanonicznego, Codex Iuris Canonici*, [03.04.1983], (1984), [b.a.], Pallotinum, Poznań.
- Kofman Jan, Roszkowski Wojciech, (1997), *Post-communism*, [w:] *Changing Rules...*
- Komitet Wyborczy „Chrześcijańska Demokracja”*, (1991), ulotka wyborcza.
- Komitet Wyborczy „Chrześcijańska Demokracja”. Program wyborczy*, [w:] *Wybory 1991...*
- Komorowski Bronisław, [1997], *Dlaczego warto głosować na AWS?*, (18.08.1997), „Gazeta Wyborcza”.
- Komunikat ze spotkania Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski przed wyborami parlamentarnymi*, [25.08.2001], (08.06.2007), www.opoka.org.pl.
- Koncepcja społecznej gospodarki rynkowej. Podstawy, doświadczenia i nowe zadania, z przedmową dr. Gerharda Stoltenberga, b. ministra finansów Republiki Federalnej Niemiec*, (2002), [b.a.], Fundacja Konrada Adenauera, Warszawa.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r.*, (1994), Płockie Wydawnictwo Diecezjalne, Płock.
- Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską*, (1925), Nakładem Towarzystwa „Biblioteka Religijna” im. x. Arcybiskupa Bilczewskiego, Lwów.
- Konopczyński Marek, (marzec 2001), *Rozmowa z Markiem Konopczyńskim, przewodniczącym Zarządu Mazowieckiego PPChD*, Biuletyn Informacyjny Zarządu m.st. Warszawy Porozumienia Polskich Chrześcijańskich Demokratów, „Warszawiak”, nr 3.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et Spes)*, [1965], (1982), [b.a.], „Znak”, nr 332–334 (7-9), Kraków.
- Konstytucja marcowa*, [1921], (1983), Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. z wprowadzeniem*, [1997], (2004), C.H. Beck, Warszawa.

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej – projekt Prawa i Sprawiedliwości*, (2005), [29.06.2006], [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl).
- Konwencja konstytucyjna Prawa i Sprawiedliwości. Wystąpienie prezesa PiS Jarosława Kaczyńskiego*, [20.09.2003], (23.10.2004), [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl).
- Koseła Krzysztof, (2003), *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Kościół w II Rzeczypospolitej*, (1981), red. Z. Zieliński, S. Wilk, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Kowalski Mariusz, (2000), *Geografia wyborcza Polski. Przestrzenne zróżnicowanie zachowań wyborczych Polaków w latach 1989–1998*, Polish Academy of Sciences, Institute of Geography and Spatial Organization, Warsaw.
- Krzywobłocka Bożena, (1974), *Chadecja 1918–1937*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, (1994), red. J. M. Majchrowski, Polska Oficyna Wydawnicza BGW, Warszawa.
- Kubiak Hieronim, (1998), *Genius Loci and Voting Behavior*, „Polish Sociological Review”, nr 4 (124).
- Kubiak Hieronim, (1999), *Wartość poznawcza „genius loci” jako kategorii wyjaśniającej zachowania wyborcze mieszkańców południowej Małopolski*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne wzorów transformacji*, red. P. Sztompka, PWN, Warszawa–Kraków.
- Kubiak Hieronim, (1999a), *Parties, Party System, and Cleavages in Poland: 1918–1989*, [w:] *Cleavages, parties and voters...*
- Kumor Bolesław, (1995), *Historia Kościoła*, cz. 8: *Czasy współczesne 1914–1992*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Laska Adam, (2004), *Narodowa Partia Robotnicza 1920–1937. Studia z dziejów ruchów społecznych w Drugiej Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Oświatowe Fosze, Rzeszów.
- Lawson Kay, (1988), *When Linkage Fails*, [w:] *When Parties Fail*, red. K. Lawson, P. H. Merkl, Princeton University Press, Princeton.
- Lawson Kay, (1993), *The Human Polity*, Houghton Mifflin Company, Princeton–New York.
- Leon XIII, (1901), *Encyklika Jego Świątobliwości Leona XIII z Bożej Opatrzności Papieża o demokracji chrześcijańskiej*, Drukarnia Franciszka Czerwińskiego, Warszawa.
- Leon XIII, [1885], (31.05.2005), *Immortale Dei*, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl).
- Leon XIII, [1891], (1982), *Rerum novarum*, „Znak”, nr 332–334 (7–9).
- Leon XIII, [1891], (01.06.2006), *Rerum novarum*, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl).
- Lipset Seymour Martin, Rokkan Stein, [1967], (1995), *Osie podziałów, systemy partyjne oraz afiliacje wyborców*, [w:] *Władza i społeczeństwo*, red. J. Szczupaczyński, Scholar, Warszawa.
- Lisicka Hanna, *Rola Kościoła w systemie politycznym Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Polityka w Polsce w latach 90. Wybrane problemy*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Łączkowski Paweł, (wrzesień 2001), *Wczoraj, dziś i jutro widziane oczami PPChD*, „Chrześcijański Demokrat”, nr 5.

- Majchrowski Jacek M., (1979), *Stronnictwo Pracy. Działalność polityczna i koncepcje programowe 1937–1945*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, Prace Prawnicze”, z. 88, PWN, Warszawa–Kraków.
- Majchrowski Jacek M., (1997), *Chrześcijańska demokracja*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 1, red. M. Jaskólski, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- Majchrowski Jacek M., (1973), *Z zagadnień presji Kościoła Rzymskokatolickiego z życia politycznym II Rzeczypospolitej (1918–1926)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, „Prace z Nauk Politycznych”, z. 4, Kraków.
- Majchrowski Jan, (2003), *Chadecja w III Rzeczypospolitej*, „Znaki Nowych Czasów”, nr 5–6.
- Manifesto di Subiaco*, [02.–03.03.2007], (20.04.2007), [www.manifestosubiaco.it](http://www.manifestosubiaco.it).
- Markiewicz Stanisław, (1977), *Współczesna chrześcijańska demokracja*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa.
- Materiały programowe Porozumienia Centrum przyjęte na I Kongresie Porozumienia Centrum*, [1991], [w:] *Programy partii i ugrupowań parlamentarnych 1989–1991...*
- Michalik Józef bp, (listopad–grudzień 2002), *Blaski i cienie polskiego katolicyzmu*, „Znaki Nowych Czasów”, nr 2.
- Millon-Delsol, Chantal, (1995), *Zasada pomocniczości*, Znak, Kraków.
- Mysiek Wiesław, (1966), *Kościół Katolicki w Polsce w latach 1918–1939*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Na jakie partie chcą głosować przedsiębiorcy?*, [12.–16.09.2005], (13.05.2007), [www.pbsdga.pl](http://www.pbsdga.pl).
- Neuhaus Norbert, Langes Horst, (2003), *Wokół wartości chrześcijańskiej demokracji. Kompendium ważnych pojęć*, Wydawnictwo „Wokół nas”, Gliwice.
- Norris Pippa, Inglehart Ronald, (2004), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, [www.ksghome.harvard.edu/~pnorris.shorenstein.ksg/Books/Sacred\\_and\\_secular.htm](http://www.ksghome.harvard.edu/~pnorris.shorenstein.ksg/Books/Sacred_and_secular.htm).
- Norris Pippa, Inglehart Ronald, (2006), *Sacrum i profanum. Religia we współczesnym świecie*, Nomos, Kraków.
- Nosowski Zbigniew, (1992), *Kościół po wyborach*, „Więź”, nr 1.
- Nowak Stefan, (1979), *Przekonania i odczucia współczesnych*, [w:] *Polaków portret własny*, red. M. Rostworowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Offe Claus, [1985], (1995), *Nowe ruchy społeczne: przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, [w:] *Władza i społeczeństwo*, red. J. Szczupaczyński, Scholar, Warszawa.
- Olszewski Edward, (1999), *Doktryna i ruch polityczny chrześcijańskiej demokracji*, [w:] *Chrześcijańska demokracja we współczesnym świecie*, red. E. Olszewski, K. Krzywicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Ośękowski Czesław, (1996), *Integracja i dezintegracja społeczna w Polsce Zachodniej i Północnej w latach 1945–1956*, [w:] *Demografia i społeczeństwo Ziemi Zachodnich i Północnych 1945–1995. Próba bilansu*, red. E. Frątczak, Z. Strzelecki, Polskie Towarzystwo Demograficzne–Friedrich Ebert Stiftung, Warszawa.
- Pankowski Krzysztof, [wrzesień 2005], (13.07.2006), *Charakterystyka potencjalnych elektoratów w wyborach parlamentarnych*, komunikat nr 145, [www.cbos.pl](http://www.cbos.pl).



- Pankowski Krzysztof, [styczeń 2006], (23.05.2007), *Pogoda dla prawicy – zmiany w deklaracjach politycznych Polaków w ciągu ostatnich czterech lat*, komunikat nr 11, www.cbos.pl.
- Pankowski Krzysztof, [czerwiec 2001], (11.05.2006), *Przed wyborami parlamentarnymi – pewność głosowania, alternatywy wyborcze, elektoraty negatywne*, komunikat nr 85, www.cbos.pl.
- Pankowski Krzysztof, [czerwiec 2001], (01.07.2007), *Partie polityczne przed wyborami. Kogo nie może zabraknąć w nowym parlamencie, a bez kogo można się obyć*, komunikat nr 72, www.cbos.pl.
- Pankowski Krzysztof, [listopad 2001], (06.01.2007), *Preferencje partyjne tydzień przed wyborami*, komunikat nr 125, www.cbos.pl.
- Pankowski Krzysztof, [maj 2001], (01.07.2007), *Preferencje partyjne w maju*, komunikat nr 60, www.cbos.pl.
- Państwo dla obywateli. Plan rządzenia 2005–2009, [grudzień 2005], (13.07.2006), Instytut Państwa i Organizacji, Warszawa.
- Partia Chrześcijańskich Demokratów. Program wyborczy, [1991], (2001), [w:] *Wybory 1991. Programy partii i ugrupowań politycznych...*
- Partia Chrześcijańskich Demokratów. Ulotka wyborcza Jerzego Nowakowskiego, kandydata z okręgu wyborczego nr 35, (1991), Biblioteka Jagiellońska, Kraków.
- Partie i koalicje polityczne III Rzeczypospolitej, (2000), red. K. A. Paszkiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Petrowa-Wasilewicz Alina, (2000), *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa.
- Pietrzak Jerzy, (1981), *Czy kard. August Hlond był zwolennikiem sanacji?*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Pius XI, [1937], (1982), *O bezbożnym komunizmie*, „Znak”, nr 332–334 (7–9).
- Pius IX, [08.12.1864], [b.d.], *Encyklika Quanta cura i Syllabus*, Antyk, Komorów.
- Piowowski Władysław, (1993), *Zasada solidarności*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piowowski, Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „Palabra”, Warszawa.
- Piowowski Władysław, (1996), *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”*, [w:] *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Nomos, Kraków.
- Płazyński Maciej, [22.01.2007], (31.03.2007), *Marzy mi się chadecja*, wywiad dla tygodnika „Angora”, www.plazynski.pl.
- Podstawowe założenia PPChD, opracował zespół pod kierownictwem Poła Krzysztofa Tchorzewskiego: Maciej Mrówczyński, Monika Olewińska, (21.11.2000), maszynopis, Warszawa.
- Podstawy ideowe programu wyborczego Partii Chrześcijańskich Demokratów. Zasady ideowe, [1991], (2001), [w:] *Wybory 1991. Programy partii i ugrupowań politycznych...*
- Polska obywatelska. Podstawy programu politycznego Platformy Obywatelskiej, [27–28.05.2007], (29.05.2007), www.po.org.pl.

- Polskie Forum Chrześcijańsko-Demokratyczne (PFCh-D). Zasady programowe*, (28.02.1991), [b.w.], Ojrzanów.
- Porozumienie Centrum – Zjednoczenie Polskie. Program wyborczy*, [1993], (2001b), [w:] *Wybory 1993. Partie i ich programy...*
- Porozumienie Polskich Chrześcijańskich Demokratów. Deklaracja ideowo-programowa przyjęta na Kongresie Założycielskim 26 września 1999*, (1999), broszura.
- Posłowie I kadencji, kluby i koła parlamentarne*, (29.06.2006), [www.sejm.gov.pl](http://www.sejm.gov.pl).
- Principles and Programme of the Christian Democratic Union of Germany Adopted by the 5th Party Conference Hamburg, 21th to 23rd February 1994*, [www.cdu.de](http://www.cdu.de).
- Program Akcji Wyborczej Solidarność*, [1997], [w:] *Wybory 1997. Partie i ich programy*, (2004), red. I. Słodkowska, M. Dołbakowska, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa.
- Program Chrześcijańsko-Narodowego Stronnictwa Rolniczego (odbitka tymczasowa)*, [b.d.m.w.]
- Program Chrześcijańsko-Narodowego Stronnictwa Robotniczego oraz Statut*, (1918), Czcionkami Drukarni „Głosu Narodu”, Kraków.
- Program europejski Platformy Obywatelskiej: Unia Europejska – najlepszy wybór dla Polski*, [02.05.2004], (26.05.2007), [www.po.org.pl](http://www.po.org.pl).
- Program Narodowej Partii Robotniczej*, [04.–06.09.1921], [w:] *Programy partii i stronnictw politycznych w Polsce w latach 1918–1939*, (1993), red. E. Orlof, A. Pasternak, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, Rzeszów.
- Program Platformy Obywatelskiej „Uwolnić energię Polaków”*, [19.01.2001], (13.05.2004), [www.platforma.org](http://www.platforma.org) (strona nieistniejąca, aktualny adres PO: [www.po.org.pl](http://www.po.org.pl)).
- Program Polskiego Centrum Katolicko-Ludowego (PCKL)*, (1928), [b.m.], Drukarnia „ARS” Sienna 33, Nakładem Polskiego Centrum Katolicko-Ludowego.
- Program Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji, uchwalony na II Ogólnopolskim Kongresie Stronnictwa z dn. 31 maja i 1 czerwca 1925 r.* (1925), Drukarnia Diecezjalna w Łomży, Łomża.
- Program Polskiego Stronnictwa Katolicko-Ludowego*, [1926], (1993), [w:] *Programy partii i stronnictw politycznych w Polsce w latach 1918–1939...*
- Program Prawa i Sprawiedliwości 2001*, [sierpień 2001], (12.05.2007), strona Piotra Babinetza, radnego PiS Sejmiku Województwa Podkarpackiego, [www.piotrbabinetz.webpark.pl](http://www.piotrbabinetz.webpark.pl), zob. też: [www.piskrosno.pl](http://www.piskrosno.pl), [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl).
- Program Prawa i Sprawiedliwości 2007*, (2009), [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl).
- Program Prawa i Sprawiedliwości 2009. Nowoczesna solidarna bezpieczna Polska*, (2009), [www.pis.org.pl](http://www.pis.org.pl).
- Program Stronnictwa Chrześcijańsko-Narodowego (połączonych stronnictw: Chrześcijańsko-Narodowego Stronnictwa Rolniczego i Stronnictwa Chrześcijańsko-Narodowego)*, [1925], [b.d.], Drukarnia Techniczna, Warszawa.
- Program Stronnictwa Narodowego*, [1928], (1993), [w:] *Programy partii i stronnictw politycznych w Polsce w latach 1918–1939...*
- Program wyborczy Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego*, [1993], [w:] *Wybory 1993. Partie i ich programy...*

- Program Związku Ludowo-Narodowego*, [1919], (1993), [w:] *Programy partii i stronnictw politycznych w Polsce w latach 1918–1939...*
- Putnam Robert, (1993), *Demokracja w działaniu*, Znak–Fundacja im. S. Batorego, Kraków–Warszawa.
- Raciborski Jacek, (1991), *Wybory i narodziny demokracji w krajach Europy Środkowej i Wschodniej*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii, Warszawa.
- Raciborski Jacek, (1997), *Polskie wybory. Zachowania wyborcze społeczeństwa polskiego w latach 1989–1995*, Scholar, Warszawa.
- Raciborski Jacek, (2003), *Polityka polska. Szkice*, Żak, Warszawa.
- Ratzinger Joseph, (1998), *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie wieków*, Znak, Kraków.
- Rechowicz Marian, (1981), *Otwarcie sesji naukowej „Kościół w II Rzeczypospolitej”*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej...*
- Roguska Beata, [maj 2004], (26.10.2006), *Stabilizacja opinii o wpływie Kościoła na życie w kraju* komunikat 79, www.cbos.pl.
- Roguska Beata, [sierpień 2005], (21.05.2007), *Potencjalne elektoraty o istotnych kwestiach społeczno-politycznych*, komunikat 130, www.cbos.pl.
- Roguska Beata, [maj 1999], (13.05.2006), *Kościół w III Rzeczypospolitej*, komunikat 78, www.cbos.pl.
- Roguska Beata, Wciórka Bogna, (2005), *Religijność i stosunek do Kościoła katolickiego*, [w:] *Polska – Europa – świat. Opinia publiczna w okresie integracji*, red. K. Zagórski, M. Strzeszewski, Scholar, Warszawa.
- Römmele Andrea, (1999), *Cleavage Structures and Party System in East and Central Europe*, [w:] *Cleavages, Parties and Voters...*
- Roszkowski Wojciech, (1994), *Historia Polski 1914–1993*, wyd. 3 rozszerzone, PWN, Warszawa.
- Rybczyński Henryk, (1981), *W sprawie między Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską 10 II 1925 roku*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej...*
- Rzepecki Tadeusz, (1920), *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej 1919 roku. Z życiorysami i podobiznami 311-stu posłów sejmowych, mapą okręgów wyborczych oraz 3-ma tabelami statystycznymi, wskazującymi ilości oddanych głosów i siły stronnictw politycznych*, Wielkopolska Księgarnia Naukowa, Poznań.
- Rzepecki Tadeusz, Rzepecki Witold, (1923), *Sejm i Senat Rzeczypospolitej Polskiej 1922–1927. Podręcznik, zawierający wyniki wyborów w powiatach, okręgach i województwach, podobizny posłów i senatorów, statystyki itd.*, Wielkopolska Księgarnia Nakładowa Karola Rzepeckiego, Poznań.
- Sakson Andrzej, (1996), *Przemiany procesów społecznych na Ziemiach Zachodnich i Północnych 1945–1995*, [w:] *Demografia i społeczeństwo Ziemi Zachodnich i Północnych 1945–1995...*
- Skubiszewski Krzysztof, (1981), *Konkordat z 10 lutego 1925 roku. Zagadnienia prawnomiędzynarodowe*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej...*
- Sławik Jerzy, (24.06.2004), [1998], *„Nauka społeczna Kościoła” w ujęciu ewangelickim*, „Myśl Protestancka”, nr 1, www.protestantyzm.media.pl.

- Sowa Kazimierz Z., (2000), *Kościół i partie chrześcijańskie w życiu politycznym Polski*, [w:] *Socjologia. Społeczeństwo. Polityka*, red. K. Z. Sowa, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów.
- Sowa Kazimierz Z., (2008), *Rise and Fall of Christian Democrats' Movement in Poland after 1989*, „Religious Studies and Theology. Equinox”, vol. 27, no. 1.
- Sozańska Dominika, (2001), „Między kapitalizmem a socjalizmem. Trzecia droga socjaldemokracji a nauka społeczna Kościoła”, niepublikowana praca magisterska, Kraków.
- Sozańska Dominika, (2004), *Specyfika polskiego rozumienia pojęcia lewica*, [w:] *Polska lewica w XX wieku. Historia – ludzie – idee*, red. T. Ślęzak, M. Śliwa, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków.
- Stachowiak Paweł, (1999), *Korzenie „katolicyzmu endeckiego”. Nacjonalistyczna wizja religii i Kościoła w Polsce w latach 1887–1927*, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań.
- Stanowisko KEP w sprawie Konstytucji Rzeczypospolitej*, [14.09.1996], (08.06.2007), [www.kuria.gliwice.pl](http://www.kuria.gliwice.pl).
- Statystyka wyborów do Sejmu i Senatu odbytych w dniu 4 i 11 marca 1928 roku*, (1930), Statystyka Polski wydawana przez Główny Urząd Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej, t. 10, Nakładem Głównego Urzędu Statystycznego, Warszawa.
- Statystyka wyborów do Sejmu i Senatu z dnia 16 i 23 listopada 1930 roku*, (1935), Statystyka Polski, seria C, z. 4, Nakładem Głównego Urzędu Statystycznego, Warszawa.
- Statystyka wyborów do Sejmu Ustawodawczego*, pod redakcją L. Krzywickiego, odbliska z „Miesięcznika Statystycznego”, wydawanego przez Główny Urząd Statystyczny, rok 1920, t. 11, (1921), Nakładem Głównego Urzędu Statystycznego Warszawa.
- Stefanowicz Janusz, (1963), *Chrześcijańska Demokracja*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Stefanowicz Janusz, (1973), *Chadecja wczoraj i dziś*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Stomma Stanisław, [wrzesień–grudzień 1947], (2006), *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików*, [w:] *Ku jedności świata. Wybór artykułów z miesięcznika „Znak”*.
- Stronictwo Pracy – Program*, (1937), Nakładem Stronictwa Pracy, Zakład Graficzny „Drukprasa”, Warszawa.
- Strzeszewski Czesław, (1985), *Katolicka Nauka Społeczna*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa.
- Sułek Antoni, (1999), *Nowak Stefan*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2, red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Szacki Jerzy, (1994), *Liberalizm po komunizmie*, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa.
- Szacki Jerzy, (1999), *Nacjonalizm*, [w:] *Encyklopedia socjologii*...
- Szacki Wojciech, (23.02.2007), *Polska PiS, Polska PO?*, „Gazeta Wyborcza”.
- Szawiel Tadeusz, (1996), *Postawy i orientacje społeczne polskich katolików w trzy lata po rozpoczęciu reform politycznych i ekonomicznych*, [w:] *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru*...

- Szpet Jan, (2001), *Katecheza szkolna w Polsce. Sukcesy i porażki w minionym dziesięcioleciu*, [w:] *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, red. J. Baniak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Ściąga z polityki, (17.04.2004), „Polityka”, bezpłatny dodatek do nr 16 (2448).
- Ściąga z polityki, (14.05.2005), „Polityka”, bezpłatny dodatek do nr 19 (2503).
- Touraine Alain, (1983), *Solidarity. Poland 1980–81*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Turowski Konstanty, (1989), *Historia ruchu chrześcijańsko-demokratycznego w Polsce*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa.
- Unione dei Democratici Cristiani e di Centro*, (21.05.2007), wyniki wyborów 2005, 2006, [www.elezioni.it/politiche2006.htm](http://www.elezioni.it/politiche2006.htm); [www.elezioni.interno.it](http://www.elezioni.interno.it); [www.politiche.interno.it/politiche](http://www.politiche.interno.it/politiche).
- Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 Kwietnia 1935 r.*, (1967), wydane w Londynie przez Rząd Rzeczypospolitej/Published in London by The Polish Government In-Exile, Londyn.
- Ustawa o Centralnym Biurze Antykorupcyjnym*, [2006], Dz.U. z 2006 r. Nr 104, poz. 708, [www.cokprm.gov.pl](http://www.cokprm.gov.pl).
- Ustawa o Sądach 24-godzinnych*, [2006], Dz.U. Nr 226, poz. 1648, [www.cokprm.gov.pl](http://www.cokprm.gov.pl).
- W sprawie wyborów do parlamentu. Oświadczenie Konferencji Episkopatu Polski*, [23.09.2005], (13.07.2006), [www.episkopat.pl](http://www.episkopat.pl).
- Wahl Jürgen, (1998), *Czym jest Europejska Partia Obywatelska i do czego zmierza*, Wydawnictwo „Wokół nas”, Gliwice.
- Walcz o nową Polskę. Zasady programowe Chrześcijańskiego Stronnictwa Ludowego*, [b.d.], Zakład Drukarski „Kolumna”, Warszawa.
- Wciórka Bogna, [27.04.2001], (2002), *Religijność Polaków na przełomie wieków*, komunikat 52, [www.cbos.pl](http://www.cbos.pl).
- Wendt Jan, (2001), *Geografia władzy w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Wiatr Jerzy J., (1999), *Political Parties and Cleavage Crystallization in Poland, 1989–1993*, [w:] *Cleavages, Parties and Voters...*
- Wilk Stanisław, (1992), *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin.
- Woldendrop Jaap, Keman Hans, Budge Ian, (1993), *Political Data 1945–1990. Party Government in 20 Democracies*, „European Journal of Political Research”, vol. 24 (special issue).
- Woldendrop Jaap, Keman Hans, Budge Ian, (1998), *Party Government in 20 Democracies. An update (1990–1995)*, „European Journal of Political Research”, vol. 33, no. 1.
- Wolność i odpowiedzialność. Podstawy programowe Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej Niemiec, uchwalone przez V Zjazd Partii w Hamburgu, 20–23 luty 1994*, [w:] *Chrześcijańska Demokracja w XXI wieku*, (2001), red. J. Thesing, Kontrast, Warszawa.
- Wójcik Walenty, (1981), *Konkordat polski z 1925 roku – próba oceny*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej...*
- Wyborcza Akcja Katolicka – Deklaracja wyborcza*, (1991), broszura wyborcza.
- Wykaz komitetów wyborczych 2001*, (08.12.2006), [www.pkw.gov.pl](http://www.pkw.gov.pl).

- Wykaz partii politycznych*, (2006), stan na 10 lipca 2006, wykaz obejmuje partie od roku 1997 do 2006, spis udostępniony przez Sąd Okręgowy w Warszawie, Wydział VII Cywilny Rejestrowy, Warszawa.
- Wykaz polskich partii politycznych wg Rejestru Wydziału VII Cywilnego i Rejestrowego Sądu Wojewódzkiego w Warszawie*, stan na 1 marca 1997, (1997), [w:] *Partie polityczne w wielkim mieście. Szkice do portretu partii politycznych w Krakowie*, red. H. Kubiak, Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Wyniki wyborów 2001*, [2001], (15.08.2006), [www.pkw.gov.pl](http://www.pkw.gov.pl).
- Wyniki wyborów 2005*, [2005], (02.02.2006), [www.pkw.gov.pl](http://www.pkw.gov.pl).
- Wyniki wyborów 2007*, [2010], [www.wybory2007.pkw.gov.pl](http://www.wybory2007.pkw.gov.pl).
- Wyniki wyborów do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej 19 września 1993 r.*, (1993), Państwowa Komisja Wyborcza, wydano nakładem Krajowego Biura Wyborczego, cz. 1: *Wyniki głosowania w okręgach wyborczych*; cz. 2: *Wyniki głosowania i wyniki wyborów*, Warszawa.
- Wyniki wyborów do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej przeprowadzonych w dniu 23 września 2001*, (2001), publikacja zrealizowana pod nadzorem Kazimierza W. Czaplckiego, Państwowa Komisja Wyborcza, cz. 1: *Wyniki głosowania w okręgach wyborczych*, cz. 2: *Wyniki głosowania i wyniki wyborów*, Warszawa.
- Wyniki wyborów do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 21 września 1997 roku*, (1997) Państwowa Komisja Wyborcza, wydano nakładem Krajowego Biura Wyborczego, cz. 1: *Wyniki głosowania w okręgach wyborczych*, cz. 2: *Wyniki głosowania i wyniki wyborów*, Warszawa.
- Wyniki wyborów do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 27 października 1991 roku*, (1991) Państwowa Komisja Wyborcza, wydano nakładem Krajowego Biura Wyborczego, cz. 1: *Wyniki głosowania w okręgach wyborczych*, cz. 2: *Wyniki głosowania i wyniki wyborów*, Warszawa.
- Zarycki Tomasz, (2002), *Region jako kontekst zachowań politycznych*, Scholar, Warszawa.
- Zasadnicze cele naprawy państwa*, III Krajowa Konwencja Platformy Obywatelskiej RP, Warszawa, 21 maja 2006 (30.06.2006), [www.po.org.pl](http://www.po.org.pl).
- Zasady programowe PFCh-D*, (28.02.1991), [b.w.], Ojrzanów.
- Zaufajcie przebaczeniu. Głos wiernych w sprawie pasterzy*, (lipiec–sierpień 2006), „Więź”, nr 7–8.
- ZChN w Sejmie i w Senacie*, [1991], [w:] *Wybory 1991. Programy partii i ugrupowań politycznych...*
- Zdaniewicz Witold SAC, Adamczuk Lucjan, (05.06.2006), *Praktyki niedzielne*, [www.iskk.ecclesia.org.pl](http://www.iskk.ecclesia.org.pl).
- Ziętara Wojciech, (1999), *Partie chrześcijańsko-demokratyczne we współczesnym świecie*, [w:] *Chrześcijańska demokracja we współczesnym świecie*, red. E. Olszewski, K. Krzywicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe. Deklaracja ideowa i programowa*, [1991], [w:] *Programy partii i ugrupowań parlamentarnych 1989–1991...*
- Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe. Deklaracja ideowa i programowa przyjęta na II Zjeździe*, [1991], broszura, [b.w.d.m.]

- 
- Żaryn Jan, (2006), wstęp i opracowanie do: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski, Pallotinum, Poznań.
- Życiński Józef, (03.03.2003), *Przeciw etyce dżungli*, „Dziennik Polski”, nr 56.





## INDEKS OSOBOWY

Adamczuk Lucjan 230  
Adenauer Konrad 72, 222  
Ajnenkiel Andrzej 83, 84, 217  
Almond Gabriel A. 54, 217  
Antoszewski Andrzej 27, 28, 44, 45, 51, 54, 55, 56, 58, 71, 217, 221, 223  
Anusz Janusz 132

Baadte G. 16  
Babinetz Piotr 226  
Balcerowicz Leszek 107, 160  
Baniak Józef 204, 218, 229  
Bartolini Stefano 54, 58, 218  
Bełcikowska Alicja 90  
Benedykt XV, papież (Giacomo della Chiesa) 62  
Benedykt XVI, papież (Joseph Ratzinger) 62, 165, 167, 191, 227  
Beveridge William 10  
Beyme von Klaus 195, 218  
Bielan Adam 164  
Bilczewski Józef, biskup 10  
Bismarck Otto 9, 60  
Blondel Jean 106, 218  
Boguszewski Rafał 27, 218  
Boniecki Adam, ksiądz 116  
Borowik Irena 15, 16, 19, 225  
Bösch Frank 9, 10, 218

- Brokl Lubomir 55, 56, 218  
Budge Ian 229  
Butiglioni Rocco 165  
Buzek Jerzy 123, 210
- Caldera Rafael 47, 218  
Casanova José 205, 218  
Chojnicka Krystyna 102, 219  
Chrobry Bolesław, król 162  
Chrzanowski Wiesław 142  
Clay Clemens 46, 219, 233  
Cybulska Agata 219  
Czaplicki Kazimierz W. 230
- Davies Norman 61, 62, 94, 99, 219  
Dehnel-Szyc Małgorzata 119, 120, 121, 123, 132, 141, 219  
Dekker Gerard 66, 219  
Dębski Jacek 150  
Dierickx Guido 51, 219  
Dobbelaere Karol 15  
Dobrzyński Wojciech 132  
Doktor Tadeusz 19  
Dołbakowska Magdalena 146, 147, 148, 226  
Dorn Ludwik 132  
Dmowski Roman 90, 91, 92, 93, 219  
Drozdowski Marian M. 93, 94, 219  
Dudek Antoni 113, 145, 150, 196, 219  
Dziwisz Stanisław, kardynał 203
- Eberts Mirella W. 198, 219  
Ekiert Grzegorz 55, 195, 218, 219  
Elgie Robert 72, 220  
Fogarty Michael P. 38, 43, 44, 47, 63, 220  
Frątczak Ewa 224  
Frieske Kazimierz W. 220  
Freudenstein Roland 38, 220  
Fryderyk Wilhelm IV 60
- Gaulle de Charles 72  
Gebethner Stanisław 220  
Geremek Bronisław 160  
Gibbons James, kardynał 17  
Giddens Anthony 51, 52, 58, 220  
Gil Mieczysław 123

- Glemp Józef, kardynał, prymas 115, 145  
Gocłowski Tadeusz, biskup 203  
Godlewski Michał, biskup 10  
Gombrowicz Witold 17  
Górny Grzegorz 192, 220  
Gowin Jarosław 36, 39, 113, 114, 115, 116, 180, 181, 197, 198, 199, 200, 205, 213, 220  
Grabowska Mirosława 28, 39, 40, 55, 56, 57, 66, 75, 106, 108, 109, 110, 115, 132, 203, 209, 220, 221  
Grabski Władysław 84  
Graczyk Roman 221  
Grey John 14  
Grott Bogumił 90, 221  
Gryz Ryszard 113, 196, 219,  
Grzymała-Moszczyńska Halina 15  
Gumkowska Marta 221  
Guryn M. 218
- Hanley David 47, 51, 219, 220, 221  
Hammond Phillip E. 15  
Henig Stanley 73  
Hecker Thomas 17  
Herbst Jan 221  
Herbut Ryszard 51, 54, 55, 56, 58, 195, 217, 221, 223  
Hlond August, kardynał, prymas 100, 101, 221, 225  
Hniedziewicz Przemysław 132  
Holmes Leslie T. 108, 218  
Holzer Jerzy 29, 82, 84, 85, 86, 87, 90, 221  
Houtart Françoise 15
- Inglehart Ronald 58, 59, 66, 67, 68, 69, 204, 224  
Introvigne Massimo 221  
Irving Mill Ronald Ecleford 72  
Isakowicz-Zalewski Tadeusz, ksiądz 116  
Isambert François-André 15
- Jabłoński Henryk 76, 221  
Jan Paweł II, papież (Karol Wojtyła) 12, 14, 48, 19, 49, 50, 63, 156, 162, 167, 171, 178, 182, 196, 202, 203, 221  
Jan XXIII, papież (Angelo Giuseppe Roncalli) 13  
Jaskólski Michał 224  
Jędruszczak Tadeusz 219  
Jurek Marek 141, 163, 164

- Kaczyński Jarosław 131, 132, 145, 161, 162, 163, 164, 166, 175, 189, 191, 222, 223  
Kaczyński Lech 169, 191, 210  
Kakowski Aleksander, kardynał 90  
Karasimeonow Georgi 218  
Karłowicz Dariusz 203, 222  
Kassmann Margot 17, 18  
Kehrer R. 16  
Keman Hans 229  
Kersbergen van Kees 51, 70, 222  
Kłoczowski Jan Andrzej OP 15, 116, 204, 205, 222  
Knoblauch H. 15, 16  
Knutsen Oddbjørn 58  
Kochanowicz Jan 29, 222  
Kochanowicz Maciej 222  
Kofman Jan 108, 222  
Komorowski Bronisław 148, 222  
Konopczyński Marek 156, 222  
Koseła Krzysztof 197, 205, 223  
Kowalski Mariusz 223  
Kozub-Ciembroniewicz Wiesław 102, 219  
Kropiwnicki Jerzy 141  
Krzaklewski Marian 150  
Krzywicka Katarzyna 29, 217, 220, 224, 228, 230  
Krzywicki Ludwik 228  
Krzywobłocka Bożena 78, 82, 83, 90, 223  
Kubiak Hieronim 30, 108, 220, 223, 230  
Kumor Bolesław 95, 97, 223  
Kwaśniewicz Władysław 218, 219, 222, 228
- Langes Horst 46, 224  
Lane Jan Erik 69  
Laloux J. 15  
Laska Adam 86, 223  
Lasswell Harold Dwight 108  
Lawson Kay 10, 31, 32, 33, 34, 36, 59, 104, 209, 218, 223,  
Le Bras Gabriel 15  
Leon XIII, papież (Giacchino Vincenzo Raphaelo Aloisio Pecci) 12, 17, 43, 61, 62, 63,  
64, 65, 79, 81, 122, 223  
Lipset Seymour Martin 55, 56, 57, 58, 63, 108, 223  
Lis Tomasz 116  
Lisicka Hanna 199, 223  
Lissowski Grzegorz 220  
Luckmann Thomas 15, 16

Łączkowski Paweł 123, 157, 223  
Łopuszański Jan 141

Mair Peter 54, 58, 218  
Maciejewski Piotr 18  
Macierewicz Antoni 141  
Maj Józef, ksiądz 145  
Majchrowski Jacek M. 43, 84, 87, 95, 100, 101, 119, 123, 223, 224  
Majchrowski Jan 224  
Mariański Janusz 20  
Maritain Jacques 13  
Markiewicz Stanisław 70, 224  
Martin D. 15  
Mazowiecki Tadeusz 160, 199, 222  
Mazurek Robert 220  
Mazurkiewicz Piotr 220  
Merkel Angela 8, 10  
Merkl Peter 218, 223  
Michalik Józef, biskup 198, 205, 224  
Michalski Cezary 222  
Mieszko I, książę 162  
Millon-Delsol Chantal 47, 224  
Moody Joseph N. 56, 61, 63, 219  
Mounier Emmanuel 13  
Mrówczyński Maciej 225  
Mysłek Wiesław 95, 96, 99, 100, 101, 224

Neuhaus Norbert 224  
Niesiołowski Stefan 141  
Nowicki Stanisław 85  
Newton Kenneth 69  
Norris Pippa 59, 66, 67, 68, 69, 204, 224  
Nosowski Zbigniew 198, 224  
Nowak Stefan 35, 109, 224, 225, 228  
Nowakowski Jerzy 225

Offe Claus 58, 224  
Olechowski Andrzej 115  
Olewińska Monika 225  
Olszewski Edward 29, 43, 47, 217, 220, 224, 230  
Olszewski Jan 132  
Orlof Ewa 90, 219, 226  
Osękowski Czesław 224

- Paderewski Ignacy Jan 84, 85  
Pankowski Krzysztof 150, 154, 224, 225  
Pasternak Andrzej 219, 226  
Paszkiewicz Krystyna A. 118, 120, 123, 132, 141, 145, 146, 154, 225  
Pelczar Józef 11  
Pendersen Mogens 58  
Petrowa-Wasilewicz Alina 37, 225  
Pietrzak Jerzy 101, 225  
Piłka Marian 141, 163  
Pinder John 73, 220  
Pius IX, papież (Giovanni Maria Mastai Ferretti) 61, 63, 225  
Pius XI, papież (Achille Ratti) 95, 102, 225  
Piwowski Władysław, ksiądz 16, 20, 40, 49, 225  
Płazyński Maciej 150, 183, 225  
Poncyliusz Paweł 181  
Ponikowski Antoni 84  
Popiełuszko Jerzy, ksiądz 162  
Pottier Antoine 43  
Putnam Robert 28, 227
- Raciborski Jacek 110, 220, 227  
Ratti Achille, zob. Pius XI  
Ratzinger Joseph, zob. Benedykt XVI  
Raucher Anton A. 16  
Rechowicz Marian, biskup 95, 227  
Roguska Beata 117, 200, 204, 227  
Rojka Stanisław 132  
Rokita Jan Maria 181  
Rokkan Stein 55, 56, 57, 58, 63, 108, 223  
Ropp Edward, biskup 11  
Rostworowski Marek 224  
Römmele Andrea 55, 56, 57, 58, 69, 218, 227  
Roszkowski Wojciech 94, 108, 218, 222, 227  
Rybczyński Henryk 97, 99, 227  
Ryszka Franciszek 9,  
Rzepecki Tadeusz 82, 84, 227  
Rzepecki Witold 227
- Sakson Andrzej 227  
Sarkozy Nicolas 16  
Schäuble Wolfgang 8  
Siła-Nowicki Władysław 119, 120  
Sidney Verba 217  
Siellawa-Kolbowska Ewa 220

- Skubiszewski Krzysztof 97, 99, 227  
Skulski Leopold 84  
Sławik Jerzy 44, 227  
Słodkowska Inka 117, 121, 123, 125, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140,  
141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 217, 218, 226  
Sobolewski Marek 9  
Solana Javier 164  
Sowa Kazimierz Z. 20  
Sowada Antoni 120  
Sozańska Dominika 7, 8, 11, 12, 18, 20, 21, 30, 52, 58, 110, 228  
Spieker Manfred 205, 220  
Stachowiak Paweł 93, 228  
Stachura Jadwiga 118, 119, 120, 121, 123, 132, 141, 219  
Stankiewicz Wacław 93, 94, 219  
Stanley Henig 73, 220  
Steinhoff Janusz 123  
Stefanowicz Janusz 38, 39, 57, 60, 61, 62, 72, 73, 228  
Stochel A., ksiądz 10  
Stojałowski Stanisław, ksiądz 10  
Stoltenberg Gerhard 222  
Stomma Stanisław 204, 228  
Strzelecki Zbigniew 224  
Strzeszewski Czesław 64, 227, 228  
Suchocka Hanna 123  
Sułek Antoni 35, 228  
Szacki Jerzy 35, 143, 220, 228  
Szacki Wojciech 228  
Szawiel Tadeusz 27, 68, 106, 111, 115, 132, 220, 221, 228  
Szczupaczyński Jerzy 223, 224  
Szostkiewicz Adam 116  
Szpet Jan 199, 229  
Sztompka Piotr 223  
Szymański Konrad 166, 171, 219
- Ślęzak Tadeusz 228  
Śliwa Michał 228  
Świtoń Kazimierz 120
- Tewes Henning 38, 220  
Tchórzewski Krzysztof 225  
Thesing Josef 229  
Tokarczuk Antoni 132  
Tolkien John Ronald Reuel 21  
Touraine Alain 29, 35, 229

Turowski Konstanty 29, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 229

Tusk Donald 181

Verba Sidney 54, 217

Wach Joachim 15

Wahl Jürgen 65, 229

Wałęga Leon, biskup 90

Wałęsa Lech 8, 120, 145, 146, 150, 154

Wawrzyniak Piotr, ksiądz 10

Wendt Jan 229

Wciórka Bogna 27, 114, 200, 227, 229

Wendt Jan 229

Wiatr Jerzy J. 106, 107, 108, 109, 229

Wieczerek Grzegorz 150

Wilk Stanisław 101, 223, 225, 229

Wiśniewska Katarzyna 20

Witos Wincenty 84

Wojciech, święty 162, 168, 221

Woldendrop Japp 28, 229

Wolff-Powęska Anna 14

Wójcik Walenty 97, 229

Wrzesińska Anna 21

Wyszyński Stefan, kardynał, prymas 144, 205

Zagórski Krzysztof 227

Zarycki Tomasz 230

Zawisza Artur 162, 163

Zdaniewicz Witold 16, 20, 114, 225, 230

Zembrzuski Tadeusz 20

Zieliński Zygmunt 39, 223, 225

Ziętara Wojciech 45, 230

Żaryn Jan 196, 197, 198, 200, 201, 231

Żakowski Jacek 14

Żukowski Tomasz 178

Życiński Józef, biskup 203, 231



## INDEKS RZECZOWY

II wojna światowa 5, 9, 38, 65, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 78, 95, 106, 109, 191, 205, 208

aborcja 36, 50, 144, 162, 163, 166, 167, 168, 172, 191, 192, 198, 199, 210

Akcja Wyborcza Solidarność 23, 110, 115, 118, 119, 120, 123, 132, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 199, 201, 226

Akcja Wyborcza Solidarność Prawicy 23, 118, 146, 148, 149, 150, 154, 157, 168, 217

Austria 9, 18, 19, 28, 29, 38, 44, 53, 67, 69, 72, 97

Bezpartyjny Blok Wspierania Reform 23, 90, 107, 118

Bezpartyjny Blok Współpracy z Rządem 23

Biblia 44, 158, 159, 218

*Centesimus annus* 12, 14, 23, 48, 156, 171, 182, 221

Centrolew 23, 85

chadecja, zob. chrześcijańska demokracja

Chjena – Chrześcijański Związek Jedności Narodowej 23, 82

*Christelijke Volkspartij* – Partia Chrześcijańska (etniczna, Belgia) 23, 24, 82

*Christlich Demokratische Volkspartei* – Chrześcijańsko-Demokratyczna Partia Ludowa 23

*Christlich-Demokratische Union* – Unia Chrześcijańsko-Demokratyczna (Niemcy) 23, 46, 47, 153, 229

*Christlich Soziale Union* – Unia Chrześcijańsko-Społeczna (Niemcy) 9, 10, 23, 71, 117, 180

Chrześcijańska Demokracja (partia) 5, 23, 45, 49, 70, 72, 75, 118, 121, 142, 223, 228

Chrześcijańska Demokracja, od 1994 Partia Ludowa 28

Chrześcijańska Demokracja III Rzeczypospolitej 23, 118, 151, 152, 153, 1254, 224  
Chrześcijańska Demokracja Stronnictwo Pracy 117, 118, 119, 120, 121, 123, 131, 145  
Chrześcijańskie Stronnictwo Robotnicze 23, 83, 84  
Chrześcijańskie Stronnictwo Rolnicze 23, 82  
Chrześcijańskie Zjednoczenie Ludowe 23, 103, 229  
Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Pracy 23, 77, 82  
Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Robotnicze 23, 77, 78, 79, 82, 86, 103, 226  
Chrześcijańsko-Narodowe Stronnictwo Rolnicze 23, 78, 89, 218, 226  
chrześcijaństwo 18, 87, 88, 160, 162, 164, 168, 227  
*communicantes* 17

Democrazia Cristiana 24, 71  
demokracja 7, 9, 14, 20, 27, 29, 30, 33, 35, 38, 43, 44, 45, 47, 48, 51, 52, 54, 57, 60, 64,  
65, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 82, 86, 87, 89, 90, 93, 105, 106, 114, 115, 116,  
117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 135, 141, 142, 143, 144,  
146, 148, 150, 151, 154, 155, 158, 161, 164, 167, 168, 171, 177, 180, 188, 189, 190, 192,  
207, 209, 210, 211, 214, 217, 218, 220, 221, 224, 227  
demokratyzacja 66, 75, 104, 113, 208  
dobro wspólne 13, 49, 115, 126, 130, 162, 174, 202  
*dominicales* 17, 18, 114, 215

encyklika 12, 14, 17, 41, 43, 46, 48, 61, 62, 63, 64, 81, 95, 122, 167, 171, 182, 183, 223,  
225  
endecja – Narodowa Demokracja 5, 77, 82, 83, 84, 90, 91, 93  
Episkopat Polski 143, 197, 200, 201, 202, 203, 218, 222, 229, 231  
Europa Zachodnia 5, 9, 11, 18, 27, 28, 30, 38, 40, 44, 53, 54, 55, 57, 58, 67, 71, 75, 94,  
102, 103, 104, 106, 108, 204, 208, 215, 217  
eutanazja 50, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 178, 182, 192

Francja 9, 11, 16, 18, 29, 38, 39, 44, 53, 65, 67, 69, 72, 73, 97

*Gaudium et spes* 13, 24, 49, 222  
globalizacja 172  
gospodarka 29, 48, 51, 52, 55, 72, 80, 81, 82, 87, 88, 94, 106, 107, 108, 111, 112, 115,  
120, 121, 123, 124, 126, 128, 129, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 147, 148, 149, 152,  
160, 169, 170, 172, 173, 174, 176, 177, 183, 184, 185, 186, 189, 206, 222  
gospodarka społeczno-rynkowa 48, 50, 105, 120, 122, 123, 128, 133, 140, 192  
*Graves de communi* 24, 43, 64

Hiszpania 44, 53, 67, 69, 72  
Holandia 28, 38, 165, 192  
homoseksualiści 10, 165

- kapitał społeczny 28
- kapitalizm 11, 12, 14, 21, 64, 70, 76, 84, 85, 86, 137, 139, 148, 156, 170, 173, 176, 182, 228
- Karta Praw Rodziny 136, 137, 222
- Katechizm Kościoła katolickiego 13, 24, 48, 49, 50, 156, 165, 171, 222
- Katolicka nauka społeczna (KNS – nauka społeczna Kościoła, nauczanie społeczne Kościoła) 12, 14, 21, 44, 52, 111, 120, 121, 151, 167, 192, 197, 227, 228, 240
- katolicyzm otwarty 205
- katolicyzm zamknięty 204, 205
- Kodeks prawa kanonicznego (*Codex Iuris Canonici*) 37, 38, 101, 222
- Komisja Episkopatu Polski 24, 200, 202
- komunizm 35, 38, 72, 95, 97, 102, 104, 106, 108, 109, 113, 115, 116, 138, 140, 155, 157, 160, 188, 191, 228
- Konfederacja Polski Niepodległej 24, 145
- Kongres Liberalno-Demokratyczny 24, 118, 131
- Konkordat 1925 (Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 10 lutego 1925 r.) 96, 97, 99, 196, 222, 227, 229
- Konkordat 1993 (Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.) 199, 222
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*) 13, 24, 49, 222
- Konstytucja kwietniowa (Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.) 7, 96, 161, 222
- Konstytucja marcowa (Ustawa z 17 marca 1921 r. – Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej) 95, 96, 217, 222
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej – Projekt Prawa i Sprawiedliwości (2005) 160, 161, 162, 166, 174, 176, 177, 223
- kontreformacja 55, 56
- Kościół katolicki 35, 50, 56, 80, 98, 105, 144, 196, 199, 202, 208, 209, 210, 220, 224, 227
- „Kościół ludu” 16, 18, 20, 40, 205, 225, 228
- „Kościół wyboru” 16, 40, 205, 225, 228
- kultura 40, 46, 56, 81, 87, 88, 95, 170, 187, 188
- Kulturkampf 60
- 
- laicyzacja 15, 27, 66, 70, 71, 191
- laikat (świeccy) 9, 10, 13, 15, 16, 17, 40, 41, 55, 56, 59, 60, 70, 73, 91, 98, 99, 103, 107, 114, 191, 197, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 210, 211
- lewica 51, 58, 84, 106, 107, 110, 117, 142, 149, 159, 168, 181, 190, 210, 228
- liberalizm 12, 87, 121, 180, 190, 198, 202, 228
- Liga Polskich Rodzin 24, 110, 150, 178, 181
- linkage 31, 223

- małżeństwo 9, 10, 14, 18, 50, 62, 63, 68, 97, 99, 176, 201  
mniejszości narodowe 47, 95, 124, 124, 127, 204  
Mouvement Republicain Populaire (Republikański Ruch Ludowy) 24, 45, 71, 72
- Narodowa Partia Robotnicza 24, 83, 85, 86, 223  
Narodowe Stronnictwo Robotnicze 24, 85  
Narodowo-Chrześcijański Klub Robotniczy 24, 84, 85  
Narodowo-Chrześcijańskie Stronnictwo Ludowe 24  
Narodowo-Chrześcijańskie Zjednoczenie Pracy 24  
NGO – organizacje pozarządowe 8, 51, 52, 47, 174  
Niemcy 8, 12, 17, 18, 23, 28, 29, 38, 39, 53, 65, 67, 69, 72, 94, 205, 220, 239  
Niemcy Wschodnie 10  
Niemcy Zachodnie 58, 69  
NSZZ „S” – Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność” 24, 29, 34, 35, 109, 110, 119, 145, 157, 162, 196, 197, 221
- obywatel 8, 11, 13, 14, 16, 18, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 47, 48, 49, 50, 56, 58, 59, 60, 62, 65, 67, 68, 80, 81, 83, 88, 95, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 108, 112, 114, 125, 126, 127, 128, 130, 133, 138, 143, 146, 149, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 161, 162, 163, 166, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 204, 225  
ODiSS – Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 24, 228, 229  
organizacja alternatywna 103, 210  
osoba ludzka (człowiek) 13, 46, 47, 49, 50, 52, 72, 88, 105, 111, 122, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 142, 149, 151, 155, 162, 164, 165, 167, 168, 171, 173, , 177, 178, 179, 183, 192, 200, 201, 209  
Österreichische Volkspartei – Austriacka Partia Ludowa 24, 45, 192
- państwo 5, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 79, 80, 81, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 195, 196, 199, 200, 201, 206, 208, 209, 215, 218, 219, 222, 225, 230  
państwo narodowe 19, 81  
państwo opiekuńcze 15, 70, 71, 188  
państwo pomocnicze (subsydiarne) 47, 52, 89, 105, 111, 123, 126, 131, 141, 146, 156, 172, 177, 180, 187, 188, 189, 192  
państwo prawa 7, 56, 127  
Parti Social Chrétien – Partia Chrześcijańska (Belgia) 24  
Partia Chrześcijańskich Demokratów 24, 118, 119, 123, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 141, 145, 225  
Partia Demokratyczna 24

- partia konserwatywna, liberalna, socjaldemokracja 9, 11, 12, 17, 27, 29, 51, 57, 69, 78, 118, 123, 141, 145, 146, 213, 217, 220, 228
- partie polityczne 7, 9, 11, 16, 33, 34, 43, 57, 59, 76, 104, 106, 108, 127, 151, 215, 220, 221, 225, 230
- partie postsolidarnościowe 106, 107, 110, 111, 113, 118, 146, 148, 157, 215, 216
- Partito Popolare Italiano – Włoska Partia Ludowa 24, 45, 71
- Platforma Obywatelska 6, 24, 28, 45, 115, 118, 119, 150, 157, 158, 159, 160, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 203, 213, 219, 225, 226, 230
- podział postkomunistyczny 75, 108, 109, 112, 116, 117, 220
- podziały socjopolityczne 53, 54, 55, 57, 58, 59, 72, 75, 76, 103, 104, 106, 108, 110, 111, 112, 116, 208, 221
- podziały socjopolityczne (zamrożenie) 57, 58, 208
- podziały społeczne 5, 19, 28, 44, 54, 55, 57, 70, 106, 107, 108, 221
- polityka 14, 38, 40, 48, 54, 60, 63, 88, 92, 93, 100, 129, 131, 137, 138, 147, 163, 164, 172, 174, 176, 186, 187, 201, 203, 204, 220, 223, 227, 228
- Polska 27, 44, 68, 97, 102, 106, 109, 112, 116, 117, 127, 140, 144, 146, 157, 160, 161, 162, 166, 169, 178, 181, 188, 189, 190, 199, 207, 218, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 227, 228
- Polska Partia Socjalistyczna 24, 85
- Polska Zjednoczona Partia Robotnicza 24, 36, 110, 132, 197
- Polskie Forum Chrześcijańsko-Demokratyczne 121, 122, 123
- Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji (Narodowo-Chrześcijańskie Stronnictwo Pracy) 10, 24, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 103, 215
- Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe (Stronnictwo Katolicko-Ludowe) 24, 77, 89, 90
- Polskie Stronnictwo Ludowe 24, 82, 84, 85, 107, 112, 131, 145, 146, 147, 149
- Polsko-Katolicka Partia Ludowa 24
- Porozumienie Centrum 24, 110, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 146, 158, 226
- Porozumienie Obywatelskie Centrum 24, 132
- Porozumienie Polskich Chrześcijańskich Demokratów 24, 118, 123, 132, 148, 150, 154, 155, 156, 157, 222, 223, 225, 226
- postkomunizm 108, 173
- prawica 51, 106, 110, 148
- Prawo i Sprawiedliwość 6, 24, 28, 110, 118, 119, 132, 150, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 207, 202, 210, 211, 213, 219, 223, 226, 228
- preferencje wyborcze 58, 108, 110
- próżnia socjologiczna 35
- Przymierze dla Polski 24, 145
- referenda 198, 200, 202
- reformacja 55, 56, 57, 107, 108

- relacja państwo–obywatele: uczestnictwo, przedstawicielstwo, klientelistyczna, nakazowa 32, 33, 34, 81, 216
- religia 8, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 36, 39, 40, 48, 55, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 73, 79, 80, 84, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 104, 115, 124, 125, 127, 142, 143, 144, 155, 158, 160, 162, 163, 164, 165, 168, 178, 190, 191, 192, 196, 198, 199, 204, 205, 210, 218, 224, 225, 228
- religijność polska 8, 10, 16, 19, 20, 27, 28, 110, 115, 203, 204, 205, 207, 209, 211, 218, 220, 229
- religijność w Europie 7, 8, 16, 18, 31, 67, 68, 69, 70, 72
- Rerum novarum* 12, 24, 63, 64, 79, 81, 223
- rewolucja francuska 55, 63, 66
- rewolucja narodowa 55, 56, 57
- rodzina 8, 10, 11, 35, 44, 47, 50, 51, 66, 68, 76, 77, 78, 79, 81, 85, 90, 91, 105, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 139, 140, 143, 144, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 160, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 186, 198, 201, 209, 222
- Rosja 93, 94, 95, 191
- równość 48, 51, 68, 81, 89, 95, 96, 127, 129, 135, 144, 156, 161, 164, 180
- rozdział Kościoła i państwa 44, 58, 65, 71, 72, 73, 75, 100, 104, 105, 111
- Ruch dla Rzeczypospolitej 24, 132, 145, 146
- Ruch Odbudowy Polski 24, 28, 123, 132
- ruchy ekologiczne, wspólnotowe, uzupełniające 34
- ruchy społeczne 16, 43, 58, 224
- rynek 48, 51, 52, 63, 80, 94, 126, 128, 134, 139, 140, 169, 170, 172, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189
- samorząd 79, 80, 88, 89, 127, 134, 135, 146, 152, 156, 157, 174, 175, 179, 186, 187
- Sejm 27, 28, 82, 83, 84, 85, 86, 92, 96, 97, 101, 117, 118, 121, 123, 141, 142, 144, 146, 154, 159, 178, 181, 196, 198, 210, 215, 217, 219, 226, 227, 228, 230
- Sekretariat Ugrupowań Centroprawicowych 25, 145
- sekularyzacja (osoby, społeczeństwa, religii) 15, 39, 40, 44, 56, 63, 66, 67, 68, 73, 75, 102, 104, 114, 116, 208, 215, 220
- Senat 82, 83, 86, 101, 142, 210, 215, 227, 228, 230
- socjaldemokracja 12, 14, 21, 29, 51, 52, 58, 69, 190, 211
- Socjaldemokracja Polska 24, 28
- Socjaldemokracja Rzeczypospolitej Polskiej 24
- Sojusz Lewicy Demokratycznej 25, 28, 107, 110, 111, 115, 144, 146, 147, 149, 150, 184, 186, 199, 200
- Solidarność 12, 14, 48, 49, 50, 51, 52, 76, 81, 105, 111, 113, 120, 121, 124, 129, 130, 131, 135, 139, 141, 144, 151, 153, 162, 171, 172, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 185, 188, 189, 192, 203, 225
- Solidarność (Niezależny Związek Zawodowy „Solidarność”) 29, 34, 35, 109, 110, 119, 162, 196, 197, 221
- Sollicitudo Rei Socialis* 12, 25, 49, 171, 221

- Sozialdemokratische Partei Deutschlands (Socjaldemokratyczna Partia Niemiec) 25  
Stolica Apostolska, Watykan 44, 60, 61, 62, 65, 95, 96, 97, 99, 101, 102, 136, 196, 199, 222, 227  
Stronictwo Chrześcijańskiej Demokracji 24  
Stronictwo Konserwatywno-Ludowe 5, 115, 150, 154, 181  
Stronictwo Ludowe 25, 85  
Stronictwo Pracy 25, 77, 78, 85, 86, 87, 118, 119, 224, 228  
*Syllabus* 62, 225
- trzecia droga 12, 21, 58, 220, 228  
„Tygodnik Powszechny” 115, 195, 205, 220
- Unia Demokratyczna 25, 28, 115, 160  
Unia Europejska 28, 115, 149, 163, 164, 165, 166, 168, 171, 172, 173, 177, 179, 182, 188, 191, 200, 202, 211, 220, 226  
Unia Wolności 25, 45, 107, 108, 115, 118, 158, 219  
Union pour la Democratie Française – Unia [na rzecz] Demokracji Francuskiej 25, 45  
Unione dei Democratici Cristiani e di Centro – Unia Chrześcijańskich Demokratów i Centrum 25, 229
- wartości chrześcijańskie 40, 41, 46, 50, 70, 73, 105, 142, 164, 165, 166, 167, 168, 196, 177, 179, 182, 191, 206, 209, 210, 216, 224  
„Więź” 143, 205, 210, 221, 224, 230  
Włochy 9, 18, 29, 39, 44, 53, 61, 62, 67, 69, 97, 102  
wolność 8, 11, 12, 13, 14, 17, 35, 45, 46, 47, 48, 51, 55, 56, 80, 88, 90, 92, 95, 96, 98, 104, 119, 120, 121, 122, 124, 127, 129, 130, 132, 133, 135, 142, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 153, 155, 161, 162, 164, 172, 178, 179, 180, 183, 196, 209, 220, 229  
wolny rynek 12, 48, 81, 115, 138, 174, 176, 182  
Wyborcza Akcja Katolicka 25, 115, 117, 141, 143, 144, 197, 229  
wybory 1989 110, 119, 197, 227  
wybory 1991 141, 197, 219, 220, 222, 225, 230  
wybory 1993 141, 218, 220, 226  
wybory 1997 146, 226  
wybory 2005 110  
wybory 2007 178  
wyniki wyborów 1991 117, 120, 121, 141, 230  
wyniki wyborów 1993 118, 120, 123, 230  
wyniki wyborów 1997 120, 146, 230  
wyniki wyborów 2001 154, 158, 230  
wyniki wyborów 2005 158, 177, 229, 230  
wyniki wyborów 2007 178, 230
- zabezpieczenia społeczne 52, 120, 121, 135, 137, 140  
zabór austriacki 94, 103

- zabór pruski 10, 76, 82, 84, 94, 99, 103  
zabór rosyjski 10, 76, 78, 82, 84, 94, 103  
zasada dobra wspólnego 14, 52, 136  
zasada pomocniczości 14, 80, 122, 124, 126, 127, 133, 134, 151, 152, 153, 156, 174, 179, 187, 224  
zasada solidarności 14, 49, 52, 105, 111, 120, 124, 130, 131, 135, 141, 171, 172, 175, 176, 177, 179, 180, 188, 189, 225  
Ziemie Zachodnie i Północne (Ziemie Odzyskane) 25, 224, 227  
Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe 25, 110, 115, 117, 118, 125, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 219, 230  
„Znak” 63, 95, 115, 204, 205, 210, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228  
Związek Ludowo-Narodowy 25, 82, 84  
Związek Obrony Prawa i Wolności Ludu 23, 85
- życie ekonomiczne 50, 108, 122, 137