

Rafał Glajcar

Polski Kościół w dobie transformacji systemowej

Roczniki Administracji i Prawa 12, 75-92

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

POLSKI KOŚCIÓŁ W DOBIE TRANSFORMACJI SYSTEMOWEJ

WPROWADZENIE

Wśród wielu zagadnień objętych zainteresowaniem badaczy polskiej transformacji systemowej, rozpoczętej umownie w 1989 roku, znaczące miejsce przypada problematyce relacji państwo–Kościół. W zasadzie przynajmniej z kilku powodów nie powinno to nikogo dziwić. Po pierwsze, warto podkreślić, że Polska jako część Europy zetknęła się z niepodzielonym jeszcze chrześcijaństwem (na wschodnie i zachodnie, czy też katolickie i protestanckie) pod koniec pierwszego tysiąclecia naszej ery. Tym samym ewangelizacja i wiara chrześcijańska stały się istotnym elementem wyznaczającym tożsamość europejską, a w konsekwencji także tożsamość osób zamieszkujących terytorium państwa polskiego. Ten klimat sprzyjał rozwojowi Kościoła w Polsce, co odcisnęło swoje piętno na historii państwa. Faktu tego nie zmieniły burzliwe dzieje Kościoła powszechnego w drugim tysiącleciu, naznaczone wieloma bardziej bądź mniej istotnymi podziałami. Pozycji Kościoła w świadomości społeczeństwa polskiego nie podważyły także zabiegi tych środowisk rządzących na terenie Polski, które wyrażały jednoznacznie negatywny stosunek do niego, a także wszelkich religii.

Patrząc na znaczenie wiary chrześcijańskiej, a w konsekwencji także instytucjonalne formy jej przejawiania się, nie można pominąć istotnego faktu, na który z sentymentem zwracał uwagę Jan Paweł II: „(...) Potem przez pięć wieków była to polskość epoki jagiellońskiej: pozwoliła ona na utworzenie Rzeczypospolitej wielu narodów, wielu kultur, wielu religii. Wszyscy Polacy nosili w sobie tę religijną i narodową różnorodność. (...) A więc polskość to w gruncie rzeczy wielość i pluralizm, a nie ciasnota i zamknięcie. Wydaje się jednak, że ten >>jagielloński<< wymiar polskości, o którym wspomniałem, przestał być, niestety, w naszych czasach czymś oczywistym”¹. Odwołując się do słów papieża, należy zwrócić uwagę, że utożsamianie religii chrześcijańskiej z wiarą katolicką może stanowić element ograniczający perspektywę eksplanacyjną. Na terenie Polski na przestrzeni wieków obecni byli i są również przedstawiciele innych kościołów i wyznań religijnych. Mimo że współczesną Polskę można uznać za państwo niemal homogeniczne pod względem wyznaniowym, istnieją regiony, w których proporcje pomiędzy katolikami a wyznawcami innych Kościołów odbiegają od wskaźników dotyczących całego państwa. Ma to bardzo często odzwierciedlenie w tożsamości mieszkańców tych regionów². Poczyniona wyżej uwaga ma na

* dr; Uniwersytet Śląski w Katowicach, Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa.

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 92.

² Jako przykład można by wskazać Śląsk Cieszyński, gdzie o tożsamości etniczno-kulturowej regionu decydują

celu wyłącznie podkreślenie istotności pluralizmu religijnego w historii Polski. Jednocześnie, ze względu na wpływy w społeczeństwie polskim³, pierwszoplanową i dominującą rolę wśród zinstytucjonalizowanych podmiotów tego pluralistycznego krajobrazu religijnego odgrywa Kościół rzymskokatolicki.

Wracając do kwestii zasadniczej – rozpatrywanie wzajemnych relacji pomiędzy państwem a Kościołem stanowi więc interesujący aspekt analizy politologicznej, bowiem obydwie podmioty rozciągają swoje władztwo nad tymi samymi ludźmi, dodatkowo ugruntowane jest to wielowiekową tradycją. W związku z tym w debacie publicznej stale aktualne jest pytanie o sposób funkcjonowania chrześcijanina w świecie polityki, a w konsekwencji również o rolę Kościoła w państwie.

Po drugie, Kościół był ważnym podmiotem w przestrzeni publicznej w okresach mniej bądź bardziej agresywnych prób ateizacji polskiego społeczeństwa w latach 1944-1989. Stanowił on swoiste oparcie dla utrzymania jego podmiotowości i był istotnym kanałem artykulacji potrzeb i interesów obywateli, wobec których stosowano zabiegi mające na celu ich uprzedmiotowienie. W ten sposób sprzyjał aktywizacji obywatelskiej i politycznej społeczeństwa, co z kolei wpływało na specyfikę jego działalności, w ramach której realizacja funkcji politycznej była równie istotna jak funkcji religijnej.

Po trzecie, przełom roku 1989 rysował nową perspektywę ułożenia wzajemnych relacji państwo-Kościół, opartych bardziej na podstawach partnerskich, a nie wyłącznie-przedmiotowym traktowaniu tego drugiego przez władzę polityczną.

Po czwarte w końcu, określenie jasnych zasad współpracy pomiędzy podmiotami sfery publicznej w systemie politycznym będącym w fazie demokratyzacji jest nieodzownym warunkiem pomyślnego wyjścia z cienia autorytaryzmu, którego egzemplifikacją był realny socjalizm. Kwestia ta jest szczególnie istotna w kontekście obserwowanego po 1989 roku przewartościowania religijności Polaków, co wiąże się ze zjawiskiem „prywatyzacji religii”⁴.

GENEZA I ROZWÓJ POLSKIEJ TRANSFORMACJI

W środowisku politologicznym nie ma jednomyślności co do sposobu pojmowania transformacji. Istnieje wiele poglądów filozoficznych, koncepcji teoretycznych, które dążą do udzielenia zadowalającej odpowiedzi, czym w zasadzie jest transformacja. Tematyka niniejszego opracowania uniemożliwia szerszą analizę tego metodologicznego w gruncie rzeczy zagadnienia. Niemniej jednak uzasadnionym wydaje się wskazanie określonej perspektywy badawczej zaadaptowanej na potrzeby niniejszej analizy. Przede wszystkim więc konieczne jest precyzyjne odróżnienie od siebie dwóch podobnych terminów, a mianowicie „tranzycja” i „transformacja”. Głównym aspektem odmienności ich pojmowania jest czas. O ile bowiem tranzycję cechuje krótkotrwałość, o tyle transformacja jest procesem

dwa kościoły, czyli rzymskokatolicki i ewangelicko-augsburski. Por. ks J. Budniak, *Ekumenizm jutra na przykładzie Śląska Cieszyńskiego: studium historyczno-pastoralne*, Katowice 2002, s. 95-96; także: R. Glajcar, S. Broda, *Wyznaczniki tożsamości mieszkańców Śląska Cieszyńskiego*, [w:] *Wokół tożsamości regionalnej. Zagłębie Dąbrowskie i jego sąsiedzi*, red. M. Kaczmarczyk, W. Wojtasik, Sosnowiec 2008, s. 133-134.

³ Ponad 88% Polaków należy do Kościoła Rzymskokatolickiego, drugi pod względem liczby wiernych jest Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, do którego należy ponad 1,3% mieszkańców Polski. Zob. *Mały Rocznik Statystyczny Polski 2011*, red. H. Dmochowska, Warszawa 2011, s. 133-134.

⁴ Por. K. Zuba, *Polska scena polityczna. Ciągłość i zmiana*, Warszawa 2012, s. 314.

długotrwałym, nieraz wykazującym cechy meandryczności. Tę pierwszą należy utożsamiać z przejściem, podczas gdy drugą – z przekształceniem. Okazuje się więc, że tranzycja odnosi się tylko do pewnego, początkowego fragmentu tego, co określić można mianem transformacji systemowej.

Drugą, fundamentalną różnicą pomiędzy obydwooma pojęciami jest zwrócenie uwagi na głębokość dokonywanej zmiany. Posłużenie się pojęciem tranzycji sugeruje co najwyżej przejście (przesunięcie) z jednego stanu do drugiego, podczas gdy transformacja oznacza zmianę o charakterze fundamentalnym⁵. Nie pomijając tej istotnej kwestii, warto podkreślić, że niniejsze opracowanie powstało na bazie analizy procesu transformacji systemowej, a nie transformacji ustrojowej. To zastrzeżenie ma równie istotne znaczenie, nie powinno się bowiem traktować obydwu pojęć synonimicznie. O ile pojęcie transformacji ustrojowej ma głównie konotacje formalnoprawne, z wszelkimi tego konsekwencjami dla prowadzonych badań i analiz, o tyle transformacja systemowa „jest procesem bardziej pogłębionym zarówno w wymiarze jednostkowym, w wymiarze grup społecznych i całego społeczeństwa”⁶. Nie tylko więc „twarde” zmienne instytucjonalne czy organizacyjne charakteryzują przebieg transformacji, ale istotne są również zmienne „miękkie”, związane z kulturą (w tym religią), mentalnością i świadomością zbiorową. Piotr Sztompka zwrócił uwagę, że „proces transformacji ma charakter wielowymiarowy i o jego ostatecznym przebiegu decyduje interakcja między poziomem organizacyjno-instytucjonalnym a mentalno-kulturowym, a nie kształt każdego z tych poziomów z osobna”⁷.

Wydaje się, że proces transformacji ustrojowej został zakończony pomyślnie, choć oczywiście pojawiają się co pewien czas sygnały ze strony różnych podmiotów pluralistycznej sceny politycznej nakazujące nieco większą ostrożność w formułowaniu tego rodzaju wniosków. Jeśli zaś chodzi o transformację systemową, to jest to nadal proces *in statu nascendi*. Wynika to z faktu, że procesy zmian świadomościowych nie kończą się w przeciągu kilkunastu czy nawet ponad dwudziestu lat. Wymagają one czasu i ugruntowania w wymiarze jednostkowym, grupowym i społecznym. Ta konstatacja daje możliwość przyjęcia założenia, że podjęta w niniejszym opracowaniu analiza dotyczy okresu 1989-2012.

Przyjęty umownie za początek transformacji rok 1989 otworzył nowy etap w historii Polski, który z jednej strony wyznaczony został upadkiem autorytarnego reżimu realnego socjalizmu, a z drugiej porozumieniami Okrągłego Stołu, które dały szansę zbudowania demokratycznego systemu politycznego. Ten swoisty przełom wpłynął na wiele aspektów funkcjonowania państwa i społeczeństwa. W znaczącym zakresie dotyczyło to także relacji państwo–Kościół. Podczas analizy tych relacji niezbędne wydaje się odwołanie do trzech kluczowych pytań: skąd? dokąd? i którądy?⁸. Pozwala to zrozumieć terażniejszość przez pryzmat przeszłości, a także daje szansę określenia zamierzonego celu, co w konsekwencji pozwala dostrzec liniowość (rzadziej), bądź meandryczność (częściej) zmian dokonujących się w obszarze tych relacji.

⁵ Z. Blok, *Transformacja jako konwersja funkcji wewnętrznych w przykładzie Polski*, Poznań 2006, s. 121.

⁶ Cyt. za: Z. Blok, *Sposoby pojmowania i definiowania transformacji systemowej*, [w:] *Polska w procesie przeobrażeń ustrojowych*, red. S. Wróbel, Katowice 1998, s. 17.

⁷ Cyt. za: P. Sztompka, *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa – Kraków 1999, s. 266-267.

⁸ Por. H. Chojaj, *Wstęp do teorii transformacji*, Warszawa 2000, s. 23.

POLSKI KOŚCIÓŁ PRZED 1989 ROKIEM

Zgodnie z tym, co zostało podkreślone wyżej, wpływ religii, a w konsekwencji Kościoła w społeczeństwie polskim jest znaczący. Wynika to z uwarunkowań kulturowych oraz historycznych. Po drugiej wojnie światowej funkcjonowanie polskiego Kościoła było w znacznej mierze determinowane rozwojem autorytarnego, a w pewnym okresie nawet totalitarnego, reżimu politycznego. Środowiska polityczne, które przejęły władzę w Polsce pod koniec drugiej wojny światowej, dążyły do marginalizacji Kościoła i pozbawienia go wpływów w społeczeństwie. Już 12 września 1945 roku Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej podjął uchwałę unieważniającą konkordat zawarty 10 lutego 1925 roku. Działania antykościelne nasiliły się w okresie stalinowskim, gdy celem władz państwowych było zniszczenie Kościoła. Mimo pozornych sukcesów władz w tym zakresie, Kościół zachował swoją pozycję w społeczeństwie, a rządzący w Polsce zmienili taktykę, która skierowana została na stopniowe przejmowanie kontroli nad Kościołem i wpływania na jego działalność⁹. Również te działania władz nie przyniosły na poziomie ogólnym zamierzonych skutków.

Jednym z najistotniejszych momentów, mających ogromny wpływ na relacje państwo – Kościół w powojennej Polsce, był wybór kardynała Karola Wojtyły na papieża 16 października 1978 roku. To wydarzenie miało, jak się wkrótce okazało, nie tylko istotny wpływ na Polaków i polski Kościół, ale również na rozwój sytuacji w bloku wschodnim. Wielu politologów nie ma wątpliwości co do roli, jaką odegrał Jan Paweł II w jego upadku. Stawiany jest często, obok Ronalda Reagana i Michaiła Gorbaczowa, jako ten, który walcząc przy pomocy innego instrumentu niż przywódcy dwóch rywalizujących mocarstw – słowem, przyczynił się do zmian w Europie Środkowo-Wschodniej u schyłku XX wieku¹⁰. Zmiany wewnątrz Kościoła, związane z postanowieniami Soboru Watykańskiego II, jak również pontyfikat Jana Pawła II pobudziły aspiracje wolnościowe wielu narodów, w tym oczywiście Polaków.

W latach osiemdziesiątych XX wieku polski Kościół odegrał bardzo istotną rolę w walce z autorytarną władzą. Z jednej strony wniósł on sporo zasobów, takich jak chociażby infrastruktura kościelna, która wykorzystywana była przez formalnie nielegalne organizacje opozycyjne. Nie mniej istotną rolę odgrywali ludzie Kościoła, zarówno przedstawiciele duchowieństwa, jak i laikatu. Można za Samuelem Huntingtonem powtórzyć, że Kościół był „utajoną maszyną polityczną z setkami lub tysiącami księży, zakonnic i działaczy świeckich, którzy mogli zapewniać siłę ludzką na rzecz opozycyjnej działalności protestacyjnej”¹¹. Z drugiej strony polski Kościół odegrał istotną rolę pośrednika pomiędzy władzą a tą częścią opozycji, która gotowa była podjąć rozmowy na rzecz zmiany istniejącego stanu rzeczy. Finalnym efektem tego zaangażowania były postanowienia Okrągłego Stołu, otwierające drogę do demokratyzacji polskiego systemu politycznego. O ile to, że dla ówczesnej opozycji Kościół był gwarantem zawartego porozumienia nie budzi zaskoczenia, o tyle wyjątkową rolę Kościoła doskonale oddaje uświadomienie sobie faktu, że dla obozu rządzącego w Pol-

⁹ Na temat prób opanowania i podporządkowania duchownych ówczesnej władzy świeckiej zob.: ks. T. Isakowicz-Zaleski, *Księża wobec bezpieki na przykładzie archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2007.

¹⁰ Zob. m.in.: B. Dobek-Ostrowska, *Proces demokratyzacji Europy Środkowo-Wschodniej – przesłanki i przebieg*, [w:] *Demokracje Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie porównawczej*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 1998, s. 19. Samuel Huntington określa mianem katolickich nawet przemiany dokonujące się w ramach tzw. trzeciej fali demokratyzacji. Zob. S. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, Warszawa 1995, s. 85.

¹¹ Cyt. za: S. Huntington, *Trzecia fala...*, s. 91.

sce na początku 1989 roku był on równie istotnym podmiotem w przestrzeni publicznej. Liczono bowiem, że duchowieństwo jest w stanie zagwarantować spokój społeczny na czas prowadzonych negocjacji. Nie ulega więc wątpliwości, że pokojowe zerwanie z reżimem autorytarnym w Polsce jest również zasługą Kościoła.

KOŚCIÓŁ W NOWEJ RZECZYWISTOŚCI POLITYCZNEJ

Zasygnalizowana wyżej aktywność Kościoła w sferze walki z autorytarną władzą, popieranie niezależnych od państwa inicjatyw obywatelskich, obrona społecznych i ekonomicznych warunków funkcjonowania społeczeństwa – to tylko niektóre z elementów, które przed 1989 rokiem wprowadziły Kościół w obszar szeroko pojętej rywalizacji politycznej. Nie może więc dziwić to, że w trakcie przygotowań do wyborów parlamentarnych w czerwcu 1989 roku duchowieństwo jednoznacznie wsparło przedstawicieli opozycji demokratycznej. Nie budziło to wówczas większych zastrzeżeń, bowiem elekcja ta przybrała specyficzną formułę, określaną mianem plebiscytu. Wybory te, choć nie w pełni rywalizacyjne, pozwoliły społeczeństwu wypowiedzieć się jednoznacznie przeciw dotychczasowemu reżimowi. Nastąpiło po nich wyraźne przyspieszenie przekształceń demokratycznych, a jednym z przejawów tego był powrót jeszcze w 1989 roku do tradycyjnej nazwy państwa – Rzeczpospolita Polska¹². Jaką rolę w tym państwie powinien odgrywać Kościół?

To pytanie stało się jednym z fundamentalnych zagadnień w debacie publicznej nie tylko na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, ale nie straciło ono nic na aktualności również dwadzieścia lat później.

W zasadzie ułożenie wzajemnych relacji pomiędzy państwem a Kościołem może być oparte na jednym z trzech modeli. Po pierwsze, modelu państwa wyznaniowego (teokratycznego), w którym władza państwowa poddana jest władzy kościelnej. Po drugie, możliwe jest oparcie tych relacji na modelu państwa świeckiego, a więc państwa niemającego charakteru religijnego, ale hołdującego zasadzie pluralizmu światopoglądowego. Gwarantując przestrzeganie zasady wolności, państwo takie zapewnia współistnienie i współpracę wszystkich religii i wyznań. Po trzecie, można się odwołać do modelu państwa neutralnego, w którym realizowany jest konsekwentny rozdział państwa od Kościoła. Oznacza to, że państwo jest „obojętne” wobec istniejących religii i wyznań, nie wspomaga ich w żaden sposób, a kwestie wiary należą do grupy prywatnych spraw obywateli¹³.

Rozpatrując relacje państwo–Kościół na gruncie analizy politologicznej wskazać można kilka okresów, składających się na holistyczny obraz transformacji systemowej. Przedstawiona periodyzacja ma autorski charakter i nie aspiruje do roli jedynie słusznej. Jednocześnie należy zauważyć, że dokonany niżej zabieg periodyzacji nie tyle wskazuje na kierunek zmian (rozwój – regres), co ma uświadomić, że obecność Kościoła w życiu publicznym, jak również sposób jego postępowania i oddziaływania na społeczeństwo podlegały modyfikacjom, umożliwiającym wskazanie pewnych momentów przełomowych. Zapropionowana periodyzacja ma pomóc zarówno w deskrypcji omawianych zagadnień, jak i w zabiegach eksplanacyjnych.

¹² Ustawa z dnia 29 grudnia 1989 r. o zmianie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Dziennik Ustaw z 1989 roku, Nr 75, poz. 444.

¹³ H. Lisicka, *Rola Kościoła w systemie politycznym Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Polityka w Polsce w latach 90. Wybrane problemy*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 1999, s. 177.

1989–1993

Pierwszy okres obejmuje początek polskiej transformacji. Kościół od początku usiłował odgrywać wiodącą rolę w polskim społeczeństwie, zarówno w odniesieniu do sfery prywatnej, jak i publicznej. Starał się uzyskać jak najszerzy wpływ na powstające instytucje demokratyczne i przebieg procesów politycznych. Dążył do tego, by jego stanowisko w takich sprawach jak nauczanie religii w szkołach czy aborcja i antykoncepcja mocno zakorzeniły się w III RP¹⁴. Jak już wcześniej podkreślono, nie unikał swojego zaangażowania w wyborach parlamentarnych z 1989 roku. O ile jednak tamta aktywność była powszechnie akceptowana ze względu na charakter tej elekcji i rolę, jaką ludzie związani z Kościołem odegrali w doprowadzeniu do uruchomienia procesu przemian systemowych, o tyle działania o charakterze ekspansjonistycznym (przynajmniej tak postrzegane przez część społeczeństwa) podejmowane przez Kościół zaczęły budzić pewien społeczny opór. Ta nadaktywność Kościoła widoczna była zwłaszcza w okresach kampanii wyborczych, które były stosunkowo częste (1990 – wybory samorządowe i prezydenckie, 1991, 1993 – wybory parlamentarne). Duchowni nie unikali wskazywania komitetów wyborczych i kandydatów, których wierni powinni wybierać. Taki charakter obecności Kościoła w życiu publicznym był o tyle istotny, że pluralizm polityczny dopiero się kształtował, a partie polityczne w większości były niewielkimi twórcami organizacyjnymi, rzadko z wykrystalizowanymi programami politycznymi, a także ze słabym zapleczem społecznym. Z kolei Kościół, mając ugruntowaną pozycję w społeczeństwie, usiłował kształtować rzeczywistość polityczną zgodnie z własnymi przekonaniami.

Taką postawę Kościoła wykorzystywało część rodzących się środowisk politycznych, które usiłowały świadomie zbliżyć się do Kościoła, a jednym z najlepszych przykładów takiego postępowania było powołanie przed wyborami parlamentarnymi w 1991 roku Wyborczej Akcji Katolickiej. Władze kościelne zezwoliły na użycie w nazwie komitetu tego przymiotnika, mimo że prawo kanoniczne wskazuje, że może on być używany tylko w odniesieniu do oficjalnych struktur kościelnych¹⁵.

Nierzadko duchowieństwo wykazywało aktywność na gruncie bezpośredniej rywalizacji politycznej, inspirując określone środowiska polityczne do działania. Przykładem tego typu zaangażowania może być działalność metropolity gdańskiego, arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego, który w 1993 roku odegrał istotną rolę w utworzeniu Katolickiego Komitetu Wyborczego „Ojczyzna”¹⁶.

Obserwowana w pierwszym okresie transformacji autoidentyfikacja części środowisk politycznych z Kościołem i jego nauką, miała często charakter instrumentalny. Przejawiało się to chociażby tym, że do słownika polityki weszło pojęcie „wartości chrześcijańskie”, które, jak się wydaje, było nadużywane i z czasem zaczęło się dewaluować, a politycy posługujący się nim nie do końca zdawali sobie sprawę z jego aksjologicznego ciężaru. Wiele ugrupowań politycznych podkreślało w ten sposób swój związek z Kościołem, co miało przynieść korzyści w postaci zdo-

¹⁴ M.W. Eberts, *The Roman Catholic Church and Democracy in Poland*, “Europe-Asia Studies” 1998, Vol. 50, No. 5, s. 817-818.

¹⁵ H. Lisicka, *Państwo wobec konfliktów światopoglądowych – zalety państwa neutralnego*, [w:] *Wizje dobrego państwa. Polska jako „dobre państwo”. Koncepcje i kontrowersje*, red. A. Lisowska, A.W. Jabłoński, Toruń 2009, s. 166.

¹⁶ K. Zuba, *Polska scena...*, s. 319.

bywania „łupów” w organach władzy publicznej. Jeden z publicystów podsumował to słowami: „Namnożyło się tych chrześcijan...”, po czym podzielił tych, którzy deklarowali potrzebę respektowania wartości chrześcijańskich w życiu publicznym na dwie grupy: „dyżurnych katolików” i „ludzi Kościoła”. Do pierwszej z nich zaliczył polityków, przez których religia i Kościół były używane do załatwiania interesów jak najbardziej przyziemnych – generowania zysków, z równoczesnym pogębianiem przeciwników politycznych. Z kolei „ludzie Kościoła” to przede wszystkim świeccy działacze katolicki, którzy w okresie *ancien régime*u pozostali wierni Kościołowi. W nowej rzeczywistości politycznej wyrażali oni marzenie o Kościele otwartym, nowoczesnym, rozumiejącym i potrafiącym sprostać wyzwaniom demokracji i równocześnie nierozmywającym swej ewangelicznej tożsamości¹⁷.

Niestety, polska scena polityczna została w pierwszych latach suwerenności zdominowana przez polityków, których zaliczyć można do pierwszej z wymienionych grup. Budowaniu ich pozycji sprzyjała postępująca teatralizacja życia politycznego. Ich postępowanie wyznaczało trendy w uprawianiu polityki w okresie dominacji tzw. podziału postkomunistycznego. Ekspozowaniu różnic pomiędzy środowiskiem wywodzącym się z dawnej opozycji antyreżimowej i środowiskiem zbudowanym na gruzach formacji rządzącej w Polsce w latach 1944–1989 towarzyszyło odwoływanie się do Kościoła i jego nauki jako instrumentu walki z kreowanym, często w sposób nieuzasadniony, zagrożeniem ateizacją Polski i Polaków. W ten sposób Kościół był wciągany w bieżącą walkę polityczną. Nie powinny w związku z tym budzić zaskoczenia reakcje ze strony duchowieństwa na ówczesną sytuację polityczną w Polsce. Sprawa komplikuje się, gdy przeanalizowane zostaną konkretne zachowania i działania podejmowane przez księży i hierarchów kościelnych. Część z nich niewątpliwie angażowała się politycznie, w sposób jednoznaczny opowiadając się za konkretnymi rozwiązaniami politycznymi, czy też wskazując wiernym tych, którzy zasługują bądź nie zasługują na pełnienie określonych funkcji w organach przedstawicielskich. Z drugiej strony nie brakowało też tych, którzy unikali angażowania się w bezpośrednią walkę polityczną, a rolę Kościoła postrzegali od początku do końca jako strażnika moralności w sferze publicznej¹⁸. W tej dwoistości zachowań duchowieństwa przejawiał się swoisty pluralizm tego środowiska, który w nowej rzeczywistości politycznej stał się bardziej widoczny niż w okresie istnienia wspólnego wroga państwa i narodu – ateistycznej władzy państwowej, naznaczonej deficytem legitymizacyjnym.

Aktywność ludzi Kościoła w sferze bezpośredniego bądź pośredniego wpływu na życie polityczne w pierwszym okresie transformacji kształtowała opinie o pożądanej roli i znaczeniu tego podmiotu w życiu publicznym. Z drugiej strony, jak wyżej wskazano, znaczna część środowiska politycznego wciągała Kościół i jego naukę w orbitę działań politycznych. Wszystko to działo się w momencie debaty na temat budowy relacji państwo–Kościół w nowej rzeczywistości. Na wybór odpowiedniego modelu, wokół którego relacje te winny być tworzone, wpływ ma wiele czynników; wśród nich wymienić można m.in. tradycję, kulturę, a także społeczne potrzeby i oczekiwania w tym zakresie. Te ostat-

¹⁷ Zob. R. Graczyk, *Wobec Kościoła*, „Gazeta Wyborcza” nr 298, z 19-20 grudnia 1992 roku.

¹⁸ Postawę taką doskonale oddają słowa księdza arcybiskupa Damiana Zimonia: „Chodzi o Ewangelię, o nieuleganie pokusie triumfalizmu, o społeczną naukę Kościoła. Dzisiaj nie są ważne przybudówki polityczne, które były w Kościele za czasów komunistów, ale Ewangelia. (...) Wszystkich nas czeka dużo pracy, by po tylu latach przejść od Kościoła twierdzy do Kościoła otwartego”. Cyt. za: R. Graczyk, *Krytycy*, „Gazeta Wyborcza” nr 268, z 14 listopada 1992 roku.

nie zaś wyrażane są m.in. w badaniach opinii publicznej. Tymczasem w pierwszych kilku latach transformacji postkomunistycznej zauważalne są istotne zmiany w społecznej ocenie działalności Kościoła w sferze publicznej. Otóż w listopadzie 1989 roku aprobatą dla działalności Kościoła sięgała prawie 90%, podczas gdy zaledwie kilka procent stanowiły osoby negatywnie oceniające funkcjonowanie tego podmiotu. Jednakże w kolejnych latach odnotowywany był systematyczny spadek poparcia dla działalności społecznej Kościoła, do poziomu nieco ponad 50% w pierwszej połowie 1994 roku¹⁹. Przyczyn ewolucji poglądów społeczeństwa w tym zakresie wymienić można z pewnością wiele, ale w niniejszym opracowaniu warto wskazać przynajmniej kilka: 1) nadaktywność znaczącej części duchowieństwa w obszarach pośrednio, bądź bezpośrednio odnoszących się do sfery polityki²⁰; 2) nadmierne i nieraz instrumentalne wykorzystywanie nauki Kościoła do działań *stricte* politycznych przez przedstawicieli dynamicznie powstających w oparciu o zasadę pluralizmu partii i innych podmiotów rywalizacji politycznej; 3) zmiany w świadomości społeczeństwa, korzystającego z daru wolności, rozumianego jako możliwość nierobienia tego co nakazane, tymczasem Kościół jawił się jako podmiot narzucający sztywne zasady w życiu prywatnym i publicznym; 4) w pluralistycznym otoczeniu ideowym społeczeństwo w mniejszym zakresie potrzebowało przewodnika duchowego; 5) pierwszy okres transformacji wiąże się z rozpoczęciem głębokich zmian społecznych, objawiających się budowaniem nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego, nastawionego na konsumpcjonizm²¹.

Pisząc o obecności Kościoła w życiu publicznym III RP, za moment zamykający pierwszy okres transformacji należy przyjąć podpisanie konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską. Przygotowywaniu tego dokumentu towarzyszyły liczne spory dotyczące okoliczności jego podpisania, a także merytorycznej zawartości. W odniesieniu do tej pierwszej kwestii warto podkreślić, że podpisanie konkordatu nastąpiło w okresie wyjątkowo trudnym z politycznego punktu widzenia. Otóż po wyrażeniu przez Sejm RP 28 maja 1993 roku wotum nieufności wobec rządu Hanny Suchockiej, prezydent Lech Wałęsa podjął decyzję o rozwiązaniu parlamentu przed upływem kadencji. W związku z tym właściwe wydawałoby się, aby rząd ograniczał swoją aktywność do administrowania, a nie podejmowania decyzji o charakterze władczym, zwłaszcza w kwestiach tak niejednoznacznych w tamtym okresie jak konkordat. Tym niemniej 28 lipca 1993 roku minister spraw zagranicznych Krzysztof Skubiszewski i nuncjusz apostolski abp Józef Kowalczyk podpisali konkordat.

Treść konkordatu potwierdza zdecydowanie niewyznaniowy charakter państwa polskiego, co było dążeniem dużej części przedstawicieli polskiej sceny politycznej. Jednocześnie nie

¹⁹ Religijność Polaków: 1984-1994, Komunikat z badań CBOS BS/108/95/94, Warszawa, czerwiec 1994, s. 11-12.

²⁰ Timothy A. Byrnes, pisząc o dużej aktywności polskiego duchowieństwa w sferze polityki, zwraca uwagę, że wynika ona z chęci ochrony i rozwoju instytucjonalnych interesów Kościoła, jak również zaszczerpionym moralności katolickiej na grunt prawa i porządku publicznego oraz obrony przed ludźmi przeciwstawiającymi się tym wartościom, utożsamianym zresztą z interesem narodu polskiego. Zob. T.A. Byrnes, *The Catholic Church and Poland's return to Europe*, "East European Quarterly" 1996, Vol. 30, No. 4, s. 433.

²¹ Interesująca jest teza, że „zniesienie komunistycznych restrykcji na działalność Kościoła zaowocowało swobodą >>eksplozją katolicyzmu<<, zaś włączenie w obieg w znacznym stopniu zsekularyzowanej zachodniej kultury obudziło tendencje ku prywatyzacji religii i marginalizacji samej instytucji Kościoła. Zderzenie się tych dwóch przeciwnych nurtów zaowocowało w polskiej rzeczywistości licznymi konfliktami wokół zjawiska religii i samej instytucji Kościoła”. Cyt. za: ks. P. Mazurkiewicz, *Spór o obecność Kościoła w III Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Szanse i zagrożenia procesu konsolidacji systemu politycznego III Rzeczypospolitej Polskiej*, red. J. Kuciński, Warszawa 2005, s. 293.

oznacza to, że istniała zgoda co do sposobu definiowania pojęcia państwa neutralnego światopoglądowo. W dużej części było to konsekwencją praktyki życia publicznego i rzeczywistej roli, znaczenia i sposobu działania przedstawicieli Kościoła. Część kształtującej się elity politycznej III RP, popierającej światopoglądową neutralność państwa, stała na stanowisku, że nie powinno się podważać ówczesnej pozycji Kościoła i ograniczać jego działalności w sferze publicznej (a nawet politycznej). W opozycji do takiej postawy byli ci, którzy nie akceptowali „chowania głowy w piasek” przed hierarchią kościelną, ale stawiali przed nią żądania dostosowania się do realiów państwa świeckiego²². Ta dwoistość postaw zwolenników tego modelu państwa ukazywała (a w rzeczywistości ukazuje do dzisiaj), jak trudną i skomplikowaną kwestią jest budowanie państwa demokratycznego. Wszak zarówno państwo, jak i Kościół lub szerzej – chrześcijaństwo, hołdują zasadzie wolności i godności człowieka, a jednak okazuje się, że ta fundamentalna zasada świata demokratycznego może być różnie postrzegana i definiowana. Spory wokół tego dokumentu były na tyle istotne, że ratyfikacja konkordatu nastąpiła dopiero w 1998 roku²³.

Dokument ten usankcjonował formułę wzajemnej niezależności oraz autonomii państwa i Kościoła, a także współdziałania obydwu podmiotów dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego²⁴. Formuła taka odpowiadała ustaleniom Soboru Watykańskiego II²⁵, jednakże szereg udzielonych Kościołowi w konkordacie gwarancji wzbudza niezadowolenie części środowisk politycznych. Również osoby niezwiązane z bezpośrednią działalnością polityczną wyrażają wątpliwości, czy niektóre z postanowień (np. dotyczące prowadzenia religii w szkołach czy finansowania zabytkowych obiektów sakralnych i dzieł sztuki należących do Kościoła) nie łamią deklarowanej zasady wzajemnej niezależności i autonomii obydwu układających się podmiotów²⁶. Pomijając szczegółową analizę postanowień konkordatu, należy uznać, że są one korzystne dla strony kościelnej i niewątpliwie wynikają z faktu, że dokument ten powstał w okresie rządów postsolidarnościowych, wykazujących daleko posuniętą ostrożność wobec zachowań, które mogłyby spotkać się z negatywną oceną ze strony hierarchii kościelnej.

1993–2005

Dokonując periodyzacji polskiej transformacji w oparciu o kryterium roli i znaczenia Kościoła w życiu publicznym, można przyjąć, że mniej więcej połowa 1993 roku stanowi początek drugiego okresu. Istotny wpływ na to miały najpierw nastroje społeczne, a później wyniki wyborów parlamentarnych z września 1993 roku. Doprowadziły one po ponad czterech latach od zawarcia porozumień Okrągłego Stołu do zwycięstwa koalicji ugrupowań lewicowych, startujących pod szyldem Sojuszu Lewicy Demokratycznej. Ta formacja polityczna wraz z Polskim Stronnictwem Ludowym utworzyła koalicję parlamentarną, stanowiącą przez kolejne cztery lata fundament do współpracy na poziomie gabinetowym. Poza tym wybory z 1993 roku przyniosły klęskę ugrupowań prawicowych, których reprezentacja

²² Zob.: R. Graczyk, *Wobec Kościoła...*

²³ Przedstawiciele Kościoła winą za zwłokę w ratyfikacji konkordatu obarczyli rządzącą w latach 1993-1997 koalicję SLD-PSL, która miała upolitycznić kwestie religijne i aksjologiczne. Zob.: ks. P. Mazurkiewicz, *Spór o obecność...*, s. 293.

²⁴ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dziennik Ustaw z 1998 roku, Nr 51, poz. 318, art. 1.

²⁵ Zob.: ks. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 209-216.

²⁶ A. Crnic, *New Religions in "new Europe"*, "Journal of Church and State" 2007, Vol. 49, Issue 3, s. 521.

parlamentarna miała „mgławicowy charakter”²⁷. Był to w znacznej mierze efekt zastosowania w 1993 roku systemu wyborczego do Sejmu RP, jak i taktyki wyborczej partii prawicowych. Co ciekawe, na bazie „zmarowanych głosów” (oddanych na ugrupowania, które nie osiągnęły klauzuli zaporowej i nie miały reprezentacji w niższej izbie parlamentu) można by utworzyć największy klub parlamentarny. Fakt ten jest o tyle istotny, że właśnie parlament funkcjonujący w latach 1993–1997 uchwalił obecnie obowiązującą Konstytucję RP, w której znalazły się regulacje dotyczące relacji państwo–Kościół.

Zanim jednak zostanie rozwinięte to zagadnienie, warto zwrócić uwagę na zmianę zachowań hierarchii kościelnej. Widoczna w początkowej fazie transformacji nadaktywność przedstawicieli duchowieństwa w sferze politycznej przyniosła, na co już wyżej zwrócono uwagę, spadek społecznej aprobaty dla działalności Kościoła. Wynik wyborczy Sojuszu Lewicy Demokratycznej potwierdzał zmianę nastrojów społecznych, obejmującą również stosunek do obecności Kościoła w obszarze polityki. Jednocześnie obserwowanej regresji nie należy utożsamiać z działalnością ewangelizacyjną Kościoła, która pozostawała stale na wysokim poziomie. Jak zauważa ks. Piotr Mazurkiewicz, opisywana zmiana zachowań była efektem „autorefleksji oraz nauczania papieskiego”²⁸. Bez względu na rzeczywiste przyczyny uznać należy, że owa zmiana zbiegła się w czasie z dominacją Sojuszu Lewicy Demokratycznej na polskiej scenie politycznej, a więc środowiska, które nie ukrywało swojej dezaprobaty dla aktywności Kościoła w obszarze szeroko pojętej polityki.

Hierarchia kościelna zaczęła od 1993 roku nieco wyraźniej dystansować się od polityki partyjnej, co nie oznaczało wycofania się ze sfery publicznej czy nawet politycznej²⁹. Nadal bowiem można było spotkać się z wypowiedziami przedstawicieli Kościoła, które wprost nawiązywały do bieżącej rywalizacji politycznej. W kolejnych wyborach parlamentarnych czy prezydenckich w sposób mniej bądź bardziej bezpośredni wskazywali oni osoby, na które powinni głosować katolicy. Niemniej jednak ekspansjonizm Kościoła z początku lat dziewięćdziesiątych nie był już tak wyraźny, a jednocześnie społeczeństwo oczekując na oficjalny głos Kościoła w sprawach publicznych, rezerwowało sobie prawo do ostatecznego podejmowania decyzji³⁰. Postawa taka z czasem stawała się coraz bardziej wyraźna, a jednym z przejawów tego było przekonanie prawie 70% ankietowanych przez CBOS pod koniec 1994 roku, że osoby duchowne nie powinny być aktywne w sferze polityki³¹.

Analizując praktykę życia politycznego po wyborach parlamentarnych z 1993 roku, należy przyjąć, że zmiana politycznego klimatu nie wyeliminowała Kościoła ze sfery publicznej. Nieco gorsze relacje, jakie hierarchowie mieli ze współrządzącymi w latach 1993–1997 politykami SLD, nie przełożyły się na dyskryminowanie Kościoła. Można wręcz było zauważyć, że kwestionowaniu postulatów kościelnych towarzyszyło przeciąganie dyskusji, jej rozmywanie, co wskazywało, że rządzący nie chcieli stawiać się w roli przeciwnika Kościoła. Mimo to przedstawiciele tego ostatniego w wielu działaniach rządzących dostrzegali

²⁷ Zob. A. Dudek, *Historia polityczna Polski 1989-2005*, Kraków 2007, s. 304.

²⁸ Cyt. za: ks. P. Mazurkiewicz, *Spór o obecność...*, s. 294.

²⁹ Ks. Piotr Mazurkiewicz twierdzi nawet, że wycofanie się hierarchii kościelnej z bezpośredniego zaangażowania w politykę partyjną miało wpływ na wynik wyborów parlamentarnych z 1993 roku. Zob. *Ibidem*, s. 294.

³⁰ B. Górowska, *Kościół katolicki wobec wyborów parlamentarnych w Polsce w 1991 roku*, [w:] *Polskie wybory 1991-2011*, red. A. Materska-Sosnowska, T. Słomka, „Studia Politologiczne” 2011, nr 22, s. 214.

³¹ Konstytucja: relacje państwo–Kościół, Komunikat z badań CBOS BS/210/184/94, Warszawa, grudzień 1994, s. 8-9.

zagrożenie dla pozycji Kościoła i wskazywali na zagrożenie ateizacją polskiego społeczeństwa, niejednokrotnie odwołując się do porównań z okresem realnego socjalizmu.

Do najistotniejszych kwestii w latach 1993–1997 należało uchwalenie nowej ustawy zasadniczej. Było oczywiste, że w ówczesnej sytuacji politycznej nastąpi konfrontacja idei, programów i postulatów politycznych o lewicowej proweniencji z koncepcjami odwołującymi się do nauczania Kościoła i jego oficjalnych dokumentów. Stanowisko Kościoła zostało jasno wyłożone w trakcie Soboru Watykańskiego II, wskazując na niezależność i autonomię wspólnoty politycznej i Kościoła, ale jednocześnie „obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu. (...) Kościół winien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę (...) w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz, stosując wszystkie i wyłącznie te środki, które zgodne są z Ewangelią i dobrem powszechnym według różnorodności czasu i warunków”³². Można więc uznać, że istniała zgoda co do tego, że III Rzeczpospolita nie powinna być państwem wyznaniowym. Z kolei ustalenie szczegółowej regulacji konstytucyjnej dotyczącej wzajemnych relacji pomiędzy państwem i Kościołem wymagało poszukiwania kompromisu³³. W trakcie prac Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego odrzucono takie określenia, jak: rozdział Kościoła i państwa, zakaz istnienia Kościoła panującego, państwo świeckie, neutralność religijno-światopoglądowa państwa³⁴, by ostatecznie zdecydować się na sformułowania zawarte w art. 25 ust. 2 i 3 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym. Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”³⁵.

Okazuje się więc, że przyjęta regulacja konstytucyjna oparta jest na filarach, do których odwołują się dokumenty Soboru Watykańskiego II. W związku z tym można by przyjąć, że ten fragment ustawy zasadniczej jest przejawem swego rodzaju sukcesu strony kościelnej³⁶. Jednocześnie przestrzeganie norm konstytucyjnych przez państwo powinno skutkować nieingerowaniem w wewnętrzne sprawy Kościoła, z kolei ten drugi podmiot powinien samoograniczać swoją obecność w przestrzeni politycznej. Nie jest to oczywiście zadanie proste, co wynika ze sporu pomiędzy współczesnym państwem demokratycznym i Kościołem w odniesieniu do sfery aksjologicznej. Kościół, broniąc się przed postępującą sekularyzacją, odwołuje się do nienaruszalnych wartości i przeciwstawia się temu, by

³² Cyt. za: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekry, deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1968, s. 604-605.

³³ Jednym z przejawów takiego kompromisu jest m.in. tekst preambuły do ustawy zasadniczej, w którym podjęto próbę pogodzenia stanowisk osób domagających się odwołania do Boga, jak i tych, którzy byli temu pomysłowi przeciwni.

³⁴ M. Pietrzak, *Stosunki państwo-kościół w nowej Konstytucji*, „*Państwo i Prawo*” 1997, z. 11-12, s. 178.

³⁵ *Dziennik Ustaw* z 1997 roku, Nr 78, poz. 483.

³⁶ W publicystyce można spotkać pogląd, że Kościół w Polsce zrealizował wszystkie swoje interesy, zarówno w sensie prawnym, jak i ideologicznym, światopoglądowym, symbolicznym oraz materialnym. Zob. M. Janicki, W. Władyka, *Politycy w zakryciu*, „*Polityka*” nr 39 (2724) z dnia 26 września 2009 roku, s. 16-18.

w imię zasady większości były one podważane. Konsekwentne trwanie przy nich skutkuje również tym, że Kościół wykazuje niewielką elastyczność w kwestiach społecznych, które są przedmiotem debat publicznych.

Jak wynika z cytowanego wyżej dokumentu „Gaudium et spes”, duchowni mają obowiązek bronić obecności zasad moralnych w przestrzeni społeczno-politycznej, ale nie oznacza to, iż mogą aktywnie uczestniczyć w życiu politycznym czy partyjnym. Zastrzeżenie to nie dotyczy tylko wymiaru organizacyjnego, ale również funkcjonalnego. O ile ta pierwsza kwestia nie wywołuje (z pewnymi wyjątkami) zbyt dużych kontrowersji, o tyle w odniesieniu do drugiej można zauważyć, że wielu przedstawicieli duchowieństwa, w tym hierarchów kościelnych, ma problem z właściwym odczytywaniem roli i powinności, którą mają realizować w społeczeństwie. Z kolei krytycy Kościoła mają, jak się wydaje, problem z rozróżnieniem kwestii wzajemnej autonomii oraz niezależności państwa i Kościoła od obecności religii w społeczeństwie. Prowadzi to do nieuzasadnionego kwestionowania prawa Kościoła do domagania się od swoich wyznawców przestrzegania zasad moralnych w działalności publicznej. Kościół, jako podmiot suwerenny, ma do tego prawo, jednakże duchowni powinni to robić w sposób na tyle wyważony, by Kościół nie był jednym z podmiotów rywalizacji politycznej *sensu stricte*.

Porównując okres 1993–2005 do wcześniejszego, można zauważyć, że Kościół instytucjonalny zaczął zmieniać nieco swoją postawę, zachowując ostrożność i nie angażując się w sposób tak ostentacyjny chociażby w kampanie wyborcze. Nie oznaczało to jednak wycofania się Kościoła, który nadal starał się wyznaczać standardy postępowania w sferze publicznej. Nie można jednak pominąć istotnej kwestii, że w polskim Kościele ujawniły się różne nurty, będące nie tylko efektem swoistego pluralizmu w sferze teologicznej, ale również historycznej, społecznej, a nawet politycznej. W konsekwencji prowadziło to do dychotomicznego spojrzenia, wskazującego na istnienie „Kościół otwartego”, któremu przeciwstawiono „Kościół zamknięty”. Ten pierwszy charakteryzuje się akceptacją dialogu ze światem zewnętrznym, podczas gdy drugi nie akceptuje jakichkolwiek form dialogu ze współczesną sobie kulturą. W literaturze przedmiotu ta typologia rozszerzona została jeszcze o koncepcję „Kościół rozmytego”, zasadzającą się na jego utożsamieniu ze strukturami państwa ziemskiego. Takie ujęcie prowadzi do instrumentalizacji religii i Kościoła dla celów politycznych³⁷. W latach 1993–2005 wskazać można wiele kwestii społeczno-politycznych, wokół których ujawniał się swoisty pluralizm poglądów, ocen i/lub działań ludzi Kościoła. Takie postrzeganie opisywanej wielonurtowości prowadzi do ukazania wieloaspektowości czy wielowątkowości, która wiąże się z obecnością Kościoła w sferze publicznej. Ma to istotny wpływ dla procesu wyjaśniania roli Kościoła w okresie transformacji systemowej. O ile w pierwszym z wymienionych okresów, 1989–1993, można mówić o tym, że nadaktywność przedstawicieli Kościoła w sferze społeczno-politycznej była wyrazem przyjętej postawy tej instytucji w fazie tworzenia zrębów demokracji, o tyle kolejny okres, 1993–2005, ukazał skomplikowany układ powiązań i wpływów wewnątrz Kościoła. Z tej perspektywy patrząc, niezbędnym jest odróżnienie stanowisk oficjalnych struktur kościelnych od zachowań i działań podejmowanych przez poszczególnych duchownych, w tym hierarchów. Co więcej, niejednokrotnie zdarzało się, że określone środowiska wewnątrz Kościoła szły pod prąd jego oficjalnego stanowiska. Część z nich uzyskała wręcz status podmiotów w pewnym

³⁷ Por. ks. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja...*, s. 292-294.

sensie autonomicznych, broniących w określonych sprawach stanowisk konkurencyjnych względem oficjalnych (np. środowisko utworzonego w 1991 roku Radia Maryja). To medium, którego inicjatorem był redemptorysta o. Tadeusz Rydzyk, znalazło się nawet w sporze z władzami polskiego Kościoła. Mając jednak poparcie znacznej części hierarchów kościelnych, zyskało sobie autonomiczną pozycję, co potwierdził w 2002 roku prymas Polski, kardynał Józef Glemp. W tym kontekście interesująca jest teza, że działalność Radia Maryja na początku XXI wieku była „swoistą reakcją zachowawczej części kleru oraz wiernych na próbę wycofania się Kościoła z bezpośredniego zaangażowania w politykę”³⁸.

2005–2012

Rok 2005 uznać można za istotną cezurę czasową w relacjach państwo–Kościół w Polsce. Po pierwsze, wiąże się to ze śmiercią Jana Pawła II i końcem trwającego ponad dwadzieścia sześć lat pontyfikatu. Po drugie, wydarzenie to na nowo postawiło Kościół w centrum uwagi. Po trzecie, upatrywano w nim szansę na porozumienie narodowe ponad podziałami, co miało mieć swoje przełożenie także na sferę polityki. Jednakże w związku z tym, że nie wyszło to nigdy poza sferę deklaratoryjną, Kościół został na nowo wykorzystany przez siły polityczne do bieżącej rywalizacji politycznej. Działo się to w sytuacji, gdy na polskiej scenie politycznej wiodącą rolę zaczęły odgrywać dwie siły polityczne, określające się jako centroprawicowe. Pod koniec 2005 roku rywalizowały one o palmę pierwszeństwa w wyborach parlamentarnych i prezydenckich. Przykłady zachowań polityków wciągających w tamtym okresie Kościół w bieżące spory polityczne można by mnożyć. Do najbardziej znanych należały: ślub kościelny, który Donald Tusk postanowił wziąć na kilka tygodni przed wyborami prezydenckimi, czy udział polityków w uroczystościach kościelnych i spotkaniach z hierarchami kościelnymi, którym towarzyszyło szerokie zainteresowanie mediów. 17 października 2005 roku „Gazeta Wyborcza” opublikowała fotografie Lecha Kaczyńskiego i Donalda Tuska, którzy wraz z małżonkami obecni byli na mszy w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach. Wymowny tytuł – „Kandydaci na prezydenta idą do Kościoła”³⁹ – nie pozostawiał złudzeń, że zachowania obydwu polityków są postrzegane w kategoriach walki o głosy wyborców. To są tylko przykłady, które wskazują, jak politycy instrumentalnie traktują Kościół. W takim razie zaś nie można zakładać, że skoro wciąga się duchowieństwo w sferę polityczną, to godzić się ono na to będzie bez oczekiwania swoistego zadośćuczynienia. Faktem jest, że Kościół powinien być odporny na tego rodzaju umizgi, niemniej jednak ci, którzy „zapraszają” przedstawicieli Kościoła do sfery politycznej, nie powinni później czynić zarzutu, że Kościół narusza sferę autonomii i niezależności państwa. W kolejnych latach proces zbliżania się polityków do Kościoła nie został zakończony. Zwłaszcza media związane z o. Tadeuszem Rydzykiem zaangażowały się bezpośrednio po jednej stronie politycznego sporu, wspierając Prawo i Sprawiedliwość. Taka postawa nie sprzyjała Kościołowi, zwłaszcza że społeczeństwo od 1994 roku opowiada się w zdecydowanej większości za tym, by osoby duchowne nie były aktywne w sferze polityki⁴⁰. Pozycja środowiska kościelnego identyfikującego się z toruńskim koncernem medialnym wzrosła zwłaszcza w okresie rządów Prawa i Sprawiedliwości w latach

³⁸ K. Zuba, *Polska scena...*, s. 320.

³⁹ J. Krzyk, *Kandydaci na prezydenta idą do Kościoła*, „Gazeta Wyborcza” z 17 października 2005 roku.

⁴⁰ *Konstytucja: relacje państwo–Kościół...*, s. 8-9.

2005–2007. Publicysta „Der Spiegel” w 2007 roku w artykule o znamienym tytule „Walka o dusze” zwrócił uwagę na to, że swoją obecnością w studiach Radia Maryja i Telewizji Trwam prominentne postaci polskiego życia politycznego umożliwiły temu medium przesunięcie się z pozycji mrocznej grupy fanatyków na pozycje umożliwiające bycie w blasku reflektorów⁴¹. Hierarchii kościelnej środowisko to przysparzało wielu kłopotów, w związku z wychodzeniem daleko poza ewangeliczny wymiar działalności. Mimo to nadal jest ono opiniotwórczym podmiotem, kształtującym postawy niemałej rzeszy katolików⁴². Co więcej, sytuacja taka wpłynęła również na zmianę optyki wielu hierarchów, którzy w koncernie medialnym o. Tadeusza Rydzyka zdają się dostrzegać znaczne możliwości obrony pozycji Kościoła w dynamicznie zmieniającym się świecie polityki.

Ważnym momentem upolitycznienia religii przez klasę polityczną były wydarzenia, które rozegrały się po katastrofie prezydenckiego samolotu pod Smoleńskiem 10 kwietnia 2010 roku. Środowiska polityczne w sposób instrumentalny zaczęły traktować najważniejszy symbol chrześcijaństwa. Fakt, że krzyż znalazł się w centrum uwagi, skutkowało wciągnięciem Kościoła w głęboki spór polityczny pomiędzy niedoszłymi koalicjantami w 2005 roku – Prawem i Sprawiedliwością oraz Platformą Obywatelską, które zaczęły postrzegać się nie tyle w kategoriach przeciwnika politycznego, ile wroga. Takie zdefiniowanie sporu ma bardzo daleko idące konsekwencje. O ile w pierwszym przypadku spór, konflikt i rywalizacja traktowane są normalnie i stanowią mechanizm napędowy demokracji, o tyle w drugim dążeniem zwaśnionych stron jest wyeliminowanie wroga, bez możliwości zawarcia jakiegokolwiek kompromisu. Część duchowieństwa, pozostająca pod wpływem opiniotwórczego środowiska koncernu medialnego o. Tadeusza Rydzyka, uległa pokusie włączenia się w opisywany spór. Co więcej, obserwując sytuację w Polsce dwa lata po tym, jak rozgorzał spór o „krzyż z Krakowskiego Przedmieścia”, nie sposób pominąć tego, że nie tylko trwale pogłębił on podział klasy politycznej, ale również wpłynął na podziały w społeczeństwie.

Warto zauważyć, że to ponowne wciągnięcie Kościoła w sferę bieżącej polityki nastąpiło w momencie zmian samego społeczeństwa polskiego. Kilka lat po wejściu do Unii Europejskiej, w świecie zglobalizowanym, w którym występuje pluralizm poglądów, wartości, norm, systemów filozoficznych, Polska i Polacy znaleźli się w nowej rzeczywistości. Coraz większa część społeczeństwa nie zgadza się z tradycyjnym (ukształtowanym w trakcie transformacji) charakterem obecności Kościoła w sferze publicznej. Co więcej, ta część wcale nie jest mała, o czym świadczy wynik Ruchu Palikota w wyborach parlamentarnych w 2011 roku. Ugrupowanie to, głosząc hasła laicyzacji życia publicznego i wyeliminowania obecności Kościoła z przestrzeni publicznej, rozpoczęło być może „nową rewolucję” w Polsce. Być może Kościół z obecnej pozycji – rozgrywającego, będzie musiał przejść do defensywy, broniąc się przed postępującą sekularyzacją. Na ile realne jest takie niebezpieczeństwo, trudno przewidzieć, niemniej jednak być może polskie społeczeństwo weszło w kolejny etap rozwoju (znany w Europie Zachodniej), kiedy poczucie niezbędności Kościoła i jego nauki jest coraz mniejsze. Czas pokaże, czy polski Kościół jest w stanie obronić się przed naporem tych, którzy dążą do zredefiniowania jego pozycji.

⁴¹ J. Puhl, *The Catholic Church in Poland. The Battle for Souls*, „Spiegel On Line International”, 1.08.2007, <http://www.spiegel.de/international/spiegel/0,1518,458358,00.html> (18.05.2012).

⁴² Wskazuje się na to, iż Radio Maryja ma nawet kilka milionów słuchaczy. Zob. S. Burdziej, *Religion and Politics: Religious Values in the Polish Public Square since 1989*, „Religion, State & Society” 2005, Vol. 33, No. 2, s. 170-171.

KONKLUZJE

Alfred Stepan, charakteryzując wzajemne relacje pomiędzy Kościołem a państwem demokratycznym, wskazuje na możliwość wystąpienia czterech modeli: 1) państwa świeckiego, które jest przyjazne religii; 2) państwa wyznaniowego, które jest przyjazne demokracji; 3) socjologicznie spontanicznej świeckości państwa, w którym religia nie jest istotnym aspektem życia politycznego; 4) państwa świeckiego nieprzyjawnego dla religii, co determinuje niestabilność relacji państwo–Kościół⁴³. Próba zaadaptowania tej typologii, nie w oparciu o konstytucyjny, ale rzeczywisty charakter relacji pomiędzy państwem i Kościołem w Polsce okazuje się zadaniem trudnym, ponieważ rodzimy przypadek wymyka się wszelkim prostym typologiom.

Współczesna Polska nie jest ani „idealnym typem” państwa świeckiego, ani też „państwa wyznaniowego”. Mieści się ona gdzieś pomiędzy nimi. Nie jest ona państwem świeckim w dosłownym tego słowa znaczeniu, bowiem normy religijne w sposób pośredni lub bezpośredni znajdują swoje odzwierciedlenie w sferze prawa państwowego. Nie jest ona jednak państwem wyznaniowym, bowiem nie wszystkie normy prawa państwowego są zgodne z katolickim systemem aksjologicznym. Poza tym państwo polskie generalnie jest przyjazne Kościołowi, choć są i tacy, którzy poglądu tego nie podzielają. Jednocześnie obrońcy świeckości państwa podkreślają nadmierne uprzywilejowanie Kościoła i naruszanie przez ten podmiot autonomii i niezależności państwa. Kościół z kolei jest w zasadzie przyjazny demokracji, choć wiele aspektów związanych z funkcjonowaniem współczesnego państwa budzi zastrzeżenia hierarchii kościelnej. Próbuje ona przeciwstawić się negatywnym, z punktu widzenia Kościoła i jego nauczania, tendencjom we współczesnym, zglobalizowanym świecie.

Obecność i aktywność polskiego Kościoła w dobie transformacji systemowej ukazuje po pierwsze, że jest on istotnym podmiotem w przestrzeni publicznej, a nierzadko również politycznej. Po drugie, w ciągu minionych dwudziestu trzech lat uzewnętrznił się pluralizm w samym Kościele, którego podstawą są kwestie społeczno-polityczne. Z oczywistych względów czyni to analizę roli i znaczenia Kościoła w przebiegu polskiej transformacji o wiele trudniejszą. Po trzecie, trwałą tendencją jest wciąganie Kościoła w bieżącą rywalizację polityczną przez partie odwołujące się do „wartości chrześcijańskich”. Praktyka ta nie wpływa korzystnie na postrzeganie samego Kościoła, wobec którego społeczeństwo stawia wymóg apolityczności, z jednoczesnym oczekiwaniem pomocy w dokonywaniu wyborów wynikających z praw obywatelskich. Po czwarte, nawet środowiska zarzucające Kościołowi zbyt dużą aktywność w obszarze polityki nie próbowały po objęciu władzy w państwie w sposób demonstracyjny ograniczyć jego pozycji. Pewną zmianę w tym zakresie zaobserwować można dopiero po wyborach parlamentarnych z 2011 roku, kiedy w Sejmie pojawiła się siła polityczna o antyreligijnym nastawieniu, nieunikająca jednoznacznej krytyki aktywności Kościoła w sferze publicznej. Chodzi o Ruch Palikota, który, jak na razie, nie jest w stanie narzucić swojego punktu widzenia i wpłynąć na kierunek polityki państwa. Niemniej jednak pojawił się na scenie parlamentarnej aktor, którego postawę określić można jako „wojujący sekularyzm”. Dopiero możliwość wyjścia poza sferę deklaratoryjną pokaże jego rzeczywistą siłę, a jednocześnie odporność i siłę (lub jej brak) Kościoła, stojącego na straży obecności wartości chrześcijańskich w życiu społeczno-politycznym.

⁴³ A. Stepan, *Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations"*, "Journal of Democracy" 2000, Vol. 11, No. 4, s. 42.

Reasumując, można stwierdzić, że zarzuty formułowane pod adresem Kościoła, iż jest zbyt ekspansywny w sferze publicznej, nie w każdej sytuacji wydają się zasadne. Kościół jako podmiot suwerenny umacnia swoje wpływy tam, gdzie tworzą się sprzyjające ku temu warunki. Odpowiedzialnością za to należałoby obciążyć klasę polityczną, szukającą Kościoła jako partnera wspierającego ją w realizacji partykularnych interesów politycznych. Kościół to skutecznie wykorzystuje, co samo w sobie nie powinno być kwestionowane. Jak wskazują publicyści, politycy nie bronią wartości republikańskich, ale „głos Kościoła – ważny przecież, potrzebny i wart analizy – bardzo często traktują jako *causa finita*”⁴⁴. Jednocześnie krytycznie należy spojrzeć na te formy aktywności przedstawicieli Kościoła, które włączają go w bieżącą rywalizację polityczną i obniżają jego autorytet oraz podważają należne mu miejsce w przestrzeni publicznej.

Bibliografia

- Blok Z., *Sposoby pojmowania i definiowania transformacji systemowej*, [w:] *Polska w procesie przeobrażeń ustrojowych*, red. S. Wróbel, Katowice 1998.
- Blok Z., *Transformacja jako konwersja funkcji wewnętrznych na przykładzie Polski*, Poznań 2006.
- Budniak J., *Ekumenizm jutra na przykładzie Śląska Cieszyńskiego: studium historyczno-pastoralne*, Katowice 2002.
- Burdziej S., *Religion and Politics: Religious Values in the Polish Public Square since 1989*, „Religion, State & Society” 2005, Vol. 33, No. 2.
- Byrnes T.A., *The Catholic Church and Poland's return to Europe*, „East European Quarterly” 1996, Vol. 30, No. 4.
- Chołaj H., *Wstęp do teorii transformacji*, Warszawa 2000.
- Crnica A., *New Religions in “new Europe”*, „Journal of Church and State” 2007, Vol. 49, Issue 3.
- Dobek-Ostrowska B., *Proces demokratyzacji Europy Środkowo-Wschodniej – przesłanki i przebieg*, [w:] *Demokracje Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie porównawczej*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 1998.
- Dudek A., *Historia polityczna Polski 1989-2005*, Kraków 2007.
- Dziennik Ustaw z 1989 roku, Nr 75, poz. 444, Ustawa z dnia 29 grudnia 1989 r. o zmianie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.
- Dziennik Ustaw z 1997 roku, Nr 78, poz. 483, Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.
- Dziennik Ustaw z 1998 roku, Nr 51, poz. 318, Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.
- Eberts M.W., *The Roman Catholic Church and Democracy in Poland*, „Europe-Asia Studies” 1998, Vol. 50, No. 5.
- Głajcar R., Broda S., *Wyznaczniki tożsamości mieszkańców Śląska Cieszyńskiego*, [w:] *Wokół tożsamości regionalnej. Zagłębie Dąbrowskie i jego sąsiedzi*, red. M. Kaczmarczyk, W. Wojtasik, Sosnowiec 2008.
- Górowska Beata, *Kościół katolicki wobec wyborów parlamentarnych w Polsce w 1991 roku*, [w:] *Polskie wybory 1991-2011*, red. A. Materska-Sosnowska, T. Słomka, „Studia Politologiczne” 2011, nr 22.

⁴⁴ M. Janicki, W. Władysław, *Politycy...*, s. 18.

- Graczyk R., *Krytycy*, „Gazeta Wyborcza” nr 268, z 14 listopada 1992 roku.
- Graczyk R., *Wobec Kościoła*, „Gazeta Wyborcza”, nr 298, z 19-20 grudnia 1992 roku.
- Huntington S., *Trzecia fala demokracji*, Warszawa 1995.
- Isakowicz-Zaleski T., *Księża wobec bezpieczeństwa na przykładzie archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2007.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Janicki M., Władyka W., *Politycy w zakrystii*, „Polityka” nr 39 (2724) z dnia 26 września 2009 roku.
- Komunikat z badań CBOS BS/108/95/94, *Religijność Polaków: 1984–1994*, Warszawa, czerwiec 1994.
- Komunikat z badań CBOS BS/210/184/94, *Konstytucja: relacje państwo–Kościół*, Warszawa, grudzień 1994.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1968.
- Krzyk J., *Kandydaci na prezydenta idą do Kościoła*, „Gazeta Wyborcza” z 17 października 2005 roku.
- Lisicka H., *Państwo wobec konfliktów światopoglądowych – zalety państwa neutralnego*, [w:] *Wizje dobrego państwa. Polska jako „dobre państwo”. Koncepcje i kontrowersje*, red. A. Lisowska, A.W. Jabłoński, Toruń 2009.
- Lisicka H., *Rola Kościoła w systemie politycznym Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Polityka w Polsce w latach 90. Wybrane problemy*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 1999.
- Mały Rocznik Statystyczny Polski 2011*, red. H. Dmochowska, Warszawa 2011.
- Mazurkiewicz P., *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001.
- Mazurkiewicz P., *Spór o obecność Kościoła w III Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Szanse i zagrożenia procesu konsolidacji systemu politycznego III Rzeczypospolitej Polskiej*, red. J. Kuciński, Warszawa 2005.
- Pietrzak M., *Stosunki państwo–kościół w nowej Konstytucji*, „Państwo i Prawo” 1997, z. 11-12.
- Puhl J., *The Catholic Church in Poland. The Battle for Souls*, „Spiegel On Line International”, 1.08.2007, <http://www.spiegel.de/international/spiegel/0,1518,458358,00.html> (18.05.2012).
- Stepan A., *Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations”*, „Journal of Democracy” 2000, Vol. 11, No. 4.
- Sztompka P., *Kulturowe imponderabilia szybkich zmian społecznych: zaufanie, lojalność, solidarność*, [w:] *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa – Kraków 1999.
- Zuba K., *Polska scena polityczna. Ciągłość i zmiana*, Warszawa 2012.

Streszczenie: Problematykę relacji państwo–Kościół można uznać za jeden z najciekawszych aspektów badań nad procesami transformacji systemowej w Polsce. Zarówno względy historyczne, społeczne, jak i kulturowe determinują postrzeganie Kościoła jako podmiotu o wyjątkowym charakterze. Spór o obecność Kościoła w przestrzeni politycznej rozgorzał wraz z wejściem Polski na ścieżkę rozwoju demokratycznego. Wpływa on zarówno na strategię, do których odwołują się główni aktorzy polityczni, jak i na sam Kościół, w którym w ciągu minionych ponad dwudziestu lat pojawiło się wiele nurtów prezentujących zróżnicowane poglądy na temat sposobów jego zaangażowania się w urzeczywistnianie wartości chrześcijańskich w sferze polityki.

Słowa kluczowe: relacje państwo–Kościół, transformacja, polityka

THE CHURCH IN POLAND IN THE PERIOD OF SYSTEMIC TRANSFORMATION

Abstract: The issues behind the relationship between Church and State are one of the most intriguing aspects in the study of the processes of systemic transformation in Poland. Historical, social and cultural factors all point to the unique nature of the Church. The dispute over the presence of the Church in politics flared up with Poland's entering the path of democratic development. The discussion has had an impact on both the strategies employed by the main political actors and on the Church itself, within which numerous schools of thought have appeared, each one of which presents a different approach towards the involvement of the Church in the realization of Christian values in politics.

Key words: State–Church relations, transformation, politics