

---

# Polskie przemiany w perspektywie politologiczno-socjologicznej

---

Henryk Skorowski

---

## STRESZCZENIE

W podsumowaniu refleksji niniejszego artykułu podkreślić należy, że polskie przemiany roku 1989 dokonywały się w kilku zasadniczych płaszczyznach. Najważniejszymi z nich były jednak przemiany w płaszczyźnie politycznej i społecznej. To one, z kolei, spowodowały przemiany w innych sferach, jak np. ekonomicznej, kulturowej, administracyjnej itp. Wydaje się, że najważniejszymi osiągnięciami tych przemian jest zmiana samego charakteru państwa, wypracowanie młodej demokracji jako dobrego ustroju państwa, stworzenie możliwości korzystania przez obywateli z należnych im praw, dopracowanie się idei samorządu terytorialnego, uzyskanie wolności mediów i dopracowanie właściwej regulacji Kościoła – państwo na zasadzie konkordatu. Te osiągnięcia uznać należy za najważniejsze w ocenie politologiczno-socjologicznej.

---

We współczesnej historii Polski rok 1989 zapisał się jako czas przełomu. Po czerwcowych wyborach do Sejmu i Senatu nastąpiły w kraju gwałtowne przemiany, obejmujące swoim zasięgiem wiele dziedzin życia publicznego, w tym przede wszystkim życie polityczne, społeczno-gospodarcze i kulturowe. Spowodowały one wielorakie zmiany, ale także spory wokół pytania o ostateczny kształt nowej polskiej rzeczywistości. Pomimo tych sporów, dziś, z perspektywy 25 lat, możemy mówić o wielu istotowo ważnych wspólnych osiągnięciach. Artykuł niniejszy jest próbą zasygnalizowania niektórych z nich w perspektywie politologiczno-socjologicznej.

## Zmiany w płaszczyźnie politycznej

Uruchomiony w roku 1989 w Polsce proces transformacji dokonał się przede wszystkim w płaszczyźnie politycznej. Najogólniej rzecz ujmując, było to przejście od państwa typu totalitarnego do państwa demokratycznego, od dyktatury do tzw. państwa prawa, od państwa programowo ateistycznego do państwa neutralnego światopoglądowo. Inaczej mówiąc, chodziło tu o nowy kształt państwa, odmienny od dotychczasowego jego charakteru oraz sposobu sprawowania władzy.

Generalnie rzecz ujmując, społeczeństwo zajęło pozytywne stanowisko wobec przemian politycznych. Dotyczy to także Kościoła, czego dobitnym przykładem są stwierdzenia zawarte w Komunikacie z 235 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z 16-17 czerwca 1989 roku, w którym czytamy: „W Polsce dokonują się ważne przemiany polityczne, następuje między innymi znaczne uaktywnienie polityczne ludzi i grup społecznych. Są to zjawiska pozytywne”<sup>1</sup>. Taka postawa jest w pełni zrozumiała. Nowa rzeczywistość polityczna zmieniła bowiem sam charakter

---

<sup>1</sup> Komunikat z 235 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, 16-17 czerwca 1989 roku, w: WAW, n. 7-8/1989.

państwa. Od 1989 roku można mówić o państwie, które – poprzez swój ustroj demokratyczny – staje się rzeczywistością przestrzeni życia i działania swoich obywateli. Można mówić o faktycznym upodmiotowieniu społeczeństwa w ramach nowych struktur funkcjonowania państwa. Biorąc pod uwagę tylko te fakty, społeczeństwo naszego kraju nie mogło nie poprzeć dokonujących się przemian. Zajęcie pozytywnego stanowiska nie oznacza jednak postawy bezkrytycznej. W wielu kwestiach społeczeństwo, ustosunkowując się pozytywnie do istoty zmian w sferze politycznej, zajmuje jednak różnorodne stanowiska. Wyraża je poprzez opinie i programy poszczególnych partii i ugrupowań politycznych.

Pierwszą kwestią w płaszczyźnie politycznej, którą należy uznać za pozytywną, choć budzącą różne spory, jest sam charakter państwa. W tym sporze chodzi o wiele aspektów. Jeden z nich wydaje się jednak mieć szczególne znaczenie. Dotyczy on podstawowej funkcji państwa. Nie chodzi zatem o samą istotę bytu społecznego jakim jest państwo, chociaż jego funkcja bezsprzecznie wiąże się z tą kwestią. Chodzi tu o zadanie, jakie ma spełniać państwo wobec obywatela i innych społeczności żyjących w jego przestrzeni. W tej materii ujawniają się w Polsce różne stanowiska. Biorąc pod uwagę stanowiska skrajne, odnotować należy, że z jednej strony podkreśla się, iż państwo jako instytucja powinno rozwiązywać wszystkie podstawowe problemy swoich obywateli (tzw. państwo opiekuńcze), z drugiej zaś, że powinno ono stwarzać jak największą przestrzeń autonomii obywatela, idącą tak daleko, że to właśnie obywatel sam będzie rozstrzygał swoje własne problemy (tzw. państwo liberalne). Także Kościół, poprzez swoje nauczanie społeczne, zajmuje w tym sporze swoje stanowisko, podkreślając przede wszystkim służebną funkcję państwa wobec obywatela jako podmiotu życia społecznego, jak i mniejszych społeczności – stanowiących integralną część wspólnoty państwowej. W toczącej się dyskusji, bez względu na istniejące różnice, wszyscy wydają się jednak zgadzać, że celem państwa jest dobro wspólne. Jego przedmiotową treść stanowią dwa elementy: porządek prawno-społeczny oraz zespół instytucji i wartości nieodzownych dla rozwoju człowieka i mniejszych wspólnot. Oznacza to, iż państwo ma charakter służebny wobec człowieka jako jednostki, jak i wspólnoty osób, czyli mniejszych od siebie społeczności. Służebny charakter państwa wiąże się bezpośrednio z zasadą pomocniczości, na co wydają się także wszyscy zgadzać. Zasada ta, jak powszechnie wiadomo, jest tylko innym sformułowaniem zasady personalizmu, która w najgłębszej swej istocie domaga się tak ukształtowanego życia społecznego, by odpowiadało ono godności człowieka jako osoby.<sup>2</sup> Zasada pomocniczości podkreśla zatem, z jednej strony – konieczność uszanowania kompetencji jednostkowego człowieka i mniejszych społeczności przez wspólnotę państwową, z drugiej zaś – obowiązek wielorakiej pomocy w przypadku, gdy ani jednostka, ani mniejsza społeczność nie potrafi sobie poradzić. Taka wizja państwa realizowana dziś w Polsce wydaje się ważnym osiągnięciem naszych przemian w płaszczyźnie politycznej.

Kolejnym ważnym osiągnięciem polskich przemian w płaszczyźnie politycznej jest uznanie demokracji za właściwy ustroj państwa. W tej dziedzinie istnieje zgodność. Kwestią dyskusyjną pozostaje jednak samo rozumienie demokracji jako ustroju państwa. Spór w tej materii dość znacznie poróżnił polską scenę polityczną. Jest sprawą oczywistą, że terminowi

<sup>2</sup> Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 515.

demokracja można nadawać różny sens. Tak też jest w polskiej rzeczywistości okresu transformacji. Dla jednych, dziś w Polsce, oznacza on zwykle rządy większości. W takim ujęciu np. na forum publicznym przedyskutowuje się wszystkie problemy, po czym następuje głosowanie na drodze bezpośredniej lub pośredniej. Przy takim podejściu do demokracji – niepodważalne w niej są tylko normy formalne. Każda próba oparcia życia społecznego na jakichkolwiek wartościach transcendentnych, a nawet wspomnianie o ich istnieniu, odbierane są jako zamach na samą demokrację.

Dla innych, pojęcie demokracji, dzisiaj w Polsce, wiąże się tylko i wyłącznie z wolnością. Ta idea w sposób jednoznaczny zdominowała myślenie współczesnego polskiego świata politycznego, przybierając postać tak zwanego nowego humanizmu. Jest oczywistym, że demokracja musi stwarzać horyzonty wolności osoby ludzkiej. Wynika to z faktu, że człowiek jest istotą bytowo wolną, to znaczy wolną w najgłębszej swej strukturze i dlatego musi mieć zabezpieczoną przestrzeń realizacji swojej bytowej wolności.<sup>3</sup> Jak stwierdza J. Tischner: *„Człowiek musi mieć jakieś pole wolności i swobody. Człowieczeństwo to także indywidualna, spontaniczna twórczość człowieka. Poprzez wolność przejawia się bogactwo osoby ludzkiej, którego nie można ograniczać żadną funkcją. Człowiek jest artystą swego życia i rzeźbi je według własnych wyobrażeń o swym szczęściu i honorze. Wolność jest zawsze związana z jakimś stopniem nieprzewidywalności. Wolność jest niezbędna ....Bez wolności żaden czyn, żadne pragnienie, żadne spełnianie funkcji nie będzie własnym czynem człowieka. Człowiek powinien być sobą w swych czynach. Gdzie brak wolności, tam człowiek nie jest sobą – nawet, gdy robi, co od niego wymagają”*.<sup>4</sup>

Nie ulega wątpliwości, że każda demokracja analizowana w sferze etycznej musi być związana z wolnością człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Idea jest bowiem wtedy demokratyczna, gdy daje ludziom możliwie największe pole indywidualnej wolności, uszczegółowionej w tak zwanych naturalnych, niezwykłych, podstawowych prawach. W toczącym się sporze podkreśla się jednak, że jeśli przyjąć ideę wolności jako najgłębszą i jedyną podstawę demokracji, to może to być niebezpieczne. Należy powiedzieć w ten sposób: tam gdzie brak wolności, tam człowiek nie jest sobą, tam jednak, gdzie wolność jest źle pojęta, przewartościowana, tam człowiek także nie jest sobą.<sup>5</sup> Stąd niepokój o wolność jako jedyną i najgłębszą podstawę demokracji. Doświadczenia historyczne niejednokrotnie potwierdziły, że wolność może być przywilejem tylko i wyłącznie niektórych, zniewoleniem innych, samowolą anarchizującą życie społeczne.<sup>6</sup> Zasadniczym zatem, w polskiej dyskusji nad demokracją, jest pytanie: *co jest i powinno być rzeczywiście fundamentem demokracji, która uszanowałaby jednak ludzką wolność?*

W tej polskiej dyskusji ważne jest także stanowisko Kościoła, który bardzo mocno podkreśla, że o demokracji nie można mówić tam, gdzie łamane są podstawowe prawa człowieka, gdzie brak jest równości wobec prawa. Wśród praw zaś istnieją takie, *„które nie są z niczyjego nadania, stanowią bowiem samą istotę godności osoby ludzkiej. Państwo może jedynie*

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1981 r.*, Tekst polski, Warszawa 1981, n. 11.

<sup>4</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 49.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 50.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 51.

otoczyć je opieką, zabiegać o ich przestrzeganie, umożliwić życie wedle nich”<sup>7</sup>. W zakresie praw przyrodzonych nie istnieje możliwość decydowania na drodze głosowania. „Odwoływanie się w tym względzie do opinii publicznej obywateli wydaje się na pierwszy rzut oka uzasadnione: to my przecież decydujemy demokratycznie o tym, jakie mają być nasze prawa! W tym przypadku jest to jednak zapatrywanie z gruntu fałszywe – piszą biskupi – istnieją bowiem prawa, których człowiek nie ustanowił i dlatego ich również zmieniać nie może. U podstaw wszystkich praw przyrodzonych człowieka znajduje się niezbywalne prawo do życia i to od chwili poczęcia. Ma ono swoje źródło w BOGU – dawcy wszelkiego życia. Na temat tego prawa nie można proponować żadnego referendum. Do referendum można się uciekać tylko w obrębie praw stanowionych przez ludzi”<sup>8</sup>.

Specyfiką odniesienia do demokracji jest więc oczekiwanie, że zostanie ona oparta o wartości, w tym o wartość zasadniczą, jaką jest godność człowieka. Można zatem powiedzieć, że fundamentalną ideą demokracji jest godność osoby ludzkiej.<sup>9</sup> Oczywiście godności ludzkiej nie podlega dziś dyskusji. Stąd, jak twierdzi J. Tischner, „w poczuciu godności odnajdujemy się dziś wszyscy: robotnicy, chłopci, ludzie kultury i nauki. Idea godności jest tłem wszystkich nadziei konkretnych. Nawet wołanie o chleb jest wołaniem o uznanie godności. Dlatego jest to dziś podstawa naszej demokracji”<sup>10</sup>.

To właśnie godność człowieka, jako jednostki i wspólnoty osób, mówi nam o potrzebie takiej rzeczywistości polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowej, która jest jedynie właściwym typem stosunków międzyludzkich – stosunków opartych na poszanowaniu godności wszystkich ludzi, a tym samym – stosunków wyznaczających horyzonty prawdziwej wolności każdego, jak i odpowiedzialności. I to jest istotne dopowiedzenie wolności, ale i odpowiedzialności. Istotą demokracji musi być społeczność ludzi wolnych, ale także odpowiedzialnych za poszanowanie godności każdego człowieka. Takie ujęcie demokracji oznacza, że z samej jej istoty człowiek musi być uszanowany w swej godności. Jeśli bowiem najgłębszą podstawą demokracji jest godność człowieka, to cała rzeczywistość musi być stworzona na miarę tej godności. W konkretnej rzeczywistości uszanowanie to dokonuje się poprzez zagwarantowanie osobie jej naturalnych i niezbywalnych praw. Uznanie demokracji jako właściwego ustroju państwa, pomimo toczącego się sporu o jej rozumienie, należy uznać za kolejne osiągnięcie polskich przemian.

Kolejnym istotnym osiągnięciem naszych polskich przemian jest możliwość realizacji przez człowieka jego naturalnych, niezbywalnych praw. Przez lata walczyliśmy o te prawa. Można powiedzieć, że cała nasza walka była walką o prawa człowieka. Także i w tej dziedzinie toczy się w polskiej rzeczywistości dyskusja, która jednak nie przekreśla tego osiągnięcia. Prawa człowieka wywołują nie tylko naukowe dociekania, służące zgłębieniu tej problematyki i praktyczne działania mające na celu zabezpieczenie praw człowieka w określonej sytuacji polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowej, ale także ożywioną dyskusję, której uczestnikami są już nie tylko politycy, przywódcy państwa, przed-

<sup>7</sup> List Pastorski Episkopatu Polski w sprawie powrotu katechizacji do szkoły polskiej, Jasna Góra, 25 sierpnia 1990 r., w: WAW, n. 8-9/1990.

<sup>8</sup> Odezwa Biskupów Polskich w sprawie referendum nt. życia nie narodzonych, Warszawa, 2 maja 1991 r., w: WAW, n. 4-5/1991.

<sup>9</sup> Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 373-377.

<sup>10</sup> J. Tischner, dz. cyt., s. 20.

stawiciele organizacji społecznych, ale coraz szersze grono współcześnie żyjących ludzi. To powszechne zainteresowanie prawami człowieka, a jednocześnie doświadczanie ważności tej problematyki, przez wszystkich jest w polskiej rzeczywistości wielorako warunkowane, w tym przede wszystkim łamaniem tych praw w okresie totalitaryzmu, próbą samoobrony człowieka przed zagubieniem w świecie dzisiejszej cywilizacji, a także pogłębioną dziś świadomością własnej godności<sup>11</sup>. Nie ma zatem powodów, aby, powszechne w Polsce, zainteresowanie podstawowymi prawami człowieka widzieć tylko jako sprawę chwilowej mody. Zainteresowanie to jest wynikiem ich uniwersalizmu, co znaczy, że są one faktycznie własnością powszechną. A to oznacza, że nikt nie może rościć sobie prawa do wyłączności ideologicznej w tej dziedzinie, nie może jej nikt zawłaszczyć, może tylko dawać świadectwo swego rozumienia praw człowieka i swego zaangażowania na rzecz ich urzeczywistniania. Powszechność i uniwersalizm praw człowieka nie oznacza jednak braku kwestii spornych w zakresie tej problematyki w polskiej rzeczywistości. W omawianej dyskusji ważną sprawą jest sama ich koncepcja. Chodzi o to, by uznać je za prawa absolutne i integralne, czyli: *„uprzednie w stosunku do państwa, nie czasowo, ale prawnie, i w związku z tym – również za nadrzędne w stosunku do niego. Państwo, czy jak to współcześnie bywa szerzej rozumiane, każda społeczność, w ramach której człowiek się znajduje, obowiązane są udzielać prawom człowieka ochrony i stwarzać warunki maksymalnie pełnej ich realizacji. Natomiast, tak jak według tej koncepcji nie leży w gestii państwa ani żadnej innej społeczności ustawowe nadanie obywatelom praw człowieka, tak też nie mogą one ustawowo tych praw uchylić, ani nawet zmieniać ich treści”*.<sup>12</sup> Wynika to z faktu, że podstawa normatywna nie jest wynikiem umowy społecznej, historycznego rozwoju sił wytwórczych i stosunków społecznych postanowienia władzy. Stąd też – przysługujące człowiekowi prawa są prawami, których istnienie także nie zależy od ustanowienia jakiegokolwiek władzy czy społeczeństwa.

W podsumowaniu należy podkreślić, że dzisiejszy polski spór o prawa człowieka to, w pierwszej kolejności, spór o samą ich koncepcję: relatywnych czy absolutnych praw. Ten spór zasadza się na płaszczyźnie dyskusji o ich rzeczywistą podstawę: czy podstawą tą jest prawo stanowione (relatywna koncepcja praw), czy też podstawa ta jest niezależna od prawa pozytywnego i tkwi w samym człowieku (koncepcja absolutnych praw). Spór ten dotyczy także ważności poszczególnych praw, a mianowicie: czy ważniejsze są prawa wolnościowe, czy społeczne. Dyskusja współczesna wydaje się skupiać na fakcie wagi wszystkich praw. Pomimo tej dyskusji – możliwość powszechnego korzystania z należnych człowiekowi praw wydaje się kolejnym ważnym osiągnięciem polskich przemian.

pozytywnie zatem należy ustosunkować się do przemian, które nastąpiły po roku 1989 w płaszczyźnie politycznej. Jest to w pełni zrozumiałe, biorąc pod uwagę, że przemiany te dotyczą samej istoty nowej polskiej rzeczywistości, zmieniając ją z rzeczywistości totalitarnej w demokratyczną. To przemiany w płaszczyźnie politycznej decydują o przemianach w innych płaszczyznach: społecznej, gospodarczej i kulturowej. Polskie przemiany polityczne wywołały jednak i ciągle jeszcze wywołują liczne dyskusje i spory.

<sup>11</sup> Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, s. 7.

<sup>12</sup> Tamże, s. 25 – 26.

## Zmiany w płaszczyźnie społecznej

Uruchomione po roku 1989 w Polsce przemiany dokonały się i ciągle dokonują także w płaszczyźnie społecznej. Prowadzą one przede wszystkim do wzbogacenia życia społecznego o nowy wymiar, stworzenia poszczególnym osobom i wspólnotom rzeczywistej przestrzeni ich aktywności i realizacji własnej podmiotowości. Tego zaś brakowało w poprzednim okresie – okresie totalitaryzmu. Na zmiany dokonujące się w tej dziedzinie zasadniczo patrzy się pozytywnie. Także Kościół, w swoim nauczaniu, odnosi się do nich z życzliwością, uznając, że przyczyniają się one do wytworzenia przestrzeni, w której społeczność może i powinna faktycznie decydować o sobie. Swoje pozytywne stanowisko biskupi wyrazili w Komunikacie z 235 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski już 16 czerwca 1989 r., stwierdzając: „W Polsce dokonują się [...] ważne przemiany społeczne. Tworzy się nowe społeczeństwo decydujące o sobie i mające rzeczywistą przestrzeń prawdziwej wolności i aktywności. Są to zjawiska pozytywne.”<sup>13</sup> Powszechna przychylność do tych przemian społecznych nie oznacza jednak braku stanowisk krytycznych, wyrażanych poprzez różne partie i ugrupowania polityczne.

Najważniejsza przemiana w zakresie życia społecznego dotyczy, bez wątpienia, powrotu do autentycznego samorządu terytorialnego. Jest faktem bezspornym, że polskie przemiany ustrojowe pozwoliły wrócić do autentycznych społeczności lokalnych i ich samorządności, co było niemożliwe w okresie totalitaryzmu. W tym sensie – polskie przemiany pozwoliły powrócić do tzw. „raju utraconego” w poprzednim systemie. Wszystkie nurty polityczne uznały ten fakt za pozytywny. Przychylny stosunek do uaktywnienia się samorządów nie oznacza oczywiście braku kwestii spornych w tej materii. Można nawet powiedzieć, że problem samorządu, który z natury jest kwestią społeczną, stał się w polskiej rzeczywistości w jakimś sensie kwestią polityczną. W dyskusji nad samą istotą, a także rolą samorządu w strukturach społeczności państwowej, biorą dziś udział wszyscy.

Wielu w dyskusji zwraca uwagę, że problem samorządu należy widzieć w szerszym kontekście, jakim jest organizacja życia polityczno-społecznego państwa. Organizacja ta domaga się funkcjonowania, między innymi, zasad: organicznej budowy społeczności państwowej, czyli zasady pluralizmu państwowego, decentralizacji władzy państwowej, demokracji. Zasady te domagają się „wieloaspektowej organizacji społecznej: powstawania pomiędzy jednostką a państwem szeregu społeczności pośrednich – zawodowych (korporacje), terytorialnych (samorząd terytorialny), klasowych (związki zawodowe), oświatowych (szkolnictwo prywatne), kulturowych (stowarzyszenia kulturalne); rezygnacji ze strony państwa z części swych uprawnień na rzecz niższych społeczności; szerokiego udziału faktycznego społeczeństwa w rządach krajem”<sup>14</sup>. Oznacza to, zdaniem wielu ugrupowań politycznych, że w obrębie państwa mogą i faktycznie powinny funkcjonować wielorakie społeczności. Samo zaś państwo jest nie jedyną, ale naczelną społecznością, stojącą na czele wielu innych społeczności niższego rzędu. Co więcej, społeczności te muszą posiadać określony stopień autonomii i samorządności. Istnieje zatem powszechne przekonanie, że najbardziej właściwym, a jednocześnie najbardziej rozpowszechnionym,

<sup>13</sup> Komunikat z 235 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, 16-17 czerwca 1989 r., dz. cyt.

<sup>14</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 514 – 515.

systemem pluralizmu państwowego, decentralizacji władzy i demokracji – jest funkcjonowanie żywych i autentycznych samorządów terytorialnych. Swym charakterem są one bowiem najbardziej zbliżone do państwa. Samorząd terytorialny, wieloraki w swych postaciach i formach, ma zatem cechy naturalnoprawne, co w konsekwencji oznacza, iż jest on po prostu odtworzeniem i utrwaleniem naturalnej ewolucji historycznej rozwoju form uspołecznienia: „dzięki niemu zostają złączone całym szeregiem społeczności pośrednich dwie społeczności zasadnicze, naturalne i konieczne, jakimi są rodzina i państwo”.<sup>15</sup>

W polskiej dyskusji samorządowej na pierwszym miejscu podkreśla się przede wszystkim konieczność sprecyzowania jego istoty. Samorząd musi posiadać trzy zasadnicze cechy: łączyć wszystkich mieszkańców danego terytorium, co nadaje mu charakter powszechności; jego celem winno być dobro ogólne ludności zamieszkałej na jego terytorium, co nadaje mu charakter wszechstronności; posiadać władzę, która może domagać się posłuszeństwa.<sup>16</sup> Podstawowym zatem elementem samorządu terytorialnego musi być jednostka tego samorządu. I chociaż dzisiaj w polskiej dyskusji istnieje różnica w sposobie jej konstruowania „określa się ją bądź jako szczególny związek /korporację/ osób stale zamieszkałych na określonym obszarze (ujęcie podmiotowe), bądź jako prawnie wyodrębnioną jednostkę podziału terytorialnego, oczywiście wraz z zamieszkałą na niej ludnością (ujęcie przedmiotowe)”<sup>17</sup>, to ogólnie przez samorząd terytorialny w Polsce rozumie się: obligatoryjne zrzeszenie mieszkańców danego obszaru wraz z pochodzącą z wyboru radą, będącą organem ich reprezentującym.<sup>18</sup> Istnieje dziś powszechna zgoda, że tak ujmowany samorząd terytorialny może powstawać na różnych poziomach. Na szczeblu najwyższym przybierać on może charakter autonomii wielkich okręgów terytorialnych, która łączyć się może z autonomią narodowościową, etniczną i regionalną. Niższe szczeble samorządu mogą ujawniać się w autonomii powiatów, gmin, wsi. Odpowiednie szczeble samorządu miejskiego to: miasto, dzielnica, bloki itp.

Istnieje dziś, w polskiej dyskusji o samorządzie, powszechna zgoda, że winien on być szkołą i formą upodmiotowienia społeczności lokalnej i uobywatelnienia człowieka. Dokonuje się to poprzez zagwarantowanie praw.

W pierwszej kolejności są to prawa wolnościowe. Jest to cały katalog szczegółowych wolności w płaszczyznach: politycznej, społecznej, gospodarczej, kulturowej. To właśnie prawa wolnościowe, których przedmiotem są szczegółowe wolności w sferze podejmowania decyzji i zewnętrznego działania, stoją w służbie konkretnej wolności społeczności lokalnej i jednostkowego człowieka. Niejako wprost gwarantują tej społeczności i osobie ludzkiej możliwość korzystania z wolności w różnych płaszczyznach. Samorząd terytorialny, oprócz praw wolnościowych, gwarantuje także społeczności lokalnej i każdemu człowiekowi całokształt praw społecznych. Cała treść tych praw wyraża się w możliwości korzystania, ale przede wszystkim tworzenia, wielorakich dóbr nieodzownych społeczności lokalnej do jej godnej egzystencji. Do najważniejszych zaliczyć należy: korzystanie z wartości własnego środowiska, tworzenie i pomnażanie tych wartości, zarządzanie własnym regionem, korzystanie

<sup>15</sup> Tamże, s. 520.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 528.

<sup>17</sup> L. Mażewski, *Ku samorządowi terytorialnemu*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny”, nr 9 /1989/, s. 24.

<sup>18</sup> Por. H. Galus, *Powrót do samorządów*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny”, nr 3 /1989/, s. 15.

i tworzenie własnej kultury itp. Pomimo różnic w ujmowaniu samorządu, jak również jego roli, jedno w polskiej rzeczywistości nie podlega dyskusji, a mianowicie, że samorząd terytorialny, poprzez struktury, które stwarza i zabezpiecza, sam w sobie oznacza uczestnictwo i partycypację, odpowiedzialność i demokratyczny sposób rządzenia środowiskiem. I to jest kolejne osiągnięcie polskich przemian po 1989 roku.

Ważnym osiągnięciem polskich przemian w płaszczyźnie społecznej jest także problem środków masowego przekazu. Środki masowego przekazu, nazywane też często środkami komunikowania społecznego, znalazły swoje trwałe miejsce we współczesnym społeczeństwie demokratycznym, a tym samym – w życiu dzisiejszego człowieka. Są one bez wątpienia wielkim dobrem, zarówno dla poszczególnych jednostek ludzkich, jak i całej społeczności narodowej, państwowej i międzynarodowej. Jest bowiem niezaprzeczalnym faktem, że w dobie dzisiejszej systematycznie zwiększa się zarówno zasięg, jak i siła ich oddziaływania na poszczególne sfery życia człowieka i społeczeństw.

W polskiej rzeczywistości, znaczonej wieloma przemianami społecznymi, środki masowego przekazu zostały niejako na nowo „odzyskane” dla społeczeństwa po okresie totalitaryzmu. W poprzednim systemie były one bez wątpienia na usługach rządzącej partii komunistycznej. Obecnie stały się, w pewnym sensie, własnością publiczną, zarówno przez fakt powszechnego do nich dostępu nie tylko w odbiorze, ale i możliwości udziału, jak i istniejącego w nich pluralizmu.

Polskie przemiany doprowadziły także do poszerzenia się zdecydowanie pola wolności w odniesieniu do funkcjonowania różnych instytucji życia publicznego, a także w odniesieniu do życia jednostkowego człowieka. Wolność związana z polską demokracją dotyczy również środków społecznego przekazu. Z jednej strony – poszerzyła ona pole działania środków społecznego przekazu w nowej rzeczywistości, z drugiej zaś – poszerzyła także pole wolności człowieka w zakresie korzystania z tych środków. Można zatem powiedzieć, że wolność stworzyła właściwą przestrzeń działania środków społecznego przekazu i korzystania z nich przez współczesnego człowieka.

Problem funkcjonowania mediów w nowej polskiej rzeczywistości, przyjęty z duży entuzjazmem przez różne środowiska i instytucje, wywołuje jednak, podobnie jak inne kwestie, liczne dyskusje, które niejednokrotnie przeradzają się po prostu w zacięte spory. Dotyczą one wielu kwestii związanych z funkcjonowaniem mediów. Jedną z najważniejszych jest kwestia dotycząca granic wolności w środkach masowego przekazu. Można ją ująć w pytaniach: *Jak daleko sięga wolność w zakresie przekazywanych faktów i tworzenia programów? Czy istnieją jakieś granice wolności w tej płaszczyźnie? Jak daleko sięga wolność człowieka w korzystaniu z programów proponowanych w środkach społecznego przekazu?* Na gruncie etyki zasadnicze w swej treści jest pytanie: *jak rozkładają się akcenty i relacje pomiędzy wolnością a działaniem środków społecznego przekazu i korzystaniem z nich przez współczesnego człowieka?* Polskie spory podejmują zatem problem relacji pomiędzy wolnością a środkami społecznego przekazu w społeczeństwie demokratycznym. W toczącej się dyskusji istnieje jednak zgodność, że środki społecznego przekazu stanowią w społeczności demokratycznej wielkie dobro. Można powiedzieć, że stoją one w służbie człowieka. Wolność zaś stwarzać winna właściwą przestrzeń ich dzia-



łania, a także możliwości korzystania z nich przez konkretnego człowieka. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że w polskiej dyskusji bardzo mocno wskazuje się, iż wolność ta wyznaczać winna rzeczywiste granice samych środków społecznego przekazu w zakresie ich działania i granice człowieka w zakresie odbioru ich treści. Wolność działania środków społecznego przekazu oznaczać musi, że zarówno w przekazie informacji, określonej wiedzy, jak i proponowanych wartości, muszą one mieć zawsze na uwadze dobro samej przekazywanej treści oraz dobro odbiorcy. To dobro wyznaczać winno rzeczywistą przestrzeń wolności środków społecznego przekazu w społeczeństwie demokratycznym. Wolność zaś człowieka – odbiorcy oznaczać winna z kolei jego krytyczne i wybiórcze podejście do proponowanych treści. Jej zasadniczym celem musi być wybór dobrych treści, tzn. treści, które ubogacają człowieka jako osobę. W opinii wielu, w polskiej dyskusji, wolność oznacza zatem rzeczywistą przestrzeń działania środków społecznego przekazu i właściwego z nich korzystania.

Istotnym osiągnięciem polskich przemian w płaszczyźnie społecznej wydaje się być także porozumienie w sprawie regulacji Kościoła – państwo na zasadzie konkordatu. Także w tej sprawie istniała rozbieżność poglądów, które jednak udało się przezwyciężyć. W dyskusji jednoznacznie deklarowano dystans wobec prób tworzenia państwa wyznaniowego. Jasne stanowisko w tej sprawie wyraził także Kościół w *Słowie Pasterskim Biskupów Polskich o zadaniach katolików wobec wyborów do parlamentu*, z 26 sierpnia 1991 roku.<sup>19</sup> Jednocześnie Kościół deklarował swój dystans także wobec państwa laickiego i neutralnego światopoglądowo, jeśli za tymi terminami ukrywałaby się chęć eliminacji treści religijnych z życia państwowego. Przyjęcie takiego modelu świeckości bądź neutralności, w którym każdy musiałby zachowywać się w życiu publicznym jak niewierzący, prowadziłoby do uprzywilejowania światopoglądu ateistycznego bądź agnostycznego, który jako jedyny mógłby być prezentowany na forum zewnętrznym. Ponieważ, zdaniem Kościoła, nie istnieje żaden światopogląd neutralny, nie można zgodzić się z taką wizją państwa. Należało zatem dopracować się takich form obecności tego, co religijne w życiu państwowym, które nikogo nie będą raniły i nikogo nie uczynią obcym we własnym państwie. Państwo zatem nie powinno mieć charakteru wyznaniowego, ale także nie może być ukierunkowane na bezwyznaniowość. Celem zatem nie jest obojętność państwa na element religijny w życiu publicznym, ale obowiązek tworzenia takiej perspektywy, w której religijność jest obecna, chociaż to nie państwo za nią odpowiada. Jest to możliwe przy dokonaniu rozróżnienia między neutralnością światopoglądową a aksjologiczną. Państwo winno być neutralne światopoglądowo i nie powinno być neutralne wobec uznawanego przez społeczeństwo (lub jego większość) systemu wartości religijno-moralnych<sup>20</sup>.

W tym kontekście w polskiej rzeczywistości z całą ostrością ujawnił się problem regulacji relacji Kościoła – państwo. Kościół uznał konieczność uregulowania jego relacji do państwa w nowej rzeczywistości w sposób odmienny, niż miało to miejsce w systemie komunistycznym.

<sup>19</sup> *Słowo Pasterskie Biskupów Polski o zadaniach katolików wobec wyborów do parlamentu*, Jasna Góra, 26 sierpnia 1991 r., [w:] WAW, n. 9/1991.

<sup>20</sup> Por. W. Piwowarski, *Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego*, [w:] red. I. Borowik, A. Szyjewski, *Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, Kraków 1993, s. 29.

Biskupi polscy, zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, postulowali określenie relacji między państwem a Kościołem na zasadach wzajemnego poszanowania, suwerenności i niezależności oraz zdrowego współdziałania dla dobra wspólnego<sup>21</sup>. Przyjęcie soborowej doktryny uznaje konkretne rozgraniczenie kompetencji państwa i Kościoła – głosi Komunikat z 246 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski<sup>22</sup>. Jednocześnie przedstawiciele Kościoła odrzucili możliwość określenia stosunku państwa do Kościoła na zasadzie rozdziału, gdyż rozdział taki może być różnie rozumiany. „Biskupi zwrócili uwagę – czytamy w Komunikacie – iż sformułowana w naszej powojennej przeszłości, w sposób ogólnikowy, zasada rozdziału państwa i Kościoła prowadziła w praktyce do bolesnych następstw”<sup>23</sup>. Oznaczała ona, iż Kościół jest wprowadzony oddzielony od państwa, ale państwo nie jest oddzielone od Kościoła. „Ten stary zabieg interpretacyjny – pisał Prymas Polski – pozwala państwu ingerować w sprawy Kościoła: a więc decydować o nominacji biskupów, o obsadzie stanowisk kościelnych, o usunięciu religii ze szkoły, duchownych z wojska, z dobroczynności, z więzień, ze szpitali itp. albo też pozwolić na ograniczone postęgi, co podkreślałoby władzę państwa i przechył”<sup>24</sup>. Zwracano uwagę, iż określenia te zaczerpnięte są z ideologii marksistowskiej i nawet jeśli odmienne są intencje je zgłaszających, wywołują one negatywne skojarzenia. Relacje między państwem a Kościołem nie powinny być kontynuacją niechlubnej przeszłości, a zatem zerwanie winno dokonać się także w sferze frazeologii.

Pojęcie rozdziału jest zasadą negatywną, natomiast konstytucyjne uregulowanie stosunków między państwem a Kościołem powinno stworzyć takie warunki, w których obywatele będą mogli pełniej i łatwiej osiągnąć swoją doskonałość<sup>25</sup>, a zatem także korzystać, w sensie pozytywnym, ze swoich praw w dziedzinie religijnej. „Podstawowe wartości, w imię których Kościół spełnia swoją misję, oraz zasadnicze cele realizowane przez państwo – są w istocie swej komplementarne”<sup>26</sup>. Stąd ich realizacja domaga się nie oddzielenia, a współpracy obu instytucji. I dlatego obie strony, a mianowicie Kościół i państwo, doszły do porozumienia, że właściwa realizacja współpracy pomiędzy nimi w nowej rzeczywistości winna być regulowana konkordatem. Jak wygląda zatem problem konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie 28 lipca 1993 roku, którego głównym celem była próba stworzenia stabilnych podstaw właściwego ułożenia stosunków między państwem a Kościołem w Polsce? Wydaje się bowiem, że konkordat stał się w pewnym okresie także kwestią polskich sporów o kształt nowej rzeczywistości.

W sporze tym chodzi o odpowiedź na fundamentalne pytanie: *czy konkordat jest szansą, czy zagrożeniem dla Polski?*

Powszechnie wiadomo, że konkordat jest formą umowy międzynarodowej pomiędzy Stolicą Apostolską, jako najwyższą duchową władzą Kościoła katolickiego, a określonym państwem. Należy on zatem do dziedziny publicznego prawa międzynarodowego. Nie jest ona jednak umową międzypaństwową, ponieważ podmiotem w tym przypadku nie jest

<sup>21</sup> Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji, w: WAW, n. 3/1992.

<sup>22</sup> Komunikat z 246 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, 2 maja 1991 r., w: PO, n. 18/91/1208.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> J. Glemp, *Boskie i cesarskie*, Warszawa 1995, s. 30-31.

<sup>25</sup> Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji, dz. cyt.

<sup>26</sup> Tamże.

państwo Watykan, lecz Stolica Apostolska, która jest uznanym podmiotem prawa międzynarodowego<sup>27</sup>.

Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, zawarty 28 lipca 1993 roku, jest owocem długich procesów normalizacji stosunków Kościół – państwo w Polsce. Pomijając szczegółową historię, należy podkreślić, że to właśnie wybór kardynała Karola Wojtyły na papieża, a potem wydarzenia społeczne zapoczątkowane w sierpniu 1980 roku, przyspieszyły ten proces. W maju 1988 roku został uzgodniony pierwszy projekt konwencji między PRL i Stolicą Apostolską. Z kolei 17 maja 1989 roku uchwalono „*Ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego*”. Ustawa ta przyznawała status prawny Kościołowi i określała jego uprawnienia na terenie Polski.

Po wyborach parlamentarnych, 4 czerwca 1989 roku, rozpoczął się okres bezpośrednio przygotowujący do zawarcia konkordatu. Etapami znaczącymi w tej materii są: przywrócenie pełnych stosunków dyplomatycznych (17 lipca 1989), mianowanie Nuncjusza Apostolskiego w Polsce (26 października 1989), przesłanie przez Nuncjusza Ministrowi Spraw Zagranicznych RP projektu układu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską (październik 1991), przedstawienie projektu wypracowanego przez stronę rządową (12 marca 1993), podjęcie negocjacji zakończonych tekstem wspólnym (28 maja 1993). W ten sposób konkordat przesłany rządowi RP i Sekretarzowi Stanu, po dokonaniu ostatecznych poprawek, został podpisany 28 lipca 1993 roku<sup>28</sup>.

Konkordat polski z 1993 roku składa się z preambuły i dwudziestu dziewięciu artykułów. Preambuła, jak stwierdza J. Krakowski: „nie zawiera treści o charakterze normatywnym, ale tworzą je takie elementy, które mają wpływ na wykładnię norm zawartych w poszczególnych artykułach. W preambule Strony manifestują cele zawarcia tej umowy, które stanowią *ratio legis* – ducha prawa. Nie można normom zawartym w konkordacie przypisywać takiego znaczenia, które byłoby sprzeczne z tymi celami.”<sup>29</sup>

Zasadnicza treść konkordatu zawarta jest w 29 artykułach. Ujęte są w nich postanowienia o różnej treści. Jedne mają charakter konstytutywny, inne zaś tylko deklaracyjny lub proceduralny<sup>30</sup>. Całość zasadniczej treści konkordatu ująć można w kilku działach. Pierwszy z nich zawiera zasady relacji instytucjonalnych. Dotyczą one wzajemnych relacji usytuowanych na płaszczyźnie niezależności i autonomii państwa i Kościoła (art. 1.), stosunków dyplomatycznych (art. 2.), swobody wzajemnych kontaktów Kościoła katolickiego w Polsce ze Stolicą Apostolską, Konferencjami Episkopatów, Kościołami partykularnymi i innymi instytucjami, organizacjami i osobami w kraju i za granicą (art. 3.).

Drugi dział dotyczy osobowości prawnej Kościoła. Zawarte są w nim normy określające: osobowość prawną Kościoła katolickiego w Polsce, jako całości (art. 4., ust. 1.), osobowości prawnej wszystkich instytucji kościelnych, terytorialnych i personalnych, które uzyskały taką osobowość na podstawie przepisów prawa kanonicznego (art. 4., ust. 2.), gwarancji,

<sup>27</sup> Por. J. Gruca, *Spór o konkordat*, Warszawa 1994, s. 5.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 17 – 23.

<sup>29</sup> J. Krakowski, *Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993. Zagadnienia prawno-ustrojowe*, [w:] *Nowy konkordat a prawo polskie*, pr. zb. pod red. J. Krakowskiego, Warszawa 1994, s. 29-30.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 32.

że inne instytucje kościelne uzyskują osobowość prawną na wniosek władzy kościelnej, na podstawie prawa polskiego (art. 4., ust. 5.).

Trzeci dział zawiera zasady dotyczące wolności Kościoła względem państwa. Poszczególne artykuły gwarantują Kościołowi: autonomię w pełnieniu swej misji (art. 5.), tworzenie nowych jednostek organizacyjnych (art. 6.), obsadzanie urzędów kościelnych (art. 7.), wolność sprawowania kultu tzn. wolność w zakresie jego organizowania i nienaruszalność miejsc kultu (art. 8.) oraz gwarancję świąt religijnych (art. 9.).

Kolejny dział określa bliżej przedmiot i środki współdziałania, a nawet współpracy, dla wspólnego dobra człowieka, rodziny i całego społeczeństwa, między państwem a Kościołem. Zawarte w nim artykuły normują i określają problemy: małżeństwa i rodziny (art. 10., 11.), szkoły i nauczania religii w szkołach publicznych, praktyk religijnych na koloniach i obozach oraz szkół katolickich (art. 12., 13., 14., 15.), opieki duszpasterskiej w wojsku i innych zakładach zamkniętych (art. 16., 17.), duszpasterstwa mniejszości narodowych (art. 18.), stowarzyszeń kościelnych (art. 19.), środków społecznego przekazu w działaniu Kościoła (art. 20.), działalności misyjnej i charytatywnej (art. 21., 22.), budownictwa sakralnego oraz dóbr kultury i sztuki, pozostających we własności Kościoła (art. 22. ust. 4., 23., 24., 25.).

Ostatnim działem konkordatu są postanowienia końcowe, dotyczące przyjęcia, stosowania i interpretacji norm konkordatowych. Zawierają one normy: zobowiązujące do podejmowania nowych lub dodatkowych rozwiązań na drodze umów o charakterze międzynarodowym lub uzgodnień między rządem RP a Konferencją Episkopatu Polski (art. 27.), postanawiające, że sprawy sporne lub wątpliwości co do znaczenia norm konkordatowych będą rozstrzygane na drodze nowych porozumień (art. 28.), dotyczące potrzeby ratyfikacji dokumentu (art. 29.).

Pomimo, że konkordat stał się kwestią sporną, tzn. sama forma jego zawarcia, jak i jego treść spotkała się z krytyką niektórych środowisk w Polsce, to jednak wydaje się on być istotnym osiągnięciem polskich przemian w płaszczyźnie społecznej.

W podsumowaniu refleksji niniejszego artykułu podkreślić należy, że polskie przemiany roku 1989 dokonywały się w kilku zasadniczych płaszczyznach. Najważniejszymi z nich były jednak przemiany w płaszczyźnie politycznej i społecznej. To one, z kolei, spowodowały przemiany w innych sferach, jak np. ekonomicznej, kulturowej, administracyjnej itp. Wydaje się, że najważniejszymi osiągnięciami tych przemian jest zmiana samego charakteru państwa, wypracowanie młodej demokracji jako dobrego ustroju państwa, stworzenie możliwości korzystania przez obywateli z należnych im praw, dopracowanie idei samorządu terytorialnego, uzyskanie wolności mediów i dopracowanie właściwej regulacji Kościoła – państwo na zasadzie konkordatu. Te osiągnięcia uznać należy za najważniejsze w ocenie politologiczno-socjologicznej.

---

**SUMMARY**

To present the summary of this article is worth noting that the Polish transformations of 1989 were made in the few fundamental levels.

The most important ones were the transformations in the politics and social level.

They were the ones which resulted in the transformations in the other spheres for example: economic, culture, administrative etc.

It seems that the most important achievements of these transformations is the change of the nature of the States, the development of a young democracy as a good States system, the creating the possibility of use by citizens of the rights owed to them, the making concept of the local government, the getting freedom of the media, the development of the correct adjustment of the Church – State on the principle of concordat.

These achievements should be considered for the most important in the socio-politics evaluation.

---

---

**prof. dr hab. Henryk Skorowski** – urodzony w 1950 w Rumi – prof. zw. dr hab. socjologii. Doktorat – 1982, habilitacja – 1990, stanowisko profesora – 1995, tytuł profesora – 1997, stanowisko profesora zwyczajnego – 2000. Kierownik Zakładu Teorii Regionalizmu i Grup Etnicznych. W latach 1996-2005 Dziekan Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. W latach 2005-2010 prorektor UKSW. W latach 2010-2012 rektor UKSW. Obecnie jest Koordynatorem Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Autor 25 publikacji książkowych i 300 artykułów. Promotor 75 prac doktorskich i 368 prac magisterskich. Członek wielu rad naukowych czasopism z zakresu socjologii, politologii i chrześcijańskich nauk społecznych.