

M...ehleje.  
w...głos  
o polskim  
katolicyzmie

Wstęp  
i redakcja  
Przemysław  
Czapliński







Moc truchleje

Wielogłos  
o polskim  
katolicyzmie

**Moc truchleje.  
Wielogłos  
o polskim katolicyzmie**

**Wstęp i redakcja:  
Przemysław Czaplński**

**Projekt:  
Marcin Markowski**

**Korekta:  
Karol Francuzik,  
Anna Borzeskowska**

**Wydawca:  
Centrum Kultury ZAMEK  
ul. Św. Marcin 80/82  
61-809 Poznań  
[www.ckzamek.pl](http://www.ckzamek.pl)**

**Druk i oprawa:  
Zakład Poligraficzny SINDRUK  
ul. Firmowa 12  
45-594 Opole**

**Poznań 2018  
Wydanie I**

**ISBN: 978-83-947011-4-7**

Moc truchleje.  
Wielogłos  
o polskim  
katolicyzmie

Wstęp  
i redakcja  
Przemysław  
Czapliński





Spis treści	Przemysław Czapliński, <i>Niezgoda buduje</i> s. 9	II. Kościół i państwo – w poszukiwaniu dobrych relacji	III. Kościół i kultura – mecenat, granice wolności	IV. Ziemia, nasz wspólny dom. Kościół wobec środowiska naturalnego
	I. Katolicyzm jako element tożsamości zbiorowej i jako tożsamościowe zadanie	↓	↓	↓
	↓	Ewa Łętowska, <i>Ułomna labilność zamiast stabilności i przewidywalności. Trzy paradoksy regulacji stosunków państwo–Kościół</i> s. 41	Izabela Kowalczyk, <i>Sztuka współczesna jako probierz demokracji</i> s. 73	Stanisław Jaromi, <i>W stronę ekologii integralnej i braterstwa uniwersalnego</i> s. 105
	Dariusz Kosiński, <i>Między Kalwarią a Krakowskim Przedmieściem</i> s. 17	Elżbieta Adamiak, <i>Kościół i Państwo</i> s. 47	Alfred Marek Wierzbicki, <i>Kościół i kultura – mecenat, granice wolności</i> s. 83	Dominika Kozłowska, <i>Zielony Kościół</i> s. 111
	Zuzanna Radzik, <i>Katolik i jego katolickość</i> s. 23	Jarosław Makowski, <i>Kiedy Kościół staje się wrogiem Kościola</i> s. 53	Jakub Dąbrowski, <i>Przepraszam, którędy na „Golgotę”? – kilka uwag o wolności artystycznej wypowiedzi i kulturowych wojnach</i> s. 93	Przemysław Czapliński, <i>Nowy uniwersalizm</i> s. 119
	Tadeusz Bartoś, <i>Próby dyskursów. O Kościele katolickim w Polsce wielogłos wewnętrzny</i> s. 29	Przemysław Czapliński, <i>Rocznicowa utopia</i> s. 59		Biogramy s. 124



1050. rocznica przyjęcia przez nasz kraj chrztu stała się w Centrum Kultury ZAMEK w Poznaniu pretekstem do przyjrzenia się współczesnej tożsamości Polaków. Jak chrześcijaństwo wpłynęło na to, kim obecnie jesteśmy? Jak Kościół Katolicki determinuje nasze życie społeczne? Te pytania były punktem wyjścia do skonstruowania interdyscyplinarnego programu #1050. Jego oś stanowił cykl debat, ułożony przez profesora Przemysława Czaplińskiego, którego analizy wykraczają daleko poza dziedzinę, którą się zajmuje, czyli poza literaturę. Dokonanie przez niego wyboru tematów i rozmówców było gwarantem ciekawych i otwierających na różne perspektywy dyskusji dotyczących relacji Kościoła Katolickiego i polityki społecznej, kultury, ekologii i państwa.

Od samego początku czuliśmy się w obowiązku, by ocalić ich treść i wydźwięk. Poprosiliśmy więc zaproszonych gości o zostawienie śladu po programie #1050. Teksty zebrane w tej publikacji nie są jednak zapisem debat (często burzliwych), ale sformułowaniem stanowiska: poświęcone są zagadnieniom, które Dyskutanci uznali za najważniejsze dla siebie w ramach tematu rozmowy.

Książka, którą trzymają Państwo w rękach, jest początkiem serii wydawniczej Centrum Kultury ZAMEK w Poznaniu, która będzie utrzymywała wartościowe wystąpienia i konstruktywną wymianę zdań. Wierzymy, że właśnie forma publikacji jest najbardziej użyteczna i przetrwa próbę czasu. Mamy nadzieję, że docenią Państwo zarówno stronę merytoryczną, jak i estetyczną. Dobrej lektury!

Anna Hryniewiecka  
Dyrektor Centrum Kultury ZAMEK



# Przemysław Czapliński

## *Niezgoda buduje*



Niniejsza książka powstała z przekonania, że w trakcie obchodów 1050. rocznicy chrztu Polski nie może zabraknąć ryzyka. Nie chodziło przy tym o demonstracje czy kontrdemonstracje, lecz o ryzyko pytań i wyrazistych odpowiedzi.

Postanowiliśmy zapytać o polski katolicyzm i katolicki Kościół w Polsce. Anna Hryniewiecka, dyrektorka poznańskiego Centrum Kultury ZAMEK, zaproponowała, by zarówno pytania, jak i odpowiedzi padły w przestrzeniach zamku – w ramach cyklu debat. Razem z Joanną Przygońską, kierowniczką zespołu do spraw literatury, uznaliśmy, że dyskusje powinny spełniać przede wszystkim warunek otwartości. Większość sporów o Kościół toczonych jest albo ze złą wiarą, albo z nadmiarem dobrej. Skoro jednak wzięte z greki słowo „katolik” oznacza „uniwersalny”, „powszechny”, „ogólny”, organizatorzy postanowili właśnie „powszechność” potraktować jako wartość nadrzędną. Dlatego wśród gości znaleźli się duchowny teolog i teolog eksduchowny, teolożki feministki i religioznawca, teatrolog i historyczka sztuki, specjalistka w zakresie prawa karnego oraz dwufakultetowy specjalista od prawa i od sztuki. Taki zestaw gości umożliwił pomieszczenie dziedzin, poglądów i emocji – spotkanie ateistów z katolikami, gniewnie odwróconych od Kościoła z gniewnie zwróconymi ku niemu.

Od marca do maja 2016 roku odbyły się cztery debaty. Ich kolejność odzwierciedlają cztery części książki, a spis treści zaświadcza o doborze rozmówców (nie ma w naszej publikacji Artura Sporniaka, Dariusza Rosiaka, których poprosiliśmy o prowadzenie spotkań – niniejszym raz jeszcze serdecznie im dziękujemy). Podstawą wyodrębnienia czterech części są zjawiska, wobec których Kościół i katolicyzm dziś się określają. Są to relacje katolicyzmu i Kościoła wobec polskiej tożsamości zbiorowej, państwa, kultury i ekologii. Zagadnienia i dobór rozmówców zostały pomyslane tak, aby katolicyzm nie był w debatach ani instrumentalizowany, ani traktowany stronniczo. Zależało nam na rzetelnej dyskusji, która doprowadziłaby do sprecyzowania przyczyn rozmaitych konfliktów i podstaw możliwych sojuszy.

Pierwsza część grupuje teksty dotyczące tożsamości zbiorowej. Autorzy – Dariusz Kosiński, Zuzanna Radzik, Tadeusz Bartoś – pytają o genezę związku kategorii narodowej (Polak) z uniwersalną religią katolicką, o szanse refleksyjności w polskim pejzażu wyznaniowym, o przyczyny słabości alternatywy dla Polaka-katolika. Co ciekawe wszyscy troje, choć z różnych perspektyw, dostrzegają główny problem w osobności i skonfliktowaniu polskich światów: w ujęciu Dariusza Kosińskiego jest to konflikt między społeczeństwem otwartym, które nie ma obrzędowości, i katolicyzmem, który wykształcił obrzędowość wykluczającą; według Zuzanny Radzik współczesny katolicyzm jest rozłamywany od wewnątrz przez spór między uniwersalizmem chrystusowego przesłania i lokalnością relatywizującą to przesłanie; z kolei według Tadeusza Bartosia granica powstaje między manipulacyjnym wymiarem masowej katechezy i indywidualizmem autentycznej duchowości.

Na pytanie, jak sprawić, by katolicyzm stał się uniwersalistyczny, refleksyjny i życzliwy dla społecznego zróżnicowania, autorzy odpowiadają, że potrzebne jest tworzenie nowych praktyk wspólnotowych. Cechą owych praktyk – bliskich obrzędom kościelnym bądź odwołujących się wprost do tej obrzędowości – powinna być niedomkniętość. Należy więc wyobrazić sobie praktyki, które będą spełniały wspólnotowe potrzeby, zachowując jednocześnie otwartość na krytycyzm. Zamiast utyskiwać na wąską obrzędowość polskiego katolicyzmu, należy go wzbogacać od środka i parafrazować na zewnątrz – tak aby postawy indywidualistyczne nie zerwały więzi, a więzi nie kępowały jednostkowości.

Aby cokolwiek z tego marzenia się spełniło, inaczej musi zostać uporządkowana przestrzeń publiczna. Wymaga to innego prawa. Tytuł części II nie wskazuje na to bezpośrednio, ale centralnymi kategoriami rozważań są tutaj właśnie prawo i władza. Na polu władzy spotykają się bowiem państwo i Kościół. O trzech paradoksach regulacji stosunków między nimi pisze Ewa Łętowska: pierwszy z paradoksów polegał na stworzeniu prawa, które ustaliło niejasny rozdział kompetencji i wykreowało niestabilny mechanizm zależny od aktualnego stosunku sił; drugi wyraża się w tym, że ów niestabilny mechanizm zachęca do prowadzenia negocjacji z pozycji siły, a trzeci tkwi w pozornym uniwersalizmie wykorzystywanym do narzucania wąskiego i wcale nie uniwersalnego wzorca życia. Czy takie postępowanie Kościoła – korzystanie z nieostrego rozdziału Tronu od Ołtarza, narzucanie partykularnego zestawu wartości – odpowiada celom istnienia tej instytucji? Analizę zagadnienia przeprowadza z wielką kulturą, lojalnością i precyzją Elżbieta Adamiak. Autorka przypomina, że podstawową misją Kościoła jest tworzenie więzi między ludźmi oraz między ludzką wspólnotą i Bogiem. Optymalnym kontraktem między państwem i Kościołem byłoby, jak wnioskuje Adamiak, wzajemne umożliwianie sobie przez obie strony działalności kluczowej dla każdej z nich. W podobnym duchu pisze też Jarosław Makowski, który przekonuje o rosnących kosztach politycznej ekspansji Kościoła. Na pytanie, skąd czerpać ewentualne tradycje dla przywrócenia właściwych relacji, paradoksalnym wnioskiem odpowiada tekst *Rocznicowa utopia*. Autor sugeruje, że pomocna może okazać się nie tradycja zgody, lecz dziedzictwo niezgody w warunkach względnej równowagi sił. Z taką sytuacją mieliśmy do czynienia w latach 60., gdy państwo prowadziło bezprecedensową akcję budowy tysiąca szkół, zaś ze strony Kościoła pojawił się pamiętny list do biskupów niemieckich, ku którym duchowni polscy kierowali słowa przebaczenia i prośby o wybaczenie. Był to więc moment, gdy państwo i Kościół, w ramach swoistego konkurowania i działając zgodnie ze swoimi obowiązkami, dokonały rzeczy fundamentalnych. Szalonych i fundamentalnych. Przypomnienie wydarzeniowego charakteru tamtych działań prowadzi nie do postulatu przywrócenia modelu PRL-owskiej laickości, lecz do wniosku, że najważniejszym deficytem dzisiejszych relacji państwo–Kościół jest niedobór utopii.

Część trzecia książki dotyczy form mecenatu sprawowanego przez Kościół nad kulturą oraz wolności, która kulturze powinna przysługiwać. Dobrą tradycją wydają się pod tym względem lata 80., kiedy Kościół przyjął na

siebie funkcję mecenasa wobec wielu niereligijnych i niekatolickich działań kulturowych (koncerty, wystawy, spotkania dyskusyjne, wieczory poetyckie, spektakle teatralne). Prawidłowością okresu po roku 1989 okazało się radykalne zideologizowanie kontaktu. Jak zgodnie twierdzą autorzy – Izabela Kowalczyk, ks. Alfred Wierzbicki i Jakub Dąbrowski – granice wolności artysty są permanentnie naruszane przez Kościół i niekonsekwentnie bronię przez instytucje państwowe. Nie jest to jednak, jak przekonująco pisze Izabela Kowalczyk, problem spadający wyłącznie na artystów. Redukowanie pola ekspresji, cenzurowanie prewencyjne i represyjne wystaw czy spektakli teatralnych prowadzi nie tylko do zamierania sztuki, lecz także do legitymizowanego – czy nawet sakralizowanego – psucia demokracji. Jeśli artysta jest obywatelem, który narusza tabu, to ograniczanie jego wolności wypowiedzi jest naruszaniem swobód obywatelskich. W warunkach wojny kulturowej sztuka staje się probierzem stanu demokracji: to, czego zabrania się artyście dziś, jutro zostanie odebrane wszystkim. Gdybyśmy i w tym przypadku szukali poparcia dla działań przywracających artyście wolność, znajdziemy je nie tylko w konstytucji, lecz także w pismach Kościoła. Ksiądz Alfred Wierzbicki odkrywczo wskazuje na teksty i wypowiedzi Jana Pawła II, który w *Liście do artystów* pisał: „[...] nawet w sytuacji głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego. Jako poszukiwanie prawdy, owoc wyobraźni wykraczającej poza codzienność, sztuka jest ze swej natury swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę. Nawet wówczas, gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, staje się w pewien sposób wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie”<sup>1</sup>.

Podobnie więc jak w części II, tak i tutaj autorzy nie projektują sielanki. Zamiast tego odkrywają zasadność twierdzenia, że „niezgoda buduje” – co znaczy, że uczestnicy konfliktowej sytuacji muszą dziś upominać się o prawo i możliwość korzystania z niezgody dla siebie i dla swoich oponentów.

---

1 Jan Paweł II, *List do artystów*, 10. Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1999, s. 26.



W podobnym duchu utrzymane są artykuły części ostatniej. Kanonicznym tekstem – przywoływanym i omawianym przez wszystkich – jest encyklika papieża Franciszka *Laudato si'*. Autorzy (Stanisław Jaromi, Dominika Kozłowska, Przemysław Czapliński) odnajdują w niej nie tylko doniosłe treści ekologiczne, lecz także nowy program chrześcijańskiego uniwersalizmu, nie tylko wyraziste powiązanie chrześcijaństwa z nauką, lecz także mocne podkreślenie, że niesprawiedliwość wobec Ziemi jest zawsze niesprawiedliwością wobec ludzi.

Do znudzenia powtarzane zdanie przypisywane francuskiemu pisarzowi André Malraux, że wiek XXI będzie sakralny albo nie będzie go wcale, należałoby sparafrazować do postaci: wiek XXI będzie wiekiem zielonym albo martwym. W gruncie rzeczy parafraza nie jest aż tak odległa, jeśli przypomnimy sobie, że Jan Paweł II mówił o „nawróceniu ekologicznym” jako najważniejszym wyzwaniu stojącym przed ludźmi. To nie ateści powinni dziś nawracać się na jedną z istniejących religii, lecz wszyscy powinni przejść na religię ziemi.

Pod tym względem sytuacja w Polsce przypomina odwróconą proporcję: im wyraźniej wybrzmiewa ekologiczne przesłanie Jana Pawła II, tym słabiej Kościół do tego dziedzictwa sięga. W rezultacie im większy wpływ Kościół w Polsce mógłby mieć na ekologiczną konwersję społeczeństwa, tym rzadziej hierarchowie kościelni gotowi są brać odpowiedzialność za stan środowiska naturalnego. Jest w tym – ostatni już – paradoks i okruczeństwo nadziei. Oto Kościół w Polsce zyskał władzę, która dla niego samego i dla wiary może okazać się w nieodległej przyszłości destrukcyjna. Naiwne byłoby postulowanie, by tej władzy się wyrzekł – tego instytucje nie potrafią. Sensowne natomiast wydaje się działanie na rzecz twórczej niezgody, która spowoduje, że społeczeństwo na nowo zdefiniuje swoje potrzeby i wyznaczy Kościołowi konieczne granice. Na takiej niezgodzie zyskali by wszyscy – Kościół i państwo, wierni i niewierzący, ludzie i nieludzie.

Ktoś mógłby uznać, że książka sprowokowana rocznicowymi obchodami straciła na aktualności, skoro rocznica już minęła. Wydaje się jednak, że – na dobre i złe – jest przeciwnie: książka zachowa swoją aktualność, dopóki obawy wyrażone przez autorów będą słuszne, a nadzieje uzasadnione.



I.

Katolicyzm  
jako element  
tożsamości  
zbiorowej  
i jako  
tożsamościowe  
zadanie



# Dariusz Kosiński

## *Między Kalwarią a Krakowskim Przedmieściem*



Proszę wybaczyć, ale już na początku chciałbym odwołać się do samego siebie, a dokładniej do tekstu *Między Kalwarią a spektaklem* opublikowanego w miesięczniku „Znak” w roku 2009 (nr 648). Odwołanie to wydaje mi się ważne przede wszystkim dlatego, że przypomnienie, co pisałem siedem lat temu, mnie samemu pozwoli poddać własne tezy weryfikacji i zarazem pogłębić je i poszerzyć w taki sposób, by zyskały brzmienie zgodne z tematem debaty: „Kto ty jesteś? Katolicyzm jako element tożsamości zbiorowej i jako tożsamościowe zadanie”.

Tamten tekst rozpoczynał się od przypomnienia tezy o rytualności polskiego katolicyzmu, postawionej w roku 1938 przez Stefana Czarnowskiego, a przyjętej i potwierdzonej później na innym materiale przez wielu badaczy. Dziś należy ona do przekonań powszechnie akceptowanych i często powtarzanych, wręcz stereotypowych. Czarnowski pisał wprawdzie o religijności polskich chłopów, ale w późniejszej recepcji jego diagnoza została rozszerzona na całe społeczeństwo. Według tego rozpoznania polskiemu katolikowi wystarcza „wiara w to, że go Jezus odkupił i że opiekuje się nim Matka Boska, on zaś sam łamać sobie głowy nie potrzebuje nad nauką prawd objawionych – to rzecz księży – aby tylko zachowywał starannie nakazy obrzędowe, aby uczęszczał na nabożeństwa, śpiewał w kościele,

zdejmował czapkę i żegnał się przed krzyżem. Jeśli ma do Boga sprawę szczególną, daje na mszę księdzu, w sprawach pomniejszych daje kilka groszy żebrakowi, by ten za niego zaniósł właściwe modły. Poleciwszy w ten sposób sprawy swoje tym, którzy znają lepiej od niego drogę do Boga, spokojny jest o siebie”<sup>1</sup>. Innymi słowy: według pioniera polskiej socjologii specyfika katolicyzmu w wersji polskiej polega na tym, że lekceważy refleksję i zaangażowanie w troskę o osobisty rozwój duchowy, rozwiązując kwestie wiary przez spełnianie określonych, powtarzalnych praktyk zbiorowych. Czarnowski sporo pisał o wspólnotowym charakterze większości działań związanych z wiarą, co według niego oznaczało pokazowe podporządkowanie się jednostek normom przyjętym przez zbiorowość oraz rezygnację z osobistych trudów i pytań. Skutkowało to miało swoistym religijnym konformizmem i letniością, ale jednocześnie odnawiało i umacniało wspólnotę, zarówno tę lokalną – parafialną lub związaną z regionalnym sanktuarium, jak i tę większą, narodową – odnajdującą swoją tożsamość także przez identyfikację ze wspólnymi praktykami i obiektami kultowymi (tu szczególnie znaczenie ma oczywiście kult Matki Boskiej Częstochowskiej). Ten wspólnotowy charakter polskiego katolicyzmu był wobec opresji, w jakiej naród znajdował się w okresie zaborów, niezwykle ważnym czynnikiem cementującym go i zapewniającym mu przetrwanie. Jak próbowałem dowodzić w książce *Teatra polskie. Historie* (Warszawa 2010), powstającej w tym samym czasie, co przywoływany tekst ze „Znaku”, po utracie niepodległości i własnego państwa jako oczywistej podstawy tożsamościowej Polacy podtrzymywali i odnawiali wspólnotę narodową przez niemal nieustanne przedstawienia, przyjmujące zarówno formy codziennego „obyczaju narodowego”, jak i masowych wystąpień publicznych. W ich tworzeniu ważną rolę odgrywały reinterpretacje tradycji wcześniejszych. Janusz Tazbir wskazywał trafnie na rytualizm wiary w kulturze sarmackiej, który w XIX w. harmonijnie połączył się z rytualizmem chłopskim. Przypomnieć w tym momencie trzeba, że sarmacki katolicyzm został stworzony na bazie estetyki i retoryki kontrreformacyjnego baroku propagowanego głównie przez jezuitów.

---

1

Stefan Czarnowski, *Kultura*. „Wiedza i Życie”, Warszawa 1938, s. 105.

Oznacza to, że rytualizm wiary polskiej to rytualizm katolickiej spektakularności, której monumentalnymi scenami były świątynie wzorowane na rzymskim kościele Il Gesù – z szeroką nawą główną, którą swobodnie poruszać się mogły rozbudowane procesje przygniatające jednostkę rozmachem i wielozmysłową ekspresją, sprzyjające uniesieniom zbiorowym. Już choćby z racji swojej genealogii (są to wszak działania kontrreformacyjne) miały one także charakter demonstracji zwróconej przeciwko odszczepieńcom i wrogom jedynej prawdziwej wiary. Posługiwały się więc dwoma potężnymi i niezwykle skutecznymi sposobami jednoczenia wspólnoty i budowania tożsamości zbiorowej: uniesieniem o charakterze *communitas* oraz opozycją „swoi – obcy”. Dzięki nim performanse jedności wiary stanowiły wręcz oczywisty, dobrze ugruntowany w tradycji i przyzwyczajeniach wzór działania, wykorzystywany przez przedstawienia patriotyczne, skutkujące ustanowieniem i umocnieniem tożsamości narodowej. Połączenie patriotyzmu z katolicyzmem umacniało oba: katolicyzm zyskiwał wsparcie historyczne i polityczne, zaś patriotyzm – sankcję religijną. Połączenie to – skutecznie funkcjonujące przede wszystkim w wieku XVII, kiedy wykorzystywano je do umocnienia „wiodącej roli szlachty” – powróciło w okresie zaborów, do czego przyczyniła się też odmiennność wyznań przeważających wśród zaborców. Wkrótce doszedł do tego jeszcze jeden niezwykle ważny element: martyrologia narodowa konsekwentnie i na różnych poziomach zestawiana z wyobrażeniami religijnymi, na czele z „Polską – Chrystusem narodów”. Uzupełniony o nią kompleks wyobrażeń „religii patriotyzmu” uzyskał podstawowy scenariusz: śmierci jako ofiary przybliżającej przyszłe zmartwychwstanie.

Wszystko to ukształtowało się nie w deklaracjach, manifestach czy wizjach proroczych (choć i te się zdarzały), ale w działaniach zbiorowych, za model których uznać wypada manifestacje patriotyczne w Warszawie w latach 1860–1861. Realizowały one na masową (jak na owe czasy) skalę scenariusz ofiarniczo-żałobny i to właśnie w nich po raz pierwszy chyba tak jawnie wystawiona została wspólnota losu cierpiącego narodu i udręczonego Kościoła – pospołu realizujących martyrologicznie uproszczony wzór pasywny.

Wspólnota ta nie została zerwana po odzyskaniu niepodległości: umocniła ją legenda „cudu nad Wisłą” oraz wykorzystywanie elementów obrzędowości katolickiej w ceremoniałach państwowych. W sposób wręcz

natychmiastowy ten wzór działania powrócił i umocnił się w okresie II wojny światowej i będących jej rezultatem rządów komunistycznych, co w stanie wojennym potwierdziła performatywna aktywność Kościoła na czele z jej najpopularniejszym przejawem – Mszami za Ojczyznę.

Jak z tego krótkiego przeglądu widać: co najmniej od XVII wieku polska tożsamość narodowa pozostaje w silnym związku z demonstracyjną religijnością katolicką. Jeśli mówimy o zbitce „Polak-katolik”, to powinniśmy zaraz dodawać, że opisuje ona pewną postawę i zestaw scenariuszy postępowania, że – innymi słowy – jest raczej rolą do odegrania na scenie społecznej niż zestawem dobrze ugruntowanych i przemyślanych przekonań czy wyobrażeń. Jest modelem dramatycznym, a nie teologią narodową. Dla wielu w tym właśnie tkwi jej słabość, dla innych – siła.

Ja należę do tych drugich. W przywoływanym tekście sformułowałem swoistą apologię rytualizmu, wskazując, że z pewnego punktu widzenia jest on narzędziem o wiele skuteczniejszym niż refleksja czy słowo. Dysponuje bowiem wielką siłą performatywnego ustanowienia. Rytualizm polskiej religijności, wbrew temu, co głoszą uprzedzeni wobec niego badacze, nie oznacza mechanicznego wykonywania określonych czynności niewpływających na życie myślącego o „swoich sprawach” wiernego. Jego rdzeń stanowi performans, a więc działanie przynoszące określone skutki i ustanawiające nową rzeczywistość. Od dawna wiadomo – jest to właściwie antropologiczna oczywistość – że performanse zbiorowe prowadzą do uwewnętrznienia przekonań wspólnotowych, uznania ich za własne, a więc przekształcenia podmiotu tożsamości. Działają tu zarówno siły *communitas*, jak i ekonomika poczucia bezpieczeństwa i pewności, tak łatwo lekceważona przez myśl liberalną. Rezultatem ich „pracy” jest zmiana przekonań i postaw uczestników i wytworzenie tożsamości zbiorowej, którą aktywnie współtworzą i podtrzymują.

Ten performatywny charakter „religii patriotyzmu” wydaje mi się jej cechą najważniejszą, a zarazem jakby zlekceważoną. Moim zdaniem nie zrozumiemy „Polaka-katolika”, jeśli będziemy poszukiwać tylko przekonań, ideologicznych konstrukcji czy nawet wyobrażeń. Przedstawienia zbiorowe są w mniejszym stopniu związane z zestawem poglądów niż przedstawienie teatralne z tekstem dramatycznym będącym jego podstawą. Trwałości i siły oddziaływania „Polaka-katolika” nie buduje



mesjanizm narodowy, ubóstwienie ojczyzny czy polityczny sojusz państwa i Kościoła. Buduje ją wzruszenie pielgrzyma docierającego na Jasną Górę, drżący głos śpiewający „Podnieś rękę Boże Dziecię” i zbiorowe uniesienie przy „Ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie”. Ten ostatni przykład jest może najwymowniejszy – racjonalistyczni krytycy posmoleńskich demonstracji z przekąsem pytali, czy ludzie śpiewający tę wersję pieśni Alojzego Felińskiego naprawdę sądzą, że Polska jest zniewolona. Ale pytanie jest źle postawione, bo siłą podstawową nie było konkretne i przemyślane polityczne rozpoznanie, ale przyjemność zbiorowego uniesienia.

Wobec tej przyjemności i siły narodowo-religijnego *communitas* argumenty racjonalne, a już zwłaszcza ekonomiczne, zawsze będą słabsze, wręcz bezsilne. Bo z trudnościami ekonomicznymi, z walką o chleb nasz powszedni mierzymy się sami, podczas gdy to właśnie w sytuacjach odświętnego przedstawieniowego wrzenia doświadczamy tego, że nie samym chlebem żyje człowiek.

W tekście pisanym dla „Znaku” waloryzowałem rytualność pozytywnie, dowodząc, że doświadczenie wejścia w psychiczną rzeczywistość ewokowaną przez zbiorowy performans religijny (jako przykład przywoływałem Kalwarię) stanowi wehikuł autentycznego przeżycia religijnego i skuteczne narzędzie umacniania wiary jako czegoś doświadczanego, przeżytego. Z perspektywy kilku minionych lat dodać jednak muszę, że to samo narzędzie użyte w kontekście ściśle politycznym, wzmocnione jeszcze sankcją religijną, może okazać się niezwykle groźne, zwłaszcza jeśli umocnieniu wytworzonej przez nie tożsamości zbiorowej towarzyszy mocne wskazanie wroga: lemingów, Polaków gorszego sortu czy muzułmańskich gwałcicieli Europy. Efektem powtarzalnego uniesienia religijno-patriotycznego może bowiem okazać się coś, co jest zaprzeczeniem i chrześcijaństwa, i patriotyzmu: ksenofobiczna nienawiść, także wyrażająca się nie w ideach i werbalizowanych koncepcjach, ale postawach i czynach. Dlatego tak ważne wydaje mi się nieustanne pytanie nie o poglądy i przekonania, ale o działania. Nie o to, w co Polak-katolik wierzy, lecz o to, co praktykuje.



# Zuzanna Radzik

## *Katolik i jego katolickość*



*Naród ochrzczony(ch)* – taki tytuł bloku tekstów zobaczyłam na okładce wiosennego kwartalnika „Więź” (2016, nr 1) i od razu pozazdrościłam go redakcji. Ta gra słów w drugim członie tytułu dobrze oddaje miejsce, z którego mówię o Polaku-katoliku. Sami ochrzczeni, a nie: „ochrzczony naród” czy „naród ochrzczonych”. Katolik i jego katolickość, a nie: Polak-katolik.

Jednocześnie pisząc to, mam wrażenie, że uchylam się od udziału w istotnej rozmowie. Przygotowując się do dzisiejszego spotkania, miałam wielokrotnie ochotę napisać, że Polak-katolik mnie nie interesuje. Jednocześnie bezwiednie trafiałam na jego ślady, choćby w internetowych wpisach księży, których przemyśleniom towarzyszył sygnalizujący sympatię z ruchem narodowym dopisek *cwp* [Chwała Wielkiej Polsce]. I nie był to znany już z mediów zakonnik, ale koledzy moich kolegów. A oni tłumaczyli, że przecież patriotyzm chyba nie jest zły.

Nie po drodze mi z patriotyzmem wyrażanym przez hasło stojące za tym skrótem. To jednak inna rozmowa. Mój problem polega na tym, że księża w ten sposób używają autorytetu, który daje im w społeczeństwie sutanna, by zabrać głos w dyskusji, w której ich kompetencje są takie same jak każdego innego obywatela.

I tak Polak-katolik okazuje się bardziej Polakiem niż katolikiem. Katolicyzm służy mu jako pewien rodzaj sita, oddzielającego – pod pretekstem religijności – inne grupy etniczne: Żydów, Białorusinów, również Ukraińców (bo nie jest pewne, czy Polak-katolik może być obrządku wschodniego). Jednak nie o religię tu chodzi – ona zostaje użyta. Wykorzystana przez własnych członków czy urzędników do innych celów niż powinna. To oczywiście odwieczny problem chrześcijaństwa i innych religii, dość wyraźny we współczesnym świecie. Religia jest poręczna w mobilizacji tłumu, z racji symboli i emocji, z którymi się wiąże. Fantazje o końcu religii i o tym, że brak ludzi religijnych zaprowadzi pokój na świecie, można odłożyć między bajki. Chyba jedyny sposób, żeby ten jej potencjał tworzenia podziałów i wykluczania rozbroić, to religijność pogłębiać, bo z takiej perspektywy widać, jak te podziały są pozorne. W naszym przypadku mówilibyśmy po prostu o nawróceniu Polaka-katolika czy raczej katolika z polskim paszportem.

Problem zderzenia tego, co etniczne z tym, co uniwersalne pojawia się u samych początków chrześcijaństwa. Wtedy mianowicie, gdy gorączkowo ewangelizujący apostoł Paweł uznaje, że dobra nowina przeznaczona jest również dla tych niebędących Żydami. Zatem najstarsze pisma chrześcijańskie, jakimi dysponujemy, rozważały i w swojej intencji rozstrzygały ten problem. Paweł nie znosi sprzeciwu. Istotą jego sporu z innymi wyznawcami Jezusa jako Mesjasza jest możliwość rozszerzenia obietnic danych jednej grupie etnicznej – Żydom – na całą ludzkość. Paweł uważa, że jeśli Jezus jest Mesjaszem, jeśli nastął ten czas, o którym mówią prorocy, to znaczy, że wszystkie narody mają zacząć wychwalać żydowskiego Boga. Po co więc pochylać się nad Polakiem-katolikiem prawie dwa tysiące lat po rozstrzygnięciu tego pierwotnego dylematu, w którym wybrano uniwersalność i przekroczenie granic etnicznych? Niestety dlatego, że wciąż od nowa partykularne zwycięża z uniwersalnym. Często w Polaku-katoliku więcej jest Polaka niż katolika.

Dla starożytnego chrześcijaństwa ten uniwersalizm był nie tylko zagadnieniem teologicznym, ale problemem politycznym i tożsamościowym. Świat rzymski nie znał religii niezwiązanej z państwem, miastem lub przodkami. W rezultacie Żydzi wierzący w Boga praojców, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba mieścili się w systemie. Dziwna była ta ich religia dla Greków i Rzymian, ale starożytna i narodowa. Jak trzeba.

Chrześcijanie zaś – wbrew logice znanej w ówczesnej pobożności – twierdzili, że wierzą w żydowskiego Boga, który nie był Bogiem ich ojców. Wierzą wyłącznie w Niego, nie zaś: dołączają kolejnego boga do kręgu innych czczonych przez siebie. Dla niego zdradzali opiekuńcze bóstwa swoich rodzin, miast i państw. Wierzenie w Boga Żydów – nie będąc Żydem – było nie tylko dziwactwem, ale burzyło ład. Bogowie za takie niewierności mszczą się, zsyłając nieszczęścia.

Wierząc w żydowskiego Boga i nie będąc Żydami, chrześcijanie nie mieścili się w systemie, w którym nie było miejsca na ponadnarodową, wieloetniczną grupę połączoną jedynie wiarą. Właśnie po to, by stworzyć ramę dla swojej odstającej od normy tożsamości, chrześcijanie wykuwają pojęcie „religia”. Termin miał uzasadniać to, że chrześcijaństwo wiąże ludzi w poprzek dotąd znanych granic i podziałów.

„Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym” – zauważa autor listu *Do Diogneta*, apologii z końca II wieku<sup>1</sup>. I ciągnie dalej: „Mieszkają w miastach greckich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia [...]”. Zwyczajni współobywatele, zakorzenieni w miejscowej kulturze. Zaraz jednak dodaje: „a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz nie do uwierzenia prawa, jakimi się rządzą”. Wśród dalej wymienionych sposobów życia pojawia się wątek przynależenia do wspólnoty. W wyidealizowanej wizji przedstawionej przez autora listu *Do Diogneta*, który wszakże jest apologetą, chrześcijanie są jedną nogą tam, gdzie przyszło im żyć, ale drugą gdzieś indziej:

---

1 *Do Diogneta*, [w:] *Apologie*, wstęp i oprac. M. Szarmach, J. Sotowianuk, przeł. M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sotowianuk, red. E. Stanuła, ATK, Warszawa 1988.

*Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą.*

Są u siebie i nie są u siebie. Ponad? Poza? Czy Polak-katolik zniesie, że w swojej ojczyźnie ma być niby obcy przybysz, nie stąd? Gorzej: każda ziemia obca ma być mu ojczyzną, a ojczyzna ziemią obcą? Napięcie z wyidealizowanej wizji listu *Do Diogneta*, tkwiące w stwierdzeniu, że każde miejsce jest ojczyzną i ziemią obcą, nie zwalnia jednak z dbania o wspólnotę. Nie narodową, tylko tworzoną przez tych, co blisko, tych, z którymi dzieli się podwórko, miasto, życie publiczne. Wszystkich, a nie tylko ochrzczonych. Chrześcijańskie bycie nie u siebie, choć u siebie, nie ma prowadzić do obojętności na to, co się dzieje. Przeciwnie. Ale to zrelatywizowane „u siebie” bardzo się rozszerza. Powinno być globalne, tak jak chrześcijaństwo czy sam katolicyzm.

Może tylko na mnie działają takie obrazy, ale wyrazem tej globalności był choćby ostatni synod biskupów. Bardzo brakowało tam wielu głosów, szczególnie świeckich i kobiet. Jednak zamiar, dla którego gromadzą się biskupi na takich spotkaniach, jest śmiały. Rozmowa na jakikolwiek temat w kilkusetosobowym gronie osób reprezentujących różne kontynenty i Kościoły działające w różnych politycznych i kulturowych kontekstach wydaje się prawie niemożliwa. Faktycznie, biskupi po pierwszym tygodniu wyraźnie nie mogli się zgodzić nawet co do podstawowych terminów, a pod koniec skłonni byli pewne problemy zostawiać do rozwiązania w regionach. Pozwoliłoby to niemieckim czy australijskim biskupom na wprowadzenie rozwiązań adekwatnych do sytuacji w ich krajach, ale też na uchylene się od negocjacji z biskupami z Afryki, których stanowisko jest bardziej konserwatywne.

Jeśli o tym opowiadam i twierdzę jednocześnie, że nie interesuje mnie Polak-katolik, to właściwie chcę powiedzieć, że najbardziej interesujący jest dla mnie katolicyzm (i katolik) przejęty całym światem. Taka uniwersalna wspólnota. Globalna, ale też idąca w poprzek czasu. Jak w tym wzruszającym momencie, gdy zanim odśpiewamy *Sanctus*, prezbiter mówi, że włączymy się w ten sposób w śpiew aniołów i świętych. Dodać by można, że również w śpiew innych chrześcijan na wszystkich kontynentach. Nie tylko łączymy się z całym katolickim światem, ale z wszystkimi ludźmi

na świecie żyjącymi oraz – jak przypomniał papież Franciszek – z naszą siostrą Ziemią. Kiedy zaczynam tak myśleć o byciu katoliczką, czuję się, jakbym brała głęboki oddech.

Zatem zamiast przejmować się Polakiem-katolikiem i tracić energię, lepiej zainwestować ją w takie właśnie nawrócenie na katolicyzm prawdziwie uniwersalny. Jako katoliczka, ale też teolożka, namyślałam się często, jak to zrobić, żeby katolicy byli w takim sensie bardziej sobą. Nie chodzi o to, żeby się zmodernizowali, lecz by wrócili do tego, co znaczy ich chrzest, do czego ma prowadzić ich wiara. Co w nich zmienia, do czego pcha? Brzmi to jak program obchodów rocznicy chrztu Polski, choć niekoniecznie fundowanych przez msz ze środków na dyplomację publiczną.

Ostatecznie za Matką Teresą uważam, że w Kościele problemem jesteśmy Ty i ja oraz że każdą zmianę trzeba zacząć od siebie. Zmieniając siebie, zaczynasz być aktywistą – mówiła moja ulubiona Dorothy Day. Zatem pytanie o kondycję katolika i katolicyzmu, tak w Polsce, jak gdzie indziej, jest pytaniem o jakość naszego nawrócenia. W sam raz na obchody rocznicy chrztu Polski, a przede wszystkim na trwający właśnie Wielki Post.





Tadeusz Bartoś  
*Próby dyskursów.*  
*O Kościele katolickim*  
*w Polsce wielogłos*  
*wewnętrzny*



Platon, pisząc swoje *Państwo*, szukał mitów, które byłyby pomocne w wychowaniu młodzieży – przyszłych obywateli. Projekt podziału społeczności *polis* na relatywnie odseparowane od siebie grupy wedle kryterium predyspozycji chciał wspierać fenicjańskim mitem o ludziach posiadających w sobie złoto, srebro, brąz lub żelazo. Oczywiście złoci to najlepsi, itd. Świadom był przy tym, że mity to bajki, choć użyteczne. By dawać dobry przykład młodzieży, proponował reformę kanonu literackiego przez usunięcie z niego (głównie z tekstów homeryckich) gorszących opowieści o niegodziwych postępkach bogów. Postulował poetycką korektę wyobrażeń dotyczących życia pośmiertnego, z ponurych na bardziej kolorowe, by wojownikom łatwiej było lec raczej na polu chwały, aniżeli poddać się i pójść w niewolę (śmierć chrześcijańskiego męczennika bezzwłocznie idącego do nieba, muzułmańskiego żołnierza na świętej wojnie to warianty tego samego systemu motywacyjnego). W dziesiątej księdze autor *Państwa* przedstawił mit o Erze, młodzieńcu, który już jako trup ożył – powrócił z tamtego świata (dzisiejsi mitotwórcy powiedzieliby, że „przeżył śmierć kliniczną”) i dał sprawozdanie. To jedna z kilku wersji platońskiej eschatologii, skwapliwie przejęta cztery wieki później przez pisarzy chrześcijańskich, z fundamentalnym przesłaniem moralno-dyscyplinującym, że mianowicie po śmierci dusza idzie przed oblicze sędziów, którzy dobrych

posyłają w prawo i do góry do życia szczęśliwego, a złych na lewo i w dół. Tak oto rodził się, powiedzmy za Fryderykiem Nietzsche (albo raczej zasłońmy się nim jak tarczą obronną), niewolniczy paradygmat małych ludzi – wyczekujących nagrody lizusów oraz przerażonych karą tchórzy.

Intelektualne elity w kolejnych epokach, podobnie jak za czasów rozbuchanego racjonalizmu platońskich Aten, skłaniają się do uznawania pożytków z religii dla dyscyplinowania mas, nie przykładając przy tym większej wagi do prawdziwości mitu, zadawalając się jego skutecznością albo bardziej precyzyjnie: prawdziwość mierząc skutecznością, a szerzej – użytecznością. W korespondencji Edyty Stein z Romanem Ingardenem znajdziemy *passus*, w którym oburza się ona, że polski filozof nie dostrzega w religii nic więcej poza pożytecznym systemem regulującym życie ludu. O pożytkach z religii w wymiarze kulturowym i etycznym wypowiadał się systematycznie Adam Michnik, zwracając uwagę, iż brak u nas innego aniżeli katolicki systemu wartości, który regulowałby funkcjonowanie rodaków. Zasadnicze tezy powyższej diagnozy powtarza Marcin Król: „[...] dla niezintegrowanych obywatelsko środowisk katolicka wspólnota narodowa jest jedynym sposobem przynależności narodowej. To jest jedyna oferta ideologiczna, w której się rozpoznają jako Polacy”<sup>1</sup>. Teza Michnika–Króla jest słabszym wariantem mocnej tezy Romana Dmowskiego, że „katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie, w znacznej mierze stanowi jej istotę. [Z kolei] usiłowanie oddzielenia [...] katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religii i od Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu”<sup>2</sup>. Podczas gdy Michnik–Król ograniczają się do konstatacji stanu faktycznego (tak, jak go widzą), Dmowski popada w osobliwą mistyczną egzaltację, skądinąd dziwną u pragmatycznego racjonalisty. Powiązania kultury

---

1            *Demokracja musi być gorąca*. Z Marcinem Królem rozmawia Maciej Stasiński, „Gazeta Wyborcza” z 22 II 2016, <http://wyborcza.pl/magazyn/1,150174,19519576,marcin-krol-demokracja-musi-byc-goraca.html>, [dostęp 22 II 16].

2            R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, 1927, [http://www.ligatur.se/shop/free/dmowski\\_kosciol\\_narod\\_panstwo.pdf](http://www.ligatur.se/shop/free/dmowski_kosciol_narod_panstwo.pdf), s. 19.

narodowej z religijną formą zawsze mają bowiem charakter historyczny, a więc przypadłościowy, podlegają ewolucji i nie są żadną miarą jakimiś mistycznymi zaślubinami czy wyrazem metafizycznego ejdosu duszy Polaka. Klątwa esencjalizmu, tak jak ją widział Karl Popper, byłaby tu adekwatną odpowiedzią, demaskującą autorytarny zamysł.

Ktoś inny na moim miejscu potrafiłby dostarczyć wielu podobnych przykładów opisanej tu wiary w funkcjonalność polskiego katolicyzmu, mógłby wymienić wierzących, niewierzących, duchownych i świeckich, dla których prawdą katolicyzmu, probierzem jego wartości, a więc i tego, dlaczego stać trzeba za nim murem, jest jego użyteczność. Jego skuteczność, a więc siła wpływu na życie publiczne i prywatne Polaków, to dziś dane empiryczne, co tylko potwierdza wspomnianą użyteczność. Ujmijmy rzecz w bon motach: nieobecni racji nie mają, historię piszą zwycięzcy; ale już nie: kto pierwszy ten lepszy, raczej: ten się śmieje, kto się śmieje ostatni.

\*\*\*

Samoświadomość własnej katolickości u Polaków przed II wojną światową nie wymagała zapewne wielkiej refleksji, skoro ogromna ich większość żyła na co dzień obok znaczących w swej liczbie wspólnot żydowskich, niemieckich (protestanckich), białoruskich czy ukraińskich (prawosławnych). Nagłe zniknięcie po II wojnie światowej sąsiadów zostało zastąpione obecnością nowej władzy, która dla wielu była figurą „obcego”, bardziej lub mniej otwarcie antykatolickiej, niosącą sprymitywizowaną formę oświeceniowego światła rozumu przeciw religijnemu zabobonowi. Reakcją był katolicyzm biernego oporu, obrony jednolitej tożsamości wobec prostackiego, bo egzystencjalnego zagrożenia. Przywódcą duchowym narodu stał się szybko Stefan Kardynał Wyszyński, Prymas Tysiąclecia, królową Polski ogłoszona została Maryja Boża Rodzicielka, o mały włos także Wszechpośredniczka Łask, o co zabiegali zgodnie na Vaticanum II Wyszyński z Wojtyła. Konstytuuje się nowe symboliczne uniwersum, silne mocą radykalnej opozycji, walki światła (katolicyzm) z ciemnością (cała reszta).

Naród zaczął spotykać się ze sobą, przyglądać się sobie, już nie na defiladach przed Pałacem Kultury i Nauki w Warszawie, ale przed klasztorem paulinów w Częstochowie. Podniosłe obchody Milenium tzw. Chrztu Polski (1966), wobec coraz bardziej dojmującej miernoty propa-

gandy komunistycznej, stały się zaczynem kształtowania nowej katolickiej wyobraźni Polaków. Co znalazło wsparcie w nowoczesnych formach aktywności duszpasterskiej w ośrodkach miejskich, wzmocnione dalej wyborem papieża Polaka, widokiem modlących się w stoczni gdańskiej robotników, Maryją w klapie nieznanego mężczyzny z wąsem i papieżem na jego ogromnym długopisie. Krok po kroku tożsamość katolicka zdobyła pozycję dominującą.

Tak przyszło na świat i rozkwitło nowe wcielenie katolicyzmu reaktywnego, katolicyzmu walki, postrzegającego otoczenie najpierw jako zagrożenie, uznającego wszystko co niekatolickie za wroga, a nie zwyczajnie odmienne czy obojętne. Przestrzeń symboliczna jest wspólna i każdy może się w nią wpisać. Tak też zrobił „biznesmen z Torunia”, pasywno-agresywny wzorzec polskiego księdza, mdłosłodkiego uwodziciela, obnoszącego się ze swymi rzekomymi krzywdami, jakby z krzyża zdjętego kabotyńca z fałszywym uśmiechem na twarzy bez wyrazu, aroganta z talentem propagandzisty, biznesmena-straganiarza. Modelową figurę prześlągniętego resentymentem duchownego opisał Max Scheler sto lat temu w książeczce *Resentiment a moralność*. Chwila przerwy na metarefleksję: tonacja opisu, w którą popada niniejszy wywód, zbliża się do skrajności znanych u nas choćby z epoki propagandy antyklerykalnej czy, z innej strony, propagandy antysemitkiej endeków z okresu II Rzeczypospolitej. Zarysowuje się ten sposób kierunku ewolucji dyskursu okołokatolickiego na najbliższe lata. Dalszy brak samoograniczenia się kleru, w jego skłonnej do potępień bucie, sprawić może, że zmęczony lud podniesie głowę, wzniesie bunt, jak zrobił to w swoim czasie we Francji czy ostatnio w Irlandii. Akcja wywołuje reakcję, by sprowadzić rzecz do możliwie prostych skojarzeń.

\*\*\*

Jest jeszcze inna warstwa katolickiej tożsamości Polaka. Podobnie jak choćby Włosi, są nasi rodacy katolikami bezwiednie. Nie potrzebują w tej sprawie wykonać niczego, by nimi być, na poziomie obyczajów, lokalnego rozkładu sił, tożsamości, zasobu słownictwa, obrazów spontanicznie pochłanianych i przetwarzanych pod czaszkami. Pozostają w tej nieświadomianej na co dzień warstwie tożsamości, żyjąc w monolitycznym społeczeństwie nie niepokojonym obecnością obcego.

Wnikliwy czytelnik widzi już zapewne sprzeczność w opisie. Czy jednak to błąd opisującego, czy może raczej osobliwość badanego przedmiotu? Wielowarstwowość.

\*\*\*

Bezalternatywność tożsamości niekoniecznie musi być kłopotem, przeciwnie, uciążliwa bywa jej niestabilność i rozmazanie. Zmiana dla części populacji jest źródłem niepokoju. Zakwestionowanie samoidentyfikacji, wymuszenie reakcji na odmienne formy myślenia i działania skłaniają do postawy aktywnej, ta zaś przybierać może postaci agresywne. Skoro najlepszą obroną jest atak, są też tacy katolicy, którzy pierwsi sięgają po miecz, nie czekając na ruch przeciwnika. Robią to w formie napastliwej, jak kampanie antygejowskie księdza Oko czy atakowanie wszystkiego, co nie nasze w gwiazdorskiej obsadzie Tomasza Terlikowskiego. Ekspansjonistyczna, proaktywna jest niewątpliwie polityka hierarchii kościelnej, która nauczona „błędami pasywności” swych kolegów na tzw. Zachodzie nie zamierza oddawać „ni piędzi ziemi”, rozbudowując zaplecze materialne, szkoląc kadry, wspierając uzdolnionych propagandzistów w rodzaju Tadeusza Rydzyska, w formie bardziej rustykalnej czy bardziej miejskiej aktywności niedawno zmarłego Jana Góry oraz – *last but not least* – uzależniając od siebie klasę polityczną.

Obowiązuje w tym wszystkim święte prawo rynku. Tyle masz, ile sam sobie wywalczysz, czy to na polu szlachetnej rywalizacji o rząd dusz, czy mniej szlachetnej (w opinii większości) walce o wysokość przychodów. Aktywiści katolicycy należą w naszym kraju do najbardziej zmotywowanych grup społecznych, młodzież z tych środowisk jest naturalnym zapleczem dla kadr rozkwitających jak grzyby po deszczu prawicowych partii, stowarzyszeń, redakcji. Wspiera ich w tym dziele tzw. prawica kulturowa, choć bez wiary religijnej, uznająca katolickie wartości za użyteczny oręż.

Noszący w sobie autentyczne, choć może skrywane, bo wstydlive, poczucie zagrożenia „panoszącą się” kulturą laicką (niekościelną) skrywają swoją tożsamość w schronach religijnych zakłęb, zmotywowani niczym rycerze przed bitwą. Pasywność, niemrawość, impotencja oświeceniowej kultury w Polsce wynika także z przekonania, że skoro proces sekularyzacji dokonał się wszędzie w Europie, to w naszym kraju przyjdzie on

samoistnie i dotknie katolicką duszę Polaka, zatruwając ją śmiertelną trucizną zwątpienia. Samo jednak nic się nie robi, kolejne przysłowie samo za siebie mówi, nas spychając w stupor aporii.

\*\*\*

Religia jako źródło tożsamości przyjmuje postać sekciarskiej autoindoktrynacji. Obrazy świata zachowane w przekazie religijnym, wizje człowieka, jego losu, wymagają u wykształconych systematycznej pracy nad niewidzeniem ich anachroniczności. Platon zastanawiał się nad reformą kanonu szkolnego w *Państwie*, świadom fałszu religijnych mitów myślał o nich jako o skutecznej technice wychowawczej, przyjmując do wiadomości fakt, iż większość populacji pozostaje pod nieodpartym wpływem religijnych opowieści swojej kultury. Co ciekawe, podobnych reform religijnych mitów, reinterpretacji raczej niż cenzury, także motywowanych szlachetną intencją, chciał w katolicyzmie Sobór Watykański II, by wykluczyć z doktryny obecne w niej elementy nienawiści do obcych – protestantów, żydów, muzułmanów, prawosławnych, ateistów.

Wychowanie młodzieży – to pozostaje jako zadanie, nic nie zmieniło się w tej materii od czasów Platona. Wychowanie czy indoktrynacja, walka o przejęcie kontroli nad umysłami czy też formowanie osobowości otwartych, zdolnych do pracy dialektycznej, badania wolnego od wszelkiego tabu? Nierozstrzygnięte pozostaje pytanie, czy polski katolicyzm wzniesie się ponad egoistyczne zasklepienie, by sprzyjać ludzkiej wolności.

Jak dotąd rozliczne ruchy katolickiej odnowy, wspólnoty wzorowane na ruchach ewangelikalnych z USA, nowoczesne quasi-zakony, by przetrwać, angażują się w techniki manipulacji, wychowanie myląc z propagandą, rozwijając metody uwodzenia emocjonalnego, systematycznej selekcji informacji – podtrzymywania przynależności poprzez dostarczenie propagandowej sieci informacji.

To proces adaptacji. By zwyciężyć, trzeba dostosować się do warunków funkcjonowania współczesnego świata. Przyjęto więc nowoczesne techniki oddziaływania, które istotnie modyfikują samą treść religijnego przekazu. Zmiana wymuszona została pojawieniem się społeczeństwa masowego oraz opinii publicznej. Dla Hannah Arendt była to jedna z istotnych

oznak zerwania tradycji kulturowej Zachodu. Marginesem pozostaną lub w sposób naturalny wymrą, niestawiające na masowe oddziaływania grupy katolickie, na przykład we współczesnej Francji; choć są próbą obecności akceptującej własną nieznacność, marginalność, przez co wolne pozostają od wewnętrznego przymusu ciągłej ekspansji, która dziś wymaga zaangażowania wątpliwych narzędzi, choćby rozmaitych postaci reklamy, czyli zalegalizowanej formy kłamstwa w sferze publicznej. Kłamstwa *par excellence*, metakłamstwa, którego węzłowym mechanizmem jest kłamanie o sobie, że nie jest się kłamstwem.

\*\*\*

Jeszcze inny punkt widzenia. Jeśli katolicyzm jest formą polskości, to jest formą zbędną. Emancypacja oznacza wyrwanie się ze świata katolickiej wyobraźni, jej zrelatywizowanie. Traktowanie jej na serio oznacza stan niewolniczy, jest symptomem zniewolenia umysłu. Doktryna katolicka głosi bowiem, iż człowiek, stworzony przez Boga, całkowicie jest jego projektem, jest przez niego pomyślany i podtrzymywany przy życiu. Chrześcijański kreacjonizm to najbardziej radykalna, bo metafizyczna forma zależności egzystencjalnej, najgłębsza forma niewolnictwa duchowego. Zależność ontyczna pociąga za sobą zależność moralną, brak autonomii moralnej, ostatecznie stan poddaństwa wobec uzurpującej sobie prawo do nieomylności kasty duchownych, w jej hierarchicznej strukturze. Zasadniczym zaś instrumentem zniewalania umysłu w technikach duszpasterskich katolicyzmu jest utrzymywanie wyznawców w permanentnym poczuciu winy.

Diagnoza tego rodzaju niechybnie dopomina się o akt emancypacji, dowolnie wyrażony. Wystarczy pomyśleć, jak Platon kiedyś, że to wszystko bajki. Można też użyć form bardziej rubasznych, *ad libitum*. Że można, to właśnie daje do myślenia.

\*\*\*

A poza tym dwa tysiąclecia chrześcijaństwa dały nam wielką myśl religijną, teologiczną, filozoficzną, nie mówiąc o dziełach sztuk plastycznych, wspaniałej muzyce, literaturze i architekturze.

p s Idąc tropem intuicji Jacka Kurskiego, obecnego prezesa telewizji publicznej, że lud zabezpieczyć trzeba przed kontrowersyjnym dziełem, by nie zostało źle zrozumiane, co najlepiej zrobić, opatrzwszy je słusznym komentarzem, spieszę wyjaśnić, że poglądy autora tego tekstu są uwarunkowane jego osobistymi doświadczeniami życiowymi, a przyjęty punkt widzenia jest tylko jednym z możliwych. Istnieją bowiem inne punkty widzenia, być może nawet cenniejsze, choćby tych, którzy kochają Kościół Katolicki, lub przynajmniej osób niebędących pod tak wyraźnym wpływem lewackich ideologii, jak da się to odczuć w przypadku autora tego tekstu. Przez delikatność nie będziemy wspominać o możliwej interpretacji jego wypowiedzi, która demaskuje, iż jest jedynie ekspresją osobistych urazów, poczucia winy nieświadomie przetwarzanego w niepoahamowaną chęć oskarżania innych za własne uchybienia i – co tu dużo mówić – zwykłą ludzką małość.







## II.

# Kościół i państwo – w poszukiwaniu dobrych relacji



# Ewa Łętowska

## *Ułomna labilność zamiast stabilności i przewidywalności. Trzy paradoksy regulacji stosun- ków państwo–Kościół*



Prawo ma dwa zadania gwarancyjne: czynić przyszłość bardziej przewidywalną oraz nakładać wędzidło ograniczające naturalną tendencję każdej władzy do działania siłą bez oglądania się na słabszych. Dotyczy to także stosunków między państwem i Kościołem Katolickim. Tron i Ołtarz mają władzę na tym samym terytorium, tedy muszą ją „jakoś” między sobą podzielić i rozgraniczyć. A że działają władczo wobec tych samych ludzi (obywatele i wyznawcy), prawo nie tylko powinno rozdzielić władzę państwa i Kościoła, ale i dawać gwarancję, że ani Tron, ani Ołtarz nie dokonają uzurpacji ani wobec siebie, ani wobec jednostek.

Jak widać po ćwierćwieczu ani stabilizacja, ani powściągnięcie władzy (tak świeckiej, jak kościelnej), co było założeniem i nadzieją porządkowania relacji państwo–Kościół po roku 1988, nie zostały osiągnięte. Miejscem narastających konfliktów na tle konkurencji władzy obu potencji stały się kolejno: kultura (co powinno, a co nie powinno być prezentowane w teatrach, kinach, galeriach); lecznictwo (deklaracja lekarska głosząca supremację prawa bożego jako obligatoryjnego dla lekarza i w konsekwencji sabotowanie prawa państwowego poprzez bunt przeciw ustawowemu reżimowi klauzuli sumienia, klauzula sumienia); edukacja od przedszkolnej („wolność od ideologii gender”), poprzez szkoły (symbole religijne, sprzeciw

wobec edukacji seksualnej, spór o nauczanie religii i postulat uczynienia z niej przedmiotu maturalnego), aż do uniwersyteckiej (unikanie organizowania spotkań i dyskusji na drażliwe tematy lub z udziałem niepożądanego prelegentów – choćby Peter Singer na uw). Wygaśnięcie mandatu Komisji Majątkowej nastąpiło w atmosferze skandalu po 22 latach, zamiast jak planowano po dwóch, i to bez doprowadzenia do satysfakcjonującego którąkolwiek ze stron wygaszenia roszczeń i pretensji. Raczej owe pretensje urosły, bo oto pojawił się obok państwa nowy partner – gminy, nieistniejące w roku 1989 – z którego majątku czerpano na pokrycie roszczeń Kościoła. Bo w końcu już nie zwracano tylko tego, co zabrano, lecz ekwiwalenty, i to wyceniane jednostronnie, za przyzwoleniem strony państwowej. W czasie oficjalnych uroczystości (Kancelaria Prezydenta, 11 czerwca 2014) głosi się, bez cienia sprzeciwu, priorytet prawa boskiego nad prawem państwowym. Obserwujemy więc kroczącą ekspansję pretensji i roszczeń, której prawo jakoś nie potrafiło uchwycić i utrzymać w ryzach. Ani więc stabilizacyjnej, ani ochronnej roli w tym obszarze prawo nie odegrało i nie odgrywa. Dlaczego?

Niestety, taki rozwój wydarzeń był zaprogramowany. W prawie normującym relacje państwo–Kościół użyto bowiem narzędzi działających w takim właśnie kierunku. Zamiast podzielić imperia Tronu i Ołtarza, rozstrzygając w samym prawie, co cesarskie, a co boskie, przeniesiono nierozstrzygnięte problemy na poziom działań różnych komisji działających nietransparentnie, wydających przez nikogo niekontrolowane i niezaskarżalne decyzje. Taki mechanizm w samym prawie niewiele rozstrzygał i nie gwarantował utrzymania równowagi. Już raczej zachęcał do testowania każdorazowej wytrzymałości drugiej strony i jej gotowości do ustępstw. Była to bowiem siatka narzędzi kreujących mechanizm umownego, konsensualnego, negocjacyjnego rozstrzygnięcia sporów – ale w przyszłości. Nie samo prawo stabilizowało, ale miały to uczynić przyszłe indywidualne decyzje i uchwały. Niektóre komisje już działały (Komisja Majątkowa z 1989 r.), niektórych utworzenie bezskutecznie przewidywał konkordat, inne ukształtowały się niejako obok jego postanowień. Przesunięcie ciężaru rozstrzygnięcia sporów na przyszłe indywidualnie wynegocjowane decyzje wykorzystano nawet tam, gdzie państwo zgodnie z prawem powinno działać samo: w ten sposób scedowano na porozumienie („dogadanie się”) między Kościołami prawosławnym i katolickim kwestię mienia pounickiego, co zresztą nie nastąpiło.

I to jest pierwszy paradoks i zarazem pierwsza ułomność regulacji stosunków państwo–Kościół. Regulacja stworzyła nie tyle jasną koncepcję rozdziału władzy obu potencji oraz gwarancji towarzyszących utrzymaniu podziału, ile system mechanizmów porozumiewania się, działania komisji wspólnych, podejmowania w nieoznaczonej przyszłości wynegocjowanych decyzji. W miejsce stabilizacyjnego i gwarancyjnego działania prawa wykreowano wahlivy mechanizm, zależny od aktualnej siły politycznej partnerów i ich potencjału negocjacyjnego.

Demokracja ma krótki oddech: żyje w rytmach wyborów, i taki jest też horyzont kompetencji funkcjonariuszy państwowych. Kościół ma czas, cierpliwość i ideowo zmotywowanych przedstawicieli, co nie zawsze da się powiedzieć o funkcjonariuszach państwa. Państwo żyje koniunkturą polityczną i nie tylko polityczną. Wśród posłów sejmów poszczególnych kadencji, począwszy od roku 1991, notuje się charakterystyczny wzrost demonstracji przywiązania do wartości konfesyjnych. W Sejmie z roku 1991 70 posłów skorzystało z możliwości odwołania się do Boga; w 1993 r. – 17; w 1997 r. – 280; w 2001 r. – 220; w 2005 r. – 330. W obecnym składzie parlamentu – 400. Oczywiście motywacje deklaracji nie przekładają się bezpośrednio na głosowania, ale zmniejszenie gotowości obrony wartości świeckich jest faktem. Przesunięcie ciężaru merytorycznego spornych kwestii między państwem i Kościołem na pojedyncze rozstrzygnięcia zwiększa wagę działań konkretnych, zmieniających się przedstawicieli państwa jako wyrazicieli jego interesów w czasie prac wspomnianych komisji czy w czasie negocjacji. A także rolę sędziów orzekających w sprawach trafiających do sądów. Spory na tle rozstrzygnięć Komisji Majątkowej nie podlegały drodze sądowej. Ale już ochrona praw osób trzecich (dierzawcy, najemcy nieruchomości dawanych w ekwiwalencie) nigdy spod działania sądów wyłączona nie została. Niemniej jednak bezkrytycznie powielana, błędna, zwężająca interpretacja ukształtowała się za sprawą działania sądów powszechnych i administracyjnych w latach 90. I nigdy tego nie skorygowano. Mechanizm praktyczny zadziałał *in favorem Ecclesiae*.

Paradoks drugi: umowy, negocjacje – instrumenty pozornie demokratyczne, koncyliacyjne – są świetne i pożądane, jeżeli siła i determinacja negocjacyjna obu stron są mniej więcej równe. Problem jest znany ekspertom prawa konsumenckiego. Ekonomiczną władzę mają wobec nas także ci, którzy mają nam sprzedać lub świadczyć to, czego niezbędnie akurat potrzebujemy,

czy to będzie wypłata pieniędzy z bankomatu, czy pomoc medyczna. Władza profesjonalisty nad konsumentem wynika z jego lepszej informacji, znajomości rynku i towaru, którym handluje, z lepszej organizacji, z tego, że ma więcej czasu i pieniędzy na przetrzymanie sporu. Umowa z silniejszym tylko powiększa jego przewagę, bo słabszy nie ma jak i czym przekonać silniejszego w czasie pertraktacji do korzystniejszej treści umowy. To godzi nie tylko w interesy konsumenta, ale też w jego wolność (do uczestnictwa na rynku) – obie niweczone przez silniejszego. I mimo że umowa kojarzy się z cechami właściwymi demokracji: dobrowolność, pertraktacje, porozumienie, kompromis, jest ona – co paradoksalne – prawnym instrumentem wzmocnienia silniejszego partnera, a więc jednak w pewnym stopniu zniewolenia słabszego. Ten mechanizm działa identycznie na linii negocjacji państwo–Kościół w zakresie parytetu wiedzy, woli, kompetencji i determinacji. Konstytucja z roku 1997 w miejsce wrogiej separacji Tronu i Kościoła wprowadziła zasadę przyjaznego rozdziału, opartego na autonomii i współdziałaniu. Negocjacje i współpraca służą wspólnemu dobru, gdy są prowadzone rzetelnie i odpowiedzialnie przez partnerów o równym parytecie. Trudno winić Kościół, że korzysta z tego, co stwarza okazja użycia takich, a nie innych instrumentów – w negocjacjach zwycięża silniejszy.

Doświadczenia 22 lat funkcjonowania Komisji Majątkowej, intensywne, nieproporcjonalne roszczenia światopoglądowe w zakresie kultury, edukacji, medycyny są opatrzone tezą o konieczności podporządkowania prawa – wykładni zgodnej ze światopoglądem katolickim w ortodoksyjnym wydaniu. I uzupełnione poglądem o konieczności podporządkowania się tych, „którzy nie podzielają tej wiary”, aby użyć terminologii preambuły konstytucyjnej, mówiącej teoretycznie o równouprawnieniu światopoglądowym. Zabieg ten znajduje swe zakotwiczenie w trzecim paradoksie: uniwersalistyczne żądania zgłaszane są w imię ochrony wolności sumienia jednostek – interpretowanej jednak nie w duchu „żyj i daj żyć innym”, ale w duchu „żyj tak, jak ja chcę”. Tym sposobem ochronna tarcza praw człowieka zostaje wykorzystana jako oręż w ręku Kościoła uważającego się za wyłącznego depozytariusza wolności sumienia jako wolności człowieka, niezależnie od jego światopoglądu. Chyba nie o to chodzi w preambule konstytucyjnej.







# Elżbieta Adamiak

## *Kościół i Państwo*



Tempo i gorączka obecnych polskich sporów politycznych i prawnych utrudniają refleksję zasadniczą, możliwą jedynie z pewnego dystansu potrzebnego do namysłu i klarownego sformułowania myśli. Obszar relacji pomiędzy Kościołem i państwem należy przy tym do kwestii aktualnych, o czym świadczą kolejne konkretne propozycje zmian prawnych czy inicjatywy społeczne wyrastające z inspiracji chrześcijańskich. Wycuciem wagi tej tematyki wykazało się po raz kolejny środowisko „Więzi”, publikując w zimowym numerze kwartalnika blok tekstów na temat „Korepetycje z autonomii” (2015, nr 4) autorstwa ks. Stanisława Adamiaka, Sławomira Sowińskiego i Zbigniewa Noskowskiego.

Inspirując się przedstawionymi tam refleksjami, jak też starając się poruszać w zakresie moich – teologicznych – kompetencji, chciałabym zatrzymać się nad kilkoma podstawowymi pytaniami: Jakie są cele istnienia Kościoła? Jakie zakresy działania mają Kościół i państwo? Jak określony zostaje stosunek Kościoła do państwa przez współczesne nauczanie Kościoła Rzymskokatolickiego? W końcu jednak i boleśnie konkretnie: Jakie wynikają z tego konsekwencje dla obecnej sytuacji w Polsce?

Banalne jest stwierdzenie, iż formy istnienia instytucji Kościoła, jak też struktur państwowych, a co za tym idzie formy pojmowania ich wzajemnych relacji, zmieniały się przez dwa tysiące lat chrześcijaństwa. Wspólnym mianownikiem ich istnienia jest to, iż są instytucjami społecznymi, zgromadzeniami ludzi, swoistymi, bo także z zewnętrznymi wyrazami przynależności do nich.

Zarazem istnieje pomiędzy nimi zasadnicza różnica: wymiar instytucjonalny Kościoła jest tylko jednym – i to nie najistotniejszym. Istotą jest nawiązanie i podtrzymywanie więzi z Bogiem, które dokonuje się w chrześcijaństwie na trzech podstawowych drogach: świadectwa, liturgii oraz służby.

Świadectwo – greckie *martyrium* – to głoszenie słowa, funkcja prorocka. Chrześcijańskie głoszenie opiera się na wierze, że „Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami” (J 1,14)<sup>1</sup>, tzn. na wierze, że Jezus stał się wcielonym Słowem Boga. Świadectwo, głoszenie słowa to zatem przede wszystkim głoszenie Jezusa, tego, kim jest i jak działa. Pojmowane w wierze głoszenie słowa uobecnia Jezusa – i w tym sensie staje się podstawą istnienia Kościoła.

Liturgia – również z greckiego: *leiturgia* – pochodzi od słów *laos*, czyli lud, oraz *ergon*, czyli dzieło. Pierwotne znaczenie polityczne – służba publiczna, służba na rzecz ludu – przeszło w religijne: sprawowanie kultu poprzez rytę i ceremonie. Jest to funkcja kapłańska. A zatem chodzi w liturgii o dzieło całego ludu, ludu Bożego, zgromadzenia liturgicznego, które oddając cześć Bogu, odpowiada na Jego wezwanie, na Jego słowo. Dlatego to liturgia ma wymiar responsoryjny, ale też widzialny, sakramentalny. Przyzwyczajeni jesteśmy do nazywania poszczególnych ceremonii sakramentem, ale teologia widzi je w szerszej perspektywie: cały Kościół jest sakramentem. Przypomniał to ostatni sobór Kościoła Rzymskokatolickiego, Sobór Watykański II, którego rocznicę 50-lecia obchodziliśmy w zeszłym roku. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium* napisano: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”.

---

1

Wszystkie cytaty z Biblii wg wydania: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Wyd. Pallotinum, Poznań 1965.

Z tego opisu wynikają dwa ważne aspekty. Po pierwsze, Kościół jest działającym znakiem rzeczywistości niewidzialnej i ta rzeczywistość obejmuje więź z Bogiem. Po drugie, Sobór proponuje tu uniwersalną, obejmującą całą ludzkość, a więc przekraczającą granice państw jedność wszystkich ludzi z Bogiem. Oznacza to – z uwzględnieniem zasad hermeneutycznego czytania dokumentów kościelnych – że Sobór wyznaje wiarę w tak rozumiany Kościół, stawiając przed tymże Kościołem zadanie stawania się takim uniwersalnym znakiem. Dodać może należy, że Sobór łączy tę wizję jedności z pluralizmem wyznań chrześcijańskich, z pluralizmem różnych religii oraz egzystencją ludzi nieuznających istnienia Boga czy jakkolwiek pojmowanej rzeczywistości transcendentnej. Sobór twierdzi, iż mimo to istnienie Kościoła ma zbawcze znaczenie dla całej ludzkości. Nie wchodząc w szczegóły tej soborowej wizji, pamiętać należy, że jest to nastawienie włączające, inkluzywne – wyraźna przemiana w stosunku do przedsoborowego podejścia ekskluzywistycznego.

Trzecia droga Kościoła to służba – grecka *diakonia* (łacińska *caritas*). W Kościele, jak mówił Jezus: „Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą (gr. *diakonow*) wszystkich!” (Mk 9, 35). To Jego odpowiedź na spory o władzę pomiędzy Dwunastoma, wybranymi jako fundament nowego ludu Bożego. Spierali się o to, kto jest pierwszy... Jezus odwraca perspektywę i hierarchię ważności: istotą władzy w Kościele jest służba. Co więcej – istotą władzy pojmowanej po chrześcijańsku jest służba. I to służba wszystkim. Nie chodzi więc o jakiegokolwiek przypodobanie się „swoim”, współwyznawcom czy rodakom (w pierwotnym Kościele chodziło głównie o tych pochodzących z judaizmu i społeczności helleńskiej). Wszystkich – znaczy też tych „ostatnich”, którymi mają się stać uczniowie Jezusa.

W diakonii Kościoła wyraźnie napotykamy działania, nad którymi pieczę obecnie sprawuje państwo, choć niekoniecznie je wprost wykonując. Na niektórych obszarach, jak np. opieka zdrowotna czy społeczna, dzisiejsze państwo w pewnym sensie przejęło zadania historycznie spełniane przez wspólnoty religijne lub też uzgodniło z nimi modus współdziałania.

Te trzy podstawowe drogi Kościoła – świadectwo, liturgia oraz służba – dokonywane są we wspólnocie, budują wspólnotę i jej dotyczą. Dlatego to niektórzy dołączają do nich czwartą – nazywając z greckiego: *koinonia*, czyli wspólnota właśnie. Misją Kościoła jest więc tworzenie więzi między ludźmi i w tej wspólnocie z Bogiem.

Warto uwzględnić te fundamentalne stwierdzenia co do Kościoła, gdy patrzy się na wzajemne relacje Kościoła i państwa. Pewnym minimum poprawności tych relacji jest nie utrudnianie, lecz umożliwienie działalności jednej instytucji przez drugą.

Wspomniany już ostatni Sobór poszedł jednak jeszcze dalej, zajmując stanowisko w interesującej nas sprawie w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (1965)<sup>2</sup>. Sobór posłużył się przy tym pojęciem „autonomii rzeczywistości ziemskich”, którego właściwe rozumienie podał w następujący sposób: „Jeśli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk”. W innym jeszcze dokumencie, *Dekrecie o apostołstwie świeckich Apostolicam actuositatem* (1965)<sup>3</sup>, Sobór precyzuje, co obejmuje pojęcie „rzeczywistości ziemskich”: „dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne”. Podkreśla przy tym, iż posiadają one „własną, wszczepioną im przez Boga wartość”.

Tematyka ta została w późniejszej teologii i dokumentach Kościoła rozwinięta i to w takim kierunku, iż nie wydaje się konieczne uzasadnianie owej autonomii, która w przemianach soborowych oznaczała przede wszystkim pozytywny stosunek do świata, w tym wymienionych *expressis verbis* instytucji politycznych.

---

2 Cyt. za: [http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor\\_II/gaudium\\_et\\_spes/](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes/)

3 Cyt. za: <http://ptm.rel.pl/files/swii/170-apostolicam-actuositatem.pdf>

Kolejny niemal kopernikański przewrót to uznanie przez Sobór Watykański II prawa do wolności religijnej. Skutkiem tego jest przesunięcie optyki z Kościoła hierarchicznego, jako podmiotu działań o znaczeniu politycznym (jak to było zwłaszcza od epoki oświecenia), na poszczególne członkinie i poszczególnych członków Kościoła jako obywateli państw, cieszących się prawami i wolnościami, ale także odpowiedzialnością i obowiązkami. W takim to znaczeniu uzasadnione i zrozumiałe jest zaangażowanie polityczne Kościoła: jako zaangażowanie jego członkin i członków. Podstawą takiego zaangażowania jest wolność oceny sytuacji politycznej i wolność wyrażania własnej opinii na ten temat. Niedawna historia cenzury kościelnej, którą objęty został artykuł Henryka Woźniakowskiego w internetowym wydaniu czasopisma „Europe Infos”, jest jednym z przykładów uciszania głosów niezależnego myślenia politycznego w Kościele w Polsce. Paradoksem jest fakt, iż jedyne zdanie zakazanego artykułu, odnoszące się do Kościoła hierarchicznego w Polsce, stwierdzało, iż Konferencja Episkopatu Polski nie zabrała głosu w sprawie zasad funkcjonowania demokratycznego państwa prawa.

Osobnym problemem, wartym oddzielnej dyskusji, są kwestie wpływu nauczania Kościoła w kwestiach moralności na konkretne rozwiązania prawne. Niewątpliwie Kościół ma prawo głosić swą naukę, jak i praktykować głoszone zasady poprzez służenie dobru ludzi i dobru wspólnemu. Równie niewątpliwie jest jednak także i to, iż konstytucyjna zasada niezależności władz Rzeczypospolitej Polskiej w sprawach przekonań religijnych musi pozostawiać przestrzeń do umożliwienia głoszenia takiej nauki i praktykowanie własnych zasad przez inne wspólnoty religijne lub osoby o innych światopoglądach. Na skutek powojennej historii Polski pytania te pojawiają się jako pytania o uwzględnienie przekonań i poglądów mniejszości.





# Jarosław Makowski

## *Kiedy Kościół staje się wrogiem Kościoła*

MOC TRUCHLEJE. WIELOGŁOS O POLSKIM KATOLICYZMIE



0.

Chciałbym postawić tu cztery tezy dotyczące relacji między państwem i Kościołem – głównymi bohaterami naszej poznańskiej dyskusji. Od razu dodam: chodzi mi nie tyle o Kościół jako wspólnotę wierzących, co Kościół jako instytucję życia społecznego. Oczywiście zostaną skarcony przez wnikliwych Czytelników, że tezy są zbyt radykalne. Ale podejmuję ryzyko dla atrakcyjności przyszłej debaty. Jest to bowiem pokusa, której nie mogę się oprzeć. A jak wiemy, przewartościować pokusę, to jej ulec...

1.

Zasada jest stara i prosta: „Oddać Bogu to, co boskie, cesarzowi to, co cesarskie”. Jednak zasada ta długo nie mogła się doczekać praktycznej realizacji. Zrobił to siłą swojego autorytetu dopiero II Sobór Watykański – w drugiej połowie XX wieku. Ojcowie soborowi uznali, że Kościół i państwo winny respektować zasadę autonomii, czyli rozdziału między państwem a Kościołem. Stało się tak z dwóch powodów. Po pierwsze: zrozumiano,

że w demokratycznie zorganizowanym państwie, gdzie szanuje się i respektuje pluralizm przekonań i postaw, Kościół dążący do realizacji swych celów poprzez siłę państwowego przymusu znajdzie się w opozycji do rosnącej części swoich wiernych; po drugie: odkryto, że prawo osoby, a tym samym prawo wolności jej sumienia, jest ważniejsze niż prawo kościelnej prawdy.

Państwo i Kościół chcą więc respektować zasadę autonomii, gdyż jest ona korzystna i dla państwa, i dla Kościoła. Kościół bowiem, zgodnie z własnym nauczaniem, chce tylko przemawiać w sposób nieskrępowany i korzystać z wolności głoszenia swojego przesłania. Bo prawda, którą głosi, jak czytamy w *Deklaracji o wolności religijnej*, „nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie”.

Pierwsza teza brzmi zatem: rozdział Kościoła i państwa w demokratycznym państwie prawa jest korzystny i dla państwa, i dla Kościoła.

## 2.

Jak więc wyglądała praktyka relacji między państwem a Kościołem w czasie ostatnich 25 lat w Polsce? Najprostsza, ale zarazem prawdziwa odpowiedź brzmi: różnie.

Mieliśmy więc na przykład „zimną wojnę religijną”, by przypomnieć choćby spory o konstytucję, aborcję czy religię w szkole. Co więcej, jeśli uznaliśmy te debaty za zakończone i rozdział zamknięty naszych publicznych dyskusji, to dziś widzimy, w jak dużej iluzji żyliśmy. Wszystkie te spory związane z obecnością Kościoła instytucjonalnego w życiu publicznym wracają teraz ze zdwojoną siłą. Były jednak również chwile „taktycznej symbiozy” – na przykład gdy Polska wstępowała do Unii Europejskiej. Wtedy poparcie Kościoła było ważne dla wygrania europejskiego referendum. Do zwycięstwa przyczynił się z pewnością głos Jana Pawła II, który w jednym zdaniu zarysował dziejowy marsz Polski: „Od Unii Lubelskiej do Unii Europejskiej”.

Charakterystyczne dla całej historii relacji Kościół–państwo w III RP – niezależnie od tego, czy była wojna, czy pokój, czy rządziła lewica, czy prawica – jest to, że siła Kościoła w Polsce zawsze była konsekwencją słabości państwa i społeczeństwa obywatelskiego. Kościół ustami

swoich duchownych zawsze mówił o Państwie przez duże „P”, a dokładniej, o Ojczyźnie, za którą się umiera i dla której poświęca się życie, zgodnie ze świętą zasadą: Bóg – Honor – Ojczyzna. W ten sposób Kościół spychał na drugi plan państwo pisane przez małe „p”. Dużo mniej mówił więc Kościół o państwie jako dobru wspólnym, które realizuje się przez płacenie podatków, uczciwość w relacjach pracodawca – pracownik, o budowaniu trwałych instytucji publicznych jako fundamencie demokratycznego i społecznego porządku itd.

Druą teza, którą chciałbym postawić, brzmi: Kościół bardziej myśli o Ojczyźnie, nadając jej metafizyczny wymiar, niż o państwie, które buduje się poprzez transparentność, przestrzeganie prawa, tworzenie silnych demokratycznych instytucji.

### 3.

Jaką dziś mamy sytuację? Bo że się zmieniła, wszyscy czujemy. Dlatego przecież zajmujemy się tym tematem.

Jeszcze do niedawna, a więc zanim w Polsce zaczęła się tzw. „dobra zmiana”, wielu biskupów, na czele z szefem Episkopatu abpem Stanisławem Gądeckim, powiadało, że mamy dziś otwartą wojnę z Kościołem. I że przeciwnikiem w tej wojnie były tzw. siły liberalne, lewicowe, feminizm, genderyzm itd. Czy to, że w demokratycznym społeczeństwie istnieje pluralizm postaw, przekonań, światopoglądów, powinno spędzać sen z powiek biskupom?

Oczywiście nie, gdyż liberalna demokracja daje każdemu Kościołowi (nie tylko Rzymskokatolickiemu) warunki do nieskrępowanego głoszenia Ewangelii. A Kościół niczego innego nie potrzebuje do realizacji swojej misji. Kościół, każdy Kościół, nie potrzebuje nad człowiekiem innej władzy niż władza nad jego duchem. Chwila, gdy Kościół domaga się nad człowiekiem władzy politycznej, jest więc chwilą jego słabości. A o klęsce może mówić wtedy, gdy Dobrą Nowinę chce zastąpić Dobrą Ustawą.

Dziś widać jak na dłoni, że mamy reaktywację sojuszu tronu i ołtarza. Obecny rząd nie kryje, że chce być bardziej papieski od papieża. Kościół wita ewangelizatorski zapal rządzących z radością. Sojusz ten z pewnością służy obecnej władzy. Rząd pis może mówić, że przecież to, co robi –

wygaszanie Trybunału Konstytucyjnego czy likwidacja mediów publicznych – jest również akceptowane przez Kościół. Kościół bowiem, który do tej pory chciał być „nauczycielem moralności Polaków”, milczy jak zakłęty. Pytanie jednak, czy ten sojusz tronu i ołtarza wyjdzie Kościołowi na zdrowie?

W bieżącym roku przypada 1050. rocznica chrztu Polski. Główne uroczystości związane z tym wydarzeniem mają się odbyć między 14 a 16 kwietnia w Gnieźnie i Poznaniu. Honorowy patronat nad obchodami objął prezydent RP Andrzej Duda. I nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby... Otóż abp Henryk Hoser dopytywany przez dziennikarzy, czy obchody te mogłyby być połączone z uchwaleniem nowej konstytucji, podkreślającej bardziej chrześcijańskie korzenie Polski, powiedział, że byłoby to bardzo „dobrym miejscem, żeby tę konstytucję w jakiejś mierze zmienić, tam, gdzie ona wymaga takiej zmiany”<sup>1</sup>. Zdaniem hierarchy mamy zatem „nową rzeczywistość polityczną”, która sprzyja dokonaniu zmian w konstytucji w taki sposób, by zaznaczyć „bardziej chrześcijańskie korzenie Polski”.

W tym samym czasie, kiedy biskupi i pi s przygotowują ofensywę z nową konstytucją, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego opublikował dane dotyczące uczestnictwa wiernych w mszach świętych w 2013 roku. Okazuje się, że duszpasterze nie mają powodów do radości: po raz pierwszy od 1980 r. na niedzielne msze chodziło mniej niż 40 proc. wiernych. Od 2003 r. polski Kościół stracił blisko dwa miliony wiernych<sup>2</sup>. Zamiast dogadywać się z pi s-em, by zmieniać konstytucję, biskupi po prostu mogliby lepiej głosić Ewangelię.

Stąd trzecia teza: gdy Kościół zamiast głosić Dobrą Nowinę, zaczyna się bawić w tworzenie Dobrej Ustawy, odsłania swoją bezradność.

---

1 <http://polska.newsweek.pl/arcybiskup-hoser-to-dobry-moment-by-zmienic-konstytucje.artykuly.376881.1.html>

2 [http://wyborcza.pl/1,76842,16301665,Wierni\\_odwracaja\\_sie\\_od\\_Kosciola\\_W\\_ciagu\\_dekady\\_dwa.html#ixzz3wrS3S7Fy](http://wyborcza.pl/1,76842,16301665,Wierni_odwracaja_sie_od_Kosciola_W_ciagu_dekady_dwa.html#ixzz3wrS3S7Fy)

## 4.

Na czym zatem, w dobie rosnącej polityzacji Kościoła, polegałyby dziś odpowiedzialność chrześcijańskich polityków, ale także szeregowych wiernych? Jeśli dziś politycy mówią, że drogą jest im chrześcijaństwo, to tym bardziej powinni „trzymać” Kościół z dala od „tronu”. W imię chrześcijańskiej odpowiedzialności! Powinni, jeśli mogą tak powiedzieć, chronić Kościół przed Kościołem. To dziś jedyna droga, by polski Kościół uratować przed pełzającą dechrystianizacją, którą funduje mu romans z piśmem. Dlatego dziś największym wrogiem Kościoła nie jest ani państwo, ani społeczeństwo, ani nowoczesność. Dziś największym wrogiem Kościoła jest sam Kościół.

Zadanie Kościoła nie polega na tym, by sakralizować państwo, a zadanie państwa nie polega na tym, by laicyzować Kościół. Zadanie Kościoła polega na odrzuceniu pokusy bałwochwalstwa władzy, które daje poczucie iluzorycznego panowania. Jeśli Kościół oprze się tej pokusie, będzie dokładnie wiedział, co znaczy: „Bogu należy oddać to, co boskie, a cesarzowi to, co cesarskie”. Także w codziennej praktyce.

Stąd teza czwarta: dziś największym wrogiem Kościoła jest sam Kościół.

## 5.

I na koniec: niemiecki filozof Hegel (choć wiem, że to ryzykowne powoływać się dziś na niemieckich myślicieli) mówił: „Naród, który ma złe pojęcie Boga, ma także złe prawa, złe państwo i złe rządy”. Myślę, że po części miał rację. Parafrazując Hegla, powiedziałbym tak: „Naród, który ma złe pojęcie Boga, ma przede wszystkim zły Kościół, złą teologię i złe duszpasterstwo”.



# Przemysław Czapliński

## *Rocznicowa utopia*



W Gnieźnie, Ratyzbonie albo w Rzymie – to przypuszczalne lokalizacje. Tylko Mieszko I albo on i jego drużyna – tylu mniej więcej Polan objął pierwszy chrzest, zwany chrztem Polski<sup>1</sup>.

Wiemy, że do XIII wieku większość ludności zamieszkującej dzisiejsze tereny Polski wyznawała politeizm. Wiemy, że w pierwszych stuleciach chrześcijaństwa w Polsce obowiązywała zasada przyjmowania wiary „pana” – księcia, rycerza, włodarza ziem. Kiedy on się chrzczył, reszta, niepytana o zdanie, była uznawana za „ochrzczonej”. Upowszechnienie wiary, powiązanie jej z władzą królewską, zdobycie przez nią pozycji dominującej to kwestia całych stuleci – szczególnie kontrreformacji, a także późniejszych zaborów.

---

1

Zob. na ten temat – P. Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*.  
Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.

Dziś nie chrześcijaństwo, lecz katolicyzm jest wyznaniem powszechnym w Polsce. Przygniatająca większość Polaków (ponad 80 procent) przechodzi obrzędy chrztu i komunii. Ale mądrość potoczna mówi, że Polacy dzielą się na wierzących niepraktykujących i praktykujących niewierzących.

Jest to mądrość zwięzła, boleśnie ironiczna i kompletna. Czy prawdziwa?

#### WIARA PRZECIW OBRZĘDOM

Stwierdzenie, że w Polsce wierzący nie praktykują, oznacza, że ci, którzy wierzą, nie chcą i nie mogą uczestniczyć w praktykach kościelnych. Instytucja Kościoła – z jego chciwością, nepotyzmem, hipokryzją, obfitością dzieci zrodzonych z nieoficjalnych związków, mafijną lojalnością wobec księży przestępców, pobbłażaniem dla nacjonalistów i antysemitów – jest odrażającym zaprzeczeniem wszystkiego, czego nauczał Chrystus. Kto uwierzył w Jezusa, nie może wchodzić do świątyni zamienianych w ideologiczne i rynkowe stragany. Człowiek taki sumuje argumenty i stwierdza: „[...] czego jeszcze potrzeba, by przestać uznawać Kościół katolicki za związany z Jezusem, a promowaną dziś tradycję kościelną uznać za mit i uzurpację?”<sup>2</sup>. Czyta więc Biblię, szuka mądrych rozmówców, stara się żyć godnie i czynić dobro. Od Kościoła trzyma się z daleka, ponieważ przemyślał kwestię wiary. Najpierw zwątpił w Boga, potem w Kościół, a na koniec ułożył sobie równanie, w którym ocali Chrystusa za cenę pożegnania Kościoła. Nie można wierzyć prawdziwie w boga-człowieka, który oddał swoje życie za ludzkie grzechy, i chodzić na msze, podczas których nawołuje się do nienawiści. Albo wiara, albo Kościół – tak brzmi konkluzja.

Druga strona wygląda na nieco prostsza. Tu nie jest się samotnym, skazanym na trudne rozróżnienia między wyznaniem i instytucją, na wątplenie i chwytanie się skromnych nadziei. Ci, którzy praktykują, nie muszą wierzyć, ponieważ sama praktyka jest wiarą. Niedzielne msze, majowe procesje, sakramenty chrztu, komunii i ślubu, Święta Wielkanocne i bożonarodzeniowe



nie są zastępstwami prawdziwej wiary, lecz samą tą wiarą. Tyle chrześcijaństwa i katolicyzmu w polskich katolikach, ile jest go w obrzędach.

Prostota tego podziału choć krystaliczna, jest fałszywa. Gdyby prawdziwa była pierwsza część równania, nie byłoby w polskim Kościele Caritas, wspólnot parafialnych działających na rzecz dobra wspólnego, jak również nie byłoby takich księży, jak Józef Tischner, Stanisław Obirek, Stanisław Musiał czy Tomasz Węcławski – zabiegających o urefleksyjnienie wiary, dążących do otwarcia instytucji na problemy społeczne, odważnie krytykujących instytucję i urzędników, szukających uniwersalności wbrew kościelnym metodom do dzielenia ludzi na lepszych i gorszych. I choć niedobrą cechą polskiego Kościoła jest to, że knebluje takich księży albo ich się pozbywa, to zarazem pocieszające jest, że podobni do nich wciąż na nowo pojawiają się wśród teologów i kleru. Gdyby z kolei prawdziwa była druga strona równania, nie byłoby świeckich – lecz z ducha chrześcijańskich – akcji zbierania pieniędzy na cele dobroczynne, nie byłoby słów oburzenia kierowanych podczas mszy przez wiernych ku kapłanom, którzy wygłaszają kazania pełne uprzedzeń i nienawiści, nie pojawiłaby się pierwsza odmowa przyjęcia księdza nacjonalisty przychodzącego po kołędzie, nie byłoby pierwszego pozwu o obrazę uczuć religijnych skierowanego przeciw księżom, którzy posługują się mową nienawiści, i nie byłoby akcji na rzecz wyprowadzenia lekcji religii ze szkół.

Inaczej mówiąc, potoczna mądrość myli się przede wszystkim co do praktyk: zakłada, że te kościelne są niezienne, a wśród samotnych wierzących – nieobecne. Tymczasem właśnie od strony praktyk sprawy zaczynają się przedstawiać inaczej: zachowania źródłowo chrześcijańskie wychodzą poza Kościół, a postawy skierowane przeciw wynaturzeniom chrześcijaństwa pojawiają się w obrębie Kościoła.

Ma to swoje odbicie w statystykach. W roku 2000 do kościoła w Polsce chodziło 47 procent katolików, w 2008 – siedem procent mniej. W 2013 roku procent spadł poniżej czterdziestu, co znaczy, że w ciągu dekady 2003–2013 dwa miliony wiernych przestało uczęszczać na msze. Przeciwnie przedstawiają się statystyki dotyczące osób przystępujących do komunii: w latach 1980–1990 procent wzrastał od 7,8 do 10,7, w okresie 1981–2007 –

od 10,8 do 17,6, by potem ustabilizować się na wysokości 16 procent<sup>3</sup>. Oznacza to, że wśród malejącej liczby osób chodzących do kościoła wzrosła liczba *communicantes*. Czyli podobnie jak z czytelnikami: jest ich coraz mniej, lecz czytają coraz intensywniej.

Specyfikę momentu historycznego wyznacza jednak kumulacja: władza utożsała katolicyzm z polską racją stanu, ustalając nowe zasady dostępu do pełni praw obywatelskich. Polski katolicyzm jako zaplecze polityki zagranicznej zaczyna uzasadniać izolację od świata, a jako zaplecze polityki wewnętrznej pogłębia społeczne podziały. Kobieta jest dziś w Polsce traktowana jako pojemnik na dzieci i ma szansę na szacunek społeczny oraz wsparcie ze strony państwa dopiero przy (drugim) dziecku; nieformalne związki dwupłciowe – z których rodzi się co piąte dziecko w Polsce (dane za rok 2014) – nie mają praw do wspólnego opodatkowania ani do państwowej pomocy; osoby o nienormatywnej orientacji seksualnej są uznawane za patologię; zwierzęta mają służyć człowiekowi, więc Kościół nie ujmie się za ich cierpieniem i mimo encykliki papieża Franciszka *Laudato si'* nie wezwie do zmiany praktyk wobec natury. Dlatego chrześcijaństwo zredukowane do lokalnej wersji wyłania się w polskim języku publicznym jako perwersja chrześcijaństwa – jako religia nacjonalistyczna i feudalna. Narodowościowy charakter działa niszcząco na uniwersalizm religii, zaś podłoże feudalne wyłania się jako uzasadnienie dla hierarchii – ludzi ponad zwierzętami, mężczyzn ponad kobietami, katolików ponad wyznawcami innej wiary. Na osobie głęboko wierzącej Polska sprawia wrażenie kraju, który nadaje się do powtórnej misji ewangelizacyjnej. Dla osoby takiej najbardziej przerażające jest odkrycie, że polski Kościół jest Kościołem bez Chrystusa. Ale osoba taka może nadal wierzyć, że wolno jej w imię Chrystusa domagać się od Kościoła i od wiernych, by tworzyli katolicką – otwartą, uniwersalną, powszechną – wspólnotę. Nie trzeba wychodzić poza chrześcijaństwo, aby bronić praw człowieka.

---

3

Dane za: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego – Kościół w Polsce.  
<http://www.iskk.pl/kosciolnawswiecie.html> [data dostępu: 3 III 2016].

Jakimi tradycjami w tej sytuacji dysponujemy dla zmiany sytuacji? W ramach odpowiedzi na to pytanie warto skorzystać z niewyraźnej – i przemijającej bez większych śladów – 1050. rocznicy chrztu.

Magia liczb, choć niewiele ma wspólnego z rzeczywistością, potrafi rzeczywistość stwarzać. Dlatego okrągłe daty skupiają ludzi i kreują nowe jakości. Tak było przy okazji daty milenijnej, wokół której skoncentrowały się działania władz kościelnych i państwowych. Kościół dążył do godnego uczczenia tysiąclecia chrztu, władze świeckie do upamiętnienia tysiąclecia państwa polskiego.

Milenijny program Kościoła, poprzedzony Wielką Nowenną, obejmował zwiększenie świadomości chrześcijańskiej wśród Polaków, oczyszczenie i pogłębienie życia religijnego oraz „usuwanie laicyzacji i zniekształcenia rysów chrześcijaństwa powodowanych przez grzech”<sup>4</sup>. Oprócz tego w ramach obchodów zorganizowano peregrynację kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej po kraju.

Pomysł państwowy – ewidentnie tworzony w ramach niecodziennej konkurencji z Kościołem – został sformułowany przez Gomułkę.

Władysław Gomułka, I sekretarz PZPR w latach 1956–1970, nie zostawił po sobie dobrej legendy. Wyniósł go do władzy polski Październik, a zmiotł ze sceny historycznej gdański Grudzień. Zaczął od rozbudzenia nadziei na polską wersję socjalizmu, zakończył jako przywódca wydający rozkaz zabijania. W pamięci społecznej utrwalił się wizerunek człowieka o wąskich horyzontach – księgowego, którego historia przerastała na każdym kroku: przestraszył się postalinowskiej odwilży w 1956 roku, więc jej przejawy stłamsił; zląkł się tradycji romantycznej, więc nakazał zdjąć *Dziady*

4

B. Noszczak, *Obchody Milenium chrztu Polski w latach 1956–1966/1967*, <http://www.klub-generalagrota.pl/kg/baza-wiedzy/referaty/600.dok.html> [data dostępu: 2 III 2016].

Mickiewicza z afisza; nie zdołał wypracować dobrej więzi między Polakami i Żydami, więc przy pierwszej okazji zmusił Polaków żydowskiego pochodzenia do opuszczenia kraju w 1968 roku; przestraszył się wystąpień robotniczych, więc nakazał do robotników strzelać.

Ale ten małomiasteczkowy dygnitarz sprawujący faktyczną rolę przywódcy państwa miał w swoim życiu jedną chwilę geniuszu. W roku 1958 rzucił hasło: „Tysiąc szkół na tysiąclecie”. Gdybyśmy dziś oceniali to hasło wedle kryteriów marketingowych, musiałoby otrzymać dziesięć punktów na dziesięć: było adekwatne wobec rzeczywistości, implikowało adresata wezwania (całe społeczeństwo) i beneficjenta (uczniowie dzisiejsi i jutrzejsi), wiązało konkretne zadanie z państwem. A przede wszystkim – było jednozdaniowym początkiem potężnego rozdziału w powojennych dziejach Polski.

W Polsce pierwszej i drugiej dekady po 1945 brakowało wszystkiego, co wiązało się z edukacją: wojna zabrała 33 procent nauczycieli szkół niższych szczebli i zniszczyła ponad 60 procent szkolnego majątku trwałego. W tym pejzażu braków przybywało dzieci: w 1946 roku liczba mieszkańców Polski wynosiła 23,9 mln, w roku 1960 – 29,8 mln, co znaczyło wzrost prawie o sześć milionów. Lata sześćdziesiąte dodały do tego kolejne 2,5 mln. Dla dzieci reprezentujących długotrwały wyż demograficzny nie starczało miejsc w klasach, klas w szkołach i szkół w miejscach zamieszkania. Na początku lat sześćdziesiątych na jedną salę lekcyjną przypadało ponad siedemdziesięcioro uczniów...

W tym kontekście hasło Gomułki było retorycznie dobre, pragmatycznie słuszne i politycznie pojemne. Podjęcie koniecznego przedsięwzięcia modernizacyjnego tworzyło podwójne wiązanie – łączyło rozwój szkolnictwa z dziejami państwa, a PRL wiązało z historią wcześniejszych form polskiej państwowości. Budowa szkoły stawała się tożsama ze wzmacnianiem Polski i umieszczaniem znaków na milenijnej podziałce. Przedsięwzięcie było ogromne: pierwszy budynek oddano do użytku w roku 1959, tysięczny – w 1965. W sumie zbudowano 1417 szkół, dysponując budżetem przekraczającym 23 mld złotych. Powstał jedyny w swoim rodzaju monument – użyteczny i trwały. Trwały do dziś, jako że jedna trzecia szkół w aktualnej Polsce to „tysiąclatki”.

Niecodzienna rywalizacja państwa z Kościołem przyniosła dwie osobne integracje: świecką szkołę powszechną oraz duchowe odnowienie więzi społecznej. Jedno i drugie działanie dobrze spełniło zakładane cele. Ale w tamtym czasie – poza planem pierwszym i drugim – pojawiło się trzecie działanie.

#### SZKOŁY I WYBACZENIE

W listopadzie 1965 roku, kiedy stawiano tysięczną szkołę, opinię publiczną w Polsce i Niemczech poruszyła wiadomość o liście biskupów polskich do biskupów niemieckich.

List powstał w trakcie obrad 11 Soboru Watykańskiego. Inicjatorem i autorem listu był arcybiskup wrocławski Bolesław Kominek, a podpis pod nim złożyło 34 polskich duchownych, m.in. kard. Wyszyński i abp Karol Wojtyła. W tekście skrótowo rysowano dzieje Polski, wskazywano na zmienne – pełne dobrych i strasznych kart – dzieje stosunków polsko-niemieckich, przypomniano o cierpieniach doświadczonych przez ludność niemiecką w czasie wysiedleń, określano granicę na Odrze i Nysie jako rezultat wojny. Autorzy zapraszali duchownych niemieckich na obchody milenium chrztu i kierowali do nich pamiętne zdanie: „W tym jak najbardziej chrześcijańskim, ale i bardzo ludzkim duchu wyciągamy do Was, siedzących tu na ławach kończącego się Soboru, nasze ręce oraz udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”<sup>5</sup>.

Budowa tysięcy szkół i wystosowanie listu do biskupów niemieckich – co tu wspólnego?

Oba te działania wynikały z rozpoznania poważnych problemów: niedoborów edukacyjnych z jednej strony oraz nadmiaru nienawiści z drugiej. Państwowe działania były przede wszystkim pragmatyczne, Kościół eksponował kwestie etyczne. Mimo różnic istniały silne zbieżności:

---

5

Oryginał listu – zob. strona Muzeum Historii Polski:  
[http://muzhp.pl/files/upload/aktualnosci/list\\_biskupow.pdf](http://muzhp.pl/files/upload/aktualnosci/list_biskupow.pdf)

oba działania miały charakter powszechny i więziotwórczy, oba też nakierowane były na likwidowanie podziałów i występowały przeciw determinującej sile przeszłości. „Tysiąclatki” zapewniły realne upowszechnienie edukacji, czyli wyrównanie nierówności wynikających z pochodzenia i miejsca zamieszkania, awans edukacyjny dzieci chłopskich, a później dopływ ludzi z mniejszych ośrodków do liceów i szkół wyższych. Z grubsza licząc: ponad połowa dzisiejszych dorosłych Polaków zdobyła wykształcenie podstawowe w tych szkołach.

Mniej wyraziste wydaje się dziedzictwo drugiego momentu. Sądzę jednak, że gest wybaczenia i prośba o wybaczenie stanowią najistotniejszy składnik polskiego katolicyzmu na nowe milenium. Przebaczenie – w świetle nauczania Chrystusa – ma w sobie coś z szaleństwa: nie rozgrzesza człowieka, do którego jest skierowane, lecz uwalnia osobę wybaczącą od złogów nienawiści; wybaczyć – to znaczy oczyścić samego siebie z niechęci do bliźniego, z urazy zasklepiającej podmiot w samym sobie i odcinającej od świata. W tym sensie akt przebaczenia ma w sobie coś wyzwolicielskiego i szaleńczego, ponieważ może dotyczyć tylko tego, co niewybaczalne – tego, co zrobiono nam w przeszłości i co związało naszą podmiotowość w nierozplątywalny węzeł.

Odkąd zazналиśmy krzywdy, jesteśmy tymi, którzy rozpamiętują i tymi, którzy mają prawo oczekiwać, że krzywdziciel się ukorzy. Sądzymy, że powinien poprosić nas o przebaczenie, wyrazić skruchę, poddać się karze, postarać się o zadośćuczynienie. Dopóki to nie nastąpi, jesteśmy w pewnym sensie wolni od konieczności przebaczenia, ale uwięzani w swoim oczekiwaniu na akt skruchy z drugiej strony. Właśnie dlatego akt wybaczenia jest szaleństwem, ponieważ wymaga uwolnienia się od oczekiwań i rezygnacji z uprawiania etyki warunkowej, zgodnie z którą wybaczymy dopiero wtedy, gdy ktoś się przed nam ukorzy i o wybaczenie poprosi. Kiedy robimy to sami z siebie, odzyskujemy podmiotowość moralną: dopóki czekamy na akt skruchy ze strony naszego krzywdziciela, chodzimy w aurze pokrzywdzonych, więc niewinnych. Jest to jednak aura iluzoryczna. Przysługuje nam ona nie z racji dobra, które uczyniliśmy, lecz z racji zła, które nam wyrządzono. Dlatego powojenne rządy PRL-u bezustannie wzmacniały pamięć krzywd, bo na niej można było ufundować tożsamość narodową, określaną przez zbiorową ofiarę i powiązaną z oczekiwaniem na zadośćuczynienie. Zbiorowość, która żyje w prawie do moralnej rekompensaty, odwleka przebudowę swojej moralności.

Akt wybaczenia odbiera możliwość dalszego odwlekania, włączając ludzi na powrót we współczesną im historię, w relacje społeczne i we własną egzystencję. Nie można wybaczyć, nie prosząc o wybaczenie, ponieważ sam akt wybaczenia przypomina o grzeszności ludzkiej i jest udzielany przez kogoś, kto dzięki wybaczeniu uświadamia sobie własną podatność na zło. W tym sensie akt wybaczenia jest nie tylko oczyszczeniem siebie z poczucia krzywdy, lecz także odnowieniem więzi z drugim człowiekiem. Wybaczenie tego, co niewybaczalne konfrontuje z historią aktualną i umożliwia inne jej wymyślenie.

#### MILENIUM + 50

Mamy zatem trzy tradycje, które odsłoniły się w połowie lat sześćdziesiątych: świecką modernizację szkoły, kościelną integrację duchową oraz chrześcijański gest przebaczenia.

I sądzę, że w dzisiejszej sytuacji raczej one stanowią rzeczywisty układ odniesienia dla obchodów niż moment chrztu sprzed lat tysiąca. Nie dlatego, że milenium jest zbyt odległą perspektywą, lecz dlatego, że owe trzy tradycje do dziś stanowią możliwe wzorce myślenia i działania w warunkach świeckiego państwa zdominowanego przez jedno wyznanie.

W omawianych wzorcach – zacznijmy od dziedzictwa PRL-u – odnajdujemy wskazanie, by państwo pilnowało świeckiej autonomii; podejmując zadania obliczone na przyszłość, państwo powinno zabiegać o modernizację powszechną, która będzie osłabiać bądź likwidować nierówności wynikające z różnic klasowych, majątkowych, płciowych czy związanych z miejscem zamieszkania. W działaniach kościelnych widzimy akt pogłębienia chrześcijaństwa, a nie zwalczania ateizmu, a więc określanie wspólnoty wobec wartości moralnych, a nie przeciw jakimś postawom. I wreszcie w dziedzictwie chrześcijańskim dostrzegamy konieczny dla ocalenia moralności zbiorowej akt przebaczenia – rzeczywistej odnowy podmiotowości jednostkowej i społecznej, akt odbudowy więzi, oczyszczenia uczuć i powrotu do gotowości uznania własnych win.

W kontekście dzisiejszej sytuacji zabrzmiałoby to być może dziwnie, ale sądzę, że dopiero współdziałanie wszystkich trzech tradycji zapobiega wypaczeniu, jakie grozi każdej z nich z osobna. Państwo bez konkurencji ze strony

Kościół jest zdolny do podejmowania działań pożytecznych, ale nie potrafi zaspokoić potrzeb wspólnotowych. Kościół bez państwa jako oponenta podlega przyspieszonej demoralizacji, włączając się w gry polityczne i rynkowe z pozycji uprzywilejowanej<sup>6</sup>. Przebaczenie bez konkretnych działań naprawczych i pojednawczych staje się rutyną, tracąc zdolność odnowicielską dla więzi zbiorowych.

Wokół tych wątków krąży moja wyobraźnia. Układa ona utopijne zwieńczenie obchodów następnej, 1075. rocznicy chrztu i państwa. Wyobrażam więc sobie, że w ramach uroczystości Kościół skieruje do wszystkich żywych istot – bez względu na wyznanie, płeć, orientację seksualną, kolor skóry, światopogląd i przynależność gatunkową – list, w którym wybaczy wszystkim ich grzechy i sam poprosi o wybaczenie. W tym samym czasie katolickie organizacje ogłoszą strajk okupacyjny kościołów, do czasu gdy instytucja nie zgodzi się na kapłaństwo kobiet. A państwo, utrzymując lekcje religii w szkołach, przejmie kontrolę nad doбором katechetów i nad procesem dydaktycznym, ponadto wprowadzając do szkół obowiązkowe zajęcia z równości płci, z ekologii i Zagłady.

Mówiąc inaczej, nie sądzę, by można było odnowić katolicyzm w Polsce, nie wzmacniając świeckości państwa i by można było obu tych rzeczy dokonać bez myślenia utopijnego. Jeśli utopii nie będzie, będą tylko rocznice.

---

6

Jak pisze Peter Sloterdijk, „nie może być monoteizmu bez zazdrości o pozycję” (P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 40).







# III.

## Kościół i kultura – mecenat, granice wolności



# Izabela Kowalczyk

## *Sztuka współczesna jako probierz demokracji*



Za częścią polskich intelektualistów można powtórzyć, że mamy obecnie do czynienia z nową wojną kulturową, że ideologiczny fanatyzm próbuje zawłaszczyć coraz więcej sfer naszego życia publicznego i prywatnego<sup>1</sup>. Wojna ta ujawnia się na różnych frontach, przybierając coraz to nowe formy, np. kościelnej i prawicowej kampanii przeciwko studiom genderowym, manifestacji grup skrajnie prawicowych – zwłaszcza w kontekście Dnia Niepodległości (najbardziej wymowne były akty palenia *Tłczy* Julity Wójcik na placu Zbawiciela w Warszawie), ataków na sztukę współczesną

---

1 Por. Manifest założycielski Otwartej Akademii, <http://e.czaskultury.pl/otwarta-akademia/manifest/1679-manifest-otwartej-akademii> oraz wcześniejsze Oświadczenie założycieli Otwartej Akademii „Przeciwko Państwu wyznaniowemu”, <http://e.czaskultury.pl/otwarta-akademia/oswiadczenia/1683-przeciwko-panstwu-wyznaniowemu>. Zob. też: W.J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*, Iskry, Warszawa 2013.

(np. protesty przeciwko *Adoracji Chrystusa* Jacka Markiewicza w warszawskim csw w roku 2013, a w ostatnim czasie wtargnięcie Młodzieży Wszechpolskiej do galerii bwa Tarnów na spotkanie z Kle Mens Stępniewską, autorką, uznanej za kontrowersyjną, wystawy *Kato*; Wszechpolarity zakłócili spotkanie, śpiewając oraz wykrzykując hasła: „Bóg, honor, ojczyzna”, „Kościół, kościół walczący” i „Jak Sobieski z Osmańcami, tak my dzisiaj z bluźniercami”). To również przypadki cenzury, czego przykładem było odwołanie spektaklu *Golgota Picnic* podczas poznańskiego festiwalu Malta w roku 2014. Łączy wszystkie wspomniane tu wydarzenia rzekoma obrona wartości chrześcijańskich, za czym stoi niezgoda na różnorodność, niechęć do wszelkich mniejszości oraz odmiennych poglądów. Łączą się z tym też działania najbardziej radykalnych przeciwników aborcji, czego przykładem była *Deklaracja wiary lekarzy katolickich* podpisana w maju roku 2014 na Jasnej Górze, uznająca pierwszeństwo prawa Bożego nad prawem ludzkim, a w ostatnim czasie zapowiedź wprowadzenia całkowitego zakazu aborcji.

W tym kontekście warto przyjrzeć się rozwojowi polskiej, wciąż stosunkowo młodej demokracji. Polska w 1989 roku weszła w fazę przyspieszonego kapitalizmu i wydawało nam się, że odzyskaliśmy wolność. W kwietniu 1990 roku zlikwidowano cenzurę, zamknięto bowiem działający od roku 1945 Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. W miejsce zniewalającego umysły komunizmu pojawiła się demokracja, z którą jednakże od samego początku Polacy mieli problemy, rozumiejąc ją w sposób wybiórczy. W związku z tym, że do zerwania z jarzmem komunizmu w dużej mierze przyczynił się Kościół katolicki (szczególną rolę przypisywano między innymi pielgrzymkom papieża Jana Pawła II do Polski), po roku 1989 Kościół znalazł się na bardzo silnej pozycji, domagając się dla siebie specjalnych praw. W 1990 roku do szkół wprowadzono lekcje religii, które miały być prowadzone zamiennie z etyką dla uczniów niewierzących. Nie było jednak nauczycieli etyki, a obecnie po ponad dwudziestu latach od wprowadzenia tych zmian w wielu szkołach, zwłaszcza podstawowych, lekcje etyki wciąż nie są prowadzone. Kościół żądał i nadal żąda zwrotów własnego mienia, co pociąga za sobą wiele nadużyć, zaś sporo instytucji, w tym szkoły, musiało już opuścić swe dotychczasowe siedziby. Kościół miał i nadal ma znaczący wpływ na życie polityczne w Polsce, choć w Konstytucji RP zapisany jest rozdział Kościoła od państwa. Korzysta on też z finansowego wsparcia państwa oraz z funduszy unijnych.

Problematyczna i bardzo silna pozycja Kościoła nie stała się jednak przedmiotem krytyki w latach 90., w zasadzie zaprzestano wtedy rozważań na temat wolności, uważając, że w tej sprawie nie zostało już nic do zrobienia. Nie w pełni ukształtowana demokracja przyniosła pewnym grupom społecznym, w tym przede wszystkim kobietom, nowe ograniczenia. W 1993 roku wprowadzono zakaz aborcji, a jednocześnie ograniczono dotacje do środków antykoncepcyjnych oraz wstrzymywano lekcje wychowania seksualnego. Kwestia przemocy wobec kobiet jest wciąż przemilczana, zaś ofiarami tej sytuacji są szczególnie kobiety najbiedniejsze. Mamy w Polsce do czynienia raczej ze swoistą dyktaturą większości, która marginalizuje problemy kobiet oraz grup mniejszościowych, spychając je w sferę prywatną i dokonując tym samym ich depolityzacji.

Przedstawienie problematyki grup dyskryminowanych poprzez sztukę krytyczną odgrywa niezwykle ważną rolę osadzenia ich w sferze publicznej. Jednak ta twórczość napotyka w Polsce na liczne próby blokowania i cenzury. Wynika to między innymi z niezrozumienia istoty sztuki awangardowej. Piotr Piotrowski, pisząc o niespełnionej demokracji, zwracał uwagę, że w historii kultury europejskiej sztuka zdecydowanie częściej służyła różnego rodzaju władzy niedemokratycznej – autorytarnej czy nawet totalitarnej, sprawowanej przez arystokrację, patrycjusz czy Kościół. Dość późno, bo dopiero wraz z rozwojem kapitalizmu i nowoczesnej demokracji artyści zaczęli domagać się niezależności, wypowiadać się na własny rachunek, a nawet wchodzić w konflikty z władzą<sup>2</sup>. Krzysztof Pomian pisał z kolei o sytuacji związanej z totalitaryzmami i tępieniem w nich sztuki nowoczesnej, czego wynikiem była emigracja artystów europejskich do Stanów Zjednoczonych. „W tych warunkach losy sztuki nowoczesnej spłotyły się z losami swobód obywatelskich tak silnie, że uprawianie jej zaczęło uchodzić za manifestację wolności, a stosunek do niej stał się jednym z wyznaczników postawy otwartej, pluralistycznej i demokratycznej”<sup>3</sup>.

---

2 P. Piotrowski, *Agorafilia. Sztuka i demokracja w postkomunistycznej Europie*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2010, s. 263–264.

3 K. Pomian, *Sztuka nowoczesna i demokracja*, maszynopis udostępniony przez autora; tekst publikowany: „Kultura Współczesna” nr 2 (40), 2004, s. 35–43.

Demokracja z zasady zakłada wolność swoich obywateli: wolność wypowiedzi, zgromadzeń, badań naukowych, twórczości – prawa te są zapisane w polskiej konstytucji.

Jednakże podstawowe prawa obywatelskie, w tym prawo do wolności wypowiedzi, nie znajdują poważania w grupach konserwatywno-prawicowych, które uważają, że na pierwszym miejscu stać powinna tradycja chrześcijańska, zaś symbole religijne są nienaruszalne. Dochodzi do straszenia części społeczeństwa bezbożnikami, ateistami, wynaturzonymi artystami i zyskiwania w ten sposób politycznego poparcia. Adwersarze sztuki współczesnej najczęściej odwołują się właśnie do argumentów o obrazie uczuć religijnych. Za niebezpieczną uznawana jest między innymi sztuka podejmująca dyskusję z polskim katolicyzmem oraz wpływem Kościoła na polską rzeczywistość, twórczość niestroniąca od tematów cielesności i seksualności, ujawniająca brak tolerancji i mechanizmy wykluczenia.

O słabości naszej demokracji świadczy między innymi niechęć do wystawiania prac podejmujących tematykę religijną. I tak na przykład nie zgodzono się na wystawienie *Piss Christ* Andresa Serrana podczas jego wystawy indywidualnej w Centrum Sztuki Współczesnej w Warszawie w 1994 roku. Na prezentację tej pracy nie zezwolił dyrektor c s w, uprzedzając ewentualne ataki na instytucję. Ocenzurowane zostały *Więzy krwi* Katarzyny Kozyry, które miały być prezentowane w przestrzeni publicznej w ramach Galerii Zewnętrznej A M S (1999), ze względu na to, że nagie kobiece ciała ukazane zostały na tle symboli pomocy humanitarnej, a jednocześnie symboli religijnych: czerwonego krzyża oraz półksiężyca. Wiele kontrowersji wywołały takie prace, jak *Dziewięta godzina* Maurizia Cattelana (Zachęta 2001, rzeźba przedstawiająca papieża Jana Pawła II przygniecionego meteorytem, która została zniszczona przez posła Ligi Polskich Rodzin Witolda Tomczaka) czy niewinna zupełnie praca Børre Larsena ukazująca figurkę Chrystusa z kłębkami wełny na rękach – jedna z wielu jego jarmarcznych figurek, które były prezentowane podczas wystawy *W norweskim lesie* w warszawskiej Zachęcie w 2004 roku. W roku 2006 zawrzało przy okazji wystawy *Shadows of humor. Przykra sprawa. Czeska wystawa* 7.04.–28.05. w Galerii BWA we Wrocławiu. Tamtejsza Liga Polskich Rodzin poczuła się obrażona pracą Kamery Skury i Kunst Fu *Superstart* przedstawiającą realistyczną figurę czeskiego gimnastyka z okresu międzywojennego, upozowanego jak Chrystus na krzyżu.



Uderza w tym krótkim przeglądzie to, iż większość prac, które wywołały w Polsce kontrowersje, stworzona została nie przez Polaków, ale przez obcokrajowców. Wspomnieć można jeszcze jeden znamienity przypadek. Wystawa *Irreligia*, podejmująca problem *sacrum* w sztuce współczesnej, której kuratorem był Kazimierz Piotrowski, miała miejsce w Brukseli (2001–2002), a nie w Polsce. I tak jednak wywołała wiele kontrowersji i oskarżeń (między innymi ze strony zakonu paulinów z Jasnej Góry ze względu na pracę Adama Rzepeckiego z 1983 roku, przedstawiającą Matkę Boską Częstochowską z wąsami). W Polsce żadna galeria i żadne muzeum nie odważyły się na prezentację tej wystawy.

A przecież wolność twórczą oraz swobodny dostęp do korzystania z dóbr kultury w Polsce zapewnia art. 73 Konstytucji RP, a na poziomie międzynarodowym – Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (art. 27). Pomimo likwidacji urzędu cenzury w 1990 roku w Polsce nadal dochodzi do ograniczania wolności twórczej i dostępu do kultury, choć w zmienionej formie: miejsce oficjalnej cenzury prewencyjnej zajęła cenzura represyjna, posługująca się naciskiem ekonomicznym, prawnym lub biurokratycznym. Instytucje kulturalne ograniczają tworzenie i prezentację dzieł, które nie odpowiadają powszechnie przyjętej ideologii politycznej, normom obyczajowym (moralności, seksualności), a przede wszystkim pojmowanym tradycyjnie wartościom religijnym. Powszechnie stało się w Polsce zjawisko autocenzury, uniemożliwiającej tworzenie dzieł mogących narazić autora czy instytucję kulturalną na represje czy straty finansowe. Sytuację w sferze kultury utrudniają i komplikują jej powiązania z obszarem władzy i pieniędzy – choćby poprzez system dotacji. Organizatorzy życia kulturalnego w Polsce boją się narażać przedstawicieli władzy ze względu na groźbę utraty dofinansowania. Organy przyznające dotacje nie mają jednak prawa żądać odwoływania wystaw czy spektakli tylko dlatego, że uważają je za kontrowersyjne. Nie na tym polega wolność kultury w społeczeństwie demokratycznym.

Największym absurdem „wolnej Polski” był proces Doroty Nieznalskiej. Pierwszy proces zakończył się w lipcu 2003 roku wyrokiem skazującym artystkę na sześć miesięcy ograniczenia wolności i wykonywanie robót

publicznych oraz pokrycie kosztów procesu<sup>4</sup>. W wyniku rozprawy apelacyjnej, która odbyła się 22 kwietnia 2004 roku, sprawę skierowano do ponownego rozpatrzenia. 26 listopada 2004 roku rozpoczął się proces powtórny, który trwał do 4 czerwca 2010 roku i zakończył się wyrokiem uniewinniającym artystkę<sup>5</sup>.

Nieznalska została postawiona w stan oskarżenia na podstawie art. 196 polskiego k.k., który stanowi: „kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat dwóch”. Art. 196 k.k. sam w sobie jest jednak niejasny i nieprecyzyjny, więc wszystko zależy od jego interpretacji. Na ten problem zwróciła uwagę filozofka Jolanta Brach-Czaina, pisząc: „Temida jest ślepa, ale żeby aż do tego stopnia! Czy galerie sztuki są miejscami «przeznaczonymi do obrzędów religijnych»? Czy praca wykonana przez artystę to «przedmiot czci religijnej»? Można dziwić się dokonanej przez prokuraturę i sąd interpretacji artykułu 196 k.k., ale dziwne są też sformułowania tego artykułu. [...] Dlaczego prawodawcy tak nieprecyzyjnie skonstruowali prawo, że pozwala niewinną osobę skazać na dwa lata więzienia?”<sup>6</sup>. Z kolei Paweł Leszkowicz zauważył: „Art. 196 mówi o obrazie uczuć religijnych innych osób, ale w przypadku sztuki jest to odczucie bardzo subiektywne i względne. Skazanie artystki zakładałoby, że robiąc instalację *Pasja*, celowo chciała obrazić uczucia religijne innych osób, że właśnie po to robiła swoją pracę, to był jej cel. To natomiast brzmi jak absurd, pokazywała bowiem swoją sztukę w eksperymentalnej Galerii Wyspa przeznaczonej dla artystycznego środowiska

---

4 Por. <http://www.nieznalska.art.pl/>; dostęp: 24.12.2015.

5 Chociaż to koincydencja, warto podkreślić, że wyrok uniewinniający zapadł dokładnie w 20. rocznicę pierwszych wolnych wyborów w Polsce. Niektórzy komentatorzy odczytali to jako zwycięstwo polskiej demokracji.

6 J. Brach-Czaina. *Chrześcijańskie podstawy Europy i polski kodeks karny*. <http://www.nieznalska.art.pl/bczonie.html> [dostęp: 24.12.2015].

i mogła mieć na celu przeróżne rzeczy, ale na pewno nie obrazę uczuć religijnych. To już jest skutek uboczny indywidualnej recepcji posłów Ligi Polskich Rodzin<sup>77</sup>. W ostrzejszych słowach wyraził to samo Łukasz Guzek: „Art. 196 jest narzędziem używanym w grze politycznej przez cynicznych polityków i z obrażaniem uczuć nie ma nic wspólnego”<sup>78</sup>.

Warto w tym miejscu zwrócić też uwagę na wydarzenia, do których doszło już po procesie Nieznalskiej – w styczniu 2012 wpłynął do łaski marszałkowskiej za sprawą posłów Ruchu Palikota projekt noweli k.k. zakładający uchylenie tego przepisu, gdyż art. 196 k.k. „umożliwia ściganie z urzędu działań, które będąc manifestacją wizji artystycznej czy krytycznej postawy, a przez ich subiektywny odbiór przez jednostkę zostają zakwalifikowane jako czyn bezprawny”<sup>79</sup>. Wniosek niestety przepadł już w pierwszym czytaniu. Później, w sierpniu 2013, skargę do Trybunału Konstytucyjnego na ten przepis złożyła Doda – Dorota Rabczewska, po tym, jak została skazana na karę 5 tysięcy złotych grzywny za obrazę uczuć religijnych właśnie na mocy tego artykułu. Zawiadomienie o przestępstwie dotyczyło słów piosenkarki, że „bardziej wierzy w dinozaury niż w Biblię”, gdyż „ciężko wierzyć w coś, co spisał jakiś spruty winem i palący jakieś zioła facet”. Choć wydaje się to absurdalne, 6 października 2015 Trybunał orzekł, że wyrok ten był zgodny z konstytucją. Rabczewska złożyła skargę do Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu.

W tym miejscu warto podkreślić związek pomiędzy wolnością wypowiedzi artystycznej a demokracją. Jak pisał Krzysztof Pomian:

---

7 *Listy do artmixa*. „Artmix” 2003 nr 5, strona nieistniejąca. archiwum autorki.

8 *Ibidem*.

9 Por. J. Dąbrowski, *Przepraszam, którą na „Golgotę”? – Kilka uwag o wolności artystycznej i kulturowych wojnach*, „Szum”. <http://magazynszum.pl/krytyka/przepraszam-ktoredyna-golgotekilka-uwag-o-wolnosci-artystycznej-wypowiedzi-i-kulturowychwojnach> [dostęp: 24.12.2015].

„Sztuka nowoczesna, acz nie tylko ona rzecz jasna, ożywia bowiem świadomość tego, że demokracja wymaga różnic – grupowych, politycznych, ideowych, religijnych i innych – i wymaga sporów. Siłą demokracji jest bowiem jej tylko właściwa zdolność przekształcania rodzonych przez nie konfliktów z zagrożenia dla współżycia zbiorowego w źródło dynamiki kulturowej, społecznej i gospodarczej”<sup>10</sup>. Dlatego też współczesną sztukę powinniśmy traktować jako probierz demokracji. Ataki na sztukę, odwoływanie wystaw oraz spektakli należy więc rozpatrywać w kontekście praw obywatelskich. I nie chodzi tu tylko o prawo do wolności twórczości artystycznej, ale również o prawo do korzystania z dóbr kultury. Oba te prawa zapisane są w art. 73 Konstytucji RP, ale często zapomina się, że to drugie prawo traktuje o wolności nas wszystkich do odbioru i oceny dzieł sztuki i że próby cenzurowania sztuki godzą nie tylko w artystów, ale również w odbiorców. Sprzeczne z zasadami demokracji jest więc odmawianie odbiorcom prawa do zapoznania się z częścią sztuki współczesnej. Tym samym przecież odmawia się nam prawa do wyrobienia sobie własnej oceny, a nawet do bycia oburzonymi. Tymczasem u przeciwników kontrowersyjnej sztuki pojawia się powzięte z góry założenie, że twórczość musi być zgodna z poglądami większości oraz że istnieje obszar, który jest dla artystów nietykalny. A przecież, jak pisał Krzysztof Pomian, oskarżenia o bluźnierstwo są zwyczajnym nadużyciem. Bo nikt nie jest zmuszony odwiedzać galerii i oglądać prac, które rzekomo obrażają jego uczucia religijne. Można wzywać do bojkotowania wystaw, ale nie można zabronić wystawiania prac artystycznych, tak jak nie powinno się zabraniać wyrażania uczuć czy poglądów, „które – nawet gdy są religii wrogie czy wobec niej ironiczne – mają w społeczeństwie demokratycznym takie same prawo do istnienia, co uczucia religijne”<sup>11</sup>.

Tym samym domaganie się cenzury (taka sugestia padła ze strony obecnego Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w odniesieniu do

---

10 Pomian, op. cit.

11 Ibidem.

*Pianistki* w Teatrze Polskim we Wrocławiu) jest w gruncie rzeczy występowaniem przeciwko demokratycznemu państwu i wolnościom obywatelskim. Być może więc, broniąc wolności sztuki, sami powinniśmy zaskarżać działania, które uderzają w art. 73 Konstytucji RP. Taką strategię działania jako słuszną, aczkolwiek niewykorzystywaną, potwierdziła na spotkaniu Otwartej Akademii w październiku 2014 roku, które odbyło się w Centrum Kultury ЗАМЕК, profesor Ewa Łętowska. W wykładzie *Konstytucja o stosunkach państwo–Kościół i o wolności sumienia* zwracała uwagę, że w obszarze praw i wolności konstytucyjnych będziemy mieli taką sytuację, na jaką się zgodzimy. Jeśli nie robimy nic, aby bronić swoich praw, jeśli przystajemy na żądania Kościoła, które stoją w sprzeczności z konstytucją, a nawet z konkordatem, możemy spodziewać się ich eskalacji. Dlatego też demokracji oraz wolności tworzenia i korzystania z dóbr kultury powinniśmy bronić, jak nawoływał Piotr Piotrowski, inicjator i współzałożyciel Otwartej Akademii, „pazurami i dziobem” (*unquibus et rostro* to dewiza Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk). Historyk sztuki już w 2007 roku wskazywał na nasze obywatelskie zobowiązanie, aby „podjąć walkę z politycznym obskurantyzmem i autokratycznymi zapędami wrogich demokracji sił politycznych”<sup>12</sup>.

---

12

P. Piotrowski, *Pazurami i dziobem w obronie demokracji*. Odczyt wygłoszony z okazji 150. rocznicy powstania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 31 stycznia 2007. Tekst dostępny na stronie „Artmixa”, <http://www.obieg.pl/artmix/1729>



# Alfred Marek Wierzbicki

## *Kościół i kultura – mecenat, granice wolności*



Należę do pokolenia duchownych, którzy rozpoczęli posługę duszpasterską w okresie stanu wojennego. Świecenia kapłańskie otrzymałem w czerwcu 1982 roku. Obecność artystów w przestrzeni kościołów nie ma w mojej świadomości charakteru mitycznego, było to naprawdę i niedawno. Pamiętam wystawy obrazów, które nie były wcale obrazami sakralnymi; wystawiali je malarze w kościołach, bo nie mogli pokazać ich gdzie indziej. Pamiętam aktorów czytających wiersze przy ołtarzu. W lubelskim kościele powizytkowskim w 1984 roku po raz pierwszy widziałem spektakl Teatru Ósmego Dnia, natomiast gdy po raz drugi oglądałem ich sztukę w moim rodzinnym mieście, a było to w następczej dekadzie, nie występowali już w kościele, tylko na Rynku... Na zapleczu tego samego kościoła pokazywano, ale wyłącznie dla wyselekcjonowanej publiczności, filmy niedopuszczone na ekrany kin przez cenzurę. Obejrzałem w tym przykościelnym kinie *Przeistuchanie* Bugajskiego i kilka innych „półkowników”.

Do impresji z lat 80. dorzucę jeszcze wspomnienie mojej duszpasterskiej przygody z teatrem w parafii w Nałęczowie, gdzie byłem wikariuszem. Wśród licealistów, którzy przychodzili na prowadzoną przeze mnie kate-

chezę, było kilku konspiratorów. Kipieli buntem, który znajdował ujście jedynie w produkowaniu antyreżymowych plakatów, rozwieszanych regularnie w mieście. Zapropnowałem im coś w rodzaju terapii teatralnej. Warsztaty prowadził Waldemar Starczyński, aktor wyrzucony w czasie stanu wojennego z Teatru im. Juliusza Osterwy w Lublinie. Myśląc o ówczesnych więźniach, sięgnęliśmy po III część *Dziadów*. W rozmowach prowadzonych wiele lat później dowiadywałem się, jak intensywnym przeżyciem dla aktorów-amatorów stała się ich nieoczekiwana inicjacja teatralna. Udzieliłem im głosu w wierszu napisanym w 1991 roku:

Nie chcieliśmy jasełek.  
Młodzi, więc nieustępliwi, za niestosowną  
uznaliśmy tak liryczną formę.  
Nawet król Herod nie mógł być  
dość okrutny. Graliśmy scenę  
więzienną z *Dziadów*. Ich, filomatów,  
i nasza sprawa miały być jedną.  
Spektaklem były już próby,  
stawaliśmy się kimś innym i sobą,  
tym bogatsi, że wolni o wybór.  
Była szczęściem taka inicjacja,  
Szekspir byłby z nas dumny.

*(Inicjacja<sup>1</sup>)*

---

1 A.M. Wierzbicki, *Autoportret z miastem. Wybór wierszy*.  
Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN, Lublin 2013, s. 9.



Korzystam z osobistych wspomnień w przeświadczeniu, że są one subiektywnym refleksem szerszego nurtu spotkania Kościoła i kultury w latach 80. xx wieku. Nie należy wyolbrzymiać skali tego zjawiska, nie każda parafia i nie każdy klasztor okazywały się gościnne dla artystów i ich sztuki, ale wystarczyło, że w każdym mieście znalazł się przynajmniej jeden ośrodek, aby można było mówić, że represjonowani i krepowani w swobodzie twórczej artyści znajdowali schronienie w murach świątyń. Chyba nie dość zastanawiamy się nad tym, co się wtedy wydarzyło i dlaczego to doświadczenie okazało się raczej nietrwale. Czy stworzył je i zaraz potem unicestwił jakiś kapryśny *Zeitgeist*? Jeśli nawet istnieje duch czasu, to nie działa on ponad ludźmi, ponad naszym sposobem myślenia, wbrew naszym pragnieniom i dążeniom, obok naszych lęków, pochopnych słów i czynów oraz zniechęcenia i zaniechania. Zamiast obarczać odpowiedzialnością przemiany kulturowe związane z transformacją ustrojową po 1989 roku, wolę pytać: co się stało z nami, duchowymi i twórcami, że tak rzadko znajdujemy dziś wspólne miejsce?

Wizja Kościoła jako mecenasa sztuki w ostatniej dekadzie komunizmu jest fałszywa. W ogóle Kościół jako instytucja także w bardziej odległej przeszłości nieczęsto stawał się bezpośrednim mecenasem; funkcję tę pełnili raczej królowie, możnowładcy, ziemiaństwo i mieszczaństwo. Rola Kościoła wyrażała się w stwarzaniu duchowej przestrzeni, w której artyści i ich majątni mecenasowie realizowali swą eklezjalną i kulturotwórczą podmiotowość. Papieże, biskupi, parafie i klasztory doceniali powołanie ludzi świeckich – artystów i mecenasów – do służby Bożej według otrzymanych darów, takich jak talenty, pozycja społeczna i ekonomiczna. Nie trzeba było rozwijać formalnej teologii laikatu, aby szanować artystów i wspierających ich mecenasów jako ludzi Bożych, służących razem (aczkolwiek w inny sposób) z duchowymi misji Kościoła, wystarczyła sama praktyka przeżywania Kościoła jako wspólnoty różnych powołań i różnych darów. Ideał ten nie zawsze udawało się w pełni zrealizować, ale nawet gdy dochodziło do napięć pomiędzy hierarchią a twórcami, uderza fakt, jak głęboką świadomość swej artystycznej autonomii mieli artyści i jak bardzo dostojnicy Kościoła respektowali ich twórczy autorytet. Warto pod tym kątem przyjrzeć się biografiami wielkich mistrzów renesansu i baroku: Michała Anioła, Caravaggia czy Berniniego.

Prawdziwa eksplozja podmiotowości na polu relacji Kościoła i kultury miała miejsce właśnie w schyłkowych latach PRL: zaczęła się w latach 70., a jej apogeum stanowił czas Solidarności. Na nowych osiedlach, które początkowo były planowane jako ateistyczne miasta bez świątyń, zaczęto budować kościoły. Realnym mecenasem stali się mieszkańcy tych dzielnic, którzy pragnęli mieć u siebie kościół. Nie szczędzili ani swego czasu, ani pieniędzy na rzecz budowy nowych kościołów, wykazywali się wielką odwagą cywilną, niektórzy z nich poddawani byli represjom. Duszpasterze nie byli wtedy żadnymi administratorami dóbr Kościoła, niosła ich fala społecznego oporu przeciwko ideologii komunizmu, rodząca entuzjazm dla chrześcijańskiej wizji rzeczywistości. Budowa nowych kościołów wyzwoliła oczywiście potrzebę sztuki sakralnej, wielu artystów odkrywało wtedy swoje miejsce w Kościele w roli twórcy. Czasem przychodzili jako rzemieślnicy świadczący swe usługi, czasem zaangażowaniu twórczemu towarzyszyły również autentyczne przeobrażenia duchowe, a wtedy wykonanie rzeźby lub obrazu dla Kościoła stawało się przejawem zarówno artystycznej, jak i ludzkiej samorealizacji. Znam osobiście takie przypadki, na których wspieram moją intuicję, warto byłoby jednak ów niezwykle fenomen poddać adekwatnej analizie socjologicznej. Wciąż za mało wiemy, jaką anatomię miała nadzieja zwykłych ludzi, robotników i inteligentów, którzy sami budowali kościoły, a także nadzieja artystów i duszpasterzy. Spotkali się nie dlatego, że dokonali jakiegoś kompromisu w stosunku do swego stanu posiadania, lecz dlatego, że wszyscy: ludzie z osiedla, duszpasterze i artyści byli ludźmi poszukującymi świata przenikniętego sensem, wędrowali wspólnie ku ziemi obiecanej.

Nie zrozumiemy spotkania Kościoła z kulturą w latach 70. i 80. bez uwzględnienia kulturotwórczej siły Kościoła otwartego, który coraz bardziej się zakorzeniał po Soborze Watykańskim II. Pojawiła się dość liczna grupa księży zaangażowanych w dialog wiary z kulturą współczesną; uczyli się słuchać świata bez stawiania wstępnych warunków, próbowali głosić przesłanie Ewangelii tak, aby rozbrzmiewało treściami humanistycznymi i aby współczesny człowiek usłyszał w nim swój własny głos. Chodzi tu nie tylko o wybitnych intelektualistów katolickich z kręgu „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku” i „Więzi”, którzy po mistrzowsku ustawili głos ludzi Kościoła w tamtych latach, ale również o szeregi duchownych, którzy mieli świadomość, że wykonując swą pracę duszpasterską, stają się pracownikami kultury. Ten wyjątkowy profil polskiego księdza dostrzegał

ks. Janusz Stanisław Pasierb. „Ksiądz niemiecki czy francuski byłby zakoczony, gdyby mu powiedzieć, że kształtuje kulturę swojego narodu, ale ksiądz polski czyni chyba to świadomie. Zobaczmy, jakie książki ma na półkach, zajrzyjmy do tomu wierszy leżących pod brewiarzem. Ten typ księdza polskiego przemówił przez człowieka w białej sutannie, kiedy stanął 2 czerwca 1980 przed Konferencją Generalną UNESCO w Paryżu, kiedy z pasją i miłością mówił o kulturze, która jest ostatnią i najsilniejszą obroną człowieka”<sup>2</sup>.

Wraz z przemianami po 1989 roku drogi Kościoła i wielu środowisk kultury zaczęły się rozchodzić. Czasem było to rozejście spokojne, czasem burzliwe. Nie da się znaleźć jakiegoś jednego czynnika, któremu można by przypisać sprawstwo tej spektakularnej katastrofy. Obydwie strony powinny bić się w piersi i przyznawać do lekkomyślności, a być może także i do bezmyślności. Chyba niewiele zmieniło się od czasów Norwida, który z goryczą mówił, że w Polsce każdy czyn dzieje się za wcześnie, a każda książka wychodzi za późno... Po 1989 roku zabrakło poważnej debaty w Kościele nad sensem wolności. Wprawdzie ukazała się książka Józefa Tischnera *Nieszczęsny dar wolności*, trafiająca w sedno, ale zawierała ona opis stanu bezradności wobec daru wolności, opis lęków, jakie budzi wolność. W tym sensie była książką napisaną faktycznie za późno! Tischner musiał się chyba czuć jak pasażer Titanica po zderzeniu statku z górą lodową; patrzył, jak zrodzone w epoce Solidarności nadzieje na wspólną wartość, które miały łączyć ludzi o różnych rodowodach ideowych, zostają zdruzgotane. Diagnozował chorobę. „Można rozmaicie przeżywać swą chorobę. Jeden ze sposobów przeżywania polega na uwodzeniu bólem. Uwodzić bólem znaczy najpierw: skupiać oczy świata na sobie. Czy jest coś na tym świecie warte oglądania oprócz mojego bólu? A nawet więcej: czy ktośkolwiek ma prawo do przyglądania się innym krajobrazom niż krajobraz mojego bólu?”<sup>3</sup>. Zamiast obiektywnej hierarchii wartości rządzić zaczyna

---

2 J.St. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983, s. 146.

3 J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 7.

subiektywny porządek bólów. Pojawia się mesjanistyczna pretensja, która już nie potrzebuje rozmowy z nikim. Ta sama choroba ogarnia wiele środowisk w Kościele oraz liczne środowiska twórców kultury.

W Kościele w Polsce po 1989 roku narcystyczny ból maskuje się najczęściej poczuciem triumfalizmu i zalewem moralizmu. Pod adresem twórców padają oskarżenia o bluźnierstwo i nihilizm, zaś twórcy zaczynają postrzegać Kościół jako siłę opresyjną, ingerującą nazbyt często w autonomiczne projekty twórcze. Można powoływać się na paragraf o obrazie uczuć religijnych, ale czy sankcje prawne zastąpią prawdziwy dialog, polegający na wysiłku wzajemnego zrozumienia? Można uciekać się do środków artystycznej prowokacji, posługiwać się skandalizującą ekspresją, ale czy dość duża doza ideologii nie prowadzi sztuki w rejony, w których zamiast oczyszczenia pojawia się fobia i pogarda, a zamiast autentycznych dzieł sztuki powstaje kicz? Uświadomienie sobie, że zerwanie dialogu pomiędzy Kościołem a ludźmi sztuki prowadzi do okaleczenia zarówno wiary, jak i sztuki, wydaje się bardziej istotne niż toczenie debaty nad rzekomym tabu w Kościele i granicach wolności artysty. Tabu, jeśli istnieje, nie jest czymś jednorodnym, a granice wolności są względne, jak przygodna jest sama kondycja ludzka. Religia i sztuka cechują się pewną ambiwalencją: mogą zadawać rany i mogą je leczyć. Nie jestem skłonny do ograniczania roli wiary czy sensu sztuki wyłącznie do funkcji środka niwelującego ból życia, ale w sytuacji, w której ból zadają zarówno ludzie Kościoła, jak i artyści, trzeba się zastanawiać, czy ponowne przymierze religii i sztuki – po partnersku świadomych swej wartości oraz swych ograniczeń – nie jest tą receptą, której tak bardzo potrzebujemy.

Jest czymś symbolicznym i budzącym dreszcz, że kiedy niemal cały kraj obstawiono pomnikami papieża Jana Pawła II, od razu zapomniano o jego wizji Kościoła, zgodnie z którą podstawową drogą duszpasterstwa jest człowiek. To smutne, że papież z pomników przestał już nam wskazywać drogę. Miał wiele do powiedzenia w sprawie przymierza wiary i sztuki. Warto czytać go na nowo, jakby po raz pierwszy.

Można ułożyć całkiem pokaźną antologię tekstów św. Jana Pawła II, w których ukazuje on sztukę jako epifanię piękną, a artystę jako kogoś bliskiego samemu Bogu już z racji bycia twórcą. Ograniczę się do cytatu z papieskiego późnego poematu. Już samo to jest niezwykle, że po latach poetyckiego milczenia powrócił do uprawiania poezji:

Stoję przy wejściu do Sykstyny –  
 Może to wszystko łatwiej było wypowiedzieć językiem  
 „Księgi Rodzaju” –  
 Ale Księga czeka na obraz. – I słusznie. Czekala na swego  
 Michała Anioła.  
 [...]
   
 O ty, człowieku, który także widzisz, przyjdź –  
 Przyzywam was wszystkich „widzących” wszechczasów.  
 Przyzywam ciebie, Michale Aniele!<sup>4</sup>

Oszałamia pojemność tej wizji. Zachwycony dziełem Michała Anioła papież próbuje nawiązać więź ze wszystkimi artystami, nie ustawia ich w żadnym rankingu i nikogo nie wyklucza: „Przyzywam was wszystkich «widzących» wszechczasów”. Nie tylko sztuka dawna czyni niewidzialne widzialnym, ale czynią to także artyści współcześni i będą czynić artyści przyszłości. Trudno o większą afirmację artysty i aprobatę jego „widzenia”.

W *Liście do artystów*, napisanym na progu roku 2000, zawarte są słowa głębokiego zaufania do sztuki. Dostojny autor tego listu zdaje się przypisywać sztuce pierwszeństwo wobec doświadczenia wiary. „Sztuka bowiem, jeżeli jest autentyczna, choć niekoniecznie wyraża się w formach typowo religijnych, zachowuje więź wewnętrznego pokrewieństwa ze światem wiary, tak że nawet w sytuacji głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego. Jako poszukiwanie prawdy, owoc wyobraźni wykraczającej poza codzienność, sztuka jest ze swej natury swoistym wezwaniem do otwarcia się na Tajemnicę. Nawet wówczas, gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, staje się w pewien sposób wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie”<sup>5</sup>.

---

4 Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003, s. 16.

5 Jan Paweł II, *List do artystów*, 10, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1999, s. 26.

Gdybyśmy w Kościele w Polsce nauczyli się patrzeć na sztukę oczami Jana Pawła II, łatwiej byłoby nam uniknąć wielu niepotrzebnych konfliktów. Uważam, że niesprawiedliwość spotkała szczególnie dwa wybitne dzieła, co stało się w wyniku przenoszenia reguł języka katechetycznego na interpretację dzieła sztuki. Oburzano się na rzeźbę Cattelana, eksponowaną na wystawie w Zachęcie w Warszawie. Protestowano przeciwko rzekomemu ośmieszeniu papieża. Wizja głazu spadającego na postać w białej sutannie antycypowała zmaganie się z cierpieniem i śmiercią, które cały świat przeżywał w dniach odchodzenia Jana Pawła II. Podobnie niesłusznie oskarżano o bluźnierstwo spektakl *Golgota Picnic*, zdjęty z programu poznańskiego Festiwalu Malta 2014. Zamiast protestów, rządzących się logiką eskalacji uczuć, bardziej przyjaznej atmosferze pomiędzy światem sztuki a religii przysłużyłaby się debata o kondycji współczesnego chrześcijaństwa. Łatwiej wówczas byłoby dostrzec u argentyńskiego pisarza Rodriga Garcíi niepokój, jaki ogarnia również wielu biskupów, o losy naszej wiary w świecie zdominowanym przez konsumpcję i władzę.







# Jakub Dąbrowski

## *Przepraszam, któredy na „Golgotę”? — kilka uwag o wolności artystycznej wypowiedzi i kulturowych wojnach<sup>1</sup>*

Historia nie rozwija się liniowo, dążąc ku świetlanej przyszłości, a raczej kołem się toczy – tak też jest z wolnością artystycznej wypowiedzi. Nawiązane jest przekonanie prezentowane przez część polskiego środowiska artystycznego, że cenzura i procesy twórców to odległe wydarzenia, które zdominowały przełom tysiącleci, a sytuacja sztuki współczesnej, jej rola i społeczny odbiór w ciągu ostatnich kilkunastu lat zmieniły się, w domyśle – „ucywilizowały”. Do kwestii rzekomego liniowego rozwoju relacji kultury i wolności wypowiedzi odniosę się w drugiej części tekstu, najpierw chciałbym przyjrzeć się stosunkowi społeczeństwa do sztuki współczesnej. Otóż w moim przekonaniu niezmiennie opiera się on na kilku prostych założeniach, które ujawniają się szczególnie mocno w sytuacjach wybuchu artystycznych kontrowersji, zwłaszcza o charakterze religijnym.

---

1

Tekst ukazał się w magazynie „Szum” (publikacja: 27.06.2014).

W powszechnym odbiorze sztuka nie jest społecznym i historycznie zmiennym konstruktem, tylko wieczną esencją piękna. Dlatego artystyczność dzieła konsekwentnie jest negowana, gdy jego twórca, zamiast koncentrować się na dialektyce ładne – brzydkie, próbuje problematyzować podstawy naszego myślenia. Taki awangardowy typ sztuki z reguły wiąże się z przekroczeniem różnego rodzaju – milcząco zakładanych lub bezwiednie internalizowanych – przekonań, co w zamiarze ma wywoływać zaskoczenie, a nawet szok i opór. Tego typu strategia twórcza, tak jak każdy przekaz artystyczny, wymaga od widza znajomości pewnego kodu nadawczego: widz wie i jest przygotowany na to, że zostanie „zaatakowany”. Jednocześnie wie, że atak ów nie jest celem samym w sobie, ale dopiero początkiem wyzwania stawianego przez dzieło sztuki, które ma prowadzić do głębszych refleksji, np. ikonografia chrześcijańska może zostać wykorzystana do pytania o rzeczywistość, a nie deklaratywną obecność sacrum w naszym życiu albo o postać owego sacrum – czy naszym Bogiem nie stała się konsumpcja, a świątyniami nie są centra handlowe? Strategia transgresji ma swoją stuletnią już historię, ale niezmiennie pozostaje na obrzeżach głównego nurtu sztuki i rzadko jest akceptowana (nie tylko w Polsce), co oczywiście ma swoje socjologiczne i osobnicze uwarunkowania (kapitał kulturowy – zwłaszcza kapitał rodzinny, wykształcenie, skłonność do ryzyka, niepokój poznawczy, otwartość umysłu itd.).

RÓBTA, CO CHCETA,

ALE NIE ZA PUBLICZNE PIENIĄDZE

To argument, który zdecydowanie najczęściej pojawia w sporach o sztukę. Hipostazowana figura podatnika, którego zmusza się, by płacił za obsceniczną/obrazoburczą/znieważającą sztukę, po pierwsze, sugeruje, że „gdzieś tam” istnieje uniwersalny wzorzec społecznego gustu, wyznaczający to, co można i to, czego nie przystoi finansować z publicznych pieniędzy. Po drugie, łączy ona zwykle religijny, a więc irracjonalnie argumentowany atak na sztukę z racjonalną sferą wyborów finansowych, co pozwala także zdobyć poparcie osób niewierzących, a obojętnych na sztukę bądź przywiązanych do jej tradycyjnych paradygmatów (jak już wspomniałem, takich osób jest zdecydowana większość). Po trzecie wreszcie, argument finansowy sprawia, że cenzor jakby przestaje być cenzorem. Wynika to z tego,

że roztapia się w abstrakcyjnej masie podatników i równie wyabstrahowanym pojęciu powszechnego dobra, ale także z tego, że jego argumentacja w swoim przesłaniu jest permissywna: „oczywiście, że można pokazywać Nieznalską czy Garcię, tylko nie za moje podatki”, „niech prywatni sponsorzyłożą na te bezpieczeństwo”.

W rzeczywistości istnieją jednak takie sfery życia społecznego – mam tu na myśli przede wszystkim sztukę i naukę (zwłaszcza nauki humanistyczne) – gdzie warunkiem ich ewolucji (celowo nie używam słowa „rozwoj”), jest daleko posunięta autonomia. Na czym miałyby polegać owa autonomia? Ano na tym, że producenci w obrębie danej sfery oceniani są przez inne osoby, które mogłyby być lub są takimi producentami. Innymi słowy, artystów oceniają artyści, krytycy lub świadoma i zainteresowana publiczność, a naukowców inni kompetentni w danej dziedzinie naukowcy. W momencie gdy sztukę czy naukę uzależnimy od ocen profanów, np. technokratów z korporacji, czyli gdy wprowadzimy – jakby to powiedział Pierre Bourdieu – system ocen heteronomicznych, wówczas dochodzi do załamania autonomii. Artyści czy naukowcy tracą pozycję intelektualistów, a więc ludzi, których zadaniem jest krytyczne, niezależne i twórcze myślenie, przestają kreować to, co jest wartościowe z punktu widzenia sfery, w której działają, w zamian stają się totumfackimi korporacyjnych menedżerów i PR-owców. Zrozumienie tego, że publiczne finansowanie jest warunkiem autonomii pola sztuki, a autonomia w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat była warunkiem powstania wszelkiej sztuki, którą dziś uznajemy za wartościową, jest kluczowe dla prawidłowego funkcjonowania całej kultury. Oczywiście samo publiczne finansowanie to nie wszystko, potrzeba z jednej strony politycznych gwarancji utrzymania owej autonomii, a z drugiej niezależnych i świadomych swojej roli osób, które zarządzają instytucjami kultury.

Niestety w Polsce z obiema tymi kwestiami nie jest najlepiej. Jak się wydaje, największym zagrożeniem dla twórczej swobody są lokalni politycy (to kolejna obok ekonomicznej heteronomia zagrażająca wolności sztuki), a im mniejszy i prowincjonalny ośrodek, tym bardziej ich wszechwładza i bezkarność rośnie. W roku 2014 Jarosław Kaczyński podkreślił znaczenie wolności sztuki, ale tej jedynie słusznej, czyli akceptowanej przez niego i partyjny aktyw PiS-u. Część szefów placówek kulturalnych podejmuje grę, a nawet walkę z decydentami, ale część poddaje się, redukując rolę

intelektualisty do roli miejskiego urzędnika. Na marginesie tylko wspomnę, że polska historia sztuki ostatniego ćwierćwiecza zna również sytuacje, w których zamykano prywatne galerie pokazujące za prywatne pieniądze kontrowersyjną sztukę, bo pod naciskiem lokalnego księdza lub prawicowego polityka wypowiedziano im umowy najmu lokali.

.....  
DŁACZEGO NIE GWIAZDA DAWIDA

.....  
ALBO KORAN?  
.....

Tu na plan pierwszy wychodzi poczucie krzywdy polskich katolików, którzy jakoby mają być szczególnie piętnowani we własnym domu, słyszymy więc, żeby artyści odczepili się od chrześcijan i zajęli się islamem lub judaizmem. Od czasu do czasu dowiadujemy się również, że w odróżnieniu od krajów islamskich w Polsce bluźniercy mogą czuć się bezkarni. W roku 2001 senator LPR Jan Szafraniec w kontekście wystawy polskiej sztuki w Brukseli zatytułowanej *Irreligia* grzmiał z mównicy: „Inne narody i społeczności religijne potrafią bronić swoich wartości. Kiedy w jednym z krajów pojawiły się w prasie bluźniercze słowa pod adresem proroka islamu, aresztowano pięciu sprawców, dziennikarzy, którym grozi kara śmierci! Można różnie oceniać taką sankcję, ale podziwiam desperację w obronie uznawanych od wieków wartości religijnych.”

Coś w argumentie o gwieździe Dawida i Koranie niewątpliwie jest na rzeczy. W naszym kraju rzadko pojawiają się dzieła problematyzujące rolę innych religii niż katolicka, ale też – po prawdzie – nie pamiętam, kiedy ostatni raz słyszałem lub oglądałem w Polsce imama lub rabina. Dla odmiany, gdy piszę te słowa, w pobliskim kościele dzwony wzywają na mszę, a w telewizji generał dywizji arcybiskup Sławoj Leszek Głódź poucza mnie, co mogę, a czego nie mogę oglądać w teatrze. Dziesiątki tysięcy nauczycieli religii jest opłacanych z moich podatków (tak, wiem – to mało eleganckie odbicie podatkowej piłeczki), jednocześnie gwarantowana przez państwo możliwość nauki etyki istnieje tylko na papierze, a edukacja seksualna jest blokowana; w salach szkolnych, podobnie jak w urzędach państwowych, wiszą krzyże, ustawy są opatrywane klauzulami o chrześcijańskich wartościach, lesbijki i geje nie mogą doczekać się usankcjonowania swoich związków, przedmiotem nieustannej ideologicznej walki są *in vitro*, aborcja, a nawet antykoncepcja; w każdym polskim mieście przy skrzyżowaniu ulic Popiełuszki i Wyszyńskiego albo w parku im. księdza Skarbka stoi

pomnik Jana Pawła II (jest ich już ponad sześćset, zwykle papież – który był przecież wysokiej klasy esteta – wygląda na nich jak pokraka, ale jakoś nikt z kościelnego establishmentu o jego godność się nie upomina).

Wszystko to skłania do konstatacji, że najbardziej wpływowym politykiem w Polsce nie są Tusk ani nawet Macierewicz, tylko Pan Jezus. Moje, nasze polskie życie – czy tego chcemy, czy nie – wypełnione jest po horyzont katolicyzmem. W tej sytuacji trudno dziwić się, że właśnie ta religia lub – co tu dużo mówić – związana z nią symboliczna przemoc stanowi często punkt odniesienia dla twórców. Z kolei widzowie dysponują odpowiednią wiedzą i kodem, by ze zrozumieniem odbierać odwołujące się do chrześcijańskich wątków dzieła i angażować się emocjonalnie w ich lekturę.

#### PSEUDOARTYŚCI POD SĄD

Tak często postulowane przez prawicowe środowiska karne ściganie za wypowiedź artystyczną jest dosyć skomplikowanym i delikatnym zagadnieniem. W moim przekonaniu wspomniana wcześniej autonomia pola artystycznego nie może być rozumiana jako prawny immunitet (w prawie karnym nazywany kontratypem sztuki). Pojawiające się często przekonanie, że w sztuce można więcej, rozumiane jako blankietowe przyzwolenie na łamanie norm prawnych, trudno uznać za słuszne, choćby ze względu na konstytucyjnie gwarantowaną podmiotową równość praw i wobec prawa. Ale też immunitet taki zamyka sztukę w wieży z kości słoniowej, neutralizuje jej społeczne oddziaływanie, wzmacniając pobłażliwy mit o „nienormalnych artystach”, którym należy pozwolić trochę porozrabiać – „wszak to tylko sztuka”. Znamię artystyczności czynu powinno mieć jednak o tyle znaczenie, że przy jego prawnej kwalifikacji należałoby uwzględnić specyfikę artystycznych kodów, typowe strategie twórcze czy kontekst rozpowszechniania dzieła. Okoliczności te mogą wpływać na zdekompletowanie przedmiotowych albo podmiotowych znamion przestępstwa i prowadzić do uniewinnienia twórcy – w moim przekonaniu z taką sytuacją mielibyśmy do czynienia w przypadku, gdyby wszczęto postępowanie o obrazę uczuć religijnych przeciwko Garcíi (biletowany, zamknięty, awangardowy spektakl, przeznaczony dla widzów dorosłych, którzy wiedzą mniej więcej, czego mogą się spodziewać).

Inną sprawą, ale o zasadniczym znaczeniu, byłaby liberalizacja prawa,

której beneficjentami stałoby się całe społeczeństwo, a nie tylko artyści. Chodziłoby tu o złagodzenie lub derogację przepisów chroniących dobra, które określiłbym roboczo jako należące do sfery czysto dyskursywnej, np. art. 133, 135 § 2, 137, 196, 202 § 4b, 212, 216 k.k. Szczególnie szkodliwy jest osławiony art. 196 k.k. penalizujący obrazę uczuć religijnych. Przypomnijmy, że w styczniu 2012 roku do łaski marszałkowskiej wpłynął za sprawą posłów Ruchu Palikota projekt uchylecia tego przepisu. Zdaniem wnioskodawców art. 196 k.k. „umożliwia ściganie z urzędu działań, które będąc manifestacją wizji artystycznej czy krytycznej postawy, a przez ich subiektywny odbiór przez jednostkę, zostają zakwalifikowane jako czyn bezprawny”. Wniosek jednak przepadł z kretesem w pierwszym czytaniu, co wskazywało, że za utrzymaniem tego szkodliwego, źle zredagowanego przepisu głosowali także posłowie o przekonaniach lewicowych i liberalnych.

.....  
TYLKO POD KRZYŻEM,  
.....  
TYLKO POD TYM ZNAKIEM  
.....

Na marginesie warto zaznaczyć, że w religijnie naładowanych konfliktach o sztukę zwykle dochodzi do ich wzmocnienia poprzez przemieszenie i tożsamościowe zrównanie wątków religijnych i narodowych: Polak (koniecznie opatrzony kwantyfikatorem „prawdziwy”) = katolik. Spór o sztukę staje się więc sporem o tożsamość Polski, przeszłość i przyszłość całego narodu. Takie ustawienie problemu, charakterystyczne dla kulturowych wojen, dodatkowo legitymizuje potencjalne zaangażowanie władz czy prokuratury jako przedstawicieli interesów państwa, które wszak w prawnym ujęciu winno być równoznaczne z narodem (przypomnijmy sobie spór o preambułę konstytucji).

.....  
DLACZEGO KOŁO  
.....  
RACZEJ NIŻ LINIA  
.....

Na zakończenie wróćmy do postawionego na początku problemu – dlaczego po dwudziestu pięciu latach demokracji wolność wypowiedzi, zamiast poszerzać się w rytm postępu, zdaje się kurczyć, wracając do stanu z przełomu tysiącleci, gdy cała Polska żyła konfliktem o *Dziewiątą godzinę*

Maurizia Cattelana<sup>2</sup> i z zapartym tchem oglądała, jak „Kmicic” szablą siecze dzieło Uklańskiego w Zachęcie. Należy pamiętać, że sztuki nie da się wyabstrahować z kontekstu społecznego, a ten w Polsce zdominowany jest przez wspomniane już zjawisko kulturowej wojny. Jest to konflikt przejawiający się społeczną i polityczną wrogością (czy wręcz nienawiścią) wynikającą ze zderzenia różnych systemów moralnych. Systemy te nie mogą tak po prostu zostać poddane negocjacjom i ulec zmianie – jako źródła jednostkowej i grupowej tożsamości odnoszą się do ultymatywnych wizji tego, co dobre i złe, prawdziwe i fałszywe. Celem konfliktu, który sięga najgłębszych pokładów naszej tożsamości, jest zdobycie przez jeden etos dominacji nad etosami konkurencyjnymi, w takim stopniu, by samodzielnie definiować rzeczywistość.

W Polsce zapowiedzią kulturowego konfliktu totalnego były – jak sądzę – właśnie utarczki o sztukę krytyczną z przełomu tysiącleci, ale na dobre zawierucha wojenna rozpętała się w drugiej połowie minionej dekady. Okres rządów Prawa i Sprawiedliwości pozwolił prawicy zewrzeć szyki i mocniej uaktywnić się konserwatywnej części społeczeństwa, a siły przeciwne okrępiły na tyle, by ustanowić dla tych tendencji, jeśli nie w Sejmie (na to są jeszcze za słabe), to przynajmniej w społecznej praksis, pewną przeciwwagę. Po jednej stronie frontu występuje więc narodowa prawica, której twierdzą jest katolicki Kościół, po drugiej mocno zróżnicowane środowiska, raczej bez konkretnego politycznego zaplecza (feministki, mniejszości seksualne, ruchy antyklerykalne, nowa lewica, libertarianie itp.), które łączą nakierowanie na społeczną zmianę poprzez odrzucenie wartościowań opartych na narodowej tradycji oraz chrześcijańskiej, czy też w ogóle religijnej, transcendencji. Obraz ten jest obecnie nieco komplikowany przez profil rządzącej (jeszcze) partii, czyli Platformy Obywatelskiej – jej zaplecze ideologiczne nie ma żadnego konkretnego wyrazu i w zasadzie wyznaczone jest, *a casu ad casum*, albo koniunkturalną potrzebą utrzyma-

2

21 XII 2000 roku w warszawskiej Galerii Zachęta wystawiono instalację artystyczną *La Nona Ora (Dziewiąta godzina)* włoskiego artysty Maurizia Cattelana. Rzeźba przedstawiała figurę papieża Jana Pawła II upadającego pod ciężarem meteorytu. Posłowie ZChN-u Witold Tomczak i Halina Nowina-Konopka, uprzednio zawiadamiając o swoich zamiarach media, wtargnęli do galerii i demonstracyjnie uszkodzili rzeźbę.

nia społecznego poparcia, albo indywidualnymi preferencjami co bardziej wyrazistych członków, którzy z reguły lokują się po prawej stronie barykady (np. Stefan Niesiołowski czy z lokalnego, poznańskiego podwórka Filip Libicki).

Natężenie kulturowego konfliktu fluktuuje, stymulowane od czasu do czasu różnymi wydarzeniami, np. tragedią w Smoleńsku. Ostatnimi czasy spór rozgorzał mocniej w związku z piętnowaniem przypadków pedofilii wśród księży, nieprawidłowości przy reprivatyzacji majątku kościelnego, antygenderowym kontratakiem środowisk katolickich i deklaracją sumienia lekarzy. Ocenzowanie sztuki *Golgota Picnic*, doniesienie do prokuratury na Jacka Markiewicza w Warszawie i grupę The Krasnals w Poznaniu, ocenzenie elbląskiej wystawy Martynty Tokarskiej i Liliany Piskorskiej trzeba postrzegać właśnie w perspektywie narastającej ideologicznej presji – to nawroty i przełomy kulturowej wojny wyznaczają krzywą wolności twórczej w Polsce.

#### JAK TO SIĘ ROBI W POZNANIU

W stolicy Wielkopolski obyczajowo-religijne barykady obsadza od pewnego czasu Akademicki Klub Obywatelski im. Lecha Kaczyńskiego, a w obszarze kultury konflikt przejawia się głównie w próbach symbolicznego zdominowania przestrzeni publicznej. Wystarczy przypomnieć spór o *Minaret* (projekt Rajkowskiej), spalenie włóczkowego ubrania (pracy Agaty Olek) na pomniku Starego Marycha, zniszczenie wystaw antyaborcyjnych, umieszczenie w niewidocznym (a więc bezpiecznym) miejscu Golema – rzeźby Černego czy oprotestowanie projektu budowy mariny w sąsiedztwie mostu Chrobrego, gdyż przechodzą tamtędy procesje Bożego Ciała. Najbardziej dobitnym jednak przejawem konfliktu o poznańską przestrzeń publiczną są narastające od około dekady tendencje do rekonstrukcji lub pseudorekonstrukcji historycznych obiektów – co rusz pojawiają się pomysły budowy głównie średniowiecznych murów, baszt, barbakanów i kościołów. Na tej fali powstał tzw. zamek Przemysła, czyli quasi-gotycka atrapa, która ma podkreślać polskość i stołeczność miasta, a od 2012 roku specjalnie powołany komitet lobbuje na rzecz odbudowy Pomnika Wdzięczności Najświętszego Serca Pana Jezusa w Poznaniu. Pierwotny obiekt został wzniesiony w roku 1932 na obecnym placu Adama Mickiewicza jako wotum za odzyskaną przez Polskę niepodległość. Mimo że w tym miejscu



istnieją już dwa duże pomniki – narodowego wieszca oraz Poznańskiego Czerwca, komitet poważnie rozważał przywrócenie przedwojennego monumentu w jego pierwotnej lokalizacji. Monstrualnej wielkości pomnik zupełnie zdominowałby plac Mickiewicza, podobnie jak kilkudziesięciometrowa pseudogotycka wieża zamku niepodzielnie góruje nad starym miastem. Jednocześnie stałby się bodajże szóstym pomnikiem w promieniu czterystu metrów odwołującym się do patriotycznych lub katolickich wartości.

W tym kontekście poznańskie instytucje kultury cieszyły się do tej pory względną swobodą i poza kilkoma incydentami nie miały większych problemów z władzami miasta (inna sprawa, że większość z nich prowadzi bezpieczną i mało dynamiczną działalność). Odwołanie sztuki Garcíi zmienia jednak tę sytuację diametralnie. Prezydent Grobelny swoim oświadczeniem dotyczącym spektaklu po raz już chyba tysięczny zupełnie się skompromitował, tym razem ulegając naciskom, którym przewodził arcybiskup Gądecki. Poznański pasterz, zanim uruchomił retorykę miłości, najpierw w miękki sposób nawoływał do przemocy i zamieszek. Policja oczywiście „przestraszyła się” ich, choć regularnie obstawia piłkarskie mecze z setkami agresywnych bandytów na widowni. W konsekwencji ugiął się również szef festiwalu Malta Michał Merczyński, co należy poczytywać za wielki błąd. Precedens ów będzie zachęcał do dalszych ingerencji w wolność sztuki i wypowiedzi, a pamiętajmy, że tego typu zakazy są kontrproduktywne – na ich obrzeżach zbiera się bezradność, wściekłość i prawdziwe bluźnierstwo. Jest kwestią czasu, aż te negatywne emocje znajdą swoje ujście (wtedy oczywiście wśród cenzorów pojawi się syndrom ofiary i prześladowania). Jednocześnie festiwal Malta traci prestiż i jak cały Poznań zacznie się prowincjalizować. Za kilka lat do stolicy Wielkopolski zamiast poważnych artystów przyjadą szczudlarze i żonglerzy, nie będzie jednak połykaczy ognia, bo to diabelskie przecież sztuczki.



## IV.

Ziemia,  
nasz wspólny  
dom.

Kościół wobec  
środowiska  
naturalnego



# Stanisław Jaromi

## *W stronę ekologii integralnej i braterstwa uniwersalnego*



Gdy na początku maja 2016 przygotowywałem kazanie na uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego, raz jeszcze uzmysłowiłem sobie, jak bardzo mówiąc o niebie, jesteśmy zakładnikami archaicznych obrazów świata. Starożytna próba wytlumaczenia struktury wszechświata ofiarowała nam dwusferyczny Wszechświat z Ziemią w centrum. Świat Arystotelesa rozróżniał sferę podksiężycową i nadksiężycową, i ta druga, niebiańska, miała być niezmienna i doskonała. Z tego wyrosła wielka synteza średniowiecza, w której oprócz dwusferycznego świata w kosmologii mieliśmy dwie fizyki, w pedagogice celem wychowania było życie ponadziemskie, w sztuce oddzielono sacrum od profanum, w etyce dbano zwłaszcza o „wyższe wartości”, a teologia widziała Boga gdzieś „w górze”.

Ów obraz Wszechświata był racjonalny i zgadzał się z doświadczeniem codziennego życia. Czy i nam doświadczenie nie podpowiada, że tu, na ziemi nie ma nic stałego – tak, jak to ujął Heraklit: *panta rhei* = wszystko się zmienia? Tamta koncepcja pozwalała na gromadzenie wiedzy – Bernard z Chartres (+ 1130) pisał: „Jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego,

żeby wzrok nasz był bystrzejszy lub wzrost słusniejszy, ale dlatego, iż oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą swoją gigantyczną wysokość”<sup>1</sup>.

Były jednak próby przełamania owego schematu, zwłaszcza w środowisku franciszkańskim. Najbardziej znany z owego okręgu jest Ramon Lull, czczony jako Doctor Illuminatus – Doktor Oświecony (ok. 1232–ok. 1315), którego można nazwać pierwszym encyklopedystą głoszącym jedność wiedzy. Dał też początek językom algorytmicznym i realizował projekt dialogu z islamem. Może być uważany za prekursora orientalistyki w Europie. Dla nas najciekawsza jest jego koncepcja racjonalności próbująca przełamać owe dychotomie.

Jednak przełamanie dwu fizyk to dopiero dzieło Izaaka Newtona (1643–1727), który sformułował prawa powszechnego ciężenia w dziele *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687). Opisywało ono nie tylko ruch jabłka spadającego na ziemię, lecz również ruch planet, co miało istotne znaczenie światopoglądowe, gdyż dowodziło uniwersalizmu praw przyrody. Rozwój technik obserwacyjnych i pokopernikańskie teorie naukowe zlikwidowały więc osobną fizykę niebiańską, a z czasem zlikwidowały fizyczne, materialne niebo.

Czy owa dekonstrukcja obrazu nieba zmieniała nasze postrzeganie ziemi? Czy mamy już język, którym w nowy sposób opiszemy ziemską rzeczywistość? Czy uznając transcendencję niebiańską, odnajdujemy swoje miejsce na ziemi?

Chcę zwrócić uwagę na dwie próby podejmujące ów wysiłek opisanie naszej relacji ze światem ziemskim w perspektywie chrześcijańskiej: to dzieło ks. Jana Twardowskiego i encyklika papieża Franciszka. Ksiądz Jan w wierszu *Rachunek dla dorosłego* pytał:

---

1

Cyt. za: J. le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1966, s. 25.

Jak daleko odszedłeś  
Od prostego kubka z jednym uchem  
Od starego stołu ze zwykłą ceratą  
Od wzruszenia nie na niby  
Od sensu  
Od podziwu nad światem...

I zwierzał się tak:

Święty Franciszku z Asyżu  
nie umiem cię naśladować  
nie mam za grosik świętości  
nad Biblią boli mnie głowa  
Ryby nie wyszły mnie słuchać  
nie umiem rozmawiać z ptakiem  
pokąsał mnie pies proboszcza  
i serce mam byle jakie  
Piękne są góry i lasy  
i róże zawsze ciekawe  
lecz z wszystkich cudów natury  
jedynie poważam trawę  
Bo ona deptana niziutka  
bez żadnych owoców, bez kłosa  
trawo – siostrzyczko moja  
karmelitanko bosa

Papież Franciszek swą ekologiczną encyklikę *Laudato si'*<sup>2</sup> zaczyna następująco:

*Laudato si', mi' Signore – Pochwalony bądź, Panie mój, śpiewał święty Franciszek z Asyżu. W tej pięknej pieśni przypominał, że nasz wspólny dom jest jak siostra, z którą dzielimy istnienie, i jak piękna matka, biorąca nas w ramiona: «Pochwalony bądź, mój Panie, przez siostrę naszą, matkę ziemię, która nas żywi i chowa, wydaje różne owoce z barwnymi kwiatami i trawami».*

*Ta siostra protestuje z powodu zła, jakie jej wyrządzamy nieodpowiedzialnym wykorzystywaniem i rabunkową eksploatacją dóbr, które Bóg w niej umieścił. Dorastaliśmy, myśląc, że jesteśmy jej właścicielami i rządcami uprawnionymi do jej ograbienia. Przemoc, jaka istnieje w ludzkich sercach zranionych grzechem, wyraża się również w objawach choroby, jaką dostrzegamy w glebie, wodzie, powietrzu i w istotach żywych. Z tego względu wśród najbardziej zaniedbanych i źle traktowanych znajduje się nasza uciskana i zdewastowana ziemia, która «jęczy i wzdycha w bólach rodzenia» (Rz 8, 22). Zapominamy, że my sami jesteśmy z prochu ziemi (por. Rz 2, 7). Nasze własne ciało zbudowane jest z pierwiastków naszej planety, jej powietrze pozwala nam oddychać, a jej woda ożywia nas i odnawia (LS 1–2).*

Chcę od razu zwrócić uwagę, że obaj autorzy, podejmując próbę opisanja naszej relacji ze światem i tworzenia języka adekwatnego do współczesnej wrażliwości, odwołują się do tradycji franciszkańskiej i do osoby św. Franciszka z Asyżu (1182–1226). Nowe odczytanie we współczesnym kontekście starych idei św. Franciszka przywołuje też rewolucyjną ideę braterstwa uniwersalnego – charakterystyczne dla franciszkanizmu braterskie otwarcie na przyrodę, które wyraża się w otwarciu na cały świat pozaludzki i w dialogu z całym stworzeniem, jest też nowym sposobem patrzenia na drugiego człowieka: rodzącą solidarność identyfikacją z ubogimi.

---

2

Cytaty wg wydania: Encyklika «*Laudato si'*» Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom. Drukarnia Watykańska. 2015. Lokalizacja przytoczeń bezpośrednio w tekście – po skrócie LS.



Św. Franciszek – „pierwszy ekolog” – współcześnie może być pewnym znakiem orientacyjnym w odszukiwaniu właściwych relacji między człowiekiem i przyrodą, innymi ludźmi i Bogiem. Taki był sens ogłoszenia go oficjalnie „patronem ekologów”. Uczynił to papież Jan Paweł II dokumentem *Inter sanctos* z 29 XI 1979 roku, w którym uznał świętego Franciszka za „najpiękniejszy dowód” na słuszność chrześcijańskiej koncepcji ochrony stworzeń i żywiolów przed bezrozumnym i niesłusznym zniszczeniem; koncepcji wynikającej z biblijnej relacji o stworzeniu i odkupieniu. Pontyfikat papieża Franciszka ów fenomen franciszkański stawia na czele projektu ekologii integralnej, który dziś chce na nowo określić horyzonty ekologiczne katolicyzmu.

Przedstawiająca ów projekt encyklika *Laudato si'* to list papieża do świata, do ludzi dobrej woli i zaproszenie do rozmowy na temat kształtu świata jako naszego wspólnego i jedyne go domu. Głosi, że nic ze spraw tego świata nie jest nam obojętne, że „przekroczono pewne maksymalne granice eksploatacji planety, choć nie rozwiązaliśmy problemu ubóstwa” (LS 27), a „degradacja środowiska przyrodniczego i ludzkiego oraz degradacja etyczna są ze sobą ściśle powiązane” (LS 56). I buduje obraz świata, który jest dynamiczny, otwarty, systemowy, ewolucyjny i afirmatywny. Jest on tworzony w dialogu z nauką i kulturą współczesną, widzi problemy globalne, ale też mocno akcentuje kłopoty społeczeństw lokalnych.

Otwarte pozostaje pytanie, czy ów obraz relacji człowiek – przyroda w czasach kryzysu ekologicznego i klimatycznego pomoże zmotywować chrześcijan do proekologicznej korekty stylu życia i pomóc w podejmowaniu dobrych wyborów konsumenckich, duchowych i życiowych.



# Dominika Kozłowska

## *Zielony Kościół*



Po publikacji encykliki *Laudato si'*<sup>1</sup> w świadomości wielu Polaków po raz pierwszy pojawiło się słowo „ekologia”. Jednak wbrew obiegowym opiniom papież Franciszek nie jest pierwszym zielonym biskupem Rzymu. Niewielu polskich katolików ma świadomość, jak silnie wątki ekologiczne były obecne w nauczaniu jego poprzedników: Pawła VI, Benedykta XVI i Jana Pawła II. Ekologiczna świadomość jest w Polsce wątła, co sprawia, że nie znajduje silnego przełożenia na postawy społeczne, inicjatywy polityczne oraz dotychczasowe nauczanie polskich biskupów. Ekologia nie znajduje przełożenia na życie, ponieważ dotychczas postrzegana była przede wszystkim jako ideologia lewicowa, domena radykalnych obrońców praw zwierząt oraz zwolenników ochrony przyrody. Niewielu Polaków ma wy-czucie głębszego sensu ekologii, rozumianej nie tylko jako sposób podejścia do świata, innych istot żywych, ale również do ludzi, nas samych i Boga.

---

1

Cytaty wg wydania: *Encyklika «Laudato si'» Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*. Drukarnia Watykańska, 2015. Lokalizacja przycy-czeń bezpośrednio w tekście – po skrócie LS.

Ekologia integralna, jak nazywa ją papież Franciszek, łączy w sobie dwa dotychczasowe nurty rozwoju katolickiej nauki społecznej. Już Paweł VI w *Populorum progressio* podkreślał, że w poszukiwaniu rozwiązań sprzeczności ujawniających się na kolejnych etapach rozwoju naszej cywilizacji musimy brać pod uwagę nie tylko kontekst danej kultury, ale również szersze oddziaływania – uwzględniać zarówno konsekwencje naszych działań dla innych społeczności, jak i wpływ innych społeczności na naszą sytuację. Dokument powstał w roku 1967, a zatem w przededniu rewolucji cywilizacyjnej związanej z globalizacją oraz rozwojem masowej i liberalnej kultury. Z kolei Benedykt XVI, który pochodzi z jednego z najbardziej świadomych ekologicznie krajów Europy i nazywany jest „zielonym papieżem”, nie tylko przeniósł do Watykanu wiele cennych ekologicznych praktyk i rozwiązań (to za jego czasów Watykan jako pierwsze państwo na świecie zredukował do zera ilość emitowanych gazów cieplarnianych; na dachu Auli Pawła VI zamontowano 2400 ogniw fotowoltaicznych generujących prąd niezbędny do ogrzania, chłodzenia i oświetlenia budynków), ale także pogłębił podjętą przez Jana Pawła II refleksję nad antropologicznymi źródłami ekologicznego myślenia. W ten sposób w tradycji Kościoła zostały połączone dwa wątki: spojrzenie szerokie, skupione na konieczności zmiany nawyków oraz społecznych i politycznych struktur, oraz węższe, idące w głąb i skupione na osobie.

Kryzys ekologiczny jest w istocie przejawem kryzysu etycznego, kulturowego i duchowego nowoczesności – co do tego zgodni są wszyscy ostatni papieże. Uzdrowienie naszych relacji z przyrodą i środowiskiem naturalnym wymaga głębokich zmian w obszarze relacji międzyludzkich. Papież Franciszek przełamuje tradycyjne podziały na myślenie lewicowe, skupione na zmianie społecznych struktur, przeciwstawiane chrześcijańskiemu personalizmowi, poszukującemu przyczyn społecznych zjawisk w człowieku. Skuteczna i trwała zmiana cywilizacyjna musi obejmować obydwie te wymiary i sposoby myślenia: dotrzeć do przyczyn problemów znajdujących się w człowieku oraz na drodze zaangażowania obywatelskiego i politycznego zmieniać wadliwe rozwiązania polityczne. W tym właśnie duchu działa watykańska dyplomacja, której aktywność przyniosła owoce podczas ostatniego szczytu klimatycznego w Paryżu, gdzie doszło do historycznego porozumienia odnośnie ograniczenia zmian klimatu.

Termin publikacji encykliki (czerwiec 2015) został dobrany właśnie ze względu na odbywającą się pod koniec roku 2015 Konferencję Narodów Zjednoczonych w sprawie klimatu. *Laudato si'* oraz towarzysząca premierze dokumentu bezprecedensowa kampania promocyjna przebiegająca pod hasłem *Pope For Planet* (premierze encykliki towarzyszył nieszablony i zaskakujący, a dla niektórych na pewno również kontrowersyjny film reklamowy) wywołały silne dyskusje na całym świecie. Co ważne, encyklika odbiła się szerokim echem także i w Stanach Zjednoczonych, kraju, który zajmuje drugie miejsce (po Chinach, ale przed Rosją) na światowej liście państw według rocznej emisji dwutlenku węgla (warto odnotować, że Polska zajmuje na tej liście 22 pozycję).

Adresatem papieskiej wizji nie są wyłącznie katolicy. Problemy, na które zwraca uwagę Franciszek, dotyczą nas wszystkich i dlatego właśnie próby ich rozwiązania musimy podejmować wspólnie. Wśród najpoważniejszych globalnych wyzwań papież wymienia m.in. zmiany klimatyczne przyczyniające się do przymusowych migracji wielu tysięcy ludzi oraz głębokich i szybkich zmian w świecie przyrody, prywatyzację podstawowych dóbr (wody, ziemi, a nawet ziaren), która najuboższych mieszkańców Afryki, Azji i Ameryki Południowej pozbawia szans na zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych. Podkreśla przy tym, że rabunkowa eksploatacja ziemi obejmuje nie tylko dary natury, ale również znajduje wyraz w naszych praktykach wobec zwierząt i siebie nawzajem.

#### SPRZECIW WOBEC GLOBALIZACJI

#### OBOJĘTNOŚCI

Odmowa podjęcia globalnej odpowiedzialności jest nie tylko wyrazem etycznego tchórzostwa, ale i brakiem dalekowzroczności. „Trzeba umocnić świadomość, że jesteśmy jedną rodziną ludzką. Nie ma granic ani barier politycznych lub społecznych, które pozwalają nam na izolowanie się, i właśnie dlatego nie ma miejsca na globalizację obojętności” (LS 41) – pisze Franciszek. I dlatego wzywa chrześcijan i ludzi dobrej woli do rewolucji kulturowej. Ma jednak na myśli rewolucję szczególnego rodzaju – rozciągniętą w czasie, nastawioną na poszukiwanie długofalowych i trwałych rozwiązań, realizowaną pokojowymi metodami i przy współudziale rozmaitych osób oraz środowisk.

Po stronie społecznych i politycznych przyczyn katastrofy ekologicznej papież wymienia słabość polityki międzynarodowej, podporządkowanej technologii i finansom, oraz brak liderów zrównoważonego rozwoju, co utrudnia budowanie konsensusu wokół rozwiązań odpowiadających na potrzeby obecnych pokoleń, włączając wszystkich, bez jednoczesnego narażania przyszłych generacji na nieodwracalne straty. „Sojusz między ekonomią a technologią prowadzi do odcinania się od wszystkiego, co nie należy do ich doraźnych interesów. Tak więc można by oczekiwać jedynie kilku powierzchownych wezwań, pojedynczych działań filantropijnych, a nawet wysiłków, aby okazać wrażliwość na środowisko, podczas gdy w rzeczywistości wszelkie próby organizacji społecznych, by zmienić stan rzeczy, będą postrzegane jako niepokoje wzniecane przez romantycznych marzycieli lub jako przeszkoda, którą trzeba ominąć” (LS 44). Franciszek zwraca uwagę na konieczność zbudowania systemu normatywnego zawierającego nienaruszalne ograniczenia i zapewniającego ochronę ekosystemów, „zanim nowe formy władzy pochodzące z paradygmatu technicznoekonomicznego doprowadzą do zniszczenia nie tylko polityki, ale także wolności i sprawiedliwości” (LS 43).

Papieską encyklikę warto czytać w powiązaniu z poprzedzającą ją adhortacją apostolską *Evangelii gaudium*<sup>2</sup>, skierowaną do wspólnoty Kościoła. „Obecnie nie potrzeba nam «zwyczajnego administrowania». Bądźmy we wszystkich regionach ziemi w «permanentnym stanie misji»” (EG 16) – pisał papież. „Istnieją struktury kościelne, które mogą doprowadzić do krępowania dynamizmu ewangelizacyjnego, zaś dobre struktury są użyteczne tylko wtedy, kiedy nieustannie kieruje nimi, wspiera i osądza je życie. Bez nowego życia i autentycznego ducha ewangelicznego, bez «wierności Kościoła swojemu powołaniu», każda nowa struktura w krótkim czasie ulega degradacji” (EG 16–17) – dodawał. Opisane w adhortacji zasady reformy Kościoła można przełożyć także i na kierunki zmian społecznych. Bez osobistego zaangażowania, trwałej przemiany serc, każda zewnętrzna

---

2

Ojciec święty Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”. O głoszeniu ewangelii we współczesnym świecie*. Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2013.  
Lokalizacja cytatów po skrócie EG.

reforma może się okazać przejawem dogmatyzmu, który nie służy człowiekowi i nie wspiera społeczności w rozwoju.

Trwałość rozwiązań strukturalnych zależy od trafnego zdefiniowania podmiotowych źródeł kryzysu ekologicznego. Najważniejszą sprawą jest tu uchwycenie źródeł przemocy, bo te ostatecznie zawsze są w człowieku. Siła ludzkiej wolności sprawia, że choć nasze postawy, horyzonty myślowe i wybory są silnie zależne od kultury, w której wznastamy, człowiek ma zdolność przekraczania ograniczeń narzucanych przez kulturę i kształtowanie nowego porządku.

Pytanie o źródła przemocy w XX wieku stało się sprawą fundamentalną. Doświadczenia dwóch światowych wojen obudziły w ludziach Zachodu pragnienie zbudowania takiego ładu, który będzie zabezpieczał przed groźbą ponownej destrukcji. Podstawą tego ładu jest uznanie osoby – jej wartości filozoficznej, religijnej, etycznej i politycznej. Znalazło to wyraz w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z roku 1948 oraz w prawodawstwie wielu krajów członkowskich ONZ. Również chrześcijański personalizm wyrastał z podobnych założeń: powszechne uznanie w politycznej i społecznej praktyce przyrodzonej godności i praw osoby traktowanej zawsze jako wartość sama w sobie, a nie jako narzędzie realizacji innych celów, zabezpieczy nas przed przemocą. I choć faktycznie wartość osoby w kulturze współczesnej jest uznawana za bezsporny punkt wspólny, to powszechne rozpoznanie nie ochroniło nas przed horrorem ludobójstw, wojen oraz powstaniem nowych form przemocy i współczesnego niewolnictwa.

Okazuje się, że pomocą w zrozumieniu źródeł ludzkich zachowań jest refleksja nad stosunkiem do ziemi i innych istot żywych. Zło i przemoc wobec innych stworzeń, bezdusność w podejściu do ziemi są obrazami tego samego zła, przemocy i bezdusności, które wyrażają się w międzyludzkich relacjach. Naszym celem winno być pojednanie całościowe: z samym sobą, innymi ludźmi, istotami żywymi, ziemią, a wreszcie z samym Bogiem – do takiego myślenia, które jest realizacją cnót ekologicznych, wzywa Franciszek. Często jednak nie dostrzegamy tych związków, ponieważ nasz sposób myślenia jest głęboko zindywidualizowany, pozbawiony głębszych, relacyjnych źródeł. A to właśnie te źródła pozwalają nam widzieć nasze działania w szerokim horyzoncie. „Wszelka troska i dążenie do polepszenia świata – pisze Franciszek – wymaga dogłębnych «zmian stylów

życia, modeli produkcji i konsumpcji, utrwalonych struktur władzy, na których opierają się dziś społeczeństwa». Prawdziwy rozwój człowieka ma charakter moralny i pociąga za sobą pełne poszanowanie osoby ludzkiej, powinien być również ukierunkowany na świat przyrody i «brać pod uwagę naturę każdego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system» (LS 6). W przytoczonym fragmencie papież powołuje się na *Centesimus annus* oraz *Sollicitudo rei Socialis*, encykliki Jana Pawła II, co pozwala dostrzec spójność i ciągłość w myśli społecznej ostatnich papieży.

#### POLSKA ODPOWIEDŹ

W Polsce w pierwszych prasowych reakcjach na publikację ekologicznej encykliki pojawiały się komentarze traktujące dokument jako „antypolski”. Faktycznie, papież pisze wprost, że technologia oparta na spalaniu silnie zanieczyszczających środowisko paliw kopalnych, zwłaszcza węgla, ale także ropy naftowej, a w mniejszym stopniu gazu, powinna być stopniowo zastąpiona przez rozwój odnawialnych źródeł energii. Tymczasem poważna debata na temat przyszłości energetycznej naszego kraju jest wciąż na początkowym etapie. Niepokój budzą także działania obecnego rządu w odniesieniu do ochrony ekosystemów. Minister środowiska Jan Szyszko dał się poznać jako zwolennik budowy obwodnicy Augustowa, której przebieg planowany był przez Dolinę Rospudy, stanowiącą część tzw. zielonych płuc Polski oraz obszaru Natura 2000. Minister wycofał się – choć połowicznie – z planów wycinki w Puszczy Białowieskiej dopiero pod wpływem silnych protestów społecznych.

Stoją dziś przed nami dwa wyzwania. Pierwsze z nich związane jest z budowaniem kultury odpowiedzialności. Chodzi nie tylko o porzucenie indywidualistycznej i krótkowzrocznej perspektywy w życiu każdego oraz w myśleniu obywatelskim i politycznym, ale również o poszerzenie zakresu naszej odpowiedzialności. Dojrzałość wymaga podjęcia nie tylko myślenia o naszej własnej wspólnotcie, ale także wspólnej troski o nasz dom, którym jest Ziemia. Drugim wyzwaniem jest głęboka zmiana postawy wobec Ziemi i innych istot żywych. To ona bowiem, dotąd nieświadomiony przejaw despotycznego antropocentryzmu wynikającego z woli posiadania i podporządkowywania sobie świata, wpływa również i na nasze wzajemne relacje.



„Gdy ludzkość okresu postindustrialnego zostanie zapamiętana być może jako jedna z najbardziej nieodpowiedzialnych w dziejach, to ufajmy, że ludzkość początków XXI wieku zostanie zapamiętana z tego powodu, że wielkodusznie podjęła swoje poważne obowiązki” (LS 133). W jaki sposób chcemy, aby została zapamiętana Polska? Niestety w naszej dotychczasowej postawie społecznej i zaangażowaniu politycznym wciąż górę bierze odmowa podjęcia szerokiej, globalnej odpowiedzialności za przyszłość planety i los tych grup społecznych, które w największym stopniu dźwigają koszty naszego rozwoju.



# Przemysław Czapliński

## *Nowy uniwersalizm*



Ogłoszona w maju 2015 roku encyklika *Laudato si'* należy do najważniejszych głosów ekologicznych chrześcijaństwa.

Pełen tytuł – *Encyklika «Laudato si'» Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom<sup>1</sup>* – sygnalizuje uwzględnienie Ziemi jako przestrzeni należącej do wszystkich i od wszystkich wymagającej wspólnych działań. W obszernym tekście, liczącym około 200 stron, papież zawarł program ekologii integralnej, rozumiejąc przez to nierozłączność zmian ekologicznych i społecznych.

---

1 Wszystkie cytaty wg wydania: *Encyklika «Laudato si'» Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, Drukarnia Watykańska, 2015. Lokalizacja przytoczeń bezpośrednio w tekście – po skrócie LS.

Dokument zaczyna się od fragmentu pieśni św. Franciszka z Asyżu: „Laudato si’, mi Signore” („Pochwalony bądź, mój Panie”), która użyczyła tytułu encyklice. Fragment w pełniejszej wersji brzmi: „Pochwalony bądź, mój Panie, przez siostrę naszą, matkę ziemię, która nas żywi i chowa, wydaje różne owoce z barwnymi kwiatami i trawami”. Cytat ten pozwala papieżowi odwołać się do wielkiego poprzednika i uczynić z niego patrona ekologii integralnej, który bodaj jako pierwszy w chrześcijaństwie zwracał się równocześnie ku środowisku naturalnemu i ludziom ubogim: „Dostrzegamy w nim, do jakiego stopnia nierozzerwalnie są połączone troska o naturę, sprawiedliwość wobec biednych, zaangażowanie społeczne i pokój wewnętrzny” (LS 10). Integralność myślenia św. Franciszka znajdowała swój wyraz nie tylko w pieśniach czy okolicznościowych przypowieściach, lecz także w codziennej praktyce i sposobach odnoszenia się do świata. Św. Franciszek uznawał, że wszystkim, co istnieje – jako temu, co stworzył Bóg – przysługuje zdolność uczestniczenia w komunikacji. Pamiętne „kazanie do ptaków” – jak rzecz tę interpretuje papież – stanowi lekcję dla współczesności, oznaczającą konieczność wyjścia poza języki dzisiejszej komunikacji z naturą. Są to bowiem języki nauki, przemysłu czy konsumpcji, które służą zdominowaniu natury, jej zinstrumentalizowaniu i stłumieniu jej głosów.

Podobną wrażliwość ekologiczną papież odnajduje u swoich poprzedników – Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II. Zwłaszcza ten ostatni jest tu ważny, jako że od początku pontyfikatu był orędownikiem zmiany nastawienia człowieka do natury. W pierwszej encyklice, *Redemptor hominis* (1979), ostrzegał, że „człowiek zdaje się często nie dostrzegać innych znaczeń swego środowiska, jak tylko te, które służą celom doraźnego użycia i zużycia”. Dwadzieścia lat później, w katechezie (z 17 I 2001), nawoływał do „ekologicznego nawrócenia”.

Określenie to kieruje ku kluczowym sensom encykliki Franciszka. „Nawrócenie ekologiczne” oznacza po pierwsze, że przesłanie Kościoła Rzymskokatolickiego jest kierowane nie w imię własnej religii i nie ku jej wyznawcom, lecz w imię wartości wspólnej, jaką jest Ziemia, do wszystkich ludzi ją zamieszkujących. Papież, mimo iż jest głową Kościoła, formułuje program uniwersalny, przekraczający w wielu miejscach partykularyzmy rzymskiego katolicyzmu.

Podstawą uniwersalizmu jest nowe zdefiniowanie człowieka. Od pierwszych zdań encykliki papież podkreśla osmotyczną relację człowieka i natury. Oznacza to – w najprostszym ujęciu – że człowiek składa się z natury i naturą żyje: tlen, który wdychamy, woda, którą pijemy, drobnoustroje, które żyją w naszych ciałach – to wszystko składniki natury. Nie można wyznaczyć granicy między człowiekiem i naturą, ponieważ natura istnieje nie w jakiejś mitycznej, oddalonej od nas przestrzeni czy nawet „tuż obok”, lecz w nas, wnikając w nasze ciała w każdej chwili, ożywiając je i żywiąc. Odseparować człowieka od natury, uczynić go istotą zewnętrzną względem niej znaczyłoby pozbawić go życia. Człowiek jako byt osmotyczny przenika się z naturą i przez naturę jest przenikany.

Prowadzi to do kolejnego założenia rozwijanego w encyklice – sposobu istnienia w świecie. Papież wielokrotnie podkreśla, że „świat nie może być analizowany na drodze wyizolowania jednego tylko aspektu, ponieważ «księga natury jest jedna i niepodzielna»” (LS 8). Podkreślając niepodzielność świata, papież, podobnie jak przedstawiciele ekologii głębokiej, przekonuje do myślenia relacyjnego. Podstawowa zasada owego myślenia głosi: „we wszechświecie, składającym się z otwartych systemów łączących się jedne z drugimi, możemy odkryć niezliczone formy relacji i uczestnictwa” (LS 62). Mówiąc językiem ekologii: nic nie istnieje osobno – wszystko jest ze sobą powiązane. Nie można bezkarnie eksploatować natury, w przeświadczeniu, że istnieje ona na zewnątrz społeczności ludzkiej i że skutki eksploatacji nie dotyczą bezpośrednio ludzi. Jeśli świat istnieje jako sieć powiązań, to postępowanie z naturą nie tylko powraca do człowieka pod postacią zdegradowanego środowiska, lecz także uderza w same powiązania – zarówno te, które łączą człowieka z naturą jak i te, które istnieją między ludźmi.

W sporze z myśleniem ekologicznym często pojawia się w takich momentach cytat z Biblii mówiący „czyńcie sobie ziemię poddaną”. Jest to jednak fałszywy argument. W odpowiedzi na niego papież formułuje nową interpretację „poddania”. Jej dotychczasowe rozumienie uznaje za rezultat źle pojmowanego antropocentryzmu i nazywa „wypaczeniem panowania”, stwierdzając, iż Biblia zachęca nas do „uprawiania i doglądania” (Rdz 2: 15). W miejsce bezwzględnej panowania, opartego na wyzysku i jednostronnym czerpaniu korzyści, powinna wejść relacja odpowiedzialnej wzajemności. „Czynić poddaną” znaczy „troszczyć się o to, co zostało nam dane”, a więc współgospodarzyć – ze świadomością, że nie jesteśmy

jedynymi gospodarzami na ziemi. Za fałszywością dotychczasowego pojmowania „poddania” przemawia również wcześniej zasygnalizowana zasada relacyjności: jeśli wszystko istnieje w związkach, nic zaś w osobności, to każda istota objawia swoją pełnię – cel swojego istnienia – dopiero współistniejąc z innymi. Działalność ludzka powodująca wymieranie gatunków zwierzęcych czy roślinnych jest nie tylko pozbawianiem życia, lecz także niweczeniem pełni ludzkiego i pozaludzkiego istnienia, które może objawić się wyłącznie w relacjach systemowych. Ponadto źle pojęte panowanie jest przejawem braku solidarności wobec innych ludzi: ci, którzy eksploatują środowisko, zrywają więzy solidarności z ludźmi sobie współczesnymi i z przyszłymi pokoleniami. Tym samym przyznają sobie – wbrew Bogu – prawo do wyłącznego posiadania dóbr, które na mocy aktu stworzenia zostały przeznaczone również dla następnych generacji (LS 126–129). I wreszcie, każdy chrześcijanin uznający, że życie na Ziemi zostało stworzone przez Boga, musi być świadom, że Bóg objawia się w naturze (za to wielbił ją św. Franciszek) i że natura objawia Boga. Jeśli zatem natura jest miejscem Jego obecności, to wszystko, co człowiek czyni naturze, czyni Bogu. Albo: nasz sposób odnoszenia się do Ziemi jest sposobem odnoszenia się do Boga. Do cnót chrześcijańskich należy dopisać „cnoty ekologiczne” (LS 70), a do grzechów – niewłaściwe postępowanie wobec natury.

„Człowiek osmotyczny”, „zasada relacyjności istnienia” i „zasada odpowiedzialnej wzajemności” to trzy filary ekologii integralnej. Nie byłaby ona jednak integralna, gdyby nie czwarty fundament – nawiązujący do idei sprawiedliwości środowiskowej. Zgodnie z nią papież przekonuje, że konieczne jest poszukiwanie rozwiązań obejmujących relacje między różnymi ekosystemami oraz między naturą i systemami społecznymi: „Nie ma dwóch odrębnych kryzysów, jeden środowiskowy, a drugi społeczny, ale istnieje jeden złożony kryzys społeczno-ekologiczny. Wytyczne dotyczące rozwiązania wymagają zintegrowanego podejścia do walki z ubóstwem, aby przywrócić godność wykluczonym i jednocześnie zatroszczyć się o naturę” (LS 112). niesprawiedliwość wobec natury zawsze najbardziej obciąża najuboższych, więc grabieżcza eksploatacja środowiska naturalnego jest zawsze powiązana z wyciskaniem ludzi, którzy nie mogą się temu przeciwstawić. I na odwrót: powstrzymanie wycisku natury jest warunkiem poprawy losu najuboższych. Stwierdza Franciszek (powołując się na konferencję jednego z episkopatów): „Zarówno wspólne doświadczenia życia codziennego, jak badania naukowe wskazują, że najpoważniejsze

skutki wszystkich przestępstw przeciwko środowisku znoszą ludzie najubożsi” (LS 37).

Na pytanie, czego trzeba, aby ekologia integralna stała się praktyką codzienną, Franciszek – za Janem Pawłem II – odpowiada, że nawrócenia ekologicznego (LS 120). I dodaje, że powinno ono objąć style życia, modele produkcji i konsumpcji, a także struktury władzy, na których opierają się dzisiejsze społeczeństwa (LS 6). Głęboki kryzys ekologiczny nie jest bowiem uboczną konsekwencją dobrych procesów cywilizacyjnych, lecz rezultatem całościowego systemu życia wytworzonego na Ziemi przez ludzkość. W odpowiedzi na ów kryzys należy uznać, że nie istnieje dziś taki zbiór norm aksjologicznych, który pozwalałby akceptować dalsze eksploataowanie natury: w świetle etyki świeckiej eksploatacja ta jest niemoralna, w świetle prawa powinna być traktowana jako przestępstwo, w odniesieniu do społeczeństwa jest niesprawiedliwością, a w świetle nauczania chrześcijańskiego jest grzechem („zbrodnia przeciw naturze jest zbrodnią przeciw nam samym i grzechem przeciw Bogu”; LS 9). Akcentując konieczną zmianę ludzkiego postępowania, papież utrzymał myślenie antropocentryczne. Jednakże centralną pozycję człowieka nakazał łączyć nie z bezgraniczną wolnością, lecz ze zwiększoną odpowiedzialnością.

Po przeczytaniu encykliki *Laudato si'* chrześcijanin nie może już sądzić, że grzech dotyczy wyłącznie uczynków wobec drugiego człowieka. Nasz ubiór, nasze zwyczaje żywieniowe, wykorzystywane środki transportu, zużywana energia – wszystko to traci swoją niewinność, bo wiąże się z eksploatacją natury. Oznacza to jednak, że ocalenie Ziemi można zacząć od zmiany zwyczajów codziennych – mniejszego spożycia mięsa bądź rezygnacji z jego spożywania, oszczędniejszego gospodarowania energią i wodą, redukcji środków chemicznych w gospodarstwie domowym, uważniejszego decydowania o wykorzystywanych środkach transportu... Niesprawiedliwość, jak stwierdził przy innej okazji papież Franciszek, nie jest niezwyknięta. Przewyciężenie społecznie i środowiskowo pojętej niesprawiedliwości wymaga, aby państwa silniejsze i bogatsze poczuwały się do zwiększonej odpowiedzialności i inicjowały zintegrowane działania obejmujące cały świat. Jednakże oczywiste i sformułowane w encyklice żądania kierowane pod adresem polityków nie mogą przesłaniać sprawy podstawowej: globalną zmianę każdy powinien zacząć nie tyle od siebie, co u siebie – we własnym domu, mieście, państwie.

# Biogramy



– ELŻBIETA ADAMIAK –

dr hab. w dziedzinie nauk teologicznych, pracuje obecnie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz w Instytucie Teologii Katolickiej Universität Koblenz – Landau, Niemcy. Autorka m.in. książek *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele* (Warszawa 2005; w 2008 ukazał się przekład japoński), *Kobiety w Biblii. Stary Testament* (Kraków 2006), *Traktat o Maryi* (Warszawa 2006), *Kobiety w Biblii. Nowy Testament* (Warszawa 2010), *Communio sanctorum. Zarys ekumenicznie zorientowanej dogmatycznej teologii świętych obcowania* (Poznań 2012) oraz licznych artykułów naukowych i publicystycznych.

– TADEUSZ BARTOŚ –

filozof, profesor Akademii Humanistycznej im. A. Gieysztorą w Pułtusku. Specjalizuje się w problematyce ewolucji pojęć metafizyki. Opublikował szereg książek o filozofii Tomasza z Akwinu, przetłumaczył komentarz Tomasza z Akwinu do Ewangelii Jana. Jako publicysta, m.in. „Gazety Wyborczej”, zajmował się problematyką religii, funkcjonowania Kościoła katolickiego w Polsce. Autor takich książek jak: *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu* (Kraków 2006), *Ścieżki wolności: o teologii, sekularyzacji, demokracji w Kościele, celibacie i...* (Kraków 2007), *Wolność, równość, katolicyzm* (Warszawa, 2007), *Jan Paweł II: analiza krytyczna* (Warszawa 2008), *W poszukiwaniu mistrzów życia: rozmowy o duchowości* (rozmawiają: T. Bartoś, Wojciech Eichelberger, Wojciech Szczawiński; Warszawa 2009), *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności* (Warszawa 2010), *Kłopot z chrześcijaństwem. Wieczne gnicie, apokaliptyczny ogień, praca* (wraz z Agatą Bielik-Robson; Warszawa 2013).

– PRZEMYSŁAW CZAPLIŃSKI –

historyk literatury XX i XXI wieku, eseista, tłumacz, krytyk literacki; współtwórca Zakładu Antropologii Literatury (UAM, Poznań), kierownik specjalności krytyczno-literackiej, członek-korespondent Polskiej Akademii Nauk. Autor ponad dziesięciu książek – ostatnio: *Polska do wymiany* (2009), *Resztki nowoczesności* (2011), *Poruszona mapa* (2016). Redaktor tomów zbiorowych – m. in.: *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania* (współt z Ewą Domańską; Poznań 2009), *Nowoczesność i sarmatyzm* (Poznań 2011). Kurator wielu cyklów dyskusyjnych – m.in. *Moc truchleje. Debaty o polskim katolicyzmie* (CK ZAMEK, Poznań 2016), *Boskie narracje. O wierze, religii i bogach rozmowy z pisarzami* (Teatr Polski, Poznań 2015/2016); *Bioklasy: segregacje i sojusze* (Warszawa 2016). *Nie-boskie narracje. O lęku i gniewie* (Teatr Polski, Poznań 2016/2017), *Prognozowanie teraźniejszości* (UAM – CK ZAMEK, Poznań 2016/2017). Przedmiot badań: literatura (polska) i problemy późnej nowoczesności.

– JAKUB DĄBROWSKI –

absolwent Wydziału Prawa i Administracji oraz historii sztuki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Adiunkt w Katedrze Historii Sztuki Polskiej Najnowszej na Wydziale Zarządzania Kulturą Wizualną Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie. Zajmuje się historią sztuki po 1945 roku oraz zagadnieniami z pogranicza sztuki i prawa. Autor dwutomowej monografii: *Cenzura w sztuce polskiej po 1989 roku. Aspekty prawne* (wspólnie z Anną Demenko); *Cenzura w sztuce polskiej po 1989 roku. Artyści, sztuka i polityka*.

– **STANISŁAW JAROMI OFM Conv** –

filozof i ekolog, wykładowca akademicki, interesuje się sprawami dialogu pomiędzy nauką i wiarą, kulturą i duchowością, chrześcijańską wizją świata i różnymi nurtami ekofilozofii, od lat zaangażowany w edukację ekologiczną i publicystykę prezentującą chrześcijański wymiar ekologii, wieloletni delegat franciszkanów ds. sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia, szef Ruchu Ekologicznego św. Franciszka z Asyżu – REFA, redaktor naczelny portalu swietostworzenia.pl, publicysta i bloger – od 6 lat prowadzi swój ekoblog.

– **DARIUSZ KOSIŃSKI** –

profesor w Katedrze Performatyki Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Najważniejsze publikacje: *Polski teatr przemiany* (Wrocław 2007), *Grotowski. Przewodnik*, (Wrocław 2009), *Teatra polskie. Historie*, (Warszawa 2010), *Teatra polskie. Rok katastrofy*, (Warszawa 2012). Ostatnio wydał monografię *Grotowski. Profanacje* (Wrocław 2015). W latach 2010–2013 dyrektor programowy Instytutu im. J. Grotowskiego we Wrocławiu. Od kwietnia 2014 zastępca dyrektora Instytutu Teatralnego im. Zbigniewa Raszewskiego w Warszawie.

– **IZABELA KOWALCZYK** –

kulturoznawczyni, historyczka i krytyczka sztuki i kultury współczesnej, feministka, współzałożycielka Stowarzyszenia Kobiet KONSOLA. Autorka wielu publikacji, m.in.: *Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90.* (2002), *Niebezpieczne związki sztuki z ciałem* (2002), *Kobiety, feminizm i media* (red.; 2005), *Matki-Polki, Chłopcy i Cyborgi. Sztuka i feminizm w Polsce* (2010), *Podróż do przeszłości.*

*Interpretacje najnowszej historii w polskiej sztuce krytycznej* (2010), *Mikroutopie codzienności* (2013). Redaguje pismo internetowe „Artmix”, prowadzi blog „Straszna sztuka”. Kuratorka wystaw zbiorowych i indywidualnych, m.in. w Galerii Miejskiej „Arsenał” w Poznaniu, Galerii ON w Poznaniu, CSW Znaki Czasu w Toruniu.

– **DOMINIKA KOZŁOWSKA** –

doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, absolwentka Wydziału Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, redaktor naczelna miesięcznika „Znak”. Specjalizuje się w tematach dotyczących społecznych przemian religijności, sporów światopoglądowych, relacji państwo–Kościół, wielokulturowości i problemów mniejszości. Członkini Rady Fundacji na rzecz Chrześcijańskiej Kultury Społecznej im. Hanny Malewskiej. Publikuje m.in. w „Tygodniku Powszechnym” i „Gazecie Wyborczej”.

– **EWA ŁĘTOWSKA** –

prawniczka, specjalistka w zakresie prawa cywilnego, profesor w Instytucie Nauk Prawnych PAN; członek rzeczywisty Polskiej Akademii Nauk (1997), członek korespondent Polskiej Akademii Umiejętności (1996). Pierwsza polska rzeczniczka praw obywatelskich (1987–1992), sędzia Naczelnego Sądu Administracyjnego (1999–2002) i Trybunału Konstytucyjnego (2002–2011), członkini komitetu redakcyjnego miesięcznika „Państwo i Prawo”. W 1992 r. otrzymała tytuł „Kobieta Europy”, w 1995 nagrodzona przez Fundację Friedricha Eberta („Human Rights 1994”) z Bonn za działalność w zakresie ochrony praw człowieka i umacnianie zasad państwa prawa; w 1996 odznaczona Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski. W 2008 otrzymała doktorat honoris cau-

sa Uniwersytetu Gdańskiego. Jest autorką wielu publikacji naukowych z zakresu prawa cywilnego i konstytucyjnego. Napisała ponad 300 studiów, artykułów, glos oraz książek o muzyce operowej.

– JAROSŁAW MAKOWSKI –

historyk filozofii, dziennikarz i publicysta, od 2010 do 2015 dyrektor Instytutu Obywatelskiego. W latach 1999–2004 był redaktorem „Tygodnika Powszechnego”, następnie (do 2007) członkiem zespołu „Krytyki Politycznej”. Publikuje lub publikował m.in. w „Gazecie Wyborczej”, „Rzeczpospolitej”, „Więzi”, „W drodze” i „Newsweeku”. Autor książek *Mistrzowie w krainie życia: rozmowy nie tylko o filozofii* (2001), *Dziesięć ważnych słów. Rozmowy o Dekalogu* (2002), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku* (2003), *Trochę zostawić Bogu. Wywiad rzeka z o. Wacławem Oszajcą* (2004), *Kobiety uczą Kościół* (2007), *Wariacje Tischnerowskie* (2012).

– ZUZANNA RADZIK –

teolożka, publicystka. Zajmuje się dialogiem chrześcijańsko-żydowskim, relacjami polsko-żydowskimi oraz teologią feministyczną. Studiowała na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie i na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Członkini Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, członkini zarządu Forum Dialogu Między Narodami. Stale współpracuje z „Tygodnikiem Powszechnym”, na którego stronach pisze bloga „Żydzi i czarownice”. W 2015 roku wydała książkę *Kościół kobiet*.

– ALFRED MAREK WIERZBICKI –

ksiądz, wykładowca, poeta i pisarz; od 2008 profesor nadzwyczajny KUL w Katedrze Etyki na Wydziale Filozofii KUL. W latach 1992–1997 pracownik w sekcji katolickiej w Telewizji Lublin. Od 2006 jest dyrektorem Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktorem naczelnym kwartalnika „Ethos”. Pełni funkcję dyrektora Centrum Dialogu Wschód–Zachód w Lublinie; od 2002 – prorektor Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, od 2006 – członek Komitetu Dialogu z Judaizmem Konferencji Episkopatu Polski.









