

KS. JERZY KOPEREK

NOWE DEMOKRACJE A KULTUROWA JEDNOŚĆ EUROPY

WPROWADZENIE

Kulturowa jedność Europy jest ściśle złączona z historią narodów i państw, które ją tworzą. Na przełomie XIX i XX wieku ustalony wcześniej porządek polityczny podzielił Europę na strefę wpływów trzech monarchii: Hohenzolernów w Berlinie, Habsburgów w Wiedniu i Romanowów w Moskwie, przy równoczesnym znacznym wpływie na dzieje Europy rządów w Londynie i Paryżu.

W wyniku I wojny światowej wyzwoliły się mniejsze narody europejskie, zdobyły własną narodową i polityczną suwerenność. Powstały wówczas tzw. nowe demokracje, m.in.: na wschodzie Europy: Polska, Czechosłowacja, Litwa, Łotwa, Estonia, Finlandia, przez krótki czas Ukraińska Republika Ludowa, a także na zachodzie: Irlandia (1921), Hiszpania (1931); na południu: republika Grecji (1924). Do tego ruchu narodowej niepodległości przyczyniły się znacznie narody bałkańskie, które również uzyskały niepodległość państwową, a wśród nich Jugosławia (Królestwo Serbów, Chorwatów i Słoweńców). Pragnienie narodów do samostanowienia rozszerzyło się na całą ówczesną Europę¹.

Niespełna 20 lat po I wojnie światowej nastąpił proces odradzania się nacjonalizmów w Europie, których skutkiem była II wojna światowa. Nowe demokracje zostały poddane dziejowej próbie. Większość z nich nie wytrzymała próby czasu wobec skrajnie nacjonalistycznych dążeń narodowego socjalizmu w Niemczech. Efektem tych przemian była II wojna światowa i utrata suwerenności przez wybijające się na niepodległość nowe europejskie demokracje.

Po II wojnie światowej nastąpił proces odradzania się nowych demokracji w Europie. Kraje Europy Środkowowschodniej zostały jednak wyjęte z tego procesu ze względu na ustalenia jałtańskiego podziału Europy. Wspierając demokracje, przy zachowaniu ówczesnego porządku politycznego w Europie, politycy zachodnioeuropejscy zaproponowali wówczas jej zjednoczenie. Wizje zjednoczonej

¹ Por. J. Baszkiewicz, *Powszechna historia ustrojów państwowych*, Gdańsk 2001, s. 345–347.

wolnej Europy od Atlantyku po Ural snuli ówcześni mężowie stanu: Charles de Gaulle i Konrad Adenauer. Koncepcja zjednoczenia Europy jako konfederacji państw narodowych przyjęła formułę Europy ojczyzn. Spotyka się ona współcześnie z koncepcją federacji Europy jako Ojczyzny Europy. Przyjmuje się, iż wspólna konstytucja i europejskie obywatelstwo w swoim założeniu nie mogą prowadzić do skonfliktowania narodów w zakresie różnic kulturowych i ich tradycji. Będą one raczej służyć kulturowej jedności poszczególnych państw Europy.

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

1. KULTUROWE UWARUNKOWANIA DIALOGU IDEOLOGICZNEGO

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

1.1. Europejskie doświadczenie konfliktu ideologicznego

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

Jeden ze współczesnych filozofów polityki, interpretujących europejskie doświadczenia ideologiczne i kulturowe, Rocco Buttiglione, stwierdza, że podstawowym problemem kultury współczesnej, od którego zależą wszelkie inne kwestie, jest refleksja nad znaczeniem i kulturowym rozmiarem upadku komunizmu². Odwołuje się on do podobnych refleksji kard. J. Ratzingera³.

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

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

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

² Por. R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, tłum. J. Merlecki, w: T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 16.

³ Por. J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa*, wyd. 2, Einsiedeln/Freiburg 1992, s. 60 i n.

próbowali ocalić marksizm przed taką doktryną ideologii i dlatego stosowali dość skomplikowany zespół pojęciowych konstrukcji.

Po tego rodzaju zabiegach samych marksistów i filozofów, upatrujących w marksizmie właściwy środek analizy społecznej, odnowiony marksizm nadal pozostaje mocno zakorzeniony w kulturze europejskiej. Po oczyszczeniu go z idei rewolucji oraz po upadku idei prawdy, która w zdeformowanej wersji zachowała się jednak w rewolucyjnym marksizmie, nadal marksizm pełni rolę potężnego instrumentu w obronie obecnego układu sił społecznych w Europie. Główna obawa Zachodu przed marksizmem polegała nie tyle na wystrzeganiu się jego ideologii czy doktryny, ile przede wszystkim na obawie przed jego rewolucyjnym potencjałem. Mamy więc tu do czynienia ze szczególnym rodzajem antymarksizmu, określanego mianem antymarksizmu zachodniego⁴.

Zupełnie inne doświadczenie ideologii marksistowskiej przedstawiają kraje, które były poddane panowaniu komunizmu. W tym przypadku protest społeczny przeciw marksizmowi nie wynika ze strachu przed marksistowską rewolucją. Jest raczej protestem przeciw marksizmowi u władzy, który jako system insygnialny nie popierał ideologii niesprawiedliwości i kłamstwa. W doświadczeniu krajów Europy Środkowowschodniej można dostrzec związek krytyki komunizmu z krytyką wszelkiej opresyjnej władzy, a tym samym i wszelkiej ideologii, inspirującej elity rządzące⁵.

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

Na tę wizję rzeczywistości nakłada się doświadczenie krajów Europy Środkowowschodniej. Zdaniem Jana Pawła II świat i Europa potrzebują dziś teologii wyzwolenia wyrastającej z doświadczenia cierpienia i męczeństwa świadków wolności i prawdy na tym etapie rozwoju kultury europejskiej. Takimi świadkami prawdy i wolności w dobie współczesnej są osoby walczące o obronę życia ludz-

⁴ Por. R. Buttiglione, dz.cyt., s. 17; por. A. del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978.

⁵ Por. R. Palous, *L'amico di famiglia e l'uomo ridicolo. Riflessioni sulla filosofia contemporanea*, w: *Le vie del pensiero. I nuovi filosofi di Praga*, Bologna 1980; por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, wyd. 3, Kraków 1994.

kiego⁶. Sprawa aborcji jest probierzem całej kultury ludzkiej, jako że stanowi fundament zrozumienia duchowej sytuacji naszego czasu. Równocześnie jest ona miarą demokratycznych warunków w państwie, a szczególnie w krajach porzucających totalitarny system polityczny i gospodarczy.

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

1.2. Obrona godności człowieka istotą przymierza Kościoła z kulturą

Transformacje systemowe krajów wschodnioeuropejskich biorą swój początek ze zmiany świadomości w stosunku do marksistowskiej analizy społecznej, która w rezultacie, negując przymierze Kościoła z kulturą, neguje transcendentny charakter osoby ludzkiej. Nowe przymierze między Kościołem a kulturą, w kontekście obrony transcendentnego charakteru osoby ludzkiej, stało się tematem spotkania Jana Pawła II z przedstawicielami świata kultury i nauki w Wilnie⁷.

Kontekst odradzającej się państwowości Litwy jest szczególnym powodem poszukiwań związku Kościoła z kulturą europejską. Podjęty przez Papieża dialog z twórcami kultury i nauki na Uniwersytecie w Wilnie stał się próbą dialogu ze współczesnymi uwarunkowaniami rozwoju tego kraju, który w swojej historii dawał przykład otwarcia się na wartości chrześcijańskie i związek z Kościołem katolickim. Ten wątek dialogu z aktualnymi realiami Litwy był dominujący w wypowiedziach Papieża skierowanych do Litwinów⁸.

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

⁶ Por. *Nienarodzony miarą demokracji*, T. Styczeń (red.), Biblioteka „Ethosu”, t. 1, Lublin 1991.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki, 5 września – Wilno, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 12 (1993), s. 16–19.

⁸ Por. tamże; por. F. Adamski, *Sekularyzacja kultury*, w: *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja „Communio” nr 2, Poznań–Warszawa 1987, s. 273–285.

godność ludzką, którą jest obdarzony każdy człowiek niezależnie od rasy, przekonania i cech indywidualnych⁹.

Zagrożenie godności ludzkiej istnieje – zdaniem Papieża – również wewnątrz „demokracji” zorganizowanych według formuły państwa prawa. Dowodem na to są jaskrawe sprzeczności, istniejące między formalnym uznaniem swobód i praw ludzkich a licznymi przejawami niesprawiedliwości i dyskryminacji społecznej, tolerowanymi przez te systemy. Wynika to z proponowania takich modeli społecznych, w których postulat wolności nie jest poparty postulatem odpowiedzialności etycznej¹⁰.

Papież akcentuje, że szczególnie nowe ustroje demokratyczne są narażone na ryzyko niedostatecznego wyakcentowania wartości etycznych podkreślających godność człowieka. Reguły i zasady postępowania w ramach demokracji, pozbawione w mniejszym czy większym stopniu wartości etycznych, w rezultacie obracają się przeciwko samemu człowiekowi. Z tej racji zasady te powinny być zakorzenione w wartościach niezbywalnych, które wyrastają z samej istoty człowieka. Na nich więc należy oprzeć podstawy współżycia społecznego. W ramach demokracji zorganizowanych według formuły państwa prawa wybór większościowy może zadecydować o unieważnieniu wartości etycznych. Papież Jan Paweł II przestrzega przed tego typu decyzjami społecznymi, jako że żaden wybór większościowy nie może ich unieważnić bez szkody dla samego człowieka i społeczeństwa. Wartości te są bowiem wpisane w naturę człowieka. Występowanie przeciwko nim jest w rezultacie negacją godności osoby ludzkiej¹¹.

Przeciwstawne sobie totalitaryzmy oraz chore demokracje zaowocowały w historii Europy i świata deptaniem godności człowieka i w rezultacie doprowadziły do wielkich wstrząsów społecznych. Do ich źródeł można zaliczyć ateistyczną kulturę, która próbowała usunąć Boga z widnokręgu człowieka. Dążenie do Boga jest jednak naturalnym prawem istnienia i żaden system nigdy nie jest w stanie go stłumić. Obowiązkiem szczególnym ludzi kultury i nauki jest poszukiwanie prawdy o człowieku. Poprzez działalność intelektu człowiek doświadcza własnej ograniczoności i uświadamia sobie, że on sam nie jest prawdą. Istnieje więc w nim pragnienie i potrzeba absolutu. Na drodze głębokiego myślenia, zachowując dyscyplinę rozumu i uczciwość serca, człowiek może spotkać Boga¹².

Jednakże myślenie, będące procesem dokonującym się w mózgu, jest równocześnie głęboko związane z egzystencjalnym doświadczeniem człowieka. To do-

⁹ Por. Jan Paweł II, dz.cyt., s. 17.

¹⁰ Por. tamże; por. H. Kuhn, *Sumienie pomiędzy wolnością a prawem*, tłum. F. Mickiewicz, w: *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja „Communio” nr 2, Poznań–Warszawa 1987, s. 60–70; por. J. Zakrzewska, M. Sobolewski, *Wolność sumienia i wyznania*, Warszawa 1963; por. M. Sobolewski, *Partie i systemy partyjne świata kapitalistycznego*, Warszawa 1974; por. tenże, *Z badań nad kulturą polityczną*, Warszawa 1977.

¹¹ Por. Jan Paweł II, dz.cyt., s. 17.

¹² Por. tamże, s. 17–18.

świadczenie mogło zadecydować o tym, że wielu myślicieli dało początek najbardziej systematycznym i radykalnym negacjom Boga. Właściwe kultywowanie etyki myślenia powinno prowadzić nie tylko do logicznej jego poprawności myślenia, ale również włączać czynności umysłu w klimat uczciwości i otwarcia się na Tajemnicę. Ta etyka myślenia wspomaga trud poszukiwania prawdy, otwierając umysł na Transcendencję, jako że prowadząc umysł na drogach *verum* i *bonum*, nadaje mu właściwy kierunek. W Bogu bowiem prawda i dobro są tożsame z samym Jego istnieniem¹³.

Wybór dobra albo zła dotyka zarazem praktycznych konsekwencji czynu ludzkiego. Wybór taki jest czymś więcej aniżeli jedynie taką czy inną decyzją, kojarzącą się najczęściej nie tyle z wyborem dobra bądź zła, ale – w zakresie posiadanych informacji o indywidualnych czy społecznych skutkach poszczególnych czynów – z konkretnym człowiekiem, który decyduje się wybrać między tym, co słuszne a tym, co jest niesłuszne¹⁴.

Jan Paweł II kładzie akcent w rozwiązaniu tego dylematu na rozwój takiej etyki myślenia, która będzie prowadzić nie tylko do logicznej poprawności samego myślenia, ale równocześnie do rozwinięcia cnoty uczciwości intelektu i jego otwarcia się na Tajemnicę. Uczciwość tego rodzaju pozwala na ustalenie właściwych relacji między intelektem, wolą i powinnością moralną. Wszystko zależy więc od właściwej formacji sumienia moralnego człowieka, gdzie dokonują się najgłębsze wybory etyczne oparte na prawdzie i obiektywnym porządku moralnym zawartym w naturze człowieka.

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

Papież Jan Paweł II, nawiązuje do tego zagadnienia w encyklice *Centesimus annus*, podkreśla fundamentalne znaczenie akceptacji transcendentnego wymiaru osoby ludzkiej w życiu społecznym: „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymal-

¹³ Por. tamże, s. 18.

¹⁴ Por. W. Sadurski, *Moral Pluralism and Legal Neutrality*, Dordrecht 1990, s. 89–131.

nego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych”¹⁵.

Oparcie więc życia indywidualnego i społecznego na prawdzie transcendentnej nadaje szczególny sens działaniom politycznym. Każde państwo, które buduje demokratyczny ustrój społeczno-polityczny, stawiając sobie za cel obronę godności ludzkiej, chcąc zrealizować podstawowy cel, winno jasno określić swój stosunek do prawdy transcendentnej w życiu państwowym. Od tej odpowiedzi zależy, czy jego przyszłość zwiąże się na stałe z zasadą wolności obywatelskiej bądź będzie ewoluować w kierunku totalitarnych ograniczeń społeczno-politycznych.

Nauczanie społeczne Jana Pawła II określa precyzyjnie charakterystyczną cechę różnego rodzaju totalitaryzmów nawet tych, które przez większościowe głosowanie jawią się na zewnątrz jako demokratyczny sposób rządzenia: „Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując unicestwić”¹⁶.

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

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

Mając na uwadze złożony charakter wpływu kultury na postępowanie moralne osób i społeczeństw, można wnioskować w świetle nauki społecznej Kościoła, że właściwe odczytanie zadań kultury w życiu indywidualnym i społecznym w

¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika „*Centesimus annus*” w setną rocznicę encykliki „*Rerum novarum*” (1991), nr 44, tekst polski, „L'Osservatore Romano” 4 (1991), s. 23–24; por. tenże, Encyklika „*Veritatis splendor*” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (1993), nr 99, tekst polski, „L'Osservatore Romano” 10 (1993), s. 39.

¹⁶ Tamże.

poszczególnych rejonach globu ziemskiego, prowadzi do przyjęcia bądź odrzucenia wolnościowo-demokratycznych zachowań na korzyść lub przeciw postawom totalitarnym. Istotne znaczenie ma tu przyjęcie bądź zanegowanie transcendentnej i obiektywnej prawdy o człowieku.

Kultura ludzka ma moc kształtowania zachowań i postaw społeczno-moralnych i jako taka spełnia zadania formacyjne wobec jednostek i całych społeczeństw. Dynamiczne procesy przemian kulturowych wpływają w zdecydowany sposób na postawy osób w nich uczestniczących.

2. CHRZEŚCIJAŃSKA TOŻSAMOŚĆ KULTURY EUROPEJSKIEJ

Powiązanie wiary z kulturą, tj. wpływ wiary na życie społeczno-kulturowe społeczeństwa, narodu i państwa, jest jednym z podstawowych akcentów wypowiedzi Jana Pawła II. Odnajdywanie religijnych korzeni kultury europejskiej stanowi istotny element poszukiwania i uzasadniania tożsamości Europy¹⁷.

2.1. Religijna interpretacja kultury europejskiej

Zainteresowanie stosunkiem religii do współczesnego społeczeństwa europejskiego wynika między innymi z potrzeby patrzenia w przyszłość Europy i poszukiwania jej tożsamości. Droga społeczeństw europejskich do jedności ekonomicznej i politycznej wraz z wielkimi przeobrażeniami społeczno-politycznymi w Europie Środkowej i Wschodniej wywołuje pytania, na które kultura europejska powinna szukać rozwiązania. Kierunek poszukiwania stosownych odpowiedzi może m.in. prowadzić poprzez studia na temat zmiany struktur demograficznych i ekonomicznych wraz ze zmianami w świadomości i tożsamości kulturowej Europy.

¹⁷ Temu zadaniu poświęciła się Fundacja Agnelli, która analizując fenomen religijnej interpretacji kultury europejskiej, zajęła się badaniem wpływu religii na życie społeczno-kulturowe Europy. Przeanalizowano religijny fundament kultury w krajach Europy Zachodniej: Francji, Italii, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, Niemczech. Natomiast z krajów Europy Środkowowschodniej wybrano jedynie przykład Węgier. Wyniki badań fundacji zostały zawarte w pracy zbiorowej: D. Hervieu-Leger, F. Garelli, S. Giner, S. Sarasa, J. A. Beckford, K. F. Daiber, M. Tomka, *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Torino 1992.

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

Z tych studiów wynika, iż pomimo różnych doświadczeń historycznych i kulturowych, Europejczycy odnajdują w chrześcijaństwie jeden z głównych punktów odniesień i w tym wymiarze szukają współczesnej sobie tożsamości europejskiej. W kontekście powyższego stwierdzenia pojawia się potrzeba rozważenia problemu wpływu religii na kulturę społeczeństw najbardziej zsekularyzowanych. Z przeprowadzonych badań można wnioskować, że społeczeństwa europejskie kierują się w ich rozwoju kulturowym chrześcijańskim modelem etyki i wartości. Refleksja etyczna w naszych czasach jest więc nieunikniona ze względu na stosunki między państwem a Kościołem, rynkiem i społecznością cywilną, a także z racji na etyczną stronę społecznych efektów postępu naukowego i technologicznego. W przypadku braku etycznych podstaw w rozważaniach na polu nauk społecznych i ekonomicznych zatracą się w dużej części ich pełne znaczenie oraz użyteczność naukową i praktyczną¹⁸.

Zagadnienia kulturowe, związane z kompleksowością i ryzykiem rozwoju współczesności europejskiej, nie mogą być zatem pozbawione wymiaru religijnego. Wymiar ten z istoty swej jest nośnikiem wartości etycznych choćby dlatego, że Kościoły i ruchy religijne są równocześnie aktywnymi protagonistami życia społecznego. Wynika to z faktu, iż religia z konieczności ustanawia ze współczesnością relacje kompleksowe, które mają charakter dynamiczny, a zarazem specyficzny dla społeczeństwa europejskiego¹⁹.

W analizie wpływu religii na społeczeństwo europejskie należy przyjąć, że religia jest traktowana jako fenomen całościowy, a nie tylko jako sentyment religijny, czy też sama pobożność. Ważnym elementem, z punktu widzenia socjologicznego, jest także całokształt struktur, organizacji oraz praktyk kościelnych i wspólnotowych, które przedstawiają widzialny aspekt religii w społeczeństwie europejskim. Podstawowe pytania dotyczą m.in. zagadnień: jak wielki jest zakres ludności europejskiej wyrażającej swoją opcję religijną, jakie są dziś konkretne sposoby przeżywania przez Europejczyków religii, w jaki sposób Kościoły i wspólnoty wiary znajdują dla siebie miejsce w społeczeństwach wysoko rozwiniętych oraz jak się kształtują stosunki między religią a innymi sferami życia społecznego²⁰.

Historycznie zakorzeniona w Europie i decydująca o tożsamości Europejczyków jest tradycja judaistyczno-chrześcijańska i dlatego ona właśnie najbardziej nas interesuje. Niemniej nie wolno jednak wykluczać wpływów innych tradycji, a zwłaszcza muzułmańskiej, obecnej szczególnie w Europie Zachodniej. Należy jednak brać po uwagę fakt, że sprawia ogromne trudności zastosowanie tych sa-

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. H. Skorowski, *Wiara a etos chrześcijanina*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3 (1988), s. 73–89; por. tenże, *Prawo do regionalizmu jako podstawowe prawo osoby*, „Saeculum Christianum. Pismo Historyczno-Społeczne” 1 (1994), s. 189–204; por. Z. J. Zdybicka, *Religia i polityka*, Magazyn – SDK, 3–4–5 grudnia 1993, s. 6–11.

²⁰ Por. D. Hervieu-Leger, F. Garelli, S. Giner, S. Sarasa, J. A. Beckford, K. F. Daiber, M. Tomka, dz.cyt.

mych instrumentów metodologicznych i interpretacyjnych do badań relacji chrześcijaństwa ze współczesnością oraz islamu ze współczesnością.

Dostrzegając te trudności, można stwierdzić, iż pomimo wielu uwarunkowań obecności religijnej w poszczególnych krajach europejskich, religia nadal odgrywa istotną rolę w kształtowaniu tożsamości kulturowej Europy. Daje temu dowód Jan Paweł II w swojej Encyklice *Slavorum Apostoli*²¹ wydanej z okazji 1100. rocznicy dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego. W odniesieniu do współczesności można powiedzieć, że to oddziaływanie religii na kulturę przejawia się obecnie w formach innych niż w przeszłości.

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

Istniejące aktualnie formy krytycznej postawy Kościołów europejskich w stosunku do życia współczesnego, tj. do wyników nauki i technologii, stosunku między państwem, rynkiem a społeczeństwem cywilnym, podziałów między narodami bogatymi a biednymi oraz do samej wartości osoby ludzkiej, wynikają z pozytywnej roli, jaką powinna spełniać religia w wychowaniu zdrowego moralnie społeczeństwa. Krytyka ta przebiega wewnątrz dialogu religii ze współczesnością i jest ukierunkowana na konstruktywne i lepsze określenie cech współczesności. Takim głosem krytycznym, a zarazem konstruktywnym i pozytywnym w ramach procesów gospodarki rynkowej, jako istotnej części współczesności, jest społeczna encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*²².

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

W kontekście tych uwarunkowań dostrzega się rolę Kościoła na terenie życia publicznego, a szczególnie życia politycznego i instytucjonalnego poszczególnych społeczeństw europejskich. W tym zakresie widać ponadto znaczenie wypowiedzi Kościoła w debatach na tematy legislacyjne, które wymagają odniesienia się do wartości etycznych. Te pytania natury etycznej państwa europejskie

²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum Apostoli* (1985), tekst polski, Watykan 1985.

²² Tamże, s. 4–30

stawiają sobie w kwestii innowacji naukowych i technologicznych, jak również spraw związanych z ochroną środowiska. We wszystkich krajach europejskich rola Kościołów jest znacząca i nie tylko akceptowana, ale nawet wprost wymagana dla zdrowia organizmów państwowych i rozwoju kulturowego społeczeństw²³.

Na podstawie badań socjologiczno-etyczno-religijnych można wnioskować o chrześcijańskiej tradycji kultury europejskiej i w tym świetle rozumieć słowa Jana Pawła II o chrześcijańskich korzeniach Europy²⁴.

Ma to również znaczenie w dialogu o obecności wartości chrześcijańskich w życiu publicznym. Ta dyskusja dotyczy zarówno spraw legislacyjnych w odniesieniu do zapisu wartości chrześcijańskich w konstytucji demokratycznego państwa prawnego, jak również ich obecności w całej kulturze narodowej. Wydaje się, że tysiącletnia historia chrześcijaństwa na ziemiach polskich i jego istotny udział w tworzeniu się państwowości polskiej oraz pomoc w zachowaniu tożsamości narodowej przez całe wieki współistnienia państwa i Kościoła, mogą być najlepszym kluczem do zrozumienia samej dyskusji oraz do wyciągnięcia odpowiednich wniosków na przyszłość w celu zagwarantowania właściwego rozwoju kulturowego państwa i narodu polskiego.

2.2. Dekadentyzm kultury zachodnioeuropejskiej

Kultura europejska przeżywa w dobie obecnej kryzys wartości. Pochodzi on przede wszystkim z zanegowania transcendentnego charakteru osoby ludzkiej, a tym samym prowadzi do podcięcia korzeni moralnego wymiaru człowieka. W cywilizacji zachodniej ten problem istnieje z racji na wysoki stopień rozwoju materializmu praktycznego i związanego z nim konsumpcyjnego stylu życia.

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

Aron, stając w obronie tak przedstawianej kultury europejskiej, narażonej na upadek, stoi jednak na stanowisku, że system społeczny zachodni jest przez więk-

²³ Por. D. Hervieu-Leger, F. Garelli, S. Giner, S. Sarasa, J. A. Beckford, K. F. Daiber, M. Tomka, dz.cyt.; por. H. Juros, *Kościół – Kultura – Europa*, Lublin–Warszawa 1997.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Nowe przymierze...*, s. 16–19; por. *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie. Śladem Trzeciej Pielgrzymki Jana Pawła II*, M. Radwan, T. Styczeń, (red.), Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1988; por. J. Koperek, *Wiara w kulturze europejskiej*, „Widoki. Pismo Społeczno-Kulturalne” 6 (1994), s. 10–11.

szość ludzi akceptowany. Jego zdaniem byłoby społeczną utopią oczekiwać i dążyć do innych rozwiązań, m.in. takich, jak np. rozwiązania socjalistycznego systemu społecznego. Niemniej uleczenie systemu zachodniego musi i powinno dokonać się – zdaniem Arona – przez uleczenie systemu wartości etycznych. Bez zasad moralnych nie można bowiem mówić o naprawie cywilizacji zachodnio-europejskiej, narażonej na relatywizm etyczny wynikły z konsumpcyjnego stylu życia i zanegowaniu w ten sposób prawdy o chrześcijańskich podstawach tej cywilizacji²⁵.

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

Poszukiwanie więc takich rozwiązań społecznych i ekonomicznych, które nie pomnażałyby jedynie wzrostu konsumpcji, ale również mobilizowałyby społeczeństwo do konkretnej pracy i powiększania dobrobytu dla siebie i innych, winno być w zdrowym społeczeństwie ambicją działań prorynkowych. Tylko wtedy nastąpić może prawdziwy rozwój ekonomiczny społeczeństwa. Wolność i konkurencyjność, w ramach systemu demokratycznego, w ekonomii i polityce jest warunkiem decydującym o rozwoju kraju. Ciągłe jednak istnieje potrzeba podkreślania, w myśl encykliki społecznej Pawła VI *Populorum progressio*, że wspomniany rozwój państwa i narodu mierzy się nie tylko rozwojem ekonomicznym, ale przede wszystkim wszechstronnym rozwojem osoby ludzkiej, tworzącej dane społeczeństwo. Jan Paweł II, nawiązując do etyki personalistycznej, ten aspekt konieczności uzdrawiania cywilizacji i kultury europejskiej przez wprowadzanie w życie społeczne Europy zasad etycznych, podejmuje w swoich oficjalnych dokumentach pastoralnych, jak encykliki, listy pasterskie czy homilie do wiernych katolickich i przemówienia na forum organizacji do spraw kultury i polityki. Szczególny wyraz troski Kościoła o trwałość cywilizacji europejskiej dawali ostatni papieże, którzy podejmowali często zagadnienie potrzeby wprowadzenia w życie cywilizacji miłości. Stanowiło to także częsty temat wypowiedzi papieża

²⁵ Autor zawarł wykładnię swoich poglądów w następujących pracach: R. Aron, *Widz i uczestnik: z Raymondem Aronem rozmawiają Jean-Louis Missika i Dominique Wolton*, tłum. A. Zagajewski, Czeszy i ludzie 2, „Polonia”, London 1984; tenże, *Mémoires*, Paris 1983; tenże, *Introduction à la Philosophie de L'Histoire*, Paris 1981; tenże, *In Defence of Decadent Europe*, Stephen Cox 1979; tenże, *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy 1965; tenże, *Koniec wieku ideologii*, Paryż 1956; tenże, *Démocratie et totalitarisme*, Paris 1965; tenże, *Die industrielle Gesellschaft. 18. Vorlesungen*, Fischer Bucherei 1964; tenże, *L'editorialiste*, „Commentaire” 28–29/1985; zob. także *History, Truth, Liberty. Selected Writings of Raymond Aron*, F. M. Draus (editor), The University of Chicago Press 1985; por. tenże, *Raymond Aron*, „Aneks. Kwartalnik Polityczny”, 29–30 (1983), s. 197–206.

Pawła VI. Jan Paweł II mówił o tym dobitnie podczas wizyt w UNESCO, organizacji światowej powołanej do popierania rozwoju kultury w jej wszechstronnym wymiarze. Podstawowym wymiarem kultury jest człowiek powołany do rozwoju własnej osobowości poprzez formację sumienia przez wspieranie wartości moralnych i religijnych. Ten antropologiczno-etyczny aspekt kultury ogólnoludzkiej, a także jej chrześcijańskiego wymiaru jest – zdaniem Jana Pawła II – drogą do uzdrowienia kultury europejskiej narażonej na dekadentyzm.

Związek, jaki ujawnia się w stanowisku Arona i w wypowiedziach Kościoła na temat obrony cywilizacji i kultury europejskiej przez wychowanie do wartości etycznych, jest jeszcze jednym punktem stycznym dwóch systemów etycznych: personalistycznego i liberalnego, choć przede wszystkim w jego nurcie niedogmatycznym, a szukającym podbudowy filozoficznej w wymiarze metafizycznym i religijnym. Społeczne nauczanie papieskie dotyczące kultury europejskiej wyraża dążenie do jedności, pomimo podziałów na Wschód i Zachód. Symbolami tej jedności są charyzmatyczni apostołowie Cyryl i Metody, którzy do kultury wschodnioeuropejskiej wnieśli pierwiastek wiary chrześcijańskiej. Dzięki swej działalności wnieśli „decydujący wkład w budowę Europy nie tylko jako wspólnoty wiary chrześcijańskiej, ale także jako organizmu państwowego i kulturowego”²⁶. Charyzmat Cyryla i Metodego polegał na budowaniu duchowego pomostu między tradycją wschodnią a zachodnią, które łączą się w jedną wielką Tradycję Kościoła powszechnego i zarazem w jedną chrześcijańską kulturę europejską²⁷. Jan Paweł II określa tego rodzaju jedność jako spotkanie w prawdzie i miłości, które „nie jest ani wchłonięciem ani fuzją”²⁸.

Wszelkiego rodzaju zamknięcie się kultury regionalnej w sobie, bez otwarcia i uwrażliwienia na inne, jest zamknięciem narażającym siebie na niebezpieczeństwo zubożenia. Zdaniem Jana Pawła w dzisiejszej Europie, jak i w całym świecie, nie istnieje inna szansa przezwyciężenia wszelkich napięć, kryzysów, rozłamów czy antagonizmów, które prowadzą do zniszczenia życia i wartości, jak tylko poprzez budowę jedności i komunii w Kościele i społeczeństwie. Dokonuje się to dzięki otwartości ducha ku ludziom, wzajemne zrozumienie, gotowość współpracy przez wspólną wymianę dóbr kulturalnych i duchowych. To dążenie zmierza do uczynienia na całym globie ziemskim życia ludzkiego prawdziwie godnego człowieka²⁹.

²⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum Apostoli”*, nr 27, s. 38.

²⁷ Por. tamże, s. 37.

²⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas ekumenicznego spotkania w bazylice św. Mikołaja w Bari* (26 lutego 1984 r.), nr 2, „Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, VII, 1, 1984, s. 532.

²⁹ Por. *Encyklika „Slavorum Apostoli”*, nr 27, s. 38–39; por. *Ewangelia i kultura...*, por. S. Nagy, *Ewangelia a kultura w ujęciu Encykliki „Slavorum Apostoli”*, w: tamże, s. 106–118; por. M. A. Krapiec, *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, w: tamże, s. 284–302.

Zupełnie nie współbrzmi z tymi nadziejami Papieża stanowisko liberalne w sprawie współpracy Zachodu ze Wschodem. Obrazowo daje temu wyraz dialog, w którym D. Wolton zadaje pytanie: „Co my Europejczycy, ludzie Zachodu, możemy zrobić dla krajów Europy Wschodniej?”³⁰. Otrzymuje on następującą odpowiedź od R. Arona: „Możemy utrzymywać z nimi stosunki handlowe, możemy ofiarować im nasze błogosławieństwo, dodając zarazem: jeśli tylko będziecie mieli kłopoty, nie liczcie na nas”³¹.

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

Pojęcie wolności formalnej, respekt dla pluralizmu i otwartości wraz z empirycznym nastawieniem w analizie i praktyce, stanowi charakterystyczny dla filozofii liberalnej styl myślenia. Jest on równocześnie określany jako najbardziej instruktywny dla polityki. Tak pojęty liberalny system wartości, z jego główną zasadą wolności, prowadzi do określonego wzoru działania publicznego, który nakazuje większą troskę o dobro indywidualne, absolutyzując je i stawiając ponad dobro wspólne.

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

ZAKOŃCZENIE

Przemiany kulturowe dokonujące się aktualnie w krajach Europy Środkowo-wschodniej wpływają decydująco na całokształt życia społecznego, politycznego, a nawet ekonomicznego. Biorąc pod uwagę – z personalistycznego punktu widze-

³⁰ R. Aron, dz.cyt., s. 175.

³¹ Tamże.

nia – fakt, że podmiotem kultury jest osoba ludzka, należy stwierdzić, że kultura jest równocześnie nośnikiem wartości etycznych. Oznacza to, że na społeczne postawy ludzkie, które decydują o przemianach we wszystkich sferach życia człowieka, w sposób istotny wpływa jego wychowanie i formacja etyczna, które dokonują się w określonym środowisku kulturowym.

Pomimo doświadczeń Europy Środkowowschodniej, wynikających z totalitaryzmu marksistowskiego, przemiany ustrojowe w tych krajach mogły dokonać się przede wszystkim w wyniku obrony praw człowieka. Po raz kolejny w doświadczeniu tych krajów dostrzega się więc konieczność ich obrony. Nauczanie społeczne Kościoła zmierza do tego, aby w poszanowaniu godności człowieka dostrzegać podstawowy warunek sprawiedliwości społecznej. To nauczanie, stawiając człowieka w centrum swoich zainteresowań, przestrzega jednoznacznie przed popełnieniem jakiegokolwiek błędu antropologicznego, którego konsekwencje są przenoszone na życie społeczne, polityczne, ekonomiczne i kulturowe. Zachowanie w życiu społecznym-politycznym-ekonomicznym i kulturowym chrześcijańskich wartości etycznych pozwala uniknąć tego błędu. Równocześnie chrześcijańska aksjologia, będąc fundamentem kultury europejskiej, prowadzi do jedności całej Europy.

Nota o Autorze: ks. dr **JERZY KOPEREK** – pracownik naukowy Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zajmuje się problematyką państwa i współczesnych demokracji.

Słowa kluczowe: Europa, demokracja, integracja, kultura.