

Adam Szostkiewicz

STOSUNKI PAŃSTWO- KOŚCIÓŁ W DWUDZIESTOLECIU III RP I W PERSPEKTYWIE NASTĘPNYCH DEKAD

Streszczenie. Relacje kościelno-państwowe po 1989 r. były efektem przyjętej przez nowe demokratyczne elity koncepcji niekonfliktowej koegzystencji z Kościołem i restytucji jego materialnej bazy. Katolicyzm polski umocnił swą pozycję instytucjonalną i pozostał, mimo pewnych wahań, znaczącą siłą wpływu społecznego i politycznego. Nadal wywiera przemożny wpływ kulturowy. Z drugiej strony postępują oddolne przejawy sekularyzacji towarzyszące w Europie systemowi demokratycznemu i mechanizmom rynkowym. W perspektywie nadchodzących dekad nie należy się spodziewać radykalnej zmiany tego paradygmatu.

Słowa kluczowe: Katolicyzm, paradygmat, państwo, świeckość, konkordat, neutralność, laicyzacja, religijność

1. Wprowadzenie

Kościół rzymskokatolicki w Polsce pozostanie w przewidywalnej przyszłości siłą wpływającą na stan spraw publicznych. Dziś staje on przed wyzwaniem, jakie przynosi proces modernizacji kraju i jej udział w integracji europejskiej. Jednym z efektów tych procesów jest postępująca laicyzacja społeczeństwa. To w liberalnych demokracjach Europy rzecz naturalna. Jednak dla Kościoła nie do końca. Część obecnych elit katolickich w Polsce przywołuje przykład amerykański jako dowód, że demokracja nie musi oznaczać zmniejszania się religijności, a co za tym idzie osłabiania wpływu religii i jej instytucji na społeczeństwo.

2. Specyfika polskiego katolicyzmu na tle współczesnych demokracji liberalnych

Jest to jednak argument chybiony o tyle, o ile Amerykanie są wyjątkiem w świecie zachodnim, którego częścią staje się i Polska. Wyjątek polega na tym, że system amerykański z jednej strony rygorystycznie przestrzega zasady rozdziału państwa od religii, a z drugiej dopuszcza

swoisty wolny rynek idei i instytucji religijnych. Te dwa czynniki różnią go wyraźnie od sytuacji polskiej. Nasz kraj jest krajem w zasadzie jednej religii, chrześcijańskiej w odmianie rzymskokatolickiej, jednego języka i jednej narodowości. Polski katolicyzm nie jest jednolity, nie wiadomo, który z jego nurtów będzie się umacniał, a który wyczerpie swoje możliwości i jakie będą tego konsekwencje dla samego Kościoła i jego stosunków z demokratycznym państwem (zob. niżej w punkcie *Mapa polskiego katolicyzmu*). Jednak nigdy wcześniej w historii Polski liczba osób wyznających wiarę rzymskokatolicką nie przeważała tak dominująco nad innymi konfesjami i religiami jak w Polsce po 1945 r. To daje pewną kulturową jedność, ale zarazem w pewnym stopniu petryfikuje społeczeństwo, a zwłaszcza Kościół rzymskokatolicki (zwany dalej dla uproszczenia Kościołem) jako instytucję, z którą utożsamia się duża część Polaków. Nie jest jasne, jak długo ta sytuacja się utrzyma, ale można przypuszczać, że będzie zmieniała się zgodnie z tendencjami w systemach liberalno-demokratycznych Europy, to znaczy w kierunku malejącego znaczenia instytucjonalnych form religii, choć niekoniecznie samej religii jako jednej z form życia społecznego i ekspresji indywidualnych potrzeb duchowych, moralnych i intelektualnych. Być może proces ten będzie postępował w szybszym tempie niż w pierwszych dwudziestu latach powstałej po 1989 r. Rzeczypospolitej Polskiej, która w konstytucji uchwalonej w 1997 r. zdefiniowana została jako „demokratyczne państwo prawne”.

Przez ponad dwadzieścia lat od transformacji ustrojowej wpływ Kościoła katolickiego jako siły społecznej, a zwłaszcza jako autorytetu moralnego dla znacznej części społeczeństwa, utrzymywał się na wysokim poziomie, mimo przejściowych spadków. Według danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego z 2009 r., wskaźniki osób uczestniczących w niedzielnych mszach świętych, czyli spełniających podstawowe obowiązki wiernych tego Kościoła, utrzymywały się od roku 1992 do 2009, z kilkuprocentowymi wahaniami, na podobnym wysokim poziomie, sięgającym 50 proc. ogółu osób deklarujących się jak wierzący rzymskokatolicy. Liczba osób przyjmujących komunię, choć znacznie niższa, bo sięgająca w najlepszym roku 20 proc., a średnio rocznie poziomu 15 proc., także jest stabilna. Ogółem na prawie 36 mln obywateli polskich w tym samym 2009 r. jako wiernych Kościoła rzymskokatolickiego podaje się 34 405 233 osób. Kościół skupiał 9461 parafii diecezjalnych, 649 zakonnych, zaledwie 48 bez proboszcza, razem 10157 i 967 innego rodzaju stałych ośrodków duszpasterskich o stałej obsadzie. W Kościele instytucjonalnym pracowało 128 biskupów, 24455 księży inkardynowanych do diecezji, 5687 księży zakonnych, 3595 alumnów diecezjalnych, 1125 alumnów zakonnych, 1149 braci zakonnych, 21338 sióstr zakonnych. Oznacza to, że Kościół stanowi rozwiniętą administracyjnie (choć nie-

równomiernie) i społecznie zakorzenioną strukturę organizacyjną zarządzaną hierarchicznie. Liczba wstępujących do seminariów kościelnych z zamiarem wykonywania funkcji kapłana powoli spadała z 4773 alumnów w 2000 r. do 3732 w 2009 (alumnów zakonnych w tych samych latach z 997 do 687), ale w porównaniu z większością europejskich krajów kulturowo katolickich pozostawała stosunkowo wysoka. Obecność Kościoła w życiu społecznym ma więc dość silne podstawy, a państwo nie może nie brać tego podstawowego faktu pod uwagę w swej polityce.

3. Świeckość państwa w II RP, PRL i III RP

W Polsce temat świeckości państwa był i jest polem dyskusji, a nawet sporów nie tylko prawno-ustrojowych, lecz także politycznych i ideologicznych, angażujących szerokie rzesze obywateli. Ścierają się, najogólniej biorąc, dwa zespoły oczekiwań. Jeden reprezentują Kościół jako instytucja i ta część wiernych, która ze stanowiskiem Kościoła w wszystkich zasadniczych dla niego sprawach w pełni się utożsamia. Drugi, można by go nazwać obywatelsko-liberalnym, jest dużo bardziej wewnętrznie zróżnicowany niż kościelny. Ta część społeczeństwa, która się w nim odnajduje, oczekuje partnerstwa w stosunkach konstytucyjnego, „demokratycznego państwa prawa” z Kościołem i innymi konfesjami i związkami religijnymi. Oczekiwanie takie oznacza, że stan tych stosunków jest w tej części społeczeństwa oceniany jako niezadowolający. Mówiąc potocznie, w tym segmencie społecznym występuje często przeświadczenie, że w praktyce życia publicznego zasady rozdziału państwa od Kościoła i równego traktowania wszystkich obywateli bez względu na ich wyznanie lub jego brak, bywają nieprzestrzegane z uszczerbkiem dla jakości polskiego systemu demokratycznego, a niekiedy także dla jakości życia osobistego poszczególnych obywateli, którzy z tego powodu mogą czuć się dyskryminowani zarówno wskutek obowiązującego prawa, jak i wskutek dominujących postaw demonstrowanych przez część współobywateli i osób związanych z instytucjami kościelnymi.

Już samo pojęcie świeckości jest w Polsce kontrowersyjne. Kościół, częściowo wskutek swych doświadczeń historycznych, zwłaszcza w epoce tak zwanego realnego socjalizmu, odnosi się do tego określenia negatywnie, widząc w nim mniej lub bardziej zamaskowaną tendencję do marginalizacji społecznej Kościoła i religii. Niewiele lepiej Kościół instytucjonalny odnosi się do zasady neutralności światopoglądowej państwa, a nawet do kompromisowej, to znaczy uwzględniającej kościelne zastrzeżenia i wyrażający się w nich niepokój co do kierunku polityki państwowej w tej dziedzinie, formuły „bezstronności” państwa w sprawach światopoglądowych, którą posługiwała się w pierwszych latach Trzeciej

Rzeczpospolitej wywodząca się z ruchu Solidarności część nowych przywódców państwa posiadających mandat demokratyczny.

W Polsce odrodzonej po 1918 r. przyjęto w dziedzinie stosunków państwowo-wyznaniowych rozwiązania dość nowoczesne, choć zaznaczające kulturowy kontekst polski. Przyjętą w 1921 r. tak zwaną konstytucję marcową poprzedzała preambuła odwołująca się do imienia Bożego (invocatio Dei), nakazywała prezydentowi Rzeczpospolitej przysięgać „Bogu Wszechmogącemu, w Trójcy Świętej jedynemu” i kończyć przysięgę prezydencką słowami „Tak mi dopomóż Bóg i Święta Syna Jego Męka. Amen”. Jednocześnie konstytucja poręczała wszystkim obywatelom wolność sumienia i wyznania (ale zabraniała używać wolności wyznania w sposób przeciwny ustawom i uchylania się od obowiązków publicznych z powody wiary religijnej) Stanowiła, że nikt nie może być zmuszany do udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych, chyba że podlega władzy rodzicielskiej lub opiekuńczej. Zezwalała na swobodę kultu publicznego, prowadzenie przez uznane przez państwo związki religijne działalności gospodarczej, wychowawczej, oświatowej, dobroczynnej, fundacyjnej w granicach prawa. W artykule 114 konstytucja ta przyznaje wyznaniu rzymskokatolickiemu „naczelną stanowisko w Państwie wśród równouprawnionych wyznań” i dodaje, że Kościół rzymskokatolicki rządzi się własnym prawami, a stosunek Państwa do Kościoła będzie określony drogą układu z Stolicą Apostolską podlegającego ratyfikacji przez Sejm. Z mocy konkordatu z 1925 r. państwo gwarantowało Kościołowi pełną wolność wykonywania jego działalności; w kwestii nominacji biskupich państwo mogło zgłaszać ze swej strony zastrzeżenia do kandydatów na biskupów ordynariuszy.

Po 1945 r. polityka Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej wobec Kościoła dążyła do ograniczenia jego działalności i wpływów społecznych. Konkordat został przez władze uznany za nieobowiązujący, katecheza została stopniowo całkowicie usunięta ze szkół państwowych, swobodę działania Kościoła zredukowano do swobody sprawowania kultu. Formalnie jednak konstytucja przyjęta w 1952 r. nadal gwarantowała wolność wyznania i sumienia obywatelom i utworzono nie znane wcześniej instytucje do kontaktów na wysokim szczeblu między przedstawicielami Kościoła i państwa; a pod koniec Polski Ludowej, w maju 1989 r., uchwalono Ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, będącą istotnym krokiem do pełnej normalizacji relacji między Kościołem a państwem na płaszczyźnie ustrojowej. Prócz niej, przyjęto wtedy także tak zwane ustawy kościelne: o gwarancjach wolności sumienia i wyznania i o ubezpieczeniu społecznym duchownych.

Pełna normalizacja, w rozumieniu standardów prawnych przyjętych we współczesnych państwach demokratycznych, postępowała dynamicz-

nie po transformacji ustrojowej tworzącej zręb III RP. Zwieńczeniem tego procesu było uchwalenie konstytucji III RP w kwietniu 1997 r. i konkordatu (podpisanego za rządu Hanny Suchockiej z UW już w lipcu 1993 r., lecz ratyfikowanego, wskutek przedłużających się sporów na ten temat wśród polityków i ekspertów, w lutym 1998 r za prezydentury Aleksandra Kwaśniewskiego związanego z SLD i premierostwa Jerzego Buzka z AWS. Konstytucję z 1997 r. poprzedza preambuła zawierająca formułę, iż „My Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i niepodzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł” stanowią owe „prawa podstawowe” i wzywają do stosowania Konstytucji dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej. Preambuła nie zawiera invocatio Dei w wersji podobnej do formuły w preambule i przysiędze prezydenckiej z konstytucji marcowej. Dalej Konstytucja III RP stanowi, że Kościoły i inne związki wyznaniowe są równoprawne, a stosunki między państwem a Kościołem rzymskokatolickim określa umowa ze Stolicą Apostolską i ustawy. Stosunki państwa z innymi związkami wyznaniowymi opiera na odrębnych umowach o charakterze ustaw. Gwarantuje obywatelom prawa i wolności obywatelskie, w tym wolność sumienia i religii. W artykule 25 p.2 stanowi, że „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”. Ograniczenie wolności religijnej może nastąpić w formie ustawy i wyłącznie z ważnych powodów takich jak zagrożenie bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia i moralności, a także praw i swobód innych osób.

3.1. Debata konstytucyjna i konkordat w III RP

Konkordat reguluje szczegóły stosunków państwa z Kościołem rzymskokatolickim. W duchu Konstytucji przyznaje mu bardzo szerokie prawa na zasadzie artykułu 1, że „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju i dobra wspólnego”. W newralgicznej dla Kościoła kwestii obsady stanowisk biskupich konkordat stanowi, iż mianowanie i odwołanie biskupów należy wyłącznie do Stolicy Apostolskiej; nazwisko mianowanego biskupa diecezjalnego będzie z odpowiednim wyprzedzeniem podane do poufnej wiadomości rządu RP przed jego publicznym ogłoszeniem. Zaznaczmy, że w konstytucji i konkordacie nie występuje pojęcie „rozdziła” państwa i Kościoła, ani „świeckości” państwa. Nato-

miast wszelkie zmiany treści umowy konkordatowej wymagają zgody obu zawierających ją stron.

W długiej i burzliwej dyskusji wokół projektu konstytucji uchwalonej ostatecznie w 1997 r. Kościół zgłaszał liczne uwagi zastrzeżenia. Na przykład postulował umieszczenie w prembule invocatio Dei, odejście od pojęć neutralności czy bezstronności światopoglądowej państwa na rzecz zasady tolerancji, klauzuli ochrony życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci (ostatecznie konstytucja zapewnia każdemu obywatelowi, prawną ochronę życia), uznanie Narodu Polskiego a nie wspólnoty obywateli jako dawcy konstytucji. Stanowisko Kościoła, na przykład w kwestii invocatio Dei, ewoluowało od mniej do bardziej pryncypialnego, to znaczy eksponującego znaczenie religii katolickiej i katolickiej nauki społecznej jako filaru polskiej tożsamości. Postulaty Kościoła w końcowej fazie prac nad projektem ustawy zasadniczej wsparł NSZZ „Solidarność” z ówczesnym przewodniczącym Marianem Krzaklewskim na czele.

Szczególnie brzemienne wydaje się odejście od formuły neutralności i świeckości. Stało się tak, gdy propozycja terminu „bezstronność” na określenie relacji między państwem a Kościołem, zaproponowana przez Tadeusza Mazowieckiego, wydawała się możliwa do przyjęcia przez obóz po-solidarnościowy, lewicę SLD i hierarchię kościelną. Jednak jeszcze w czerwcu 1995 r. ówczesny ordynariusz przemyski bp Józef Michalik w wywiadzie prasowym uznał projekt za nie do przyjęcia dla Kościoła z powodu „nihilizmu” w sferze wartości. Wypowiedź ta ma o tyle znaczenie, o ile można ją uznać za miarodajną dla tej części hierarchii i Kościoła, która z latami będzie coraz silniej akcentować w wypowiedziach publicznych negatywną ocenę „liberalizmu” pojmowanego jako projekt konkurencyjny lub wręcz wrogi aksjologii wyznawanej, upowszechnianej i bronionej przez katolicyzm w Polsce. Przyjęte ostatecznie w konstytucji rozstrzygnięcie, choć w całości jest ona po 13 latach funkcjonowania oceniana lepiej niż w poprzedzającej jej uchwalenie dyskusji i w pierwszych latach jej obowiązywania, odnoszące się do kwestii „świeckości” wciąż budzi w debacie publicznej kontrowersje. W ostatnich latach po lewej stronie sceny politycznej pojawiają się postulaty zmian konstytucyjnych, mających zredefiniować stosunki demokratycznego państwa z Kościołem rzymskokatolickim tak, by zasada bezstronności była faktycznie przestrzegana przez obie strony.

3.2. Stosunki państwo-Kościół w odbiorze społecznym

Tu dotykamy problemu społecznej percepcji relacji państwowo-kościelnych, zwłaszcza pod kątem właśnie „świeckość”. W dyskursie publicznym chodzi tu nie tylko o konkretne zmiany ustawowe, lecz także o praktykę życia codziennego na jej wysokich i niższych poziomach. Część

społeczeństwa postrzega państwo jako zbyt uległe wobec oczekiwań i roszczeń Kościoła. Na przełomie 2010 i 2011 roku opinia publiczna była zbulwersowana doniesieniami mediów o przypadkach poważnych nadużyć, do jakich doszło w pracach Komisji Majątkowej rozpatrującej wnioski kościelne o zwrot mienia przez Kościół utraconego w okresie PRL. Nawet jednak jeśli okaże się, że zachodzi możliwość ubiegania się przez państwo i samorządy o zwrot majątku nienależnego Kościołowi, a przez Kościół pozyskanego, lub odszkodowań z tego tytułu, to i tak do tego nie dojdzie, ponieważ z mocy prawa postanowienia działającej w latach 1991-2011 Komisji Majątkowej są ostateczne. SLD w 2009 r. złożył w Trybunale Konstytucyjnym wniosek o zbadanie, czy ten stan rzeczy jest zgodny z konstytucją. Wniosek czeka na rozpatrzenie. Ale nawet jeśli Trybunał doszedłby do wniosku, że nie jest, to zgodnie z zasadą, że prawo nie działa wstecz stan faktyczny pozostanie bez zmian. Ocenia się, że do kwietnia 2010 r. Komisja Majątkowa przekazała Kościołowi 60 tys. ha gruntów i przyznała 107 mln zł z tytułu kompensat oraz zwróciła 490 nieruchomości.

Korzystniejszą dla Kościoła politykę w Polsce powojennej zaczęła prowadzić ekipa Edwarda Gierka w latach 1970., a także, pod koniec swych rządów, ekipa Wojciecha Jaruzelskiego. Przełomem była Ustawa o stosunku państwa do Kościoła rzymskokatolickiego z 17 maja 1989 r. Podstawy odbudowy pozycji materialno-finansowej Kościoła położone zostały jeszcze w schyłkowej fazie PRL. Uważa się, że ówczesne władze oczekiwały w zamian za liberalizację państwowej polityki względem Kościoła instytucjonalnego zmiany nastawienia kierownictwa Kościoła na bardziej przychylne. Po 1989 r. demokratyczne państwo polskie prowadziło konsekwentnie politykę życzliwej współpracy z Kościołem we wszystkich dziedzinach, od materialno-ekonomicznej przez restytucję mienia i honorowanie roszczeń kompensacyjnych po regulacje w sferze publicznej dające Kościołowi dostęp do działalności w sektorze edukacji i wychowania, służby zdrowia czy duszpasterstwa w więziennictwie, siłach zbrojnych i innych służbach mundurowych.

Wyrosłe z ruchu Solidarności rządy uważały, że obywatele powinni otrzymać jasny komunikat ze strony demokratycznych władz, że Rzeczpospolita przywraca i chroni prawa wierzących, w tym prawa Kościoła instytucjonalnego. To między innymi miało ją odróżniać od systemu realnego socjalizmu. Nauczanie religii katolickiej wróciło do szkół publicznych, zaczęto zwrot mienia kościelnego zabranego przez państwo po wojnie, wypłatę odszkodowań z tego tytułu, zawarto konkordat z Stolicą Apostolską, zapewniono swobodny rozwój szkolnictwa, mediów i instytucji wyznaniowych. Kościół rzymskokatolicki w początkach trzeciej dekady Trzeciej Rzeczypospolitej posiadał ok. 160 tys. ha gruntów (przy-

rost o 120 tys. ha od r.1989), 1240 przedszkoli i szkół katolickich, 69 uczelni i uniwersytetów, niektóre z nich, jak Katolicki Uniwersytet Lubelski, finansowane z budżetu państwa, 33 szpitale, 267 domów opieki, 538 sierocińców, 120 katolickich domów wydawniczych, ok. 300 gazet i czasopism, 50 rozgłośni radiowych, w tym ogólnopolskie media elektroniczne Radio Maryja i TV Trwam.

Według różnych szacunków, budżet państwa przeznacza rocznie na dofinansowanie różnych przedsięwzięć i działań Kościoła od 1 do 5 mld zł (w tym na przykład pensje 14 tys. katechetów). Z Funduszu Kościelnego, utworzonego w 1950 r. w ramach polityki państwa socjalistycznego względem Kościoła i innych związków wyznaniowych, a finansowanego z dochodów z odebranych przez to państwo dóbr kościelnych, wypłacono w 2010 r. 95 mln zł tytułem ubezpieczeń społecznych osób duchownych. Wniosek SLD o likwidację tego Funduszu nie został jak dotąd rozpatrzony, mimo że od ponad dwudziestu lat trwa zwrot majątku odebranego Kościołowi przez PRL. Nie powiodły się, z nielicznymi wyjątkami, próby uporządkowania finansów Kościoła przez wprowadzenie we wszystkich diecezjach zasady ich transparentności oraz jakiegoś rodzaju „podatku kościelnego” na wzór rozwiązań przyjętych na przykład w Niemczech. Sprawę podatku wzięto wprawdzie na kościelną agendę, w czym istotną rolę odegrał bp Tadeusz Pieronek, jednak biskupi oddalili ostatecznie jakiegokolwiek wiążące decyzje w tej kluczowej dla materialnej przyszłości Kościoła w Polsce sprawie.

Z pewnym opóźnieniem podobnie konstruktywne relacje demokratyczne państwo budowało z innymi legalnie działającymi mniejszościowymi wspólnotami wyznaniowymi. Zasadę przyjaznego rozdziału państwa i Kościoła podniesiono do rangi konstytucyjnej. Praktykowały ją rządy zarówno po-solidarnościowe, jak i po-PZPRowskie. W ramach tej współpracy uchwalono m.in. surowe przepisy antyaborcyjne przedstawiane jako zdrowy kompromis, opłacanie z budżetu państwa osób duchownych zatrudnionych jako katecheci w szkołach publicznych, odtworzono wyznaniowe ordynariaty w siłach zbrojnych. Powołano mieszane kościelno-państwowe gremia konsultacyjno-decyzyjne, rzecz w Europie bezprecedensowa, nawet w krajach kulturowo katolickich.

W miarę, jak Kościół instytucjonalny odzyskiwał status porównywalny pod względem uprzywilejowania ze stanem sprzed II wojny światowej, słabła gotowość demokratycznych rządów do zachowania równowagi w owym przyjaznym rozdziale państwa i Kościoła katolickiego. Państwo w obawie przed zarzutem antyklerykalizmu bądź antychryścianizmu nie korzystało w dostatecznym stopniu z instrumentów kontroli w dziedzinie stosunków z Kościołem. Zaowocowało to w końcu poważnymi nadużyciami w pracach tak zwanej komisji majątkowej, zajmującej się restytucją

mienia kościelnego. Z tych samych powodów niechęci do podejmowania tematów, które Kościół uważał za niepożądane, narastał problem niskiego poziomu szkolnej katechezy prowadzonej na koszt państwa.

Coraz więcej kontrowersji budziło też angażowanie się niektórych mediów, duchownych i hierarchów Kościoła katolickiego w bieżące spory polityczne. W Kościele pojawił się nurt roszczeniowy na skalę nieznaną w okresie powojennym. Z ambon wzywano wiernych do głosowania na partie polityczne występujące pod szyldem wyznaniowym, chrześcijańskim bądź katolickim. Od parlamentarzystów wybranych z list tych ugrupowań oczekiwano popierania projektów ustaw zgodnych z katolicką doktryną moralno-społeczną. Mimo klęsk wyborczych partii mieniących się katolickimi, Kościół instytucjonalny przez kolejne lata trzeciej niepodległości nie odciął się in gremio i jednoznacznie od tak rozumianej polityczności. Zarzuty na tym tle odpierał i odpiera, powołując się na prawa duchownych jako obywateli i społeczną rolę Kościoła jako strażnika moralności publicznej. W praktyce jednak realizacja tych słusznie należnych praw sprowadza się do propagowania idei i polityków jednej, zawsze prawicowej, formacji, bez uwzględniania podstawowego socjologicznego faktu, że polscy katolicy są politycznie zróżnicowani i tylko część z nich popiera prawicę w jej różnych wydaniach.

W momentach szczególnych napięć społecznych, jak podczas dyskusji o obecności znaku krzyża w przestrzeni publicznej czy o polityce rządu i prezydenta Polski po katastrofie smoleńskiej, a wcześniej w trakcie debat przed akcesją Polski do Unii Europejskiej oraz wokół liberalizacji prawa antyaborcyjnego, Kościół hierarchiczny przybierał nieraz ton, sprawiający wrażenie, że jego akceptacja dla systemu demokratycznego jest warunkowa. Rzadko kiedy można było usłyszeć w ostatnich latach od hierarchów rzymskokatolickich w Polsce słowa podziękowań za swobody i przywileje uzyskane od demokratycznego państwa oraz wyrazy uznania za dorobek demokratycznych przemian ostatniego dwudziestolecia. O wiele częściej opinia publiczna słyszy do Kościoła przestrogi przed liberalizmem przypisywanym, zawsze w sensie negatywnym, demokracji jako systemowi społeczno-politycznemu. A przecież obecnie żyjemy w systemie demokratyczno-liberalnym. Nic też nie wskazuje, by w nadchodzącej przyszłości, jeśli nie nastąpią wydarzenia wyjątkowe i nieoczekiwane, jak na przykład dezintegracja projektu europejskiego, system ten miał się radykalnie zmienić, co nie wyklucza jego korekt.

3.3. Słabość formacji chrześcijańsko-demokratycznych w III RP i debata europejska

Historia sporu katolicyzmu z ideami liberalnymi sięga XIX wieku, ale w Polsce spór ten toczy się z pominięciem pokłosa długiej, zażartej

i konstruktywnej debaty na ten temat w krajach Europy demokratycznej, w tym w Niemczech. Jej efektem było m.in. powstanie partii chrześcijańsko-demokratycznych, akceptacja zasadniczych założeń demokracji parlamentarnej i systemu rynkowego, przyjęcie postawy dialogowej wobec inaczej myślących oraz zasady kompromisu w dążeniu do rozwiązania zagadnień ważnych społecznie. Politycy chrześcijańsko-demokratyczni włączyli się w dzieło budowania powojennej wspólnoty europejskiej i wnieśli do niego wielki wkład.

Na tym tle uderza odrębność sytuacji polskiej, w której ruchy chrześcijańsko-demokratyczne nigdy, przed wojną i po 1989 r., nie osiągnęły rozmiaru i znaczenia polskich ruchów katolicko-narodowych. Słabość programu chrześcijańsko-demokratycznego w Polsce wydaje się jednym z ważnych powodów, dla których polski katolicyzm nie włącza się w modernizację państwa i społeczeństwa z taką siłą, z jaką mógłby, zważywszy na jego społeczny i instytucjonalny potencjał. Symbolicznej wymowy nabiera w tym kontekście fakt, że choć papież Jan Paweł II wielokrotnie wypowiadał się publicznie w duchu proeuropejskim, odmienne zdanie reprezentowała część polskiego Kościoła. Na przykład, przyjmując listy uwierzytelniające od ambasador RP przy Stolicy Apostolskiej, Hanny Suchockiej, byłej premier i posłanki z ramienia Unii Demokratycznej/Unii Wolności, papież powiedział w grudniu 2001 r.: „Kościół nie pragnie dla siebie przywilejów ani szczególnego miejsca. Chce tylko mieć należyte warunki do pełnienia swej duchowej misji (...) W tym samym duchu Kościół pragnie być obecny w procesie przygotowania Polski do pełnego zjednoczenia z Unią Europejską”. Duży rozgłos zdobyło zdanie „Od Unii Lubelskiej do Unii Europejskiej” z przemówienia Jana Pawła II do związkowców Solidarności w Rzymie w maju 2003 r. Jednak w Kościele w Polsce nie brak było środowisk przeciwnych przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej. Kościół (rozumiany i jako instytucja, i jako społeczność) w kampanii przed referendum w sprawie wejścia Polski do UE zajmował stanowisko neutralne, jeśli nie sceptyczne, a nawet negatywne. Deklarowana neutralność w praktyce odbierana była przez wiernych jako wyraz raczej wątpliwości niż chęć niewpływania na decyzje obywateli w tak istotnej sprawie państwa i wspólnoty społecznej.

Kościelny „eurosceptycyzm” zmalął po akcesji, odkąd Kościół stał się beneficjentem części funduszy europejskich napływających do Polski, ale nie wygasł całkowicie. Przeciwnie, konflikty takie, jak spór o krzyż w miejscach publicznych i wyroki europejskich sądów, których jurysdykcji takie sporne sprawy podlegają, powodują aktywizację rodzimych sił antyeuropejskich, głównie na politycznej i kościelnej prawicy. Siły te coraz sprawniej wykorzystują trudności procesu integracji europejskiej w swoich kampaniach politycznych. U progu drugiej dekady XXI wieku

Polska wciąż należy do najbardziej pro-europejskich członków UE, lecz ewentualne pogłębianie się kryzysu struktur współpracy europejskiej może to poparcie osłabiać przy aprobacie prawicowych środowisk katolickich, które już dziś rozwijają działalność między innymi w internecie, powszechnie używanym medium komunikacji w młodym pokoleniu, wstępującym w życie obywatelskie, a więc także w życie polityczne jako wyborcy i wybierani.

4. Mapa polskiego katolicyzmu

4.1 Pięć katolicyzmów według Jarosława Gowina

Dominująca pozycja katolicyzmu w życiu społecznym nie powinna przesłaniać faktu, że jest on wewnątrznie pluralistyczny. Związany dziś z Platformą Obywatelską Jarosław Gowin, wcześniej czołowy katolicki intelektualista o poglądach konserwatywno-liberalnych, podjął w książce „Kościoł w czasach wolności” (Znak, Kraków 1999) próbę opisu tego zróżnicowania w łonie aktywnych katolików polskich. Wydzielił katolicyzmy: kontynuacji, otwarty, zamknięty, protestu i integralny. Szczególnie pozytywne znaczenie dla przyszłości przemian państwa i społeczeństwa przypisał „katolicyzmowi integralnemu”. Jego podejście Gowin zdefiniował jako „modernizację w imię tradycyjnych wartości”. Siły tego nurtu w polskim katolicyzmie upatrywał on w jego zakorzenieniu w Kościele instytucjonalnym, życzliwości względem niego głowy Kościoła Powszechnego Jana Pawła II, zdolności do tworzenia nowych instytucji takich jak Katolicka Agencja Informacyjna, a z drugiej strony w wypracowywaniu nowej wizji obecności Kościoła w życiu społecznym i nowej wizji katolicyzmu jako postawy pro-modernizacyjnej lecz zarazem wiernej ortodoksyjnej katolickiej aksjologii.

Z analiz autora nie wynika ostatecznie, któremu z wymienionych przez siebie typów aktywnego społecznie katolicyzmu przypisuje on największy potencjał rozwoju. Zaznacza jednak, że *u progu XXI wieku Kościołowi w Polsce nie grozi na tle owego wewnętrznego zróżnicowania jakiś zasadniczy rozłam, a najwyżej oderwanie się, raczej mentalne niż strukturalne, zwolenników katolicyzmu zamkniętego, skłonnego do konfrontacji z nowoczesnością i odrzucającego postawę dialogu z innymi nurtami katolickimi i niekatolickimi w życiu publicznym.* Bilans pierwszej dekady relacji katolicyzmu polskiego z polską demokracją Gowin uznawał za pozytywny, choć podkreślał, że uczą się one być swoimi wzajemnymi sojusznikami powoli. Dodajmy że jednym z ważnych elementów tej „nauki” (bo na pewno nie „przymierza”, które to zresztą określenie można uznać za wysoce dyskusyjne w sensie jakiejś idei regulatywnej), była

debata o pożądanym kształcie stosunków państwowo-kościelnych w latach 1990.

Debata ta obejmowała między innymi zasadność wpisania „wartości chrześcijańskich” do ustawy o mediach publicznych, co stało się faktem, mimo protestów znacznego odłamu opinii publicznej, w tym niektórych środowisk katolickich. Większość środowisk katolickich sprzeciwiła się z jednej strony legalizacji zabiegu przerwania ciąży ze „względów społecznych”, co stało się faktem prawnym w 1993 r., i ewentualnej legalizacji jakiejś formy eutanazji (podobnie jak ewentualnej legalizacji małżeństw osób homoseksualnych), z drugiej strony zaś ewentualnemu przywróceniu kary śmierci. W zasadniczej sprawie charakteru państwa w tych dyskusjach ton nadawały słowa Jana Pawła II wygłoszone podczas mszy w Lubaczowie w 1991 r.: Papież uznał postulat światopoglądowej neutralności państwa za słuszny tam, gdzie wynika zeń obowiązek ochrony przez państwo wolności sumienia i wyznania wszystkich obywateli, niezależnie od wyznawanej przez nich religii czy światopoglądu, „ale postulat, aby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa, życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością.

4.2 Cztery katolicyzmy według Zbigniewa Nosowskiego

Pod koniec drugiej dekady III RP inny opiniotwórczy katolicki intelektualista i działacz katolicki, redaktor naczelny katolickiego miesięcznika *Więź*, Zbigniew Nosowski, z wykształcenia socjolog, przedstawił swoją „mapę polskich katolicyzmów” (*Więź*, styczeń 2010). Autor słusznie zaznacza, że choć typologia Gowina była propozycją dość wiernie opisującą zróżnicowanie aktywnego polskiego katolicyzmu, to jednak się szerzej nie przyjęła. Propozycja Nosowskiego, skonstruowana w ponad dziesięć lat po Gowinie, wyróżnia cztery nurty polskiego katolicyzmu, opatrzone publicystycznymi nagłówkami jako katolicyzm twierdzy, katolicyzm walki, katolicyzm dialogu i katolicyzm prywatny. Wydaje się, że przyszłość widzi on w katolicyzmie dialogu, wychodzącego z krytycznej akceptacji współczesnego świata, odrzucającego sprowadzanie chrześcijaństwa do ideologii walczącej z innymi ideologiami, usiłującego wpływać na społeczeństwo obywatelskie, uznającego wiarę za sprawę głęboko osobistą, ale nie prywatną, proponującego zamiast konfrontacji „strategię roztropności”, potrafiącego mówić językiem wolności i dialogu.

Nosowski uważa, że *kształt przyszłej obecności Kościoła w życiu publicznym w Polsce będzie wyznaczał spór „katolicyzmu walki”, koncentrującego się raczej na państwie niż narodzie jako adresacie swoich postulatów oraz na demaskowaniu i aktywnym zwalczaniu tego, co wyznawcy owego katolicyzmu walki uważają za zło, z katolicyzmem dialogu.*

Dramatyczne wydarzenia przełomu lat 2010/2011 – tak zwana wojna o krzyże, próby delegitymizacji państwa na tle katastrofy smoleńskiej, aktywny udział części duchownych w kampanii prezydenckiej po stronie rywala Bronisława Komorowskiego, wydają się potwierdzać te przewidywania. U progu trzeciej dekady III RP stała się widownią konfliktów polityczno-społecznych, w których Kościół bywał stroną wspierającą zwykle prawicową opozycję względem obozu rządzącego, choć z wewnątrz Kościoła wychodziły także znaczące głosy przeciwko jego upolitycznianiu, wzywające do umiaru. W dość powszechnym odczuciu były one jednak w mniejszości i w tym sensie można by powiedzieć, że przewagę zyskuje „katolicyzm walki”.

Utrzymanie się owego nurtu „walki” kosztem marginalizacji nurtu „dialogu” będzie oznaczało utrzymywanie się napięć wewnątrz społeczeństwa i w relacjach Kościoła z państwem, chyba że władzę przejmą w nim siły polityczne sprzymierzone i aktywnie współdziałające z tym konfrontacyjnym nurtem aktywnego polskiego katolicyzmu. Może to przynieść umocnienie pozycji i kształtu Kościoła w znanym obecnie wydaniu, ale może również przyspieszyć dynamikę oddolnej, spontanicznej i żywiołowej deklarykalizacji (w sensie zrywania osobistych związków z Kościołem instytucjonalnym postrzeganym jako instytucja działająca w imię interesów i wartości w tych kręgach nieakceptowanych), a w konsekwencji laicyzacji, to znaczy powiększania się liczby obywateli obojętnych nie tylko wobec Kościoła, ale i religii, zwłaszcza katolickiej.

4.3 Selektywna religijność polska

W opublikowanych w marcu 2009 r. wynikach badań wiary i religijności Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu zmian ustrojowych, przeprowadzonych miesiąc wcześniej przez Centrum Badania Opinii Społecznej, widać już teraz tę tendencję, którą można by nazwać „pełzającą sekularyzacją”. Tak więc głęboką wiarę religijną jako wartość nadającą sens życiu wymienia w tych badaniach 29 proc. pytanym (szczęście rodzinne – 81 proc), choć aż 82 proc. deklaruje się jako osoby wierzące (13 proc. głęboko wierzące), a 49 proc. uczestniczy raz w tygodniu w praktykach religijnych (18 proc. raz lub dwa razy w miesiącu). W porównaniu z wynikiem badań CBOS w 1998 r. odsetek osób codziennie się modlących zmalał w 2009 r. z 56 do 42. Bez wątpliwości wierzy w Boga 60 proc. badanych, czyli o 22 procent mniej niż wynosi ogólny odsetek osób deklarujących się jako wierzące (pojawianie się chwil zwątpienia w istnienie Boga deklaruje 26 proc.). Twierdzeń wiary religijnej nie akceptuje, w zależności do konkretnej ich treści, od 16 do 53 proc. (najwyższy odsetek zaprzeczeń dotyczył tak zwanej wędrówki dusz, czyli wierzenia niekatolickiego, oraz poglądu, że zwierzęta mają duszę, także nie podziela-

nego przez Kościół; 32 proc. nie wierzy w piekło, 22 proc. w niebo, 19 proc. w Sąd Ostateczny, a są to już wierzenia katolickie). Obserwuje się więc proces odchodzenia od części stanowczych przekonań w niektórych kwestiach wiary, określane też w socjologii religii jako proces selektywnego podejścia do nauk Kościoła.

Do socjologicznych badań religijności można zgłaszać takie czy inne wątpliwości, głównie natury metodologicznej i interpretacyjnej. W warstwie interpretacyjnej dość istotne jest poznanie bogatej literatury na temat miejsca religii, w naszym przypadku chrześcijaństwa w odmianie katolickiej, w społeczeństwie przechodzącym głębokie i wielorakie zmiany, wynikające z przyjętego modelu tych zmian, ogólnie nazywanych „modernizacją”. W kulturowo-społecznych realiach Polski modernizacja wydaje się przebiegać równoległe z utrzymywaniem się wysokiego stopnia autoidentyfikacji znacznej części społeczeństwa polskiego z katolicyzmem w różnych, wspomnianych wyżej, jego nurtach i przy pewnej przewadze wśród nich nurtu tradycyjnego, to znaczy nie kwestionującego doktryny religijnej i społeczno-etycznej Kościoła, choć w praktyce wybierającego z owej doktryny te czy inne elementy. Bez względu jednak na ewentualne osobiste wątpliwości w tych sprawach, znakomita większość obywateli Polski w kluczowych momentach swego życia indywidualnego i rodzinnego korzysta z rytuałów i symboli religijnych, a mniej więcej połowa wciąż uczestniczy w praktykach religijnych. Jest to z pewnością rodzaj społecznej bazy dla dalszej obecności Kościoła w życiu publicznym, a także dla konkretnych działań mających wpłynąć na taki a nie inny model relacji Kościoła z demokratycznym państwem. Są tego świadomi i duchowni, i politycy na wszystkich szczeblach i bez względu na ich konkretny program partyjno-polityczny. Świadomość tę mają także dysponenci i pracownicy mediów, istotnego elementu systemu demokratycznego.

Efektom tego stanu rzeczy, który u progu trzeciej dekady III RP wydaje się względnie stabilny – charakterystyczne jest, że w Kościele w Polsce nie nastąpiły kryzysy na tle nadużyć seksualnych z udziałem osób duchownych czy na tle jego upolitycznienia – stało się zakonserwowanie rozwiązań ustrojowych w dziedzinie stosunków państwa z Kościołem wypracowanych i przyjętych w minionych dwudziestu latach. Dyskusja na temat ewentualnych korekt czy zmian w tej sferze toczy się w życiu publicznym momentami dość intensywnie, jednak nie przekłada się na żadne istotne decyzje prawno-państwowe. Ostatnio widać to było w kwestii tak zwanych ustaw bioetycznych, w tym sprawy tak zwanej metody in vitro, pozaustrojowego leczenia bezpłodności. Dyskusja na ten temat przyniosła kilka projektów odpowiednich ustaw, ale prace nad nimi zostały wstrzymane. Opinii publicznej przedstawia się nowe propozycje uregu-

lowania systemowej kwestii relacji państwo-Kościół i zdefiniowania w tym kontekście modelu państwa, lecz propozycje te nie są dyskutowane na forum parlamentarnym, lecz w sferze idei i haseł wyborczych.

Obecny układ sił politycznych utrwała ten stan rzeczy. Z wyjątkiem SLD-owskiej lewicy w jej obecnym kształcie (i to też niekonsekwentnej), oraz wyraźnie mniejszościowych środowisk liberalnych, brak jest woli politycznej do działań reformujących stosunki państwa z Kościołem. Wypracowane w pierwszych latach III RP przekonanie, że w interesie demokratycznego państwa i społeczeństwa leży uniknięcie dwóch skrajności – państwa de iure wyznaniowego bądź de iure świeckiego – nie zostało jak dotąd poważnie zakwestionowane. W praktyce życia społecznego, parlamentarnego i państwowego oznacza to, że ewentualne poważne zmiany w tej dziedzinie mogą nastąpić jedynie wskutek radykalnej zmiany sceny politycznej (co musiałoby się wiązać z wyraźną zmianą pokoleniową, polegającą na odejściu z czynnej polityki znacznej części obecnych jej aktorów i z obozu posolidarnościowego, i z obozu jego rywali dobrze pamiętających negatywne skutki polityki wyznaniowej epoki PRL), wyraźnego umocnienia się nowej, liberalniej światopoglądowo nastawionej klasy średniej, dalszych postępów „prywatyzacji religii”, czyli odchodzenia od Kościoła przy jednoczesnym zachowaniu wybranych elementów katolicyzmu i religijności oraz zwiększenia wpływów w katolicyzmie nurtu „dialogu”.

4.4 Warunki zmian

Należy też podkreślić, że katolicyzmy „walki” i „twierdzy”, by przywołać raz jeszcze formuły Nosowskiego, „umiejętnie i zdecydowanie działają na rzecz spowolnienia „pełzającej” sekularyzacji, odnosząc pewne sukcesy w mediach i Kościele instytucjonalnym. Sprzyja im także, choć to w niewielkim stopniu zasługa samych tych środowisk, lecz skutek długiego i skomplikowanego procesu historyczno-kulturowego, wciąż silna w Polsce podatność społeczna na hasła jedności i wspólnoty narodowej (przy jednoczesnym niskim poziomie zaufania społecznego i nikłym zaangażowaniu się we wszelkie, także kościelne czy katolickie, formy trwalszej aktywności obywatelskiej). Ma to swoje konsekwencje w dziedzinie stosunku do państwa. Z jednej strony utrzymuje się u nas, i bywa celowo podsycana dla bieżących celów politycznych, nieufność do instytucji państwowych, z drugiej zaś nie maleją, a nawet rosną społeczne oczekiwania wobec państwa w wielu podstawowych dziedzinach życia zbiorowego, jakby z pominięciem przyjmowanej przez katolicyzm społeczny zasady pomocniczości państwa, czyli odwoływania się do niego dopiero wtedy, gdy wszystkie inne możliwości działania zbiorowego, w imię jakiegoś dobra wspólnego, zostały wyczerpane.

Mamy więc w kwestii modelu państwa do czynienia z pewnymi istotnymi napięciami i w sferze ustrojowej, i w sferze wyobrażeń oraz oczekiwań społecznych. Na skrajnych biegunach odnajdziemy zwolenników przednowoczesnego ideału państwa katolickiego narodu polskiego, czy szerzej państwa katolików w służbie katolicyzmu i Kościoła jednej strony i zwolenników państwa wyraziście i konsekwentnie neutralnego, czyli potocznie mówiąc „naprawdę świeckiego”, nie ulegającego naciskom Kościoła w żadnym ze swych obszarów działania. Między tymi biegunami rozciąga się strefa nawyków i praktyk społecznych, sporów ideowych, politycznych, prawnych i ustrojowych, projektów i kontrprojektów reformatorskich. To w niej wykuwa się przyszłość polskiej modernizacji. Jeśli sprawy będą się toczyć wedle matryc wypracowanych w dziedzinie relacji państwo-Kościół w minionym dwudziestolecu, nie należy oczekiwać radykalnej zmiany owego „paradygmatu” w najbliższych dekadach.

Adam Szostkiewicz, redaktor i publicysta Tygodnika Powszechnego (1988-1999) i Polityki (od 1999 r.), członek Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN III kadencji

Summary: Church-state relations in Poland after the democratic transformation in 1989 were shaped by the new democratic elites acting on the principle of non-antagonizing coexistence with the Roman Catholic Church as well as the restitution of its property and infrastructure. As a result, Polish Catholicism consolidated its institutional position, while remaining, albeit with some turbulences, a significant force of social and political influence. It is still an overwhelming cultural force. On the other hand, a grass root secularization makes progress within society, due to both democratic and market reforms. However, one should not expect a radical change in the decades to come.

Keywords: Catholicism, cultural pattern, secular state, neutrality, secularization, concordat, religiosity