

DEBATY**Tatry Słowackie**

dziesięć lat po wielkiej katastrofie – Franciszek Rapacki o tym, co pozostało ze stuletniego lasu — s. 52

ROZMOWA**Scott Atran**

tłumaczy motywację, cele oraz przyczyny atrakcyjności Państwa Islamskiego — s. 38

IDEE**„Świętą wojnę”**

rozpętały Jutrzenka i Makkabi. Należałyby dziś do najstarszych klubów piłkarskich w Polsce — s. 80

KULTURA**Młoda polska**

dramaturgia – o nowych sztukach, które coraz częściej goszczą na deskach rodzimych teatrów — s. 88

ZNAM

M I E S I Ę C Z N I K

Nr **716**

CENA: 19,90 ZŁ | VAT 5% (W PRENUMERACIE: 13 ZŁ)
STYCZEŃ (01) 2015

WOLNOŚĆ DO RELIGII



Postawy Polaków wobec religii są coraz bardziej zróżnicowane. Jak pogodzić interesy rozmaitych środowisk osób wierzących i niewierzących? Czy wolność religijna zakłada również możliwość uwolnienia się od religii?

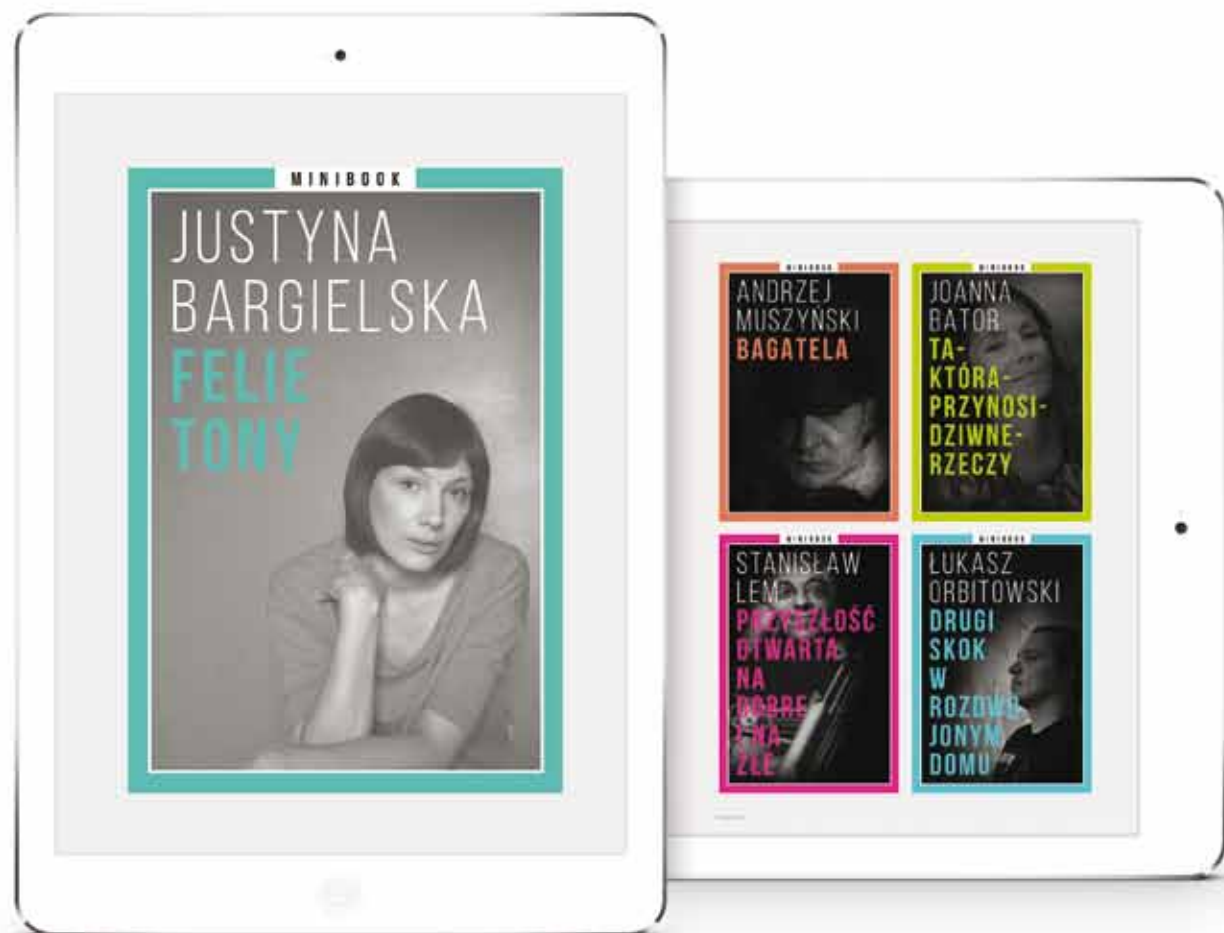
— s. 435



INDERS 3837 16

MINIBOOKI

LITERACKIE STRONY MIESIĘCZNIKA „ZNAK”



Dostępne tylko na platformie:
www.woblink.com

Do czytania na:
• tablecie • czytniku • smartfonie • komputerze

ZNAK
MIESIĘCZNIK

woblink



DOMINIKA KOZŁOWSKA

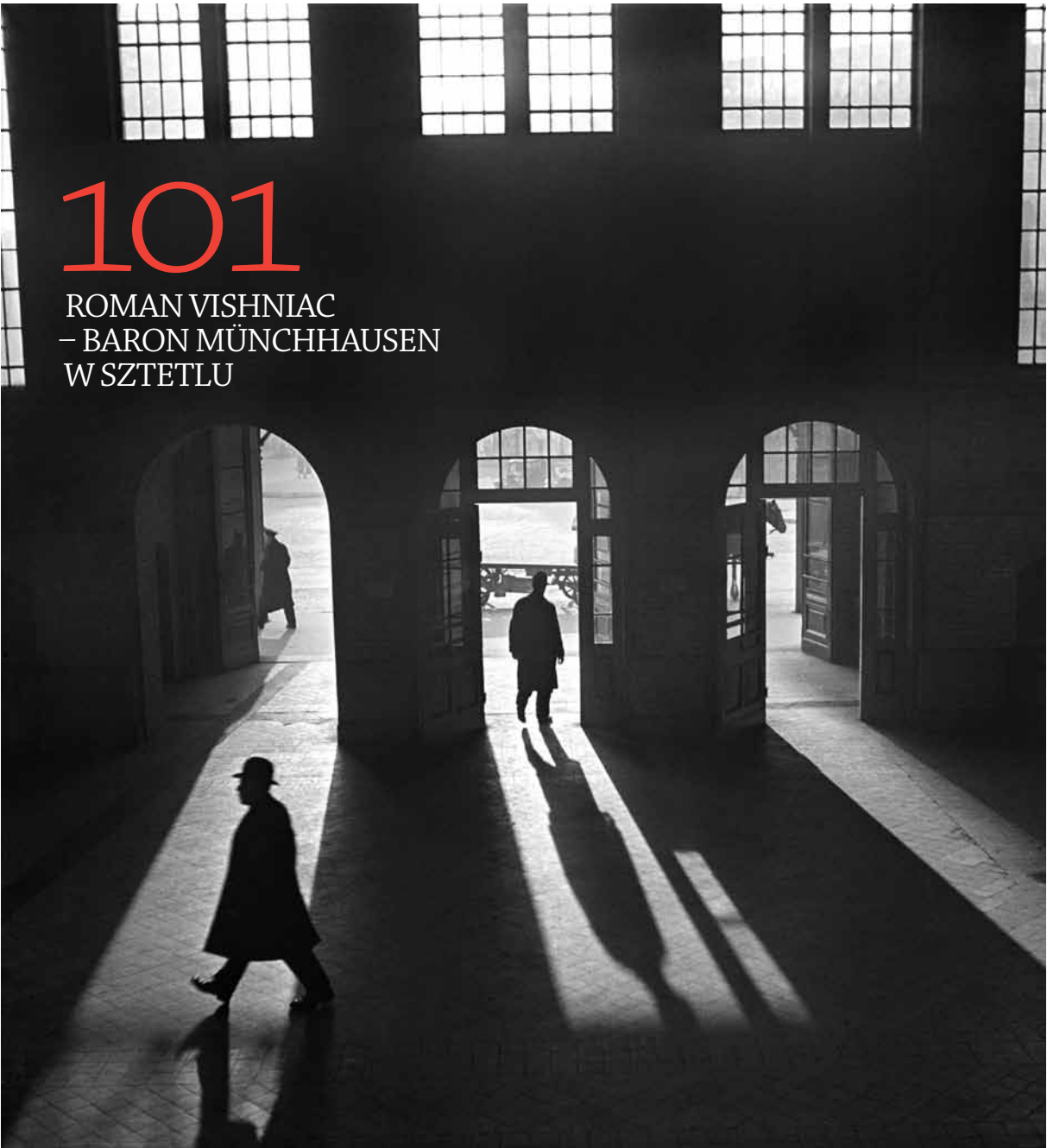
Toast za wolność

Przez blisko 400 lat, które upłynęły od zakończenia soboru trydenckiego, pytanie, co jest pierwsze: wolność czy prawda, rozstrzygane było przez Kościół na korzyść prawdy. Od czasów ostatecznego rozpadu jedności chrześcijańskiego świata Kościoły – nie tylko katolicki – miały problem z uznaniem prawa do wolności praktyk wyznawców innych religii. Aż do czasu rewolucji francuskiej, która dała początek procesowi emancypacji władzy świeckiej w znanej nam dziś postaci. Religia była treścią polityki nie tylko w okresie obowiązywania doktryny *cuius regio, eius religio*. I choć po okresie wojen religijnych była ona zasadą gwarantującą pokój, to jednak cena tego pokoju – z punktu widzenia jednostki – była wysoka.

W roku 1965 pytanie o prawdę i wolność zostało przez Kościół rzymski ostatecznie rozstrzygnięte na korzyść wolności. Deklaracja o wolności religijnej potwierdziła to, co wcześniej stało się obowiązującym paradygmatem prawnym i politycznym: to właśnie wolność osoby ludzkiej jest jej podstawową godnością i źródłem wszelkich praw, w tym prawa dążenia do prawdy, również religijnej, w zgodzie z własnymi przekonaniem. Jak każda wielka zmiana, tak i ta dokonała się najpierw wśród elit. A przecież nawet dziś nie wszystkie elity świata katolickiego rozumieją ją w ten sam sposób. Stare nawyki bywają silniejsze, a pokusa narzucania całemu społeczeństwu obiektywnej prawdy bywa silniejsza od uznania prawa jednostki do wyboru drogi własnych poszukiwań.

Uznanie też zawartych w deklaracji o wolności religijnej wymagało od Kościoła zmiany ewangelizacyjnych metod i zasad, na których wspierały się relacje z władzą świecką. Dlatego po II Soborze Watykańskim wiele tradycyjnie katolickich państw dokonywało rewizji obowiązujących konkordatów, porzucając ideę państwa wyznaniowego. Naturalnie, te odgórne zmiany zbiegły się w czasie z oddolnymi przemianami społecznymi. Zinstytucjonalizowana religijność, do niedawna w świecie zachodnim jedyna znana forma życia religijnego, przestała wyczerpywać spektrum możliwych postaw. Podobnie jak oświeceniowy podział na wierzących, niewierzących i agnostyków. Bywa, że ktoś jest religijny – co niedzielę bierze udział w mszy św., święci pokarmy i posyła dzieci na lekcje religii – ale nie jest wrażliwy duchowo. Swoje życie przeżywa zamknięty w doczesności. Są także i osoby duchowo wrażliwe, ale całkowicie niere-religijne. Z różnych powodów nie chcą lub nie potrafią budować więzi opartych na rytuale, tradycji, wspólnym celebrowaniu słowa. Złożoną mapę możliwych postaw wobec religii kreślimy w styczniowym Temacie Miesiąca.

Pojęcia, za pomocą których opisujemy naszą polską rzeczywistość w wymiarze duchowym i religijnym, nie nadążają za tempem społecznych zmian. Polskiej rzeczywistości z pewnością nie wyczerpują już figura Polaka-katolika, o której pisaliśmy w listopadowym Temacie Miesiąca, i przeciwstawiana jej postawa ciasnego ateistycznego antykatolicyzmu. W Polsce są ludzie środka, którzy coraz słabiej odnajdują się w Kościele straszącym nową „ideologią *gender*”, ale jednocześnie nieutożsamiający się z agresywnym ateizmem, który metafizyczną wrażliwość uznaje za nienowoczesną. Uznanie tych zmian społecznych i wnikiwe ich zrozumienie może stać się nową szansą dla Kościoła w Polsce. Podobnie jak faktyczne uznanie wolności jako podstawowej zasady życia społecznego, politycznego i religijnego.



FOT. ROMAN VISHNIAC, © MARA VISHNIAC KOHN, DZIEKI UPRIEMOŚCI INTERNATIONAL CENTER OF PHOTOGRAPHY

TEMAT MIESIĄCA:
WOLNOŚĆ DO / OD RELIGII

6

Uduchowieni, ale niereligijni, *Dominika Kozłowska*

13

„Znakowe” inspiracje, *Dominika Kozłowska*

14

Wybór czy nakaz?, *Rafał Prostak*

22

Bóg mówi półgębkiem, *Z Jerzym Sosnowskim rozmawia Artur Madaliński*

28

Udowodnijcie, że go nie ma, *Agata Listoń-Kostrzewa*

DEBATY

38

Barbarzyńcy w ogrodzie, *Ze Scottem Atranem rozmawiają Jakub Drath i Michał Jędrzejek*

44

Arabska zimna Wiosna, *Konrad Pędziwiatr*

52

Sumienie Tatr, *Franciszek Rapacki*

62

Teologia – po co to komu? Część 4: Puzzle dogmatyczne, *Robert M. Rynkowski*

IDEE

66

Amerykański punkt widzenia, *Z Michaeliem Novakiem rozmawia Karol Kleczka*

74

Wyzwanie chrześcijańskiego liberalizmu, *Henryk Woźniakowski*

80

„Święta wojna”, *Bogna Wilczyńska*



FOT. GRZEGORZ MOMOT/PAP

LUDDZIE – KSIĄŻKI – ZDARZENIA

88

Piszą i są wystawiani. Wprowadzenie, *Andrzej Lis*

96

Interakcje z historią, *Z Jaume Cabré rozmawia Sabina Misiarz-Filipek*

101

Roman Vishniac – baron Münchhausen w sztetlu, *Anna Arno*

106

Przypomnienia, *Piotr Kosiewski*

111

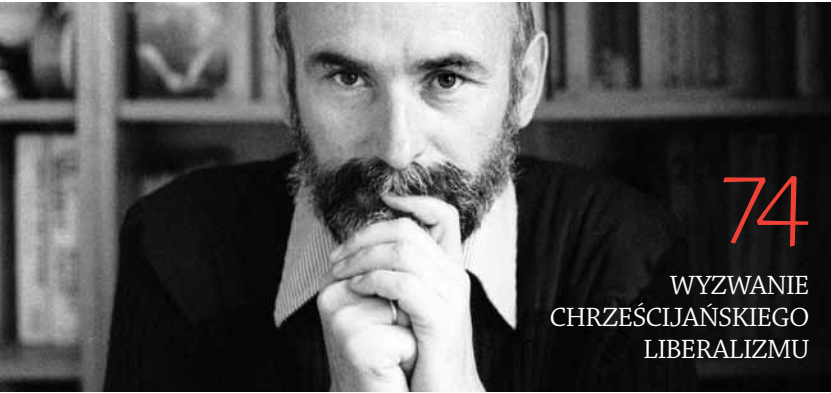
Tragedia II Rzeczypospolitej to nie samobójstwo, *Mikołaj Mirowski*

116

Polemika z polemiką, *Andrzej Romanowski*

118

Ukryte życie tłumacza. *Teresa Chłapowska, Krystyna Kornas*



FOT. GRZEGORZ KOZAKIEWICZ/FORUM

STAŁE RUBRYKI

64

Józefa Hennelowa: Coraz bliżej albo coraz mniej

65

Justyna Bargielska: Z pułapki w pułapkę

124

Jerzy Illg: Mój przyjaciel wiersz

126

Janusz Poniewierski: Ogrody pamięci

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

ul. Tadeusza Kościuszki 37, 30–105 Kraków
tel. (12) 61 99 530, fax (12) 61 99 502
www.miesiecznik.znak.com.pl
e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

REDAKCJA: Marta Duch-Dyngosz, Monika Gałka, Dominika Kozłowska (REDAKTOR NACZELNA), Urszula Pieczek, Janusz Poniewierski, Agnieszka Rzonca, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Henryk Woźniakowski
ZESPÓŁ: Wojciech Bonowicz, Bohdan Cywiński, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Józefa Hennelowa, Wacław Hryniewicz OMI, Jerzy Illg, Piotr Kłodkowski, [ks. Jan Kracik], Janina Ochojska-Okońska, bp Grzegorz Ryś, Władysław Stróżewski, Stefan Wilkanowicz
WSPÓŁPRACA: Andrzej Brylak, Paulina Bulska, Mateusz Burzyk, Piotr Cebo, Aleksander Gomola, Ilona Klimek, Elżbieta Kot, Cezary Kościelniak, Daniel Lis, Artur Madaliński, Anna Mateja, Tomasz Ponikło, Jolanta Prochowicz, Adam Puchejda, Miłosz Puczyłdowski, Justyna Siemienowicz

OPIEKA ARTYSTYCZNA:
Władysław Buchner
PROJEKT OKŁADKI:
Władysław Buchner
SKŁAD I ŁAMANIE:
Barbara Sadowska

PROJEKT GRAFICZNY PISMA:
Marek Zalejski/Studio Q

FOTOEDYCJA:
Marcin Kapica

KOREKTA:
Barbara Gąsiorowska

DRUK: Drukarnia Colonel,
Kraków, ul. Dąbrowskiego 16

PROMOCJA I REKLAMA: Monika Gałka,
tel. (12) 61 99 530,
e-mail: galka@znak.com.pl

PRENUMERATA: Joanna Dyląg, tel. (12) 61 99 569,
e-mail: dylag@znak.com.pl

Redakcja nie zwraca tekstów niezamówionych oraz zastrzega sobie prawo ich redagowania i skracania. Redakcja nie odpowiada za treść zamieszczanych ogłoszeń. Rozpowszechnianie redakcyjnych materiałów publicystycznych bez zgody wydawcy jest zabronione.



Dojrzałość wobec religii

W ciągu ostatnich 10 lat grupa osób regularnie praktykujących zmniejszyła się o niemal 2 mln. Podział na tych, którzy chrzczą swoje dzieci i posyłają je na szkolne katechezy, oraz tych, którzy publicznie manifestują swój ateizm, nie wyczerpuje już możliwych postaw wobec religii. Od pewnego czasu pojawiają się w tej kwestii nowe, znacznie bardziej zniuansowane stanowiska – zarówno wśród wierzących, jak i niewierzących. Czy możliwe jest pogodzenie ich interesów?

Uduchowieni, ale niereligijni

DOMINIKA KOZŁOWSKA

Dążenia do faktycznego równouprawnienia osób niewierzących i uznania, że także i one mają swoje normy etyczne, przybierają dziś różne postaci, mniej lub bardziej poważne. Niekiedy tak prowokacyjne jak działania pastafarian, innym razem jak bardzo pozytywna kampania „Nie zabijam. Nie kradnę. Nie wierzę” Fundacji Wolność od Religii. Ta nowa jakość w polskim życiu publicznym jest ciekawa i społecznie doniosła

Wchodząc w spór, stajemy się zwykle rzecznikami racji i opcji światopoglądowych reprezentatywnych dla jakiejś grupy lub ideologii. Mogą one wpływać z naszych prawdziwych przekonań, zwykle jednak nie są z nimi tożsame: umiarkowany socjalista może w sporze stać się radykalnym socjalistą, umiarkowany liberał – liberałem radykalnym, itd. To sprawia, że temperatura debaty publicznej bywa wysoka, a stanowiska poszczególnych jej uczestników z biegiem czasu zamiast przybliżać się do konsensusu, coraz bardziej się od siebie oddalają. W takim właśnie momencie jesteśmy w rozmowie o religii i jej miejscu w życiu publicznym w Polsce.

NOWA TOŻSAMOŚĆ OSÓB NIEWIERZĄCYCH

Ostatnie wyniki badań religijności Polaków, przeprowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, pokazują, że mimo iż w ciągu ostatnich 10 lat grupa osób regularnie praktykujących zmniejszyła się o niemal 2 mln, to wskaźnik *dominantes* (czyli procent ochrzczonych osób uczestniczących w niedzielnej mszy św.) w roku 2013 wynosił 39,1%. Wprawdzie oznacza to, że po raz pierwszy od 1980 r. liczba ta spadła poniżej 40%, wciąż jednak utrzymuje się na wysokim poziomie; szczególnie jeśli pod uwagę weźmiemy fakt, że wszyscy ochrzczeni stanowią w Polsce między 80 a 90%, a liczba *communicantes* (czyli osób przystępujących do komunii św.) systematycznie wzrasta i w 2013 r. wyniosła nieco ponad 16%.

Gdyby opierać się wyłącznie na badaniach ilościowych, można by uznać, że zaprzestanie praktyk religijnych nie zawsze oznacza rezygnację z identyfikacji z Kościołem katolickim na poziomie kulturowym. W 2010 r., kiedy w corocznym raporcie Instytutu Statystyki Kościelnej po raz pierwszy uwzględniono taką informację, ogłoszono, że dokonano wówczas 459 aktów apostazji. Istnieją przesłanki, aby przypuszczać, że w kolejnych latach liczba ta systematycznie wzrastała. O samej apostazji coraz częściej można usłyszeć w mediach. W Internecie działają dwa serwisy skierowane do osób, które chcą wystąpić z Kościoła (www.apostazja.info i www.apostazja.pl). Od kilku lat

odbywają się dni świeckości i inne inicjatywy, które mają na celu integrację środowisk skupiających osoby niewierzące. Szeroko komentowane były także wyrok NSA i decyzja Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych, dotyczące formalnych procedur aktu apostazji i trudności, których ze strony urzędników kościelnych doświadczają osoby pragnące opuścić wspólnotę wierzących. To sprawiło, że temat odbił się echem także i w mediach katolickich. Nawet jeżeli procesy sekularyzacyjne przebiegają w Polsce wolniej i według innego scenariusza niż w krajach Europy Zachodniej, to jeszcze 25 lat temu trudno byłoby sobie wyobrazić, że społeczne dążenia do faktycznego zapewnienia podstawowych wolności skupione będą na sytuacji niewierzących. Coraz częściej i głośniejsze domagają się oni bowiem uznania, że osoby, które swoje przekonania wywodzą z innych niż Objawienie źródeł, zasługują na takie samo traktowanie jak ci obywatele, którzy są członkami wspólnoty Kościoła katolickiego.

Wbrew obawom o rodzącą się w Polsce po 1989 r. nową formę państwa wyznaniowego, odtwarzającego postać znaną z II RP, konstytucja obowiązująca od 1997 r. gwarantuje bezstronność państwa wobec religii. Jednocześnie w procesie budowania nowego ładu ustrojowego religia widziana była jako możliwie pozytywny, integrujący czynnik społeczny. Na etapie prac nad konstytucją z 1997 r. episkopat Polski stanowczo sprzeciwiał się propozycji wpisania zasady „oddzielenia Kościoła od państwa”, na podstawie której władze komunistyczne prześladowały Kościół i dyskryminowały ludzi wierzących. Zasady separacji broniły z kolei środowiska odwołujące się do idei liberalizmu, podkreślając, że państwo winno stwarzać warunki realizacji osobistej wolności dla wszystkich obywateli, zarówno wierzących, jak i niewierzących. Przypominały przy tej okazji „getta ławkowe” i *numerus clausus* oraz zapisy Konstytucji marcowej z 1921 r., wedle której „Kościół katolicki posiada pierwsze miejsce wśród równouprawnionych wyznań”. Formułę tą wiązano *de facto* z uznaniem wyznaniowego charakteru państwa. Dlatego postulowano wprowadzenie modelu państwa świeckiego w wersji francuskiej, opierającego się na zasadzie całkowitej separacji Kościoła i państwa. W myśl tej zasady Kościoły traktowane są jak prywatne stowarzyszenia kulturowe. Ostatecznie większość Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodo-

W 2010 r. w corocznym raporcie Instytutu Statystyki Kościelnej (...) ogłoszono, że dokonano wówczas 459 aktów apostazji

wego opowiedziała się za rozwiązaniem kompromisowym: w art. 25 rozdz. I określono, iż relacje instytucjonalne między państwem a Kościołem „kształtowane są na zasadzie poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dla dobra wspólnego”. Z kolei w art. 51 rozdz. II zostały wpisane gwarancje wolności sumienia i religii: ochrony wolności religii w wymiarze instytucjonalnym, czyli zasady relacji między państwem a Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi, oraz ochrony wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym.

Pytanie o faktyczny kształt obranej drogi realizacji podstawowych wolności i praw ludzi wierzących i niewierzących pozostało nadal w mocy. Kwestia miejsca dla osób, które swoje przekonania wywodzą z innych niż Objawienie źródeł, powraca dziś w debacie publicznej w dojrzałej postaci. Dojrzałej, bo po raz pierwszy w najnowszej historii Polski wychodzimy poza prosty dualizm sił: kościelnych i antyklerykalnych.

W Polsce agresywny ateizm swą główną tezę o religii jako negatywnym czynniku hamującym rozwój człowieka i skazującym go na trwanie w hierarchicznych i feudalnych zależnościach opiera m.in. na chłopskich korzeniach naszego społeczeństwa. Mimo ogromnych zmian społecznych, jakie dokonały się w kolejnych dekadach XX w., katolickie i chłopskie korzenie postrzegane są dziś jako wstydlive, hamujący rozwój nowoczesnego świeckiego społeczeństwa bagaż. Skoro współczesny Kościół, wielobarwna społeczność świeckich oraz osób duchownych, w większości ma związki z wsią, sam również utożsamiany jest z tym, co pod względem mentalnym prowincjonalne, a zatem związane z intelektualnym zacofaniem, reaktywnością, lękiem przed zmianą, brakiem poczucia sprawstwa. Pozostawiając na boku fakt, iż obraz ten ukazuje protekcyjny stosunek konstru-

ujących go elit do zwykłych ludzi, rozumowanie to prowadzi do wniosku, że w procesie budowania nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego „katolickość” jest obciążeniem. Wydaje się jednak, że teza ta nie wynika z faktycznego rozpoznania stanu zasobów kulturotwórczych reprezentowanych przez współczesnych mieszkańców polskich miast i wsi, lecz jest wyrazem przekonań światopoglądowych dotyczących natury samej religii i jej wpływu na jednostkę oraz międzyludzkie więzi.

W zachodnim świecie współistnieją dwie opozycyjne narracje dotyczące relacji między religią a wolnością rozumianą w duchu liberalizmu. Pierwsza, sekularystyczno-laicka, postrzega wolność jako owoc emancypacji od religii. Postęp natomiast rozumiany jest w jej ramach jako przejście od prymitywnych religijnych wizji świata do nowoczesnej racjonalnej

wiedzy. W ramach tej narracji występują różne wizje źródeł religii, jedną z nich zarysował Fryderyk Nietzsche, ale wszystkie one traktują religię jako problem, który w wyniku rozwoju społecznego zostanie przezwyciężony. Ale istnieje także druga narracja, która nie próbuje rozdzielać porządków myślenia świeckiego i religijnego. Wynika ona z przekonania, że albo mamy jedną racjonalność, której przeciwstawia się chaos i irracjonalizm, albo uprawiamy manicheizm, w którym rozum świecki z zasady musi odgrywać rolę „złego boga”. A przecież w każdym, zarówno w osobie wierzącej, jak i niewierzącej, spotykają się i wiara, i wiedza, wolność i dogmat, racjonalizm i tajemnica, relatywizm i prawda, wreszcie indywidualizm i wspólnota.

Z tego właśnie powodu tak ciekawa i społecznie doniosła może być wspomniana już nowa jakość:

dążenie do faktycznego równouprawnienia osób niewierzących i uznania, że posiadają one własną etykę. Działania te przybierają dziś różne formy, mniej lub bardziej poważne. Niekiedy tak prześmiewcze jak działania pastafarian, innym razem jak bardzo pozytywna kampania „Nie zabijam. Nie kradnę. Nie wierzę” Fundacji Wolność od Religii. Wspomniana inicjatywa, podobnie jak Fundacja na rzecz Różnorodności Polistrefa, realizuje programy dotyczące dyskryminacji dzieci niewierzących w publicznych placówkach edukacyjnych oraz implementacji etyki jako faktycznej alternatywy dla lekcji religii. Podobne cele stawiają sobie twórcy portalu www.etykawszkole.pl. Wprowadzenie dobrych programów etyki mogłoby być ważnym krokiem obywatelskim w budowie wspólnego aksjologicznego zaplecza,



Krakowski Marsz Ateistów i Agnostyków, 15 października 2011 r. | FOT. JACEK BEDNARCZYK/PAP

z którego mogłyby korzystać również osoby wierzące, a także te, które nie zdecydowały się na całkowite zerwanie swych więzów z Kościołem, jak czynią to apostaci.

Należy bowiem pamiętać, że formalny akt apostazji poprzedza zwykle duchowa decyzja o odstąpieniu od Kościoła katolickiego. Nie każdy jednak, kto dokonał trwałego zerwania więzów z katolicyzmem, decyduje się na formalne tego zmanifestowanie. Biorąc to pod uwagę, ilościowe dane, które część duchownych zdaje się traktować jako papierek lakmusowy kondycji polskiego katolicyzmu, nie dają nam pełnego wyobrażenia o treści zmian społecznych i wpływie wiary lub niewiary na postawy życiowe i wybory etyczne dokonywane przez konkretnych ludzi.

TRZECIA DROGA

Lata 1990–1993 zapisały się w historii III RP nie tylko jako czas tzw. wojny na górze: ujawniania linii podziałów w solidarnościowym obozie i wyłaniania się nowych ośrodków władzy, ale także zimnej wojny religijnej. Wydawało się jednak, że jest tylko kwestią czasu, kiedy zostanie wypracowany nowy ład prawny i społeczny, w którym religia znajdzie miejsce uznawane zarówno przez członków Kościoła katolickiego, jego hierarchię, jak i obywateli należących do innych wspólnot religijnych oraz tych, którzy swe przekonania wywodzą z innych jeszcze źródeł aksjologicznych. Tymczasem dziś, ćwierć wieku po zmianie ustroju, pytania o kształt ustawy antyaborcyjnej, konkordat, obecność religii w szkołach publicznych, edukację seksualną, model rodziny, obecność wartości chrześcijańskich w polityce są tak samo żywe i tak samo dalekie od kompromisowego rozstrzygnięcia jak w pierwszej dekadzie III RP.

Sądzę, że w politycznym wymiarze relacji państwo–Kościół dokonuje się w ostatnim czasie istotna zmiana. W pierwszych dwóch dekadach III RP relacje te były przede wszystkim kształtowane przez władze kościelne, które wyznaczały tematy do dyskusji i nadały jej ton. Z początku było to zrozumiałe. W pierwszych latach transformacji Kościół był naturalnym i nieformalnym uczestnikiem życia narodowego, również w sensie dosłownym – podczas wyborów czerwcowych z 1989 r. większość Komitetów Obywatelskich odbywała publiczne zebrania w salach parafialnych. W późniejszych latach aktywność polityczna Kościoła stawiała się coraz bardziej świadomym polem działania episkopatu.

Chodziło zarówno o zabezpieczenie sytuacji prawno-majątkowej instytucji kościelnych, jak i o zagwarantowanie praw religijnych dla ludzi wierzących, co zmierzało do nadawania państwu chrześcijańskich rysów. Nie chodziło przy tym jedynie o budowanie pozytywnych oddolnych wzorców, ale o wpisanie wartości chrześcijańskich w oficjalne polityczne programy i treści ustaw.

Dlatego władze kościelne obrały taktykę wzmacniania kościelnych instytucji poprzez ich stabilne ulokowanie w strukturach demokratycznego państwa. Hierarchowie wierzyli, iż zbuduje to infrastrukturę, pomnoży zgromadzony w czasach PRL kapitał zaufania, co w nowych społecznych i politycznych warunkach pozwoli na sprawne utrwalenie katolickiej wiary i kultury na kolejne pokolenia. Biskupi zdawali sobie sprawę, że choć w momencie przełomu społeczeństwo polskie składało się w większości z katolików, z biegiem lat ten stan rzeczy będzie się zmieniać. Uznali jednak, że osadzenie polskiej demokracji na gruncie chrześcijańskich wartości i silna obecność religii w życiu społecznym i politycznym przyczynią się do osłabienia tempa sekularyzacyjnych procesów. I tak właśnie do pewnego stopnia się stało. Należałoby jednak zastanowić się nad kosztami oraz skutkami ubocznymi tej taktyki. Czy w ostatnich dwóch dekadach katolicy uznali państwo i jego świecki charakter za szansę dla swojej wolności? Za impuls pozwalający im integrować swą wiarę z własnym życiem i przeżywać ją na głębszych niż dawniej poziomach? Obawiam się, że odpowiedzi na te pytania są negatywne, a ewentualne zmiany społeczne w tym zakresie nie mają należytego wsparcia ze strony hierarchii.

W pewnym sensie zrozumiałe jest, dlaczego Kościół nie troszczy się z jednakową mocą o realizację zapisów umożliwiających organizację lekcji etyki w szkołach, jak uczynił to w odniesieniu do lekcji religii. Sądzę, że to właśnie urzędnicy państwowi powinni podjąć starania mające na celu zagwarantowanie faktycznej obecności etyki w systemie edukacji. Bezstronność państwa wobec Kościołów, związków wyznaniowych czy organizacji skupiających osoby niewierzące ma na celu wspieranie wszystkich podmiotów, które przyczyniają się do budowania wspólnego aksjologicznego zaplecza wspierającego rozwój społecznych więzi. Nie chodzi o kształtowanie tego zaplecza przez państwo, wspieranie konkretnych wartości (chrześcijańskich albo właściwych dla świeckiego humanizmu), lecz o kreowanie warunków, w których ludzie oddolnie będą mogli wartości te definiować, nawzajem o nich dyskutować i wcielać je w życie.

Adam Michnik w rozmowie z Agatą Nowakowską i Dominiką Wielowieyską postawił tezę, że po 1989 r. poza oficjalnym nauczaniem Kościoła nie wykształcił się w Polsce żaden świecki system etyczny. Być może w pewnej mierze wyjaśnia to omawiany już fakt, iż wiele z osób, które zaprzestają religijnych praktyk, wciąż identyfikuje się z katolicyzmem – lub szerzej nawet – z chrze-

Ilościowe dane, które część duchownych zdaje się traktować jako papierek lakmusowy kondycji polskiego katolicyzmu, nie dają nam pełnego wyobrażenia o treści zmian społecznych i wpływie wiary lub niewiary na postawy życiowe i wybory etyczne dokonywane przez konkretnych ludzi

ścijaństwem. Kościół „to jedyne miejsce, do którego zwykły Polak przychodzi co niedziela i dowiaduje się, gdzie jest dobro, a gdzie zło. (...) W Polsce nie ma silnej tradycji etyki niechrześcijańskiej – mówił. – To, co było, zostało zrujnowane i sprostytuowane przez władzę komunistyczną. Przed wojną ta etyka była obecna: Kotarbiński, Ossowsky, Krzywicki. Wszystko to jednak wplątano w retorykę urzędowego ateizmu”.

Pozostawiając na marginesie treść niedzielnych homilii i jakość formacji, którą odbierają ludzie odwiedzający co niedzielę kościoły, jeżeli jednak dziś jedynie niecałe 40% z 80–90% ochrzczonych słyszy co niedzielę o tym, czym jest dobro i zło, należy postawić pytanie, z jakich faktycznie źródeł wywodzą swe przekonania pozostali.

KRYZYS RELIGIJNEJ WYOBRAŹNI

Religijność nie jest pojęciem jednorodnym. Dlatego kiedy o niej mówimy, wskazując na jej bolączki, mamy zwykle na myśli bardzo różne sprawy. Można mówić o trzech sposobach obecności religii w życiu jednostki i społeczeństwa. Pierwszym z nich jest religia jako etyka,

o czym mówił Adam Michnik w cytowanym wywiadzie. Religia, w szczególności katolicyzm jako jedna z odpowiedzi na chrześcijańskie Objawienie, jest źródłem wiedzy o tym, co dobre i złe, oraz o naturze człowieka. Pozwala formułować zasady, w oparciu o które można wieść dobre i szczęśliwe życie, a także – budować sprawiedliwe i oparte na pokoju społeczeństwo. Po drugie, religia przejawia się także jako duchowość i wspólnota. Jedna z możliwych etymologii słowa „religia” wskazuje na jego pochodzenie od łacińskiego terminu „*religare*”, czyli: wiązać, spajać. Religia jest tym, co nas łączy. W wymiarze wertykalnym jest więzią między człowiekiem a Bogiem. W wymiarze horyzontalnym jest znakiem międzyludzkich relacji. Jedne i drugie są rozpięte w czasie. Religia jest tym, co się wydarza tu i teraz między człowiekiem a Bogiem oraz między ludźmi. To tu i teraz jest zawsze otwarte na przyszłość i kształtowane przez przeszłość, czyli tradycję. Dlatego właśnie, z punktu widzenia celów, którym służą instytucje państwa, może ona odgrywać pozytywną rolę społeczną – wyznacza płaszczyznę integracji i spotkania dla ludzi w życiu prywatnym

przejawiających różne sympatie polityczne, a nawet wyznających odmienne wartości. Wszak katolikiem można być na wiele sposobów. A we wspólnocie osób wierzących różnice stanowisk np. odnośnie do wizji rodziny, ról społecznych kobiet i mężczyzn, lub zasad towarzyszących wychowaniu dzieci bywają potężne. Trzecim sposobem obecności religii w życiu jednostki i społeczeństwa jest postawa obywatelska i polityczna, zwana niekiedy religią obywatelską. Religia jest siłą duchową, kształtującą życie konkretnego człowieka, ale jest także siłą społeczną i polityczną. Pojęcie religii obywatelskiej narodziło się w Stanach Zjednoczonych i określa zespół wartości religijnych i etycznych zrodzonych na gruncie chrześcijaństwa, które są podstawą symbolicznych odniesień dla narodowej wspólnoty i codziennego etosu amerykańskiego obywatela, niezależnie od faktycznie wyznawanej religii czy światopoglądu. Tak rozumiana religia jest siłą cementującą wspólnotę polityczną i narodową. W tradycji polskiej religia obywatelska jest silnie zrośnięta z figurą Polaka-katolika. Sądzę jednak, że w naszej najnowszej historii można by znaleźć także inne odniesienia np. do chrześcijańskiego sposobu rozumienia solidarności, które dziś mogłyby stać się pozytywnym *imaginarium* dla rozwoju demokracji obywatelskiej.

W życiu konkretnego człowieka te trzy wymiary religii: etyczny, wspólnotowy i obywatelski, mogą, choć nie muszą, występować łącznie. Większość socjologów religii podkreśla, że mapa możliwych postaw wobec religii i pytań o Boga jest dziś znacznie bardziej skomplikowana niż oświeceniowe podziały na teistów, ateistów i agnostyków. Te ostatnie dystynkcje pozwalają uchwycić stosunek jednostki do istnienia Boga, pomijają zaś odniesienie do religii jako zinstytucjonalizowanej formy odpowiedzi na doświadczenie spotkania z rzeczywistością absolutną. O. Pether Phan, amerykański filozof religii o wietnamskim pochodzeniu, wyróżnia cztery modele korelacji pomiędzy dwoma zmiennymi: sposobem odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga oraz stosunkiem do zinstytucjonalizowanej religii. Do pierwszej grupy należą osoby zarówno formalnie religijne, jak i duchowo wrażliwe. Do drugiej – religijne, ale nie duchowe. Do trzeciej – duchowe, ale nie religijne. Wreszcie do czwartej – ani religijne, ani duchowe. Odwołując się do tych podziałów, pamiętać musimy, że dla jednych ludzi podstawowym sensem religijności jest jej wymiar etyczny, dla drugich doświadczenie bycia we wspólnocie, wreszcie dla innych – budowanie sprawiedliwego, opartego na chrześcijańskich wartościach porządku publicznego.

Każda z tych trzech funkcji: etyczna, wspólnotowa i obywatelska, choć ważna z punktu widzenia budowania wspólnoty narodowej, nie jest jednak wyłącznym właściwym znaczeniem religii. Analogiczny do powyższego opis można konstruować także i w odniesieniu do społeczności tworzonych przez osoby niewierzące. Owszem, ważne, aby Kościoły i związki wyznaniowe znajdowały należyte wsparcie ze względu na spełniane przez nie wspomniane funkcje społeczne. Na takie samo wsparcie liczyć jednak powinny wszystkie inne podmioty realizujące podobną misję.

W toku przywoływanej już kampanii poprzedzającej wybory parlamentarne z października 1991 r. na łamach „Gazety Wyborczej” ukazał się głośny esej Czesława Miłosza zatytułowany *Państwo wyznaniowe?*. Esaj ten był ważnym głosem w debacie na temat roli religii. Wyrażał bowiem obawy odnośnie do sposobu obecności religii w życiu publicznym, odczuwane nie tylko przez osoby spoza Kościoła, ale także i część katolików. Odwołując się do doświadczeń wyniesionych z II RP, Miłosz zwrócił uwagę, że można wyobrazić sobie państwo, w którym mimo dalece posuniętego permisywizmu prawnego niemal nikt się nim w życiu nie

sugeruje, gdyż żywa jest w ludziach moralność chrześcijańska. Przypomina jednak, że ten eksperyment działa także w drugą stronę: można wyobrazić sobie państwo, w którym obowiązuje chrześcijańskie ustawodawstwo, choć wewnętrznie prawie nikt nie wierzy w Ewangelię i nie przyjmuje tego prawa jako osobistego zestawu norm. Wbrew wielu interpretacjom, ostrzeżenie przed skutkami dążenia do budowania państwa wyznaniowego skierowane było przede wszystkim pod adresem samej religii i w obronie jej wertykalnego, transcendentnego wymiaru. Na problem ten wskazywali także inni wybitni humaniści świeccy lub członkowie Kościoła: Barbara Skarga, Leszek Kołakowski, ks. Józef Tischner czy Jerzy Turowicz – by wymienić tylko kilka najbliższych środowisku Znak osób. Największym wyzwaniem dla Kościoła nie jest dziś proponowana zmiana zasad finansowania państwa ani rozwiązania równościowe będące w oczach części katolików zakamuflowaną postacią „ideologii *gender*”, lecz uwiad wyobraźni religijnej. Jeżeli nasza perspektywa widzenia i przeżywania życia zaczyna się ograniczać do kręgu spraw wyłącznie przyziemnych, po cóż nam Objawienie z jego zapowiedzią innego życia? A przecież to właśnie owa wrażliwość na głód transcendencji, kierująca myślą i pragnienia człowieka ku temu, co całkowicie inne i wyższe od spraw polityki, połączyła niegdyś w Polsce ludzi wierzących i niewierzących. Nadało to głębszy sens także podejmowanym przez nich działaniom o znaczeniu politycznym. ■

Podczas pracy nad artykułem niezwykle pożyteczne okazały się m.in. następujące pozycje:

E.-W. Böckenförde, *Wolność–państwo–Kościół*, wybór i tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994.

D. Kot, *Miedzy rozmową a sporem. Próba fenomenologii dialogicznej*, „Ethos” 2014, nr 106, s. 260–276.

Polska bez Kościoła to czarny obraz, Adam Michnik w rozmowie z Agatą Nowakowską i Dominiką Wielowieyską, „Gazeta Wyborcza” z dn. 19 marca 2014.

Korzystałam także z archiwalnych numerów miesięcznika „Znak” opisanych w *Inspiracjach* na kolejnej stronie.

► DOMINIKA KOZŁOWSKA – redaktor naczelna miesięcznika „Znak”, dr filozofii

„Znakowe” inspiracje

Blisko 70-letnia historia miesięcznika „Znak” obfituje w liczne artykuły, a nawet całe numery poświęcone pytaniom o miejsce Kościoła w pluralistycznym społeczeństwie i demokratycznym państwie, jak również osobom niewierzącym i ich zmaganiu z religią. Oto krótkie zestawienie.

Jeden z ostatnich numerów miesięcznika „Znak” (listopad 2014) poświęcony był figurze Polaka-katolika, będącej jednym z najtrwalszych sposobów definiowania polskości.

W jubileuszowym nr. 700 (wrzesień 2013) naszym autorom zadaliśmy pytanie: „Dlaczego ateizm jest nam do zbawienia konieczny?” Z kwestią tą zmierzili się m.in. Karol Tarnowski, Jacek Filek, Stanisław Obirek, Zbigniew Mikołajko. Przy tej okazji przypomnieliśmy wszystkie wcześniejsze numery „Znaku” poświęcone dialogowi wierzących i niewierzących oraz różnym obliczom ateizmu.

Nad inną postacią ważnego dla polskiego Kościoła dialogu zastanawialiśmy się w nr. 681 naszego pisma pt. *Kościół-lewica-monolog* (styczeń 2012). Uwagze naszych czytelników polecamy m.in. wywiad z Andrzejem Friszkiem pt. *Obciąć lewe skrzydło Kościoła*.

W ostatnich latach pojawiło się też kilka numerów dotyczących kryzysu polskiego Kościoła. Warto przypomnieć przynajmniej cztery z nich: nr 689 *Katolicy otwarci: Czy Kościół trzeba ratować* (październik 2012), nr 612 *Polski Kościół na manowcach* (maj 2006), nr 624 *Nie dać Kościołowi umrzeć* (maj 2007), nr 623

Kościół po zawale (kwiecień 2007). Dwa ostatnie były pokłosiem tzw. sprawy abp. Wielgusa.

Redakcja „Znaku” wielokrotnie badała również fenomen Radia Maryja. Warto sięgnąć m.in. po nr 640 *Co słychać w Radiu Maryja?* (wrzesień 2008), a szczególnie do tekstu Mirosławy Grabowskiej, która w toruńskiej rozgłośni dostrzegała już wówczas jedno z ogniw religijnej prawicy.

Uzupełnieniem dla tych rozważań są numery poświęcone wpływowi Jana Pawła II na polski Kościół. Tu uwagę czytelników kierujemy przede wszystkim na nr 640 *Jan Paweł II. Żywa pamięć czy makatka?* (październik 2008).

Wreszcie nie może wśród tych inspiracji zabraknąć tematów, w których podjęta została próba przemyślenia miejsca dla religii w demokracji oraz relacji państwo–Kościół. W pierwszej kolejności proponujemy sięgnąć po temat *Czy katolik może być nowoczesny?* (nr 583, grudzień 2003), w którym znaleźć można znakomite eseje Charlesa Taylora, Czesława Miłosza, Tomáša Halíka, Wacława Hryniewicza oraz ks. Tomasza Węclawskiego (obecnie Tomasza Polaka) oraz *Koniec religii czy różne ścieżki wiary* (nr 665, październik 2010).

Cennym uzupełnieniem dla tych lektur jest „Znak” poświęcony religijności ludowej – *Zabobon czy źródło wiary?* (nr 634, marzec 2008). W numerze znaleźć można esej *Religijność ludowa i jej niemuzyklani krytycy*, będący unikalnym źródłem wiedzy na temat wiary mieszkańców wsi. ■

– Dominika Kozłowska