



(Nie)Święta Wojna

Od Redakcji

Aborcja, in vitro, gender, związki partnerskie, polityka historyczna, wizja patriotyzmu, sprawa smoleńska, konwencja antyprzemocowa, katecheza w szkołach i przedszkolach publicznych, sprawa uchodźców – to tylko niektóre z polskich publicznych debat kilku ostatnich lat, w jakie zaangażowany był lub wciąż jest Kościół rzymskokatolicki. Wydaje się, że mamy do czynienia ze znacznym ożywieniem jego działań w sferze publicznej. Hierarchowie kościelni, wypowiadający się również oficjalnie w imieniu Konferencji Episkopatu Polski, żywo i w sposób zdecydowany zajmują stanowisko w kwestiach społecznych, kulturowych oraz politycznych. Współtworzą tym samym procesy światopoglądowej i normatywnej polaryzacji społeczeństwa polskiego. Linia programowa tych wypowiedzi oceniana jest na ogół przez lewicowo-liberalnych komentatorów jako zanadto konserwatywna i antymodernizacyjna, a co więcej naruszająca konstytucyjnie gwarantowany rozdział kościoła od państwa. Z kolei komentatorzy nastawieni prawicowo-konserwatywnie interpretacje taką uznają raczej za przejaw ulegania panikom medialnym niż za adekwatny opis rzeczywistości. Sami na ogół oceniają treść tych wypowiedzi jako zgodną z interesem narodowym i społecznym, traktując je jako uprawnioną krytykę dysfunkcyjnych (w ich ujęciu) zmian kulturowych, docierających do coraz bardziej pluralizującej i modernizującej się Polski. Tego rodzaju dychotomizujące ideologiczne „formatowanie” sprawia, że zarówno dyskurs publicystyczny, jak i szerszy społeczny odbiór

wypowiedzi i działań Kościoła cechują się znaczną dozą polaryzacji.

Z drugiej strony obrazu sytuacji dopełniają sekularyistyczne reakcje na te działania i wypowiedzi ludzi Kościoła. Od co najmniej dekady coraz bardziej widoczne jest w sferze publicznej środowisko osób niewierzących, mocno krytyczne wobec dominującej religii i tenże swój krytycyzm otwarcie wyrażające. Co więcej ostatnie miesiące rządów Platformy Obywatelskiej w 2015 roku można uznać za przejaw swego rodzaju antyreligijnej mobilizacji politycznej, bezprecedensowej po roku 1989 (kwestia przegłosowania w Sejmie konwencji antyprzemocowej Rady Europy, ustawy o in vitro i ustawy o uzgodnieniu płci, z czego dwie pierwsze zostały podpisane przez prezydenta Bronisława Komorowskiego).

Mając przed oczami zarysowany w ten sposób szkic sytuacji nakreśliśmy w Redakcji ramy dyskusji eksperckiej na ten temat. Za ekspertów uznaliśmy osoby, które na co dzień zawodowo zajmują się analizowaniem religii i religijności z perspektywy nauk społecznych. Zastanawiające wydało nam się, że w obliczu tak zaognionego sporu, tak intensywnej działalności Kościoła oraz tak „gęstego” dyskursu, jakim obrasta ta tematyka, osoby, które można uznać za ekspertów w temacie (mowa głównie o socjologach religii) wypowiadają się nader rzadko i skąpo. Oczywiście wiemy, że jest to, przynajmniej po części, efekt pozorny. Prace badawcze oraz publikacyjne na ten temat trwają i efekty tych prac pojawią się prędzej czy później, ale, jak wiadomo, młyny akademickie miały powoli. Dlatego też

postanowiliśmy sami zwrócić się do ekspertów z kilkoma pytaniami dotyczącymi kwestii współczesnego wymiaru obecności Kościoła rzymskokatolickiego w sferze publicznej i reakcji na tę obecność innych aktorów życia społecznego. Początkowo myśleliśmy o zorganizowaniu dyskusji, gdzie twarzą w twarz mogliby takie kwestie omówić, idea taka okazała się jednak z różnych, dość zresztą prozaicznych, powodów niemożliwa do zrealizowania. Zdecydowaliśmy się więc na przeprowadzenie „ankiety eksperckiej”, wysyłając naszym dyskutantom sześć pytań, z prośbą o udzielenie odpowiedzi.

Zastanawialiśmy się jaki tytuł nadać tej debacie/ankiecie i całemu przedsięwzięciu. W grę wchodziło kilka propozycji, ostatecznie wygrała jednak „(Nie)Święta Wojna”. Tytuł celowo prowokacyjny, przesycony militarystyczną metaforą. Również same pytania miały nie pozostawiać naszych dyskutantów obojętnymi. Postawiliśmy silną tezę, że obserwowana od kilku lat aktywność hierarchów dominującego w Polsce Kościoła stale wzrasta, podobnie jak liczba pól, na których instytucja ta wchodzi w interakcje – często konfliktowe – z innymi aktorami życia społecznego. Konflikty te zinterpretowaliśmy w kategoriach wojen kulturowych, które wraz z polaryzacją postaw i syndromatyzacją charakterystyk społecznych członków tych konfliktów, nabierają w Polsce coraz to większej dynamiki. Pojawił się też w naszych pytaniach termin „kontrereformacja” jako możliwy sposób odczytania wiodącej linii programowej Kościoła. Zdajemy sobie sprawę, że jest to z pewnością śmiała (nad?)interpretacja, zastanawia nas jednak czy aby aktualne wzmożenie publicznej aktywności wielu ważnych hierarchów kościelnych krytycznie zorientowanych wobec idei

aggiornamento, nie jest celową strategią obrony istoty katolicyzmu przed naporem promującej różnego rodzaju ideologie sekularystyczne nowoczesności.

Uczestnicy ankiety często byli krytyczni wobec naszych tez, co nas zresztą bardzo cieszy, bo dzięki temu całość nabrała bardziej dialogicznego charakteru. Przykładowo już sama teza główna o tytułowej (Nie)Świętej Wojnie jako nowym zjawisku została zakwestionowana przez większość naszych ekspertów. Wskazują oni na trwającą już od wielu dekad ciągłość publicznej obecności Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Należy też zwrócić uwagę na różnice zdań między naszymi ekspertami. Troje z nich (socjologowie religii: prof. Maria Libiszowska-Żółtkowska, dr Paweł Załęcki i dr Katarzyna Zielińska) w wielu kwestiach wypowiada się podobnie. Swego rodzaju kontrapunktem dla ich wypowiedzi okazuje się być znacznie bardziej krytyczny w tonie i treści głos prof. Stanisława Obirka. Fakt tej różnicy zdań również odczytujemy raczej jako coś interesującego.

Koniec końców, z całej naszej dyskusji/ankiety wyłania się niezwykle interesujący obraz publicznej aktywności Kościoła katolickiego w Polsce w ostatnich latach. Obraz pogłębiony, odbiegający od publicystycznych schematów, pełen zrozumienia, ale też niekiedy krytycyzmu. Obraz niejednorodny. Celowo nie robimy odredakcyjnego podsumowania. Poza tym, że byłoby ono zbyt długie i w kategoriach czysto ilościowych niepotrzebnie zdominowałoby ono wypowiedzi samych ekspertów, to chcemy też, żeby każdy Czytelnik miał szansę na samodzielne wyciągnięcie wniosków, pozabawione odredakcyjnych filtrów.

Radostaw Tyrąła

Uczestnicy

prof. zw. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska – socjolog w Instytucie Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Zakładu Socjologii Zmian Społecznych. Zajmuje się społecznymi aspektami religii, charakterem religijności Polaków oraz zjawiskiem konwersji i nowych ruchów religijnych.

prof. zw. dr hab. Stanisław Obirek – wykłada na Uniwersytecie Warszawskim w Ośrodku Studiów Amerykańskich. Interesuje się miejscem religii we współczesnej kulturze, dialogiem międzyreligijnym, konsekwencjami Holokaustu i możliwościami przezwyciężenia konfliktów religijnych, cywilizacyjnych i kulturowych.

dr Paweł Załęcki – socjolog i antropolog religii związany z Zakładem Badań Kultury Instytutu Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Sekcją Antropologii Społecznej Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Zajmuje go mechanizmy przemian religijnych, nowe ruchy religijne (szczególnie w Polsce), odniesienia religii do terroryzmu, globalizacji i innych współczesnych problemów oraz wzajemne relacje między etyką seksualną a religijnością. Zajmuje się także – w perspektywie socjologicznej – pozycją Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce.

dr Katarzyna Zielińska¹ – adiunktka w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień dotyczących religii we współczesnych społeczeństwach, kwestii dotyczących religii i polityki, a również zagadnień dotyczących społeczno-kulturowej tożsamości płci, szczególnie w Europie Środkowowschodniej.

Z ramienia Redakcji nad całością czuwał **dr Radostaw Tyrąła** (AGH w Krakowie) – (rocznik '79) adiunkt w Katedrze Socjologii Ogólnej i Antropologii Społecznej na Wydziale Humanistycznym Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Studia magisterskie – z socjologii i z filozofii (w ramach MISH) – ukończył na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Pracę doktorską obronił w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Poza socjologią religii i socjologią nie-religii jego zainteresowania naukowe koncentrują się na kognitywnych studiach nad religią i na socjologii wiedzy. Prowadził badania na temat polskich niewierzących. Autor artykułów naukowych oraz trzech książek autorskich: O jeden takson za dużo. Rasa jako kategoria społecznie problematyczna (Oficina Naukowa, Warszawa, 2005) oraz Dwa bieguny ewolucjonizmu. Nauka i religia w poznawczym wyścigu zbrojeń (Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, 2007), Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary (Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, 2014). Za tę ostatnią otrzymał Nagrodę im. Stanisława Ossowskiego.

Afiliacja:

Katedra Socjologii Ogólnej i Antropologii Społecznej
Wydział Humanistyczny AGH w Krakowie
ul. Gramatyka 8a, 30-071 Kraków
e-mail: rtyrala@agh.edu.pl

¹ Przedstawione przez autorkę komentarze są oparte na wynikach badań prowadzonych w ramach projektu „Religia w polskiej polityce w kontekście integracji europejskiej” finansowanego z Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (grant nr 5535/B/H03/2011/40).

Władza Sądzenia: Problem, którym chcielibyśmy się zająć w niniejszej dyskusji dotyczy miejsca religii i Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej. Odnosimy wrażenie, że w przestrzeni tej dochodzi obecnie do wielu konfrontacji, a Kościół przynajmniej w część z nich jest zaangażowany. Konfrontacje te nazwalibyśmy mianem „(Nie)Świętych Wojen”. José Casanova, w swojej znanej analizie postawy polskiego Kościoła katolickiego za czasów PRL, określił tę postawę mianem religii publicznej. Czy Kościół katolicki w Polsce współczesnej wrócił do tej roli? Jak się w niej odnajduje?

prof. M. Libiszowska-Żółtkowska: Trudno chyba mówić o powrocie, Kościół katolicki w Polsce w czasach minionych i współcześnie zawsze był i nadal jest aktywnie obecny w przestrzeni publicznej. Kościół będący przez wieki ostoją tradycji narodowej i kulturowej oraz symbolem polskości w ciężkich czasach zaborów i niemieckiej okupacji (by nie sięgać w odleglejszą przeszłość), w okresie PRL podjął to samo wyzwanie. Paradoksalnie socjalizm dążąc do wyeliminowania religii bezwiednie ustawił problem wierności Kościołowi katolickiemu na równi z utrzymaniem i kultywowaniem polskiej tożsamości. Socjalistyczna Polska miała być programowo laicka. Zapis konstytucyjny czasów PRL (1952 i 1976) zapewniający wolność sumienia i wyznania wszystkim obywatelom, a Kościołom i innym związkom wyznaniowym swobodę wypełniania swoich funkcji religijnych był de facto martwą literą. Rozdział Kościoła od państwa oznaczał świeckie szkolnictwo, nacjonalizację majątku kościelnego, eliminację kontroli i wpływów Kościoła(ów) na życie polityczne, odejście od religijnych

treści i symboli w kulturze masowej oraz autonomię nauki. Wymuszony respekt dla świeckich zasad życia państwowego eliminował religię ze sfer aktywności zawodowej oraz powinności obywatelskich i spychał ją na peryferie życia publicznego. Duchowieństwo pozbawione zostało pozareligijnego autorytetu i politycznego znaczenia. W praktyce ograniczenie wpływu religii na życie publiczne nie było jednak ani tak jednoznaczne, ani tak definitywne. W sposób pośredni, poprzez wyznawców, religia była nadal obecna, mimo zawężonego pola jej oficjalnych oddziaływań. Statystyczna większość społeczeństwa nie zerwała więzów z Kościołem. Przeciwnie, w schyłkowym okresie socjalizmu, w latach 80. ta więź została wzmocniona postawą Kościoła, który udzielił jednoznacznego wsparcia opozycji antyrządowej. Badacze problemu zwracają uwagę, że deklarowane zaufanie do Kościoła nie było już nigdy tak wysokie jak wtedy. Z perspektywy czasu okazało się, że antagonizm pomiędzy władzą partyjną a Kościołem katolickim pozytywnie przyczynił się do kultywowania religijnej tradycji w społeczeństwie i dbałości w rodzinach o jej pokoleniowy przekaz. W ogólnym rozrachunku okresu minionego odgórnie sterowana sekularyzacja okazała się dla Kościoła katolickiego w Polsce sprzymierzeńcem. Wartości religijne nadawały ożywczy sens działalności opozycyjnej. Sytuacja formalnego monizmu ideowego (marksizm) i organizacyjnego (PZPR) oraz brak oficjalnej (legalnej) opozycji politycznej wymusiły na Kościele przejęcie funkcji katalizatora niezadowolenia społecznego i roli animatora zmian. Ożywienie religijne w kontekście politycznego i społecznego ożywienia społeczeństwa wyzwoliło stłumioną, często maskowaną pozorną obojętnością, a często rzeczywiście nieobecna, potrzebę narodowego zespolenia.

Konsolidacja tożsamościowa wokół Solidarności wsparta siłą nadziei i wiary katolickiej spowodowała, że symbole religijne pojawiły się obok symboli narodowych i patriotycznych. Autorytet przywódców kościelnych zaangażowany został w poszukiwania rozwiązań nabrzmiałych problemów społecznych, a oni sami zaczęli pełnić rolę politycznych doradców i mediatorów.

Od Sierpnia 1980 r. Kościół szczególnie silnie zaznaczył swą obecność nie tylko zaangażowaniem części duchowieństwa w społeczno-polityczną problematykę kraju, lecz przede wszystkim przez odwołanie się doń prawie całego społeczeństwa. Niechęć wobec systemu komunistycznego, wobec narzuconej, obcej ideologii uewnętrzniała się masowym uczestnictwem we wspólnocie kultu religijnego (msze za ojczyznę z polityczną wymową kazań).

Dziesięć lat później cel polityczny został osiągnięty. Społeczeństwo – aktywnie wspomagane przez Kościół katolicki – wygrało batalię o zniesienie ustroju komunistycznego. Ateizm przestał być oficjalną ideologią państwową. Po 1989 roku, jak zauważa ks. prof. Janusz Mariański („Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne”, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, s. 150): „Ścierały się ze sobą dwa skrajne, przeciwstawne sobie stanowiska. W myśl pierwszego Kościół zrobił swoje i powinien w wolnej już Polsce usunąć się w cień. Według drugiego – powinien jako uwiarygodniony w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku pełnoprawny element składowy społeczeństwa obywatelskiego jeszcze bardziej aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym i politycznym i mieć prawo czynić to na specjalnych, uprzywilejowanych zasadach”.

Ta druga opcja zwyciężyła. Do władzy doszli ludzie, dla których Kościół był moralną i polityczną siłą w ich zmaganiach

z totalitaryzmem, a stosunek do religii katolickiej stanowił kryterium wspólnotowej identyfikacji. Do nowej rzeczywistości przenieśli dawny układ wzajemnych powiązań z Kościołem jako ideowym sojusznikiem w sferze polityki, a w sferze wartości – duchowym przewodnikiem. Światopoglądowa zgodność aktualnie sprawujących władzę polityków powoduje, że wartościom, zachowaniom i autorytetowi religii katolickiej nadaje się wymiar publiczny. Kościół z obecności półjawnej w życiu narodu w czasach PRL za ich sprawą stał się jawnie obecnym również w życiu państwowym. Ideowe odwołania polityków do społecznej nauki Kościoła i wartości chrześcijańskich często legitymizują programy sterowania gospodarką, kulturą, polityką, oświatą. Uroczystości o randze państwowej mają religijny charakter. Msze, na których obecni są przedstawiciele władzy, poprzedzają ważniejsze świeckie wydarzenia. Powszechne stały się pielgrzymki urzędników państwowych na Jasną Górę. Udzielanie im publicznych błogosławieństw, wyświęcanie miejsc pracy, szkół, urzędów użyteczności publicznej, poświęcanie przedmiotów codziennego użytku – wszystkie te zewnętrzne oznaki dowodzą zarówno wszechobecności religii w publicznej działalności państwa, jak i świadczą o procesie odchodzenia od sekularyzacji na poziomie życia publicznego, oraz w jakimś wymiarze od świeckiego modelu państwa, ku sakralnej legitymizacji władzy. Religia stała się atutem przetargowym w politycznych rozgrywkach personalnych. Apele nakłaniające wyborców – katolików do podejmowania „jedynie słusznych” decyzji politycznych, a także wspólne modlitwy intencyjne za ich powodzenie są częstym elementem kościelnego ceremoniału.

Religia jest coraz mniej świadectwem życia codziennego, a coraz więcej

panowaniem w życiu publicznym. Czytelna tego egzemplifikacją jest sejmowa ustawa tzw. antyaborcyjna (o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży) z 1993 roku, która z jednej strony świadczy o sile i randze Kościoła w Polsce, z drugiej zaś o rozmiarze zjawiska przerywania ciąży w 95% katolickim społeczeństwie. Oceniając jako mało skuteczne odwołanie się jedynie do sumień wiernych, Kościół poszukuje gwaranta w formule prawnej, by to co jest grzechem dla Kościoła, było równocześnie przestępstwem wobec prawa.

prof. S. Obirek: I tak i nie. W opisie Casanovy chodziło o przejęcie przez religię funkcji, której państwo totalitarne nie było w stanie spełnić czyli właśnie o funkcję publicznej obrony praw obywatelskich. Z podobną funkcją (analizowaną zresztą przez Casanovę) mieliśmy do czynienia w niektórych krajach Ameryki Łacińskiej, zwłaszcza w Brazylii. W moim odczuciu w chwili obecnej Kościół katolicki w Polsce (zresztą przy wsparciu niektórych mediów i niektórych polityków) stał się nie tyle obrońcą praw obywatelskich, ile instytucją broniącą własnych praw. W tym sensie „wrażenie konfrontacji” jest po prostu faktem w przestrzeni publicznej, która stała się w Polsce areną coraz bardziej bezwzględnej walki o dominację i to nie tylko w sferze symbolicznej, ale jak najbardziej materialnej.

Dr P. Załęcki: José Casanova z całą pewnością jest błyskotliwym i wnikliwym obserwatorem oraz analitykiem porównawczym w charakterze i systemowej w wykonaniu syntezy funkcjonowania religii w wielu sferach i krajach nowoczesnego świata. Przeprowadzona przezeń krytyka tezy sekularyzacyjnej, wskazująca na zanikowy charakter silnej obecności rozstrzygnięć

religijnych we współczesnym świecie, stanowi w zasadzie jedynie twórcze podsumowanie i poszerzenie poglądów religioznawczych, które stosunkowo wyraźnie przybrały na sile w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. To mniej więcej wówczas socjologowie religii porzucali zaczęli na masową niemal skalę paradygmat sekularyzacyjny. Casanova jednakże dystansuje się również wobec sformułowanej przez Thomasa Luckmanna koncepcji zmiany umiejscowienia religii w rzeczywistości społeczno-kulturowej, wedle której przechodzi ona ze stanu dotychczasowego, ponadjednostkowego niemal ulokowania spełniającego funkcje kontrolne i aksjonormatywne na poziomie zbiorowości społecznych i wkracza coraz silniej bezpośrednio w sferę indywidualnego funkcjonowania członków społeczeństwa, stając się jednym z ważnych, osobistych elementów konstruujących tożsamość części członków społeczeństw. Koncepcję tę zwykle określamy mianem procesów prywatyzacji religii. Koncepcję tego rodzaju traktuje on w dużej mierze jako mylnie wyprowadzony wniosek z odrzucenia paradygmatu sekularyzacyjnego. W miejsce wspomnianych koncepcji proponuje on tezę deprywatyzacyjną, wskazującą na powrót religii (co wnioskuje po określonych skutkach mechanizmów sekularyzacyjnych) na scenę publiczną tych społeczeństw, w których wcześniej religia funkcjonowała i pełniła istotne role.

Wydaje się, że stosunkowo duża popularność tego opisu powrotu religii związana jest z akceptacją tej wizji właśnie wśród socjologów religii. Uważam jednakże, że w sytuacji Polski mechanizmy owego powrotu są nieco inne niż te najczęściej podawane. Po pierwsze nie bardzo da się chyba wskazać okres naszej najnowszej historii (po przełomie transformacyjnym), w którym religia zniknęłaby z dyskursu publicznego.

Kościół katolicki był w czasach poprzedniego ustroju tak silnym graczem (jako jedyna legalna opozycja wobec systemu, jako „oblężona twierdza”, jako przyjazny „parasol” rozkładany nad opozycją polityczną i to niemal bez względu na jej proveniencję, itd.), że nawet jego krytyka związana z angażowaniem się w dyskurs polityczny ostatecznie nie pozbawiła go wysokiego odsetka pozytywnych z nim identyfikacji wśród Polaków. Kościół co prawda przeżywał w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku specyficzny rodzaj kryzys tożsamości na scenie publicznej, co związane było z utratą przezeń wielu pozareligijnych funkcji jakie wcześniej pełnił. Różne, często odmienne w postrzeganiu pozareligijnych, publicznych funkcji „frakcje” Kościoła instytucjonalnego przybrały odmienne strategie w poszukiwaniu i pełnieniu tej roli. Trudno jest zatem obecnie traktować Kościół jako jednolity w charakterze organizm społeczny, o określonych postawach i dążnościach; on sam w jakimś sensie podlega powolnym procesom pluralizacyjnym, co dotyczy również roli, funkcji i poglądów laikatu w obrębie tej wspólnoty kościelnej, jak i poza nią.

Po drugie Kościół rzymskokatolicki – mimo mających także miejsce procesów prywatyzacyjnych sfery religijnej – nie przestał być istotnym aktorem na polskiej scenie publicznej, w tym politycznej. Zmienia się częściowo jego sposób funkcjonowania (zarówno w jego wymiarze instytucjonalnym, jak i wspólnoty wiernych, która też sama wewnętrznie się silnie zmienia) w tej sferze.

Kościół nadal pełni funkcję ważnego aktora sceny wydarzeń publicznych, z którego opinią muszą liczyć się inni jej uczestnicy. Wydaje się zresztą, że stosunkowo często (choć jest to tendencja lekko słabnąca) bywa on włączany przez aktorów sceny politycznej do bieżących „rozgrywek”. Wielu aktorów zbiorowych tej

sceny, jak i konkretnych osób publicznych zabiega o względy Kościoła, jako sposób na zapewnienie sobie rozbudowy własnego kapitału społeczno-politycznego. W związku z nasileniem się tego rodzaju tendencji już w latach dziewięćdziesiątych, ale pojawiających się i obecnie, poddawany jest on często różnorodnym procesom instrumentalizacyjnym i „wciągany” bywa w rozgrywki polityczne. Odpowiadając na tego rodzaju społeczne zapotrzebowanie, część duchownych w sposób silnie zaangażowany podejmuje także obecnie aktywność, która traktowana bywa przez wiele środowisk jako bezpośrednie włączanie się Kościoła do polityki.

dr K. Zielińska: Przyznam, że mam kłopot z pytaniem o powrót Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce do jego publicznej roli. Odwróciłabym to pytanie, używając terminologii Casanovy – kiedy Kościół rzymskokatolicki w Polsce wycofał się z takiej roli? W mojej opinii trudno znaleźć taki moment w nowożytnej historii kraju. Przed drugą wojną światową Kościół był mocno zaangażowany politycznie. W czasie komunizmu, mimo trudnych momentów i działań władz, których celem była jego dyskredytacja i osłabienie, Kościół zachował swoją mocną pozycję zarówno wobec społeczeństwa (pełniąc rolę przedstawiciela narodu wobec obcych, bo narzuconych władz), jak i wobec władzy. Zaangażowanie religii w sferę publiczną, czy nawet polityczną, było również widoczne po 1989. Znane i udokumentowane są próby wywierania przez aktorów religijnych (Episkopat i przez pojedynczych biskupów) wpływu na decydentów, polityczne naciśki mające na celu kształtowanie polityk publicznych (najlepszym przykładem był proces uchwalania prawa antyaborcyjnego oraz wprowadzania nauczania religii do

szkół publicznych), ale również działania na rzecz ugruntowania uprzywilejowanego miejsca Kościoła rzymskokatolickiego na „religijnym rynku” (polecam lekturę książki „Relacje państwo-Kościół w III RP” wydaną przez Instytut Spraw Publicznych). Wielu badaczy i komentatorów wskazywało na kłopoty Kościoła z dostosowaniem się do nowej, demokratycznej rzeczywistości, zróżnicowanej pod względem poglądów, wartości i norm.

W mojej opinii nie mamy więc do czynienia z powrotem Kościoła do publicznej roli, ale raczej jesteśmy świadkami nowej odłony jego stałej, choć w ostatnich latach może bardziej zintensyfikowanej, obecności w sferze publicznej demokratycznej Polski. Dodajmy również, obecności w pewnym stopniu społecznie aprobowanej, jak pokazują badania CBOS-u z 2013 i 2005 roku na temat publicznej obecności Kościoła. Dla mnie osobiście ciekawszym zagadnieniem jest pytanie o przyczyny i cel tej „wzmocnionej” obecności. Casanova, pisząc o publicznej roli Kościoła rzymskokatolickiego w okresie komunizmu, podkreśla jego znacznie dla promocji praw człowieka, współpracy z demokratyczną opozycją na rzecz obalenia komunistycznego reżimu i ustanowienia demokratycznego ładu. Obserwując w ostatnich latach interwencje Kościoła w kontekście prób prawnego uregulowania in vitro, wprowadzenia edukacji równościowej lub podpisania tzw. konwencji antyprzemocowej (sławetna wojna przeciw „genderyzmowi”), warto zastanowić się jaki jest kontekst i cel tych działań. Warto też zadać sobie pytanie o to, na ile postulaty i sposoby działania Kościoła były zgodne z podstawowymi założeniami liberalno-demokratycznego państwa dotyczącymi rozdziału państwa od wpływu religii oraz ochrony indywidualnej wolności do i od religii?

Warto również podkreślić, że rząd Ewy Kopacz – mimo olbrzymich protestów ze strony biskupów – uchwalił zarówno ustawę regulującą in vitro, jak również ratyfikującą konwencję, a prezydent Komorowski obie te ustawy podpisał. Mam wrażenie, że to pierwszy przypadek po 1989 kiedy mocno kontestowane przez Kościół projekty zostały przez Sejm uchwalone. Wcześniej takie propozycje upadały pod naporem krytyki ze strony Kościoła. A więc być może ostatnie, wzmożone interwencje Kościoła były reakcją na poczucie utraty wpływów politycznych? Mam też wrażenie, że wraz z przejściem władzy przez opcję polityczną bardziej sprzyjającą interesom i poglądom Kościoła, ta obecność jakby przycichła. Co więcej, hierarchowie uciszają głosy krytyczne wobec obecnej władzy, na co wskazuje reakcja Episkopatu na komentarz Henryka Woźniakowskiego i prośba o jego zdjęcie z ze stron „Europe Infos”.

Władza Sądzenia: Coraz częściej i dobitniej o swoim istnieniu dają znać aktorzy instytucjonalni, których istnienie oparte jest na antagonizowaniu się wobec Kościoła katolickiego, czy ogólniej rzecz ujmując – religii. Można odnieść wrażenie, że prowadzą one „(Nie)Świętą Wojnę”. Pada zatem pytanie, która narracja dziś dominuje – religijna czy irreligijna?

prof. M. Libiszowska-Żółtkowska: W państwie demokratycznym, w którym zniesienie cenzury oraz zasada wolności słowa i wypowiedzi jest wartością wywalczoną i respektowaną, ścieranie się odmiennych opinii jest wyrazem obywatelskiej dojrzałości. Na forach publicznych i w mediach społecznościowych ścierają się, w dialogicznym dyskursie lub monologicznym perorze, opcje światopoglądowe. W dużym uproszczeniu można je osadzić w ideowym

zapleczu o proveniencji religijnej versus areligijnej. Polifonia przekazu medialnego, który dociera do odbiorców z różnorodnych tytułów prasowych, stacji radiowych i telewizyjnych utrwała przeświadczenie o konflikcie wartości. Potęga medialnego przekazu w kreowaniu opinii utrwała stereotypy, podsyca niepokoje, wyostreza społeczne podziały. W przestrzeni publicznej przekłada się to na relacje osobowe, generujące personalne animozje o różnej sile rażenia. Odbiorcy mediów skupiają się wokół tytułów odzwierciedlających i podsycających słuszność ich własnych preferencji i światopoglądowych wyborów. Zdeklarowani czytelnicy rzadko sięgają do tytułów, ich zdaniem „wrogich” wobec ich własnego oglądu świata. Okopują się na z góry obranych pozycjach. Posiłkują się treściami, które nie zaburzają ich myślowego porządku i powziętych przeświadczeń. Jeżeli już sięgają do tekstów godzących w ich obraz świata, to najczęściej w internetowym wydaniu, w którym jest możliwość zmanifestowania swojego odmiennego zdania, wykrzyczenia go w niewybrednym słownictwie.

Postawione przez Redakcję pytanie wpisuje się w ten medialnie napędzany konflikt. Czy każda wymiana zdań, dzielenie się swoimi poglądami czy oczekiwaniami w zaspokojeniu swoich światopoglądowych preferencji, musi wywoływać medialną burzę w kategorii „wojny” („świętej”/ „nieświętej”)? Taki dychotomiczny ogląd narracji na religijną i irreligijną prowadzi do okopywania się na własnych pozycjach bez próby zrozumienia argumentacji „przeciwnika”, do przeświadczenia o obłąkanej twierdzy, spychaniu na margines, zawłaszczaniu przestrzeni publicznej. Te same odczucia symbolicznej przemocy występują po obu stronach, jednakowo nieprzejętymi i nieskorych do przyznania choćby

częściowej racji swoim ideowym oponentom. Przeciwnik ideowy po obu stronach uwiera tak samo. To własna perspektywa podpowiada, która z tych narracji jest medialnie donioślejsza. A ta zależy od popularności i zasięgu konkretnego tytułu i wypowiadających się w nim autorów (autorytetów).

prof. S. Obirek: Z taką diagnozą nie jestem w stanie się zgodzić gdyż zakłada ona konfrontację symetrycznych czy równoważnych podmiotów społecznych. Tymczasem mamy do czynienia z dominacją instytucji religijnej (w polskim przypadku Kościoła katolickiego) we wszystkich wymiarach życia publicznego i z bardzo słabo słyszalnym i równie mało skutecznym głosem ludzi niepodzielających dominującego dyskursu. Szczególnie przenikliwie piszą o tym prawnicy Ewa Łętowska i Wojciech Sadurski. Tym samym trudno odpowiedzieć na pytanie o dominującą narrację, gdyż jest ono bezprzedmiotowe. Narracji niereligijnej po prostu nie ma, a jej słabe ślady są dość powszechnie delegitymizowane jako „niezgodne z interesem państwa”. Jest to oczywiście duże uproszczenie, ale moim zdaniem trafnie oddaje sytuację w Polsce 25 lat po zmianie ustroju politycznego.

dr P. Załęcki: Do pewnego stopnia związane jest to ze strategiami obieranymi przez uczestników sceny publicznej. Z jednej strony jest oczywiste, że istnieją całe zbiorowości osób które budują zarówno swoją grupową tożsamość, ale także indywidualną identyfikację na jasnych deklaracjach stosunku do sfery religijnej i sfery, w obrębie której elementy te nie występują lub odmawia się im tam zasadności istnienia (a zatem są one postrzegane jako elementy niechciane, niepożądane, niekorzystne). Tego rodzaju mechanizmy byłyby łatwe

do dostrzeżenia i zrozumienia, ale także do poddania ich analizie, gdyśmy mogli założyć wysoki poziom „szczerości” owych deklaracji, gdzie antagonistyczne ustosunkowanie mogłoby przynajmniej częściowo być potraktowane jako racjonalne konsekwencje jednostkowych i zbiorowych wyborów tożsamościowych lub/i aksjornormatywnych. Z drugiej jednak strony, istnieje wystarczająco sporo przykładów, aby przynajmniej po części uznać, że niektóre z tych wyborów podejmowane są w głównej mierze w efekcie prowadzonych kalkulacji związanych z doborem strategii zdobywania popularności, poparcia itp. Jak kształtują się rzeczywiste proporcje tych zróżnicowanych podejść nie jest jeszcze jasne. Potrzebne byłoby tu z całą pewnością, mimo poważnych trudności realizacyjnych, stosowne analizy i badania.

dr K. Zielińska: Nie jest dla mnie jasne, o których aktorach mowa. Jestem również krytyczna wobec wprowadzania terminologii wojennej, z tezą – a tak odczytuję „antagonizowanie się” – że to właśnie Kościół rzymskokatolicki się broni, albo broni ustanowionego (dobrego) porządku. Dla mnie grupy, organizacje, ruchy negujące rolę religii (choć głównie rolę Kościoła rzymskokatolickiego) w sferze publicznej lub w sferze politycznej, domagają się de facto renegotjacji istniejącego status quo. Obserwujemy więc próby mobilizacji grup i aktorów, których celem jest renegotjacja ustalonych relacji między państwem a Kościołem w bardzo różnych jej wymiarach np. finansowym. Być może, choć jest to tylko hipoteza, próby takie należy interpretować w kategoriach demokratyzacji naszej debaty publicznej. Mniejszość, za którą należy uznać osoby niewierzące lub deklarujące się jako agnostycy, domaga się uznania swoich praw, obecności (również

symbolicznej) i swoich żądań w ramach demokratycznego państwa prawa.

Pytanie o dominację narracji religijnej lub irreligijnej jest dla mnie również trudne, bo odpowiedź zależy od tego gdzie będziemy szukać. Paradoksalnie, mimo wielkiego zainteresowania tematem religii w sferze publicznej (sferach publicznych), nie mamy zbyt wiele badań na ten temat. Warto tutaj także sproblematyzować pojęcie sfery publicznej, którą często definiujemy w liczbie pojedynczej jako obszar, w którym zawiera się zarówno państwo jak i społeczeństwo obywatelskie. Nancy Fraser sugeruje, żeby zamiast mówić o jednej sferze publicznej, raczej przyjąć, że istnieją także paralelne dyskursywne sfery, gdzie podporządkowane, nieuprzywilejowane grupy społeczne „wytwarzają” konkurencyjne znaczenia i interpretacje swoich tożsamości, interesów i potrzeb. Myślę, że określenie w których z takich sfer dominują narracje religijne, a w których irreligijne lub sekularne, co na jedno i drugie się składa oraz czemu służą, to zadania do zbadania przez nas – socjologów i socjologów religii.

Władza Sądenia: Kościół zdaje się dziś przykładać większą wagę do angażowania się w różne „wojny kulturowe” niż do pogłębiania refleksji religijnej swych wiernych, a gdy już próbuje ich ewangelizować, to sięga albo po narrację rodem z czasów Kontrreformacji, albo po narrację infantylną, w której księża stają się hip-hopowymi wykonawcami. Jak ocenić skuteczność takich strategii przystosowawczych do zmian, jakie niesie ze sobą współczesność?

prof. M. Libiszowska-Żótkowska: Przesłaniem Kościoła od początków jego istnienia jest nakaz ewangelizacji i prozelityzmu („Idźcie i nauczajcie wszystkie narody...” Mt. 28,19). Na przestrzeni długiej

historii misyjnego pielgrzymowania Kościoła socjotechnika docierania i zjednywania potencjalnych wiernych była tak zróżnicowana, jak różnorakie było dziedzictwo kulturowe, rozwój mentalny i cywilizacyjny poszczególnych „nawracanych” społeczności. Misjonarski przekaz musiał konkurować z zastanymi na danych terenach wierzeniami, określanymi przez Kościół jako pogańskie i błędne. Warunkiem skutecznej ewangelizacji jest adekwatne rozpoznanie cech środowiska, do którego pretenduje się dotrzeć ze swoim religijnym przekazem. Poddaje się je ocenie, by w zależności od środowiskowego odczytu dominacji kulturowej dopasować formę przekazu. Treści przekazu są niezmiennie („Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem” Mt. 28,20). To od formy kontaktów, zastosowanych środków perswazji zależy powodzenie ewangelizacyjnej misji. Infantylną narrację sięgającą do hip-hopowej subkultury niektórym księżom podpowiada takie rozpoznanie środowiska, w którym pełnią posługę duszpasterską. Z pewnością nie można im odmówić racji. Każdy przekaz ma swojego odbiorcę, i to pod tego odbiorcę jest kreowany. Jeżeli opakowanie przekazu jest trafione przekłada się to na sukces Kościoła i wysoko premiuje księdza, który schlebił odbiorczym gustom. Ewangelizacja muzyką dla Jezusa („czad dla Jezusa”, chrześcijańska muzyka), ulicznymi happeningami, turystycznymi rajdami, zlotami („Przystanek Jezus”) itp. pokazuje mniej skostniałą, surową i staroświecką twarz Kościoła. I tym przyciąga zwłaszcza młodych.

Dobre rozpoznanie potrzeb i rysu mentalnego środowiska osób starszych ma Radio Maryja, dostosowane do oczekiwań tego typu odbiorców.

Mniej medialnie głośni są księża działający w duszpasterstwach akademickich, środowiskach twórczych, wspólnotach

przyparafialnych, klubach inteligencji katolickiej (KIK), konfesyjni redaktorzy i autorzy „Więzi”, „Znaku”, czy „Tygodnika Powszechnego”. Wokół nich gromadzą się poszukujący w religijnym przekazie treści intelektualnych.

Tak jak zróżnicowana jest współczesność, jak odmienne są preferencje i predyspozycje kulturowe i mentalne odbiorców i nadawców treści religijnych, taka jest też forma przekazu w myśl reguł prakseologicznego działania.

prof. S. Obirek: Zgadza się z taką wykładnią poczyniań Kościoła katolickiego. Znane z czasów PRL-u próby ukształtowania katolicyzmu otwartego przez środowisko „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku” i „Więzi” jak i nieliczne Katolickie Kluby Inteligencji Katolickiej działające w większych miastach, zostały po 1989 roku skutecznie zmarginalizowane i zepchnięte do „kruchty” przez samych hierarchów katolickich. Prawie w całości stanęli po stronie katolicyzmu ludowego i chętnie sięgającego po tradycję endecji. Wszak w istocie dominująca strategia ma swoje korzenie w czasach kontrreformacji, przy czym brak jej właściwego katolicyzmowi posttrydenckiego pogłębienia teologicznego i zakorzenia w Biblii. Mamy więc do czynienia z infantylizacją przekazu religijnego, który prowadzi z jednej strony do odchodzenia od religii (sekularyzacja), a z drugiej do upowszechnienia postaw antyintelektualnych (w istocie fundamentalizacja religijna). Nie są to więc strategie przystosowawcze do współczesności, ale ją kontestujące.

dr P. Załęcki: Tego rodzaju ujęcie pytania w sposób zamierzony lub nieświadomy wprowadza swoistego rodzaju „formatowanie” odpowiedzi. Nie bardzo mam ochotę się z takim zabiegiem zgodzić.

Przede wszystkim dlatego, że trudno jest mi traktować Kościół rzymskokatolicki jako byt jednorodny, o wypracowanych powszechnie obowiązujących „strategiach” postępowania. Być może jest też tak, że wynika to z dominujących w środkach masowego przekazu komunikatach nadawanych bądź przez sam Kościół instytucjonalny, bądź formatowanych przez same media informacjach i opiniach. Gdyby jednak pytanie to potraktować zupełnie na serio, to z całą pewnością można by wskazać – moim zdaniem – sporą liczebnie zbiorowość odbiorców tego rodzaju komunikatów, którzy traktują je jako komunikaty trafnie opisujące rzeczywistość. W dużym zakresie wiązałbym członków tej zbiorowości z tym, co w polskiej socjologii religii konotowane jest z desygnatami „kościół ludowy”. Znanych jest mi jednakże sporo środowisk związanych z Kościołem, które są niezwykle krytyczne wobec tak prowadzonej narracji. Różnorodne środowiska kościelne (choć i tu mamy do czynienia z dominacją niektórych z nich i marginalizacją czy mniejszym znaczeniem innych) obierają często odmienne, od tych wskazanych w pytaniu, strategie zarówno w kontaktach ze swoimi członkami, jak i ze światem zewnętrznym. Biorąc pod uwagę zróżnicowanie aktywnych środowisk tego Kościoła, wyróżnić trzeba by tych, którzy przekonani są o własnej supremacji, władztwie i szerokim zasięgu oddziaływania; tych, którzy przepętnieni są lękiem o przyszłość, o obecne istnienie i poczuciem bycia napiętnowanym przez wroga czy prześladowczo-dyskryminujące otoczenie. Pozostaje także spore środowisko, które nie bardzo daje się wpisać w zaproponowane typy skrajne. O nim zwykle wiemy najmniej.

dr K. Zielińska: Jest mi trudno, jako socjolożce, ocenić skuteczność takich strategii. W jaki sposób mierzyć ich efektywność?

Jeśli poziomem religijności, mierzonej np. częstotliwością uczestniczenia w praktykach religijnych, deklaracji bycia osobą wierzącą, to badania z ostatniej dekady pokazują nieznaczny, ale stabilny spadek tych wskaźników. Podobnie sytuacja wygląda jeśli weźmiemy pod uwagę wymiar konserwacyjny, czyli na ile postawy i poglądy katolików pozostają spójne ze społecznym nauczaniem Kościoła. Na przykład, spory odsetek osób deklarujących się jako wierzące uznaje używanie środków antykoncepcyjnych czy rozwód za akceptowalne zachowania. Na takie rozbieżności wskazują badania opinii publicznej regularnie przeprowadzane przez CBOS. Z drugiej strony, jeśli popatrzymy na postrzeganie społecznej roli i obecności Kościoła w sferze publicznej to badania pokazują, że jest na nią zgoda. Choć oczywiście istnieje wiele grup, które domagają się większego uznania i obecności Kościoła w sferze publicznej, jak również takich, które domagają się ich zmniejszenia.

Władza Sądzenia: W polskiej publicystyce oraz w wypowiedziach na forach i mediach społecznościowych formułowany jest często zarzut o zaściankowości i fundamentalizmie polskiego Kościoła katolickiego (głównie chodzi tu o linię programową Konferencji Episkopatu Polski). Zestawia się go często z bardziej liberalnym podejściem innych episkopatów europejskich czy też z postawą samego papieża Franciszka. Czy rzeczywiście polski Kościół aż tak bardzo odstaje od kościołów w innych krajach Europy, czy może jedynie budujemy sobie takie wyobrażenie na bazie naszej niewiedzy? Czy tylko polski Kościół katolicki toczy tytułową (Nie)Świętą Wojnę?

prof. M. Libiszowska-Żółtkowska: Ogląd i ocena rzeczywistości zależy między innymi

także od definicji pojęć, którymi wzajemnie się posługujemy. Pojęcia „zaściankowość” i „fundamentalizm” są nieostre i wieloznaczne. W języku potocznym kryją się za nimi negatywne emocje i społeczne naznaczenia. Język naukowy unika wartościowania i domaga się definicyjnych precyzji. Jeżeli Episkopat Polski stoi na straży niezmienności fundamentów wiary i zasad organizacyjnych, to znaczy, że poprawnie i skutecznie wypełnia rolę, do której został powołany. Tylko papież mocą swojej apostołskiej sukcesji urzędu, który premiuje dogmat o nieomyślności w sprawach wiary i moralności (od 1870 r.) może pokusić się o korektę czy bardziej radykalną zmianę fundamentów będących wielowiekową ostoją Kościoła. Naruszenie tej zasady przez niższych rangą księży lub przez osoby świeckie może skutkować (i tak to bywało w historii chrześcijaństwa) schizmą, czyli rozpadem jedności i stworzeniem konkurencji (prawosławie 1054, protestantyzm 1517, polskokatolicyzm 1897, mariawityzm 1906 i wiele innych rozłamów).

Księża różnych szczebli administracyjnej struktury Kościoła w Polsce są, tak jak i reszta społeczeństwa, ukształtowani przez kulturowe dziedzictwo Polaków oraz procesy socjalizacyjne, w których rygoryzm religijny wychowania opiera się na autorytecie tradycji i zasadzie podporządkowania.

Polskie społeczeństwo, jak pokazują badania, jest dużo bardziej zachowawcze, tradycyjne, ksenofobiczne, nietolerancyjne wobec odmienności, negatywnie reagujące na wszelkiego typu obcość, czyli – przywołując sens pytania, dużo mniej liberalne w każdej dziedzinie życia codziennego i odświętnego w porównaniu ze społeczeństwem tzw. Zachodu. Hierarchiczny układ struktur kościelnych zamyka możliwość religijnych dysput i nowatorskich zachowań.

Próby odstępstwa od rygoryzmu źle się kończą, czego doświadczyło ostatnimi czasami kilku księży (m.in. ks. Adam Boniecki, ks. Wojciech Lemański, ks. Piotr Natanek).

prof. S. Obirek: Ta teza jest oparta na wiedzy, a nie na „niewiedzy”. Im więcej o postawie Kościoła katolickiego wiem (nie tylko biskupów, ale i kleru niższego i obecnych w przestrzeni publicznej katolickich świeckich) i im częściej zestawiam jego poglądy z tym, co się dzieje na świecie (rzymski Synod z października 2015 roku dostarczył wyjątkowego materiału w tej kwestii!) to wrażenie „odmienności”, a nawet swoistej „skansenowości” jest wprost dojmujące.

dr P. Załęcki: Wizje tego rodzaju formułowane są zwykle w oparciu o medialny obraz Kościoła. Znaleźć możemy w świecie rzecz jasna lokalne episkopaty o zdecydowanie bardziej radykalnej i konserwatywnej w charakterze prezencji, ale także zdecydowanie bardziej liberalne czy otwarte. W mojej opinii obraz KEP wynika przede wszystkim z dominacji w jego obrębie określonego skrzydła czy frakcji konserwatywnej. Czy sprzyja to funkcjonowaniu czy nie polskiemu Kościołowi na scenie publicznej, to już zupełnie inna kwestia. Dominacja ta jest związana nie tylko z naleciałościami związanymi z naszymi lokalnymi uwarunkowaniami historycznymi. Wraz z dokonującą się powolną zmianą pokoleniową wśród wyższego duchowieństwa w Polsce z całą pewnością zmieniać będą się strategie budowania tożsamości Kościoła także na scenie publicznej. Trudno jednakże dzisiaj wnioskować o horyzoncie czasowym tych zmian (choć trzeba by tu mówić raczej o dziesięcioleciach niż latach). Wiele jednak mogłoby ulec zmianie gdyby obecny Papież zwołał sobór powszechny. Od ostatniego soboru mija właśnie 50 lat. Jego zwołanie,

biorąc pod uwagę zakres zmian cywilizacyjnych, kulturowych i chyba także wewnętrzno-kościelnych ostatnich dziesięcioleci, wydaje się całkiem prawdopodobne.

dr K. Zielińska: Wiele badań socjologicznych pokazuje, że kulturowy i społeczny kontekst oraz historyczne uwarunkowania determinują sposób, w jaki dana instytucja religijna funkcjonuje w danym społeczeństwie. Niewątpliwie Kościół rzymskokatolicki w Polsce jest zdecydowanie bardziej konserwatywny niż na przykład Kościół rzymskokatolicki w Stanach Zjednoczonych, choć jest to porównanie skrajnych przypadków. Ale mamy tutaj do czynienia z zupełnie innymi uwarunkowaniami. Kościół w USA jest religią mniejszościową, z tradycją zaangażowania w jego życie świeckich katolików i z uznaniem tego zaangażowania przez księży i biskupów. Z kolei Kościół Rzymskokatolicki w Polsce ma dominującą pozycję, prawie monopolistyczną, a świeccy katolicy są od zawsze traktowani z dużą rezerwą. Poza tym o ile w USA Sobór Watykański II odbił się ogromnym echem wśród duchownych i świeckich katolików, w Polsce Kościół walczył z komunizmem, więc na wewnętrzne debaty i postulowane przez Sobór *aggiornamento* nie było ani czasu, ani miejsca. Konsekwencje tego wiadać zarówno w stosunku Kościoła w Polsce do rzeczywistości społecznej i politycznej, jak i do samych wyznawców – wspomniane: mała akceptacja zaangażowania świeckich, małe uznanie roli kobiet w strukturach Kościoła oraz sposób traktowania i dyscyplinowania bardziej liberalnych lub krytykujących Kościół duchownych.

Jednak nie przesadzałabym z wyjątkowością postawy Kościoła w Polsce. Owszem jest ona bardziej konserwatywna niż w przypadku Kościoła rzymskokatolickiego w USA. Zbyt progresywne dla wielu

biskupów i wiernych mogą wydawać się poglądy samego Papieża Franciszka. Jednak podobnie konserwatywne jak Kościół w Polsce są lokalne Kościoły w wielu innych krajach, np. na Malcie, w Chorwacji lub w Irlandii (choć sytuacja w tym ostatnim kraju ulega dramatycznej zmianie w ostatnich dekadach). To co charakteryzuje te kraje to w zasadzie monopolistyczna pozycja Kościoła rzymskokatolickiego na rynku religijnym oraz silna obecność w sferze publicznej i politycznej. Religia jest powiązana dyskursywnie z tożsamością narodową i jest przedstawiana jako siła integrująca całe, w założeniu, katolickie społeczeństwo. To stanowi często uzasadnienie dla prób budowania „katolickiego świętego baldachimu” nad całym społeczeństwem, a tym samym organizowanie życia publicznego, ale też prywatnego (np. kwestia prawa do aborcji, dostępu do środków antykoncepcyjnych lub do *in vitro*) w oparciu o wartości i normy jednej, dominującej religii. Zgodnie więc z założeniami nowego instytucjonalizmu, podkreślałabym znaczenie kontekstu dla kształtu i sposobu funkcjonowania instytucji Kościoła rzymskokatolickiego.

Władza Sądenia: Gdy pada pytanie o to, kto (jacy aktorzy, jakie siły, jakie podmioty, jakie zorganizowane zbiorowości) tworzy i napędza dyskurs a(nty)religijny w Polsce, często w pierwszej kolejności wskazuje się na niewierzących. Czy można jednak wskazać jakieś inne podmioty wchodzące w konflikt z Kościołem katolickim w Polsce? Pisało się kiedyś w tym kontekście o tzw. ludowym antyklerykalizmie. Co nowego można dziś na ten temat powiedzieć?

prof. M. Libiszowska-Żółtkowska: Jeżeli rzeczywiście istnieje jakiś znaczący dyskurs a(anty)religijny to z pewnością

dotyczy ścierających się poglądów na temat „ile Kościoła w państwie, ile państwa w Kościele” czyli jaki *de facto* jest model państwa: wyznaniowy czy świecki? Nie byłabym skłonna utożsamiać krytycznej oceny ziemskiej działalności Kościoła z niewiarą w Boga, o czym przekonują pojawiające się tu i ówdzie hasła „Bóg (Jezus) – tak, Kościół – nie”. Negatywną ocenę politycznej aktywności hierarchów kościelnych wydają nie tylko „osobiści wrogowie Pana Boga”, ale czynią to także wierni (w koloratkach i laicy) w trosce o społeczną kondycję Kościoła, czego świadectwem mogą być teksty zamieszczane na łamach „Więzi”, „Znaku” czy „Tygodnika Powszechnego”. Krytyka jest wielowątkowa. Ludowy antyklerykalizm bazuje na sferze materialnej – mając za złe stan zamożności hierarchicznego Kościoła oraz wysokość opłat za duszpasterską posługę. Te zarzuty od lat są takie same. Ludzi pióra razi miałość intelektualnego przekazu i jednowymiarowa aksjologia, streszczająca powinność katolika do sfery intymnej. Aktywnie obecnymi w dyskusjach medialnych są także byli duchowni.

prof. S. Obirek: Wspomniany ludowy antyklerykalizm przybrał formę pasywnego oporu wobec coraz mniej przemyślanych wypowiedzi biskupów. Jednak jest to sprawa marginalna. Bardziej istotna jest wzbierająca irytacja katolików świeckich (nie tych „etatowych” w mediach czy polityce) coraz bardziej świadomych swoich praw, których paternalistyczny i arogancki język większości biskupów i kleru po prostu „wypędza” z kościołów. Nie ma jednak jak do tej pory, zorganizowanych form oporu, jak to ma miejsce w innych krajach Europy Zachodniej, np. ruch „My jesteśmy Kościołem”. Moim zdaniem ma to związek z brakiem tradycji aktywnego uczestnictwa

w życiu Kościoła z jednej strony i z nadmierną klerykalizacją samego katolicyzmu polskiego z drugiej.

dr P. Załęcki: Dyskurs areligijny i dyskurs antyreligijny to mimo wszystko niezwykle odległe od siebie zjawiska. Nie potrafię w prosty sposób sprowadzić ich do wspólnego mianownika. Wskazałbym jedynie, trochę w przyczynkarskiej perspektywie, na dwa odmienne środowiska. Pierwsze z nich wyznaczają nowe ruchy społeczne budujące swoją tożsamość zbiorową bądź to w propagowaniu światopoglądu niereligijnego, bądź poszerzających tego rodzaju aktywność o działania krytyczne wobec religii. Drugie środowisko, to osoby związane wierzeniowo, a niekiedy i instytucjonalnie (niektórzy „funkcjonariusze” Kościoła), które zdecydowanie kontestują m.in. te działania, w których dochodzi ze strony przedstawicieli Kościoła do odrzucania chrześcijaństwa wysokiej próby.

dr K. Zielińska: Pojawienie się w sferze publicznej organizacji, grup, inicjatyw oraz indywidualnych osób, które w otwarty sposób krytykują lub kwestionują obecność religii w sferze publicznej jest dla mnie, jako socjolożki religii, bardzo ciekawym fenomenem. Chciałabym jednocześnie mocno podkreślić, że takie grupy i inicjatywy istniały od dawna (choćby Towarzystwo Kultury Świeckiej, czasopismo *Res Humana*, portal *Racjonalista.pl*), ale to co jest być może nowe, to ich zaistnienie w szerszej świadomości społecznej, poprzez wydarzenia takie jak mobilizacja przeciwko krzyżowi przed Pałacem Prezydenckim w 2010 r. lub organizowane od kilku lat Marsze Ateistów i Agnostyków w Krakowie. Ciekawym fenomenem było również poparcie jakie uzyskał Ruch Palikota (przemianowany następnie na Twój Ruch) – pierwsza partia

po roku 1989, która w swoim programie zawarła sekularystyczne postulaty. Ostatnio wiele uwagi wzbudziła również inicjatywa Świecka Szkoła na rzecz zniesienia finansowania edukacji religijnej ze środków publicznych, która zdobyła wymagane poparcie i podpisy, aby złożyć w Sejmie obywatelski projekt zmiany ustawy dotyczącej tej kwestii. Ale czy grupy te wchodzą w konflikt z Kościołem rzymskokatolickim? Na pewno w taki sposób ich inicjatywy są postrzegane przez reprezentantów tej instytucji, przez powiązane z nią organizacje, ruchy i przez wielu wyznawców. Jednak moim zdaniem, sytuację tę należałoby opisać w kategoriach żądania przeddefiniowania akceptowalnej do tej pory roli i statusu Kościoła rzymskokatolickiego. Wyraźnie widać to w postulatach Inicjatywy na Rzecz Świeckiej Szkoły lub w propozycjach wysuwanych przez posłów Ruchu Palikota w debatach w Sejmie ubiegłej kadencji. Żądania te dotyczyły zmiany finansowania Kościoła (lub innych religii jak w przypadku Inicjatywy), a tym samym ograniczenia jego przywilejów. Co ciekawe roszczenia co do utrzymania uprzywilejowanej (symbolicznie, politycznie i ekonomicznie) pozycji Kościoła najczęściej uzasadnia poprzez odwołanie do powiązania katolicyzmu z narodem polskim. Moim zdaniem inicjatywom na rzecz sekularyzacji, nie chodzi o atak na Kościół, ale o przeddefiniowanie status quo w szeroko rozumianych relacjach państwo – Kościół. Być może, ale to też trzeba zbadać, na głębszym poziomie chodzi również o przeddefiniowanie tego czym naród jest w bardziej obywatelskich i spluralizowanych kategoriach, a nie jedynie przez odwołanie do katolicyzmu.

Władza Sądzenia: Czy za sekularną narracją idzie nihilizm i relatywizm prowadzący do upadku współczesnej cywilizacji, czy

może rodzi się nowa cywilizacja, oparta na nowej duchowości i nowych wartościach?

prof. M. Libiszowska-Żółtkowska: Nie potrafię odpowiedzieć na to pytanie, gdyż jest ono dla mnie niejasne, pomimo czytelnej tezy postawionej przez Redakcję.

prof. S. Obirek: Teza o związku sekularyzmu z nihilizmem i relatywizmem ma się dobrze w kraju Jana Pawła II, który tę tezę skutecznie w Polsce wylansował. Jego pojęcie „kultury” czy „cywilizacji śmierci” budzi jednak dość powszechne zdumienie. Jest ona bowiem z gruntu fałszywa, ale właściwie niefałszyfikowana ze względu na jej nieokreśloność i brak kontaktu z danymi nauk szczegółowych. Istnieje jednak możliwość jej dekonstrukcji jako ideologicznego tworu, której o ile mi wiadomo nie podjęto w sposób systematyczny w Polsce.

dr P. Załęcki: Niestety nie posiadam wystarczających przesłanek czy wręcz wiedzy aby w sposób zdecydowany móc wypowiedzieć się w tej materii i w tym zakresie, który ujęty został w pytaniu. Kultura, która nas otacza, porządek społeczny, którego w mniejszym lub większym stopniu doświadczamy, system aksjonormatywny, który buduje naszą kulturę w dużej mierze zbudowane zostały na kontekstach i rozstrzygnięciach wierzeniowych. Niereligijne narracje przysłużyły się jednak wielokrotnie podniesieniu jakości narracji stricte religijnych. Nurt kontestacyjny wielokrotnie, na przestrzeni wieków oddawał ważne przysługi dla doskonalenia religijnego myślenia o świecie.

dr K. Zielińska: Oskarżanie ludzi niewierzących o nihilizm, niemoralność i relatywizm jest często powtarzaną strategią deprecjonowania „przeciwnika”, szczególnie przez

prawicowych polityków, publicystów lub media. Takie strategie deprecjonowania widzę wyraźnie w moich badaniach na temat dyskursu parlamentarnego. Jednocześnie odwołanie do katolicyzmu, do chrześcijaństwa bardzo często służy uznaniu danej osoby. Tymczasem, jak pokazują badania Radosława Tyrały w Polsce (oraz wielu innych autorów na świecie) bycie osobą niereligijną (ateistą lub agnostykiem) nie implikuje nieetycznych zachowań, nihilizmu, czy relatywizmu moralnego.

Sekularyzm z kolei, jako pewna ideologia zakładająca rozdzielenie państwa od religii (choć konkretne egzemplifikacje tego rozdzielenia mogą przyjmować najróżniejsze formy i stopnie), w żaden sposób, w mojej opinii, nie implikuje nihilizmu lub relatywizmu. W zasadzie nic nie mówi o religijności, duchowości lub areligijności obywateli tego państwa, a ma stanowić ramę dla ich wolności wyboru w kwestiach religii/metafizycznych/duchowych przekonań lub ich braku. Nie jest więc dla mnie jasne w jaki sposób „sekularna narracja” miałyby prowadzić do upadku współczesnej cywilizacji, i której? Czy nie ulegamy tutaj europocentryczności lub zachodniocentryczności? Wiele badań, również w Polsce, wskazuje na procesy indywidualizacji religii oraz wzrastającą popularność duchowości i nowych koncepcji boga/sacrum, jednak kierunek zmian religijności i ich wpływ na całe społeczeństwa, nie mówiąc już o kształcie przyszłych cywilizacji, jest trudny do przewidzenia. ☹