

Raport 02/13

Redakcja
Sławomir Sowiński

Obecność
Kościoła katolickiego
w sferze publicznej
demokratycznego państwa prawa.
Przykład współczesnej Polski



Instytut Politologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

**Obecność Kościoła katolickiego
w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa.
Przykład współczesnej Polski**

Przygotował zespół:

ks. dr hab. Janusz Węgrzecki, prof. UKSW
ks. dr Piotr Burgoński
dr Michał Gierycz
dr Sławomir Sowiński (redakcja, koordynacja)
mgr Monika Kacprzak
mgr Katarzyna Stępkowska

Warszawa 2013

Recenzja: dr hab. Wojciech Jakubowski, prof. UW, red. Zbigniew Nosowski

Redakcja i korekta: Katarzyna Jutkiewicz-Kubiak

Skład tekstu: Bartosz Rydliński, Radosław Zenderowski

Projekt okładki: Andrzej Rudowski

Na okładce wiekowa figura św. Lamberta ustawiona w korytarzu Lambertusschool (Haarsteeg, Holandia). O zabytek troszczą się uczęszczające do szkoły dzieci

© Copyright by Instytut Politologii UKSW i Fundacja Konrada Adenauera

W koncepcji oraz części raportu przygotowanej przez dr. Sławomira Sowińskiego wykorzystano wyniki badań prowadzonych w ramach grantu NCN nr 5356/B/H/03/2011/40

ISBN 978-83-928022-5-9

Projekt realizowany w ramach współpracy z Fundacją Konrada Adenauera



**Konrad
Adenauer
Stiftung**

Wydawcy:

Instytut Politologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ul. Wóycickiego 1/3 bud. 23
01-938 Warszawa
tel.: +48 22 569 28 69
e-mail: ip@uksw.edu.pl
www.politologia.wnhis.uksw.edu.pl

Fundacja Konrada Adenauera w Polsce
ul. Dąbrowskiego 56
02-561 Warszawa
tel.: +48 22 845 93 30
e-mail: kas@kas.pl
www.kas.pl

Druk:

DUX Sp. z o.o.
ul. Waryńskiego 10
00-631 Warszawa
tel.: +48 22 666 15 14
fax: +48 22 234 98 64
e-mail: drukarnia@ekspresowa-drukarnia.pl
www.ekspresowa-drukarnia.pl

**Obecność Kościoła katolickiego
w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa.
Przykład współczesnej Polski**

Spis treści

1. Cel i założenia metodologiczne projektu	7
2. Główne wnioski raportu	9
3. Debaty dotyczące obecności Kościoła katolickiego w życiu publicznym w Polsce w latach 1997–2012	13
3.1. Udział Kościoła w debacie przed integracją Polski z UE (1997–2003).....	13
3.2. Dyskusja nt. publicznej i politycznej aktywności duchownych (2005–2007)	16
3.3. Problem lustracji duchownych i tzw. sprawa abp. Stanisława Wielgusa (2005–2007).....	17
3.4. Dyskusja o obecności krzyża w przestrzeni publicznej (2010–2011)	19
3.5. Debata wokół Funduszu Kościelnego (2011–2012).....	21
4. Opis i analiza modeli obecności Kościoła w sferze publicznej	23
4.1. Model obecności i naturalnego napięcia	23
4.2. Model równego statusu i świadectwa	41
4.3. Model separacji.....	53
4.4. Model religijnej sfery publicznej	67

1. Cel i założenia metodologiczne projektu

Zasadniczym celem raportu jest analiza debat na temat aktywności i statusu Kościoła katolickiego w Polsce w sferze publicznej w latach 1997–2012 oraz wyodrębnienie głównych prezentowanych w tym zakresie stanowisk ideowych dotyczących tej kwestii, a także przedstawienie stojących za nimi strategii argumentacyjnych oraz dzielących je głównych osi sporu.

Badawczym punktem wyjścia dla tak zdefiniowanego problemu jest dość powszechne w literaturze przedmiotu przekonanie, że Kościół katolicki w Polsce, i szerzej Kościół w przestrzeni demokratycznego państwa prawa, pozostając ważnym aktorem życia społecznego, nie jest, nie chce być, nie powinien być ani instytucją *stricto* polityczną (uczestnikiem konkurencji o władzę), ani prywatną (zamkniętą wyłącznie w obszarze życia prywatnego obywateli). Naturalną i pożądaną przestrzenią jego aktywności wydaje się przedpolityczna sfera publiczna, którą oddziela i łączy obszar prywatności oraz zinstytucjonalizowanej polityczności (J. Habermas).

Rozstrzygnięcie takie otwiera jednak cały szereg pytań i nowych sporów, dotyczących zarówno rozumienia kategorii „sfery publicznej”, jak i ewentualnej funkcji, jaką pełnić ma w niej specyficzna instytucja, jaką jest Kościół. I tej też problematyce poświęcono prezentowane tu badania.

W pierwszej, empirycznej części badań analizie poddano pięć wybranych debat, jakie wokół publicznej aktywności Kościoła katolickiego w Polsce toczono w latach 1997–2011. Do badań wybrano debaty i spory dotyczące: udziału Kościoła w procesie integracji europejskiej Polski; oczekiwań lustracji Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. sprawy abp. Wielgusa; aktywności politycznej i metapolitycznej duchownych w latach 2005–2007; wydarzeń związanych z obecnością krzyża na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie w latach 2010–2011; wreszcie projektu zmian współfinansowania Kościoła przez państwo.

Przyjęcie za empiryczny punkt wyjścia pięciu tak różnych chronologicznie i merytorycznie debat pozwala – jak się zdaje – na uchwycenie całej złożoności, specyfiki i społecznej doniosłości badanego problemu. W tym miejscu trzeba też podkreślić, że jakkolwiek empiryczna analiza owych pięciu wybranych debat prowadzona była pod kątem wyinterpretowania z niej w dalszej części projektu modelowych sposobów myślenia o publicznej tożsamości Kościoła, to jest ona zarazem w pełni autonomiczna. Oznacza to, że formułowane w jej obrębie typologie stanowisk, wnioski i spostrzeżenia są autonomiczne wobec typologii i wniosków formułowanych w części teoretycznej pracy.

Warto też zauważyć, że przyjęcie takiej dyskursywnej perspektywy badawczej, w której głównym przedmiotem badań staje się publiczna debata, pozwoliło na uchwycenie kluczowych z punktu widzenia sfery publicznej kwestii: różnego społecznego rezonowania badanych zjawisk, różnego sposobu ich rozumienia i oceniania, wreszcie, różnych stojących za tym ocenami strategii argumentacyjnych i wyobrażeń społecznych.

Przyjęcie granic czasowych 1997–2012 pozwala badać aktywność publiczną Kościoła w kontekście jasno określonych ram formalnych, jakie stworzyły odnośne regulacje Konstytucji i Konkordatu.

Druga, teoretyczna część projektu polegała na wyodrębnieniu z przeanalizowanych uprzednio debat najważniejszych i najwyraźniej obecnych w nich spójnych stanowisk i przekonań dotyczących rozumienia miejsca i roli Kościoła w sferze publicznej. Przekonania te ujęto dalej w formie ideowych „modeli”, które obrazować mają pewne idealne (w sensie Weberowskim) sposoby rozumienia rzeczywistości społecznej.

Takie modelowe ujęcie najważniejszych punktów widzenia aktywności i statusu Kościoła pozwoliło na wyakcentowanie stojących za nimi strategii argumentacyjnych, a także na głębszą ich analizę poprzez odniesienie ich do stanu prawnego relacji między państwem a Kościołem w Polsce, aktualnej debaty politycznej oraz nauczania społecznego samego Kościoła.

Tym samym, zasadniczym przedmiotem badawczym projektu stały się nie tyle różne konkretne przejawy obecności Kościoła w życiu publicznym czy poszczególne formułowane wobec nich oceny, ile utrwalone, utrwalające się i utrwalane w opinii publicznej modelowe przekonania na temat zakresu, formy i sposobu obecności Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej demokratycznego państwa prawa.

W tym miejscu konieczne podkreślić trzeba, że próba owego modelowego uporządkowania myślenia o Kościele w sferze publicznej współczesnej Polski ma zdecydowanie charakter podmiotowy, a nie przedmiotowy. Innymi słowy, celem naszego projektu nie jest zdefiniowanie poszczególnych publicznych aktorów, grup czy środowisk ze względu na ich stosunek do publicznego statusu Kościoła, lecz opisanie pewnych dominujących modelowych wyobrażeń i sposobów myślenia, które do głosu dochodzić mogą w różny sposób, w różnych wypowiedziach publicznych różnych aktorów, grup czy środowisk.

Tytułem doprecyzowania warto odnotować, że określenie „sfera publiczna” zostało w badaniach zdefiniowane, za J. Hebermasem, jako przestrzeń politycznego zainteresowania i rezonowania społeczeństwa (media, uniwersytety, eksperci, *think tanki*), której granicą jest instytucjonalizacja zaangażowania politycznego i walka o władzę (partie, parlament etc.).

Projekt, będący kolejnym już owocem współpracy Instytutu Politologii UKSW i Fundacji Konrada Adenauera, został stworzony przez zespół pracowników naukowych i doktorantów Instytutu Politologii UKSW.

2. Główne wnioski raportu

Każda z przeanalizowanych w projekcie pięciu debat związanych z obecnością Kościoła katolickiego w polskim życiu publicznym w latach 1997–2012 ma swą własną niepowtarzalną dramaturgię, specyfikę i kontekst merytoryczny, a także chronologiczny. W tym sensie, formułowane w ich trakcie wnioski i oceny na wiele sposobów dotyczą bardzo różnych (duszpasterskich, społecznych, politycznych, prawnych, materialnych) aspektów publicznej obecności i aktywności Kościoła.

Niemniej jednak wydaje się, że w tej różnorodności analiz, ocen, wniosków i postulatów da się dostrzec cztery dość spójne modelowe sposoby myślenia i wyobrażenia na temat pożądanego miejsca i roli Kościoła katolickiego w Polsce, w przedpolitycznej sferze publicznej. Owe sposoby myślenia i wyobrażenia, które, jak podkreślono na wstępie, do głosu dochodziły w różny sposób u poszczególnych uczestników analizowanych sporów i debat.

Wyodrębnione w trakcie analizy cztery modelowe stanowiska określone zostały w następujący sposób: (a) *Model obecności i naturalnego napięcia* między Kościołem a świecką sferą publiczną; (b) *Model równego statusu i świadectwa* Kościoła w świeckiej sferze publicznej; (c) *Model separacji* Kościoła i świeckiej sfery publicznej; (d) *Model religijnej sfery publicznej*.

(a) Model obecności i naturalnego napięcia

Jest to stanowisko dość powszechne i bardzo wyraźnie występujące w większości analizowanych debat. Prezentują je zarówno zwolennicy aktywnego udziału Kościoła w polskim życiu publicznym, jak i umiarkowani krytycy poszczególnych form tej aktywności.

W analizowanych debatach najwyraźniej zaobserwować je można było w opiniach i głosach: zwolenników obecności krzyża w przestrzeni publicznej; zwolenników wewnętrznej lustracji Kościoła, która chroniłaby jego specyfikę; tych zwolenników integracji Polski z Unią Europejską, którzy podkreślali kulturową i religijną rolę Polski w zjednoczonej Europie; osób podkreślających, że apolityczny ze swej natury Kościół ma prawo i obowiązek oceniać życie polityczne w wymiarze moralnym i aksjologicznym.

Istotą tego stanowiska jest przekonanie, że sfera publiczna jest naturalną przestrzenią aktywności Kościoła i podmiotów religijnych, które szanować powinny jednocześnie wolność religijną obywateli niewierzących lub innego wyznania. Usuwanie religii i Kościoła ze sfery publicznej i zamykanie go w sferze prywatnej oznacza – w tym ujęciu – ograniczanie wolności religijnej obywateli i redukowanie aksjologicznego wymiaru życia publicznego. Zastępowanie zaś aktywności publicznej aktywnością polityczną prowadzić musi do niebezpiecznej sakralizacji walki politycznej lub/i instrumentalizacji politycznej religii.

W ujęciu tym aktywny publicznie Kościół odpowiada zatem na duchowe i religijne potrzeby związanych z nim osób, a także formułuje postawy i podstawy aksjologiczne istotne z punktu widzenia całego państwa i wszystkich obywateli.

Jednocześnie jednak w ujęciu tym bardzo wyraźne jest przekonanie, że aby obie wskazane wyżej funkcje (religijną i aksjologiczną) pełnić skutecznie, aktywny publicznie Kościół zabiegać musi o zachowanie swej

religijnej specyfiki i niepowtarzalności, wyrażającej się między innymi w specyficznym języku, poczuciu wspólnoty czy hierarchiczności.

Sprawia to, że między zorientowanym eschatologicznie i wertykalnie Kościołem a świecką, zorientowaną pluralistycznie i horyzontalnie sferą publiczną dochodzić musi do permanentnego strukturalnego napięcia.

Napięcie takie – w ujęciu tym – wydaje się być fundamentalną wartością, jaką religia wnieść może do życia demokratycznego społeczeństwa: Kościołowi wyznacza ona jego naturalną misję krytyczną i profetyczną, sferę publiczną zaś otwiera na pytania i zagadnienia transcendentne, przekraczające ramy codzienności, konkurencji politycznej, kadencji parlamentarnej, wyścigu za informacjami etc.

(b) Model równego statusu i świadectwa

Jednym ze sposobów redukcji wskazanego wyżej napięcia wydaje się stanowisko podkreślające potrzebę integracji Kościoła ze świecką sferą publiczną. Jest ono obecne przede wszystkim w głosach zwolenników modernizacji polskiego katolicyzmu i wzajemnego zbliżenia się współczesnego Kościoła i współczesnego społeczeństwa demokratycznego.

Badania wykazały, że stanowisko takie odczytać można między innymi: w opiniach akcentujących pozytywny wkład polskiego Kościoła w proces integracji europejskiej; w głosach podkreślających, że Kościołowi dużo lepiej służył będzie (obywatelski) system finansowania za pomocą odpisów podatkowych niż przekazywanej przez rząd subwencji; w oczekiwaniu wiarygodności i transparentności Kościoła w czasie sytuacji kryzysowych, takich jak np. sprawa abp. Wielgusa; w przekonaniu, że Kościół powinien z uwagą wsłuchiwać się w formułowane pod jego adresem głosy krytyki i być otwarty na dialog ze swymi oponentami.

Istotą tego stanowiska jest przekonanie, że sfera publiczna jest naturalną przestrzenią aktywności Kościoła, ale obecny w niej Kościół, tak jak inni jej aktorzy, zabiegać musi nieustannie o społeczne uznanie, zrozumienie i zaufanie, które zdobyć można poprzez dialog, otwartość na krytykę i unikanie pouczającego tonu. W ujęciu tym Kościół, zachowując swą wewnętrzną specyfikę i strukturę religijną, na zewnątrz, w sferze publicznej występować powinien w sposób właściwy instytucjom społeczeństwa obywatelskiego, a więc transparentny, wiarygodny, odpowiadający na zainteresowanie opinii publicznej i używający zrozumiałego dla niej języka.

(c) Model separacji

Innym sposobem redukcji wspomnianego wyżej napięcia wydaje się radykalny postulat przesunięcia Kościoła ze świeckiej sfery publicznej do sfery życia prywatnego, osobistego i indywidualnego. We współczesnej Polsce nie jest to stanowisko powszechne, ale dające się jednak usłyszeć, zwłaszcza w mediach i wypowiedziach części opiniotwórczych elit, krytycznie nastawionych do publicznej działalności Kościoła.

W analizowanych debatach bardzo wyraźnie dochodziło ono do głosu w: krytyce obecności znaków i symboli religijnych w polskiej przestrzeni publicznej; żądaniach zaprzestania wszelkich form subwencji finansowych państwa na rzecz Kościoła; krytyce zainteresowania duchownych sprawami politycznymi; wreszcie w przekonaniu, że integracja Polski z Unią Europejską jest szansą na tworzenie świeckiego państwa i świeckiego społeczeństwa.

Istotę owego stanowiska stanowią, jak się zdaje, dwa przekonania. Po pierwsze, że szeroko rozumiana sekularyzacja, także sekularyzacja życia publicznego, jest warunkiem rozwoju nowoczesnego państwa, a w przypadku Polski warunkiem nadrobienia jej zapóźnień cywilizacyjnych. Po drugie, że warunkiem poszanowania wolności osobistej jest nie tylko świeckość państwa, ale także świeckość i pełna aksjologiczna różnorodność szeroko rozumianej sfery publicznej.

Wolność religijna rozumiana jest w tym przypadku wyłącznie negatywnie, a jej przejawem ma być pozbawiona znaków i symboli religijnych sfera publiczna.

Pewnym wyjątkiem w ramach tego stanowiska jest akceptacja, a nawet uznanie dla charytatywnej działalności Kościoła, jednak raczej w jej aspekcie społecznym i socjalnym niż religijnym czy duchowym.

Krytyce publicznej aktywności Kościoła często towarzyszy w tym stanowisku deklaracja pełnego uznania i szacunku dla osobistej religijności i praktyk religijnych wykonywanych w obrębie życia osobistego.

Warto też podkreślić, że ostrze krytyki publicznej aktywności Kościoła skierowane jest – w ramach tego stanowiska – nie przeciw Kościołom czy religiom jako takim, ale przede wszystkim przeciw Kościołowi katolickiemu, który – w ujęciu tym – znacznie nadużywać ma swego społecznego autorytetu i szczególnie zagrażać ma duchowej wolności i pluralizmowi społecznemu. W mniejszym stopniu, lub zgoła w ogóle, krytyka ta jest formułowana pod adresem innych Kościołów i wyznań.

(d) Model religijnej sfery publicznej

Ostatni, trzeci ze sposobów redukcji napięcia między świecką sferą publiczną a hierarchicznym Kościołem prowadzić może także do modelu „religijnej sfery publicznej”, która dla wierzącej części społeczeństwa miałaby być alternatywą wobec nieprzyjaznej Kościołowi świeckiej sfery publicznej.

W analizowanych w badaniu debatach stanowisko to demonstrowane jest wprost stosunkowo rzadko i można odnieść wrażenie, że zanika ono w polskiej debacie publicznej. Jego śladów szukać można między innymi: w wypowiedziach zdecydowanych krytyków lustracji Kościoła, odcinających się od „lustracji medialnej” i podkreślających prawo Kościoła do swych własnych wewnętrznych rozliczeń; w głosach przyznających duchownym obywatelskie prawo publicznego wspierania katolików i bliskich Kościołowi partii w debacie politycznej; w obawach o zachowanie specyficznej polskiej tradycji i religijności w procesie integracji europejskiej; w głosach domagających się szacunku ze strony państwa i społeczeństwa dla religijnej opinii publicznej, jej postulatów i wrażliwości.

Wydaje się, że istota tego stanowiska wynika z przekonania, iż świecka sfera publiczna ze swej natury jest nieufna i niechętna wobec Kościoła, stąd koniecznością jest budowanie własnej, w pewnym sensie odrębnej i alternatywnej, sieci komunikacji i współdziałania społecznego wierzących, tak, aby skutecznie zabierać głos i występować zarówno wobec władzy, jak i pozostałej części społeczeństwa.

Dodatkową przesłanką dla tego stanowiska wydaje się przekonanie o szczególnym historycznym wkładzie Kościoła w kształtowanie narodowej tożsamości i tradycji, z którego wynikać ma prawo i obowiązek do dalszego reprezentowania społeczeństwa (a przynajmniej związanej z Kościołem jego części) w życiu społecznym, a częściowo także politycznym.

3. Debaty dotyczące obecności Kościoła katolickiego w życiu publicznym w Polsce w latach 1997–2012

Jako przedmiot badań raportu wybrano pięć publicznych debat związanych z obecnością Kościoła katolickiego w Polsce w życiu publicznym, jakie toczyły się w latach 1997–2012. Są to kolejno dyskusje wokół: udziału Kościoła w procesie integracji Polski z Unią Europejską; lustracji osób duchownych, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. sprawy abp. Wielgusa; publicznej i politycznej aktywności duchownych w latach 2005–2007; obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej, szczególnie w kontekście umieszczenia krzyża na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie w latach 2010–2011; likwidacji Funduszu Kościelnego na przełomie 2011 i 2012 roku.

Za wyborem okresu, którego dotyczą badania (lata 1997–2012), zdają się przemawiać dwa zasadnicze argumenty. Po pierwsze, w roku 1997 uchwalono Konstytucję i podjęto decyzję o ratyfikacji – podpisanego w roku 1993 – Konkordatu, co było jednoznaczne z ugruntowaniem nowego, demokratycznego, prawnego *status quo* w relacjach między państwem a Kościołem katolickim w Polsce. Po drugie, rok 1997 to moment, gdy po kilku latach zmian i eksperymentów zaczyna się konsolidować w wolnej Polsce demokratyczna scena polityczna. Nie bez znaczenia jest także fakt, że w badanym okresie realne stają się kluczowe dla współczesnej Polski relacje ze strukturami Zachodu (NATO i UE), a także perspektywa zaangażowania Kościoła katolickiego w procesy integracyjne (przede wszystkim z UE).

Wybierając do badań konkretne problemy i związane z nimi tematy debat, kierowaliśmy się po pierwsze ich publiczną doniosłością oraz znaczeniem, po drugie zaś obecnością w nich, kluczowej z punktu widzenia całego projektu, kwestii postrzegania i oceniania publicznego statusu Kościoła katolickiego. Innymi słowy, wydaje się, że wybrane do badań spory o: integrację europejską, lustrację osób duchownych, ich zaangażowanie publiczne i polityczne, obecność symboli religijnych w sferze publicznej i likwidację Funduszu Kościelnego, poprzez swą różnorodność chronologiczną i tematyczną, pozwalają w sposób w miarę pełny i adekwatny uchwycić proces kształtowania się dominujących w polskiej debacie sposobów rozumienia publicznego statusu Kościoła i stojących za nimi strategii argumentacyjnych. Przejdźmy zatem do omówienia każdej spośród wybranych pięciu debat.

3.1. Udział Kościoła w debacie przed integracją Polski z UE (1997–2003)

W latach 1997–2003 miała miejsce debata dotycząca akcesji Polski do Unii Europejskiej oraz procesu integracji ze strukturami unijnymi. Jednym z istotnych jej elementów był głos Kościoła katolickiego, wyrażający jego stosunek do procesów integracyjnych oraz ich skutków religijnych i kulturowych.

Od samego początku w debacie toczonej przez świeckich i duchownych, którzy próbowali ocenić religijne i kulturowe skutki integracji Polski z Unią Europejską, wyróżnić można dość szerokie spektrum opinii, od nadziei i otwartości na procesy integracyjne, po wyraźne obawy, dystans, lęk i religijnie motywowaną niechęć wobec integracji.

Wielu duchownych obawiało się podejmowania działań, które mogłyby zostać uznane za wikłanie się w politykę, stąd też ich powściągliwość w zajmowaniu konkretnego stanowiska w tej kwestii. Zawilości

prawne, dylematy moralne oraz duże niedoinformowanie w kwestiach unijnych sprawiały, że wielu duchownych czekało z wyrażeniem opinii do czasu wypowiedzenia się na ten temat swoich zwierzchników i ogłoszenia oficjalnego stanowiska Episkopatu Polski.

Jednym z ważnych wydarzeń w okresie kształtowania się stanowiska Episkopatu wobec procesów integracyjnych była wizyta delegacji KEP w Brukseli w 1997 roku¹. Otrzymano wówczas zapewnienie o pomocy finansowej dla Polski przed i po jej przystąpieniu UE oraz zaakcentowano wpływ katolickiej nauki społecznej na założenia programowe integracji (chodziło głównie o zasadę pomocniczości i solidarności). Nie obyło się jednak bez kontrowersji, głównie wokół deklaracji nr 11 w *sprawie statusu Kościołów i organizacji niewyznaniowych*, załączonej do Traktatu Amsterdamskiego. Ścieranie się stanowisk Kościoła i strony unijnej doprowadziło do powstania tzw. artykułu kościelnego: „Unia przestrzega oraz nie narusza statusu, jakim cieszą się Kościoły oraz stowarzyszenia i wspólnoty religijne w Państwach Członkowskich zgodnie z odpowiednimi przepisami prawnymi. Unia Europejska przestrzega w równej mierze statusu organizacji o charakterze filozoficznym i niewyznaniowym”².

Spośród oficjalnych wypowiedzi kluczowe znaczenie miał dokument *Biskupi polscy wobec integracji europejskiej*, uchwalony na 316 zabranii plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie 22 marca 2002 roku. Biskupi opowiedzieli się w nim jednoznacznie za integracją, przy uznaniu nadrzędnego charakteru osoby ludzkiej. Jednocześnie wysunięto obawy co do tempa zachodzących zmian i niepokojących zjawisk, takich jak m.in. wysokie bezrobocie, powiększające się obszary biedy, negatywne tendencje demograficzne i brak wystarczającego przygotowania społeczeństwa na nadchodzące zmiany. Mimo że Episkopat zajął oficjalne stanowisko w tej sprawie, to w komunikacie z 321 zebrania plenarnego KEP biskupi napisali, że każdy Polak musi w tej kwestii wypracować własny pogląd, a do władz zaapelowali o ukazanie wszystkich konsekwencji przystąpienia Polski do Unii Europejskiej³.

Istotną rolę w kształtowaniu stanowiska polskiego Kościoła wobec integracji odegrała osoba Ojca Świętego Jana Pawła II. Jako głowa Kościoła powszechnego papież podkreślał, że podstawowym wyznacznikiem jednoczącej się Europy powinno być słuźenie człowiekowi, które jest ważniejsze niż najbardziej szczytne cele ekonomiczne czy polityczne. Dobitne i jednoznaczne stanowisko Jana Pawła II wobec procesów integracyjnych zostało określone podczas siódmej podróży apostolskiej. Wtedy to, 5 czerwca 1999 roku, Ojciec Święty spotkał się w Sejmie z przedstawicielami władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, wyrażając uznanie dla dokonań dziesięciolecia polskiej suwerenności. Mówił tak: „Wydarzenia w Polsce sprzed dziesięciu lat stworzyły historyczną szansę, by kontynent europejski, porzuciwszy ostatecznie ideologiczne bariery, odnalazł drogę ku wieczności. [...] Kościół przestrzega przed redukowaniem wizji zjednoczonej Europy wyłącznie do jej aspektów ekonomicznych, politycznych oraz przed bezkrytycznym stosunkiem do konsumpcyjnego modelu życia. Nową jedność Europy, jeżeli chcemy, by była ona trwała, winniśmy budować na tych duchowych wartościach, które ją kiedyś ukształtowały, z uwzględnieniem bogactwa i różnorodności kultur i tradycji poszczególnych narodów. Ma to być bowiem wielka Europejska Wspólnota Ducha”⁴. Jednocześnie, odnosząc się do idei integracji Polski z Unią Europejską, zaznaczył, że „jest od samego początku wspierana przez Stolicę Apostolską”⁵. Takie stanowisko stało się ważnym znakiem dla Kościoła katolickiego w Polsce.

W dyskusji dotyczącej przystąpienia Polski do UE można zatem wyróżnić trzy główne stanowiska: popierające integrację Polski z Unią Europejską, umiarkowanie pozytywne wobec akcesji Polski oraz przeciwnie przystąpieniu Polski do struktur unijnych.

¹ Por. N. Jackowska, *Kościół katolicki w Polsce wobec integracji europejskiej*, Poznań–Gniezno 2003, s. 113.

² Traktat Amsterdamski, Deklaracja w sprawie statusu Kościołów i organizacji niewyznaniowych, cyt. za: H. Juros, *Kulturowe motywy „klauzuli kościelnej” w Traktacie Amsterdamskim*, „Studia Europejskie” 1998, nr 1, s. 24–25; do traktatu z Maastricht Stolica Apostolska proponowała dodać art. F ust. 3 o treści: „UE uznaje znaczenie Kościołów i innych wspólnot religijnych dla tożsamości i kultury państw członkowskich i dla wspólnego dziedzictwa kulturowego narodów Europy”, na który nie wyrażono jednak zgody.

³ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/komunikat321_12032003.html (28.10.2012).

⁴ Jan Paweł II, *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny. Przemówienie w parlamencie*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 1999, nr 8, s. 54.

⁵ Tamże.

Zwolennicy integracji przekonywali, że wejście Polski do Unii Europejskiej nie tylko nie osłabi wiary i kulturowej tożsamości Polaków, ale stworzy także możliwość swoistej wymiany doświadczeń, pomocnej w realizacji ważnej misji Polski i Kościoła katolickiego w Polsce w odnowieniu wiary i wartości leżących u podstaw wspólnoty europejskiej. Akcentowano rolę Polski jako „przedmurza chrześcijaństwa” pośród coraz bardziej zlaicyzowanych państw Zachodu. Nacisk kładziono raczej na wymiar duchowy, społeczny i kulturowy integracji niż na jej znaczenie polityczne. Podkreślano także misję Kościoła i Polski w jednoczącej się Europie, polegającą na odnowie wiary i fundamentalnych wartości, na których zbudowany został nasz kontynent. Zauważono też, że przystąpienie do UE jest dla Polski ogromną szansą na rozwój ekonomiczny. Specyfika podejścia części hierarchów, będących zwolennikami tego stanowiska, polegała na tym, że widzieli oni w Unii Europejskiej środek, a nie cel pełnego zjednoczenia kontynentu. Stąd wynikały obawy o to, aby te procesy nie były tylko realizacją partykularnych interesów, ale by stały się wstępem do głębszej, trwałej, opartej na fundamentach wspólnych wartości integracji Europy⁶.

Przedstawiciele drugiego stanowiska mieli umiarkowanie pozytywny stosunek do akcesji Polski do Unii Europejskiej. Akcentowali walory polskiej tradycji i kultury, uznając jednocześnie, że Polska powinna być państwem neutralnym. Często zwracano uwagę na to, iż Polska jest *de facto* w Europie i nie musi przystępować do jakiejkolwiek organizacji, aby być bardziej „europejska”. Jednakże ze względu na geopolityczną pozycję Polski w Europie większość zwolenników tego stanowiska widziała w przystąpieniu do Unii najlepsze z możliwych rozwiązań⁷. Zgoda na akces nie była jednak tak jednoznaczna jak u zdecydowanych sprzymierzeńców Unii Europejskiej. Opowiadano się za integracją, ale pod pewnymi warunkami (np. *invocatio Dei* w traktacie konstytucyjnym, penalizacja eutanazji i *in vitro*, uznanie chrześcijańskich korzeni Europy, nacisk na zrównoważony rozwój wszystkich regionów kontynentu, sprzeciw wobec Europy „dwóch prędkości”). Polskie duchowieństwo największe nadzieje w związku z integracją Polski z UE wiązało z poprawą w dziedzinie bezpieczeństwa międzynarodowego, praworządności, ochrony środowiska, rolnictwa i gospodarki.

Ostatnie stanowisko było prezentowane przez przeciwników przystąpienia Polski do struktur unijnych. W Unii Europejskiej widziano zagrożenie dla suwerenności państwa, tożsamości narodowej i jednorodności terytorialnej. Po latach gospodarki centralnie planowanej państwo otwierało się na wolny rynek, co rodziło poważne obawy wśród polskich rolników, którzy negatywnie odnosili się do integracji, zaniepokojeni o swoją przyszłość i obawiający się wykupu polskich ziem przez obcokrajowców. Niepokoje te podzielała także część duchownych, szczególnie z regionów wschodnich i południowo-wschodnich, którzy solidaryzowali się z rolnikami, mając jednocześnie na uwadze stanowisko Episkopatu Polski. Pojawiły się obawy o nasilenie działalności sekt, zmianę obyczajów, np. upowszechnienie się postaw materialistycznych oraz wprowadzenie zmian legislacyjnych w dziedzinie legalizacji związków homoseksualnych, aborcji czy eutanazji. Najwięksi przeciwnicy Unii Europejskiej uważali, iż Polska przystępując do wspólnoty utraci suwerenność państwową i tożsamość narodową.

⁶ Por. *Duchowieństwo parafialne a integracja europejska*, red. L. Kolarska-Bobińska, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2003, <http://www.isp.org.pl/files/2859202120524500001117705942.pdf> (29.10.2012).

⁷ Pozostałe to zbliżenie z Rosją i ze Stanami Zjednoczonymi.

3.2. Dyskusja nt. publicznej i politycznej aktywności duchownych (2005–2007)

Spór wokół politycznej aktywności duchownych nasilał się w okresie szczególnych przemian politycznych ze względu na udział mediów katolickich w debacie publicznej oraz publiczne wyrażanie opinii przez duchownych katolickich. Istotny zdaje się fakt wyłączenia z tematu prowadzonych sporów bezpośredniego udziału w polityce duchownych innych wyznań.

Spór o zasadność udziału Kościoła katolickiego w debacie politycznej uległ wyraźnemu nasileniu w latach 2005–2007. Na okres ten przypadło zwycięstwo w wyborach parlamentarnych partii Prawo i Sprawiedliwość pod przewodnictwem jej prezesa i późniejszego premiera Jarosława Kaczyńskiego oraz powołanie koalicyjnego rządu Prawo i Sprawiedliwość–Liga Polskich Rodzin–Samoobrona.

W burzliwej debacie publicznej pojawiły się głosy wiążące wygraną prawicowej partii z jawnym poparciem ze strony części duchowieństwa katolickiego. Komentowano wówczas udzielenie poparcia konkretnej opcji politycznej przez duchownych pracujących w Radiu Maryja oraz jego dyrektora, o. Tadeusza Rydyka, którzy podejmowali podczas audycji radiowych tematy *stricte* polityczne. Po wygranej parlamentarnej Prawa i Sprawiedliwości Radio Maryja aktywnie uczestniczyło w życiu politycznym, transmitując obrady sejmowe, posiedzenia komisji sejmowych czy konferencje prasowe oraz umożliwiając wyrażanie na swej antenie opinii na temat aktualnej sytuacji politycznej, gospodarczej i społecznej kraju politykom z partii rządzącej. Głośnym echem odbiła się również konferencja prasowa koalicyjnych partii, wieńcząca porozumienie w sprawie utworzenia rządu, która transmitowana była wyłącznie w mediach o. Tadeusza Rydyka. W odpowiedzi pozostałe media ogłosiły bojkot transmisyjny tego wydarzenia, wysuwając oskarżenie o „zamach na wolność słowa”.

Do sporu nad polityczną aktywnością duchownych dołączyła się Konferencja Episkopatu Polski, która wystosowała list do prowincjała zakonu redemptorystów (właściciela katolickiej rozgłośni) z prośbą o interwencję w sprawie Radia Maryja. Duchowieństwo polskie, podobnie jak środowisko dziennikarskie i społeczeństwo, zajęło wobec omawianego zagadnienia trzy stanowiska, choć najczęściej spotykane były dwie skrajne opinie, grupujące najwięcej zwolenników.

Pierwsze stanowisko reprezentowały osoby popierające udział duchownych w życiu politycznym. W argumentacji podkreślano, że duchowni mają obywatelskie prawo publicznego wspierania katolików i partii politycznych bliskich Kościołowi, ponieważ ten ma obowiązek angażować się w życie społeczne ze względu na swoją misję ewangelizacyjną i formacyjną⁸. Mimo to Kościół w Polsce nie angażuje się w działania polityczne z nadmierną aktywnością, np. biskupi nigdy nie apelowali publicznie o poparcie dla konkretnej partii⁹, w większości uznając, iż Kościół posiada mandat do oceny działań rządzących¹⁰. Ponadto podnoszono argument, że Kościół katolicki stanowi element tożsamości narodowej oraz odegrał znaczącą rolę w polskiej polityce i dyplomacji na przełomie dziejów. Apolityczność Kościoła – w tym sensie – oznacza niepiastowanie stanowisk politycznych, nie zaś neutralność w stosunku do działań władzy¹¹. W odniesieniu do mediów katolickich zwolennicy tego stanowiska rozpatrują swobodę ich działalności jako gwarancję istnienia tzw. wolności słowa, a misja ewangelizacyjna środków masowego przekazu powinna obejmować wszystkie wymiary życia społecznego, w tym również zagadnienia polityczne¹².

Drugie stanowisko reprezentowały osoby potępiające udział duchownych w życiu politycznym. Mimo uznania dla charytatywnej działalności Kościoła w społeczeństwie, przedstawiciele tego poglądu

⁸ Por. ks. prof. Janusz Nagórny, <http://www.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=7008> (20.10.2012).

⁹ W liście duszpasterskim biskupów polskich można znaleźć następujące stwierdzenie: „Kościół nie ma żadnej politycznej reprezentacji, a co za tym idzie partii politycznej, która miałaby prawo przemawiać w imieniu Kościoła lub powoływać się na jego poparcie”.

¹⁰ Centrum Badań Opinii Społecznej podało, że „91% Polaków, którzy w okresie kampanii wyborczej uczestniczyło w Mszach Świątecznych, uważało, że odprawiający je księża nie sugerowali, na kogo głosować”, <http://ekai.pl/wydarzenia/raport/x48721/nie-bylo-agitacji-wyborczej/> (27.10.2012).

¹¹ Por. http://www.przewodnik-katolicki.pl/nr/spoleczenstwo/niebezpieczne_zwiazki.html (26.10.2012).

¹² „Radio Maryja jest niezwykle potrzebne Polsce, bo jest złamaniem monopolu tych mediów, które mówią innym głosem i które domagają się wyłączności”, wypowiedź prof. Krystyny Czuby, <http://www.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=7008>, <http://www.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=26> (25.10.2012).

odmawiali duchownym prawa do uczestnictwa w życiu politycznym, argumentując to koniecznością oddzielenia w państwie sfery świeckiej od religijnej. Zwolennicy tego stanowiska zdecydowanie sprzeciwiają się zaangażowaniu duchownych po stronie jednej opcji politycznej i wykorzystywaniu nabożeństw liturgicznych do agitacji politycznej¹³. Z tego względu często krytykowana jest działalność mediów katolickich opowiadających się zdecydowanie za jedną partią polityczną, które – według zwolenników tego stanowiska – niejednokrotnie zabierają głos w sprawach, które nie powinny być przedmiotem ich zainteresowań.

Ostatnią grupę stanowiły osoby, które zgodę na udział duchownych w życiu politycznym obwarowały pewnymi warunkami. Takim warunkiem byłby np. zakaz piastowania stanowisk politycznych, poddanie się duchownych krytyce publicznej, a także niezaniechanie podstawowych obowiązków duchownych. Według zwolenników tego stanowiska, Kościół, nie biorąc bezpośredniego udziału w polityce, powinien zajmować się zagadnieniami *stricto* społecznymi, a aktywność polityczna księży nie może odbijać się na ich pierwotnym powołaniu jako osób duchownych¹⁴. Warunkiem zaangażowania Kościoła w życie polityczne miałyby być poszanowanie zasad liberalnej demokracji i zdolność do samokrytyki. „W państwie demokratycznym nie może istnieć instytucja wyjęta spod oceny opinii publicznej. Kościół, nawet gdyby zrezygnował z aktywności politycznej, powinien się nauczyć, że dopuszczanie krytyki jest oznaką zdrowia, a jej unikanie wskazuje na chęć ukrywania”¹⁵.

3.3. Problem lustracji duchownych i tzw. sprawa abp. Stanisława Wielgusa (2005–2007)

Tak zwana sprawa abp. Wielgusa z przełomu lat 2006 i 2007 wywołała w mediach debatę na temat lustracji w Kościele, jednak konieczność ustosunkowania się hierarchów do niechlubnej przeszłości pojawiła się już nieco ponad 3 lata wcześniej, kiedy Instytut Pamięci Narodowej zaczął udostępniać zgromadzone przez siebie materiały, według których „[...] ok. 10 proc. duchownych było zarejestrowanych jako tajni współpracownicy”¹⁶.

W odpowiedzi na pojawiające się apele o rozliczenie się z historią, kard. Stanisław Dziwisz w lutym 2006 r. powołał dla archidiecezji krakowskiej komisję¹⁷ „Pamięć i Troska”, mającą badać przypadki współpracy duchownych ze służbą bezpieczeństwa PRL. Komisja opracowała dwa dokumenty: memoriał¹⁸, dotyczący m.in. zasad postępowania wobec duchownych współpracujących z SB, który następnie został oficjalnie przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski, oraz późniejszy dokument pt. *Prawda i odpowiedzialność*¹⁹, który przypomina zasady etyczne dotyczące przekazywania przez media informacji o współpracy niektórych osób ze służbami reżimu komunistycznego. W październiku tego samego roku oficjalnie powołano Kościelną Komisję Historyczną działającą z ramienia KEP, odpowiedzialną za badanie zasobów IPN dotyczących represji wobec Kościoła w powojennej Polsce²⁰.

¹³ Por. wypowiedź abp. Józefa Kowalczyka, <http://ekai.pl/wydarzenia/raport/x13825/kosciol-katolicki-w-polsce-najwazniejsze-wydarzenia/> (25.10.2012).

¹⁴ Por. http://www.przewodnik-katolicki.pl/nr/spoleczenstwo/niebezpieczne_zwiazki.html (15.11.2012) oraz <http://nowy.tezeusz.pl/blog/496.html> (15.10.2012).

¹⁵ Tadeusz Bartoś, <http://m.newsweek.pl/Europa-polityka-koscielna-kosciol-polityczny,62705,2,1.html> (16.10.2012).

¹⁶ Wypowiedź prof. Antoniego Dudka, zastępcy prezesa IPN, <http://ekai.pl/wydarzenia/x11821/dudek-prymas-niesprawiedliwie-ocenil-ipn> (17.10.2012).

¹⁷ Wcześniej powstały komisje w archidiecezji wrocławskiej i lubelskiej oraz w diecezjach: tarnowskiej i warszawsko-praskiej, jednakże nie wywarły one znaczącego wpływu.

¹⁸ *Memoriał Episkopatu Polski w sprawie współpracy niektórych duchownych z organami bezpieczeństwa w Polsce w latach 1944–1989*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/memorial_25082006.html, 07.10.2012.

¹⁹ Komisja „Pamięć i Troska”, *Prawda i odpowiedzialność*, dokument z 4.07.2007, http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200775_1 (10.10.2012).

²⁰ Komisja funkcjonowała ponad rok, a efektem jej prac było sprawozdanie końcowe, stwierdzające, że kilkunastu spośród żyjących biskupów było zarejestrowanych przez SB w różnych kategoriach, por. http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2007627_0 (29.10.2012) oraz http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=20071011_0 (29.10.2012).

Ks. abp Stanisław Wielgus, były rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz biskup diecezjalny płocki w latach 1999–2007, został podniesiony do godności arcybiskupiej i mianowany metropolitą warszawskim przez papieża Benedykta XVI 6 grudnia 2006 roku. Po dwóch tygodniach od nominacji w tygodniku „Gazeta Polska” pojawił się artykuł pt. *Tajna historia metropolity*, oskarżający abp. Wielgusa o wieloletnią współpracę ze służbami bezpieczeństwa PRL pod kryptonimem TW „Adam”. Arcybiskup Wielgus przyznał, że kilkakrotnie rozmawiał z przedstawicielami SB, gdy w latach 70. ubiegłego wieku starał się o paszport, jednakże stanowczo zaprzeczał podjęciu jakiegokolwiek świadomej współpracy z SB²¹. Zapowiedział jednocześnie, że po ingresie – dla rozwiania wszelkich wątpliwości – podda się autolustracji.

W odpowiedzi na pojawiające się w mediach publicznych oskarżenia, ówczesny Rzecznik Praw Obywatelskich Janusz Kochanowski zwrócił się z prośbą do red. Zbigniewa Nosowskiego, prof. Andrzeja Paczkowskiego i ks. prof. Tomasza Węclawskiego o zbadanie ewentualnych materiałów IPN dotyczących tej sprawy²². Niemalże równocześnie tygodnik „Wprost” na swojej stronie internetowej umieścił zapowiedź artykułu, w której podał, iż abp Wielgus w 1973 r. podpisał zobowiązanie do współpracy jako TW „Grey”²³.

4 stycznia 2007 r. dziennik „Rzeczpospolita” opublikował fragmenty dokumentów IPN, a zespół badaczy powołany przez Rzecznika Praw Obywatelskich orzekł, iż zarzuty wobec abp. Wielgusa nie są bezpodstawne²⁴. Kilka dni później, 7 stycznia 2007 r., na początku uroczystego ingresu w bazylice archikatedralnej św. Jana Chrzciciela abp Stanisław Wielgus oświadczył, iż rezygnuje z funkcji metropolity warszawskiego. Papież Benedykt XVI przyjął rezygnację, mianując abp. Wielgusa arcybiskupem seniorem oraz arcybiskupem tytularnym Viminacium.

W wyniku tych wydarzeń z przełomu grudnia i stycznia, biskupi zebrani na nadzwyczajnym posiedzeniu Konferencji Episkopatu Polski wystosowali list do wszystkich wiernych Kościoła w Polsce. W liście tym biskupi zaznaczyli, iż Kościół nie boi się prawdy ani lustracji, jednak istnieją obawy o jednostronne odczytywanie dokumentów sporządzonych niegdyś przez służby wrogie Kościołowi.

W debacie nad lustracją Kościoła można wyróżnić trzy główne stanowiska: stanowisko radykalnych krytyków zarówno formy, jak i zasady lustracji; stanowisko radykalnych zwolenników lustracji oraz stanowisko osób opowiadających się za lustracją, ale nie w takiej formie, jak to miało miejsce w przypadku abp. Wielgusa.

Stanowisko radykalnych krytyków lustracji w Kościele, którzy postulowali całkowite jej zaniechanie, znalazło wielu zwolenników po pielgrzymce papieża Benedykta XVI do Polski w 2006 roku. Do zahamowania procesu lustracji m.in. w Kościele przyczyniły się poniekąd także media, co w swoim komunikacie w 2005 r. stwierdziła Rada Etyki Mediów: „Rada zwraca uwagę, że w sprawach tak istotnych jak prawda o wspólnej przeszłości, tak bolesnych i tak poruszających jak każde podejrzenie o zdradę – wymagana jest szczególna staranność dziennikarzy”²⁵. Najbardziej skrajnym wyrazem powyższego stanowiska było postulowanie zniszczenia wszystkich archiwów IPN, jednak pojawiało się ono w środkach masowego przekazu stosunkowo rzadko.

Zwolennicy drugiego stanowiska postulowali pełną i jawną lustrację polskich duchownych. Często bardziej niż za samą współpracę z SB krytykowano abp. Wielgusa za początkowe negowanie swoich kontaktów ze służbami PRL. Zarzucano mu również nieszczerść wobec Ojca Świętego, który powołując abp. Wielgusa na metropolitę warszawskiego nie miał pełnej wiedzy dotyczącej jego przeszłości. Winą za dopuszczenie do takiej sytuacji obarczano także ówczesnego nuncjusza apostolskiego abp. Józefa Kowalczyka. Pojawiły się nawet nieliczne głosy nawołujące do jego

²¹ Oświadczenie rzecznika prasowego diecezji płockiej, ks. Kazimierza Dziadaka, <http://plock.gazeta.pl/plock/1,46343,3803947.html> (17.10.2012).

²² Jedną z nielicznych osób, które wówczas zajmowały się badaniem archiwów IPN, był ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski (dawny kapelan „Solidarności” w Nowej Hucie), który nawoływał do samooczystczenia oraz przyznania się winnych.

²³ <http://wyborcza.pl/1,76842,3826468.html> (15.10.2012).

²⁴ Por. <http://ekai.pl/wydarzenia/x11790/rzecznik-praw-obywatelskich-abp-wielgus-wspolpracowal/> (03.10.2012).

²⁵ Rada Etyki Mediów, *Dziennikarze manipulowali pisząc o współpracy księży z SB*, <http://ekai.pl/wydarzenia/x9349/rem-dziennikarze-manipulowali-piszac-o-wspolpracy-ksiezy-z-sb/> (05.10.2012).

ustąpienia. Już w połowie 2006 r. duża grupa świeckich katolików wystosowała apel do księży współpracujących niegdyś z SB o przyznanie się i zadośćuczynienie²⁶. Jednocześnie wielu ówczesnych komentatorów zwracało uwagę, że polskie duchowieństwo jest pierwszą grupą społeczną, która dąży do tak pełnego i otwartego zmierzenia się z przeszłością.

Trzecie stanowisko reprezentowali zwolennicy lustracji, która jednakże powinna ich zdaniem mieć inną formę, niż miało to miejsce w przypadku abp. Wielgusa. Według przedstawicieli tego poglądu lustracja jest konieczna, ale bez udziału mediów, które niepotrzebnie podsycają atmosferę wrogości wobec Kościoła katolickiego. Wydaje się, że najlepszym przykładem tego stanowiska była wypowiedź abp. Józefa Michalika, który powiedział: „Kościół powinien zaapelować, i ja to robię w jego imieniu, byśmy te bolesne sprawy załatwiali między sobą, a nie wynosili na zewnątrz. Jestem całym sercem przeciwny, by robili to duchowni przeciwko duchownym przed telewizją i prasą”²⁷.

Zwolennicy tego stanowiska przykładali dużą wagę do całego procesu lustracji, ale jednocześnie podkreślali konieczność przeprowadzenia dekomunizacji. „Popierając zatem lustrację bez dekomunizacji, cały czas rozliczamy ofiary totalitarnego systemu, nie pociągając do odpowiedzialności autentycznych sprawców przestępstw [...]”²⁸. Krytykowano „dziką” lustrację, która naruszała dobre imię i prawo do obrony podejrzanego o współpracę z SB²⁹. Wielu przeciwników „dzikiej” lustracji, nie tylko wśród duchowieństwa, zwracało uwagę na to, że swoboda w ujawnianiu dokumentów IPN jest zbyt duża, a informacje w nich zawarte powinny być weryfikowane w więcej niż jednym źródle. „Ofiarą” takiej lustracji można nazwać o. Konrada Hejmo OP, którego w 2005 r. ówczesny prezes IPN, prof. Leon Kieres, obciążył winą za współpracę z SB, ujawniając zgromadzone dokumenty w tej sprawie. Obrony o. Hejmo podjęli się jego współpracownicy, którzy w następstwie tych wydarzeń powołali komisję zakonną, której celem miało być zbadanie sposobu infiltracji Zakonu Kaznodziejskiego³⁰.

Wydarzenia przełomu lat 2006 i 2007 miały także pozytywne skutki m.in. dla rosyjskiego Kościoła prawosławnego, w którym pojawiły się głosy nawołujące do lustracji. Polskę za wzór stawiał także Kościół katolicki w Czechach, gdzie lustracja miała charakter niekontrolowany, a nazwiska tajnych współpracowników i osób zarejestrowanych przez służby bezpieczeństwa były powszechnie dostępne w Internecie.

3.4. Dyskusja o obecności krzyża w przestrzeni publicznej (2010–2011)

Na przełomie lat 2010 i 2011 miała miejsce w Polsce debata na temat obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej. Dyskusja toczyła się głównie wokół symbolu krzyża i jego ekspozycji w przestrzeni publicznej, m.in. przed Pałacem Prezydenckim na Krakowskim Przedmieściu, w sali obrad plenarnych w Sejmie RP, w salach wykładowych na Uniwersytecie Rzeszowskim³¹ oraz w jednym z wrocławskich liceów ogólnokształcących³².

Dyskusja wokół obecności krzyża i symboli religijnych w przestrzeni publicznej zintensyfikowała się w związku z wydarzeniami na Krakowskim Przedmieściu w 2010 roku po katastrofie smoleńskiej. 15 kwietnia 2010 r., pięć dni po katastrofie w Smoleńsku, dla uczczenia pamięci jej ofiar przedstawiciele organizacji harcerskich postawili przed Pałacem Prezydenckim drewniany krzyż. Stał on tam do 16 września 2010 r., kiedy to został przeniesiony do kaplicy w Pałacu Prezydenckim. Wcześniej, 3 sierpnia

²⁶ Apel świeckich do księży współpracujących z SB, <http://ekai.pl/wydarzenia/x10967/apel-swieckich-do-ksiezy-wspolpracujacych-z-sb/> (9.10.2012).

²⁷ <http://ekai.pl/wydarzenia/x11450/abp-michalik-lustracja-nie-przez-media/> (9.10.2012).

²⁸ Ks. A. Łach, *Zanim zaczniemy lustrować*, http://www.niedziela.pl/artukul_w_niedzieli.php?doc=ed200702&nr=28 (04.10.2012).

²⁹ Określenie „dzika lustracja” oznacza podawanie do publicznej wiadomości materiałów IPN bez badania ich wiarygodności, co może prowadzić do ich niewłaściwej interpretacji, a tym samym często do bezpodstawnej dyskredytacji osoby, której dotyczy.

³⁰ <http://ekai.pl/wydarzenia/x9388/zakonna-komisja-lustracyjna-dominikanow/> (06.10.2012).

³¹ <http://www.tvp.pl/rzeszow/aktualnosci/spoleczne/zamieszczenie-z-krzyzami-palikot-kontra-uniwersytet-rzeszowski/4164191> (14.10.2012).

³² Kwestia obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej była również szeroko omawiana medialnie ze względu na uchwalony regulamin PLL LOT, w którym poruszono kwestię noszenia w widocznych miejscach przez personel pokładowy linii biżuterii ze znakami religijnymi, <http://www.rp.pl/artukul/809992.html> (17.10.2012).

2010 r., pomimo podpisania porozumienia między Kancelarią Prezydenta RP, Kurią Metropolitalną Warszawską i władzami naczelnymi Związku Harcerstwa Polskiego oraz Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej, nie doszło do jego przeniesienia do kościoła akademickiego św. Anny z powodu oporu osób określających się jako „obrońcy krzyża”. Zarówno przeciwnicy, jak i zwolennicy obecności krzyża przed Pałacem Prezydenckim organizowali własne wiece i manifestacje, podczas których dochodziło często do zachowań, które według niektórych komentatorów były przejawem profanowania krzyża będącego ważnym symbolem religijnym dla chrześcijan³³.

Drugim zarzewiem dyskusji o obecności krzyża w przestrzeni publicznej była inicjatywa grupy posłów z RPP Palikota, którzy jesienią 2011 roku złożyli do marszałka Sejmu wniosek o zdjęcie krzyża w sali obrad³⁴, deklarując, że „jego obecność dyskryminuje ludzi niewierzących oraz o innych niż chrześcijańskie poglądach”³⁵. Choć ostatecznie krzyż pozostał w sali sejmowej, to spór ten wpisał się w dyskurs publiczny dotyczący miejsca krzyża i symboli religijnych w przestrzeni publicznej.

W debacie poświęconej obecności krzyża w przestrzeni publicznej można wyodrębnić dwa główne stanowiska.

Pierwsze stanowisko wyrażało się w poparciu dla obecności krzyża w przestrzeni publicznej. W jego ramach można jeszcze wyodrębnić dwie, nieco różniące się od siebie, postawy wobec krzyża i jego obecności w sferze publicznej: przekonanie o konieczności podjęcia działań, które zagwarantowałyby szeroką obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej, oraz opowiadanie się za utrzymaniem istniejącego *status quo* (bez poszerzania ani ograniczania obszaru obecności krzyża w sferze publicznej). Obie te postawy łączy przekonanie, że sfera publiczna jest przestrzenią aktywności Kościoła i podmiotów religijnych, które powinny jednocześnie szanować prawo do wolności religijnej obywateli niewierzących lub innego wyznania. Wśród argumentów przytaczanych przez zwolenników obecności krzyża w przestrzeni publicznej znalazł się pogląd, jakoby próby nadania przestrzeni publicznej świeckiego charakteru były w rzeczywistości dążeniem do wykluczenia Kościoła katolickiego z życia publicznego i zepchnięcia religii jedynie do sfery prywatnej. Prawo do obecności krzyża w sferze publicznej uzasadniano również odwołując się do art. 25 Konstytucji RP, gwarantującego swobodę wyrażania przekonań religijnych w życiu publicznym. Podkreślano ponadto znaczenie krzyża w polskiej tradycji, historii i kulturze oraz to, że krzyż w miejscach publicznych nie stanowi zagrożenia dla wolności przedstawicieli innych wyznań i religii. Zwolennicy tego stanowiska powoływali się na związek początków polskiej państwowości z chrześcijaństwem³⁶ oraz tradycję obecności krzyża w polskiej przestrzeni publicznej (szczególnie w kontekście obecności krzyża w polskim Sejmie)³⁷.

Drugie stanowisko wyrażane było jako sprzeciw wobec obecności krzyża w przestrzeni publicznej. Argumentując żądanie usunięcia krzyża z przestrzeni publicznej, powoływano się na art. 25 Konstytucji RP, który stanowi, że władze publiczne zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych³⁸. Ponadto przytaczano argument wolności religijnej, oznaczającej akceptację dla praktyk religijnych wykonywanych w ramach życia osobistego przy jednoczesnym braku owych symboli w sferze publicznej. Podnoszono również zarzut uprzywilejowanej pozycji Kościoła katolickiego, czego wyrazem miałyby być fakt, że symbol krzyża jest najbardziej rozpowszechnionym symbolem religijnym w przestrzeni publicznej. Powołując się na art. 1 Konstytucji RP, stanowiący, iż „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich Polaków”, podnoszono, że w związku z tym wszyscy, niezależnie od swego światopoglądu czy wyznania, winni być traktowani w taki sam sposób. Należałoby zatem albo umieścić w sferze publicznej wszystkie symbole religijne, albo całkowite je usunąć³⁹.

³³ <http://www.naszdziennik.pl/index.php?dat=20100811&typ=po&id=po15.txt> (18.10.2012).

³⁴ W sali obrad plenarnych w Sejmie RP od 19 października 1997 roku wisi krzyż przekazany parlamentarzystom przez Mariannę Popiełuszkę, matkę księdza Jerzego Popiełuszki. Wcześniej krzyż leżał w czasie Mszy Świętej, w rocznicę śmierci księdza, na jego grobie.

³⁵ http://www.wiadomosci24.pl/artykul/krzyz_w_sejmie_i_w_centrum_politycznego_sporu_oto_jego_216573.html (16.10.2012).

³⁶ <http://wiadomosci.onet.pl/kraj/palikot-przegrywa-batalie-o-krzyz-w-sejmie,1,4968734,wiadomosc.html> (20.10.2012).

³⁷ http://www.wiadomosci24.pl/artykul/krzyz_w_sejmie_i_w_centrum_politycznego_sporu_oto_jego_216573.html (18.10.2012).

³⁸ <http://www.rp.pl/artykul/740847.html> (17.10.2012).

³⁹ <http://www.tvn24.pl/-1,1721031,0,1,palikot-w-krzyzu-widzi-symbol-pisowski,wiadomosc.html> (12.10.2012).

3.5. Debata wokół Funduszu Kościelnego (2011–2012)

Fundusz Kościelny został powołany na mocy art. 8 ustawy z 20.03.1950 r. O przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego, jako formie rekompensaty dla Kościołów za przejęte przez Państwo nieruchomości ziemskie. Fundusz ten, stosownie do zasady równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych, działa na rzecz Kościołów i innych związków wyznaniowych posiadających uregulowany status prawny w Rzeczypospolitej Polskiej. Środki Funduszu Kościelnego przeznaczone są na: (1) wspomaganie kościelnej działalności charytatywnej, kościelnej działalności oświatowo-wychowawczej i opiekuńczo-wychowawczej, a także inicjatyw związanych ze zwalczaniem patologii społecznych oraz współdziałania w tym zakresie organów administracji rządowej z Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi; (2) remonty i konserwację obiektów sakralnych o wartości zabytkowej; (3) finansowanie składek na ubezpieczenia społeczne i zdrowotne duchownych⁴⁰.

Kwestia likwidacji Funduszu Kościelnego od dawna pojawiała się w dyskusji publicznej. Pewnym sygnałem sugerującym, że może stać się ona przedmiotem prac władz państwowych były słowa zawarte w *exposé* premiera Donalda Tuska, wygłoszonym 18 listopada 2011 r. na rozpoczęcie nowej kadencji Sejmu RP, które dotyczyły kwestii likwidacji Funduszu Kościelnego⁴¹. W grudniu 2011 roku SLD wysunął projekt ustawy mającej na celu likwidację Funduszu Kościelnego, by płacenie składek emerytalnych, rentowych i zdrowotnych przez księży było finansowane przez nich samych bądź też – w przypadku misjonarzy i duszpasterzy Polonii – przez instytucje diecezjalne lub zakonne⁴². W marcu 2012 roku temat likwidacji Funduszu Kościelnego powrócił w dyskusji publicznej w kontekście prac Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji zmierzających do kompleksowej reformy systemu emerytalnego⁴³.

Wydaje się, że można wyróżnić trzy główne stanowiska wobec likwidacji Funduszu Kościelnego.

Wedle pierwszego z nich państwo winno bezpośrednio finansować cele, na które środki pochodziły z Funduszu Kościelnego. Jako argument wskazywano fakt, że Fundusz Kościelny nie był darowizną dla Kościoła katolickiego, a jedynie niedoskonałą oraz niepełną formą zwrotu majątku stałego, którego Kościół katolicki został pozbawiony⁴⁴. Wśród zwolenników omawianego stanowiska odnaleźć również można było głosy, że projekt likwidacji Funduszu Kościelnego może wpisywać się w szerszej podjęte działania mające na celu ograniczenie możliwości wypełnienia przez Kościół katolicki jego misji⁴⁵.

Według drugiego stanowiska Fundusz Kościelny powinien zostać zlikwidowany i zastąpiony obywatelskim wsparciem finansowym Kościoła katolickiego za pomocą odpisu podatkowego dokonywanego przez wiernych. Jako argument na rzecz takiego rozwiązania przytaczano kwestię symbolicznego rozdziału państwa od Kościoła oraz wyrażano przekonanie, że taki sposób rozwiązania kwestii Funduszu Kościelnego uniezależni Kościół od urzędników państwowych i bardziej zwiąże go z wiernymi⁴⁶. Wska-

⁴⁰ http://www.msw.gov.pl/portal/pl/92/221/Fundusz_koscielny.html (14.10.2012).

⁴¹ W wygłoszonym *exposé* premier zapowiedział likwidację dofinansowania składek na ubezpieczenia społeczne i zdrowotne osób duchownych z budżetu państwa za pośrednictwem Funduszu Kościelnego. Stwierdził również, że jeśli będzie tego wymagała sytuacja, to rząd jest gotowy do dokonania zmian w Konkordacie, choć jego zdaniem nie jest to wymagane. <http://gosc.pl/doc/1102979.Fundusz-Koscielny-0-030-04-proc-budzetu> (10.10.2012).

⁴² <http://gosc.pl/doc/1029302.Projekt-likwidacji-Funduszu-Koscielnego> (15.10.2012).

⁴³ Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji podkreślało, że projekt likwidacji Funduszu Kościelnego i zastąpienie go odpisem podatkowym na rzecz Kościoła jest jednym z elementów prac zmierzających do kompleksowej reformy systemu emerytalnego. Jej celem jest usamodzielnienie Kościołów i innych związków wyznaniowych w płaceniu składek na ubezpieczenie emerytalne, rentowe, wypadkowe i zdrowotne.

<http://www.rmfm24.pl/fakty/polska/news-rzad-zabiera-sie-za-fundusz-koscielny-duchowni-sami-zaplaca,nId,592789> (15.10.2012).

⁴⁴ <http://gosc.pl/doc/1151800.Problemy-majatkowe-w-relacjach-Kosciol-panstwo> (13.10.2012).

⁴⁵ Jako jeden z przejawów ograniczania możliwości wypełniania przez Kościół katolicki swej misji przytaczano również kwestię rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej dotyczącego ograniczenia nauczania religii w szkołach publicznych (wydanego bez porozumienia ze stroną kościelną) oraz odmowną decyzję Przewodniczącego Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji w sprawie miejsca dla katolickiej stacji telewizyjnej Trwam na platformie cyfrowej. http://www.se.pl/wydarzenia/kraj/rydzyk-ostrzega-przed-rewolucja_247440.html, <http://gosc.pl/doc/1151808.Relacje-panstwo-Kosciol-w-Polsce-i-Europie> (21.10.2012).

⁴⁶ P. Mucharski, A. Brzeziecki, *Gram dalej*, „Tygodnik Powszechny”, 12 czerwca 2012, s. 8.

zywano również, że uregulowanie kwestii finansowania celów dotychczas opłacanych z Funduszu Kościelnego oraz rezygnacja z samego Funduszu leżą w interesie samego Kościoła katolickiego⁴⁷.

Zwolennicy trzeciego stanowiska, które można dostrzec w dyskursie publicznym dotyczącym projektu likwidacji Funduszu Kościelnego, uznawali, że przynależność do Kościoła jest kwestią prywatną, a zatem Fundusz Kościelny winien zostać zlikwidowany, a cele finansowane uprzednio z Funduszu powinny być opłacane samodzielnie przez Kościół⁴⁸. Uzasadnieniem miał być argument, że likwidacja Funduszu Kościelnego jest opłacalna dla Kościoła katolickiego nawet przy propozycji odpisu 0,3%⁴⁹. Wskazywano również, że Fundusz Kościelny stanowi niewielką część środków, jakie są przekazywane Kościołowi katolickiemu z budżetu państwa⁵⁰.

Na zakończenie warto dodać, iż rzadko można było spotkać w debacie publicznej analizę kwestii finansowania z Funduszu Kościelnego innych związków wyznaniowych. Tylko nieliczne doniesienia prasowe mówiły o sprzeciwie luteran bądź też Żydów wobec zlikwidowania funduszu Kościelnego⁵¹.

mgr Monika Kacprzak

mgr Katarzyna Stępkowska

⁴⁷ <http://www.rp.pl/artykul/763156.html?print=tak&p=0> (16.10.2012).

⁴⁸ http://www.se.pl/wydarzenia/kraj/pomysl-biskupow-na-zastapienie-funduszu-koscielnego-1-proc-podatku-na-kosciol-chca-300-mln-zamiast-9_245548.html (22.10.2012).

⁴⁹ Rząd szacuje, że odpis 0,3 proc. podatku da Kościołowi katolickiemu wpływy na poziomie 100 mln zł, czyli wyższe o ok. 10 mln zł niż dotychczas. Szacunki te wydają się jednak znacznie zaniżone.

<http://forsal.pl/artykuly/606261,bogu-co-cesarskie-czyli-o-0-3-proc-z-podatkow-na-kosciol.html> (13.10.2012), <http://www.rmfm24.pl/fakty/polska/news-rzad-zabiera-sie-za-fundusz-koscielny-duchowni-sami-zaplaca,nld,592789> (23.10.2012).

⁵⁰ Zwolennicy analizowanego stanowiska wysuwali również argument, że największe oszczędności wynikałyby z likwidacji nauki religii w szkołach, na którą rocznie przeznaczanych jest ponad 1 mld złotych. Przytaczane były również szacunki, według których finansowanie przez państwo nauki religii w szkołach to 1 mld 150 mln zł rocznie. Na kościelne uczelnie wydaje się 521 mln zł. Dopiero kolejnym, trzecim największym budżetowym wydatkiem jest Fundusz Kościelny, który pochłania 89 mln zł. 26 mln zł kosztuje remont kościelnych zabytków. Z budżetu finansowani są także wojskowi kapelani i Caritas. W sumie rocznie kosztuje to podatników 1 mld 800 mln złotych. <http://www.tvn24.pl/-1,1738506,0,1,fundusz-koscielny-to-ulamek-wydatkow,wiadomosc.html> (03.10.2012).

⁵¹ http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114883,11308216,Zydz-i-luteranie-przeciwni-likwidacji-Funduszu-Koscielnego_.html (02.10.2012).

4. Opis i analiza modeli obecności Kościoła w sferze publicznej

4.1. Model obecności i naturalnego napięcia

W „modelu obecności i naturalnego napięcia między Kościołem a świecką sferą publiczną” sferę publiczną ujmuje się jako przestrzeń niezależną od władzy politycznej, a zarazem przekraczającą prywatną partykularność. Jest ona otwarta dla każdego pod warunkiem, że akceptuje on zasady wolności sumienia i wolności religijnej. W modelu tym zakłada się, że Kościół uznaje zasadę wolności religijnej, a sfera publiczna stanowi naturalną przestrzeń jego aktywności. Usuwanie religii ze sfery publicznej i zamykanie jej w sferze prywatnej oznaczałoby – w tym ujęciu – ograniczenie nowoczesnych wolności indywidualnych obywateli, a zwłaszcza wolności religijnej.

Zakładana w omawianym modelu obecność religii i Kościoła w świeckiej sferze publicznej przyczynia się do powstania napięcia, która nabiera charakteru strukturalnego. Jest ono generowane m.in. przez to, że sama specyfika Kościoła i jego misji, a częściej inspirowane nauką Kościoła interwencje czy działania dyskursywne wspólnoty katolickiej, niejako zmuszają społeczeństwo do zbiorowej refleksji nad jego strukturami normatywnymi. Napięcie pochodzi również z konfrontacji Kościoła, który przekonuje do obiektywnych i niezmiennych norm moralnych, z pluralizmem światopoglądowym, jaki ma miejsce w sferze publicznej. Kościół wykazuje ponadto tęsknotę za maksymalizmem etycznym, zaś sfera publiczna dąży zwykle do etycznego minimum. Wreszcie w sferze publicznej jest obecna tendencja do redukcji roli Kościoła do jego zaangażowania społecznego, podczas gdy Kościół podkreśla niezmiennie swą specyfikę wynikającą z charakteru jego misji, która wykracza poza cele doczesne.

Napięcie takie wydaje się być – w przekonaniu zwolenników tego modelu – fundamentalną wartością, jaką religia i Kościół wnieść mogą do życia demokratycznego społeczeństwa. Dzięki niemu w społeczeństwie wciąż są żywe intuicje normatywne, zwraca się uwagę na zwykle ignorowane wymiary życia człowieka, podejmowana jest refleksja nad strukturami normatywnymi społeczeństwa, ożywiana jest debata publiczna, zostaje zachowana żywotność publicznej kultury moralnej, w tym postaw obywatelskich.

Stanowisko to jest dość powszechne i bardzo wyraźnie występuje w większości analizowanych debat. Prezentują je zarówno zwolennicy aktywnego udziału Kościoła w polskim życiu publicznym, jak i umiarkowani krytycy poszczególnych form tej aktywności.

Wybrane przykłady i strategie argumentacyjne wewnątrz modelu

W analizowanych debatach założenia omawianego modelu najwyraźniej zaznaczały się w opiniach i głosach: 1) tych zwolenników integracji Polski z Unią Europejską, którzy podkreślali kulturową i religijną rolę Polski w zjednoczonej Europie; 2) zwolenników wewnętrznej lustracji Kościoła, która chroniłaby jego specyfikę; 3) zwolenników obecności krzyża w przestrzeni publicznej; 4) osób podkre-

ślających, że apolityczny ze swej natury Kościół ma prawo i obowiązek oceniać życie polityczne w wymiarze moralnym i aksjologicznym.

W debatach i sporach na temat integracji Polski z Unią Europejską (1997–2004) przekonania zgodne z założeniami omawianego tutaj modelu reprezentowali ci, którzy w polskim katolicyzmie i polskim Kościele dostrzegali potencjał wielkiej instytucji publicznej, społecznej i kulturowej. Potencjał, któremu nie zagrażały procesy integracyjne. Przeciwnie, przekonywano, iż integracja stanowi niepowtarzalną szansę na ubogacenie europejskiego chrześcijaństwa potencjałem polskiej religijności⁵². Odwoływano się tutaj do słów Jana Pawła II, który stwierdził, że „nasz naród [...] ma wiele do zaoferowania Europie, przede wszystkim swoją chrześcijańską tradycję i bogate doświadczenia religijne”⁵³. Podkreślano również, że integracja europejska spowoduje szersze otwarcie się Kościoła i polskiej religijności na uniwersalny, ponadnarodowy wymiar chrześcijaństwa⁵⁴.

Zwolennicy integracji europejskiej w łonie polskiego katolicyzmu wyrażali przekonanie, że akcesja Polski do Unii umocni publiczny status polskiego Kościoła jako instytucji od państwa niezależnej, ale zarazem przez państwo respektowanej i docenianej. Powoływali się przy tym na tzw. klauzulę kościelną w traktatach unijnych, która gwarantuje europejskim Kościołom ochronę ich narodowego statusu. W ten sposób Unia Europejska – podkreślali – stworzyła przestrzeń prawną do rozwiązywania wielu kwestii praktycznych związanych z publiczną działalnością Kościołów. Istnienie klauzuli kościelnej oznacza dla Kościoła w Polsce zakotwiczenie jego publicznej funkcji i statusu w prawie europejskim, dzięki czemu lepiej będzie mógł pełnić swą duchową misję o charakterze religijnym⁵⁵.

Ponadto można zauważyć, że kontekst integracji europejskiej niejako zmusił uczestników debaty o obecności Kościoła i religii w życiu publicznym do przyjęcia szerszej niż dotąd perspektywy. Katolicycy zwolennicy zaangażowania Kościoła w życie publiczne wyraźnie uświadomili sobie, że nadzieje, troski i wyzwania Kościoła katolickiego w Polsce widzieć trzeba i analizować w perspektywie sytuacji i doświadczeń całego Kościoła powszechnego. Krytycy zaś nadmiernego – ich zdaniem – zaangażowania Kościoła w polskie życie publiczne przyjąć musieli do wiadomości, że w większości państw Unii Europejskiej Kościoły obecne są wyraźnie w życiu publicznym. Tym samym wraz z rozpoczęciem debaty o integracji europejskiej sens zaczęło tracić używanie przymiotnika „europejski” jako argumentu na rzecz laicyzacji państwa⁵⁶.

Ślady myślenia zgodnego z założeniami analizowanego tutaj modelu można odnaleźć na marginesie dyskusji na temat lustracji w Kościele (2005–2007). W opinii uczestniczących w tych dyskusjach zdecydowanych zwolenników lustracji Kościoła jest on nie tylko instytucją narodową czy historyczną, ale także, a może przede wszystkim, publiczną, a więc taką, która – podobnie jak inne tego rodzaju instytucje – zabiegać musi o codzienne potwierdzanie swego autorytetu i wiarygodności. Jeśli Kościół chce dalej zachować autorytet „nauczyciela moralności”, to koniecznie dbać musi o wiarygodność. Zwracano przy tym uwagę, że Kościół jako instytucja zaufania publicznego, podobnie jak inne tego typu instytucje, może podlegać niebezpieczeństwu korporacyjnego zamknięcia, które z pozycji społecznego autorytetu sprowadzić go może do pozycji jednej z wielu grup interesu. Z tego powodu powinien otwierać się z jednej strony na głos opinii zewnętrznej, z drugiej zaś – na krytykę formułowaną od wewnątrz⁵⁷.

Założenia omawianego modelu można również zaobserwować w głosach zwolenników obecności krzyża w przestrzeni publicznej. Wyrażali oni przekonanie, że sfera publiczna stanowi przestrzeń ak-

⁵² Por. wypowiedź prezesa KAI Marcina Przeciszewskiego, cyt. za: T. Wiślicki, *Aspekty polityczno-prawne*, w: J. Grosfeld (red.), *Kościół wobec integracji europejskiej*, Warszawa 1996, s. 84.

⁵³ Jan Paweł II, *Przemówienie do trzeciej grupy biskupów polskich podczas wizyty ad limina Apostolorum*, Rzym, 14 lutego 1998, w: S. Sowiński i R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003, s. 290.

⁵⁴ Por. J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1998, s. 12–13.

⁵⁵ Por. H. Juros, *Kulturowe motywy „klauzuli kościelnej” w Traktacie Amsterdamskim*, w: A. Dylus (red.), *Europa. Drogi integracji*, Warszawa 1999, s. 133–135.

⁵⁶ Por. S. Sowiński, *Boskie, cesarskie, publiczne. Debata o legitymizacji Kościoła katolickiego w Polsce w sferze publicznej w latach 1989–2010*, Warszawa 2012, s. 124–125.

⁵⁷ Por. tamże, s. 149.

tywności Kościoła i podmiotów religijnych, które powinny jednocześnie szanować prawo do wolności religijnej obywateli niewierzących lub innego wyznania. Na poparcie tego stanowiska przywoływano argument, iż próby nadania przestrzeni publicznej świeckiego charakteru są niczym innym jak dążeniem do zmarginalizowania znaczenia Kościoła katolickiego w życiu publicznym. Stanowisko popierające obecność krzyża i Kościoła w sferze publicznej argumentowane było również jako zgodne z ukształtowanym w III RP modelem relacji państwo–Kościół oraz art. 25 Konstytucji RP, gwarantującym swobodę wyrażania przekonań religijnych w życiu publicznym⁵⁸.

Ślady relacjonowanego i rekonstruowanego tutaj przekonania dostrzec można wreszcie także w debacie nad aktywnością publiczną duchownych. Zwolennicy prawa duchownych do publicznej aktywności przekonywali, Kościół jest uprawniony, a nawet ma obowiązek angażować się w sferę publiczną ze względu na swoją misję ewangelizacyjną i formacyjną⁵⁹. Podkreślali, że jak do tej pory Kościół ograniczał się do sfery metapolityki, np. biskupi nigdy nie apelowali publicznie o poparcie dla konkretnej partii⁶⁰. Podkreślano też, że Kościół posiada mandat do oceny działań rządzących w wymiarze moralnym i nie oznacza to naruszenia wymogów apolityczności⁶¹.

Sposób rozumienia sfery publicznej

W omawianym modelu przyjmuje się trzyczęściowy podział przestrzeni społecznej. Pierwszą część stanowi sfera prywatna (indywidualne wolności, potrzeby, interesy), drugą – sfera publiczna, trzecią – sfera instytucji państwowych.

Powyższe ujęcie odwołuje się do koncepcji, które w postulowanym łańdże społecznym posługują się ideą przestrzeni niezależnej od władzy politycznej i zarazem przekraczającej prywatną partykularność. Przestrzeń ta, zwana sferą publiczną, pełni zarówno funkcję separacyjną między tym, co prywatne i polityczne, jak również pośredniczącą pomiędzy społeczeństwem i państwem, gdyż do pewnego stopnia oddziałuje na państwowe instytucje. Aksjologia tej koncepcji, w ostatnim czasie najpełniej rozwiniętej przez Jürgena Habermasa, odwołuje się nie tyle do takich wartości jak powszechna partycypacja polityczna, równość czy zbiorowa suwerenność, ile do przeświadczenia o potrzebie politycznej racjonalności, debaty, wymiany argumentów i wolności przekonań. W sferze tej formowana jest bowiem opinia publiczna. Rodzi się ona poza kanałami i publiczną przestrzenią wszelkich struktur władzy, zarówno politycznych, jak i kościelnych. Nie stanowi sumy prywatnych, jednostkowych sądów, nawet jeśli wszyscy dochodzą do spontanicznej zgody, ale jest rezultatem racjonalnych debat i dyskusji, uznanym za wspólny osąd. Dyskurs ten dotyczy spraw ogólnego interesu i pozostaje otwarty zasadniczo dla wszystkich obywateli oraz wszystkich kwestii. Termin „opinia publiczna” odnosi się także do zadań krytyki i kontroli, którą w sposób nieformalny, a w okresie wyborów formalny, obywatele sprawują wobec rządzących struktur zorganizowanych w formie państwa⁶².

Religie i ich instytucjonalne formy, czyli Kościoły, które odmawiają zaakceptowania sprywatyzowanej roli i chcą upublicznić swoją obecność, mogą tego dokonać właśnie w sferze publicznej. Warunek, jaki muszą spełnić, to zaakceptowanie zasady wolności sumienia i wolności religijnej. Wówczas ich obecność nie będzie stanowić zagrożenia dla wolności indywidualnej ani dla prowadzonej w sferze publicznej otwartej dla wszystkich i na wszystkie kwestie debaty. Religie i Kościoły ze swoimi pytaniami i odpowiedziami mogą stać się elementem tego szeroko zakrojonego dyskursu. Usuwanie religii ze sfery publicznej i zamykanie jej w sferze prywatnej oznaczałoby – w tym ujęciu – ograniczenie nowoczesnych wolności indywidualnych obywateli, a zwłaszcza wolności religijnej⁶³.

⁵⁸ Por. A. Hall, *Sekta kontra nihilisci*, „Gazeta Wyborcza”, 18 sierpnia 2010, s. 16.

⁵⁹ Por. M. Stawarska, *Nie wahamy się iść pod prąd*, <http://www.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=7008> (20.10.2012).

⁶⁰ W *Słowie biskupów polskich przed wyborami parlamentarnymi 2007 roku* z 3 października 2007 można znaleźć następujące stwierdzenie: „Kościół nie ma żadnej politycznej reprezentacji, a co za tym idzie partii politycznej, która miałaby prawo przemawiać w imieniu Kościoła lub powoływać się na jego poparcie”.

⁶¹ Centrum Badań Opinii Społecznej podało, że „91% Polaków, którzy w okresie kampanii wyborczej uczestniczyło w Mszach Świętych, uważało, że odprawiający je księża nie sugerowali, na kogo głosować” (badanie z 4–13.11.2011), <http://ekai.pl/wydarzenia/raport/x48721/nie-bylo-agitacji-wyborczej/> (27.10.2012).

⁶² Por. J. Habermas, *The Public Sphere*, w: R. E. Goodin, P. Petit (red.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Oxford 1997, s. 103.

⁶³ Por. J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 416.

W omawianym modelu sfera publiczna odznacza się świeckim charakterem. Nie chodzi tu jednak o odrzucenie Kościoła czy religii. Świeckość tej sfery oznacza rezygnację z religijnego myślenia o świecie społecznym, a zwłaszcza skierowanie uwagi ku celom doczesnym i zakwestionowanie religijnego uprawomocnienia porządku politycznego i społecznego, a także oddzielenie jej od religijnych instytucji i norm. W omawianym modelu sfery publicznej znaczenie ma pewna uznaniowość, relatywność czy też deliberatywność. Sfera publiczna rozumiana jest nie jako zbiór osób, instytucji i procesów, ale raczej jako łącząca je sieć, układ wzajemnych powiązań, komunikacji i komunikatów. Oznacza to, że sens czy też wartość formułowanych w niej sądów, odgrywanych ról czy podejmowanych działań ma charakter nie tyle ontologiczny, związany z jakimś obiektywnym, trwałym (moralnym, prawnym, politycznym czy estetycznym) kodeksem lub statusem, ile wiąże się raczej z nieustannym poszukiwaniem zewnętrznego potwierdzenia i uznania. Taka szeroko rozumiana waloryzacja i legitymizacja poprzez uznanie, publiczną akceptację i dobrą opinię to jedna z kluczowych wartości sfery publicznej. To także jeden z głównych przedmiotów konfliktów i roszczeń politycznych współczesnych debat⁶⁴.

Naszkicowana powyżej idea sfery publicznej współcześnie szczególnie wyraźnie dochodzi do głosu w następujących koncepcjach: 1) demokracji deliberatywnej; 2) społeczeństwa obywatelskiego; 3) „trzeciego sektora” i 4) społeczeństwa etycznego⁶⁵.

Postulatem koncepcji demokracji deliberatywnej jest budowanie przestrzeni dla pogłębionej i przemyślanej debaty publicznej, w której obywatele dyskutując rozstrzygają najważniejsze kwestie polityczne. Mają to osiągnąć nie tylko dzięki pogłębionej informacji, jakiej dostarcza debata, ale także przez rezygnację z utrwalonych preferencji, uczenie się w trakcie debaty oraz uczynione ustępstwa i kompromisy. W deliberatywnym ujęciu za sferę publiczną uznać należy przede wszystkim media oraz wszelkie formy publicznej debaty, negocjacji czy choćby artykułowania różnych poglądów na temat zasad, którymi kierować winna się wspólnota polityczna. Sfera publiczna zbliża się tutaj do sfery polityki, tocząc z nią specyficzną grę o wpływ i niezależność zarazem.

Punktem centralnym drugiej z wymienionych koncepcji jest idea społeczeństwa obywatelskiego, z którym mamy do czynienia tam, gdzie społeczeństwo jako całość może poza kuratelą państwa organizować się w stowarzyszenia, mogące znacząco wpłynąć na kształt albo zmianę kursu polityki państwa. Sfera publiczna w tym ujęciu jest instytucjonalną i symboliczną przestrzenią obywatelskiego współdziałania, komunikacji i kontaktów, których celem jest społeczne współdziałanie na rzecz dobra wspólnego i/lub wywieranie nacisku na władze publiczne, bez ambicji wstępowania na drogę rywalizacji politycznej z istniejącymi aktorami politycznymi. Obszar sfery publicznej, w której działa niezależne od państwa społeczeństwo obywatelskie, wyznaczają niezależne od państwa media, stowarzyszenia, kluby, fundacje, instytucje charytatywne i organizacje samorządu zawodowego. Polityczna koncepcja „trzeciego sektora” postuluje istnienie sfery publicznej, która przejęłaby od państwa wiele dziedzin i usług publicznych, związanych przede wszystkim ze służbą zdrowia, edukacją, opieką społeczną czy szeroko rozumianym bezpieczeństwem. W tym ujęciu sfera publiczna ma być swoistym rezerwuarem, w którym cele państwa i logika społeczna zostają uzupełnione o społeczną aktywność, odpowiedzialność i kreatywność, idące w parze z efektywnością i racjonalnością ekonomiczną wolnego rynku. Podmiotami, które cel ten realizują, stając się głównym materialnym przejawem sfery publicznej, są obywatelskie fundacje, stowarzyszenia, instytucje terytorialnego czy zawodowego samorządu, a także lokalne organizacje samopomocowe, wolontariackie czy ekologiczne.

Czwarta z wymienionych wyżej koncepcji zawiera przekonanie, że warunkiem racjonalności i dobrej jakości zwykłej demokratycznej lub rynkowej konkurencji musi być umieszczenie jej nie tylko w ramach porządku prawnego, ale także w ramach pewnego powszechnie uznanego minimum norm moralnych, ponieważ wolnościowe instytucje rynku czy demokracji są skazane na korzystanie z kapitału etycznego, którego same wytworzyć nie mogą. W takim rozumieniu sfera publiczna, w odróżnieniu od ujęć poprzednich, staje się nie tyle miejscem debaty, artykułowania i ochrony interesów czy prospołecznej aktywności, ile miejscem kształtowania, reaktywowania i redefiniowania

⁶⁴ Por. S. Sowiński, *Boskie, cesarskie, publiczne...*, dz. cyt., s. 33–34.

⁶⁵ Por. tamże, s. 37.

niezbędnej wspólnoty doświadczeń moralnych, rodzajem moralnego fundamentu dla życia politycznego. Tak rozumianą sferę publiczną, obok świadomych swej edukacyjnej misji mediów, tworzą rodziny, szkoły, uniwersytety, Kościoły, organizacje kulturalne i samokształceniowe oraz stowarzyszenia będące szkołą obywatelskiej odpowiedzialności i solidarności⁶⁶.

Sposób postrzegania roli i funkcji religii oraz Kościoła

W omawianym ujęciu religię katolicką postrzega się jako nowoczesną religię o publicznej tożsamości. W analizowanych debatach uwidacznia się przekonanie, iż religia i Kościół zaakceptują nowoczesny strukturalny rozdział wspólnoty religijnej od politycznej i Kościoła od państwa. Oczekuje się od religii i Kościoła akceptacji także innych elementów dyferencjacji strukturalnej, a mianowicie instytucjonalnej autonomii i wewnętrznej funkcjonalnej dynamiki takich sfer społeczeństwa jak: gospodarka, nauka, edukacja, prawo, sztuka. Religia i Kościół w tym ujęciu mają też zaakceptować i szanować nowoczesne wolności indywidualne (np. sumienia, słowa), a zwłaszcza wolność religijną, a co za tym idzie pluralizm religijny i światopoglądowy, a więc istnienie w sposób uprawniony w sferze publicznej innych religii, Kościołów, związków wyznaniowych, sekt, osób niezorientowanych religijnie i o przeciwnych światopoglądach oraz ich organizacji. Co więcej, uznanie wolności indywidualnych, w tym religijnej, oznacza, że Kościół w działalności duszpasterskiej wyrzeka się stosowania – zarówno wobec własnych wiernych, jak i osób spoza Kościoła – przymusu⁶⁷, w tym wymuszania określonych postaw i zachowań za pomocą państwowych środków administracyjnych czy politycznych⁶⁸.

W omawianym modelu przyjmuje się, że publiczna obecność religii i publiczna działalność Kościoła będą mieć miejsce jedynie w dyskursywnej sferze publicznej. Nie oczekuje się, że religia i działalność Kościoła zostaną ograniczone do sfery prywatnej, ale jednocześnie zakłada się, że nie będą one mobilizować wspólnoty politycznej (tzn. zostanie utrzymany rozdział między wspólnotą religijną i polityczną, katolicyzm nie będzie traktowany jako „polska religia publiczna”) oraz nie wkroczą do sfery instytucji państwowych (tzn. zostanie zachowany świecki charakter państwa, rozumiany jako strukturalny rozdział Kościoła od państwa, oraz świecki język i argumentacja w instytucjach państwowych). Kościół w zakresie wkraczania lub niewkraczania w sferę publiczną posiada pełną swobodę. Niemniej jego obecność w sferze publicznej uważa się – jak pokazują analizowane debaty – za pożądaną. Kościół wnosi bowiem do życia publicznego intuicje normatywne, które dzisiaj w formie dojrzałej i nienaruszonej przetrwały jedynie we wspólnotach religijnych. Intuicje te są dla społeczności ważne, gdyż pozwalają ogarnąć problemy (np. powinności, usprawiedliwienia, początków życia), co do których inne źródła, łącznie z nauką, nie są w stanie wyrokować. Odpowiedzi na te problemy składają się na prefilozofię, z której wypływają powszechnie uznane w polskim społeczeństwie normy moralne, stanowiące podstawę konsensusu społecznego, na którym z kolei opiera się system prawny. Jeżeli Kościół sankcjonuje normy moralne stanowiące wyraz owego konsensusu, wówczas spełnia we wspólnocie politycznej funkcję integracyjną. Wprowadzając kwestie moralne do debaty publicznej, Kościół poszerza repertuar problemów i argumentów, przyczyniając się tym samym do ożywienia sfery publicznej. W ten sposób zmusza też świeckie państwo do rekonstruowania własnych fundamentów normatywnych, tzn. ich racjonalizacji, z tego względu, iż normy moralne postulowane przez Kościół mają charakter intersubiektywny. Dzięki strzeżonym przez siebie intuicjom normatywnym Kościół przyczynia się także do zachowania żywotności publicznej kultury moralnej (w tym postaw obywatelskich), bez której instytucje demokratyczne ulegają samozniszczeniu. Intuicje te mają szczególne znaczenie w obecnej sytuacji, gdy gospodarka rynkowa i rosnąca w siłę administracja wypierają z coraz to większej liczby obszarów koordynowanie działań za pośrednictwem norm i wartości. Kościół wreszcie, jako strażnik intuicji moralnych, odgrywa rolę publicznego sumienia: ocenia moralnie życie społeczne i polityczne, chroniąc w ten sposób instytucje oraz obywateli (np. przed wszechwładzą państwa, niesprawiedliwością w życiu ekonomicznym, wkraczaniem logiki rynku we wszystkie sfery życia, roszczeniami antynowoczesnych ideologii itp.). Obecność religii i Kościoła katolickiego w sferze publicznej, zwłaszcza udział w dyskursywnym kształtowaniu opinii publicznej, przyczynia się także do równowagi

⁶⁶ Por. tamże, s. 37–47.

⁶⁷ Dyskusja dotycząca procedury apostazji z Kościoła katolickiego w 2012 roku.

⁶⁸ Dyskusja dotycząca dobrowolności uczęszczania na katechizację i stopnia z religii na świadectwie szkolnym w latach 1993–2007.

światopoglądowej w państwie, które powinno być ojczyzną całej społeczności, tj. wierzących i niewierzących, do zaspokojenia potrzeby uznania obywateli zorientowanych religijnie, mocniejszej ich identyfikacji z osiągniętym konsensusem społecznym i większą odpowiedzialnością za niego, a ostatecznie do umocnienia społecznej więzi, która wszakże nie mieści się wyłącznie w pojęciu kontraktu, racjonalnego wyboru czy maksymalizacji korzyści⁶⁹.

W omawianym modelu, jak już wyżej wspomniano, uznaje się autonomiczne i swobodne oddziaływanie religii i Kościoła na społeczeństwo i państwo. Autonomiczność oznacza, że religia katolicka w sferze publicznej może istnieć w takiej postaci i w takich formach organizacyjnych, jakie wynikają z treści samej religii, bez ograniczeń i reglamentacji ze strony państwa. Zakres swobody działania wyznaczają klasyczne dziedziny działalności religijnej: głoszenie wiary, katechizacja, służba bliźniemu (pomoc chorym, troska o biednych). Dopuszcza się także w sferze publicznej swobodne działanie wspólnoty katolickiej skierowane na zagadnienia porządku świeckiego, politycznego czy społecznego, w których chodzi o realizację inspirowanego religijnie porządku życia i wprowadzenie religii do świata. Choć wspólnota katolicka może planować i realizować swoje działania w zgodzie z własnymi celami i niezależnie od państwa, to jednak są one regulowane przez państwowy porządek prawny. Zapobiec ma to naruszeniu indywidualnych wolności, w tym zasady wolności religijnej, oraz odbudowaniu instytucjonalnego powiązania porządku politycznego i religii. Wpływ wspólnoty katolickiej na życie społeczne i polityczne nie może więc naruszyć prawnych i instytucjonalnych ram, w których się dokonuje. Oczekuje się też od Kościoła, że w sferze publicznej będzie podejmował aktywność zmierzającą do dobra wspólnego, a więc zachowywał się inaczej niż grupy społeczne posiadające konkretne interesy polityczne. Kościół w tym ujęciu występuje więc w roli partnera całości porządku państwowego. Byłoby sprzeczne z dobrem wspólnym, gdyby Kościół czynił ze swoich wiernych straż przednią dla przeformowania kościelno-kulturowo-politycznych priorytetów i interesów i gdyby próbował tego dokonać dzięki wpływowi urzędu pasterskiego Kościoła na decyzje wyborcze. Działanie polityczne wiernych jako obywateli byłoby wówczas zredukowane do jednego lub kilku aspektów dobra wspólnego, a sam Kościół stałby się niewiarygodny, ponieważ w procesie demokratycznym nie może on być jednocześnie partnerem i sędzią. Powinien zatem przyjąć zasadę niepolitycznie-politycznego działania: orędzie Kościoła w punkcie wyjścia niepolityczne, wypływające tylko z woli głoszenia przesłania chrześcijańskiego, jest w istocie polityczne, ponieważ powoduje polityczne skutki.

W omawianym modelu za konieczną dla dobra wspólnego uznaje się współpracę Kościoła i państwa. Państwo jest odpowiedzialne za dobro wspólne, którego część stanowią religia i potrzeby religijne obywateli. Państwo zatem powinno sprzyjać ich zaspokojeniu przez tworzenie takich warunków, w których realizacja tych potrzeb staje się możliwa. Ponadto państwo docenia funkcje, jakie spełnia Kościół we wspólnocie politycznej: przyczynianie się do żywotności publicznej kultury moralnej, funkcję integrującą, krytyczną etc. Współpraca ta wydaje się też konieczna ze względu na tzw. *res mixtae*, czyli stosunkowo szeroki zakres spraw, które mają zarazem aspekt duchowy i świecki, lub inaczej: spraw religijnych, które wkraczają w świeckie sfery życia. W zakres tych spraw wchodzi: zawieranie związków małżeńskich, świętowanie niedzieli, prawo do zrzeczania się, dostęp do środków społecznego przekazu, opieka duchowa w zakładach zamkniętych, duszpasterstwo wojskowe, działalność charytatywna, tworzenie szkół wyznaniowych, nauczanie religii w szkołach publicznych, dostęp do cmentarzy wyznaniowych, ochrona zabytków etc. Porządek polityczny wymaga, aby kompetencje do uregulowania tych dziedzin życia, tak jak wszystkich innych świeckich spraw, nawet jeśli mają zarazem wymiar religijny, posiadało państwo. Jeśli jednak postrzega się religię jako element dobra wspólnego i uznaje prawo do obecności religii w sferze publicznej, wówczas opisana współpraca w zakresie spraw o podwójnym charakterze, zarówno świeckim, jaki i duchowym, wydaje się wręcz konieczna. Należy ją jednak odróżnić od pomocy, jakiej państwo mogłoby udzielać Kościołowi.

⁶⁹ Na przykład dyskusja nt. *invocatio Dei* oraz wartości chrześcijańskich w preambule Konstytucji RP przed jej uchwaleniem w 1997 r. oraz dyskusja wokół decyzji KRRiT odmawiającej przyznania Telewizji Trwam częstotliwości na multiplexie w 2012 roku.

Napięcie między Kościołem a świecką sferą publiczną

Zakładana w omawianym modelu obecność religii i Kościoła w świeckiej sferze publicznej przyczynia się do powstania napięć, które mogą mieć charakter immanentny, związany z istotą religii katolickiej i Kościoła oraz naturą sfery publicznej, bądź charakter przypadłościowy, będący pochodną zachowań tych dwóch podmiotów. Może to też być napięcie strukturalne, będące trwałym elementem układu, jaki tworzy obecność religii/Kościoła w sferze publicznej, albo dające się – przy dobrej woli obydwu podmiotów – usunąć.

Po pierwsze, napięcie – o charakterze immanentnym i strukturalnym – jest generowane przez specyfikę religii, Kościoła i jego misji oraz charakter sfery publicznej, jaki przyjmuje się w analizowanym modelu. Uczestnicy sfery publicznej powszechnie akceptują sposób, w jaki Kościół dokonuje samookreślenia, tzn. gdy postrzega siebie jako instytucję powołaną do realizacji celów nie świeckich, a jedynie duchowych. Świeckie jest wszystko, co dotyczy zewnętrznego współżycia ludzi i ich doczesnej pomyślności, duchowe – co wiąże się z wiecznym zbawieniem człowieka. Warto podkreślić, że omawiane tutaj napięcie nie powstaje dlatego, że Kościół, powołując się na obowiązujące w świeckim państwie prawo do wolności religijnej, chce publicznie oddawać cześć Bogu w formie liturgii i kultu. Powstaje dlatego, iż Kościół nie reprezentuje religii indywidualnego zbawienia i chce być religią publiczną – co jest specyfiką omawianego tutaj modelu – ponieważ jest świadomy roli, jaką religia odgrywa w życiu człowieka wierzącego, a mianowicie, że religia stanowi źródło energii, z której osoba wierząca czyni użytek w swym postępowaniu i w ten sposób kształtuje całe swoje życie. Korzystając z tego źródła nie ogranicza się do pewnych chwil czy wydzielonych w życiu obszarów, ale postępuje według jej zasad we wszystkich okolicznościach. Ten całościowy rys sposobu urzeczywistniania wiary sprawia, że staje się ona sprawą publiczną. W życiu osoby wierzącej nie może być dwóch niezależnych nurtów, prywatnego i publicznego, i dwóch odrębnych zespołów zasad etycznych: jednego, którym kierowałaby się ona w życiu prywatnym, i innego, którym kierowałaby się w życiu publicznym. Ponieważ oba obszary spotykają się w tym samym człowieku, aby jego wewnętrzna spójność nie była zagrożona, a co za tym idzie, aby możliwa była realizacja zasadniczych dla niego celów duchowych, między jego aktywnością w sferze prywatnej i publicznej musi panować harmonia. Stąd katolicy i Kościół są obecni w przedpolitycznej sferze publicznej i podejmują motywowane swą wiarą działania, interwencyjne czy dyskursywne, skierowane na zagadnienia porządku świeckiego, politycznego i społecznego, w których chodzi o realizację inspirowanego religijnie porządku życia, w tym celu, aby właśnie osiągnąć wspomnianą wyżej harmonię, co ma ścisły związek z realizacją celów duchowych.

Z kolei sfera publiczna w prezentowanym tutaj ujęciu ma charakter świecki, tzn. pozostaje oddzielona od religijnych instytucji i norm. Poszczególne dziedziny życia społecznego posiadają własną instytucjonalną autonomię i swoją wewnętrzną funkcjonalną dynamikę. Napięcie, jakie ujawnia się pomiędzy Kościołem a sferą publiczną, jest generowane przez to, że opisana powyżej specyfika religii, Kościoła i jego misji – już przez sam fakt jej istnienia, a częściej przez interwencje czy działania dyskursywne wspólnoty katolickiej – niejako zmusza społeczeństwo do zbiorowej refleksji nad jego strukturami normatywnymi. Co więcej, obecnie sfera publiczna ze społeczeństwa dzielającego powszechne normy zamienia się coraz bardziej w przestrzeń, w której w publicznym dyskursie normy są konstruowane i rekonstruowane, będąc uzasadniane jedynie za pomocą świeckich, tzn. racjonalnych argumentów⁷⁰. Natomiast w przekonaniu Kościoła istnieją wartości i normy nienegocjowalne, uprzednie wobec człowieka. Oparcie się na nich pozwala uniknąć arbitralności w podejmowaniu decyzji.

Napięcie pochodzi również z konfrontacji Kościoła z pluralizmem światopoglądowym obecnym w sferze publicznej. Kościół i ludzie wierzący w sferze publicznej muszą nieustannie współzawodniczyć z innymi wspólnotami etycznymi i konfrontować swój etos z ich etosem, co wymaga wewnętrznej siły wspólnoty katolickiej, nieustannego zabiegania o własną wiarygodność, a także rodzi problemy w wychowaniu młodego pokolenia. Co więcej, wierzący doświadczają nieustannego moralnego dyskomfortu za sprawą obecnych „antywartości”, czyli publicznej obecności rzeczy z ich punktu widzenia

⁷⁰ Przykładem procesu reinterpretacji istniejącej normy jest spór wokół zakazu „obrazy uczuć religijnych” (art. 196 KK) w latach 2001–2012. Opinia publiczna jest w tej sprawie podzielona, zaś sądy w podobnych przypadkach różnie orzekają. Znaczenie tej normy jest na nowo określane w szerokim dyskursie publicznym.

nagannych i niemoralnych. To wszystko może skutkować erozją etosu wspólnoty katolickiej, o ile nie podejmuje ona skutecznego wysiłku na rzecz etycznego zakorzenienia swoich członków. W pluralistycznej sferze publicznej różnice obecnie dotyczą nawet kwestii najbardziej podstawowych, czyli tzw. prefilozofii (np. pochodzenia człowieka czy początków życia). Pluralizm przybiera też dzisiaj postać formalnie wspólnie podzielanych wartości i norm (np. uniwersalnych), które jednak są przez różnych obywateli i grupy społeczne wywodzone z różnych źródeł, a w konsekwencji różnie interpretowane, tymczasem Kościół niezmiennie wywodzi je z tradycji chrześcijańskiej i do niej próbuje przekonać innych. Ściślej rzecz biorąc, mówiąc o wspólnie podzielanych wartościach i normach, Kościół odwołuje się do tradycji prawnonaturalnej, argumentując, że z uwagi na uprzedniość prawa naturalnego względem człowieka i zdolność jego poznania przez rozum ludzki powinno ono stać się punktem odniesienia przy określaniu podstaw normatywnych porządku społecznego i politycznego. Tradycja prawnonaturalna bywa jednak obecnie przez uczestników sfery publicznej kontestowana, różnie pojmowana, uważana za niejednoznaczną lub rodzącą zagrożenie, gdyż umożliwia przywódcom religijnym ogromny wpływ na życie społeczne, a wiadomo, że mają oni większe roszczenia do wypowiedzania się w tych kwestiach. Poza tym racjonalność, do której odwołuje się Kościół, odgrywa dzisiaj w życiu społecznym coraz mniejszą rolę (np. jest wypierana przez zachowania emocjonalne w dyskursie społecznym, propagandę w polityce). Wysiłki Kościoła, aby wartości uniwersalne, tak jak on je rozumie, oraz prawo naturalne, pojmowane zgodnie z tradycją chrześcijańską, przenikały porządek społeczno-polityczny, postrzegane są jako próba narzucenia wartości i norm religijnych. Kościół doświadcza również konfliktu uznanej przez siebie hierarchii wartości z tą, jaka upowszechniła się w nowoczesnych społeczeństwach, zwłaszcza za sprawą tradycji liberalnej. Ta ostatnia jako wartości naczelne uznaje indywidualne wolności, odmiennie niż w tradycji wartości etycznych, do których odwołuje się Kościół. Stąd możemy być świadkami dyskusji, w których np. ujawnia się konflikt między prawem indywidualnego wyboru a prawem do życia. Poza tym, w świeckiej sferze publicznej istnieje przekonanie, że ze względu na trudność osiągnięcia konsensusu aksjologicznego w warunkach pluralizmu światopoglądowego, wartości i normy należy zastępować regułami współżycia. Kościół tymczasem przekonuje, że zgoda w dziedzinie wartości i norm jest konieczna, gdyż również reguły opierają się na wartościach, a polityczne organy muszą się wartościami kierować i o nich rozstrzygać⁷¹. Napięcie wreszcie powstaje wtedy, gdy systemy społeczne, zwłaszcza państwo i gospodarka, przejawiają roszczenie do funkcjonowania według ich własnych wewnętrznych norm funkcjonalnych, bez względu na zewnętrzne normy moralne. Kościół czuje się wówczas w obowiązku przypomnieć o potrzebie podporządkowania ich logiki dobru wspólnemu, tzn. koordynowania działań w tych obszarach za pośrednictwem norm i wartości⁷².

Kolejne napięcie, które jak się wydaje również ma charakter immanentny i strukturalny, związane jest z oczekiwaniami, aby religia i Kościół pełniły funkcję integrującą społeczność polityczną. Jednakże w warunkach pluralizmu, jaki panuje dzisiaj w polskim społeczeństwie, konsens aksjologiczny osiągnięty jest drogą kompromisu, a w konsekwencji jest równoznaczny z etycznym minimum, które ostało się w wolnej konfrontacji społecznej. Kościół, choć chce pełnić funkcję integrującą i uznaje oraz promuje osiągniętą drogą kompromisu zgodę w zakresie wspólnych wartości, wykazuje jednocześnie tęsknotę za maksymalizmem etycznym⁷³. Jego misją jest bowiem głoszenie pełni objawionej prawdy i dopiero na tej podstawie formułowanie postulatów i oczekiwań. Kiedy nauczanie Kościoła idzie dalej niż zabezpieczenie etycznego minimum – co formalnie zwolennicy omawianego tutaj modelu akceptują – często bywa przez podmioty sfery publicznej krytykowane. Ich oczekiwania, aby Kościół stał się strażnikiem minimum etycznego, w istocie niewiele się różnią od dążeń zmierzających do tego, żeby katolizmem pełnił funkcję religii państwowej. Tymczasem Kościół nie chce być instrumentalizowany

⁷¹ Różnice zdań w zakresie prefilozofii, uzasadnienia wartości, prawa naturalnego, konfliktu wartości, zastąpienia wartości regułami współżycia ujawniły się między innymi podczas dyskusji dotyczącej ochrony życia (np. sprawa Alicji Tysiąc z 2007 r.), zapłodnienia *in vitro* (2008–2012) i klauzuli sumienia dla aptekarzy (2012); zob. np. W. Osiatyński, A. Zoll w rozmowie z M. Zającem, *Iloraz sumienia*, „Tygodnik Powszechny” 2012, nr 31, s. 5–7.

⁷² Na przykład dyskusja wokół tego, co ma stanowić fundament Unii Europejskiej w latach 1997–2004 lub dyskusja na temat przyczyn kryzysu finansowego w latach 2009–2012.

⁷³ Na przykład wypowiedź o. T. Rydzika: „Nie wolno rozważać nauki Kościoła. Media katolickie nie mogą być mediami mętными”. (T. Rydzik w rozmowie z M. Goss, *Antykościelne centrale*, „Nasz Dziennik”, 14–15 sierpnia 2012, s. 5).

i oceniany w kategoriach użyteczności, gdyż wtedy musiałby zrezygnować z własnej tożsamości religijnej. Jeśli spełnia w społeczności politycznej funkcję integrującą, to niejako na marginesie, a nie jako główne swe zadanie⁷⁴. W tej sytuacji ludzie wierzący mogą doświadczać poczucia rozdwojenia tożsamości, spowodowanego przynależnością do dwóch wspólnot: religijnej wspólnoty etycznej, która posiada bogaty system wartości, oraz wspólnoty politycznej z etosem ograniczonym do minimum etycznego, będącego wyrazem społecznego konsensusu. Nie tylko w polskich realiach odczuwają oni, podobnie zresztą jak członkowie innych wspólnot etycznych, stały nacisk ze strony niektórych uczestników sfery publicznej, aby w przestrzeni publicznej zrezygnować ze swojego religijnego etosu i cały swój system wartości, przynajmniej w sferze publicznej, sprowadzić do etycznego minimum⁷⁵.

W analizowanym modelu uznaje się szczególną tożsamość Kościoła i związaną z nią wyjątkową jego pozycję względem innych podmiotów sfery publicznej. Uznanie to ułatwia tradycja przyjmowania przez Kościół w Polsce prominentnej roli w życiu wspólnoty politycznej. Statusu Kościoła nie da się, w tym ujęciu, sprowadzić do poziomu np. partii politycznej, związku zawodowego, organizacji pozarządowej czy grupy interesu. Racją istnienia Kościoła jest misja religijna. Ona przesądza o zasadniczej odmienności Kościoła w stosunku do innych podmiotów działających w sferze publicznej. Ponadto Kościół wyróżnia się tym, że opierając się na uniwersalizmie religijnym, nie tworzy jednego z wielu subsystemów czy segmentów życia społecznego. Przeciwnie, w perspektywie swoich zadań obejmuje jego całość. Z tego powodu stoi względem innych podmiotów, a nawet całego państwa, na wyższym poziomie, jako nieporównywalny z nimi partner. Między innymi z tego powodu z powszechną akceptacją spotyka się, w omawianym modelu sfery publicznej, pełnienie przez Kościół funkcji publicznego sumienia, które dokonuje moralnej oceny porządku społecznego i zachowań innych podmiotów sfery publicznej. Napięcie, które powstaje w omawianym kontekście, pochodzi stąd, iż o zachowanie swojej specyfiki Kościół wciąż musi dbać i o swoją wyjątkową pozycję stale się upominać. Sfera publiczna wykazuje bowiem tendencję do postrzegania specyfiki Kościoła jedynie przez pryzmat jego zaangażowania społecznego i pełnionych we wspólnocie politycznej funkcji: integrującej, stabilizującej, krytycznej etc.

Istnieje też niemałe grono orędowników rezygnacji przez Kościół ze swej specyfiki i podążania drogą „unowocześnienia”, np. demokratyzacji, porzucenia religijnego języka i religijnej argumentacji, większej przejrzystości działań itp. Zauważyć można również, że niektóre podmioty sfery publicznej nie uznają wyjątkowej pozycji Kościoła i stawiają go w jednym rzędzie z innymi podmiotami. Nie stanowi to jedynie polskiej specyfiki, jak przekonują socjologowie, tłumacząc owo zachowanie sfery publicznej detradycjonalizacją, czyli procesem wygaszania wpływu tradycji i tradycyjnych instytucji na to, jak postępują i do czego dążą ludzie. Głos dotychczasowych autorytetów, w tym Kościoła, musi dzisiaj konkurować z opiniami gwiazd muzyki pop, *celebrities* czy znanych sportowców, a wielu ludzi chętniej wsłuchuje się w ich poglądy niż w opinie polityków czy nauczanie biskupów. Jako przyczynę wymienia się także deinstytucjonalizację, czyli proces ewolucji od biurokratycznych autorytetów do indywidualnej wolności jako czynnika odgrywającego zasadniczą rolę w dokonywaniu wyborów i podejmowaniu decyzji przez człowieka. Kościół, podobnie jak inne instytucje, bywa więc kwestionowany jako autorytet. Poza tym sam Kościół niekiedy podejmuje działania, które zagrażają jego wyjątkowej pozycji, gdy np. próbuje wywierać wpływ na różne grupy, wspierając te z nich, którym jego postulaty są bliskie, gdy zaleca wiernym głosowanie na posłów, którzy będą wspierać wprowadzanie tych zasad, wzywa wiernych do protestów i demonstracji itp., słowem, zachowuje się tak jak pozostali uczestnicy sfery publicznej, którzy reprezentują i forsują interesy partykularne.

W dyskursie, toczącym się w sferze publicznej, Kościół i ludzie wierzący, którzy wyrażają swe przekonania za pomocą uzasadnień religijnych, nie zawsze są poważnie traktowani przez inne podmioty. Niekiedy, z niezrozumiałych powodów, język świecki, tzn. odwołujący się do racjonalnych argumentów, traktowany jest jako religijnie i światopoglądowo neutralny i z tego powodu umożliwiający poro-

⁷⁴ Na przykład dyskusja wokół propozycji M. Jurka z kwietnia 2007 r., aby wprowadzić poprawkę do Konstytucji RP zwiększającą gwarancje ochrony życia, co w efekcie musiałoby naruszyć kompromis w postaci Ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z 7 stycznia 1993 roku. Wielu uczestników sfery publicznej, reprezentujących różny światopogląd, oczekiwało od Kościoła opowiedzenia się przeciwko wspomnianej propozycji i poparcia istniejącego kompromisu.

⁷⁵ Na przykład argumenty w dyskusji nad klauzulą sumienia dla aptekarzy w 2012 r., przekonujące, że powinni oni przestrzegać obowiązującego prawa i sprzedawać pacjentom wszystkie środki medyczne będące w legalnym obrocie.

zumienie się członkom różnych wspólnot etycznych. W dyskursie publicznym Kościół jest więc często zmuszony dokonać translacji argumentów religijnych na język świecki, powszechnie dostępny⁷⁶. Siła argumentacji wyrażonej przez Kościoły w języku świeckim wydaje się jednak wątpliwa, zwłaszcza w stosunku do wierzących, ponieważ wcale nie muszą oni odczuwać atrakcyjności jakichkolwiek świeckich racji. Adaptacja nowoczesnej, immanentnej światu i w istocie funkcjonalnej „racjonalności”, która skrywa chrześcijańsko-kościelną treść, sprawia, że owa treść ubożeje i traci swą autonomiczność. Co więcej, Kościół posługujący się świeckimi argumentami przestaje się czymkolwiek różnić od innych podmiotów sfery publicznej, traci swą, wspomnianą wyżej, specyfikę. Sytuacja, w której Kościół i ludzie wierzący dokonują translacji argumentów religijnych na język świecki, naznaczona jest asymetrią, ponieważ taką pracą nie są obciążeni świeccy uczestnicy publicznego dyskursu. Zniesienie tej asymetrii miałooby miejsce wówczas, gdyby obie strony, religijna i świecka, przyjmowały perspektywę drugiej strony, uczyły się wzajemnie od siebie, a strona świecka kooperowałaby z wierzącymi obywatelami w translacji argumentów religijnych na świeckie. Jeżeli bowiem ma zostać zachowana więź spajająca wspólnotę polityczną, potrzebne jest wzajemne uznanie. Co więcej, jeżeli społeczeństwo nie chce się odciąć od ważnych źródeł sensu, to nie może redukować złożoności w sferze publicznej poprzez wykluczenie religii z dyskursu publicznego.

Odniesienie założeń modelu do porządku konstytucyjnego i prawnego

Polski system prawny uznaje roszczenia religii katolickiej, która chce być religią publiczną, i Kościoła katolickiego do obecności w sferze publicznej. Usankcjonowanie publicznej obecności religii i Kościoła dokonuje się w szczególności za sprawą następujących aktów prawnych: Ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w PRL z 1989 r., Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r., Ustawy o systemie oświaty z 1991 r., Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych z 1992 r., Konkordatu z 1993 r. oraz Konstytucji RP z 1997 roku. Ponadto w kwestiach regulowanych przez powyższe ustawy Polska kieruje się prawem międzynarodowym: konwencjami ONZ, Rady Europy i ustawodawstwem Unii Europejskiej.

Ogólny kształt sfery publicznej założony w omawianym modelu – tzn. jej podział na sferę nieformalną i sferę instytucji politycznych – jest bardzo zbliżony do tego, jaki ustanawiają wyżej wymienione akty prawne. W polskim systemie prawnym podobnie rozróżnia się w ramach sfery publicznej bezstronną (neutralną) religijną i światopoglądową sferę instytucji politycznych oraz nieformalną sferę publiczną, która charakteryzuje się pluralizmem religijnym i światopoglądowym. Podstawę takiego rozróżnienia stanowi art. 25 ust. 2 Konstytucji RP, zgodnie z którym „władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”. Adresatem obowiązku sformułowanego w tym artykule są władze publiczne, tzn. państwowe i samorządowe, których działalność konstytuuje sferę instytucji politycznych. Ich bezstronność (neutralność) religijna i światopoglądowa oznacza zakaz wyrażania preferencji lub dezaprobaty dla określonej religii, wyznania, światopoglądu bądź bezwyznaniowości (a zatem również dla prawa naturalnego, o które upomina się Kościół, twierdząc, iż stanowi ono normę obiektywną). W przypadku stanowienia prawa bezstronność oznacza dodatkowo wymóg, by cel uchwalania przepisu miał charakter świecki, oraz zakaz takiego zaangażowania prawodawcy w kwestie światopoglądowe, które pociągałoby za sobą unicestwienie lub znaczące utrudnienie możliwości realizowania przez jednostkę jej własnej koncepcji dobrego życia⁷⁷. Natomiast sfera publiczna powstaje dzięki działaniom jednostek i instytucji, które podejmują je na mocy ustawowych, konstytucyjnych oraz konwencyjnych gwarancji wolności sumienia i religii. Gwarancje te obejmują swobodę wyboru religii lub przekonań. Od strony negatywnej oznaczają zakaz poddawania przymusowi, który byłby zamachem na wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonań według własnego wyboru. Każdy może też swobodnie należeć lub nie należeć do Kościołów i innych

⁷⁶ Na przykład dyskusja o zakazie zapłodnienia *in vitro*. W debacie Kościół i ludzie wierzący bardzo często uzasadniali swe stanowisko odwołując się do powszechnie uznanych racji rozumowych (np. prawa do życia, gdy chodziło o zakaz niszczenia zarodków), całkowicie przemilczając metafizyczną i religijną argumentację przemawiającą przeciwko dopuszczalności *in vitro*.

⁷⁷ Por. W. Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, Warszawa 2011, s. 91–94.

związków wyznaniowych, jak również może tworzyć wspólnoty religijne. Obrany przez jednostkę światopogląd może mieć zarówno charakter religijny, jak i niereligijny. Możliwe jest również przyjęcie postawy indyferentnej lub agnostycznej. W systemie prawnym obowiązującym w Polsce nieodłącznym elementem wolności sumienia i wyznania jest wolność do uzewnętrzniania tych przekonań, co jest w pełni zgodne z założeniami omawianego tutaj modelu sfery publicznej. Człowiek ma też prawo do nieujawniania swoich przekonań (prawo do milczenia). Uzewnętrznianie przekonań publicznych dokonuje się najczęściej poprzez wykonywanie praktyk religijnych oraz nauczanie. Wykonywanie praktyk religijnych może się odbywać indywidualnie bądź wspólnie z innymi, publicznie bądź prywatnie. Prawo do nauczania może być realizowane w różnych formach. Jedną z nich jest prawo do edukacji religijnej w ramach systemu oświaty. Generalnie wolność nauczania może być urzeczywistniana na dwóch płaszczyznach – wewnętrznej i zewnętrznej. Nauczanie na płaszczyźnie wewnętrznej polega na pogłębianiu i rozwijaniu doktryny, której jednostka jest wyrazicielem, oraz przekazywaniu tych przekonań następnym pokoleniom. W zakres wolności nauczania wchodzi ponadto możliwość publicznego przedstawiania swoich poglądów i przekonań religijnych na forum szerszym niż wspólnota religijna. Działalność ta może mieć cel czysto informacyjny, jak też być ukierunkowana na pozyskanie nowych zwolenników tych poglądów, jednak bez jakiegokolwiek formy nacisku. W systemie prawnym obowiązującym w Polsce istnieje też wymóg równego traktowania wszystkich ludzi bez względu na ich przekonania religijne i światopogląd oraz zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd we wszystkich dziedzinach życia. Istnieją również gwarancje prawa do zrzeszania się w celach religijnych. Z prawa do wolności sumienia i religii wynika także prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem, a w konsekwencji wolność od przymusu postępowania wbrew własnemu sumieniu (tzw. klauzula sumienia)⁷⁸.

Wprawdzie system prawny obowiązujący w Polsce dokonuje rozróżnienia między sferą instytucji politycznych a sferą publiczną (w prezentowanym tutaj ujęciu), to jednak nie stwarza barier – inaczej niż w omawianym modelu – które by sprawiały, że publiczna obecność religii i działalność Kościoła nie mogłyby przekraczać progu instytucjonalnego i ograniczały się jedynie do sfery publicznej. Religia i Kościół mogą wkraczać w sferę instytucji politycznych poprzez działalność świeckich katolików pełniących funkcje publiczne. Jednakże w przypadku tych osób mamy do czynienia z potencjalnym konfliktem zasady neutralności światopoglądowej oraz normy przyznającej im wolność sumienia i wyznania. Osoby te powinny postępować tak, by unikać zaangażowania w popieranie lub zwalczanie religii lub światopoglądu. Przestrzeganie tej normy wydaje się nieproblematyczne, gdy chodzi o sferę stanowienia i stosowania prawa. Sytuacja komplikuje się w odniesieniu do pozostałych obszarów działalności osób sprawujących funkcje publiczne. Na pewno osobom takim, w świetle polskiego prawa, nie można nakazać zachowywania tajemnicy co do własnych przekonań religijnych i światopoglądowych, co przekreślałoby istotę wolności sumienia i wyznania. Nie wydaje się też, by z wymogu neutralności światopoglądowej władz publicznych można było wywieść zakaz uczestnictwa osób sprawujących funkcje publiczne w uroczystościach religijnych, skoro zgodnie z art. 53 ust. 6 Konstytucji RP nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych. Warto też dodać, że osoby takie nie mogą utożsamiać swoich przekonań – nawet jeżeli identyfikują się z religią dominującą – z moralnością publiczną (wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 18 stycznia 2006 r.). Jednak z drugiej strony zakres uzewnętrzniania ich przekonań religijno-swiatopoglądowych, ze względu na obowiązek zachowania bezstronności (art. 25 ust. 2 Konstytucji RP), jak się wydaje, ulega wydatnemu zmniejszeniu, gdy osoba taka występuje w charakterze piastuna organu władzy publicznej. Ponadto prawo tych osób do prywatności, a także w pewnym sensie prawo do milczenia, zostaje ograniczone, ponieważ, jak się wydaje, choć nie jest to uregulowane prawnie, ich przekonania religijno-swiatopoglądowe mogą w sposób uzasadniony stawać się przedmiotem publicznych dociekań. Nie istnieją również przeszkody prawne, aby świeccy katolicy w sferze instytucji politycznych forsowali rozwiązania legislacyjne realizujące nauczanie Kościoła, jeśli nie ujawniają przy tym stojących za nimi motywów religijnych, a podadzą przemawiające na ich korzyść racjonalne argumenty. W neutralnej religijnie i światopoglądowo sferze instytucji politycznych mogą być zatem realizowane religijne preferencje twórców prawa państwowego, choć gdyby takie działanie zostało zbyt daleko

⁷⁸ Por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 82–105.

posunięte, wówczas napotka ograniczenie w postaci przysługującego każdemu prawa do decydowania o swym życiu osobistym (art. 47 Konstytucji RP). Ponadto trzeba pamiętać o czasowej obowiązywalności podjętych decyzji – mogą one zostać zmienione, gdy w kolejnych wyborach zwycięży większość o odmiennych przekonaniach⁷⁹. Nie istnieją również formalne ograniczenia we włączaniu się Kościoła do gry politycznej w charakterze stronnika danych polityków, partii politycznych, komitetów wyborczych czy określonych rozwiązań w sferze społeczno-politycznej albo w forsowaniu kościelnych interesów. Obowiązujące w Polsce prawo nie wytycza granicy pomiędzy dopuszczalnym a niepożądanym zaangażowaniem Kościoła w sferę polityczną, gdyż każda próba arbitralnego jej zdefiniowania przez ustawodawcę oznaczałaby wkroczenie władz publicznych w zagwarantowaną prawnie autonomię Kościoła i potencjalne limitowanie jego misji⁸⁰.

Reprezentanci Kościoła instytucjonalnego oraz katolicy świeccy dzięki prawnym gwarancjom mogą bez przeszkód uzewnętrzniać swoje przekonania religijne i światopoglądowe, prywatnie lub w sferze publicznej, indywidualnie lub z innymi. Przepisy prawne, które zapewniają tę swobodę – w szczególności normy Konstytucji RP, takie jak: art. 14 (wolność prasy i środków społecznego przekazu), art. 25 ust. 2 (swoboda wyrażania przekonań religijnych i światopoglądowych w życiu publicznym), art. 53 (wolność sumienia i religii), art. 54 (wolność wyrażania poglądów), art. 57 (wolność zgromadzeń), art. 58 (wolność zrzeszania się) – mają najważniejsze znaczenie dla ukonstytuowania sfery publicznej w omawianym tu kształcie. Dzięki temu religia i Kościół nie są zepchnięte do sfery prywatnej i mogą odgrywać rolę religii publicznej. Z gwarancji wolności sumienia i wyznania, wolności słowa oraz swobody wyrażania przekonań wynika prawo Kościoła i ludzi wierzących do prezentowania postulatów dotyczących poszanowania przez władze publiczne uznawanych przez nich wartości. Nie jest to równoznaczne z koniecznością poddania się władzy tym naciskom, ponieważ jest ona zobowiązana przestrzegać zasady bezstronności (neutralności) religijnej i światopoglądowej, niemniej Kościół i ludzie wierzący mają prawnie zagwarantowaną możliwość – podobnie jak przewidują to założenia omawianego tutaj modelu – wypowiedzania się w debacie publicznej i w ten sposób kształtowania opinii publicznej⁸¹.

Zapewnienie swobody wyrażania przekonań jest logicznym dopełnieniem formuły neutralności religijnej i światopoglądowej, ponieważ stanowi zabezpieczenie przed monopolizacją sfery publicznej przez religię, wyznanie lub światopogląd dominujący. Z obowiązku władz publicznych do zapewnienia swobody wyrażania przekonań religijnych i światopoglądowych wyprowadza się obowiązek promowania przez władze pluralizmu. Pluralizm przekonań jest rysem charakterystycznym omawianego tutaj modelu sfery publicznej. Obowiązek jego promowania nie oznacza jednak odgórnego pluralizowania życia społecznego, a jedynie nakazuje państwu podjęcie działań na rzecz wytworzenia przestrzeni umożliwiającej współistnienie różnych przekonań oraz dbanie o klimat tolerancji i porozumienia społecznego⁸². Jakkolwiek państwo nie wartościuje różnorodnych przekonań religijnych i światopoglądowych istniejących w sferze publicznej i milcząco je aprobuje, to ich spektrum pozostaje jednak ograniczone. Prawo obowiązujące w Polsce wyklucza przekonania, które są nie do pogodzenia z ideałami demokratycznego państwa prawnego: nazistowskie, faszystowskie, komunistyczne, dopuszczające nienawiść rasową i narodowościową, stosowanie przemocy, zaprzeczające zbrodniom nazistowskim i komunistycznym. Swoboda wyrażania przekonań oznacza, że niektórzy korzystają z niej w sposób

⁷⁹ Zdaniem Z. Stawrowskiego we współczesnych świeckich państwach wciąż istnieje nadzieja na osiągnięcie stanu etycznej jedności. Współczesne społeczeństwa na drodze do jedności wyrzekają się jednak używania środków przemocy, w tym również instrumentów przymusu, które znajdują się w rękach państwa. W ustroju demokratycznym następuje polityzacja wspólnot etycznych. Wchodzą one ze sobą w ten sam ostry i nierozwiązywalny konflikt, który ongiś prowadził do wojen religijnych. Współczesne konflikty religijne i światopoglądowe są jednak trzymane w ryzach poprzez, z jednej strony, konsensus co do przestrzegania zasad państwa prawa, z drugiej – przez uznanie decyzji podjętych większością głosów za tymczasowy kompromis, obowiązujący do kolejnych wyborów czy kolejnego głosowania (por. Z. Stawrowski, *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008, s. 89). Zdaniem W. Brzozowskiego alternacja stanowisk światopoglądowych, jak ją opisał Stawrowski, sprzeciwia się zasadzie neutralności, bowiem oznacza rezygnację z efektywnego wypełniania funkcji gwarancyjnej wobec tzw. trwałych mniejszości, które mają ograniczone możliwości wpływu na kształt polityki państwa i pozostają bezbronne wobec ewentualnych paternalistycznych i moralistycznych ambicji rządzącej większości. Zgoda na alternację, o której mówi Stawrowski, wymaga efektywnej kontroli sądowej, sprawnego funkcjonowania organów ochrony prawnej i odpowiednich wzorów kultury politycznej (por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 171).

⁸⁰ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 222–224.

⁸¹ Por. tamże, s. 196–198.

⁸² Por. tamże, s. 230.

budzący moralną dezaprobatę innych. W warunkach uprawnionego pluralizmu nikt nie może wysuwać roszczenia o niespotykanie się z nieakceptowanymi przez siebie treściami religijnymi lub światopoglądowymi. Rozstrzygnięcie konfliktu pomiędzy pozytywną a negatywną wolnością religijną nie powinno zatem prowadzić do automatycznego przyznania pierwszeństwa tej drugiej. W tym kontekście warto przypomnieć, że Wielka Izba ETPC w orzeczeniu wydanym wskutek apelacji od wyroku *Lautsi v. Włochy* stwierdziła, że ekspozycja krzyża w sali szkolnej nie ogranicza wolności religijnej uczniów ani prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami. Podobnie kwestie te reguluje polskie prawo. W myśl par. 12 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż. W rozporządzeniu tym nie wspomina się jednak o symbolach innych wyznań⁸³.

Cechą omawianego modelu sfery publicznej jest to, że toczący się tam dyskurs pozostaje otwarty dla wszystkich kwestii. Żadna z nich nie może być wyjęta spod krytyki, prócz samych podstaw państwa demokratycznego, dzięki którym ów dyskurs staje się możliwy. Jednakże system prawny obowiązujący w Polsce przesądza pewne kwestie światopoglądowe (np. przyrodzona i niezbywalna godność człowieka, stosunek państwa do małżeństwa i rodziny, nieprzekraczalne dla władz publicznych ramy oceny przeszłości Polski). Jeżeli stają się one przedmiotem dyskursu publicznego, to w świetle obowiązującego w Polsce prawa nie można ich negować, można je co najwyżej poddać dyskusji w celu osiągnięcia konsensusu odnośnie do ich szczegółowej treści. Ponadto w dwóch aktach rangi ustawowej zapisany jest obowiązek respektowania w sferze publicznej wartości chrześcijańskich: w ustawie z 7 września 1991 r. O systemie oświaty i ustawie z 29 grudnia 1992 r. O radiofonii i telewizji. W aktach tych respektowanie wartości chrześcijańskich nakazuje się łączyć z uznaniem uniwersalnych zasad etyki. W wykładni tych przepisów, jakiej dokonał Trybunał Konstytucyjny, można przeczytać, że: obowiązek respektowania wartości chrześcijańskich nie ustanawia prymatu żadnego systemu wartości i nie narusza zasady równości, ponieważ ustawy te odwołują się do tych wartości kultury chrześcijańskiej, które pokrywają się z uniwersalnymi zasadami etyki, a te muszą być respektowane przez wszystkich; wymienienie w ustawie wartości chrześcijańskich jest jedynie wyliczeniem przykładowym, uzasadnionym zakorzenieniem tych wartości w społeczeństwie polskim; wartości chrześcijańskich nie należy utożsamiać z religią; nakazu respektowania nie należy utożsamiać z nakazem propagowania. Nakaz respektowania wartości chrześcijańskich zapisany w Ustawie o radiofonii i telewizji może budzić obawy o sposób realizacji przez nadawcę publicznego ustawowego nakazu prezentowania różnych światopoglądów, a także o możliwość urzeczywistnienia konstytucyjnego prawa do informacji⁸⁴. Podobnie przepis kryminalizujący obrazę uczuć religijnych bywa kwestionowany jako niezgodny z modelem szerokiego, demotycznego dyskursu, który powinien pozostawać otwarty na wszystkie kwestie. Standardy konwencyjne (rezolucja Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy nr 1510 [2006] oraz 1805 [2007], a także wyrok ETPC w sprawie *Otto-Preminger-Institut v. Austria*) opowiadają się za zasadą nieskrępowanej debaty na tematy dotyczące religii i przekonań, niemniej jednak krytycyzm wobec religii nie może przerodzić się w celowe i bezproduktywne obrażanie jej wyznawców. Musi przyczyniać się do rozwoju debaty, a nie prowadzić do wyjąłowania dyskursu publicznego i jego banalizacji. Nie może też stanowić zachęty do naruszania porządku publicznego oraz aktów przemocy i dyskryminacji wobec wyznawców tej religii⁸⁵.

W omawianym modelu sfery publicznej uznaje się zasadniczą odmienną Kościoła w stosunku do innych działających w niej podmiotów, wynikającą z charakteru jego misji. System prawny obowiązujący w Polsce uwzględnia specyfikę Kościoła katolickiego (i innych Kościołów), gwarantując poszanowanie jego autonomii i niezależności (art. 25 ust. 3 Konstytucji RP). Uznaje te atrybuty jako niezbędne warunki realizowania jego misji. W płaszczyźnie prawnej oznacza to, że Kościół może rządzić się w swoim porządku własnym prawem. Zasada autonomii i niezależności jest w polskim prawie uzupełniona zasadą współdziałania Kościoła i państwa, ponieważ zdaniem ustawodawców wymaga tego dobro człowieka i dobro wspólne. Prawo polskie uznaje ponadto osobowość prawną Kościoła i kościelnych osób prawnych, dzięki czemu nabywają one zdolności do czynności prawnych. Warto

⁸³ Por. tamże, s. 215.

⁸⁴ Por. tamże, s. 148–152.

⁸⁵ Por. tamże, s. 117–120.

zaznaczyć, że dzięki temu Kościół może podejmować, prócz misji religijnej, wiele różnego rodzaju działań zarezerwowanych dotąd jedynie dla podmiotów świeckich. To jednak skutkuje racjonalizacją jego wewnętrznej organizacji, tendencją do wewnętrznego administrowania w sposób biurokratyczny i zdominowaniem codziennych działań przez charakterystyczne problemy i logikę biurokracji, a także utrzymywaniem stosunków z innymi podmiotami sfery publicznej przez charakterystyczną formę biurokratycznej interakcji. Wszystko to nie sprzyja zachowaniu przez Kościół jego specyfiki i szczególnego statusu w społeczeństwie, gdyż upodabnia go do innych uczestników sfery publicznej⁸⁶.

W prawie obowiązującym w Polsce z jednej strony istnieje zasada równouprawnienia związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1 Konstytucji RP), a z drugiej strony Kościół katolicki został wyróżniony przez ustrojodawcę w Konstytucji, ponieważ tylko on spośród wielu Kościołów jest wymieniony z nazwy, co więcej, ustrojodawca zdecydował się na szczególną regulację pozycji instytucjonalnej Kościoła katolickiego, nakazującą zawarcie konkordatu. Może zatem powstać uzasadniona wątpliwość, czy rzeczywiście istnieje równouprawnienie w zakresie kolektywnego aspektu wolności sumienia i wyznania, podobnie jak kilka przepisów polskiego prawa może budzić zastrzeżenia co do równouprawnienia jednostek. Chodzi tu m.in. o problem tzw. kreski na świadectwie szkolnym w rubryce „religia/etyka”. ETPC w sprawie *Grzelak v. Polska* uznał, że brak oceny w rubryce „religia/etyka” może zostać zinterpretowany jako komunikat, że dany uczeń nie uczestniczył w zajęciach z religii, a więc najprawdopodobniej nie posiada wierzeń religijnych. Tymczasem prawo do milczenia w sprawie posiadanych przez jednostkę przekonań religijnych, zdaniem ETPC, stanowi naturalny składnik wolności sumienia i wyznania⁸⁷.

Art. 25 ust. 3 Konstytucji RP, podobnie jak założenia omawianego modelu, stanowi, że stosunki między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

Odniesienie założeń modelu do nauczania Kościoła

Kościół postrzega siebie jako instytucję, która nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ma własne cele i zadania o charakterze religijnym, odrębne od zadań społeczności politycznej⁸⁸. Porządek rzeczywistości duchowej, do której należy Kościół, nie jest więc przeciwstawny ani nadrzędny w stosunku do rzeczywistości doczesnej, lecz oba porządki leżą obok siebie, uzupełniając się nawzajem, podobnie jak to się określa w omawianym modelu.

Uzasadniając prawo do obecności religii w sferze publicznej – co, jak już to wiele razy wyżej wspomniano, również przewidują założenia omawianego modelu – Kościół wskazuje na fakt, iż sfery prywatnej i publicznej nie można idealnie odseparować od siebie. Zgodnie z antropologią chrześcijańską człowiek jest substancją indywidualną, ale zarazem istotą natury społecznej. Zawsze pozostaje w relacjach z innymi ludźmi, nie ma więc spraw absolutnie prywatnych, jak i nie ma spraw absolutnie publicznych. Naturalna więź między sferą prywatną i publiczną sprawia, że w życiu człowieka nie powinno być dwóch niezależnych nurtów, prywatnego i publicznego, i dwóch odrębnych zespołów zasad etycznych: jednego, którym kierowałby się on w życiu prywatnym, i innego, którym kierowałby się w życiu publicznym. W życiu chrześcijan nie może być podziału na sferę prywatną, w której kierują się oni wskazaniem Ewangelii, i sferę publiczną, w której postępują jak niewierzący. Owa dychotomia oznaczałaby stan swoistej schizofrenii religijnej. W każdej sytuacji i w odniesieniu do każdego człowieka muszą być stosowane te same normy⁸⁹.

Uznanie zasady wolności religijnej przez Kościół oznacza, że nie chce on być Kościołem państwowym, a religia katolicka nie chce mieć statusu religii oficjalnej. Kościół przyjmuje koncepcję wolności religijnej, która pozostaje w zgodzie z założeniami omawianego tutaj modelu sfery publicznej. Według nauczania Soboru Watykańskiego II wolność religijna jest prawem najbardziej podstawowym, przysługującym człowiekowi na mocy samej jego natury. Oznacza ona, po pierwsze, wolność od jakiegokolwiek

⁸⁶ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 263 i 284–286.

⁸⁷ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 219–221.

⁸⁸ Por. *Gaudium et spes*, 42 i 76.

⁸⁹ Por. *Christifideles laici*, 59.

przymusu w dziedzinie religijnej, gdyż prawda narzuca się sumieniu jedynie siłą samej prawdy. Po drugie, integralną część wolności religijnej stanowi wolność pozytywna, to znaczy prawo do wyznawania wiary, manifestowania jej w przestrzeni publicznej⁹⁰. Niedopuszczenie do sfery publicznej ludzi wierzących i niewzięcie pod uwagę ich przekonań stanowiłoby formę nietolerancyjnego laicyzmu⁹¹, oznaczałoby dyskryminację wierzących⁹², a w konsekwencji przyczyniałoby się do osłabienia ich identyfikacji ze wspólnotą polityczną⁹³.

Podobnie jak w omawianym modelu Kościół rozgranicza sferę publiczną i sferę instytucji politycznych, choć granica między nimi nie jest ostra. Kościół bowiem podkreśla, że każda z tych sfer stanowi dla ludzi wierzących przestrzeń realizowania misji Kościoła. W swym nauczaniu stwierdza on, że wierzący, na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania, powołani są do realizacji misji Kościoła w świecie. Ich zadaniem jest odnowienie porządku spraw doczesnych w taki sposób, „aby nie naruszając właściwych mu praw uzgodnić go z normami wynikającymi z podstawowych zasad życia chrześcijańskiego oraz dostosować do różnych warunków miejsca, czasu i narodów”⁹⁴. Powinni oni „spontanicznie podjąć inicjatywę przepajania duchem chrześcijańskim mentalności ludzi i ich obyczajów, a także praw i struktur swojego państwa”⁹⁵. W wypełnianiu swojej misji powinni kierować się właściwie uformowanym chrześcijańskim sumieniem⁹⁶. „Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki, dalej, dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienie ludzkie”⁹⁷.

W odróżnieniu od założeń omawianego modelu, a także porządku kształtowanego przez prawo obowiązujące w Polsce, Kościół w swym nauczaniu kładzie większy nacisk na obecność w obydwu sferach życia społecznego – zarówno sferze publicznej, jak i politycznej – wartości i norm moralnych, co w konsekwencji oznacza relatywizację granicy pomiędzy tymi sferami. Kościół postrzega sferę publiczną jako świecką, tzn. autonomiczną w stosunku do sfery religijnej i kościelnej. Oznacza to, że Kościół sprzeciwia się sytuacjom, w których norma o charakterze czysto religijnym staje się prawem państwowym. Utożsamienie prawa religijnego z prawem państwowym może bowiem prowadzić do całkowitego zniesienia wolności religijnej. Niemniej jednak wszyscy uczestnicy sfery publicznej, nie tylko katolicy, mają „obowiązek uczciwie poszukiwać prawdy, krzewić prawdy moralne dotyczące życia społecznego, sprawiedliwości, wolności, poszanowania życia oraz innych praw człowieka, i bronić ich dozwolonymi środkami. Fakt, że niektóre z tych prawd są też nauczane przez Kościół, nie umniejsza społecznej prawomocności i «laickiego» charakteru działalności tych, którzy się z nimi utożsamiają, niezależnie od tego, w jakiej mierze uznanie tych prawd przez każdego poszczególnego obywatela jest owocem racjonalnej refleksji i przekonania płynącego z wiary”⁹⁸.

Na katolików, którzy podejmują aktywność zarówno w sferze publicznej, jak i sferze instytucji politycznych, Kościół nakłada moralny obowiązek wierności ich przekonaniom. Podkreśla ponadto, że katolicy, którzy pełnią funkcje publiczne, nie mogą, w imię bezstronności (neutralności) religijnej i światopoglądowej, być zmuszani do postępowania wbrew własnemu sumieniu. Oznaczałoby to nieuznawanie prawa ludzi wierzących do wolności religijnej i wolności sumienia⁹⁹. Katolicy, którzy są zaangażowani w sferę polityczną i przyjmują na siebie rolę ustawodawców, powinni pamiętać, że nie

⁹⁰ Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej*, 2, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 411.

⁹¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 2003, nr 2, s. 53.

⁹² Por. *Redemptor hominis*, 17; Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”*, Skoczów, 22 maja 1995 r., w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do ojczyzny – 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 845.

⁹³ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Lubaczów, 3 czerwca 1991 r., w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do ojczyzny...*, dz. cyt., s. 598.

⁹⁴ *Apostolicam actuositatem*, 7.

⁹⁵ *Populorum progressio*, 81.

⁹⁶ Por. *Gaudium et spes*, 43.

⁹⁷ *Evangelii nuntiandi*, 70; por. *Christifideles laici*, 23.

⁹⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna...*, dz. cyt., s. 52.

⁹⁹ Por. *Veritatis splendor*, 69; Benedykt XVI, *Świat rozumu i świat wiary potrzebują siebie wzajemnie. Spotkanie z przedstawicielami różnych grup społecznych w Westminster Hall*, Londyn, 17 września 2010 r., „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 2010, nr 11, s. 27.

można tworzyć prawa tak, jak gdyby Boga nie było, gdyż jest to równoznaczne ze sprzeniewierzeniem się prawdzie o człowieku, co w konsekwencji prowadzi do jego alienacji. W tym bowiem wypadku prawo zmuszałoby chrześcijan, przynajmniej w niektórych sytuacjach, do myślenia i postępowania tak, jakby byli niewierzący. Samo zresztą prawo, bez Boga jako punktu odniesienia, stałoby się niezrozumiałe, byłoby tylko wynikiem zawartego między ludźmi chwilowego kompromisu, a w konsekwencji na dłuższą metę nie byłoby już gwarancją istnienia państwa prawa¹⁰⁰. Nie oznacza to jednak, że prawo państwowe ma być wywiedzione z Objawienia. Powinno odwoływać się do dwóch, powiązanych ze sobą źródeł: natury i rozumu – obydwa one powstały w stwórczym Umyśle Boga¹⁰¹. Katolicy, którzy uczestniczą w ciałach ustawodawczych, powinni zatem realizować za pomocą środków legalnych normę moralną, która jest zakorzeniona w samej naturze istoty ludzkiej. Podobnie wszyscy podejmujący jakiegokolwiek zaangażowanie w sferze publicznej winni przede wszystkim urzeczywistniać w porządku społecznym zasady etyczne zakorzenione w samej naturze człowieka i stanowiące część naturalnego prawa moralnego¹⁰².

Inaczej tę kwestię ujmuję się w omawianym modelu i w świetle prawa obowiązującego w Polsce. W ich ujęciu prawo państwowe powinno stanowić wyraz zbiorowej moralności, wspólnej dla wielu grup żyjących w ramach wspólnoty politycznej. Nie może ono narzucać nikomu określonych wartości, lecz raczej winno tworzyć przestrzeń, która umożliwi współistnienie jednostek wyznających odmienne i często sprzeczne przekonania światopoglądowe. Stąd państwo chroni tylko te wartości, które umożliwiają realizację preferencji jednostkowych (tzw. minimum etyczne). Dokonuje jakby aktu samoograniczenia w imię poszanowania autonomii moralnej jednostki¹⁰³. Kościół natomiast nie chce ograniczać się do minimum etycznego (rozumianego we współczesnych państwach jako autonomia moralna, prawo do życia, prawo do integralności cielesnej, prawo własności, podstawowe wolności, sprawiedliwość), ale przekonuje do zasad prawnonaturalnych jako trwałej podstawy porządku politycznego i społecznego. Kościół dopuszcza jednakowoż, aby katolicy popierali rozwiązania, które nie w pełni zgadzają się z proponowaną przez Kościół wizją człowieka i porządku społecznego. Opowiedzenie się przez katolika za takimi rozwiązaniami jest możliwe jedynie wtedy, gdy: 1) wiadome jest wszystkim, że on osobiście utożsamia się z rozwiązaniami zgodnymi z nauką Kościoła; 2) aktualne okoliczności nie pozwalają na przyjęcie rozwiązań zgodnych z nauką Kościoła; 3) kompromisowa propozycja, którą katolik chce poprzeć, wpisuje się w logikę wychodzenia ze stanu niesprawiedliwości¹⁰⁴.

Kościół nieco inaczej postrzega rolę religii w sferze publicznej niż ma to miejsce w prezentowanym tutaj modelu. Ten ostatni docenia intuicję normatywną przechowywaną w religii. Religia stanowi zatem źródło, które podtrzymuje obywatelską świadomość norm. Kościół w swym nauczaniu twierdzi, że obiektywne normy, określające słuszne działanie, są dostępne rozumowi ludzkiemu. Religia nie musi ich ukazywać, ponieważ powinny one być znane wszystkim, także niewierzącym. Rola religii w debacie politycznej powinna polegać nie tyle na proponowaniu konkretnych rozwiązań politycznych, co bynajmniej nie leży w zakresie kompetencji religii, ile raczej na pomocy w „oczyszczaniu” rozumu i oświecaniu go na drodze odkrywania obiektywnych zasad moralnych. Bez tego „korekcyjnego” działania religii rozum może ulec wypaczeniom, tak jak to się dzieje, kiedy jest zmanipulowany przez ideologię lub używany w sposób wybiórczy, który nie bierze w pełni pod uwagę godności osoby ludzkiej. Proces ten jest dwukierunkowy, bowiem rozum też powinien odgrywać oczyszczającą rolę w obrębie religii (np. chronić przed fundamentalizmem)¹⁰⁵.

Kościół w sposób odmienny niż założenia omawianego modelu odnosi się do pluralizmu sfery publicznej. Sprzeciwia się obronie pluralizmu etycznego, która zaprzecza zasadom naturalnego prawa moralnego. Zdaniem Kościoła autonomia moralna, jaka przysługuje każdemu, nie może być oparta na relatywistycznej tezie, że wszystkie wizje dobra człowieka są równie prawdziwe i mają taką samą wartość.

¹⁰⁰ Por. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Warszawa 1990, s. 269.

¹⁰¹ Por. Benedykt XVI, *Serce rozumne. Przemówienie w Bundestagu, Berlin, 22 września 2011 r.*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 2011, nr 10–11, s. 39.

¹⁰² Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna...*, dz. cyt., s. 50 i 52.

¹⁰³ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 143–145.

¹⁰⁴ Por. *Evangelium vitae*, 73.

¹⁰⁵ Por. Benedykt XVI, *Serce rozumne ...*, dz. cyt., s. 27.

Każdą wizję człowieka, dobra wspólnego i państwa należy oceniać wedle normy moralnej zakorzenionej w samej naturze istoty ludzkiej. Uprawnione różnice poglądów mogą dotyczyć konkretnej realizacji prawdziwego dobra człowieka, ale nie wspomnianej normy moralnej. Konkretny charakter tej realizacji i zróżnicowane okoliczności sprawiają, że istnieje wiele różnych wizji i rozwiązań, które wszakże muszą być moralnie dopuszczalne. Zadaniem Kościoła nie jest wskazywanie konkretnych rozwiązań – a tym bardziej rozwiązań jedynych – w sprawach doczesnych, które Bóg pozostawił wolnemu i odpowiedzialnemu osądowi każdego człowieka, jednakże Kościół ma prawo i obowiązek formułować oceny moralne w sprawach rzeczywistości doczesnych, gdy wymagają tego wiara i prawo moralne. Kościół wyraża swój sprzeciw wobec koncepcji pluralizmu opartego na relatywizmie moralnym, która szkodzi samej demokracji, ta bowiem potrzebuje podwalin w postaci zasad etycznych, które nie mogą być przedmiotem negocjacji. Do wartości i zasad nienegocjowalnych Kościół zalicza m.in. ochronę życia od chwili poczęcia aż po jego naturalny kres, ochronę i wartość rodziny opartej na monogamicznym małżeństwie osób przeciwnej płci, zagwarantowanie rodzicom swobody w wychowaniu swych dzieci, ochronę społeczną nieletnich, prawo do wolności religijnej oraz sprawę pokoju opartego na sprawiedliwości i miłości¹⁰⁶. Jednocześnie Kościół naucza o wolności religijnej, przysługującej każdemu człowiekowi z racji samej jego ludzkiej godności, o zakazie stosowania przymusu w zakresie przekazywania wiary, o prawie do działania zgodnie z własnym sumieniem tak na forum prywatnym, jak i publicznym, wzajemnej wyrozumiałości, potrzebie dialogu jako sposobie rozstrzygania sporów, o unikaniu narzucania innym własnej koncepcji prawdy, o unikaniu pogardy i konieczności przewyższania dyskryminacji społecznej, kulturalnej, ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język i religię¹⁰⁷.

Podobnie jak w omawianym modelu, tak również w nauczaniu Kościoła istnieje przekonanie o specyfice oraz szczególnym charakterze misji Kościoła, które określają sposób jego działania w społeczeństwie. Po pierwsze, Kościół chce być obecny w sferze publicznej, spełniając tam funkcję krytyczną. Przypisuje on sobie prawo do osądzania, czy podstawy danego porządku społecznego są zgodne z niezmiennym porządkiem, który Bóg ustanowił za pośrednictwem Objawienia i prawa naturalnego. Sobór Watykański II stwierdza, że Kościół powinien mieć swobodę w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz. Oceny moralnej życia społecznego i publicznego Kościół chce dokonywać z punktu widzenia prawa naturalnego¹⁰⁸. Po drugie, wobec swoich wiernych Kościół formułuje obowiązek troski o dobro wspólne, co wiąże się z zaangażowaniem w sferze publicznej. Kościół kształtuje też postawy lojalności, posłuszeństwa, akceptowania porządku politycznego. Wzywa wiernych do szacunku wobec prawa, uczy osobistej odpowiedzialności za dobro i zło, mobilizuje do podejmowania współodpowiedzialności za dobro wspólne. Jest więc nauczycielem kultury politycznej, a tym samym swego rodzaju stabilizatorem ładu społeczno-politycznego¹⁰⁹.

Kościół proponuje rozróżniać to, co w sferze publicznej robią wierni we własnym imieniu jako obywatele kierujący się głosem sumienia chrześcijańskiego, od tego, co Kościół czyni jako instytucja. Hierarchia kościelna, zgodnie z nauczaniem Kościoła i podobnie jak w omawianym modelu, powinna zachować dystans wobec bezpośredniej interwencji w sprawy polityczne. Zadanie to wchodzi w zakres powołania wiernych świeckich, którzy w sferze publicznej działają z własnej inicjatywy. Dystans duchownych wynika ze świadomości autonomii świata doczesnego i własnej niekompetencji w tej dziedzinie¹¹⁰. Ponieważ Kościół nie jest partią polityczną, jego misji bardziej odpowiada poruszanie się w sferze metapolityki, gdyż chroni to wiarę przed ideologizacją, a Kościół przed upartyjnieniem. W debacie publicznej duchowni mogą reprezentować Kościół jako instytucję kompetentną i autorytet w kwestiach moralnych, mogą też angażować się w sferze społeczeństwa obywatelskiego w różne działania społeczne, zwłaszcza te, które stanowią urzeczywistnienie głoszonego przez Kościół ideału miłości bliźniego.

¹⁰⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna...*, dz. cyt., s. 50–51.

¹⁰⁷ Por. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 128 i 130.

¹⁰⁸ Por. *Mit brennender Sorge*, 39.

¹⁰⁹ Por. *Christifideles laici*, 42; *Redemptor hominis*, 17.

¹¹⁰ Katechizm Kościoła Katolickiego, 2242.

Podobnie jak w omawianym modelu Sobór Watykański II określa wzorcowe relacje państwa i Kościoła stwierdzając, że „wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu”¹¹¹. Kościół w pełnieniu swych zadań realizujących cele duchowe domaga się wolności i niezależności od władzy świeckiej¹¹². Kościół nie tylko domaga się uznania własnej autonomii, ale także uznaje słuszną autonomię państwa. Autonomia wspólnoty politycznej w aspekcie normatywnym polega na poszanowaniu porządku moralnego przez prawo stanowione przez władze publiczne. Wykonywanie władzy politycznej powinno zatem odbywać się zawsze w granicach porządku moralnego, dla dobra wspólnego¹¹³.

Wnioski

1. Prezentowany model umiejscawia Kościół w sferze publicznej. Podobnie w nauczaniu Kościoła jego obecność jako instytucji zostaje ograniczona do sfery publicznej, jednak z tą różnicą, że wierzący świeccy mogą/powinni być obecni we wszystkich sferach życia społecznego i to dzięki nim przekonania religijne przenikają do sfery instytucji politycznych. Polskie prawo nie stawia formalnych barier, by religia i przedstawiciele Kościoła instytucjonalnego byli obecni w sferze publicznej i politycznej, o ile potrafią zaakceptować obowiązujące tam normy i reguły (zwłaszcza: działalność Kościoła w granicach prawa państwowego, bezstronność religijną władz publicznych, świecki cel prawa państwowego).
2. Założenia omawianego modelu oraz przepisy polskiego prawa wyodrębniają różne sfery życia: prywatną, publiczną oraz polityczno-instytucjonalną. Rozróżnienie to w omawianym modelu i polskim prawie następuje na podstawie kryterium funkcjonalnego i normatywnego: każda ze sfer ma własną funkcję i własne normy. Kościół natomiast w większym stopniu widzi świat życia ludzkiego jako jedność, nie różnicuje sfer, zwłaszcza normatywnie.
3. Napięcie między Kościołem a sferą publiczną powstaje głównie w aspekcie normatywnym, w mniejszym stopniu w funkcjonalnym. Zauważyć też można pojawienie się dystansu między normami postulowanymi przez Kościół i normami prawa państwowego, a także odmienne rozumienie wolności przez Kościół i społeczeństwo/państwo (działanie zgodnie z absolutną prawdą v. konstruowanie norm). Kościół rości sobie prawo do tego, by jego interpretacja prawa naturalnego była obowiązująca, gdyż uważa on siebie za instytucję kompetentną w sprawach moralności, odmawiając tej właściwości państwu.
4. W polskim prawie, w przeciwieństwie do prezentowanego modelu i nauczania Kościoła, nie sposób odnaleźć śladów przekonania o wartości napięcia, jakie wnosi Kościół do sfery publicznej. Jest tam mowa jedynie o współpracy państwa i Kościoła dla dobra człowieka oraz dobra wspólnego. Polski ustawodawca nie docenił również pełnionej przez Kościół funkcji krytycznej w społeczeństwie. Wydaje się, jakby ten obowiązek państwo chciało wypełniać samo, przez własny system sądownictwa, zapewniający poszanowanie praw i wolności obywateli.

ks. dr Piotr Burgoński

¹¹¹ *Gaudium et spes*, 76.

¹¹² *Por. Christus Dominus*, 19.

¹¹³ *Gaudium et spes*, 74.

4.2. Model równego statusu i świadectwa

Model ten na pierwszy rzut oka wydaje się bardzo podobny do modelu poprzedniego. Różni się co do statusu Kościoła w sferze publicznej. Opowiada się za tym, aby z jednej strony sam Kościół nie rościł sobie prawa do specjalnego statusu, i, z drugiej strony, aby społeczność czy władze publiczne Kościołowi takiego statusu nie przyznawały. Innymi słowy, w modelu tym Kościół traktowany jest jako typowa instytucja społeczeństwa obywatelskiego, która będąc obecną i aktywną w sferze publicznej, tak jak inne instytucje tego typu (np. fundacje, stowarzyszenia, media, instytucje kultury, organizacje sportowe etc.) musi zabiegać o społeczne uznanie, akceptację i wiarygodność. Ma to jednak daleko-siężne konsekwencje. Powyższa cecha stanowi *proprium*, dystynkcję tego modelu i wyznacza jego tożsamość.

Odnosząc się do przedstawionych wyżej publicznych debat, dla przykładu ogólnie powiedzieć można, że analizowany model zdecydowanie opowiada się za przynależnością Polski do struktur europejskich, stoi po stronie przeciwników lustracji czy sprzeciwia się zaangażowaniu politycznemu duchownych. W zaistniałej sytuacji jest też na ogół zdystansowany wobec powszechnej obecności krzyża w przestrzeni publicznej. Opowiada się za zniesieniem przekazywania Kościołowi środków finansowych z budżetu na rzecz odpisu ze składek podatkowych.

Wyraźne ślady tego modelu i sposobu myślenia odnaleźć można u wielu zdecydowanych zwolenników przynależności Polski do struktur europejskich. Wynika to z ich wizji Europy jako pewnego wzorca i z przekonania o zapóźnieniu, nie tylko ekonomicznym, Polski. Europa traktowana jest jako wzór modernizacji, który winien być naśladowany w warunkach polskich. Skuteczność tego procesu wymaga otwarcia się na Europę, pozbycia się balastu myślowego, obyczajowego i instytucjonalnego. To otwarcie się na Europę w równym stopniu dotyczy społeczeństwa, jak i Kościoła.

Powyższy model zdecydowanie sprzeciwia się także lustracji Kościoła. Wynika to z przyjętej antropologii. Historia moralna, na przykład współpraca z komunistyczną służbą bezpieczeństwa, nie może decydować o statusie społecznym zajmowanym w demokracji. Model powyższy, akcentując równość, w sytuacji kiedy lustracja byłaby obowiązująca, w imię transparentności domagałby się równego traktowania wszystkich lustrowanych, w tym duchownych. Byłaby to jednak zgoda tylko na mniejsze zło. Podstawowe przekonanie pozostałoby niezmiennie, a jest nim brak zgody na wszelkie formy lustracji.

Model ten zdecydowanie sprzeciwia się również jakimkolwiek zaangażowaniu politycznemu duchownych. Wynika to z eklezjologii i antropologii. Domeną aktywności duchownych jest Kościół duchowy, a nie Kościół w świecie rozumiany jako Augustyńskie państwo ziemskie. Duchowny, występując publicznie, nie powinien być rzecznikiem, stronnikiem jakiejś grupy czy opcji. Reprezentuje siebie jako jednostkę. W sferze publicznej, dyskutując na równych prawach z innymi, powinien poruszać jedynie problemy ściśle religijne, aksjologiczne i moralne. Nie powinien odnosić się do spraw społecznych, których rozwiązanie wymaga interwencji instytucji politycznych, ani wprost do spraw o charakterze politycznym.

Model ów ceni zgodę opinii publicznej. Odnosi się to także do symboli religijnych w sferze publicznej. Dlatego nie jest ani za obecnością symboli religijnych, ani przeciw niej, lecz uzależnia to od każdorazowego porozumienia społecznego. Jeśli krzyż przed Pałacem Prezydenckim nie wywołałby kontrowersji, a wokół niego panowałaby przynajmniej milcząca zgoda, to mógłby tam pozostać. W przypadku jednak gwałtownego, wyraźnie artykułowanego sprzeciwu należy krzyż stamtąd usunąć. Powyższy model nie uznaje umieszczenia symbolu religijnego w przestrzeni publicznej jako wyrazu prawa do wolności religijnej. Katolicy nie mogą się domagać umieszczenia krzyża w przestrzeni publicznej wbrew zwolennikom świeckiego poglądu na świat. Za ich zgodą – jak najbardziej tak.

Odnosnie do sposobu finansowania określonej działalności Kościoła w ramach tego modelu nad finansowanie budżetowe przedkłada się odpisy podatkowe. Wyjaśnia to przyjmowana indywidualistyczna antropologia. Każdy jest odpowiedzialny za siebie i tą odpowiedzialnością nie należy obarczać innych. Każdy indywidualnie dysponuje swoimi dochodami i sam powinien decydować, na jakie cele je przeznacza. Nie jest wskazane, aby arbitralnie decydowało o tym państwo. Indywidualistyczne rozumienie

społeczności w tym modelu prowadzi do takiego rozumienia historii wzajemnych relacji państwa i Kościoła, w którym sprawiedliwość nie odgrywa żadnej roli. Aktualnych zobowiązań RP wobec Kościoła nie rozpatruje się jako przejętego po PRL długu zaciągniętego względem Kościoła.

Powyższemu modelowi nie udaje się uniknąć napięć, ani ze stroną kościelną, ani sekularną, domagającą się separacji Kościołów i sfery publicznej. Ze strony osób, środowisk i podmiotów kościelnych pada zarzut o niedostateczną wierność nauczaniu i misji Kościoła. Z kolei wyrażanie jednoznacznego sprzeciwu wobec pewnych zjawisk, na przykład aborcji na życzenie, eutanazji, uznania związków homoseksualnych za równoważne małżeństwu, stosowania procedury *in vitro*, zwolenników analizowanego modelu naraża na zarzut nieuprawnionego radykalizmu, padający ze strony środowisk sekularnych. Nawet łagodne w formie wyrażenie własnej opinii uznane bywa za przejaw nieuprawnionej dominacji.

Sposób rozumienia sfery publicznej

Omawiany model rozumienia sfery publicznej podziela zarówno ze współczesnymi teoriami społeczeństwa obywatelskiego, jak i Habermasowskim rozumieniem sfery publicznej. Sfera publiczna jest w jego ujęciu nieformalną sferą społeczeństwa ulokowaną pomiędzy społeczeństwem obywatelskim a państwem i rządem. Sfera publiczna jest tu zarówno ideą, jak i ideologią¹¹⁴.

Przybliżając rozumienie sfery publicznej dominujące w tym modelu trzeba nadmienić, że według Habermasa sfera publiczna posiada trzy różniące się między sobą charakterystyki. Po pierwsze, dyskurs toczony w sferze publicznej pozostaje niewrażliwy na status biorących w nim udział. Liczy się wyłącznie siła lepszego argumentu. Po drugie, dyskusja toczona w sferze publicznej problematyzuje zagadnienia, które wcześniej należały do monopolu interpretacyjnego Kościoła i państwa. Według Habermasa nawet ograniczona liczba publikacji literackich i filozoficznych wytworzonych i dystrybuowanych przez rynek przynosi pozytywny efekt, jak zauważa Alan How, w postaci demitologizacji i demokratyzacji. Po trzecie, ten sam proces, który przekształca kulturę w zwyczaj, powoduje szerokie rozprzestrzenianie tego ostatniego. Zwyczaje nie są wykluczane, lecz powszechnie obecne w życiu społecznym.

Charakteryzując nasz model i zawartą w nim Habermasowską ideę sfery publicznej, warto też wspomnieć, że Habermas dopatruje się w sferze publicznej, będącej procesem historycznie realnym, obecności idealnej sytuacji komunikacyjnej¹¹⁵. Z normatywnej perspektywy tylko działania komunikacyjne mogą przyczynić się do ponownego ożywienia sfery publicznej, która zakorzeniona jest w świecie życia. Te działania prowadzą do dynamicznego współdziałania pomiędzy dyskursami poznawczym, normatywnym i ekspresyjnym. Upadek sfery publicznej wiąże się z powstaniem instrumentalnej, wewnętrznie podzielonej kultury ekspertów, których wiedza związana jest z nauką, moralnością, prawem i estetyką. Odnowienie sfery publicznej może nastąpić wtedy, gdy te kultury ekspertów będą na nowo wyrastały ze świata życia i znajdą sposób ponownego wzajemnego ich połączenia oraz zespolenia z publicznością, która jest elementem sfery publicznej. Kultury ekspertów mają się kierować logiką racjonalności właściwej dla idealnej sytuacji komunikacyjnej¹¹⁶.

¹¹⁴ Rekapitułując Habermasowskie rozumienie sfery publicznej, dominujące w tym modelu, warto przypomnieć, że Habermas zasadniczo akceptuje koncepcję ideologii Adorna, według którego ideologia jest koniecznie istniejącą iluzją społeczną czy, innymi słowy, koniecznie istniejącą fałszywą świadomością społeczną. Ideologie zatem są – w tym ujęciu – fałszywymi ideami lub zbiorem fałszywych przekonań, które społeczeństwo ma o sobie samym, przy czym systematycznie wpływa ono na swoich członków, aby je przyjęli i w sobie podtrzymywali.

Idee równości, otwartości, partycypacji i wolności w praktyce okazały się – według Habermasa – ideologiami lub iluzjami. Sfera publiczna obejmująca kawiarnie, salony, gazety literackie w XVIII-wiecznej Europie była ograniczona do niewielkiej grupy wykształconych mężczyzn. Warunkiem udziału w sferze publicznej były własność i wykształcenie. Wykluczonych z niej było większość biednych, niewykształconych ludzi, a także prawie wszystkie kobiety.

Idea powszechnej sfery publicznej pozostała zatem raczej jako projekt utopijny, do czasu kiedy nie zostanie osiągnięty udział większości, na równych prawach. Niemniej jednak sama sfera publiczna spełnia wymogi otwartej debaty publicznej, z której nie jest wykluczony nikt, kto stał się jej uczestnikiem. W praktyce nie obejmuje ona jednak wszystkich członków społeczeństwa. (Zob. A. How, *Critical Theory*, Palgrave Macmillan, Houndmills–Basingstoke–Hampshire–New York 2003, s. 55–56).

¹¹⁵ Zob. A. How, *Critical Theory*, dz. cyt., s. 55–56.

¹¹⁶ Zob. L. Goode, *Jürgen Habermas. Democracy and the Public Sphere*, Pluto Press, London–Ann Arbor 2005, s. 71.

Warto wreszcie pamiętać, że Habermas wyróżnia też literacką i polityczną sferę publiczną. Ta ostatnia jest zespołem warunków komunikacji, w jakich „może dochodzić do skutku dyskursywny proces kształtowania opinii i woli publiczności jako zbiorowości obywateli”¹¹⁷, oraz przestrzenia, w której dochodzi do „publicznego rozumowania i sporu wśród równych sobie obywateli”¹¹⁸. Celem jest rozumne kształtowanie woli, a odbywa się to przez formułowanie argumentów i prowadzenie pertraktacji¹¹⁹. Zastosowanie ma tu etyka dyskursu, która przyjmuje „argumentację jako procedurę właściwą przy rozwiązywaniu kwestii praktyczno-moralnych”. Etyka dyskursu jest właściwym narzędziem wykorzystywanym w sytuacji konfliktów „wynikających z kolizji interesów grupowych” i dotyczących problemów dystrybucji. Te konflikty „można rozwiązać tylko metodą dochodzenia do kompromisu”¹²⁰. Należy zatem „zagwarantować dyskursywny tryb tworzenia i stosowania programów legislacyjnych spełniający warunki polityki argumentacyjnej. Oznacza to instytucjonalizację procedur prawnych zapewniających przybliżone spełnienie wymaganych przesłanek komunikacyjnych uczciwego postępowania i wolnego od przymusu argumentowania”¹²¹.

Niejako podsumowując, można więc powiedzieć, że chodzi tu o korporacyjnie „zorganizowany proces kształtowania opinii, prowadzący do podejmowania odpowiedzialnych decyzji”¹²². Tak rozumiana polityczna sfera publiczna ukierunkowuje na wprowadzoną przez Habermasa w późniejszym okresie koncepcję władzy komunikacyjnej¹²³.

Sposób postrzegania roli i funkcji religii oraz Kościoła

Podejmując kwestię publicznego statusu Kościoła warto podkreślić, że w omawianym modelu postrzegany jest on jako część społeczeństwa obywatelskiego. Mówiąc bardziej eklezyjologicznie, jest to koncepcja, zgodnie z którą Kościół w świecie jest częścią świata i podlega tym samym regułom co wszelkie inne podmioty i instytucje.

Występuje zatem w ramach społeczeństwa obywatelskiego na równych prawach z innymi i – w ujęciu tego modelu – nie powinien być w żaden sposób uprzywilejowany, ale też nie powinien podlegać jakiegokolwiek dyskryminacji. Kościół w świetle powyższego modelu jest obecny w społeczeństwie obywatelskim na sposób, który w niczym nie narusza jego świeckiego charakteru. Oczywiście jest również, że Kościół w najmniejszym stopniu nie przynależy do sfery publicznych instytucji państwowych.

Odwołując się do takiego Habermasowskiego rozumienia, w obrębie tego modelu można powiedzieć, że Kościół jest pełnoprawnym uczestnikiem zarówno kulturowej, jak i politycznej sfery publicznej, jednocześnie nie należąc formalnie do systemu politycznego. Kościół, jak inni rozumni uczestnicy, na równych prawach prezentuje stanowiska i racje za nimi stojące. Tak jak inni, pozostaje otwarty na lepsze, bardziej przekonujące argumenty. Gotowy jest zaakceptować zgodę, która w sposób wolny została powszechnie przyjęta jako rozwiązanie dyskutowanego spornego problemu.

Kościół jest tu jednym z debatujących podmiotów, który używa świeckiej argumentacji dyskursywnej za przyjęciem określonego stanowiska. Powinien zatem dokonać translacji argumentów i motywacji religijnych, które nie mogą w takiej postaci pojawić się w sferze publicznej, na argumenty świeckie. Powinien także odwoływać się wyłącznie do argumentów rozumowych, które mogą być zrozumiane i zaakceptowane przez każdego uczestnika debaty. Zgoda uzyskana w sferze publicznej jest – w tym ujęciu – jedyną drogą prowadzącą do rozstrzygnięć prawnych. Kościół nigdy, w żadnej sytuacji i w żadnej postaci, nie powinien wprost wpływać na publiczne instytucje państwowe.

Omawiany model opowiada się więc za dość specyficzną obecnością religii i Kościoła w sferze publicznej. Ta obecność powinna uwzględniać z jednej strony strukturalny rozdział religii od polityki i Kościoła od państwa, z drugiej strony – pluralizm społeczeństwa w odniesieniu do religii, duchowości, aksjologii

¹¹⁷ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 35.

¹¹⁸ Zob. tamże.

¹¹⁹ Tamże, s. 36.

¹²⁰ Tamże, s. 37.

¹²¹ Tamże, s. 39.

¹²² Tamże, s. 41.

¹²³ Zob. J. Węgrzecki, *Wpływ, autorytet, dominacja. Teorie władzy i ich struktura*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 250–252.

i światopoglądów. Kościół w sferze publicznej powinien szanować wolność jednostki. Tym samym jedynym sposobem dopuszczalnej perswazji religijnej staje się świadectwo. Polega ono na wyrażaniu własnego stanowiska w sposób jasny, wyraźny, a niekiedy stanowczy, zawsze jednak w języku i formie rozumowania świeckiego, pomimo że jest motywowane religijnie. Kościół, szanując wolność, powinien wyrzec się wszelkich form przymusu, zarówno względem swoich członków, jak i wszystkich uczestników sfery publicznej. Jedynym dopuszczalnym sposobem publicznego działania Kościoła jest apel i perswazja odnosząca się do sumień, rozumu i woli jednostek.

Kościół – w relacjonowanym tu ujęciu – korzystając z pełnej swobody powinien odwoływać się do sumień, kierując uwagę na fundamentalne wartości, i przyczyniać się tym samym do racjonalizacji norm moralnych i prawnych warunkujących kulturę współżycia społecznego demokratycznego społeczeństwa, jak i kulturę polityczną w ramach demokratycznego państwa prawa. Kościół uczestniczy w moralnym i obywatelskim kształtowaniu opinii publicznej.

Relacjonowany tu model opowiada się też za publiczną współpracą Kościoła i państwa, ale ograniczoną do sfery edukacyjnej, charytatywnej i dotyczącej dziedzictwa kultury. Zaleca daleko idącą powściągliwość co do obecności Kościoła w postaci rozbudowanych duszpasterstw, które wymagają regulacji i finansowania ze strony państwa. Obecność Kościoła powinna raczej przybierać formę wolontariatu wobec wiernych. Nie jest wskazane odwoływanie się w tych przypadkach do prawa do wolności religijnej. Rolą Kościoła jest posługa religijna, a państwo winno zagwarantować jej wolne sprawowanie. Władze publiczne nie są jednak zobowiązane do jej wspierania, w tym finansowego ze środków publicznych. Posługa religijna w sferze publicznej nie dotyczy bowiem wszystkich obywateli, a tylko członków wspólnoty religijnej.

Analizowany model postuluje także, aby uczestnicy sfery publicznej nie wykraczali poza powszechnie akceptowane minimum etyczne. Zgoda na minimum etyczne, po pierwsze, pełni funkcję integrującą w społeczeństwie zróżnicowanym religijnie, aksjologicznie, światopoglądowo i etycznie. Po drugie, pozwala uniknąć fundamentalnego napięcia między uczestnikami sfery publicznej. Minimum etyczne jest gruntem, na którym wszyscy mogą się spotkać. Rywalizacja dotyczy przyjęcia stanowisk, które wykraczają poza minimum etyczne, uzgodnione i prawomocnie obowiązujące w umyśle i woli uczestników sfery publicznej. Analizowany model dopuszcza jednak kategoryczne wypowiadanie się zgodnie z aksjologią chrześcijańską. Dotyczy to na przykład wyraźnego opowiedzenia się za życiem dziecka nienarodzonego, sprzeciwu wobec aborcji na życzenie, braku zgody na eutanazję, na dopuszczalność procedury *in vitro*, na uznanie związków homoseksualnych za równoważne małżeństwu mężczyzny i kobiety.

Forma takiej wypowiedzi, co jest wyraźnie akcentowane, nie może wykroczyć poza świadectwo własnej, prywatnej opinii. Dopuszczalna jest wypowiedź, która posiada pozytywną treść i nie jest wyraźnie skierowana przeciwko komuś. Zwolennicy modelu chcieliby uniknąć sytuacji, w której obecność religii/Kościola w sferze publicznej rodzi immanentne, strukturalne napięcie.

Pomimo takich deklaracji – wynikających z tego modelu – trudne wydaje się jednak uniknięcie napięcia strukturalnego.

Po pierwsze, napięcie takie powstaje pomiędzy zwolennikami modelu a kościelnymi uczestnikami sfery publicznej, którzy opowiadają się za wymogiem odwoływania się do czegoś więcej niż minimum etyczne. W ich przekonaniu jedyną legitymizowaną obecnością chrześcijan w sferze publicznej jest odwoływanie się do maksymalizmu etycznego. Wymaga tego zachowanie zgodności z wyznawaną wiarą.

Po drugie, napięcie rodzi się pomiędzy zwolennikami modelu a sekularnymi uczestnikami debaty w sferze publicznej. Ci ostatni za nieusprawiedliwione i denerwujące uznają jednoznaczne opowiadanie się za rozwiązaniami aksjologicznymi, które wykraczają poza uzgodnione minimum etyczne.

Odniesienie założeń modelu do porządku konstytucyjnego i prawnego

Abstrahując od konkretnych reguł i rozwiązań prawnych w Polsce i w Europie, dotyczących publicznego statusu Kościoła, ogólnie powiedzieć możemy, że punktem odniesienia dla rekonstruowanego tu modelu i sposobu myślenia jest państwo świeckie.

Mówiąc to warto zauważyć, że porządek prawny, który ustanawia polityczny sekularyzm, nie opiera się na jednej zasadzie. Państwo świeckie odwołuje się jednocześnie do wielu zasad. Usprawiedliwione jest w nim rozróżnienie zasad na cele i środki¹²⁴. Te pierwsze to moralne cele i wartości, które pragnie osiągnąć polityczny sekularyzm. Powszechnie uznaje się za takie równość i wolność: zagwarantowanie równego traktowania i szacunku, bez względu na wyznawany system moralny, czyli uznanie moralnej równości jednostek oraz zagwarantowanie wolności sumienia i religii. Dyskusyjne jest uzupełnianie tej listy o dodatkowe zasady. Jako cel politycznego sekularyzmu wskazuje się także emancypację i osiągnięcie ładu obywatelskiego bądź uznanie tożsamości jednostki, którą współkształtuje przynależność do określonych społeczności, w tym religijnych.

Drugi poziom zasad to dyrektywy instytucjonalnego działania, które można określić jako zasady instytucjonalne. Wśród nich wymienia się najczęściej separację i neutralność. Separację państwa od religii (Kościół), co nie budzi kontrowersji, rozumie się jako zapewnienie wzajemnej niezależności instytucjonalnej państwa i związków wyznaniowych. Pociąga to na ogół za sobą separację najwyższych urzędów państwowych i kościelnych, czyli zakaz łączenia tych urzędów przez najwyższych funkcjonariuszy publicznych i zwierzchników religijnych.

W sytuacji kiedy nie zdecydowano się na wprowadzenie takiej formalnej separacji, na przykład w koronie brytyjskiej, łączenie stanowisk ma charakter czysto symboliczny. Separacja dotyczy obszaru realnego rządzenia. Neutralność państwa przejawia się w stosunku do systemów etycznych, filozoficznych, sekularnych, religijnych i oznacza, że państwo nie działa w imieniu żadnego z tych systemów, żadnego z nich nie uznaje za własny i żadnego z nich w swoim działaniu nie promuje.

Polityczny sekularyzm odnosi się też do obecności religii w sferze publicznej. Niektóre wersje państwa świeckiego za jedynie uprawnioną uznają obecność religii w sferze prywatnej. Inne dopuszczają obecność Kościoła i religii także w sferze publicznej, co bywa przyczyną sporów.

Warto w tym miejscu zauważyć, że w historii myśli politycznej pojawiły się dwa dominujące sposoby rozumienia tego, co publiczne. Pierwsze rozumienie wywodzi się z cesarstwa rzymskiego i termin „publiczne” odnosi do społeczeństwa jako całości. Przeciwnieństwem „publicznego” jest życie „prywatnych obywateli”. Instytucje publiczne służą całej wspólnotie politycznej, dobru wspólnemu społeczeństwa i republiki. Drugie rozumienie pojawiło się w XVIII wieku. Termin „publiczne” odnosi się do tego, co jawne, otwarte, dostępne, transparentne. Przeciwnieństwem jest to, co skryte, do czego dostęp jest ograniczony. Sfera publiczna jest miejscem dyskusji i wymiany poglądów, preferencji i racji wśród „prywatnych” obywateli. Najbardziej rozwinięta wersja tak rozumianej sfery publicznej pojawia się współcześnie w teorii Jürgena Habermasa¹²⁵.

Panuje powszechna zgoda, że w odniesieniu do pierwszego znaczenia terminu „publiczny” państwo i instytucje publiczne mają zachować neutralność wobec przekonań religijnych, moralnych, filozoficznych. Polityczny sekularyzm nie jest jednak zgodny w odniesieniu do drugiego znaczenia sfery publicznej. Czy sfera publiczna ma być pozbawiona jakichkolwiek religijnych odniesień?

Różne rodzaje politycznego sekularyzmu

Źródłem konkretnego porządku konstytucyjnego jest określony rodzaj politycznego sekularyzmu. Za nim wskażemy rodzaj, do którego nawiązują analizowany model i polski porządek konstytucyjny, po krótko należy omówić typologię politycznego sekularyzmu. Po przedstawieniu podstawowych elementów porządku państwa świeckiego omówimy kilka znaczących rodzajów politycznego sekularyzmu. Podstawowa różnica między nimi dotyczy dopuszczalnego zakresu obecności religii/Kościół w sferze publicznej oraz rozumienia separacji i neutralności państwa. Za Charlesem Taylorem można wyróżnić polityczne sekularyzmy bardziej otwarte, elastyczne i dopuszczające akomodacje społeczne ze względu na religię, oraz opowiadające się za bardziej restrykcyjnym podejściem. Polityczny sekularyzm przyjmuje jako cel zwykle dwie zasady: zasadę respektu dla każdej jednostki oraz zasadę wolności sumienia i religii. Jako środki przyjmuje zasadę separacji instytucji religijnych od władz publicznych

¹²⁴ Zob. J. Maclure, Ch. Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard University Press, Cambridge–London 2011, s. 19–35.

¹²⁵ Tamże, s. 37.

oraz zasadę neutralności, czyli bezstronnego działania władz publicznych, które nie popierają żadnej religii, systemu etycznego, filozoficznego czy duchowego.

Niektóre polityczne sekularyzmy bardziej rygorystycznie traktują zarówno wolność religijną, jak i separację oraz neutralność państwa. Inne podchodzą bardziej elastycznie do wolności religijnej, ale rygorystycznie w odniesieniu do zasad separacji i neutralności. Istnieją wreszcie takie, które elastycznie i otwarcie traktują zarówno wolność religijną, jak i separację oraz neutralność.

Polityczne sekularyzmy różnią się po pierwsze w kwestii zachowania neutralności. Kryterium podziału dotyczy, niezależnie od tego, czy w sposób deklaracyjny czy faktyczny, rodzajów politycznego sekularyzmu, zachowujących neutralność bądź jej niezachowujących. Wśród tych, które nie przestrzegają neutralności, możemy wyróżnić polityczne sekularyzmy *teokratyczne* – uprzywilejowujące przekonania religijne i *sekulokratyczne*¹²⁶ – uprzywilejowujące przekonania sekularne. Przykładem tego drugiego typu jest zapewne sekularyzm republikański, niewrażliwy na różnice¹²⁷, który wśród celów, obok równości i wolności, stawia emancypację oraz integrację obywatelską. Zarówno zasady „cele”, jak i zasady „środki” instytucjonalnego działania traktuje sztywno, rygorystycznie, nie dopuszczając obecności religii w sferze publicznej, zarówno w rozumieniu pierwszym, jak i drugim. Uznaje, że właściwym i jedynym miejscem dla religii jest sfera prywatna obywateli. Tu jednak rodzi się problem braku koherencji zasad. Niefortunne jest przyjęcie zasady emancypacji, która w niektórych przypadkach pozostaje w niezgodzie z zasadą wolności sumienia i religii oraz ostatecznie prowadzi do naruszenia zasady neutralności¹²⁸.

Do politycznych sekularyzmów, które oddzielają religię od sfery publicznej, można zaliczyć liberalne, niewrażliwe i wrażliwe na różnice, oraz republikanizm niewrażliwy na różnice. Liberalny, niewrażliwy na różnice sekularyzm odwołuje się do zasad poszanowania każdej jednostki, wolności sumienia i religii oraz sprawiedliwości, rozumianej jako abstrakcyjne reguły porządkujące życie społeczności¹²⁹. Przyjmuje on także dyrektywy instytucjonalnego działania w postaci separacji i bezstronności. Mimo że do zasady wolności sumienia i religii podchodzi w sposób otwarty i elastyczny, to zasada sprawiedliwości wraz z zasadą równości prowadzą do rygorystycznie rozumianych zasad separacji i neutralności. W efekcie miejsce religii znajduje się wyłącznie w sferze prywatnej, podobnie jak w modelu republikańskiego niewrażliwego na różnice sekularyzmu.

Politycznymi sekularyzmami dopuszczającymi obecność religii w sferze publicznej, w jej rozumieniu drugim, są sekularyzm liberalno-pluralistyczny¹³⁰ oraz republikańsko-pluralistyczny¹³¹. Łączy je przekonanie o istnieniu minimalnego ładu normatywnego, wspólnoty etycznej, choćby sprowadzonej do afirmacji godności człowieka, jego praw i suwerenności ludu. Funkcjonowanie politycznego sekularyzmu oparte jest na tej wspólnocie etycznej. Oba wymienione wyżej rodzaje przyjmują otwarte i elastyczne rozumienie zasad „celów” i zasad „środków” politycznego sekularyzmu. Oba dopuszczają akomodację religijne w sferze publicznej. Różnią się jednak celami, jakie stawiają politycznemu sekularyzmowi.

¹²⁶ Termin wprowadzony przez Brendana Sweetmana jako przeciwieństwo teokracji. Zob. B. Sweetman, *Why Politics needs Religion*, InterVarsity Press, Downers Grove 2006, s. 65–74.

¹²⁷ Zob. H. Pena-Ruiz, *Histoire de la laïcité: Genèse d'un idéal*, Gallimard, Paryż 2005.

¹²⁸ Jako ilustrację można wskazać oficjalnie przyjętą, za raportem komisji Stasiego¹²⁸, argumentację za zakazem noszenia we Francji widzialnych znaków religijnych w szkołach publicznych. Problem dotyczył zwłaszcza noszenia chust przez muzułmanki. Zakaz ich noszenia, jak argumentowano, wynika z zasady emancypacji. Szkoła publiczna powinna być miejscem emancypacji od wszelkich form upokorzenia i zniewolenia. Za takie uznano noszenie chusty. Pozostaje to jednak w konflikcie z wolnością religii, gdyż muzułmanki nosiły chusty całkowicie dobrowolnie, motywując to religijnie, oraz narusza neutralność, gdyż państwo stoi na gruncie określonych przekonań, w tym przypadku sekularnych, stając się ich rzecznikiem i promotorem. (Por. B. Stasi, *Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, Paryż 2003).

¹²⁹ Za znaczących przedstawicieli należy uznać Johna Rawlsa i Briana Barrego. Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998; B. Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge 2001.

¹³⁰ Zob. J. Maclure, Ch. Taylor, dz. cyt., s. 53–60.

¹³¹ Ten typ sekularyzmu czeka dopiero na pogłębione opracowanie. Początkowo zgłosił do niego akces także Charles Taylor, by ostatecznie opowiedzieć się za modelem liberalno-pluralistycznym. Zob. Ch. Taylor, *What Does Secularism Mean?*, w: tegoż, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2011, s. 303–325.

Liberalno-pluralistyczny sekularyzm przyjmuje za cele zasady równego traktowania, wolności sumienia i religii, a za środki zasady separacji i neutralności. Republikańsko-pluralistyczny sekularyzm do zasad-celów zalicza ponadto uznanie tożsamości oraz integrację obywatelską. Wśród zasad-środków, obok separacji i neutralności, uwzględnia także politykę wychowania obywatelskiego nakierowanego na prepolityczny etos, politykę uznania tożsamości, także na gruncie religii, politykę deliberatywną, czyli dyskusję, polityczny dialog szukający zgody w sytuacji permanentnego konfliktu wartości. Publiczna debata pozwala nie tylko lepiej się zrozumieć różniącym się stronom, ale także prowadzi do możliwie szerokiej zgody co do kształtu akomodacji religijnej w określonym środowisku społecznym i politycznym.

Zarówno analizowany model, jak i obowiązujący w Polsce porządek prawny opowiadają się za liberalno-pluralistycznym sekularyzmem. Jako cel przyjmowana jest zasada równego traktowania obywateli bez względu na ich przekonania religijne, filozoficzne, duchowe, etyczne. Dalej zasada gwarantująca wolność sumienia i wyznania, zarówno od strony negatywnej, jak i pozytywnej. Jako cel przyjmowana jest także zasada neutralności, która w Konstytucji RP została nazwana, pod wpływem sugestii ze strony kościelnej, zasadą bezstronności, ściśle powiązana z gwarancją wolności religijnej. Chodzi tu o bezstronność władz publicznych ze względu na religię, filozofię, etykę, światopogląd. Poza tym przyjmowana jest zasada separacji, która w Konstytucji RP przyjęła postać zasady autonomii i niezależności państwa i Kościoła oraz współdziałania między nimi.

Analizowany model i obowiązujący porządek prawny pozostają zgodne co do wymogu równego traktowania każdego członka społeczności, bez względu na przekonania religijne, filozoficzne, duchowe, etyczne, oraz wynikającego z równości zakazu dyskryminacji ze względu na wyznawaną religię lub światopogląd we wszystkich obszarach życia publicznego. Zgadza się również na zasadę równouprawnienia związków wyznaniowych. Analizowany model, w odróżnieniu od obowiązującego porządku prawnego, nie widzi jednak potrzeby ani wyróżniania Kościoła katolickiego w konstytucji, co groziłoby naruszeniem równości, gdyż żaden inny Kościół czy związek wyznaniowy nie został tam wymieniony z nazwy, ani przyjęcia prawa regulującego szczególną pozycję instytucjonalną Kościoła katolickiego poprzez zawarcie konkordatu. Analizowany model i porządek prawny zgadzają się na to, aby stosunki między państwem a Kościołem i innymi związkami wyznaniowymi opierały się na poszanowaniu autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w zakresie swoich kompetencji, jak i współdziałaniu dla dobra ludzi, którzy są jednocześnie obywatelami i członkami Kościoła czy innego związku wyznaniowego. Analizowany model nie widzi jednak potrzeby uznawania osobowości prawnej Kościoła i jego instytucji, gdyż nie widzi potrzeby nabywania tak szerokich zdolności do czynności prawnych, wcześniej zarezerwowanych jedynie dla podmiotów świeckich. Mimo nabytych uprawnień postuluje samoograniczenie kościelnych osób prawnych do działań ściśle związanych z pełnioną misją religijną.

Analizowany model i porządek prawny zgodnie uznają neutralność za cel działań władzy publicznej, zarówno w obszarze systemu politycznego, jak i sfery publicznej. Wyznacza to inną pozycję wolności religijnej, która z pozycji głównego celu, obok równości, staje się swoistym dopełnieniem neutralności religijnej, filozoficznej czy etycznej. Na pierwszy plan, przed wolnością, wysuwana jest neutralność. Prowadzi to konsekwentnie do obowiązku promowania przez władze pluralizmu w sferze publicznej, tworzenia warunków, które umożliwiają pokojowe współistnienie różnych opcji religijnych i światopoglądowych, sprzyjania klimatowi tolerancji i osiągania porozumienia między różnymi grupami społecznymi. Zgodność dotyczy także granic pluralizmu. W sferze publicznej dyskutowana może być każda kwestia. Kwestionowane może być każde rozwiązanie, które wykracza poza przyjęte w porządku prawnym minimum etyczne, na przykład przyrodzona i niezbywalna godność człowieka, stosunek państwa do małżeństwa i rodziny czy dziedzictwa narodowego.

W odniesieniu do wolności religijnej pozytywnej analizowany model jest bardziej restrykcyjny niż obowiązujący porządek prawny. Model, pomimo możliwości prawnych, opowiada się za powściągliwością, a najlepiej rezygnacją z prawa do zgłaszania władzom publicznym postulatów poszanowania wartości uznawanych przez ludzi wierzących. Narzędziem Kościoła ma być osobiste świadectwo, a nie odwoływanie się do procedur prawnych. Podobnie opowiada się za tym, by Kościół nie wykorzystywał obowiązującego prawa do gry politycznej, do wspierania określonej partii politycznej, komitetu wyborczego czy

realizowania własnych interesów na podobieństwo podmiotów świeckich, lobbowania na rzecz określonych rozwiązań w obszarze społecznym i politycznym. Analizowany model pozostaje zgodny z porządkiem prawnym co do możliwości pełnienia wszelkich urzędów publicznych i państwowych przez zwykłych członków Kościoła czy związków wyznaniowych. Zgoda dotyczy także konieczności zachowania przez urzędnika neutralności w czasie pełnienia przez niego służby publicznej.

Odniesienie założeń modelu do nauczania Kościoła

Odnosząc analizowany przez nas model do społecznego nauczania Kościoła dostrzec można pewne wyraźne zbieżności.

Pierwszą z nich jest przekonanie, że rzeczywistość duchowa, do której należy Kościół, oraz rzeczywistość doczesna nie są ani sobie przeciwstawne, ani nie pozostają w relacji podporządkowania, lecz tworzą rzeczywistości równoległe.

Zgodność druga dotyczy niemożności rozdzielenia sfery prywatnej i publicznej. Człowiek w obu sferach powinien kierować się tymi samymi zasadami, wartościami, etosem. Model nasz wolność religijną negatywną rozumie jako możliwość życia zgodnego z wyznawaną wiarą, także w sferze publicznej.

Trzecia zbieżność dotyczy obecności Kościoła w systemie politycznym. Kościół, korzystając z pełnej swobody działania, przyjmuje jako zasadę swojej obecności w sferze publicznej działanie niepolityczne-polityczne. Kościół w punkcie wyjścia działa niepolitycznie, perswadując i apelując do sumień tych, którzy decydują o kształcie życia społecznego i politycznego. Dobrze uformowane chrześcijańskie sumienie odgrywać jednak powinno rolę w rozwiązaniach *stricte* politycznych. Gdy świadectwo Kościoła zostanie zaakceptowane i będzie współkształtować zgodę opinii publicznej, w swoich skutkach będzie miało znaczenie polityczne. Rozwiązania polityczne w postaci stanowionego prawa podążą za zgodą osiągniętą w sferze publicznej, na którą Kościół wywarł wpływ przez swą obecność w postaci głoszonego i broniętego stanowiska, ale przez indywidualnych przedstawicieli Kościoła.

Zgodność czwarta dotyczy celu i natury nauczania Kościoła. Analizowany model pozostaje zasadniczo zgodny z celami i naturą nauczania Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła (NSK) ma na celu ewangelizowanie życia społecznego. Dotyczy człowieka, który jest „pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (Jan Paweł II). Skoro jednak człowiek jest istotą społeczną, Kościół zwraca się z przesłaniem dotyczącym tego, co społeczeństwo wybiera, produkuje i czym żyje. Ewangelia społeczna ma docierać nie tylko do samego człowieka, lecz także inspirować i przepajać obszary życia społecznego związanego z polityką, ekonomią, prawem i kulturą. Z jednej strony NSK jest pozytywną nauką zmierzającą ku zaprowadzaniu sprawiedliwości, czyli porządku społecznego szanującego godność człowieka i jego prawa oraz podstawowe zasady społeczne dobra wspólnego, pomocniczości, solidarności. Stanowi „uniwersalne spojrzenie tak na człowieka, jak i na sprawy ludzkie” (Paweł VI). Z drugiej strony NSK stanowi reakcję na konkretne sytuacje krzywdy, starając się im zaradzić. Zgodność odnosi się do tego, że NSK nie jest jednak wprost propozycją polityczną, gospodarczą czy prawną; ma charakter wezwania skierowanego do sumień. I tą drogą politycy, biznesmeni, prawnicy, pracownicy rozmaitych instytucji uwzględniają ją w swoich działaniach. Traktując NSK jako swoisty punkt odniesienia, podejmują w obszarze swego życia i pracy działania sprawiedliwe i nikogo niekrzywdzące.

Zbieżność piąta dotyczy wizji człowieka i zasad życia społecznego. Analizowany model pozostaje zgodny z nauczaniem Kościoła co do personalistycznej wizji człowieka i podstawowych zasad społecznych. Słynne stwierdzenie ojca świętego Jana Pawła II, że człowiek jest drogą Kościoła, odnosi się także do nauczania społecznego Kościoła.

W centrum uwagi pozostaje zawsze człowiek. Całe życie społeczne związane jest z człowiekiem i ma na celu jego dobro. Pierwsza i fundamentalna zasada społeczna to zasada personalizmu, która zawiera pełną prawdę o człowieku, nie pomijając żadnego wymiaru osoby ludzkiej.

Pierwszym z owych wymiarów jest *jedność osoby*. Człowiek jest jednością duszy i ciała. Jako byt materialny związany jest z tym światem przez swoje ciało. Jako byt duchowy otwarty jest na Boga i na odkrywanie prawdy, dobra, piękna, miłości, wiary.

Drugim wymiarem jest *otwarcie na transcendencję i niepowtarzalność osoby*. Człowiek otwarty jest na Boga, na innych ludzi, na świat. Otwarty jest poznawczo na wszelką prawdę, na wszystko, co istnieje. Każdy człowiek jest niepowtarzalny. Jako osoba jest świadomy siebie i swoich czynów, jest podmiotem świadomości i wolności. Posiada transcendentną godność osoby ludzkiej. Oznacza to, że nigdy nie może być traktowany jako narzędzie podporządkowane realizacji planów o charakterze ekonomicznym, społecznym i politycznym, które nie mają na względzie ani dobra osoby ludzkiej, ani dobra wspólnego.

Trzecim wymiarem jest *wolność osoby*. Dzięki wolności człowiek może wybierać dobro i prawdę. Nie posiada jednak władzy określania dobra i zła, która należy tylko do Boga. Właściwemu korzystaniu z wolności sprzyja sprawiedliwy porządek społeczny, ekonomiczny, prawny, polityczny i kulturowy. Wolność ma ścisły związek z prawem naturalnym i wynikającymi z niego prawami i obowiązkami.

Czwarty wymiar to *równość w godności wszystkich osób*. Wszyscy ludzie posiadają tę samą godność, bez względu na narodowość, płeć, pochodzenie, kulturę, pozycję społeczną, stan zdrowia. Analogicznie ta równość rozciąga się na narody i państwa. Stosunki między narodami i państwami powinny być sprawiedliwe i równoprawne.

Piątym wymiarem jest *społeczna natura człowieka*. Człowiek jest istotą społeczną. Swoje powołanie i integralny rozwój może osiągnąć jedynie uczestnicząc w życiu społecznym.

Godność człowieka jest źródłem praw człowieka, które posiada każda osoba ludzka. Prawa owe są powszechne, dotyczą każdego człowieka, każdego czasu, epoki i miejsca. Obowiązują w każdym pokoleniu i w każdym kraju. Prawa człowieka są także nierozdzielne. Wszystkie prawa bez wyjątku powinny być przestrzegane. Zasada personalizmu – godności osoby ludzkiej – jest fundamentem zasad społecznych, takich jak: zasada dobra wspólnego, powszechnego przeznaczenia dóbr, pomocniczości, uczestnictwa, solidarności. Zasady społeczne mają charakter uniwersalny. Dotyczą one każdej społeczności, a w jej ramach regulują wszelkie relacje między wspólnotami czy grupami osób, a także stosunki międzynarodowe. Zasady te stanowią organiczną całość. Każda z nich ma swoją specyfikę, lecz wszystkie powinny być realizowane jednocześnie. Mają one charakter moralny. Człowiek w swoim sumieniu odczuwa imperatyw, powinność ich realizowania¹³².

Zgodność szósta dotyczy treści nauczania społecznego. Analizowany model wyraża przekonania zasadniczo zgodne treściowo z nauczaniem Kościoła w odniesieniu do małżeństwa i rodziny, pracy ludzkiej, życia ekonomicznego, wspólnoty politycznej i międzynarodowej, upowszechniania pokoju¹³³.

Odnosząc analizowany model do społecznego nauczania Kościoła, niewątpliwie dostrzec można pewne rozbieżności.

Pierwsza różnica dotyczy relacji między Kościołem a porządkiem świeckim. Model w odróżnieniu od nauczania Kościoła nie uznaje wzajemnego dopełniania obu rzeczywistości. Uznaje, że są to rzeczywistości równoległe, nieprzystające do siebie, niestykające się ze sobą.

Druga różnica dotyczy rozumienia zakresu wolności pozytywnej. Model opowiada się za mniejszym korzystaniem przez Kościół z wolności pozytywnej w sferze publicznej. Zaleca znacznie większą powściągliwość Kościoła w tej materii. Opowiada się za tym, aby korzystanie z wolności pozytywnej raczej ograniczać do osobistego świadectwa papieża, biskupa, kapłana czy świeckiego.

Trzecia różnica odnosi się do sposobu obecności Kościoła w sferze publicznej. Model bardziej skłania się do ograniczenia misji Kościoła w świecie do kształtowania sumień, mniej do wypowiedzania się o kształcie życia publicznego czy etycznego wymiaru realizowanych polityk. Różnica wynika z tego, że nauczanie Kościoła odwołuje się do prawa naturalnego, które obowiązuje zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej, a także w systemie politycznym. Wartości i normy prawnonaturalne powinny być brane pod uwagę w decyzjach władz publicznych i w stanowionym prawie. Model opowiada się za indywidualną pedagogią. Kościół poprzez swoją działalność kształtuje sumienia chrześcijan. Ci, po-

¹³² Zob. tamże, s. 71–105.

¹³³ Zob. tamże, s. 143–342.

przez interioryzację prawa naturalnego, realizują jego normy, tak w życiu prywatnym, jak publicznym, także będąc politykami. Świadectwo życia i osobisty kontakt kształtują sumienia innych. W omawianym modelu nie tyle Kościół ma się wprost zwracać z apelem do sumień wszystkich, co jest nieskuteczne, ile raczej pojedynczy chrześcijanie powinni te sumienia kształtować w bezpośrednim kontakcie z drugim człowiekiem.

Różnica czwarta dotyczy sposobu realizacji celów wskazywanych w nauczaniu społecznym Kościoła. Analizowany model, zgadzając się z powyższymi celami na poziomie ogólnym, już znacznie mniej identyfikuje się ze sposobami ich realizowania. Model zasadniczo jest przeciwny nadawaniu przekonaniom społecznym obiektywnej formy nauczania społecznego adresowanego do wszystkich. Zaleca apelowanie do sumień osób wierzących, a poprzez ich osobiste świadectwo do innych¹³⁴.

Różnica piąta dotyczy pewnych punktów odnoszących się do treści nauczania społecznego.

Model nieco inaczej niż nauczanie Kościoła postrzega rolę religii w sferze publicznej. Zbliża się do Habermasowskiego ujęcia, w którym religia spełnia pragmatyczną funkcję podtrzymywania wśród obywateli świadomości norm moralnych regulujących zgodne życie społeczne. Najpierw wśród obywateli wierzących, a poprzez nich wśród innych obywateli. Kościół naucza, że obiektywne normy regulujące dobre i sprawiedliwe działanie dostępne są każdemu prawemu rozumowi. Religia oczyszcza i oświeca rozum, aby bez zniekształceń rozpoznawał owe normy, oraz umacnia rozum i wolę do działania zgodnego z rozpoznanymi obiektywnymi normami moralnymi.

Model w sposób odmienny niż nauczanie Kościoła odnosi się do pluralizmu sfery publicznej, opowiadając się za potrzebą uznania odmiennych wizji dobra, akceptacji różnych norm moralnych. W dialogu obejmującym również podstawy etyki można dojść do zgody. Uczestniczenie w dialogu z osobami o całkowicie innej tożsamości etycznej traktowane jest jako świadectwo własnej wiary. Kościół odwołuje się do prawa naturalnego i uznaje, że dyskusja społeczna nie powinna dotyczyć obowiązywania obiektywnych norm moralnych zakorzenionych w naturze ludzkiej, a powinna ograniczyć się do propozycji różnych sposobów realizowania dobra człowieka, na które wskazują powyższe normy.

Analizowany model różni się od nauczania Kościoła co do oczekiwanego sposobu działania Kościoła w społeczeństwie. Kościół, nie mając żadnego specjalnego statusu, nie powinien pełnić instytucjonalnej funkcji krytycznej w sferze publicznej. Model tylko w wyjątkowych przypadkach akceptuje przyznawanie sobie przez Kościół kompetencji do osądzania porządku społecznego, wydawania oceny moralnej życia społecznego i publicznego, nawet w kwestiach politycznych. Jednakże model zgadza się na formacyjną rolę Kościoła w kształtowaniu troski o dobro wspólne i postaw zaangażowanych obywatelsko poprzez akceptowanie porządku politycznego oraz szacunek wobec norm prawa stanowionego.

Model, w odróżnieniu od nauczania Kościoła, dąży do upodobnienia sposobu obecności duchownych i świeckich w sferze publicznej. Zaleca daleko idącą powściągliwość w wypowiedaniu się o sprawach społecznych i politycznych i raczej odradza odwoływanie się do norm prawa naturalnego. Pochwala unikanie przez hierarchię kościelną powoływania się na należyty jej instytucjonalny autorytet moralny. Hierarchia kościelna powinna w sferze publicznej występować jak każdy inny podmiot, raczej w charakterze świadka niż powszechnego nauczyciela moralności.

Założenia ideowe modelu

Omówione powyżej rozwiązania modelu dają się wyjaśnić przywoływanymi treściami ideowymi, do których odwołują się jego zwolennicy. Przedstawmy pokrótce treści ideowe stanowiące bazę analizowanego modelu.

Kwestia pierwsza to rozumienie Kościoła. Przypomina ono uproszczoną eklezjologię św. Augustyna. Kościół, w zależności od okoliczności, staje się Augustyńskim bądź państwem Bożym, bądź państwem ziemskim. Kościół jako komunია z Bogiem to państwo Boże, szczególnie obecne w modlitwie, głoszonym słowie Bożym i sakramentach. Kościół zaś obecny w świecie to państwo ziemskie. Kościół w sferze publicznej jest takim samym jej uczestnikiem jak każdy inny. Prowadzi to do fundamentalne-

¹³⁴ Zob. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 46–57.

go normatywnego przekonania, że Kościół w sferze publicznej nie powinien mieć żadnych szczególnych przywilejów, ale też nie powinien podlegać jakiegokolwiek dyskryminacji.

Sprawa druga to antropologia. W powyższym modelu następuje daleko idąca indywidualizacja, co jest niewątpliwym wpływem antropologii liberalnej. Społeczeństwo jest postrzegane raczej jako emanacja związków poszczególnych indywiduów. Tożsamości zbiorowe, takie jak na przykład naród, nie są uznawane. Człowiek rozumiany jest dynamicznie. Pamięć nie stanowi o jego tożsamości. Jednostka jest czymś, czym jest teraz. Historia moralna jednostki nie może stanowić o jej aktualnym statusie społecznym. Wyjątkiem jest tylko historia prawna. Akceptowane są skutki ważnego wyroku sądowego za przestępstwo kryminalne. Indywidualizacja odnosi się do Kościoła i jego działalności. Kościół postrzegany jest raczej przez pryzmat jednostek, a nie instytucji. Nie odróżnia się jednostki od urzędu przez nią sprawowanego. Prowadzi to do kolejnego fundamentalnego przekonania, że Kościół w sferze publicznej to raczej jego indywidualni przedstawiciele niż jego instytucje.

Po trzecie, dla tych, którzy posługują się tym modelem, istotna wydaje się kategoria modernizacji zarówno Kościoła, jak i społeczeństwa. Godne odnotowania jest to, że grono zwolenników modernizacji jest znacznie szersze niż popierających analizowany model. Modernizacja traktowana jest normatywnie, emancypacyjnie, jako pozytywny projekt do realizacji. Modernizacja wyznacza swoistą misję, zaangażowanie, zarówno w Kościele, jak i w świecie. Problemem pozostaje wzorzec owej modernizacji. Nie ma potrzeby wypracowania własnego. Potrzeba raczej imitacji wzorca funkcjonującego na Zachodzie czy w Europie. Prowadzi to do kolejnego fundamentalnego przekonania, że należy modernizować zarówno Kościół (wiernych), jak i społeczeństwo (jednostki-obywateli).

Po czwarte, szczególną rolę do odegrania mają tu – jak się wydaje – „światli”, zmodernizowani katolicy i obywatele. Jako wolni i równi mogą uczestniczyć w publicznych dyskusjach prowadzonych w duchu tolerancji. Przypomina to Habermasowską sferę publiczną, według której każdy wolny uczestnik na równych prawach może do dyskursu publicznego wносить własne przekonania. Za obowiązujące uznane jednak zostanie takie rozwiązanie, które dzięki lepszym argumentom zyskało akceptację wszystkich uczestników dyskusji. Zwolennicy analizowanego modelu, odróżniając rozumnych i nierozumnych uczestników debaty publicznej, tym pierwszym przypisują prawo dyskutowania w sposób wolny i na równych prawach. Tym drugim rekomendują poddanie się reedukacji, działaniom emancypacyjnym, które dopiero uczynią z nich rozumnych uczestników sfery publicznej. Wartością społeczną jest według nich zgoda, jaką osiągnęli rozumni uczestnicy debaty publicznej dyskutując przy użyciu rozumnych argumentów.

Po piąte, świecki charakter ma nie tylko państwo, lecz także sfera publiczna. Jednostka religijna czy podmiot religijny prezentując swoje stanowisko, motywowane religijnie, powinny je przedstawiać w takiej formie, jakby było czysto świeckie. Powinno ono być zrozumiałe przez innych uczestników sfery publicznej i wstępnie przez nich akceptowane, co wymaga rezygnacji z odwoływania się wprost do argumentacji religijnej, na przykład powoływania się na Biblię. Religijny uczestnik sfery publicznej powinien dokonać translacji argumentacji religijnej na argumentację świecką. Translacja staje się warunkiem uczestnictwa w debacie publicznej.

Po szóste, państwo świeckie charakteryzują zasady równości, wolności religijnej, rozdziału państwa i Kościoła oraz neutralności. Zasady powyższe rozumiane są specyficznie. Równość i wolność przeznaczone są tylko dla tych, którzy używają rozumnych argumentów. Rozdział rozumiany jest jako „mocna” separacja, która nie wyklucza jednak współpracy między państwem a Kościołem. Neutralność państwa wobec przekonań religijnych i świeckich traktowana jest jako stan pożądany. W konsekwencji nikt nie powinien głosić, że posiada wyłączność na prawdę. Analizowany model z jednej strony odwołuje się do zasad wolności religijnej oraz rozdziału i współpracy między państwem a Kościołem zaczerpniętych z nauczania społecznego Kościoła. Wolność rozumie raczej negatywnie niż pozytywnie. Większą uwagę koncentruje na rozdziale niż współpracy. Z drugiej strony, odwołuje się do oświeceniowych zasad równości i neutralności. Model opowiadając się za powyższymi zasadami pozostaje w zgodności z rozwiązaniami przyjętymi w Konstytucji RP.

Wnioski

1. Model odwołuje się do wrażliwości liberalnej, która sferę publiczną ujmuje przez pryzmat jednostki. Jednocześnie nawiązuje do tradycji personalizmu obecnego w nauczaniu Kościoła. Połączenie obu tradycji prowadzi do uznania, że Kościół powinien być obecny w sferze publicznej raczej za sprawą swoich jednostkowych przedstawicieli, a nie w formie instytucjonalnej.
2. Model, oparty na koncepcji indywidualizmu, opowiada się za obecnością Kościoła w sferze publicznej, która przyjmuje postać osobistego świadectwa jego członków.
3. Za jedyną właściwą formę obecności Kościoła w sferze publicznej model uznaje perswazję w postaci apelu do sumień, rozumu i woli.
4. Model uznaje konieczność dokonywania przez przedstawicieli Kościoła przekładu motywów i treści religijnych na język świecki, który zrozumiały będzie dla wszystkich uczestników sfery publicznej.
5. Model odwołuje się zarówno do tradycji chrześcijańskiej, jak i oświeceniowej, wyrażając przekonanie o możliwości ich twórczej syntezy.
6. Model jest zasadniczo zgodny z konstytucyjnymi zasadami wolności religijnej, rozdziału i współpracy państwa i Kościoła, zaczerpniętymi z tradycji nauczania społecznego Kościoła, oraz równości i neutralności aksjologicznej i instytucjonalnej państwa wobec przekonań religijnych i sekularnych, zaczerpniętymi z tradycji oświecenia.
7. W omawianym modelu nie udaje się uniknąć napięć zarówno ze stroną kościelną, jak i sekularną. Z ust niektórych duchownych i świeckich padają zarzuty o podejście, które nie jest wystarczającym świadectwem postawy chrześcijańskiej w świecie. Środowiska świeckie z kolei zarzucają niekiedy osobom publicznie deklarującym stanowisko zgodne ze stanowiskiem Kościoła w sprawach aksjologicznych niepotrzebny ekstremizm czy radykalizm.

ks. dr hab. Janusz Węgrzecki, prof. UKSW

4.3. Model separacji

Coraz donośniejszy w polskiej dyskusji publicznej w ostatnich latach, szczególnie po sporze o krzyż w roku 2010, staje się głos antyklerykalny i antyreligijny, sprzeciwiający się – na różnych poziomach – obecności religii i Kościoła w przestrzeni publicznej¹³⁵. Dotyczy to także debat rekonstruowanych w punkcie 3 naszego raportu.

Na potrzeby niniejszej analizy nazwiemy go modelem separacji. Jego istotą jest przekonanie, że logika świeckiej sfery publicznej, z jej otwartością, pluralizmem, dyskursywnością i nowoczesnością, wykluczać się ma z tożsamością hierarchicznego i odwołującego się do religijnych dogmatów Kościoła.

Dość zauważyć, że jeszcze w toku opisywanej w naszym raporcie sytuacji z lat 2005–2007 w debacie publicznej sprzeciw kierowany był głównie wobec różnorodnej w formie instrumentalizacji religii (zarzuty takie formułowano zazwyczaj pod adresem Radia Maryja, ale zasadne były również względem „liberalnego” czy „otwartego” skrzydła Kościoła, określanego wówczas niekiedy mianem „Kościoła łagiewnickiego”¹³⁶). Tymczasem od czasu wydarzeń na Krakowskim Przedmieściu widoczny staje się nurt poddający krytyce publiczną aktywność Kościoła czy, szerzej, publiczną rolę religii właściwie *in toto*.

Egzemplifikacjami takiego podejścia są, po pierwsze, medialnie nośne polityczne inicjatywy na rzecz wyrugowania symboli religijnych z przestrzeni publicznej. Zaliczyć można do nich formułowane przez liderów parlamentarnych ugrupowań żądania usunięcia krzyża z budynków publicznych¹³⁷, w tym sali plenarnej Sejmu RP¹³⁸; polityczne hasła wzywające do „odzyskania państwa, które obecnie zawłaszczono jest przez symbole religijne”¹³⁹; tworzenie i promocję petycji „w obronie świeckości państwa”¹⁴⁰; projekty zakazujące finansowania lekcji religii z pieniędzy publicznych etc. Po drugie, podejście owo reprezentują rozmaite w formie wypowiedzi ogólnie antyklerykalne, naznaczające negatywnie Kościół. Za szczególnie jaskrawy epifenomen tego podejścia uznać można ogłoszenie aktu apostazji przez lidera RPP Janusza Palikotą i „Tygodnia Apostazji” przez portal apostazja.pl¹⁴¹, umotywowane zarzutami o „niesamowitą pazerność finansową” Kościoła, „niezdolność do oczyszczenia się pod względem etycznym czy moralnym”¹⁴². Największą grupę stanowić jednak zdają się, po trzecie, rozmaite wypowiedzi piętnujące publiczne zaangażowanie Kościoła.

W tym nurcie krytycznym znajdujemy bardzo bogatą paletę stanowisk. Mieszczą się w niej głosy podnoszące całkowitą niewłaściwość publicznej obecności Kościoła, a zatem sprzeciwiające się choćby organizacji uroczystości państwowo-religijnych (jak pogrzeb pary prezydenckiej w 2010 roku)¹⁴³, a nawet uczestniczeniu przedstawicieli państwa w uroczystościach religijnych¹⁴⁴. Ponadto, odnaleźć

¹³⁵ Oczywiście nurt antyklerykalny był obecny w polskiej polityce od zarania III RP. Niemniej jednak wydaje się, że od czasów tzw. zimnej wojny religijnej nie dochodził do głosu w tak mocny sposób jak obecnie.

¹³⁶ Na temat instrumentalizacji Kościoła i religii w latach 2005–2007 piszę szeroko w artykule *Przejawy instrumentalizacji religii w polskiej polityce*, w: P. Burgoński, S. Sowiński (red.), *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, Katowice 2009, s. 179–203. Por. też zamieszczone tam, niekiedy polemiczne, komentarze do moich ustaleń ks. P. Niteckiego i J. Grosfelda.

¹³⁷ Bądź polityczne wsparcie takich działań – por. akcję poparcia SLD dla rektora Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, który usunął krzyże ze ścian tejże uczelni.

¹³⁸ Inicjatywy te – zapoczątkowane przez Ruch Palikotą, wspiera obecnie SLD. Por. W. Wybranowski, *Znów walcz z krzyżem*, www.rp.pl z 4.12.2012.

¹³⁹ Jak stwierdziła Katarzyna Piekarska, <http://polska.newsweek.pl/wiec-sld--napieralski-nawoluje-do-obrony-konstytucji,63052,1,1.html> (23.08.2012).

¹⁴⁰ Nawet petycja zamieszczona w Internecie, nie precyzująca zresztą, co właściwie naruszyło zasadę świeckości państwa w toku wydarzeń na Krakowskim Przedmieściu, zdobyła ostatecznie jedynie ok. 3 tys. potwierdzonych zwolenników.

¹⁴¹ http://wiadomosci.onet.pl/waszymzdaniem/75682,apostazja_czyli_prosba_o_ekskomunike,artykul.html, stan na 14.09.2012.

¹⁴² <http://polska.newsweek.pl/janusz-palikot-wystapil-z-kosciola--by-bronic-dziedzictwa-papieza,92091,1,1.html>, stan na 14.09.2012. Jak mówił dalej: „A zatem skrajny materializm, upadek etyczny, upartyjnienie Kościoła powodują, że ja w tym Kościele być nie mogę. Nie mogę się zgodzić na to, żeby moja obecność tam była wykorzystywana do tych niecznych celów”.

¹⁴³ Por. M. Środa, *Uroczystości pokazały niebywałą dominację Kościoła*, <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1342,title,Uroczystosci-pokazaly-niewiarygodna-dominacje-Kosciola,wid,12185280,wiadomosc.html?tid=1f2ad&ticsn=5>, stan na 14.09.2012.

¹⁴⁴ <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1342,title,Robert-Biedron-prezydent-nie-powinien-uczestniczyc-w-uroczystosciach-religijnych,wid,14742026,wiadomosc.html>, stan na 14.09.2012.

można tutaj wyraźny nurt sprzeciwu wobec publicznego formułowania przez Kościół ocen moralnych. Dość wspomnieć np. agresywne reakcje na krytykę przez biskupów niektórych projektów ustawy dotyczącej *in vitro*. Kościół bywał wówczas nie tylko określany mianem bezczelnego agresora, dokonującego zamachu na wolności obywatelskie, ale również pouczany, że sprawy *in vitro* i związków partnerskich „w żaden sposób nie powinny obchodzić Kościoła”¹⁴⁵. Jeden z nestorów prawicy polskiej stwierdzał wówczas: „Jeśli zostaną wykluczony z Kościoła, to trudno. Odpowiem za to kiedyś przed Bogiem, a nie przed arcybiskupem Michalikiem”¹⁴⁶.

Kolejną grupę stanowią głosy sprzeciwu wobec finansowania przez państwo jakiejkolwiek działalności Kościoła (choćby w formie wynagrodzenia za pracę katechetów). Nurt ten wyraźnie był obecny choćby w opisywanej w niniejszym raporcie dyskusji o Funduszu Kościelnym. Wreszcie wskazać należy na wypowiedzi sprzeciwiające się jakimkolwiek oddziaływaniu Kościoła na decyzje polityczne w szerokim znaczeniu tego słowa („troska o dobro wspólne”). Dość wspomnieć prześmiewczy film RPP, który przedstawia Donalda Tuska i Jarosława Kaczyńskiego pytających o radę księdza, czy głośną wypowiedź premiera Tuska, iż nie będzie klęczał przed księdzem, „bo do klęczenia jest kościół – przed Bogiem [...] władze publiczne, ta wielka obywatelska platforma może uklęknąć i nisko się pokłonić przed tymi, którzy dają nam pracę i zlecają nam robotę do wykonania – przed Polakami, przed narodem”¹⁴⁷. Podobne przykłady można byłoby mnożyć. Sugerują one aprioryczną bezzasadność brania pod uwagę głosu Kościoła w odniesieniu do spraw publicznych.

Dodać należy, iż zajęcie się logiką separacji wydaje się istotne nie tylko ze względu na rosnące znaczenie tego nurtu myślenia w przestrzeni *stricte* politycznej. Zauważmy bowiem, iż w istotny sposób wzrasta jego znaczenie w przestrzeni medialnej i, szerzej, kulturowej. W przestrzeni medialnej do jednoznacznie antyklerykalnych, ale i niszowych tytułów, jak „Nie” czy „Fakty i Mity”, w coraz mocniejszym stopniu dołączają tytuły *mainstreamowe*, jak „Newsweek”¹⁴⁸ czy „Wprost”. Jak zauważa Zbigniew Nosowski, dostrzec można już zarys nowej kulturowej mody, „która wyklucza poza przestrzeń cywilizowanej dyskusji wszystko, co katolickie. Nie chodzi zatem o niezadowolnienie ze stanu Kościoła, lecz o całkowite odrzucenie Kościoła, a niekiedy także wiary jako takiej”¹⁴⁹.

Drogi pojmowania separacji

By dobrze zrozumieć logikę separacji, do której odwołują się przywołane wypowiedzi, doprecyzować należy sposób pojmowania rozdziału charakterystycznego dla tego modelu relacji religii i polityki. Po pierwsze, przyjmowane tutaj rozumienie separacji odróżnić należy od jej szerokiego pojmowania.

W swym najogólniejszym, szerokim sensie separacja oznacza oddzielenie wspólnoty politycznej od wspólnoty religijnej. Tak pojmowana separacja stoi u podstaw charakterystycznej dla współczesnej zachodniej cywilizacji koncepcji świeckości władzy politycznej¹⁵⁰ i nie jest dziś czymś szczególnie kontrowersyjnym. Nieprzypadkowo przekonanie, że rząd nie powinien dążyć do realizacji celów religijnych, podejmować decyzji zasadzających się jedynie na religijnych argumentach, tudzież wspierać rozszerzania się konkretnych wierzeń¹⁵¹, jest charakterystyczne dla większości analizowanych w niniejszym raporcie modeli. Współczesne państwa europejskie, będąc, jak zauważa E. W.

¹⁴⁵ Tak wypowiadał się Jerzy Urban <http://wiadomosci.onet.pl/kraj/kosciol-bezczelnie-sie-wtraca-jest-agresorem,14882428,wiadomosc.html>, stan na 20.07.2012.

¹⁴⁶ Niesiołowski: *In vitro to nie przymus*, www.wyborcza.pl, cyt. za: M. Przeniosło, *Instrumentalizacja religii w Polsce w latach 2010–2012* (praca seminaryjna).

¹⁴⁷ http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,9766593,_Nasz_rzad_nie_będzie_sie_klaniał_związkowcom__ani.html (6.08.2012).

¹⁴⁸ Wspomnieć warto np. okładki „Newsweeka” ze zdjęciem całujących się mężczyzn w koloratkach z podpisem: „Seks po Bożemu” czy mężczyzny w sutannie opatrzone tytułem „Tata w sutannie”. Nowa polityka pisma doprowadziła do odejścia zeń dziennikarza identyfikującego się z Kościołem – Szymona Hołowni.

¹⁴⁹ Z. Nosowski, *Zapateryzm na Krakowskim Przedmieściu*, „Więź” 2012, nr 1(639), s. 34.

¹⁵⁰ Jak dowiódł w swym znanym tekście Ernst Wolfgang Böckenförde, forma współczesnego państwa jest owocem wielowiekowego procesu sekularyzacji, którego kamieniami milowymi były spór o inwestyturę, wojny religijne w Europie i rewolucja francuska. Por. E. W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, przeł. P. Kaczorowski, wyd. Znak, Kraków 1994.

¹⁵¹ Por. D. Meyerson, *Why religion belongs in the private sphere not the public sphere*, w: P. Cand, C. Evans (ed.), *Law and religion. Theoretical and historical context*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 44.

Böckenförde, niejako produktem wielowiekowego procesu sekularyzacji¹⁵², są w swym charakterze oparte na idei tak pojętej separacji¹⁵³, niezależnie od tego, czy formalnie uznają się za wyznaniowe czy nie¹⁵⁴. Pogląd o konieczności oddzielenia władzy religijnej i świeckiej podzielają również zakorzenione w tradycji europejskiej instytucje religijne. Kościół katolicki – najdłużej spoglądający z nieufnością na liberalne przemiany w Europie – w soborowej Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* uznał, iż „wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne”¹⁵⁵.

Szerokie ujęcie separacji nie przynosi, patrząc od strony potrzeb niniejszego raportu, wystarczających możliwości analitycznych i eksplikacyjnych. Jak bowiem wspomniano, analizowane tutaj modele zasadniczo zakładają ją niejako „na wejściu”. W konsekwencji, w toku dalszej analizy separacja pojmowana jest w swym wąskim znaczeniu, które stanowi już jedną z interpretacji jej szerokiego pojmowania. O ile bowiem współcześnie w Europie panuje *de facto* konsensus co do konieczności rozdziału jako wyodrębnienia i niezależności wspólnoty politycznej i wspólnot religijnych „w swoich dziedzinach”, o tyle – jak dowodzimy w niniejszym raporcie – w praktyce w różnorodny sposób dookreśla się granice tychże dziedzin. Zwolennicy separacji, w wąskim rozumieniu tego terminu, byłiby w tym kontekście rzecznikami sztywnej granicy między tym, co polityczne i religijne, jak również – zasadniczo – zwolennikami ograniczonego do minimum, jeśli nie do zera, obszaru oddziaływania religii na sprawy polityczne. Pojęciami przywoływanymi często przez zwolenników separacji jako ideowa legitymizacja ich twierdzeń są zazwyczaj neutralność światopoglądowa państwa, świeckość i laickość.

Problem w tym, iż nawet w swym wąskim ujęciu idea separacji ciągle pozostaje niejednoznaczna¹⁵⁶. Również w swym węższym rozumieniu posiada niejako „dwie twarze”. Pierwsza z nich, zwana niekiedy separacją przyjazną, stanowi adaptację modelu wykształconego na gruncie amerykańskiego liberalizmu. Druga, zwana separacją wrogą, ma swoje ideowe źródła w tradycji republikańskiej we Francji¹⁵⁷.

Słynna pierwsza poprawka do Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki, stwierdzająca, iż „żadna ustawa Kongresu nie może wprowadzić religii ani zabronić swobodnego praktykowania jej”¹⁵⁸, połączona z rozwiązaniami art. 6 Konstytucji¹⁵⁹, ustanawia prawne fundamenty tzw. teorii muru oddzielającego instytucjonalnie państwo od Kościoła. Współczesną i prawdopodobnie najbardziej filozoficznie

¹⁵² Por. E. W. Böckenförde, dz. cyt., s. 99–121.

¹⁵³ Nawet jeśli pewne wyjątki od tych zasad jeszcze spotykamy również na poziomie prawa krajowego. Przykładowo, Grecja posiada ustawodawstwo zabraniające prozelityzmu na jej terenie, a zatem państwo z mocy prawa ściga osoby, które Kościół prawosławny uznaje za heretyków, por. G. Haarscher, *Laickość*, przeł. E. Burska, Pax, Warszawa 2004, s. 81.

¹⁵⁴ J. Weiler mówi tu o agnostycyzmie. Por. *Chrześcijańska Europa*, wyd. „W drodze”, Warszawa 2003.

¹⁵⁵ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (76), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, deklaracje, dekrety*, Wydawnictwo Pallottinum, b.r.w., s. 604. Typowe dla tradycji europejskiej rozwiązania konstytucyjne, gwarantujące wolność sumienia i wyznania jako „pierwszą z wolności”, również stanowią refleks wspomnianego przekonania.

¹⁵⁶ Widać to wyraźnie w przywoływanych w pierwszej części raportu kazusach, gdzie obecność krzyża w przestrzeni publicznej dla niektórych stanowi oczywiste pogwałcenie neutralności i świeckości państwa, podczas gdy dla innych jest wyrazem właściwej dla państwa neutralnego światopoglądowo realizacji wolności religijnej; niektórzy, posiłkując się argumentem, iż państwo powinno działać w imieniu wszystkich obywateli („laos”), sprzeciwiają się finansowemu wsparciu państwa dla instytucji religijnych (jak np. uczelnie wyższe czy emerytury księży), inni widzą w tym przejaw zdrowej kooperacji państwa i Kościoła w imię – *nomen omen* – dobra wspólnego wszystkich obywateli („laos”); jedni sprzeciwiają się zaangażowaniu Kościoła w dyskusje nt. etycznych aspektów prawa, widząc w tym naruszenie obszaru „świeckiej polityki”, inni właśnie w tym sprzeciwie widzą zanegowanie idei właściwego rozdziału państwa i Kościoła etc.

¹⁵⁷ Dodać warto, iż część prawników rozróżnia separację od rozdziału, zaliczając do wzorca rozdziału sowiecki i francuski model relacji państwo–Kościół, do separacji zaś model amerykański (separacja czysta) i niemiecki (separacja skoordynowana). Por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, Wydawnictwo C. H. Beck, Warszawa 2011, s. 17–23. Inni, jak Michał Pietrzak, odnoszą się jedynie do szerokiego ujęcia rozdziału, interpretując je jednak w duchu laickości, co powoduje, iż np. system niemiecki uznają za kulejącą formę rozdziału. (Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, wyd. LexisNexis, Warszawa 2010, s. 80–110). W odniesieniu do Francji dodać warto, iż toczy się tam stale dyskusja na temat sposobu pojmowania laicyzmu. W naturalny sposób można tu myśleć o aktywności byłego prezydenta Nicolasa Sarkozy’ego, próbującego interpretować tradycję francuską w duchu życzliwej formy rozdziału. Dyskusje te nie są, dodajmy, niczym szczególnie nowym. Dość wspomnieć działalność ministra Julesa Ferry’ego, który postulował „spokojną neutralność”. Zalecał w okólniku z 1883 roku: „Nauczyciel powinien unikać jako złego działania wszystkiego, co w jego języku czy postawie mogłoby zranić uczucia religijne powierzonych jego opiece, wszystkiego, co w odniesieniu do jakiegokolwiek opinii, świadczyłoby o braku szacunku z jego strony czy powściągliwości”. Cyt. za: G. Haarscher, dz. cyt., s. 35.

¹⁵⁸ Konstytucja Stanów Zjednoczonych, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/usa.html> (05.08.2012).

¹⁵⁹ Stwierdzającego, iż nigdy „powierzenie w służbie Stanów Zjednoczonych jakiegokolwiek urzędu lub funkcji publicznej nie może być uzależnione od wyznania wiary”.

wyrafinowaną interpretację tej teorii zaproponował John Rawls. Wychodzi ona od spostrzeżenia, iż „nowoczesne społeczeństwo demokratyczne charakteryzuje [...] pluralizm rozległych doktryn (*comprehensive doctrines*), których nie da się ze sobą pogodzić, a które jednak są rozumne”¹⁶⁰. Dostrzegając wielość wspomnianych doktryn, czerpiących z różnych moralnych i religijnych źródeł, Rawls wyciąga wniosek, iż jedną z podstawowych politycznych zasad, którą wszyscy rozsądni ludzie powinni zaakceptować, jest zasada, iż państwo powinno być neutralne¹⁶¹. W idei neutralności dostrzega on sposób na zapewnienie funkcjonowania polityki dla dobra całego *laos*, bez rozstrzygania o prawdziwości zakonczonych w doktrynach religijnych i świeckich koncepcji egzystencji, których obecność jest jednak konieczna jako swoisty fundament liberalnego państwa¹⁶². Neutralność oznacza tutaj konsekwentne poszanowanie wolności sumienia (i związany z nim zakaz prześladowania tudzież wspierania religii)¹⁶³ oraz zasadę niezaangażowania religijnego państwa¹⁶⁴. Religia nie jest tu traktowana jako czynnik podejrzany. Przeciwnie, „liberalizm polityczny przyjmuje jako rzecz oczywistą [...], że wśród istniejących głównych rozumnych rozległych doktryn niektóre są religijne”¹⁶⁵. W konsekwencji, „opiera się na pozytywnym ustosunkowaniu się państwa do samego zjawiska religii”¹⁶⁶. Idea neutralności ma tutaj pomóc w odnalezieniu częściowego konsensusu (*overlapping consensus*) doktryn religijnych i świeckich wokół pryncypiów państwa prawa¹⁶⁷.

Powyższy model neutralności otwiera drogę do wprowadzenia między obszar polityczny i prywatny sfery publicznej jako obszaru wspólnego, w którym argumentacja religijna powinna mieć zagwarantowane prawo obecności. Na gruncie europejskim do takiego pojmowania neutralności nawiązuje pośrednio m.in. Jürgen Habermas¹⁶⁸, wskazując, iż poszanowanie różnorodności obejmować musi poszanowanie religijnej wrażliwości obywateli – prawo wyrażania się w debatach publicznych w sposób charakterystyczny dla ich tożsamości¹⁶⁹. W tej perspektywie jedyną granicę obecności argumentacji religijnej określa przestrzeń *stricte* polityczna, rozumiana jako sfera stanowienia prawa. Niemniej jednak, zwraca uwagę Habermas, dzięki otwartej na religię sferze publicznej również „obywatele o świeckiej orientacji [...] będą się mogli czegoś uczyć z tego, co wnoszone jest do debaty publicznej w języku religijnym”¹⁷⁰. Chodzi tu zatem o jednoznaczny rozdział instytucjonalny władzy świeckiej i duchowej¹⁷¹, przestrzeni religii i polityki, między którymi znajduje się jednak niejako bufor w postaci przestrzeni publicznej.

¹⁶⁰ J. Rawls, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 7. Oznacza to, iż we współczesnych społeczeństwach nie jesteśmy w stanie porozumieć się odnośnie do tego, co stanowi wartość w ludzkim życiu, ideał osobistego rozwoju, przyjaźni i relacji międzyludzkich.

¹⁶¹ Jak zauważa Rawls, „neutralne państwo [...] w swoich prawach i politykach nie rozstrzyga, jaki sposób życia jest ze swej istoty (*intrinsically*) warty prowadzenia”. W perspektywie tej koncepcji neutralności państwo może się kierować jedynie podzielanymi implikacjami w politycznej kulturze moralnymi ideami, takimi jak równość i wolność obywateli, nie opierając ich zasadności czy prawdziwości na jakiegokolwiek rozległej rozumnej doktrynie.

¹⁶² G. Haarscher, dz. cyt., s. 11.

¹⁶³ Co jest naturalną konsekwencją uznania, iż kwestia prawdziwości *comprehensive doctrines* jest nierozstrzygalna.

¹⁶⁴ Jak zauważa Piotr Mazurkiewicz, chodzi tu zatem o „dwie uzupełniające się zasady: zakaz nadawania jakiegokolwiek Kościołowi charakteru państwowego oraz zakaz ograniczania swobody wykonywania praktyk religijnych”. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, PAX, Warszawa 2001, s. 204. Oczywiście wszystkie te założenia w praktyce stanowią potencjalne źródła napięć. Na przykład część liberałów uznaje, że również edukacja prowadzona przez instytucje religijne powinna być pozbawiona wsparcia państwa, gdyż ciężko oddzielić aspekt religijny od świeckiego w praktyce ich funkcjonowania; inni wskazują, iż byłoby to dyskryminujące dla wierzących obywateli.

¹⁶⁵ J. Rawls, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁶⁶ P. Mazurkiewicz, *Kościół...*, dz. cyt., s. 204.

¹⁶⁷ Oczywiście, w takim państwowym agnostycyzmie odkryć można ukryte roszczenia ateistyczne. Jak zauważa Jacek Salij OP, zgoda na fundamentalne „nie wiadomo” w pewnym sensie „jest ofertą pod adresem ludzi wierzących w Boga, by zgodzili się z tym, że On obiektywnie nie istnieje, natomiast każdemu wolno aktem światopoglądowej decyzji ukonstytuować Jego istnienie w swoich poglądach”. J. Salij OP, *Co się dzieje z naszą cywilizacją?*, „Znak” 1996, nr 1, s. 77.

¹⁶⁸ Por. też J. Habermas, *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9/10, s. 240–251.

¹⁶⁹ Choć oczywiście nie wszyscy zwolennicy idei neutralności się z tym zgodzą. Denis Meyerson na przykład stoi na stanowisku, iż osoby wierzące, choć mogą używać religijnej argumentacji w dyskursie publicznym, to mają moralny obowiązek tego nie robić. Por. D. Meyerson, *Why religion belongs...*, dz. cyt., s. 50. W tym ujęciu przywołana powyżej argumentacja Jacka Salija OP o pozornym charakterze agnostycyzmu zawartym w koncepcji neutralności znajduje swe pełne potwierdzenie.

¹⁷⁰ J. Habermas, *Religia w sferze...*, art. cyt., s. 246.

¹⁷¹ Na marginesie dodać można, że już A. de Tocqueville dostrzegać się zdawał źródła żywotności religii w życiu publicznym Ameryki w rozdziale tronu i ołtarza. Pisał: „Wiem, że w niektórych epokach do owej właściwej sobie siły religia może dodać sztuczną władzę ustaw i poparcie doczesnych władz, które kierują społeczeństwem. [...] Nie boję się jednak powiedzieć, że kiedy jakaś religia zawiera

Powyższe – z konieczności szkicowe – nakreślenie czerpiącego z dziedzictwa amerykańskiego pojmowania separacji ukazuje jednoznacznie, iż separacja może oznaczać radykalne, instytucjonalne odcięcie państwa od Kościołów, przy zachowaniu możliwości istnienia otwartej dla religii sfery publicznej. Tak pojmowany model separacji w odniesieniu do typologii przyjętej w niniejszym raporcie przyporządkować można modelowi napięcia między państwem i Kościołem. W konsekwencji stwierdzić przyjdzie, iż konstruując w niniejszym raporcie model separacji nie będziemy nawiązywać do modelu separacji przyjaznej, a do modelu separacji wrogiej.

Koncepcja sfery publicznej

Koncepcja sfery publicznej charakterystycznej dla modelu separacji opiera się na kategoriach binarnych publiczne–prywatne. Zazwyczaj w wypowiedziach odwołujących się do idei separacji dość wyraźnie wyodrębniona zostaje sfera prywatna jako sfera indywidualnego „ja” tudzież rodzinnych i nieistotnych ogólnospołecznie kontaktów¹⁷², natomiast sfera publiczna stanowi to wszystko, co nie jest sferą prywatną, łącząc w praktyce niejako w jednym zbiorze sferę polityczną, społeczną, państwową, a nawet gospodarczą¹⁷³. Rozdział Kościoła od państwa postrzegany jest w konsekwencji jako rozdział Kościoła i całej, niejasno w istocie sprecyzowanej, lecz jednoznacznie dominującej, sfery publicznej. W konsekwencji chodzi tu zatem nie tylko o rozdział instytucji Kościoła i instytucji politycznych państwa, ale i o rozdział religii i tych aspektów życia społecznego, które mają jakiegokolwiek publiczne znaczenie.

Nietrudno dostrzec redukcyjny charakter pojmowania przestrzeni społecznej przez zwolenników separacji. Jak zauważa Jose Casanova, nowoczesna rzeczywistość „ma postać trójdzielną i składa się z rodziny, obywatelskiego/burżuazyjnego społeczeństwa oraz państwa”¹⁷⁴. Ów fenomen ustrukturyzowania nowoczesności trudno jest opisać w binarnych kategoriach, „które w znacznej mierze wywodzą się z dualistycznego podziału starożytnego miasta-państwa na *oikos* i *polis*”¹⁷⁵. Niemniej jednak, jak wspomniano, specyfiką modelu separacji jest właśnie konsekwentna redukcja złożoności współczesnych relacji społeczno-politycznych do dychotomii prywatne–publiczne.

Opisywany model separacji w swym pojmowaniu sfery publicznej nawiązuje do wspomnianej w punkcie 4.1. perspektywy liberalnej. Dzieli ona sferę społeczną na prywatną i publiczną, przy czym „miejsce religii ograniczone zostaje tutaj do sfery prywatnej, tak aby w sferze publicznej nie zagrażała ona indywidualnym wolnościom”¹⁷⁶. Mówiąc nieco precyzyjniej, logika separacji nawiązuje do tego nurtu liberalizmu, który czerpiąc z tradycji indywidualistycznych i nominalistycznych poszukuje wolności jednostki w jej relacji względem państwa, niejako zapoznając rolę ciał i struktur pośredniczących. Wiązać go zatem można z klasyczną logiką kontraktualną, postrzegającą państwo i społeczeństwo jako swoisty artefakt indywidualów, ale już nie z tymi nurtami liberalnymi, które – jak komunitarianie czy republikanie – przywiązują „wagę do uzasadniania problematyki wolności również w oparciu o trzeci, obok jednostek i władzy, element rzeczywistości politycznej”¹⁷⁷. Dość wspomnieć w tym kontekście poglądy Johna Locke’a, uznającego, iż Kościoły są po prostu jednym z typów porozumień między jednostkami, określających główne zasady wiary. W tym ujęciu tak stosunek jednostki do Boga, jak

podobny sojusz, działa tak, jak mógłby to zrobić człowiek: poświęca przyszłość dla teraźniejszości i uzyskując władzę, do której nie ma prawa, naraża władzę, która jest jej należna”. *O demokracji w Ameryce*, przeł. H. Janicka, M. Król, wyd. Znak, Kraków 1996, t. 1, s. 304.

¹⁷² Por. J. Casanova, *Religia publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2005, s. 87.

¹⁷³ Dobrą egzemplifikacją logiki redukcji jest już pierwszy w polskiej historii jednoznacznie separacyjny dokument, jakim była *Deklaracja ideowa PZPR* z roku 1948. Czytamy w niej, iż „Partia będzie nieprzejednanie zwalczała wszelkie tendencje reakcyjne, ukrywające się pod płaszczykiem rzekomej obrony wiary, wszelkie tendencje zmierzające do wykorzystywania uczuć religijnych ludzi wierzących w celu siania zamętu, wszelkie próby uprawiania reakcyjnej polityki, wszelkie dążenia klerykalne zmierzające do podporządkowania wpływom kleru życia politycznego i społecznego kraju. Partia stoi na gruncie rozdziału kościoła od państwa, na gruncie świeckości szkolnictwa i wszelkich instytucji publicznych”¹⁷³. Cyt. za: P. Borecki, *Zasada rozdziału kościoła od państwa w polskim prawie i praktyce politycznej*, <http://www.racionalista.pl/kk.php/s,4585>. Por. też np. K. Kowalczyk, *Partie i ugrupowania parlamentarne wobec Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1989–2011*, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2012, s. 120–156, który przywołuje wiele wypowiedzi liderów lewicowych i liberalnych środowisk w Polsce nawiązujących do szerokiego pojmowania sfery publicznej.

¹⁷⁴ J. Casanova, *Religia...*, dz. cyt., s. 86.

¹⁷⁵ Tamże, s. 86.

¹⁷⁶ Por. pkt 4.1.

¹⁷⁷ B. Szlachta, *Katolicyzm – liberalizm. Obszary dialogu i konfliktu*, w: *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj*, DiG, Warszawa 1994, s. 29.

i wspólnota wiernych należą jednoznacznie do sfery prywatnej, poddanej ogólnie obowiązującym publicznym normom, kreowanym przez władzę polityczną. W nawiązaniu do Woltera i Helvetiusa stwierdza się tu również, że skoro „państwo nie istnieje dla religijnych celów [...] Kościół nie może wpływać na jego decyzje, gdyż sfera jego działania jest inna”¹⁷⁸.

Koncepcję sfery publicznej charakterystycznej dla tego modelu wiązać można do pewnego stopnia również z nurtem demokratycznym, zwłaszcza związanym z myślą J. J. Rousseau. Czyniąc lud wyrazicielem woli powszechnej i źródłem ładu prawnego, nurt ten znosi, kluczowe dla europejskiej historii myśli politycznej, napięcie między lojalnością względem Boga i cesarza. W konsekwencji, jak zauważa Bogdan Szlachta, „demokratyczna doktryna Rousseau przynajmniej teoretycznie uzasadnia już nie tylko dominację państwa nad Kościołem i innymi wspólnotami poddanymi woli powszechnej i nie tylko dominacji tej woli nad «wolą prywatną» wyrażaną przez wspólnotę wiernych, ale i rodzi niebezpieczeństwo kwestionowania istnienia struktur utrudniających podobną identyfikację i zniesienia fundamentalnych wolności wyznania, kultu i przynależności do wspólnoty religijnej”¹⁷⁹. W tym ujęciu nie tylko sfera publiczna – przynajmniej potencjalnie – nie posiada granic. Sfera prywatna w tej wizji demokratyczności okazać się może bezbronna wobec omnipotencji suwerena¹⁸⁰.

Trzecim nurtem myślenia, do którego odwołuje się model separacji, jest nawiązująca do myśli Marksa, i szerzej tzw. socjalizmu naukowego, tradycja socjalistyczna i komunistyczna. Rozwijając i reinterpreterując zarysowane powyżej tradycje ideowe, zakłada ona docelowe zniesienie sfery prywatnej w społeczeństwie bezklasowym. Nawet jeśli w okresie przejściowym dopuszczano istnienie tej sfery, dbano o to, by nie mogła ona oddziaływać na kształtujące się społeczeństwo komunistyczne. Stąd w praktyce marksizmu-leninizmu duchownych z definicji zaliczano do *liszeńców*, tj. osób pozbawionych praw politycznych i organizowania życia społecznego¹⁸¹. Ateistyczna sfera publiczna jednoznacznie wchodziła tu na obszar strefy prywatnej.

Koncepcja sfery publicznej charakterystyczna dla modelu separacji nawiązuje do powyższych tradycji myślenia, z wyraźną, przynajmniej *explicite*, dominacją komponentu liberalnego. W konsekwencji dość wyraźnie wyodrębnia sferę prywatną jako sferę nieistotnych ogólnospołecznie kontaktów¹⁸² oraz niejasno sprecyzowaną, lecz jednoznacznie społecznie dominującą sferę publiczną.

Sposób postrzegania roli i funkcji religii oraz Kościoła

Model separacji zawiera *implicite* własną, redukcyjną teorię religii. Czerpiąc z niej inspirację, separatyści dążą do rozszczepienia w życiu obywateli dwóch sfer, „w których działa on raz jako *homo politicus*, innym zaś razem jako wyłącznie *homo religiosus*”¹⁸³. W konsekwencji, w sposób nieuchronny model separacji nabiera charakteru antyreligijnego, próbując radykalnie limitować oddziaływanie religii na życie publiczne, a niekiedy jawnie manifestując swą wrogość względem instytucji religijnych i naruszając zasadę wolności religijnej. Zasadne wydaje się wręcz stwierdzenie, iż logika separacji tworzy własny model świeckości państwa, która nie tylko nie jest świeckością neutralną, ale stoi w istocie w opozycji do idei neutralności czy bezstronności państwa.

W wizji religii zawartej *implicite* w modelu separacji znajdujemy odniesienia do, charakterystycznego dla luminarzy oświecenia, przekonania, iż jest ona swoistym spiskiem na rzecz utrzymania ludzi w niewiedzy, zniewoleniu i ucisku¹⁸⁴. Sam Kościół, już od czasów rewolucji francuskiej, jawi się przy tym separatystom jako siła w dwójnasób polityczna: nie tylko przez długi czas katolicyzm był religią panującą w Europie, ale sama organizacja Kościoła „ma jeszcze w innym sensie wyraźne cechy polityczne: papież, głowa państwa [...] ucieleśniał lepiej niż jakakolwiek inna ziemská instancja polityczną rolę tego, co religijne”¹⁸⁵. Przeko-

¹⁷⁸ Tenże, *Państwo – Kościół*, w: *Słownik społeczny*, WAM, Kraków 2004, s. 844.

¹⁷⁹ Tamże, s. 843.

¹⁸⁰ Dodać warto, iż za konsekwentną realizację takiej wizji wspólnotowości uznać należy totalitarne systemy ubiegłego wieku.

¹⁸¹ A. Mezglewski i in., dz. cyt., s. 20.

¹⁸² Por. J. Casanova, *Religie...*, dz. cyt., s. 87.

¹⁸³ W. Janyga, *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania*, Wyd. Sejmowe, Warszawa 2010, s. 96.

¹⁸⁴ Por. J. Casanova, *Religie...*, dz. cyt., s. 70.

¹⁸⁵ G. Haarscher, dz. cyt., s. 12.

nanie o polityczności religii, w nieco innej wersji, podzielała i wzmocniła tradycja socjalistyczna, widząc w niej twór jednoznacznie ideologiczny¹⁸⁶. W konsekwencji, w wypowiedziach zwolenników separacji spotkamy się ze szczególną mieszanką przekonań o opresyjnym¹⁸⁷ i ideologicznym charakterze religii, podważającym wręcz polityczną lojalność członków Kościoła¹⁸⁸. Twierdzenia te niekiedy połączone są z przekonaniem o istnieniu jakowejś innej, lepszej, prawdziwej religii, ale ma ona charakter bytu idealnego, nawiązującego do ich własnej teorii religii. Realnie występująca wspólnota religijna pozostaje nieodmiennie przedmiotem radykalnej krytyki¹⁸⁹.

Drugim źródłem separatystycznej wizji religii jest przekonanie, iż tradycje religijne i wspólnoty wyznaniowe stanowią, w najlepszym razie, „archaiczne relikty przedwspółczesnych społeczeństw”, nie posiadając jednakże żadnego wewnętrznego uzasadnienia dla swego istnienia¹⁹⁰. Wypowiedzi o charakterze religijnym nie mają tutaj, *ex definitione*, żadnego znaczenia dla świeckiej przestrzeni publicznej, podobnie jak zanikające języki nie odgrywają żadnej roli w procesie komunikacji społecznej. Nietrudno odnaleźć w tych założeniach refleks uwag Feuerbacha, twierdzącego, iż „chrześcijaństwo [...] nie jest niczym więcej, jak tylko *idee-fixe*, będącą w najjaskrawszej sprzeczności z takimi instytucjami, jak nasze zakłady ubezpieczeń [...], z naszymi kolejami żelaznymi i lokomotywami, naszymi pinakotekami...”¹⁹¹. Przekonanie to współbrzmie również z charakterystycznymi dla lat 70. XX w. twierdzeniami socjologów religii o spodziewanym zaniku religii. Zakładali oni, iż sekularyzujące siły racjonalizacji świata zachodniego mają nie tylko właściwość samoprzedłużania się, lecz konsekwentnego samopotęgowania się. W kontekście rozwoju kapitalizmu zakładano zatem, że warstwy społeczne podporządkują się sekularnym, racjonalnym uzasadnieniom nie tylko w obszarze gospodarki, ale również w innych obszarach życia w wyniku „nieubłaganej logiki” dyfuzji. Socjologia gotowa była najdłużej, co nie znaczy, że na zawsze, pozostawić miejsce dla religii w obszarze życia rodzinnego¹⁹².

Czerpiąc z powyższych inspiracji logika separacji postrzega świat życia publicznego (w zarysowanym wyżej szerokim sensie sfery publicznej) jako w swej racjonalistycznej strukturze ateistyczny. Funkcjonuje on wedle – znanej z logiki rewolucji naukowej – dewizy „tak jakby Boga nie było”. W konsekwencji religia przedstawiana jest jako fenomen zasadniczo nieprzystawalny do współczesności¹⁹³ czy wręcz „obiektywnie” nieposiadający dostępu do tej przestrzeni publicznej. Jak bowiem dowodził Peter Berger, „gdy religia jest sprawą powszechną, to nie posiada «realnej bazy», natomiast gdy jest sprawą «realną», brak jej owego powszechnego charakteru”¹⁹⁴.

W konsekwencji powyższych założeń na temat religii, Kościół – jako organizacja wiernych – nie jest pojmowany jako szczególna organizacja życia społecznego. Co więcej, jak zauważa Bryan Wilson,

¹⁸⁶ „Człowiek tworzy religię, nie zaś religia – człowieka. Religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który bądź siebie jeszcze nie odnalazł, bądź już znów zagubił [...] To państwo, to społeczeństwo stwarzają religię, odwróconą na opak świadomość świata, są one bowiem same odwróconym na opak światem [...] Jest urzeczywistnieniem istoty ludzkiej w fantazji, dlatego że istota ludzka nie posiada prawdziwej rzeczywistości”. K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, Warszawa 2005, s. 3.

¹⁸⁷ Dość przywołać wypowiedzi liderów SLD o działaniach na rzecz „odzyskania państwa, które obecnie zawłaszczone jest przez symbole religijne”, <http://polska.newsweek.pl/wiec-sld--napieralski-nawoluje-do-obrony-konstytucji,63052,1,1.html> (23.08.2012).

¹⁸⁸ Na gruncie polskim tego typu poglądy głosił np. prof. Jan Hartman, twierdząc, iż „biskupi [...] są bardziej lojalni wobec Watykanu i papieża niż państwa polskiego i prezydenta Komorowskiego”.

http://www.se.pl/wydarzenia/opinie/jan-hartman-kosciol-kosztuje-panstwo-miliardy-zlotych-rocznie_210301.html (14.09.2012).

¹⁸⁹ Por. wystąpienia Janusza Palikota związane z dokonaniem przezeń aktem apostazji: „Skrajny materializm, upadek etyczny, upartyjnienie Kościoła powodują, że ja w tym Kościele być nie mogę. Nie mogę się zgodzić na to, żeby moja obecność tam była wykorzystywana do tych niecznych celów”, <http://polska.newsweek.pl/janusz-palikot-wystapil-z-kosciola--by-bronic-dziedzictwa-papieza,92091,1,1.html>, stan na 14.09.2012.

¹⁹⁰ J. Habermas, *Religia w sferze...*, art. cyt., s. 248.

¹⁹¹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, cyt. za: J. Casanova, *Religie...*, dz. cyt., s. 76.

¹⁹² P. Berger, *Sekularyzacja – jej istota, geneza i badanie*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, WAM, Kraków 1983, s. 380–382. Podkreślano przy tym, że i tam jednak religia pozostaje „chwijną konstrukcją”. Mówiąc wprost, „preferencję okazywaną religii można odrzucić równie łatwo, jak się ją przyjęło”.

¹⁹³ Jak zauważa Zbigniew Nosowski, w młodziżowych kręgach, które sympatyzują z Ruchem Poparcia Palikota, „«obciachem» jest przyznawanie się do wiary katolickiej. I nie chodzi tu tylko o odmiennność przekonań, lecz o kulturową modę, która wyklucza poza przestrzeń cywilizowanej dyskusji wszystko, co katolickie. Nie chodzi zatem o niezadowolenie ze stanu Kościoła, lecz o całkowite odrzucenie Kościoła, a niekiedy także wiary jako takiej”. Z. Nosowski, *Zapateryzm na Krakowskim Przedmieściu*, art. cyt., s. 34.

¹⁹⁴ P. Berger, *Sekularyzacja...*, dz. cyt., s. 382.

z perspektywy tak pojmowanej świeckości „nie istnieją żadne Kościoły”, wszystkie zaś wspólnoty wyznaniowe narażone są na dryf w kierunku sekty¹⁹⁵. W konsekwencji, w modelu idealnym jeśli Kościół odróżnialny byłby od innych form stowarzyszeń, to jedynie ze względu na fakt, iż nie przyznaje mu się nawet *de facto* prawa do pełnienia funkcji instytucji pośredniczącej. Jego rola zredukowana zostać powinna do sprawowanych w sferze prywatnej czynności kultycznych, co pozwalałoby niejako rozszcześcić tożsamość człowieka wierzącego na świeckiego obywatela i religijnego domownika. Albowiem – głosi sekularna teza – o ile Kościół katolicki ma szansę „zyskania czegoś w sferze liturgii, eklezjologii i teologii”, o tyle świeckie społeczeństwo „nie zniesie tradycyjnego typu ingerencji” w obszarze etyki¹⁹⁶. Zakłada się zatem tutaj, mówiąc w pewnym uproszczeniu, iż Kościół jest ze swej natury kompetentny jedynie w obszarze kultu, ale niekompetentny w sprawach dobra wspólnego¹⁹⁷. W przeciwieństwie do innych modeli świeckości, w których publiczne znaczenie religii nie jest podważane, mimo że religia nie ma „prawno-normatywnej mocy”¹⁹⁸, koncepcja rozdziału zapoznaje etyczny i publiczny wymiar wierzeń religijnych. W przestrzeni publicznej monopol posiada państwo i jego organy. Prawnym refleksem tego podejścia może być na przykład utracenie przez Kościoły charakteru organizacji publicznoprawnych i uznanie ich za organizacje prywatnoprawne¹⁹⁹.

Podstawowy problem z zarysowaną wyżej teorią religii i jej relacją ze sferą publiczną polega na tym, w skrócie rzecz ujmując, iż nie przystają one do rzeczywistości. Na gruncie socjologii hipotetyczny (a nie paradygmataczny) charakter tez o zaniku i prywatyzacji religii wykazał w swojej słynnej pracy Jose Casanova. Na gruncie refleksji nad specyfiką religii choćby studium dokonane w niniejszym raporcie (por. punkt 4.1.) dowodzi, iż religia katolicka ma charakter inny, niż oczekuje tego teoria separatystyczna. W konsekwencji, logika rozdziału, chcąc pozostać wierna swojej teorii, w naturalny sposób ewoluuje w kierunku ideologii antyreligijnej, skoro samo istnienie Kościoła w jego realnej postaci stanowi dla zwolenników rozdziału, również współcześnie, potencjalne źródło nielojalności obywatelskiej.

Jeżeli areligijność czy bezwyznaniowość państwa można uznać za cechę konstytutywną państwa świeckiego²⁰⁰, model separacji, w konsekwencji zarysowanych powyżej tez, dąży do „pogłębienia” świeckości poprzez odarcie przestrzeni publicznej z jakiegokolwiek wpływu religii. Rozdział oznacza tu dążenie do religijnego „zneutralizowania” czy raczej oswobodzenia przestrzeni publicznej, nawet jeśli dzieje się to kosztem wolności religijnej obywateli. W idei rozdziału nie chodzi zatem jedynie o fakt, iż państwo nie „wyznaje” wiary i nie realizuje celów religijnych, ale o sprzeciw wobec jakiegokolwiek formy manifestacji religii w przestrzeni publicznej, jak np. znaki i symbole religijne w budynkach publicznych, możliwość złożenia przysięgi religijnej przy obejmowaniu stanowisk państwowych czy nawet uczestnictwo osób publicznych w uroczystościach religijnych etc.²⁰¹. Logika separatystyczna nie jest zatem logiką areligijną, ale antyreligijną, dążącą do zepchnięcia religii, mimo wszelkich teorii wciąż pozostającej w sferze publicznej, do sfery prywatnej – niemającej znaczenia dla życia wspólnego.

W związku z zarysowaną wizją religii i sfery publicznej, szczególnym obszarem walki o świeckość dla zwolenników separacji pozostaje współcześnie obszar rozstrzygnięć etycznych, tradycyjnie zakotwiczonych w czerpiącej z religii moralnej tradycji. Stanowisko w tym zakresie ma w swej istocie charakter fundamentalistyczny²⁰², nie dopuszczając możliwości racjonalnie uzasadnionego sprzeciwu. Charakterystyczny dla „separatystów” sposób myślenia wydaje się nie rozróżniać w istocie moralności

¹⁹⁵ A zatem „przekształcają się w małe, heretyckie ugrupowania, które wierzą i praktykują coś zupełnie obcego większości”. B. R. Wilson, *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, w: W. Piwowarski, *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków 2007, s. 355.

¹⁹⁶ Tamże, s. 356.

¹⁹⁷ Zarzut ten stawiał już zresztą separatystom w swej encyklice Pius X, wskazując, że prawo o rozdziale państwa i Kościoła fałszywie sprowadza istotę religii do praktyki kultu religijnego.

¹⁹⁸ P. Mazurkiewicz, *Kościół...*, dz. cyt., s. 208.

¹⁹⁹ We Francji ma to charakter regulacji prawnych, w Polsce rozgrywa się na poziomie retoryki politycznej. Zwolennicy rozdziału jednoznacznie sprzeciwiają się obecności Kościoła w dyskusjach publicznych.

²⁰⁰ Por. M. Pietrzak, *Demokratyczne państwo świeckie...*, dz. cyt.

²⁰¹ Dość przywołać niedawną wypowiedź posła Ruchu Palikota, Roberta Biedronia, który w wywiadzie dla radiowej Trójki podkreślał nie tylko, iż „krzyż powinien zniknąć” z sali plenarnej Sejmu i że „należy wykorzystać do tego wszystkie instrumenty prawne”, ale również uznał, iż w związku ze świeckością państwa prezydent i inne osoby publiczne nie powinny uczestniczyć w uroczystościach religijnych, <http://fakty.interia.pl/polska/news/prezydent-nie-powinien-uczestniczyc-w-uroczystosciach,1819779,3>.

²⁰² Por. E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki*, wyd. Znak, ISP PAN, Kraków–Warszawa 2004, s. 272–285.

i ideologii, a w konsekwencji przedstawia rolę Kościoła jako fenomenu *ex definitione* ideologicznego²⁰³. Każda, a zwłaszcza krytyczna publiczna aktywność hierarchii – nawet bazująca na jednoznacznie moralnych przesłankach – uznawana jest za działanie o charakterze opresyjnym, przekraczającym kompetencje Kościoła, które nie może być tolerowane w publicznej dyskusji²⁰⁴.

Jeśli w swym antyreligijnym charakterze idea rozdziału stanowi ewidentny refleks dziedzictwa rewolucji francuskiej, rozwinętego następnie w swej ateistycznej wersji w państwach komunistycznych²⁰⁵, dotyczy to również zaprzeczenia w praktyce politycznej, charakterystycznej dla „normalnego” państwa świeckiego, idei niekompetencji państwa i polityków w sprawach religijnych. Jako że narzucana w logice rozdziału wizja religii w sposób oczywisty jest nie do przyjęcia dla Kościoła, postrzegającego siebie jako „gwaranta transcendentnej godności osoby ludzkiej” (*Gaudium et spes*), kierujący się logiką rozdziału politycy czują się powołani do ingerowania w sprawy wewnętrzne Kościołów w imię ograniczenia pola ich oddziaływania do przestrzeni życia prywatnego. Może to przybierać w praktyce różne formy: od pouczeń kierowanych pod adresem Kościoła, przez antyklerykalne wypowiedzi, po różne formy finansowego lub prawnego nacisku. W konsekwencji, radykalny rozdział jest związany z wybiórczym przestrzeganiem zasady wolności religijnej. Przykładowo, bazujące na doktrynie moralnej wypowiedzi przedstawicieli Kościoła przez zwolenników rozdziału traktowane są jako niedopuszczalne²⁰⁶, za dopuszczalne natomiast traktuje się ograniczanie stosowania klauzuli sumienia ze względu na inne społeczne interesy²⁰⁷. Wolność religijna jest tu przede wszystkim rozumiana w ujęciu negatywnym²⁰⁸. Stoi to w jawnej sprzeczności z ideą państwa świeckiego, które – jak zauważa Michał Pietrzak – „przyjmuje jako podstawową przesłankę swojego postępowania [...] pełne respektowanie zasady wolności sumienia i wyznania”, uznając, iż „gdy dochodzi do sprzeczności między świeckością państwa a wolnością sumienia i wyznania, przewagę uzyskują uprawnienia z tej wolności wynikające”²⁰⁹.

Wspomniana sprzeczność idei separacji z ideą państwa świeckiego występuje na jeszcze głębszym poziomie. Sensem otwartej laickości jest uznanie swojej niekompetencji w najważniejszych obszarach życia ludzkiego²¹⁰, z którego wynika otwarcie na dialog z instytucjami religijnymi i, niekiedy, uznanie ich szczególnego statusu²¹¹. W relacjach państwa z Kościołami dominuje zatem logika dialogu, niekiedy, jak np. w przypadku opodatkowania działalności kultowo-religijnej, również uprzywilejowania w związku z rolą religii w kształtowaniu fundamentów społecznego ładu²¹². W perspektywie rozdziału sytuacja jest odwrotna: państwo czuje się kompetentne do jednostronnego określania zasad relacji państwo–Kościół, bez uwzględniania specyfiki jego charakteru. Każdą formę preferencji dla wspólnot religijnych postrzega jako zaprzeczenie równego traktowania prywatnych stowarzyszeń. Logikę dialogu zastępuje w konsekwencji logika mniej lub bardziej jawnego konfliktu.

Odniesienie założeń modelu do porządku konstytucyjnego

Model separacji w przyjętym w niniejszym raporcie ujęciu nie znajduje zakotwiczenia w polskim porządku konstytucyjnym, którego fundamenty zawarte są w art. 25 Konstytucji RP. W rozwiązaniach

²⁰³ Por. M. Gierycz, *Przejawy instrumentalizacji religii w polskiej polityce*, w: P. Burgoński, S. Sowiński (red.), *Ile Kościoła w polityce...*, dz. cyt.

²⁰⁴ Emblematyczna wydaje się w tym kontekście choćby wypowiedź Jerzego Urbana, który w „Newsweeku”, odnosząc się do krytyki przez biskupów niektórych projektów ustawy dotyczącej *in vitro*, przyrównywał Kościół od bezczelnego agresora na wolności obywatelskie, przy okazji pouczając, że sprawy *in vitro* i związków partnerskich „w żaden sposób nie powinny obchodzić Kościoła”, <http://wiadomosci.onet.pl/kraj/kosciol-bezczelnie-sie-wtraca-jest-agresorem,1,4882428,wiadomosc.html>, stan na 20.07.2012.

²⁰⁵ W tym kontekście zauważyć można, iż nie jest prawdopodobnie przypadkiem, że znaczna część zwolenników logiki rozdziału jest związana w Polsce z organizacjami postkomunistycznymi.

²⁰⁶ Dość wspomnieć reakcje mediów na wypowiedź papieża w sprawie wątpliwej roli prezerwatyw w ograniczaniu AIDS w Afryce.

²⁰⁷ Por. przedstawiony w Radzie Europy w 2010 roku McCafferty Report, który postulował derogację od zasady wolności sumienia w przypadku wykonywania przez lekarza eutanazji czy aborcji.

²⁰⁸ Państwo „gwarantuje prawo milczenia, czyli zachowania w tajemnicy przekonań w sprawach religii”. M. Pietrzak, *Demokratyczne państwo świeckie...*, dz. cyt., s. 221.

²⁰⁹ Tamże, s. 226.

²¹⁰ G. Weigel, *Czternaście тез o religii i życiu publicznym*, cyt. za: P. Mazurkiewicz, *Kościół...*, dz. cyt., s. 205.

²¹¹ W kontekście paneuropejskim por. art. 17 TFUE.

²¹² Por. M. Pietrzak, *Demokratyczne państwo świeckie...*, dz. cyt., s. 226.

konstytucyjnych²¹³ nie tylko bowiem nie pojawia się zasada rozdziału, ale wprost wskazane zostaje, iż to kooperacja, uwzględniająca autonomię państwa i Kościoła, stanowi właściwą formę wzajemnych relacji. W Europie najbliższym odniesieniem dla analizowanego modelu byłby system prawny V Republiki Francuskiej.

Nieprzystawalność polskiego porządku konstytucyjnego i modelu separacji ma swoje historyczne uzasadnienie. Model rozdziału kształtował się zazwyczaj w tych państwach, w których, jak we Francji, Kościół był politycznie zaangażowany, stanowiąc oparcie dla katolickiej monarchii²¹⁴. Specyficzna historyczna rola Kościoła w dziejach państwa i narodu polskiego sprawia, iż logika radykalnego rozdziału nie ma naturalnego zakorzenienia w polskiej tradycji. Z jednej strony, polski Kościół „zarówno w okresie rozbicia dzielnicowego, jak i w dobie baroku czy w latach niewoli był gwarantem ciągłości instytucjonalnej, strażnikiem narodowej pamięci, surogatem nieistniejącego lub słabego państwa”²¹⁵, nie pełniąc jednocześnie w porównywalny do Francji czy Hiszpanii sposób funkcji „Kościół władzy” i pozostając relatywnie otwarty względem innowierców. Z drugiej strony, rola chrześcijaństwa w historii Polski spowodowała, że w odniesieniu do dominującej w Polsce koncepcji dobra nie ulega najmniejszej wątpliwości jej chrześcijańskie zakotwiczenie. Widać to wyraźnie w polskim porządku konstytucyjnym. Nie powtarzając w tym miejscu ustaleń poczynionych w toku analizy modelu napięcia, zwrócimy jedynie uwagę na dwa najistotniejsze punkty.

Charakterystycznym rysem Konstytucji Polski jest przeświadczenie, iż jej polityczny ład zakotwiczony jest we wspólnocie aksjologicznej, opartej na uniwersalnych wartościach prawdy, dobra i piękna, które przynosi wiara w Boga, choć nie wszyscy jej obywatele nawiązują do tych źródeł. W sposób wyraźny artykułuje to preambuła do Konstytucji RP: „My, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podziękujący tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł [...] ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej”. Na płaszczyźnie metapolitycznych założeń dostrzec warto, iż prefilozofia polskiej Konstytucji radykalnie odbiega od prefilozofii separatyzmu. W przeciwieństwie do ateistycznego paradygmatu sfery publicznej charakterystycznego dla modelu separacji ład polityczny opisany w Konstytucji RP funkcjonuje raczej „tak jakby Bóg istniał”, przyjmując życzliwy dla religii paradygmat agnostyczny.

Powyższe założenie ma swoje przełożenie na relacje państwa i Kościołów. Nieprzypadkowo polska Konstytucja starannie unika pojęcia neutralności, wprowadzając w jego miejsce specyficzne dla polskiego konstytucjonalizmu pojęcie bezstronności, które nie jest obciążone ideologiczną naleciałością²¹⁶. Niejako dla rozwiania wszelkich wątpliwości co do nieideologicznego charakteru bezstronności, Konstytucja precyzuje, iż „stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”²¹⁷. Niezależność i autonomia idą zatem w parze – na poziomie zasad konstytucyjnych – ze współpracą, której charakter w kontekście Kościoła katolickiego szczegółowo określa konkordat²¹⁸. Przyjęta w Konstytucji

²¹³ Polska konstytucja formułuje pięć zasad relacji państwa i związków wyznaniowych: zasadę równouprawnienia związków wyznaniowych; zasadę bezstronności władz państwowych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych; zasadę poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności związków wyznaniowych i państwa; zasadę współdziałania związków wyznaniowych i państwa dla dobra człowieka i dobra wspólnego; zasady dotyczące formy regulacji stosunków między państwem a Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi.

²¹⁴ Por. J. Życkiński, *Oddzielmy państwo od Kościoła*, „Gazeta Wyborcza”, 11 kwietnia 2006, s. 19.

²¹⁵ J. Tazbir, *Łyżka dziegciu w ekumenicznym miodzie*, wyd. Twój Styl, Warszawa 2004, s. 33–34.

²¹⁶ W. Janyga, dz. cyt., s. 104–105. Zauważyć przy tym warto, iż art. 25, dotyczący relacji z Kościołami, znajduje się już w pierwszym rozdziale Konstytucji ogólnie charakteryzującym państwo polskie. Wskazywać się to zdaje na wagę tej kwestii dla pojmowania polityczności w Polsce.

²¹⁷ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej.

²¹⁸ Precyzuje on, iż kooperacja dotyczyć powinna m.in. „obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny będących fundamentem społeczeństwa”, nauki religii w szkołach, opieki duszpasterskiej w wojsku czy szpitalach, edukacji prowadzonej na uczelniach katolickich etc. Por. art. 11, Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28.07.1993 (ratyfikowany 23.02.1998), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAI/konkordat_rp.html (06.08.2012).

konstrukcja autonomii i współpracy państwa i Kościoła, dodajmy, odzwierciedla w tym miejscu nauczanie Kościoła zawarte w konstytucji *Gaudium et spes*²¹⁹.

Jak słusznie zauważa Aleksander Hall, w Polsce wypracowany został specyficzny, wyrastający z polskiej tradycji i realiów model relacji państwa i Kościoła, zdecydowanie odbiegający od tradycji rozdziału²²⁰. Mieści się on w pełni w szeroko rozumianym paradygmacie separacyjnym, ale jednoznacznie odrzuca ideę sprowadzenia Kościoła do roli instytucji sfery prywatnej. Model ten – dodajmy – nie tylko „w latach 90. zyskał aprobatę większości Polaków i zapewnił pokój społeczny”, ale w swej istocie „został wypracowany z niemałym udziałem lewicy”²²¹, a zatem – jak się wydaje – miał charakter rzeczywistego konsensusu. W konsekwencji, poszukując konstytucyjnych odniesień do modelu separacji, należy ich szukać raczej w obcych tradycjach konstytucyjnych, w tym na gruncie europejskim, przede wszystkim w porządku prawnym Republiki Francuskiej. Dzisiejszy model rozdziału opiera się tam na, nieco w praktyce złagodzonych, artykułach Ustawy o rozdziale Kościoła od państwa z 1905 roku oraz ustawy z 1 lipca 1901 roku. Sama Konstytucja z 1958 r., proklamując świeckość państwa, nie odnosi się w ogóle do Kościołów, zawierając jedynie dwa przepisy dotyczące w jakikolwiek sposób religii, deklaruje wolność wyznania i poszanowanie wierzeń²²².

Obecny we Francji model rozdziału ma swoje podstawy w swoistej sekularyzacyjnej wojnie prowadzonej przez kształtującą się w II połowie XIX wieku republikę z Kościołem, choć – oczywiście – jej źródła sięgają rewolucji francuskiej. Po przejściu u początków lat 80. XIX stulecia władzy przez republikanów, „antyklerykalizm znalazł się wśród priorytetów ich politycznego programu. Dla wielu z nich samo istnienie ustroju republikańskiego było nie do pogodzenia z zachowaniem jakiegokolwiek zdolnego do egzystencji kościoła”²²³. W konsekwencji, na poziomie instytucjonalnym państwo francuskie dokonało radykalnej ingerencji w struktury Kościoła, zrywając w 1904 roku konkordat, ograniczając swobodę jego działania poprzez przejęcie dóbr kościelnych²²⁴ czy uzależniając działania zakonów od zgody parlamentu wyrażonej w ustawie²²⁵ (w praktyce usunięto zakony z terytorium kraju²²⁶). Na poziomie prawnym dokonano pełnej sekularyzacji życia publicznego poprzez laicyzację stanu cywilnego i szkolnictwa. Wiązało się to m.in. ze sprowadzeniem małżeństwa do umowy cywilnej, zakazem prowadzenia szkół przez zakony, jak również uczenia przez duchownych w szkołach elementarnych, a wreszcie – na mocy ustawy z 1905 roku – zniesieniem publicznego statusu Kościołów. W myśl jej przepisów związki wyznaniowe działają jako *associations cultuelles*. Inne formy działalności związków wyznaniowych (socjalnej, charytatywnej) wymagają odrębnych stowarzyszeń z obszaru prawa prywatnego. W idei tej widać refleks charakterystycznej dla separatystów teorii religii, redukujących jej rolę do przestrzeni kultu²²⁷.

²¹⁹ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 76, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, b.r.w., s. 605. Wydaje się wręcz, że państwo przyjmuje *implicite*, iż inne związki wyznaniowe funkcjonować będą w sferze publicznej analogicznie do Kościoła katolickiego.

²²⁰ A. Hall, *Kościół w defensywie*, „Gazeta Wyborcza”, 23 stycznia 2008, s. 19.

²²¹ Tamże.

²²² Por. preambuła i art. 2.

²²³ B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i kościół we Francji*, w: G. Robbers (red.), *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, Kolonia Limited, Wrocław 2005, s. 125.

²²⁴ Na mocy ustaw z 1907 i 1908 roku budynki kościelne stały się własnością państwa.

²²⁵ Na mocy ustawy z 1901 roku.

²²⁶ B. Basdevant-Gaudemet, dz. cyt., s. 129.

²²⁷ Dodać warto, iż z perspektywy Kościoła szczególnie problematyczne było nieuwzględnienie hierarchicznej struktury Kościoła w prawie *associations cultuelles*, które miały mieć charakter świecki. Pius X w swojej encyklice *Vehementer nos* stanowczo protestował przeciw takiemu rozwiązaniu: „Prawo rozdziału [państwa od Kościoła] w przeciwieństwie do tych zasad wyznacza administrację i nadzór nad publicznym kultem nie hierarchicznemu ciału w boski sposób ustanowionemu przez naszego Zbawiciela, lecz stowarzyszeniu ustanowionemu przez świeckich. Stowarzyszeniu temu przyznane zostały specjalne formy i osobowość prawna. Uznaje się je wyłącznie za mające prawa i ponoszące odpowiedzialność w oczach prawa we wszystkich kwestiach odnoszących się do kultu religijnego. To stowarzyszenie zarządza kościołami i nieruchomościami, ma w posiadaniu kościelną własność, rzeczywiście i osobowo, ma do swej dyspozycji (choć tylko tymczasowo) rezydencje biskupów i księży, a także seminaria; jest administratorem kościelnego mienia, kontroluje finanse, odbiera daniny i donacje uczynione na rzecz kultu religijnego. Natomiast prawo milczy zupełnie na temat hierarchicznego ciała pasterzy [Kościół]. I nawet jeśli zapisano, że te stowarzyszenia do spraw kultu zostały ustanowione w zgodzie z ogólnymi zasadami organizacji kultu, których istnieniu miały dawać rękojmię, to któż w istocie będzie przywiązywał wagę do tych deklaracji, skoro we wszystkich sporach, jakie mogą powstać ze względu na własność tych stowarzyszeń, właśnie władza państwowa

Warto podkreślić, że we Francji władza polityczna nie pozostawiła bez ingerencji sfery kultu. O ile w czasie rewolucji francuskiej wprowadzano oficjalne kulty zastępcze (Kult Rozumu i Istoty Najwyższej), o tyle, po ich porażce, republikanie końca XIX wieku obwarowali formalnymi obostrzeniami swobodę kultu religijnego, wprowadzając m.in. zakaz używania symboli religijnych na budynkach publicznych, jak również używania publicznie stroju duchownego przez duchownych. Inne obostrzenia to prawne ograniczenia w używaniu dzwonów kościelnych, organizowaniu procesji, wreszcie ściśle świecki charakter przysięg sądowych etc.

W świetle powyższych ustaleń niewątpliwie przyjdzie uznać Francję za szczególnie adekwatną egemplifikację modelu rozdziału zrealizowanego przez instrumenty prawne. Niemniej jednak zauważyć trzeba, że z biegiem czasu szczelność francuskiego rozdziału również nieco się zmniejszała. Obie wojny światowe złagodziły antykościelny i antyreligijny charakter francuskiej polityki²²⁸. Przykładowo, po 1942 roku działające we Francji zakony mogły już nie bać się sankcji prawnych; choć państwo zasadniczo nie finansuje działalności religijnej, istnieją od tej zasady liczne wyjątki (np. posługa duszpasterska w instytucjach publicznych takich jak szpitale, szkoły, koszary); od 1960 roku prawo francuskie dopuszcza naukę religii w budynkach szkół publicznych stopnia podstawowego, a nawet – po uzyskaniu dodatkowego zezwolenia – średniego²²⁹. Jednak, mimo debat na ten temat we Francji, trudno mówić o zasadniczym przełomie w pojmowaniu laickości. Ustawa z 2004 roku zabraniająca noszenia symboli umożliwiających natychmiastową identyfikację religijną wydaje się jednym z przejawów trwałości charakterystycznej dla francuskiego republikanizmu logiki rozdziału.

Odniesienie założeń modelu do nauczania Kościoła²³⁰

Model separacji w analizowanym tutaj znaczeniu nie może zostać wywiedziony z nauczania Kościoła. Choć nauczanie Kościoła przeszło istotną ewolucję od pierwszego zetknięcia się Stolicy Apostolskiej z logiką separatystyczną, w każdej ze swych wersji (przed i po *Vaticanum II*) sprzeciwia się tak pojmowanemu rozdziałowi.

Istotę podejścia Kościoła do polityki symbolizuje, niekiedy nadinterpretowana, odpowiedź Jezusa na pytanie o zasadność płacenia podatku Cezarowi (Mk 12,13-17). Faryzeusze i herodianie pytający Pana próbują ustanowić alternatywę: mamy płacić czy nie płacić²³¹. W istocie przywołują zatem specyficzną wersję logiki rozdziału: albo jesteś wierny Bogu (i Jego prawu), albo jesteś posłuszny państwu (które Prawdziwego Boga nie uznaje). Jezus ową logikę przekreśla. Prosząc, by mu pokazali denara, na którym był wizerunek Cezara, pyta swoich interlokutorów: „Czyj jest ten wizerunek i napis?”. Dopiero kiedy ci oznajmiją, że jest to wizerunek Cezara, Jezus odpowiada na postawione Mu na początku pytanie słowami: „Co Cezara oddajcie Cezarowi, a co Bożego – Bogu!”. Wyjątkowość tego sformułowania odkryjemy, gdy rzeczywiście dostrzeżemy ukrytą analogię „wizerunku”. Na denarze widnieje wizerunek Cezara, stąd wiadomo, że moneta należy do niego. Co jednak należy do Boga? Odpowiedź przynosić się zdaje Księga Rodzaju, w której czytamy, że człowiek jako jedyne stworzenie został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, a zatem on sam – człowiek – jest nosicielem *imago Dei* i do Niego cały należy²³².

Co z tego konkretnie wynika dla relacji religii i polityki? Historia europejska wskazuje, iż droga do odpowiedzi nie jest jednoznaczna. W swej pierwszej historycznej odsłonie, symbolicznie datowanej od czasów Edyktu Konstancyj, Kościół stał zasadniczo na stanowisku nadrzędności władzy duchownej w stosunku do władzy politycznej. W ramach *Christianitas* oczywiście było, iż władza, która chce być postrzegana jako

jest jedynym kompetentnym trybunałem”, <http://www.rodzinaKatolicka.pl/index.php/magisterium/46-w-pius-x/9346-w-pius-x-vehementer-nos-o-rozdziale-pastwa-od-kocioa> (23.11.2012).

²²⁸ A. Mezglewski i in., dz. cyt., s. 18.

²²⁹ Tamże, s. 19.

²³⁰ W tej części tekstu wykorzystuję i rozwijam niektóre z moich ustaleń poczynionych w artykule *Chrześcijaństwo i podstawy polityki*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2012, nr 1(13), s. 26–32.

²³¹ Zgoda na płacenie oznacza stanięcie w opozycji do przynajmniej pewnej części gorliwych Żydów, uznających, że „ze względów religijnych nie należy płacić podatków”²³¹. Ewentualny sprzeciw Jezusa wobec podatków to jawne wystąpienie przeciw prawu rzymskiemu i wystawienie się na oskarżenie przed Rzymianami.

²³² Por. P. Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy*, Instytut Politologii UKSW, Warszawa 2001, s. 302–311.

prawowita²³³, rozumieć musi siebie jako uczestnika misji Kościoła²³⁴. Polityka miała zatem w istocie status niejako jednej z form aktywności wspólnoty religijnej w zakresie osiągania jej celów, a rozróżnienie na władzę świecką i religijną nie istniało²³⁵. Władza polityczna opierała się na prawdzie, a zatem nauce Kościoła, i jej broniła. Wraz z komplikowaniem się sytuacji wyznaniowej w Europie, a zwłaszcza w związku z XVII-wiecznymi wojnami religijnymi, teoria ta poddawana była coraz poważniejszym próbom. Niemniej jednak właściwie do XIX wieku Kościół konsekwentnie tęsknił do, jak to ujął o. Maciej Zięba, złotej legendy *civitas Christiana*, próbując stworzyć choćby jego namiastkę na obszarze poddanym jego duchowej władzy²³⁶. W konsekwencji jeszcze w *Syllabus errorum* Piusa IX znajdziemy, wśród jednoznacznie potępionych twierdzeń, również te głoszące, iż „Kościół ma być oddzielony od państwa, a państwo od Kościoła” oraz że „w naszej epoce nie jest już użyteczne, by religia katolicka miała status jedynej religii państwowej, z wykluczeniem wszystkich innych wyznań”²³⁷.

Na Soborze Watykańskim II Kościół wypracowuje ostatecznie kształtującą się wyraźnie od pontyfikatu Leona XIII inną odpowiedź na pytanie o relacje tego co religijne i polityczne. Uznając konsekwentnie, iż polityka jest sprawą „tego świata”, z definicji zatem podlega decyzjom człowieka i daleka jest od ładu idealnego, Kościół podkreśla, iż nie może ona – bez zaprzeczenia swojej istocie – wyzwolić się zupełnie od poddania się rzeczywistości duchowej, która dotyczy każdego człowieka. Skoro bowiem życie człowieka nie zamyka się w doczesności, państwo, pozostając autonomiczne i niezależne w swojej dziedzinie, powinno być gotowe do współpracy z Kościołem dla dobra swoich obywateli. Intuicję taką przedstawiał przed Soborem m.in. Pius X, zwracając uwagę, iż „porządek, opatrnościowo ustanowiony przez Boga w świecie, wymaga harmonijnego porozumienia między dwoma społeczeństwami (państwem i Kościołem). I choć obydwa, zarówno świeckie, jak i religijne społeczeństwo, korzystają z właściwej sobie sfery, to ów boski porządek sprawuje władzę nad nimi”²³⁸. W konsekwencji, świecka polityka powinna mieć zawsze w perspektywie jego ponaddoczesne powołanie i godność człowieka, a zatem kształtować swoje rozwiązania w ramach porządku moralnego wynikającego z transcendentnej godności człowieka, którego Kościół jest obrońcą i promotorem.

Rozwinięcie powyższej teorii polityki odnajdujemy w nauczaniu soborowym i posoborowym, w ramach którego Kościół, uznając się za gwaranta transcendentnej godności człowieka²³⁹, głosi, iż „nie proponuje żadnych modeli” rozwiązań społecznych, gospodarczych czy politycznych²⁴⁰, ale jednocześnie podkreśla, że wykonywanie władzy publicznej „winno się zawsze odbywać w granicach porządku moralnego”²⁴¹. Religia i polityka spotykają się zatem zasadniczo za sprawą „neutralnego” pośrednika – etyki. Nie pozbawia to jednak religii znaczenia dla przestrzeni polityki. Choć prawda moralna jest dostępna każdemu człowiekowi dzięki sumieniu²⁴², co pozwala na świeckość państwa i jego autonomię, jest również zawarta w otrzymanym od Boga Objawieniu. Ma to swoje istotne znaczenie. Choć chrześcijanie są zainteresowani niezależnością dwóch porządków: świeckiego i religijnego, to jednocześnie mają świadomość, iż nauczanie Pisma Świętego „oświeca porządek społeczności ludzkiej”, pozwala „lepiej zrozumieć potrzeby społeczeństwa godnego człowieka, naprawić wypaczenia, zachęcać do odważnego działania w służbie dobra”²⁴³, a wreszcie postawić tamę utopijnym projektom

²³³ A oczywistym jest, że chce, gdyż, o czym przypominała sugestywnie m.in. średniowieczna tradycja tańców śmierci, monarcha podąża w tym samym kierunku, co pozostali ludzie.

²³⁴ Było to o tyle naturalne, że autorytet średniowiecznego władcy brał się z upodobnienia go do autorytetu biskupa. Por. A. Czapelska, *Omnipatrans dextera i electio optimatum. Dynastia Wessexu wobec anglosaskich elit politycznych*, w: J. Pysiak, A. Pieniądz-Skrzypczak, M. R. Pauk (red.), *Monarchia w średniowieczu. Władza nad ludźmi, władza nad terytorium*, Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, Warszawa–Kraków 2002.

²³⁵ J. Kłoczowski, *Europa. Chrześcijańskie korzenie*, Stentor, Warszawa 2002, s. 34.

²³⁶ Por. A. Dylus, *Kościół i wspólnota polityczna. Refleksje posoborowe*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2012, nr 1(13), s. 23.

²³⁷ Pius IX, *Syllabus błędów*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864.html (23.11.2012).

²³⁸ Pius X, *Vehementer nos*.

²³⁹ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 76, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, b.r.w., s. 604.

²⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 43, s. 510.

²⁴¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 74, s. 602.

²⁴² Warto zwrócić na marginesie uwagę, iż taką perspektywę przyjmuje Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, KUL, Lublin 1999, s. 96–100.

²⁴³ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 25, s. 490.

politycznym²⁴⁴. Religia postrzegana jest tu zatem jako czynnik pełniący oczyszczającą funkcję względem publicznego rozumu w jego poszukiwaniach moralnych²⁴⁵, wyjaśniając w razie potrzeby moralne idee przewodnie ładu politycznego. W konsekwencji, choć Kościół przystaje po Soborze Watykańskim II na rozdzielenie władzy religijnej i politycznej, nie oczekując supremacji władzy duchowej w obszarze politycznym, to nie godzi się na zerwanie relacji między religią i polityką. Jednoznacznie sytuuje siebie jako hierarchiczną instytucję w przestrzeni publicznej, jak również – poprzez wiernych świeckich – w przestrzeni politycznej²⁴⁶.

Wnioski

1. Pojęcie separacji używane jest w opisie relacji państwo–Kościół w różnych kontekstach. W swym szerokim znaczeniu oznacza po prostu świeckość państwa i jest powszechnie akceptowane w Europie tak przez władze polityczne, jak i religijne. W swym wąskim znaczeniu odnosić się może albo do wzorca separacji przyjaznej, dokonującej radykalnego instytucjonalnego rozdzielania sfery politycznej i religijnej, ale pozostawiającej dla religii miejsce w sferze publicznej (model napięcia), albo rugującej ją również z tej ostatniej sfery (model separacji). Przyjęte w niniejszym raporcie rozumienie modelu separacji odnosi się do tej ostatniej sytuacji.
2. Logika separacyjna redukuje, czerpiąc z tradycji liberalnych, demokratycznych i socjalistycznych, złożoność rzeczywistości społecznej do układu binarnego: wąskiego obszaru sfery prywatnej oraz dominującej sfery publicznej. Religia przynależy jednoznacznie do obszaru prywatnego.
3. Model separacji zawiera *implicite* własną, redukcyjną teorię religii. Nawiązuje ona do oświeceniowej i marksistowskiej krytyki religii oraz socjologicznych tez o sekularyzacji i prywatyzacji religii.
4. Separatyści dążą do rozszczepienia w życiu obywateli dwóch sfer: religijnej i obywatelskiej. Logika separatystyczna w sposób nieuchronny nabiera w konsekwencji charakteru antyreligijnego, próbując radykalnie ograniczać oddziaływanie religii na życie publiczne, a niekiedy jawnie manifestując swą wrogość względem instytucji religijnych i naruszając zasadę wolności religijnej. W istocie logika separacji tworzy własny model świeckości państwa, stojący w opozycji do idei neutralności czy bezstronności państwa.
5. Model separacji nie znajduje zakotwiczenia w polskim porządku prawnym, który stoi na stanowisku kooperacji, nie tylko przyznając Kościołom prawo obecności w życiu publicznym oraz zapewniając swobodę czy wręcz wsparcie państwowe ich działań w obszarze edukacji i duszpasterstwa, ale również wskazując obszary, w których cele państwa i Kościołów są na tyle zbieżne, że państwo i Kościół chcą współpracować przy ich osiągnięciu (*vide* rola instytucji małżeństwa). Najbliższą zarysowanemu modelowi prawną i praktyczną realizację separacji stanowią, sięgające początku XX wieku, rozwiązania Republiki Francuskiej.
6. Model separacji w analizowanym tutaj znaczeniu nie może zostać wywiedziony z nauczania Kościoła. W nauczaniu przedsoborowym Kościół akcentował niedorzeczność samej idei rozdziału, podkreślając, iż „to, że państwo musi być oddzielone od Kościoła, jest poglądem absolutnie fałszywym, najbardziej szkodliwym błędem”²⁴⁷. W nauczaniu soborowym i posoborowym, akceptując niezależność i autonomiczność porządku religijnego i politycznego, nie godzi się na redukcję publicznego wymiaru religii, postrzegając za swoje zadanie „gwarantowanie transcendentnej godności osoby ludzkiej” (*Gaudium et spes*), m.in. poprzez spełnianie korekcyjnej roli względem rozumu publicznego na polu moralnym.

dr Michał Gierycz

²⁴⁴ Szeroko ten wątek podejmuje Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*.

²⁴⁵ Na temat krytycznej roli religii por. P. Mazurkiewicz, *Niepolityczna polityczność Kościoła*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2012, nr 1(13), s. 5–20.

²⁴⁶ Szerzej na ten temat zob. punkt 4.1.

²⁴⁷ Pius X, Encyklika *Vehementer nos*.

4.4. Model religijnej sfery publicznej

Model „religijnej sfery publicznej” to układające się w spójny obraz życia publicznego przekonanie, że wobec strukturalnej niechęci, a nawet wrogości wielkich aktorów świeckiej sfery publicznej, w tym przede wszystkim wpływowych mediów, katolicy powinni organizować własne formy informacji, komunikacji, wywierania nacisku na władzę i organizacji społecznej, które porównać można do swego rodzaju alternatywnej sfery publicznej. Dodatkową przesłanką dla tego stanowiska wydaje się przekonanie o szczególnym historycznym wkładzie Kościoła w kształtowanie narodowej tożsamości i tradycji, z którego wynikać ma prawo i obowiązek do dalszego reprezentowania narodu (a przynajmniej związanej z Kościołem jego części) w życiu społecznym, a częściowo także politycznym.

Na wstępie warto podkreślić, że na tle innych wyżej przedstawionych modeli ten sposób myślenia o Kościele w sferze publicznej w przeprowadzonych przez nas badaniach rysuje się stosunkowo naj słabiej i w przyjętej perspektywie chronologicznej ma tendencję raczej zanikającą. A w analizowanych w badaniu debatach jego śladów szukać można przede wszystkim w religijnie i aksjologicznie motywowanych dyskusjach na temat integracji Polski z Unią Europejską, w sporach wokół publicznej i politycznej aktywności duchownych, szczególnie w latach 2005–2007, wreszcie w debacie na temat lustracji Kościoła, jaka toczyła się w związku z tzw. sprawą abp. Stanisława Wielgusa.

Wybrane przykłady i strategie argumentacyjne wewnątrz modelu

W motywowanych religijnie debatach i sporach na temat integracji Polski z Unią Europejską śladów takiej argumentacji dopatrzeć się można przede wszystkim w głosach obawiających się integracji jej krytyków.

Najbardziej radykalni z nich formułowali opinie o radykalnej laickości, a nawet antychrześcijańskości Unii Europejskiej z jednej strony, oraz o zagrożonej integracją chrześcijańskiej kulturze i tożsamości narodowej Polaków z drugiej. Unia Europejska kojarzona była przez nich zatem z kryzysem rodziny, aborcją, narkomanią, korupcją, niesprawiedliwością społeczną, sekularyzmem i walką z Kościołem²⁴⁸. Kultura polska zaś, pomimo dramatycznych historycznych zawirowań – zachowała w ich ocenie unikalność w skali europejskiej wartość religijną i aksjologiczną. Pisał jeden z nich: „Naszą unikalną siłą jest przywiązanie do najwyższej kultury, jaką reprezentuje katolicyzm, ciągle żywy, choć w tak osłabionym narodzie [...]. Katolicyzm pomoże nam przetrwać upadek cywilizacji narodu”²⁴⁹.

Oczywistą konkluzją wynikającą z tak ostro formułowanej tezy był rzecz jasna zdecydowany sprzeciw wobec projektu integracji Polski z Unią Europejską. Ale czasem, pośrednio, pojawiało się na jego skutek także rekonstruowane przez nas przekonanie, że pozostając poza Unią Europejską Polska tworzyć powinna swoistą enklawę religijności i wartości narodowych, jako przeciwwagę dla zlaicyzowanej Europy. Enklawę i przeciwwagę, od której zacząć się może kiedyś wielka odnowa religijna. Pisał w tym duchu jeden z krytyków integracji: „Nauczmy Europę, czym jest chrześcijański naród [...]. To od Polski może zacząć się upadek Nowego Porządku Światowego”²⁵⁰.

Ślady rekonstruowanego tu przekonania o potrzebie budowania alternatywnej, religijnej sfery i przestrzeni publicznej odnaleźć można na marginesie analizowanych wyżej sporów nt. publicznej i politycznej aktywności duchownych, jakie toczyły się w okresie rządów koalicji PiS–Samoobrona–LPR w latach 2005–2007. Wtedy to – przypomnijmy – część katolickich mediów, przede wszystkim związanych z Radiem Maryja, udzieliła wyraźnego poparcia powstającej wówczas rządowej koalicji. Wsparcie to spotkało się z jednej strony z głosami krytyki, padającej z ust części hierarchów, a nawet Episkopatu, ale z drugiej jednak strony głos zabrali także jego zwolennicy. I to właśnie w ich diagnozie

²⁴⁸ Por. A. Grześkowiak, *Europa jutra*, „Ethos” 1994, nr 4, s. 214–215; J. Bajda, *Wchodzić do Europy?*, „Nasz Dziennik”, 30 marca 1998; Cz. S. Bartnik, *Europejska pastoralka*, „Nasz Dziennik”, 24–26 grudnia 1999.

²⁴⁹ P. Jaroszyński, *Polska i Europa*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 1999, s. 60–61.

²⁵⁰ Cyt. za: M. Łubieński, *Polska – Unia Europejska. Analiza prasy codziennej*, w: L. Kolarska-Bobińska (red.), *Polska eurodebata*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 1999, s. 295.

i argumentacji pobrzmiwały echa rekonstruowanego przez nas sposobu myślenia o obecności Kościoła w sferze publicznej. Z jednej strony akcentowali oni bowiem, że świeckie media są z zasady niechętne i wrogie Kościołowi oraz katolickiej części społeczeństwa, z drugiej podkreślali, że Radio Maryja i jego silne, dotyczące także kwestii politycznych, społeczne zaangażowanie tworzy rodzaj alternatywnej platformy, dzięki której katolicy mogą się komunikować i organizować.

Zacytujmy kilka takich opinii. „Radio Maryja jest pierwszym w historii Polski forum, na którym bez cenzury mogą ze sobą rozmawiać Polacy z kraju i całego świata. To wielki nośnik nadziei”²⁵¹ – pisała autorka „Naszego Dziennika”. Z kolei Jerzy Kropiwnicki konstatował: „Chciałbym przypomnieć, że do chwili, kiedy w eterze rozległ się głos z Torunia, z Radia Maryja, mieliśmy właściwie monopol informacyjny w mediach – określiłbym je jako świeckie i uprawiające ostrą politykę antyklerykalną, antyreligijną, abstrahującą od patriotyzmu i tradycji polskiej [...] od tego czasu wiele się zmieniło, a to m.in. dlatego, że pojawiło się Radio Maryja – bardzo silna, wyrazista alternatywa, która na dodatek zyskała olbrzymie wsparcie społeczne”²⁵². Do kilkuset tysięcy uczestników XIV Pielgrzymki Rodziny Radia Maryja na Jasną Górę ordynariusz warszawsko-praski ksiądz arcybiskup Sławoj Leszek Głódź mówił zaś: „Radio Maryja jest nie tylko znakiem prawa do publicznego wyznawania wiary, lecz także Polski, która nie zdradza Chrystusa, Polski, która trwała przy Nim w najgorszych czasach zniewolenia”²⁵³.

We wszystkich tych i wielu podobnych formowanych wówczas głosach odnotować można mniej lub bardziej klarownie przedstawiane przekonanie, że tworzenie własnej, alternatywnej religijnej przestrzeni komunikacji i organizacji publicznej jest najsukcesowniejszym, a być może jedynym sposobem skutecznego wypełniania przez Kościół jego misji duszpasterskiej.

Jak wspomnieliśmy wyżej, w analizowanych debatach pewne, choć zapewne najślabsze, ślady relacjonowanego tu i rekonstruowanego przekonania dostrzec można wreszcie także w żywej publicznej debacie, jaką wywołała sprawa lustracji abp. Stanisława Wielgusa. W tym zatem kontekście zauważyć można, że niektórzy, zwłaszcza radykalni, obrońcy abp. Wielgusa argumentowali, iż całe to wydarzenie oraz medialna forma, w jakiej jest ono przedstawiane, są wynikiem stronniczości i niechęci mediów wobec Kościoła, a zwłaszcza jego publicznie aktywnych hierarchów²⁵⁴.

Wymownie świadczy o tym choćby następujący głos jednego z obrońców krytykowanego wówczas hierarchy: „Kościół został skrzywdzony nie przez ks. abp. Stanisława Wielgusa, lecz przez bezprawne poddanie go lustracji bez możliwości obrony i przez medialne przypisanie mu niegodnych czynów z wyraźną tendencją do ugodzenia w Kościół Chrystusowy przez podważanie autorytetu jego przywódców. Pamiętajcie jednak, oskarżyciele, że nie wszyscy zamienili swe mózgi na telewizory czy media prasowe, poddane zresztą obcemu kapitałowi i obcym kartelom”²⁵⁵.

Inny zaś obrońca abp. Wielgusa, niejako na marginesie całej sprawy, tak oto diagnozował sytuację Kościoła na polskiej scenie publicznej: „Owszem, stale pogarsza się sytuacja Kościoła na publicznej scenie polskiej, co ciągle oglądamy, ale nie polega ona na tym, że niektórzy duchowni nie zamykali się przed komunistami, lecz na ustawicznych atakach na Kościół, zarówno z Zachodu, dążących do obalenia ostatniego w Europie silnie katolickiego bastionu, jak i z rodzimych ośrodków: «Tygodnika Powszechnego», «Znaku», «Więzi», ostatnio «Gazety Polskiej», a wreszcie niektórych klasztorów dominikanów, jezuitów i poszczególnych księży diecezjalnych. Ośrodki te działają, świadomie czy nieświadomie, po linii liberalnej i sekularyzacyjnej Zachodu niemal we wszystkich dziedzinach dogmatycznej, moralnej i pastoralnej Kościoła. Słowem, chcą stworzyć «Kościół nowoczesny». Do nich dołączają oczywiście zagraniczni i rodzimi ateści oraz masoni, z którymi nie tyle się dialoguje, ile raczej kolaboruje”²⁵⁶.

²⁵¹ M. Stawarska, *Nie wahamy się iść pod prąd*, „Nasz Dziennik”, 7 grudnia 2007.

²⁵² Cyt. za: tamże.

²⁵³ M. Bochenek, *Radio Maryja to fenomen współczesnego katolicyzmu*, „Nasz Dziennik”, 10 lipca 2007.

²⁵⁴ Por. Cz. Ryszka, *Oświadczenie skierowane do ministra sprawiedliwości, prokuratora generalnego, Zbigniewa Ziobry*, „Nasz Dziennik”, 22 grudnia 2006; S. Krajewski, *Stańmy w obronie arcybiskupa Wielgusa*, „Nasz Dziennik”, 28 grudnia 2006; M. K. Kominek, *Obłudna troska*, „Nasz Dziennik”, 2 stycznia 2007.

²⁵⁵ W. Słomka, *Osaczyli, zaszczyli, moralnie i społecznie zamordowali*, „Nasz Dziennik”, 20 stycznia 2007.

²⁵⁶ Cz. Bartnik, *„Oczyszczanie” Kościoła przez zabijanie duchownych*, „Nasz Dziennik”, 13 stycznia 2007.

Dlatego konkludował: „Musimy wyjść poza samo uczucie chrześcijańskie i patriotyczne do społeczno-politycznego czynu w duchu chrześcijańskim i autentycznie polskim. [...] w ramach czynu trzeba na początek odebrać koniecznie media ludziom nam obcym i wrogim. Bez mediów nie utrzymamy naszej podmiotowości i nie przeżyjemy jej następnym pokoleniom”²⁵⁷.

Także i tu powtarza się zatem diagnoza i strategia argumentacyjna mówiąca z jednej strony o strukturalnej niechęci i wrogości liberalnej sfery publicznej wobec Kościoła i jego misji, a z drugiej strony o potrzebie społecznego, komunikacyjnego i informacyjnego organizowania się czy też samoorganizowania polskich katolików.

Sposób postrzegania sfery publicznej

Poprzestając na tych kilku przykładach relacjonowanego tu sposobu myślenia, który układa się w pewną spójną strategię obecności Kościoła w życiu publicznym, warto najpierw zastanowić się nad zawartą w niej wizją i diagnozą współczesnej polskiej sfery publicznej.

Jeśli chodzi o pożądany wzorzec sfery publicznej współczesnej Polski, jaki wyłania się z relacjonowanych tu przekonań, już na pierwszy rzut oka dostrzec można, że ma, czy też mieć ona powinna – w tym oglądzie – wyraźne oblicze tradycyjne, a poprzez to narodowe i chrześcijańskie. Podkreśla się zatem kluczową rolę utrwalonej w historii narodowej tradycji z jej wartościami narodowej solidarności, kulturowej tożsamości, religijności, autorytetu rodziny, Kościoła i państwa. Tak rozumiana tradycja winna być – w tym oglądzie – traktowana i promowana w życiu publicznym zarówno jako wzór zachowań i postaw indywidualnych, jak i model i fundament dla budowy silnego, nowoczesnego państwa.

Takie narodowe i odwołujące się do tradycji wyobrażenie sfery publicznej nadaje mu także spójności, jednorodności, a nawet swego rodzaju kulturowej organiczności²⁵⁸. W tym sensie sfera publiczna jest tu zatem postrzegana nie tyle jako przestrzeń informacji, komunikacji, debaty, sporu czy kompromisu między poszczególnymi jednostkami, ich różnymi wartościami oraz interesami, ile jako przestrzeń funkcjonowania i odtwarzania wspólnoty narodowej, a także włączania w nią kolejnych pokoleń.

Ważna też wydaje się w tym kontekście – wyraźna w tym modelu – diagnoza stanu faktycznego, mówiąca o wyraźnym podziale i pęknięciu współczesnej polskiej sfery publicznej na dwie części: narodową, patriotyczną, odwołującą się do chrześcijańskiej tradycji narodu polskiego, oraz liberalną, pluralistyczną, a nawet kosmopolityczną, zapoznającą, odrzucającą, a wręcz zawłaszczającą tę tradycję.

Diagnoza taka wynika zapewne z dość jasno artykułowanego tu przekonania, że polskie społeczeństwo i sfera publiczna poddane zostały po roku 1989 silnej presji zewnętrznych procesów o charakterze laicyzacyjnym lub antyklerykalnym. Jej natomiast konsekwencją wydaje się przekonanie, że wzmocnienie i integracja narodowo i katolicko zorientowanej części sfery publicznej (tworzących ją mediów, instytucji kulturalnych i edukacyjnych, ruchów i stowarzyszeń) tworzyć może pewną naturalną barierę i przeciwwagę zarówno dla drugiej – liberalnie zorientowanej – części sfery publicznej, jak i dla postaw oraz procesów społecznych, które są w jej ramach propagowane.

Sposób postrzegania roli i funkcji Kościoła oraz religii

Z przedstawionych wyżej przekonań dość wyraźnie wynika także – jak się zdaje – sposób postrzegania miejsca, roli i znaczenia Kościoła w sferze publicznej.

²⁵⁷ Tamże.

²⁵⁸ Przykłady takiego swego rodzaju organicznego myślenia o narodowym charakterze życia publicznego odnajdujemy na przykład u krytyków integracji Polski z Unią Europejską. Prof. Mieczysław A. Krąpiec OP – w książeczce wydanej nakładem Instytutu Edukacji Narodowej – pisał zatem: „Być Polakiem to czerpać soki przez własne korzenie, przyswajać sobie i zarazem wzbogacać życie tego wielkiego drzewa, jakim jest nasz naród” (M. A. Krąpiec OP, *Rozważania o narodzie*, Lublin 1998, s. 66). Z kolei przeor Jasnej Góry, ojciec Pach OSPPE, mówił w kontekście integracyjnej debaty o zagrożonych „konarach narodowego dębu” (cyt. za: A. Cywiński, *Zagadnienia kulturowe*, w: J. Grosfeld (red.), *Kościół wobec integracji europejskiej*, dz. cyt., s. 54). Zaś przywoływany już ks. prof. Czesław S. Bartnik zauważał, że polska wieś jest „historyczną grzybnią polskiego narodu i jako taka właśnie jest dziś szczególnie zagrożona przez liberalizm, kosmopolityzm i bezkrytyczne «narzeczeństwo z Europą zachodnią»” (Cz. S. Bartnik, *Nie zabijajcie polskiej wsi*, „Niedziela” 1998, nr 28).

Po pierwsze zatem dość wyraźnie można mówić tu o funkcji Kościoła jako publicznego autorytetu i nauczyciela. W takim tradycyjnym bowiem ujęciu myślenia o życiu społecznym kluczową rolę odgrywają społeczne autorytety, które swą nauką oraz przykładem mają przyczyniać się do wychowywania kolejnych pokoleń według sprawdzonych i zakorzenionych w tradycji wzorców i wartości. Warto tu jednak podkreślić, że tak rozumiana funkcja Kościoła nie odnosi się tylko do postaw i kwestii *stricto* religijnych, ale rozumiana jest w szerokim sensie społecznym i kulturowym. Innymi słowy, Kościół katolicki postrzegany jest tu nie tylko jako nauczyciel w kwestiach religijnych, ale także jako ważny autorytet w kwestiach moralnych, związanych z życiem rodzinnym, społecznym, gospodarczym, a nawet politycznym.

Rozszerzając i nieco precyzując tę konstatację można tu, po wtóre, mówić o publicznej funkcji Kościoła jako ważnego depozytariusza tradycji religijnych i narodowych. W sytuacji głębokich zmian społecznych, erozji tradycyjnych wartości oraz form zachowania społecznego, które są konsekwencją transformacji roku 1989 – w relacjonowanej tu perspektywie – ostoją wydają się wszelkie instytucje społeczne zachowujące i przekazujące kolejnym pokoleniom sprawdzony kanon wartości.

Z tego także wynika trzecia funkcja Kościoła, którą jest obrona wiary i tradycji narodowej. Jak wspomnieliśmy już wyżej, w relacjonowanym tu oglądzie mocno podkreśla się dychotomię i napięcie między reprezentowaną przez media, wielkie korporacje i nowe ruchy społeczne liberalnie zorientowaną częścią sfery publicznej a częścią tradycyjną, odwołującą się do tradycji narodowych, rodzinnych i chrześcijańskich. W tej sytuacji – w relacjonowanym tu stanowisku – Kościół jawi się nie tylko jako *defensor fidei* (obrońca wiary), ale szerzej jako obrońca tradycji narodowej, kulturowej i społecznej.

W tym także sensie, w wymiarze bardziej politycznym, można w relacjonowanym tu stanowisku mówić o kolejnej funkcji Kościoła: reprezentanta chrześcijańskiego narodu wobec władzy publicznej. Jeśli bowiem media, znaczna część świata politycznego, kulturalnego czy gospodarczego propagują wartości w sposób istotny odbiegające od tradycji chrześcijańskiego narodu, obowiązek reprezentowania go wobec władz publicznych, z jego potrzebami, aspiracjami czy tradycjami – w relacjonowanym tu oglądzie – brać musi na siebie Kościół. Kościół jawi się tu zatem jako z jednej strony reprezentant znacznej części społeczeństwa, która nie odnalazła się w procesie transformacji gospodarczej i ustrojowej, z drugiej strony zaś jako reprezentant praw i wolności większości społeczeństwa odwołującej się do wartości narodowych i chrześcijańskich.

Tradycja ideowa, do której odwołuje się model

Dla lepszego zrozumienia rekonstruowanego tu stanowiska warto postawić pytanie o tradycje i źródła ideowe, do których się ono odwołuje i z których czerpie swą diagnozę, język czy sposób argumentacji.

Szukając na to pytanie odpowiedzi, po pierwsze wskazać można na specyficzne historyczne doświadczenia Kościoła katolickiego w Polsce w XIX i XX w., po drugie, na charakterystyczną polską teologię narodu, wyeksponowaną zwłaszcza po II wojnie światowej w myśli i działalności Prymasa Tysiąclecia.

Przechodząc do krótkiego omówienia kwestii pierwszej, warto wspomnieć, że na skutek złożonych i skomplikowanych tysiącletnich dziejów polskiej państwowości wykształciły się w polskiej kulturze co najmniej dwa różne wzorce tożsamości narodowej i rozumienia miejsca Polski we współczesnym świecie i współczesnej Europie.

Wzorzec pierwszy, nazwijmy go tu za wybitnym polskim kulturoznawcą²⁵⁹ modelem Polski jako „pomostu” między Wschodem a Zachodem Europy, odnosi się przede wszystkim do jagiellońskiej tradycji Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Zgodnie z nim podstawową wartością polskiej kultury narodowej winna być otwartość, twórcze odnajdywanie się na styku różnych kultur i tradycji, gotowość do korzystania z ich dorobku i budowania oryginalnej ich syntezy. Podstawą jest tu zatem umiejętność rekon-

²⁵⁹ Por. A. Mencwel, „Pomost” i „przedmurze”, mps, s. 1.

struowania narodowej partykularności i narodowych wzorców, ze względu na wzorce i wartości zewnętrzne bądź uniwersalne²⁶⁰.

Wzorzec drugi, za tym samym autorem nazwijmy go modelem Polski jako „przedmurza” Europy, nawiązuje przede wszystkim do tradycji militarnej i insurekcyjnej z bitwą pod Legnicą, wiktoria wiedeńską, XIX-wiecznymi powstaniami²⁶¹, bitwą warszawską czy powstaniem warszawskim. Zgodnie z nim szczególną misją Polski, wynikającą zarówno z jej położenia, jak i dramatycznej historii, jest obrona dziedzictwa i wartości chrześcijańskiej Europy przed różnymi zagrożeniami i nawałnicami.

Dodać też możemy, że ten historyczny zasadniczo sposób myślenia z końca wieku XX przechodzi pewną wyraźną rekonstrukcję i redefinicję. W nowej jego formie głównymi zagrożeniami dla Europy nie są dziś Saraceni czy Mongołowie, ale destruktywne – z tradycyjnego punktu widzenia – procesy kulturowe i społeczne. Chrześcijańska zaś Polska staje się – w tym zrekonstruowanym oglądzie – ostoją i rezerwuarem chrześcijańskiej tradycji, zapoznanej już w wielu krajach Starego Kontynentu²⁶².

Wracając do relacjonowanego przez nas modelu myślenia o miejscu Kościoła w sferze publicznej, nie trudno dostrzec, że czerpie on inspiracje z drugiego z przywołanych tu wyobrażeń. Przekonanie o szczególnej roli Polski jako strażnika i promotora chrześcijańskiej tradycji uzasadnia bowiem zarówno troskę o zachowanie unikalnej symbiozy między Kościołem katolickim a chrześcijańskim narodem, jak również wynikający z niej postulat organizowania się wierzących wokół narodowo i religijnie zorientowanych mediów, instytucji kultury, życia społecznego i edukacji.

Z tą pierwszą historyczną inspiracją, w relacjonowanym przez nas stanowisku, łączy się jak się wydaje wspomniana wyżej inspiracja druga. Nie czas i miejsce omawiać tu szczegółowo teologię narodu Prymasa Tysiąclecia, Stefana kardynała Wyszyńskiego, przypomnijmy więc tylko, że – zwłaszcza po uwolnieniu z internowania w roku 1956 – w swym nauczaniu i praktyce wypracował on szczególną i w jakimś sensie unikalną koncepcję symbiozy Kościoła i narodu, życia społecznego i życia duchowego.

W myśl tejże teologii historyczne podwaliny pod narodową tożsamość i świadomość Polaków „zostały położone wcześniej, za czasów Mieszka i to za pośrednictwem Kościoła. Rok 966 ma być zatem, przynajmniej w aspekcie teologicznym, początkiem kształtowania się świadomości narodowej w Polsce, ściśle związanej z Kościołem i kulturą chrześcijańską”²⁶³. Naród zatem, będąc wspólnotą historyczną, socjologiczną czy etyczną, nie może być tu właściwie zrozumiany bez religii. Jest „rodzajem misterium tajemnicy religijnej”²⁶⁴. Podczas jednego ze swych wystąpień Prymas Tysiąclecia mówił: „Naród łączy jedna wiara, jeden Chrzest, jedne sakramenty święte, jeden Krzyż, jedna Eucharystia i jeden Kościół [...] Zapewne olbrzymie znaczenie ma wspólny język, wspólnota kulturalna, wspólne dzieje – łatwe czy

²⁶⁰ Por. J. Glemp, *Początki Polski a jedność Europy*, w: A. Dylus (red.), *Europa. Fundamenty jedności*, Warszawa 1998, s. 175–181; A. Mencwel, *Ani ogniem, ani mieczem*, „Gazeta Wyborcza”, 29–30 maja 1999; R. Wapiński, *Polska jako pomost*, „Przegląd Polityczny” 1998, nr 36, s. 42. Por. H. Sobeczko, *Europa Uniwersytetów*, w: s. Rabiej (red.), *Duchowe dziedzictwo Europy*, Opole 1998, s. 49–64; J. Tazbir, *Świadomość europejska Polaków*, w: A. Dylus (red.), *Europa. Fundamenty jedności*, dz. cyt., s. 76–77; J. Kłoczowski, *Zakony w Polsce nośnikami wartości europejskich*, w: Dyczewski (red.), *Tożsamość Polska i otwartość na inne społeczeństwa*, Lublin 1996, s. 105–117; J. Kłoczowski, *Od Unii Lubelskiej do Unii Europejskiej*, „Rzeczpospolita”, 6–7 lutego 2001; A. Kłoskowska, głos w dyskusji: *Tożsamości narodowe i etniczne a tożsamość integrującej się Europy*, „Polska w Europie”, zeszyt XXV, s. 58–60; *Europejska Wieża Babel. Rozmowa z ks. bp. A. Nossolem*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 33; B. Geremek, *Marzenia o Europie*, „Gazeta Wyborcza”, 22 maja 1998; E. Bieńkowska, *Sekrety polskiej tożsamości*, „Gazeta Wyborcza”, 16–17 stycznia 1993; J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce*, Poznań 1998, s. 95; J. Tischner, *Prawa Polaka i prawa człowieka*, „Gazeta Wyborcza”, 7–8 września 1996; P. Mazurkiewicz, *Na każdej pustyni można znaleźć źródło. Inkulturacja w kontekście europejskim*, „Więź” 1998, nr 8, s. 108.

²⁶¹ Dobrą tego ilustracją może być wzniosła deklaracja opublikowana w „Nowej Polsce” tuż przed bitwą grochowską w roku 1931: „Wstrzymujemy nad przepaścią cywilizację, wolność i z nią wszystkie największe dobra ludzkości. Utrzymujemy przed mieczem północnego barbarzyńcy światło, prawa, chwałę, na które tyle wieków pracowały ludy zachodniej Europy. Nigdy jeszcze przeznaczenie żadnego narodu na świecie nie było wznioślejsze jak jest obecnie nasze”. Cyt. za: J. Jedlicki, *Narodowość a cywilizacja*, w: J. Kłoczowski (red.), *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, Lublin 1990, s. 26.

²⁶² Por. A. Grześkowiak, *Europa jutra*, art. cyt.; J. Bajda, *Wchodzić do Europy?*, art. cyt.; Cz. S. Bartnik, *Europejska pastoralka*, art. cyt.; P. Jaroszyński, *Polska i Europa*, dz. cyt.; M. Czachorowski, *Na zachodzie bez zmian*, „Nasz Dziennik”, 21 stycznia 2000.

²⁶³ Tak myśli Prymasa Tysiąclecia rekapitułuje jej badacz. (J. Lewandowski, *Naród w dziejach zbawienia*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001., s. 14).

²⁶⁴ Por. tamże, s. 23.

niełatwe. Ale pomyślcie, jak wielkie znaczenie dla zjednoczenia narodu miało właśnie chrześcijaństwo”²⁶⁵.

Obok wymiaru religijnego szczególną rolę w tej prymasowskiej teologii narodu odgrywa rodzina. To ona jest miejscem wzrastania kolejnych pokoleń, to w niej przekazuje się narodową świadomość i tradycję, to ona wreszcie, obok Kościoła, pełni funkcję katechetyczną. Dlatego, jak podkreślał prymas Wyszyński, naród jest „rodziną rodzin”²⁶⁶. Zdaniem prymasa istotne jest nie tylko to, co naród różnicuje, ale przede wszystkim to, co go łączy, czyniąc z niego ontologiczną całość, podmiot etyczny, społeczny i duchowy.

Tak rozumiany naród staje oczywiście przed wyzwaniem budowania swej politycznej i państwowej suwerenności. Ale w kreślonej tu perspektywie prymasowskiej teologii narodu to naród pełni wobec państwa (jak i zapewne innych instytucji politycznych) funkcję prymarną. W katedrze na Wawelu, w roku 1973, Prymas Tysiąclecia mówił: „Państwo nie jest bytem realnym ani bytem konkretnym, ani też samo w sobie odpowiedzialnym. Samo pojęcie – państwo – jest pojęciem abstrakcyjnym i jest wymyślone, choć jest koniecznością dla utrzymania ładu w społeczeństwie i powstaje po to, aby osiągnąć jakieś dobro wspólne”²⁶⁷. W tym kontekście zwracał też uwagę na prawo narodów do budowania swoich państw w taki sposób, by w przypadku narodów chrześcijańskich – np. polskiego – wartości chrześcijańskie obecne były w życiu publicznym.

Już to krótkie przywołanie myśli prymasa Wyszyńskiego, zgodnie z którą Kościół jako swoisty *interrex* ponosi szczególną odpowiedzialność za losy całego chrześcijańskiego narodu i reprezentuje nie tylko społeczność wierzących, ale szerzej cały naród²⁶⁸, pozwala dostrzec wyraźne jej ślady i inspiracje w relacjonowanym przez nas wyobrażeniu o Kościele w sferze publicznej Polski po roku 1989.

Należy tu rzecz jasna podkreślić, że przywołany wyżej model polskości jako „przedmurza”, a w nim zwłaszcza wspomniana teologia narodu Prymasa Tysiąclecia, formułowany był na ogół w odniesieniu do sytuacji narodowej niewoli i braku suwerenności państwa. Relacjonowane zaś przez nas stanowisko odnosi się do sytuacji po roku 1989, kiedy to Polska odzyskała nie tylko wolność, ale stała się także państwem w pełni demokratycznym.

Jeśli zatem między relacjonowanymi tu sposobami myślenia zachodzi jakieś podobieństwo, oznacza to, że zwolennicy omawianego przez nas stanowiska w jakimś sensie kwestionują istnienie lub „jakość” polskiej wolności i polskiej demokracji oraz jej skutki dla życia publicznego.

Odniesie modelu do porządku konstytucyjnego

Interpretując relacjonowane tu stanowisko dotyczące Kościoła w sferze publicznej w wymiarze prawnym można odnieść się zarówno do porządku konstytucyjnego Polski, jak i do palety różnych rozwiązań w zakresie relacji państwo–Kościół w poszczególnych państwach Unii Europejskiej.

Jeśli chodzi o kwestię porządku prawnego regulującego we współczesnej Polsce relacje między państwem a Kościołem katolickim, czy też szerzej, między Kościołem a sferą społeczną, publiczną i polityczną warto na wstępie przypomnieć, że określają go dość wyraźne i wewnętrznie spójne przepisy Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 (przede wszystkim preambuła oraz artykuły: 25, 30, 32, i 53) oraz Konkordatu między Polską a Stolicą Apostolską z 28 lipca 1993 roku (preambuła oraz artykuły od 1 do 8).

Kształt zaś tego porządku można, jak się zdaje, sprowadzić do kilku podstawowych zasad. Po pierwsze, podstawą wszelkich prawnych regulacji dotyczących publicznego statusu Kościoła jest w Polsce zasada godności, wolności i praw każdego człowieka (art. 30 i 53 Konstytucji oraz preambuła Konkordatu). Po drugie, i w Konkordacie, i w Konstytucji mówi się jednocześnie o: wzajemnej autonomii i niezależności Kościoła i państwa (każdego w swoim zakresie), ale także ich współpracy dla dobra wspólnego (art. 25

²⁶⁵ Tamże, s. 25.

²⁶⁶ Por. tamże, s. 38.

²⁶⁷ Cyt. za: tamże, s. 41.

²⁶⁸ Szerzej na ten temat: J. Lewandowski, *Naród w dziejach zbawienia*, dz. cyt.

Konstytucji, art. 1 Konkordatu). Po trzecie, szczególnie w kontekście badanego przez nas problemu, warto podkreślić, że państwo polskie uznaje zarówno osobowość prawną Kościoła katolickiego (art. 4 Konkordatu), jak i publiczny status religii (art. 25 i 53 Konstytucji), w tym oczywiście katolicyzmu. Wynika z tego zatem, po czwarte, że wolność religijna ma w polskim porządku konstytucyjnym wymiar zarówno negatywny („wolność od”), jak i pozytywny („wolność do”), indywidualny, jak i zbiorowy, prywatny, jak i publiczny (art. 30 i 53 Konstytucji). Po piąte wreszcie, podkreślając zasady godności, niedyskryminacji i swobód religijnych, Konkordat przypomina w preambule, że „religia katolicka jest wyznawana przez większość społeczeństwa polskiego”, a Konstytucja – także w preambule – odwołuje się do Boga jako źródła uniwersalnych wartości, przynajmniej części Polaków.

Tak ogólnie zarysowany polski ład prawny i konstytucji dotyczący wpisuje się w model relacji państwo–Kościół dominujący w państwach Unii Europejskiej. Warto na marginesie przypomnieć, że wśród państw wspólnoty spotkać można: po pierwsze rozwiązanie separujące dość ściśle państwo od Kościoła i poważnie limitujące publiczny status i aktywność tego ostatniego (przede wszystkim Francja), po wtóre przykłady oficjalnego uznania jednego z Kościołów za narodowy lub cieszący się szczególnym, oficjalnym poparciem państwa (np. Dania, Grecja, Wielka Brytania), po trzecie wreszcie, w większości państw Unii, model autonomii i współpracy państwa i największych Kościołów (Niemcy, Włochy, Belgia, Słowacja, Hiszpania, Polska).

Każdy z tych modeli i sposobów budowania publicznego statusu Kościołów ma swe własne uzasadnienia i uwarunkowania historyczne, kulturalne i społeczne, które – przypomnijmy – respektowane są i uznawane przez Unię Europejską i jej prawo²⁶⁹. Każdy wyznacza też inną praktykę dla publicznego funkcjonowania Kościołów²⁷⁰. Wszystkie jednak deklarują wolność wyznania i praktyk religijnych dla wszystkich swych, wierzących i niewierzących, obywateli.

W wymiarze, jaki wyznacza polski ład prawny i konstytucyjny, trudno nie zauważyć, że logika relacjonowanego przez nas modelu religijnej sfery publicznej nawiązuje do niego, ale tylko częściowo.

Można zatem wskazać na pewne wyraźne zbieżności między logiką relacjonowanego przez nas modelu a duchem i literą polskiej Konstytucji czy polskiego Konkordatu. Wśród nich wyliczyć można przekonanie o publicznym charakterze religii (art. 25 i 53 Konstytucji), szczególnym znaczeniu Kościoła katolickiego dla polskiego społeczeństwa i jego tożsamości (preambuła Konkordatu) czy potrzebie współpracy państwa i Kościoła dla dobra wspólnego (art. 1 Konkordatu i art. 25 Konstytucji).

Trudno jednak nie dostrzec tu pewnych różnic, innej logiki życia publicznego i innego rozłożenia akcentów prawnych i aksjologicznych. Dotyczy to zresztą nie tyle kwestii bezpośrednio religijnych, ile raczej szerszej filozofii politycznej czy też społecznej.

I tak, po pierwsze, można wskazać, że o ile w relacjonowanym przez nas „modelu religijnej sfery publicznej” tożsamość zbiorową Polaków określa się w zasadzie wyłącznie odnosząc się do historycznej kategorii chrześcijańskiego narodu, o tyle – zwłaszcza w Konstytucji – pojęcie narodu próbuje się łączyć z pojęciem społeczeństwa (preambuła), a tożsamość zbiorową Polaków opisywać nie językiem narodowo-historycznym, a obywatelskim. Mówiąc precyzyjnie, Konstytucja RP, inaczej niż relacjonowany tu modelowy sposób myślenia o Kościele w sferze publicznej, stara się łączyć ideę narodu historyczno-etnicznego typu *ethnos* z ideą narodu politycznego i obywatelskiego typu *demos*.

Drugą różnicą między duchem i literą polskiej Konstytucji a logiką relacjonowanego tu stanowiska jest inne rozumienie relacji jednostka–zbiorowość. Zarówno bowiem Konstytucja, jak i (w mniejszym nieco stopniu) Konkordat wyraźnie promują jednostkową, czy też osobową, perspektywę praw wolności i godności człowieka, która stanowi kryterium ładu zbiorowego i publicznego. W relacjonowanym zaś przez nas modelu ów porządek zdaje się być odwrotny. Jako prymarne przyjmuje się tu los, byt, prawa

²⁶⁹ Przypomnijmy, że słynna klauzula kościelna do Traktatu Amsterdamskiego gwarantuje respektowanie przez Unię Europejską wszystkich występujących w jej krajach modeli relacji państwo–Kościół.

²⁷⁰ Odnosnie do na przykład finansowania Kościołów oznacza to spektrum rozwiązań: od finansowania aktywności duszpasterskiej w zasadzie przez samych wiernych (Francja), przez model specjalnego podatku kościelnego zbieranego przez państwo na rzecz Kościołów (Niemcy, Austria), po odpisy z podatku na rzecz wybranego Kościoła (Włochy, Hiszpania), a nawet finansowanie duchownych bezpośrednio z budżetu państwa (Belgia, Słowacja).

czy tożsamość chrześcijańskiego narodu, w perspektywie których odczytywane są prawa i obowiązki poszczególnych jednostek.

Po trzecie wreszcie warto w tym kontekście zwrócić uwagę na odmienne traktowanie pluralizmu i różnorodności, w tym także religijnej i kulturowej. O ile bowiem, zwłaszcza w polskiej Konstytucji, pluralizm religijny i kulturowy traktowane są jako wartości, które chronić winno demokratyczne państwo prawne, o tyle w relacjonowanym przez nas stanowisku traktowane są one raczej jako historyczne i społeczne fakty, które chrześcijański w swej większości naród tolerował i winien to robić nadal.

Trudno natomiast szukać jednoznacznego odniesienia prezentowanego tu modelu do porządku konstytucyjnego większości państw Europy i Unii Europejskiej. Jakimś pozytywnym punktem odniesienia mógłby tu być, być może, grecki porządek prawny i konstytucyjny, w którym gwarantuje się wolność wszystkich wyznawanych przez Greków religii (art. 13 Konstytucji Republiki Grecji z 9 lipca 1979 r.), podkreślając jednak jednocześnie, że „dominującą religią Grecji jest religia wschodnioprawosławnego Kościoła chrześcijańskiego. Prawosławny Kościół Grecji, uznający Pana Naszego Jezusa Chrystusa za głowę Kościoła, jest nierozdzielnie związany w swoich dogmatach z Wielkim Kościołem w Konstantynopolu, ze wszystkimi Kościołami chrześcijańskimi i z każdym Kościołem chrześcijańskim skupiającym współwyznawców, przestrzegającym niezmiennie, podobnie jak inne Kościoły, świętych kanonów apostoelskich i synodalnych oraz świętych tradycji” (art. 1)²⁷¹.

Odniesie modelu do nauczania Kościoła

Relacjonowany tu model trudno także jednoznacznie odnieść do nauczania społecznego Kościoła powszechnego czy któregoś z wiodących jego nurtów. Nic w tym zresztą szczególnie dziwnego, gdyż model ten ma charakter wyraźnie partykularny i nawiązuje mocno do doświadczeń polskiego narodu i obecności w nim Kościoła.

O ile zatem społeczne nauczanie Kościoła powszechnego w XIX, XX i XXI wieku skupia się wokół takich uniwersalnych dla Zachodu problemów społecznych jak: kwestia robotnicza i płaca sprawiedliwa²⁷², korporacjonizm i subsydiarność²⁷³, rozwój i sprawiedliwość międzynarodowa²⁷⁴, prawa człowieka²⁷⁵, praca ludzka²⁷⁶, wolny rynek i demokracja²⁷⁷, społeczeństwo obywatelskie i przedsiębiorczość *non profit*²⁷⁸, o tyle relacjonowany przez nas model odwołuje się przede wszystkim do problemu suwerenności państwa i tożsamości narodu, gdyż to te właśnie kwestie wyznaczały bieg historii Polski w wieku XIX i XX.

Szukając jakichś punktów stykowych między relacjonowanym przez nas modelem i jego koncepcją chrześcijańskiego u swych korzeni narodu a nauczaniem społecznym Kościoła, można oczywiście wskazać na wątek praw i roli narodów, podejmowany na przykład przez Jana Pawła II.

Krótko wspomnijmy w tym miejscu, że papież-Polak sformułował i propagował w swym społecznym nauczaniu dość oryginalną koncepcję praw narodów jako swoistej konsekwencji czy też dopełnienia praw człowieka. W swym pamiętnym wystąpieniu na Forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku w październiku 1995 r. mówił w tym kontekście o prawach narodów do pokojowej egzystencji, zachowania tradycji i tożsamości oraz kultywowania wiary religijnej.

W innym nieco kontekście przywoływał Jan Paweł II wspólnotę narodową, szczególnie polską, w swym nauczaniu dotyczącym integracji europejskiej. Mówił o Europie chrześcijańskich narodów, które w różny i niepowtarzalny sposób odczytały w swej historii to samo uniwersum Ewangelii, i

²⁷¹ Cyt. za: K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium porównawcze*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 331.

²⁷² Encyklika *Rerum novarum* papieża Leona XIII z 1891 roku.

²⁷³ Encyklika *Quadragesimo anno* papieża Piusa XI z 1931 roku.

²⁷⁴ Encyklika *Mater et Magistra* papieża Jana XXIII z 1961 roku.

²⁷⁵ Encyklika *Pacem in terris* papieża Jana XXIII z 1963 roku.

²⁷⁶ Encyklika *Laborem exercens* papieża Jana Pawła II z 1981 roku.

²⁷⁷ Encyklika *Centesimus annus* papieża Jana Pawła II z 1991 roku.

²⁷⁸ Encyklika *Caritas in veritate* papieża Benedykta XVI z 2009 roku.

o szczególnej współczesnej odpowiedzialności niektórych narodów – w tym narodu polskiego – za ożywianie tego uniwersum w życiu współczesnej Europy i jej wspólnot.

Kreśląc te analogie i punkty wspólne trzeba jednak wskazać także ograniczenia. W pierwszym przypadku polegają one na tym, że – jak wspomnieliśmy wyżej – budując swą koncepcję praw narodów, Jan Paweł II opiera ją na filozofii i strategii argumentacyjnej uniwersalnych praw człowieka, która dość słabo dochodzi do głosu w relacjonowanym przez nas stanowisku. W przypadku zaś drugim odnotować wypada, że mówiąc o roli polskiego narodu polskiego w procesie integracji europejskiej papież nie podzielał lęku o los jego tożsamości, a tę ostatnią definiował w odniesieniu do obu wspomnianych wzorców, zarówno jako „przedmurze”, jak i „pomost”²⁷⁹.

Innym jeszcze, być może adekwatniejszym sposobem przynajmniej pośredniego odniesienia relacjonowanego tu modelu do nauczania społecznego Kościoła katolickiego może być przywołanie tzw. preferencyjnej opcji na rzecz ubogich. Przypomnijmy, że dobrze znane w chrześcijaństwie przekonanie o potrzebie szczególnej troskliwości i wrażliwości wobec wszelkiej ludzkiej biedy, pozbawienia praw czy wykluczenia, w latach 70. XX w. nabrało w nauczaniu społecznym Kościoła statusu pewnego paradygmatu etyczno-społecznego. Zgodnie z tym paradygmatem nauczanie społeczne Kościoła i katolicka nauka społeczna w swych diagnozach i rekomendacjach szczególnie miały być uwrażliwione na los poszkodowanych, wykluczonych, wykorzystywanych, niejako pozostających na marginesie nowoczesnego rozwoju gospodarczego.

Jeśli na paradygmat ów spojrzeć się dostatecznie szeroko, szerzej niż tylko w wymiarze społecznym czy ekonomicznym, można w nim dostrzec postulat obrony i ochrony także „nowych ubogich” i „nowych wykluczonych”. Za tych ostatnich zaś – szczególnie w eksponowanej wyraźnie w naszym modelu tradycyjnej perspektywie – uznane być mogą społeczeństwa i narody poddane gwałtownemu procesowi modernizacji i laicyzacji.

Mówiąc innymi słowami: w relacjonowanym tu modelu, podkreślającym potrzebę samoorganizowania się i obrony w nowoczesnej sferze publicznej religijnie i tradycyjnie zorganizowanej części społeczeństwa, można doszukiwać się kulturowego i religijnego wariantu, dobrze znanego na gruncie nauczania społecznego Kościoła, ekonomiczno-społecznego przekonania o potrzebie walki z nędzą, niesprawiedliwością i wykluczeniem.

Jednak i taka interpretacja niepozbawiona jest ograniczeń i wątpliwości. Współczesne nauczanie Kościoła – inaczej nieco niż relacjonowany tu model – nie wiąże Ewangelii w sposób szczególny z żadną kulturą ani tradycją, podkreślając jej uniwersalność i misyjność. Mocno akcentując zasadę wolności religijnej, widzi w chrześcijaństwie raczej czyn, ewangeliczną „sól ziemi” i „światło dla świata”, a nie gotowy zamknięty projekt polityczny, publiczny czy społeczny, tworzący wobec nowoczesnego, często grzesznego świata jakąś religijną alternatywę.

Jak pisał bowiem papież Jan Paweł II: „Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Tak więc metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej. Wolność jednak w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych. Chrześcijanin żyje wolnością (por. J 8,31-32) i służy jej zgodnie z misyjną naturą swego powołania, ofiarowując innym prawdę, którą sam poznał. W dialogu z innymi ludźmi, baczny na każdy fragment prawdy, obecny w konkretnym życiu i w kulturze poszczególnych osób oraz Narodów, nie przestaje potwierdzać tego, co poznał dzięki wierze i właściwemu używaniu rozumu”²⁸⁰.

dr Sławomir Sowiński

²⁷⁹ Więcej na ten temat: S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, dz. cyt., s. 173–178.

²⁸⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 46.