



Katolicy w państwie liberalnego pluralizmu

Miesięcznik *Znak* wobec sekularyzacji (lata 1989–2000)

Miłosz PUCZYDŁOWSKI*

ABSTRACT

Catholics in the liberal pluralism state. Facing secularisation in the monthly *Znak* (1989–2000): The aim of this paper is to analyse the philosophical, sociological, politological, theological and press articles on the issue of secularisation that were published in the monthly *Znak* during 1989–2000. A definition of secularisation is employed that was coined by Charles Taylor in *A secular age* (Taylor, 2007). It is understood as the endurance of religion in a plural society. The paper delineates three stands that the *Znak* Catholics have taken when facing secularisation: (1) an open catholicity; (2) a liberal faith; and (3) an ambiguous one. (1) The first approach involves confronting one's liberal, secular partners in public debates, with a focus on finding some of their points acceptable according to the Church doctrine. Nevertheless, it is burdened with the anxiety of losing one's own identity. (2) The second approach emphasises some of the connections between liberal and Christian ideas. A particular meaning of liberty and authenticity in human existence is stressed. (3) In the third approach, although it does not admit to its malevolence, the liberal ideas are treated with sharp criticism. Liberalism is accused of limiting the role of religion in a plural society. In the conclusion to the paper, an attempt is made to present the current relations between liberalism and Christianity in Poland. A deep recent transformation is revealed. It is believed that *Znak* will lose its function as a continuity sustainer in the next few years.

KEYWORDS

secularisation; religion; plurality; *Znak*

* Dr, adiunkt, Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie.
E-mail: milosz.puczydowski@up.krakow.pl.

WSTĘP: PODSTAWOWE DEFINICJE

Przedmiotem mojej analizy będą teksty filozoficzne, socjologiczne i publicystyczne pojawiające się na łamach miesięcznika *Znak* w latach 1989–2000. Zadaniem niniejszego artykułu jest syntetyczne przedstawienie stanowiska, które środowisko *Znaku* zajęło po roku 1989 wobec problemu sekularyzacji. Na wstępie winien jestem jednak czytelnikom wprowadzenie kilku podstawowych definicji, które doprecyzują przedmiot badań oraz pozwolą uniknąć błędu ekwiwokacji.

(1) W pełni zdaję sobie sprawę z faktu, że bardzo trudno mówić o jednorodnym stanowisku zajmowanym przez zróżnicowanych autorów pojawiających się na łamach *Znaku*. Postawa całego środowiska z konieczności musi więc jawić się jako ambiwalentna. Środowisko definiuję zatem jako wielogłos, a nie zbiór wypowiedzi *unisono*.

(2) Pojęcie sekularyzacji nastrocza każdej naukowej analizie sporych trudności. Jest to termin wieloznaczny, pojawiający się na terenie wielu dyscyplin humanistyki oraz nauk społecznych¹. Na potrzeby niniejszego artykułu chciałbym przyjąć trzecią definicję *secularity* znajdującą się na kartach *A secular age* Charlesa Taylora. Brzmi ona następująco:

Zwrot ku sekularyzacji [...] polega na przejściu od społeczeństwa, w którym wiara w Boga pozostawała niezachwiana i rzeczywiście nieproblematyczna, do społeczeństwa, w którym wiara jest rozumiana jako opcja jedna z wielu i zazwyczaj wcale nie najłatwiejsza do obrania (Taylor, 2007: 3)².

Definicja Taylora akcentuje stan pluralizmu i przedstawia go jako nowy kontekst, w którym religia musi funkcjonować w nowożytności. Zgodnie z przyjętą przez siebie w całym dziele metodą autor ten nie skupia się na socjologicznych badaniach ilościowych, na śledzeniu prawnego sporu na linii: państwo–Kościół, na demaskowaniu religijnej genealogii świeckich instytucji, lecz stara się uchwycić ogólne tło (*background*), na którym pojawiają się wymienione zagadnienia. Podstawową cechą owego kulturowego tła jest stopniowe zrywanie ze średniowiecznym monopolem religii na kształtowanie życia społecznego.

Należy podkreślić, iż optyka Taylora nie zostanie wcale wtórnie narzucona przeze mnie na dyskusje toczone w latach dziewięćdziesiątych XX wieku przez autorów *Znaku*. Ich teksty napisane dwadzieścia lat przed pojawieniem się książki kanadyjskiego filozofa dowodzą, że już wówczas właśnie w ten sposób

¹ Różnorodnością definicji sekularyzacji na gruncie socjologii, filozofii i teologii zajmuję się w książce: Puczydłowski, 2017. Przegląd podstawowych definicji czytelnik znajdzie między innymi w pracach: Dobbelaere, 2008; Zielińska, 2009; Davie, 2010: 78–104; Lübbe, 1975.

² Cytaty z prac obcojęzycznych, jeśli nie zaznaczono inaczej, w przekładzie autora.

pojmwali oni sekularyzacyjne wyzwanie stojące przed Kościołem katolickim i całym polskim społeczeństwem. W roku 1993 Karol Tarnowski w tekście *O możliwości wiary dzisiaj* stwierdza stanowczo:

Współczesna sytuacja wiary nie jest wyznaczona w sposób szczególny przez ateizm [...] ani nawet przez tzw. konsumpcyjny styl życia. Jest wyznaczona przez pluralizm i jego konsekwencje. Nasza wiara jest z konieczności wiarą w pluralistycznym świecie (Tarnowski, 1993: 33).

Warto podkreślić zatem, że cytowany powyżej autor był w pełni świadomy wielkiej, społecznej zmiany, której podlegała w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia religia. Tę zmianę nazywał sekularyzacją, ale definiując ją, skupiał się przede wszystkim na stanie pluralizmu, w którym musi funkcjonować wiara, nie zaś na jej stopniowym osuwaniu się w ateizm. Polscy katolicy mieli przede wszystkim nauczyć się funkcjonować w warunkach wielogłosu i wolnego rynku idei.

(3) Rozumienie sekularyzacji jako radykalnie nowej sytuacji pluralizmu odsyła do idei liberalizmu. Skupia się on bowiem na problemie wolności, a ta z kolei dotyczy nie tylko swobody dokonywania wyborów politycznych, ale także wyboru praktykowania bądź niepraktykowania religii. Pełnię konfesyjnego lub akonfesyjnego wyboru jednostka otrzymuje dopiero wraz z pojawieniem się społeczeństwa pluralistycznego. Mistrzowie tradycji liberalnej wielokrotnie podejmowali temat budowy wspólnoty, która nie tylko aprobuje, ale wręcz stymuluje powstanie wielogłosu. John Stuart Mill w słynnej pracy *O wolności* stwierdził: „potrzebna jest ochrona przed tyranią panującej opinii i nastroju; przed skłonnością społeczeństwa do narzucania [...] własnych idei i praktyk jako reguł postępowania tym, którzy się z nimi nie godzą” (Mill, 1999: 20). Warto odnotować, że w cytowanym eseju Mill wielokrotnie odnosi ten problem do wolności religijnej (współwystępowania różnych wyznań chrześcijańskich) oraz do wolności od religii (krytykował bigotów usiłujących w obłudny sposób narzucić innym przekonania religijne). W duchu pluralizacji i docenienia rangi indywidualnego wyboru nową pozycję społeczną i nową funkcję religii rozumie także Jürgen Habermas. W pracy *Między naturalizmem a religią*, penetrując myśl liberalną aż do Johna Locke’a i Pierre’a Bayle’a, niemiecki filozof stwierdza: „pluralizm światopoglądowy i walka o tolerancję stanowiły nie tylko bodziec do powstania demokratycznego państwa konstytucyjnego. Również dziś dostarczają impulsu do dalszego i konsekwentnego ustalania jego zasad” (Habermas, 2012: 220). Powyższe przykłady ilustrują tezę, że Taylorowska definicja sekularyzacji, którą przyjmuję na potrzeby pogrupowania stanowisk pojawiających się na łamach *Znaku*, posiada solidne umocowanie w tradycji liberalnej. Muszę jednak podkreślić w wstępie, że niniejsza analiza dotyczyć będzie przede wszystkim problemu sekularyzacji i jej percepcji w ww. środowisku,

a nie problematyki liberalizmu. Liberalizm pojawia się tu jako kontekst podejmowanego tematu, nie zaś jako sam temat.

Na potrzeby niniejszych rozważań należy także zauważyć, że zjawiska takie jak: wrogość pomiędzy ludźmi religijnymi i niereligijnymi, indyferencja religijna wśród niewierzących lub budowanie alternatywnego porządku wartości wobec wizji religijnej, istniały w Polsce także i przed rokiem 1989. Sądzę jednak, że dopiero zmiany polityczne po okrągłym stole wprowadziły wszystkie te postawy w nowy kontekst pluralistycznego społeczeństwa. Uwrażliwiły one także autorów *Znaku* na zagadnienie sekularyzacji rozumianej jako stan radykalnego pluralizmu idei. Ramy czasowe mojej analizy zamykają się więc w przedziale lat 1989–2000, ponieważ chciałbym uchwycić reakcję środowiska na nowy, sekularyzacyjny kontekst bezpośrednio w pierwszym dziesięcioleciu po wprowadzeniu nowego porządku politycznego w Polsce.

KATOLICYZM OTWARTY

Wspomniana powyżej różnorodność głosu całego środowiska oraz głosów pojedynczych autorów sprawia, że spajający całe środowisko *Znaku* katolicyzm można określić trzema przydawkami: (a) otwarty, (b) liberalny i (c) ambiwalentny. Jak wykaże dalsza analiza, pozostają one względem siebie w relacji wzajemnej sprzeczności. W pierwszej kolejności zajmę się katolicyzmem otwartym.

„Katolicyzm otwarty” to określenie najczęściej i najchętniej przywoływane w kontekście miesięcznika *Znak*. Posługiwali się nim nie tylko zewnątrzni obserwatorzy, ale przede wszystkim sami członkowie środowiska. W roku 1993 dominikanin Jan Andrzej Kłoczowski w programowym artykule na temat otwartości Kościoła i katolicyzmu w nowych czasach pisze:

W Polsce trwa ożywiona debata, której celem jest określenie miejsca Kościoła w świecie, jaki kształtuje się po upadku komunizmu. Formułowane są różne stanowiska, ale dość często spotyka się głosy, iż teraz dopiero nadszedł czas prawdziwego niebezpieczeństwa dla Kościoła, który musi stawić czoła fali laicyzacji i sekularyzacji, związanych z przechodzeniem do społeczeństwa otwartego, pluralistycznego, zbudowanego na konkurencji i wolnym rynku (Kłoczowski, 1993: 7).

Zwróćmy uwagę, że w tekście krakowskiego duszpasterza zagrożenie laicyzacji pojawia się właśnie w kontekście kiełkującego w Polsce pluralizmu. Kłoczowski dzieli w swym artykule katolicyzm na trzy odmiany: zamknięty, rozmyty i otwarty. Już sam ten podział zdradza pewną ambiwalencję wobec zmian sekularyzacyjnych. Skrytykowany bowiem zostaje nie tylko katolicyzm zamknięty, ale także katolicyzm rozmyty, który oskarża się o zagubienie tożsamości w sytuacji radykalnej wolności oraz o zatracenie indywidualnego wymiaru wiary religijnej. Nurtem bronionym przez Kłoczowskiego jest oczywiście katolicyzm otwarty:

[Katolicyzm otwarty] ze wszystkimi wchodzi w rozmowę. Choć stosownie do potrzeb ta rozmowa przybiera różne postaci — wobec sprzeciwu ma charakter apologetycznej obrony, wobec niezrozumienia — hermeneutyczny wysiłek rozjaśnienia sensów wiary, wobec nieuwagi — dialog, mający za zadanie ukazanie sensu ewangelicznego przesłania. Kościół wsłuchuje się w głos świata, bowiem przekonany jest, iż *omne verum a quocumque dicatum de Spiritu Sancto est* — relacja Kościoła i świata nie ma charakteru monologicznego, ale dialogiczny (Kłoczowski, 1993: 12).

Znak piórem Kłoczowskiego wyraża więc aprobatę pluralizmu i życzliwy stosunek wobec tej części społeczeństwa, która niekoniecznie identyfikuje się z religią. Także w jej ideach katolicyzm otwarty, zgodnie z łacińską sentencją św. Tomasza z Akwinu, jest w stanie usłyszeć głos Ducha Świętego. Życzliwe nastawienie wobec świeckiego sąsiada zostaje w katolicyzmie otwartym uzupełnione dynamiczną koncepcją własnej tożsamości, o której w roku 1997 w panelowej dyskusji wspomina Jarosław Gowin:

Wśród rozmaitych czynników przesądzających o tym, czy Kościołowi w Polsce uda się powstrzymać procesy laicyzacyjne, decydującą rolę odegra zapewne to, jak sam Kościół definiować będzie własną tożsamość. [...] Poszukująca, otwarta, dynamiczna koncepcja tożsamości [...] wyrasta z przekonania, że chrześcijanie wezwani są nie do zachowywania statycznych form, ale do ciągłego przemieniania się, przybliżania do ewangelicznego wzorca doskonałości. [...] Zauważmy, że dynamiczna koncepcja tożsamości — z jej naciskiem na osobiste świadectwo, na indywidualne poszukiwanie, na stałe potwierdzanie przynależności do wspólnoty kościelnej wyborem — zbieżna jest z duchem społeczeństwa wyboru (*Dyskusja panelowa*, 1997: 33–34).

Otwartość katolicyzmu współbrzmi więc z liberalną apoteozą pluralizmu i z podkreśleniem wagi jednostkowego wyboru. Pożądana przez publicystę *Znaku* tożsamość katolicka jest możliwa do zbudowania dopiero w społeczeństwie, które zrealizuje liberalne ideały wolności słowa i skłoni jednostkę do zajmowania osobistego, niekolektywnego stanowiska. Katolicyzm otwarty wyłaniający się spod piór Kłoczowskiego i Gowina w nowej sytuacji społecznej dostrzega szansę na transformację własnej tożsamości, choć obawia się popadnięcia w katolicyzm rozmyty. Postawa katolicyzmu otwartego jest więc pomostem prowadzącym ku stanowisku nazywanemu przeze mnie katolicyzmem liberalnym. Ważne jest jednak, aby nie utożsamiać tego pierwszego z drugim.

KATOLICYZM LIBERALNY

Jeżeli któryś z autorów *Znaku* miał zrobić jeszcze jeden krok dalej i zadeklarować się nie tylko jako katolik otwarty, ale także jako katolik liberalny, to w pierwszej kolejności był to oczywiście Józef Tischner. Podstawowym pytaniem

spoczywającym u podstaw całej Tischnerowskiej antropologii, etyki i filozofii społecznej było oczywiście pytanie o wolność. W artykule *Chrześcijaństwo w postkomunistycznej pustce* Tischner wyartykułował je w następujący sposób:

Czym jest wolność? Rysują się dwie możliwości: albo jest grzechem, albo łaską. [...] Druga odpowiedź uważa, że sama wolność już jest łaską — jest pierwszym darem Boga, za którym mogą dopiero iść inne dary. [...] Odpowiedź ta otwiera drogę pojednania chrześcijaństwa z najgłębiej pojętym liberalizmem (Tischner, 1993: 91).

To właśnie dlatego krakowski filozof w jednym z tekstów otwierających książkę *Nieszczęsny dar wolności* stwierdza bez wahania: „Współczesny renesans idei wolności w chrześcijaństwie nie jest niczym innym, jak pojawieniem się nowej wersji liberalizmu — liberalizmu chrześcijańskiego” (Tischner, 1993: 10). Afirmacja idei liberalnych posiada oczywiście także i u Tischnera swoje ograniczenia. Autor *Filozofii dramatu* jest świadomy, że liberalizm oświeceniowy głosi, iż oryginalnym stanem każdego człowieka jest wolność. Chrześcijaństwo natomiast w nauce o grzechu pierwotnym przekonuje, że człowiek rodzi się jako grzesznik, a wolność zyskiwana jest dopiero stopniowo dzięki przycho-
dzącej do człowieka z zewnątrz, od Boga, ofierze Chrystusa. Tischner szybko jednak do swych rozważań teologicznych dodaje:

Jest jednak punkt, w którym różnice te okazują się drugorzędne, a nawet zanikają, a pojawia się fundamentalna tożsamość: wolność jest istotą człowieczeństwa. [...] Wolni ludzie są tacy, jacy są. Czynią to, co czynią. Nie udają. [...] Tylko wolny człowiek naprawdę jest (Tischner, 1993: 12–13).

Liberalizm zostaje więc tak silnie powiązany w filozofii Tischnera z chrześcijaństwem, ponieważ oba te nurty posiadają wspólnych wrogów: kłamstwo i wymuszoną nieautentyczność egzystencji. Były to postawy, które narzucał społeczeństwu poprzedni ustrój polityczny. Jednym z powodów afirmatywnego podejścia do pluralizmu przez wielu autorów *Znaku* jest nadzieja, że mnogość antropologicznych wizji pojawiających się na agorze zmusi członków Kościoła do podejmowania decyzji dojrzałych, przemyślanych, odpowiedzialnych. W konsekwencji filozoficzne wybory w życiowej praktyce cechować będzie autentyzm i głębokie zaangażowanie.

W książce *Książka na manowcach* Tischner przedstawia także pewną autorską dystynkcję, która wprowadza do doktryny liberalnej bardzo istotną korektę:

Wolność może być ujmowana dwojako: monologicznie i dialogicznie. [...] Liberalizm dialogiczny od monologicznego dzieli przepaść. Wychodzi się z głębokiego przeświadczenia, że „moja” wolność nigdy nie będzie wolnością dojrzałą bez wolności „innego”. Wolność należy do takich wartości, które musi się dzielić z innymi (Tischner, 1999: 208).

Chrześcijaństwo współdzieli z filozofią liberalną przekonanie o fundamentalnym znaczeniu wolności w ludzkim życiu, stara się jednak powiązać ją z domeną etyki dialogu i indywidualnego spotkania dwóch podmiotów. Tischner chętnie eksplikuje ideę wolności także na planie społecznym. W artykule *Kościół i antypaństwowy syndrom Polaków* w duchu Johna Stuarta Milla wyjaśnia:

wyłania się jako alternatywa państwo liberalne — nazywam je „państwem liberalizmu negatywnego” — którego zasadą jest wolność pojęta przede wszystkim jako „wolność od czegoś”. Granicą mojej wolności jest wolność drugiego człowieka. Nie jest zadaniem państwa wskazywanie tych wartości, którym obywatel winien się poddawać — wolność „ku czemuś” jest indywidualną sprawą obywatela — zadaniem państwa jest jedynie stworzenie odpowiedniej przestrzeni społecznej, w której każdy może swobodnie urzeczywistniać siebie (Tischner, 1993: 136).

Tischner jednak popiera inną wersję liberalizmu, którą dużo łatwiej pogodzić z głoszonym przezeń chrześcijaństwem.

Akceptacja demokracji nie oznacza jednak uznania dla ideału „wolności od”, czyli — jak wyraziłem się wyżej — „liberalizmu negatywnego”. [...] Wolność „od czegoś” była jedynie funkcją wolności „do czegoś” (Tischner, 1993: 139).

Do czego jednak miałyby służyć owa wolność? Jak rozumieć zadzierzgnięty przez Tischnera związek pomiędzy chrześcijaństwem a liberalizmem? Odpowiedzią może posłużyć tu tekst Macieja Zięby z roku 1990. W rozmowie z dziennikarzem Krzysztofem Doroszem dominikanin formułuje następującą wizję relacji pomiędzy chrześcijaństwem a liberalizmem:

Krzysztof Dorosz: Wydaje mi się, że liberalizm jest dla chrześcijaństwa i zagrożeniem i szansą. [...] Maciej Zięba OP: Ja patrzę z drugiej strony — że chrześcijaństwo jest dla liberalizmu zagrożeniem i szansą. Jest zagrożeniem, bo wkracza w materię ekonomiczno-społeczną. [...] Liberalizm tego bardzo nie lubi, bo uważa, że narusza to jego podstawowy kanon — wolny rynek dóbr oraz idei. Jest szansą natomiast, ponieważ liberałowie mają świadomość, że „totalny” liberalizm, który niesie ze sobą wizję całej kultury, jest słaby, kruchy, nie utrzyma spójności społeczeństwa. [...] Fundamentem moralnym, chyba jednak organicznie z liberalizmem związanym, jest właśnie chrześcijaństwo (*Trzeba być konserwatystą*, 1990: 25).

Podsumowując tę część, można zatem stwierdzić, że dla takich autorów *Znaku* jak Tischner lub Zięba sprzęgnięcie liberalizmu i chrześcijaństwa nie stanowi trudności, nie jest obciążone lękiem przed społecznymi zmianami sekularyzacyjnymi. Co więcej, proliberalni autorzy katolickiego miesięcznika nie podzielają wcale obawy o możliwość rozmycia religijnej tożsamości w konfrontacji lub dialogu z filozofią liberalną. Chrześcijaństwo powinno jednak w spotkaniu tych dwóch wielkości pełnić twórczą rolę, wskazując i przypominając

wartości, na których ma oprzeć się nowa, ekonomiczna i polityczna doktryna liberalna w Polsce. Aby to uczynić, niezbędne jest zdaniem autorów *Znaku* uzupełnienie filozofii liberalnej o perspektywę etyki i filozofii dialogu.

KATOLICYZM AMBIWALENTNY

Katolicyzm środowiska *Znak* oprócz swego otwartego i liberalnego oblicza posiadał w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku także wymiar ambiwalentny. Wielu autorów z wielką ostrożnością, a często i nieufnością podchodziło do idei liberalnych oznaczających w praktyce umiejscowienie religii w kontekście społeczeństwa pluralistycznego. Z tego powodu w publikowanych w czasopiśmie artykułach często przywoływane i akcentowane były podstawowe różnice pojawiające się pomiędzy doktryną oświeceniową a chrześcijańską. Jednym z przykładów takiego stanowiska jest artykuł Bogdana Szlachty *Prawo katolika — prawo liberała* z roku 1992, w którym autor broni nauki społecznej Jana Pawła II. Krakowski teoretyk prawa wskazuje wprawdzie na bliskość pomiędzy nauką chrześcijańską i liberalną: „w podstawowym konflikcie współczesnej filozofii politycznej, konflikcie między wolnością jednostki i bezpieczeństwem wspólnoty, Jan Paweł II zajmuje stanowisko zbliżone do liberalnego” (Szlachta, 1992: 91). Szlachta szybko jednak dodaje:

Rozstrzygnąwszy podstawowy problem współczesnej filozofii politycznej na sposób liberalny, papież odnajduje jednak inny niż oni sens praw człowieka. [...] Wedle stanowiska katolickiego uprawnienia winny być zawsze rozpatrywane w kontekście powołania człowieka, jego metafizycznego przeznaczenia. Przysługują one każdemu człowiekowi z racji jego godności oraz podobieństwa do Stwórcy. [...] Podstawę praw człowieka stanowi zawsze transcendencja Boga. [...] Opierając się na tych przesłankach, Jan Paweł II wielokrotnie negować będzie pokrewieństwo katolickiego ujęcia praw człowieka oraz bliskiego wielu nurtom liberalnym ujęcia oświeceniowo-racjonalistycznego z jego koncepcją abstrakcyjnej jednostki oderwanej od swego naturalnego zakorzenienia (Szlachta, 1992: 91).

Autor cytowanego artykułu wywodzi zatem tezy chrześcijańskiej nauki społecznej z metafizycznej podstawy, z nauki o ontologicznym podobieństwie pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Jak doskonale wiemy, podobieństwo to posiada swoje biblijne (a więc pochodzące z Objawienia) korzenie w Księdze Rodzaju. Świecka, oświeceniowa myśl polityczna, odcinająca się od metafizyki lub nawet w filozofii postkantowskiej kwestionująca możliwość jej uprawiania, musi okazać się trudnym partnerem w próbie uzgadniania jej stanowiska z doktryną chrześcijańską. Im silniej pada akcent na metafizyczne zaplecze katolickiej nauki społecznej, tym trudniejszy staje się dialog z antymetafizycznym humanizmem laickim. To znamienne, że tego typu problemów nie podnosił cytowany

w poprzedniej części artykułu Tischner. Celowo starał się on uwolnić filozofię chrześcijańską spod władzy metafizyki i ulokować ją w dziedzinie etyki i antropologii. Wówczas mógł szerokim łukiem obejść problem metafizycznego uzasadnienia idei liberalnych i skupić się na ich bliskim pokrewieństwie z chrześcijaństwem.

Podobną jak Szlachta, ambiwalentną postawę wobec filozofii liberalnej zajmował także wielokrotnie Gowin. W roku 2000, już jako redaktor naczelny miesięcznika *Znak*, pochlebnie wprawdzie pisał o zintegrowaniu polskiego katolicyzmu z liberalną demokracją:

Polski katolicyzm — przy całym swoim zróżnicowaniu, przy skomplikowanych tradycjach, z których wyrasta, przy balaście złych nawyków i urazów wyniesionych z epoki komunizmu — okazał się sojusznikiem wolności, demokracji i społeczeństwa obywatelskiego (Gowin, 2000: 6).

Z drugiej jednak strony Gowin chciał oprzeć społeczeństwo obywatelskie głównie na modelu chrześcijańskim. Pisał: „u progu nowej dekady nie razi już gołostownością nadzieja, że uda nam się zbudować społeczeństwo obywatelskie wyrastające z tradycji chrześcijańskich” (Gowin, 2000: 6). Nie pojawiły się w jego wypowiedziach inne wiarygodne, świeckie źródła, do których należałoby sięgnąć. Może wzbudzić to filozoficzną krytykę. Czy redaktor miesięcznika nie zmierza tak naprawdę do budowy państwa religijnego, gdzie katolicyzm (choć nie formalnie) pełni funkcję jedynej powszechnie akceptowalnej idei organizującej życie publiczne? Inne niż religijne motywacje skłaniające obywateli do aktywnej partycypacji w polityce i budowy demokracji nie są przez Gowina zauważane. Redaktor naczelny *Znaku* występuje jednak stanowczo przeciwko zarzutom o fundamentalizm religijny chrześcijańskocentrycznego społeczeństwa obywatelskiego. W wyżej wymienionym artykule, odrzucając oskarżenie o zajmowanie stanowiska fundamentalistycznego, walczy z sekularyzacyjną pokusą ograniczenia religii wyłącznie do wymiaru prywatnego. Łatwo zatem odnieść wrażenie, że ucieka w ten sposób z jednej skrajności w drugą. Na repliki mówiące, że absolutyzuje pozycję religii, sam odpowiada, że strona przeciwna zamierza wyłączyć religię z życia publicznego i zredukować ją do sfery prywatnej. Trudno tu zatem o wzajemne porozumienie.

Gowin, wprowadzając drażliwe rozróżnienie na występowanie chrześcijaństwa w sferze publicznej i prywatnej, porusza problem, który od lat nurtuje socjologów religii i który po roku 1989 został już postawiony na łamach *Znaku* przez Mirosławę Grabowską. Warszawska socjolożka, komentując pielgrzymkę papieża do Polski w roku 1991, pisze:

Jan Paweł II domaga się, by wiara mogła być obecna w życiu publicznym, a nie tylko w życiu prywatnym. Cóż to jednak miałyby znaczyć? Papież deklaruje przecież tolerancję

i szacunek dla inaczej wierzących i niewierzących. [...] Sądzę, że tu rozpoczyna się dyskusja między Janem Pawłem II a inteligencją laicką we współczesnej Polsce. [...] Jest to dyskusja między modelem europejskim, ściślej: zachodnioeuropejskim (tzn. zsekularyzowanym) a amerykańskim (to znaczy religijnym) (Grabowska, 1991: 66).

Model europejski cechuje oczywiście prywatyzacja wiary, wycofanie jej z życia publicznego. Budowę mechanizmów demokracji i społeczeństwa obywatelskiego opiera się wyłącznie na laickiej, oświeceniowej filozofii liberalnej. Model amerykański zaś uwzględnia religię jako ważny czynnik społeczny i polityczny. Jego zwolennikami są więc przytaczani powyżej Zięba i Gowin. Grabowska w swym artykule dochodzi do następujących wniosków: „Jednak się amerykanizujemy. Wraz z demokracją wtargnęła na publiczną scenę religijna motywacja, religijny język i religijne projekty urzędzenia życia społecznego” (Grabowska, 1991: 72). Amerykanizacja polskiego życia publicznego popierana przez część środowiska *Znaku* wyraża ambiwalentny stosunek do sekularyzacji: odwrót od monopolu kościelnego tak, ale wyłącznie na naszych warunkach — z zachowaniem decydującej, kulturotwórczej siły religii.

Ambiwalentna postawa wobec sekularyzacji bywa jednakże wyrażana także dużo ostrzej. Wielu z autorów *Znaku* bardzo krytycznie recenzuje neutralne państwo świeckie. W roku 1996 dominikanin Jacek Salij zapisał:

Dwóm warunkom muszą się podporządkować ludzie, którym łaskawie zezwala się wierzyć w Boga, mimo że tak naprawdę to Boga nie ma. Po pierwsze, muszą uznać, i często to deklarować, że każda inna decyzja światopoglądowa jest co najmniej równie wartościowa jak ich własna. [...] Po wtóre, muszą zgodzić się z tym, że religia jest sprawą ściśle prywatną, a przyznawanie jej jakiegos miejsca w życiu publicznym jest balastem, jaki pozostał po czasach, kiedy ludziom wydawało się, że Bóg istnieje naprawdę — i że należy pogodzić się z tym, iż społeczeństwa cywilizowane systematycznie usuwają religię z życia publicznego, przyznając wspólnotom religijnym prawo funkcjonowania we własnych „niszach ekologicznych” (Salij, 1996: 77).

Na marginesie należy zauważyć, że powyższe kontrowersyjne słowa doczekały się dość gwałtownej polemiki toczonej w kolejnym numerze miesięcznika przez Salija i Tischnera. To oczywiście potwierdza tezę o ambiwalentnej postawie *Znaku* w kwestii sekularyzacji. Tezę tę można wzmocnić, przytaczając kolejne głosy. O ile w tonie Salija pobrzmiewa irytacja, to z wypowiedzi Zbigniewa Stawrowskiego odczytać można już jawną niechęć do myśli świeckiej. W roku 2000 w artykule *Demokracja jako państwo wyznaniowe* Stawrowski argumentuje, że świeckość też może być fundamentalistyczna.

Pojęcie „państwa wyznaniowego” okazuje się zbyt wąskie, by wręcz nie powiedzieć — ideologicznie zafałszowane. Narzuca ono skojarzenia, które odsuwają naszą uwagę od fenomenów w gruncie rzeczy analogicznych, choć nie mniej niebezpiecznych. Przymiotnik „wyznaniowy” odsyła nas bowiem do ekspansywnych politycznie wspólnot

religijnych, a pozwala zapomnieć o tych wszystkich projektach państwa, które w imię jakiejś „świeckiej” ideologii wymuszają na swych obywatelach zachowania niezgodne z ich sumieniem (Stawrowski, 2000: 77).

Autor artykułu oskarża obrońców „państwa etycznego minimum” o podjęcie „kolejnej krucjaty nowej grupy wyznaniowej, która pragnie narzucić swoją pozbawioną etycznych treści religię całej wspólnocie politycznej” (Stawrowski, 2000: 92). W dalszej części tekstu natomiast stwierdza, że ludzie całkowicie niereligijni są nieetyczni i nie mogą stworzyć wspólnoty politycznej. Stawrowski przywołuje Locke’a *List o tolerancji*. Locke kreśli tam inkluzywną, ponadkonfesyjną wspólnotę otwartą na wszystkich wyznających wiarę religijną. Uważa jednak, że „w żaden sposób nie wolno tolerować tych ludzi, którzy przeczą istnieniu bóstwa” (Locke, 1963: 55). Locke sądzi, że dla ateistów nie ma żadnej świętości i z tego powodu nie są oni w stanie podjąć żadnych układów ani przysiąg, które zapewniają stabilność więzi społecznych. Stawrowski z ewidentną wrogością wobec świeckich, niereligijnych, ateistycznych członków wspólnoty pisze:

Jakie perspektywy otwierają się przed demokratycznym państwem prawa, jeśli jego kształt w coraz większym stopniu określać będą ci, których w dawniejszych epokach uważano za niezdolnych do jakiegokolwiek wspólnotowego życia? Czy współczesne państwo minimum etycznego rzeczywiście musi stać się polityczną wspólnotą ludzi etycznie wykorzenionych, czy też wyznawcy bogatych systemów etycznych znajdują w sobie dość sił, by uczynić je ponownie narzędziem w służbie człowieka otwartego na najwyższe wartości? (Stawrowski, 2000: 93)

Na koniec przytoczyć można jeszcze głosy spoza ścisłego środowiska *Znaku*, głosy gości zaproszonych na łamy miesięcznika do udziału w ankiecie. Uwagę zwraca szczególnie wypowiedź ks. Marka Jędraszewskiego z roku 1997, obecnie arcybiskupa krakowskiego.

Kryzys kulturowy, który obecnie przeżywamy stawia pod dużym znakiem zapytania przyszłość dotychczasowej masowości Kościoła polskiego. Kryzys ten łączy się najpierw z daleko idącą laicyzacją i swoistą „prywatyzacją” religii. Bez wątpienia mamy do czynienia z procesem, który w czasach komunistycznego PRL-u odbywał się pod hasłem „zamknięcia Kościoła do zakrystii”, choć obecnie procesowi temu przyświecają już inne hasła, głównie tzw. tolerancji i neutralności światopoglądowej. Cel jednak pozostał w gruncie rzeczy ten sam: państwo całkowicie laickie, w którym [...] Boga w ogóle nie było i w którym Bóg nie tylko powinien zostać wzięty w nawias, ale nawet wyrzucony poza nawias. Natomiast „łaskawie” przyzwala Mu się na przebywanie w getcie tzw. „prywatności” (Jędraszewski, 1997: 86–87).

Jędraszewski powtarza więc argumenty przytaczane już przez Salija. Tym razem robi to jednak w dużo ostrzejszym tonie. Charakterystyczna dla

katolicyzmu ambiwalentnego pozostaje teza próbująca zrównać prześladowania Kościoła w czasie PRL-u z próbą wprowadzenia do debaty publicznej tolerancji i nefaworyzowania żadnej ze stron ideologicznego sporu. Wydaje się, że stanowisko to wyrasta z przekonania, że każda forma sekularyzacji stanowić będzie zagrożenie dla Kościoła. Przyjęcie przez niektórych autorów *Znaku* takiego założenia sprawia, że próby niuansowania definicji sekularyzacji oraz odróżniania sekularyzacji agresywnej, polegającej na fizycznym prześladowaniu Kościoła i sekularyzacji-pluralizacji (przyjętej tu za Taylorem), nie wnoszą nic nowego do toczonej debaty. Przedstawiciele nurtu ambiwalentnego są programowo niechętni pójściu na ustępstwa jakkolwiek rozumianemu procesowi sekularyzacyjnemu.

Rozważając relacje Kościoła wobec świata w dobie pluralizmu, autorzy *Znaku* najczęściej jednak wykonują rodzaj uniku i bardziej interesują się tym, czym ma być pluralizm w obrębie samego Kościoła, a nie w obrębie państwa/społeczeństwa, którego częścią jest Kościół. Charakterystycznym przykładem takiej postawy są słowa Stefana Wilkanowicza z roku 1993:

Mówiąc o Kościele otwartym, zacznijmy od jego wewnętrznej otwartości i przejrzystości, od ducha wspólnoty w jego codziennym życiu. Kościół istnieje w świecie pluralistycznym i sam jest pluralistyczny. Chodzi jednak o to, jaki to ma być pluralizm (Wilkanowicz, 1993: 69).

ZAKOŃCZENIE: ZERWANE KONTINUUM

Dotychczasowe rozważania nakreśliły zróżnicowany, ale trwały obraz środowiska *Znak* w kontekście zjawisk sekularyzacyjnych w Polsce. W ostatnich akapitach chciałbym jednak postawić kilka pytań i zasiał ziarno niepokoju co do dalszej roli krakowskiego czasopisma.

David Martin, klasyk brytyjskiej socjologii religii, w swojej bardzo ważnej książce z roku 1978 *A general theory of secularization* śledzi zróżnicowany przebieg procesów sekularyzacyjnych w krajach Europy Zachodniej. Wiąże je z dominującym w danym społeczeństwie wyznaniem chrześcijańskim bądź konglomeratem różnych wyznań. Jednym z jego wniosków jest stwierdzenie:

Podczas gdy w społeczeństwach protestanckich intelektualiści rozpowszechniają delikatne i niepodzielone kontinuum umiarkowanej wiary i opierających się wierze wątpliwości, w społeczeństwach katolickich istnieje jasny podział na agresywną wiarę i agresywną niewiarę (Martin, 1993: 39).

Kraje katolickie są zatem dużo podatniejsze na konflikt religii i oświecenia, na konfrontację wyznawców wiary religijnej i niereligijnych liberałów. Kraje

protestanckie cechuje natomiast kontinuum wiary i niewiary, płynne przejście pomiędzy społeczną filozofią religijną i niereligijną, a często i antyreligijną filozofią liberalną. W ciągu ostatnich kilkudziesięcioleci środowisko *Znaku* pełniło rolę spajającą te dwa światy. *Znak* starał się integrować katolicyzm i liberalizm. Oczywiście połączenie tych dwóch składników dawało różne, nierzadko pełne napięcia rezultaty. Pisałem o tym, posługując się terminem ambiwalencji. Ambiwalencja działała jednak na korzyść zachowania pokojowego współżycia świata liberalnego i religijnego. Dla świeckich liberałów inteligencja skupiona wokół miesięcznika *Znak* stanowiła żywy dowód, że polski Kościół katolicki, choć często niechętny filozofii liberalnej, posiada też swoje życzliwsze oblicze. W oczach twardegłowych wrogów myśli liberalnej opory, z jakimi *Znak* przyjmował idee liberalne, ratowały resztki przyzwoitości katolickiego czasopisma.

O tak rozumianej roli podtrzymywania kontinuum wspominał na przykład Adam Michnik w wywiadzie na łamach *Znaku* po śmierci Tischnera:

W moim środowisku on [Tischner — M.P.] nigdy nie był traktowany jako ktoś odosobniony — raczej patrzyliśmy nań jako na jednego z najwybitniejszych reprezentantów pewnej opcji, którą zawsze dostrzegaliśmy w Kościele i uważaliśmy wprawdzie za mniejszościową, ale bardzo istotną (*Po co Pan Bóg...*, 2001: 108).

W ciągu ostatnich kilkunastu lat sytuacja w Polsce uległa jednak bardzo zaawansowanej przemianie. Wraz z odejściem Józefa Tischnera, Józefa Życińskiego, Tadeusza Goćłowskiego i innych ludzi Kościoła w różny sposób sympatyzujących z liberalizmem zerwane zostało cenne kontinuum. Czy oznacza to, że w Polsce nasila się zjawiska laicyzacji, porzucania wiary religijnej, słabnięcie pozycji Kościoła? Raczej nie. Badania socjologiczne (np. Mariański, 2011) dowodzą, że stała i dość liczna grupa Polaków akceptuje katolickie prawdy wiary i regularnie uczestniczy w obrzędach religijnych. Wydaje się jednak, że czeka nas inne zjawisko. Wobec stopniowego wygasania intelektualnej siły środowiska *Znaku*, wobec przesuwania się społecznego zainteresowania ku skrajnym środowiskom opiniotwórczym, można domniemywać, iż świat liberalny pójdzie prawdopodobnie drogą niezależną od chrześcijaństwa. Moim zdaniem ostatnie kilkanaście lat historii miesięcznika (nieanalizowane na łamach niniejszego artykułu także ze względu na osobiste zaangażowanie autora) dowodzi stopniowego wycofywania się odmłodzonego środowiska z klasycznych tematów społecznych, w których wcześniej czasopismo spotykało się w pół drogi z myślą liberalną. Jeśli *Znakowi* nie uda się utrzymać pozycji ważnego gracza na mapie intelektualnych dyskusji w Polsce, przedstawiciele myśli świeckiej wejdą w otwarty, ostry konflikt z myślą religijną oraz z instytucją Kościoła katolickiego w Polsce. Niebezpieczeństwem, które to ze sobą niesie, są jeszcze głębsze podziały i jeszcze bardziej nabrzmiały konflikt trapiący nasze społeczeństwo.

BIBLIOGRAFIA

- Davie, G. (2010). *Socjologia religii*. (Przeł. R. Babińska). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Dobbelaere, K. (2008). *Sekularyzacja: trzy poziomy analizy*. (Przeł. R. Babińska). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Dyskusja panelowa. (1997). *Znak*, 1(500), 20–34.
- Gowin, J. (2000). Wiek religii?. *Znak*, 1(536), 4–9.
- Grabowska, M. (1991). Między modelem amerykańskim a europejskim. Nauczanie papieskie a stosunki państwo — Kościół. *Znak*, 11(438), 64–73.
- Habermas, J. (2012). *Między naturalizmem a religią*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jędraszewski, M. (1997). W obronie prawdy o człowieku. *Znak*, 1(500), 86–88.
- Kłoczowski, J.A. (1993). Katolicyzm „otwarty” i jego wrogowie. *Znak*, 8(459), 4–15.
- Locke, J. (1963). *List o tolerancji*. (Przeł. L. Joachimowicz). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lübbe, H. (1975). *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg–München: Verlag Karl Alber.
- Mariański, J. (2011). *Katolicyzm polski ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Martin, D. (1993). *A general theory of secularization*. Aldershot: Gregg Revivals.
- Mill, J.S. (1999). *O wolności*. Warszawa: Wydawnictwo Akme.
- Po co Pan Bóg stworzył Tischnera? Z Adamem Michnikiem rozmawiają Wojciech Bonowicz i Janusz Poniewierski (2001). *Znak*, 3(550), 102–114.
- Puczydłowski, M. (2017). *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Salij, J. (1996). Co się dzieje z naszą cywilizacją? Na marginesie encykliki „Evangelium vitae”. *Znak*, 1(488), 74–85.
- Stawrowski, Z. (2000). Demokracja jako państwo wyznaniowe. *Znak*, 1(536), 76–93.
- Szlachta, B. (1992). Prawo katolika — prawo liberała. *Znak*, 11(450), 81–96.
- Tarnowski, K. (1993). O możliwości wiary dzisiaj. *Znak*, 8(459), 27–38.
- Taylor, Ch. (2007). *A secular age*. Cambridge–London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Tischner, J. (1993). *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (1999). *Książka na manowcach*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Trzeba być konserwatystą, by móc być liberałem. Rozmawiają Krzysztof Dorosz i Maciej Zięba OP. (1990). *Znak*, 10–11(425–426), 16–26.
- Wilkanowicz, S. (1993). Opus Dei i muminki. *Znak*, 8(459), 68–69.
- Zielińska, K. (2009). *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.