

Michał Gierycz

Polska debata o imigracji w perspektywie politologii religii

Polish political debate on immigration in the perspective of political science of religion

Artykuł opisuje i analizuje istotną przemianę w podejściu do obecności argumentu religijnego w polskiej debacie publicznej (zwłaszcza w środowiskach liberalno-lewicowych), następującą po wezwaniu Kościoła przez Papieża Franciszka do otwartości na imigrantów. Autor broni tezy, że odwołanie do autorytetu Kościoła świadczy nie tyle o akceptacji publicznej roli Kościoła przez te środowiska liberalno-lewicowe, ile o instrumentalizacji religijnego argumentu. Artykuł ukazuje przy tym, że stosowanie zinstrumentalizowanego argumentu religijnego wpisywać się może w logikę separacji państwa i Kościoła.

Słowa kluczowe: imigracja, Kościół, Papież Franciszek, debata publiczna

The study describes and analyses the significant change in the approach to the presence of the religious argument in the Polish public debate (particularly in liberal left-wing circles) following Pope Francis' appeal to the Church to welcome immigrants. The author argues that the appeal to the authority of the Church signifies not so much the acceptance of the public role of the Church by those liberal left-wing circles as the instrumentalisation of the religious argument. The study simultaneously demonstrates that the use of the instrumentalised religious argument may be convergent with the logic of the separation of state and Church.

Keywords: immigration, Church, Pope Francis, public debate

Polska dyskusja o polityce imigracyjnej, z perspektywy badacza relacji religii i polityki, jest zjawiskiem niezwykłym. Po sporze o Krzyż w roku 2010 coraz donioślejszy w Polsce stawał się głos antyklerykalny i antyreligijny, poddający krytyce publiczną aktywność Kościoła czy, szerzej, publiczną rolę religii właściwie *in toto*. Wspomnieć można tutaj polityczne inicjatywy na rzecz wyrugowania symboli religijnych z przestrzeni publicznej (jak żądania usunięcia krzyża z budynków publicznych, w tym Sali Plenarnej Sejmu RP

[Wybranowski 2012]); rozmaite inicjatywy „w obronie świeckości państwa” (petycje, projekty zakazujące finansowania lekcji religii z pieniędzy publicznych, etc.); potężną krytykę obecności Kościoła w przestrzeni/debacie publicznej (sprzeciwy wobec uroczystości państwowo-kościelnych, słynne słowa ówczesnego premiera o niekłękaniu przed biskupami, etc.); wreszcie, niebывały sukces jednoznacznie antyklerykalnej Partii Palikota. Wydawało się wręcz, iż wypchnięcie religii jest czymś więcej niż polityczną strategią. Zbigniew Nosowski w znanym tekście w *Więzi* twierdził, iż jesteśmy w Polsce u progu nowego kulturowego trendu, „która wyklucza poza przestrzeń cywilizowanej dyskusji wszystko, co katolickie. Nie chodzi zatem o niezadowolenie ze stanu Kościoła, lecz o całkowite odrzucenie Kościoła, a niekiedy także wiary jako takiej” [Nosowski 2012: 34].

I oto – dzięki fali imigracji – cała powyżej naszkicowana sytuacja ulegać się zdawała radykalnej metamorfozie. Argumentacja religijna na jesieni 2015 r. uzyskiwała wręcz prawo „pierwszego argumentu” w debacie o polityce imigracyjnej. W niniejszym artykule chciałbym, najpierw, pokrótce opisać ową metamorfozę i ukazać jej spektakularny charakter (1). Następnie postawię (2) i poddam dyskusji (3–4) hipotezę, która wyjaśnia to zaskakujące i – jak wiadomo już z dzisiejszej perspektywy – efemeryczne zjawisko politycznej promocji katolicyzmu w debacie publicznej.

1. Religia w sferze publicznej: jesień 2015

Szczególnym asumptem do nagłego otwarcia na religijną argumentację polskiej debaty publicznej stało się wezwanie Papieża Franciszka do przyjęcia uchodźców przez parafie, zakony i klasztory skierowane do parafii we Włoszech i całej Europie. Podczas modlitwy Anioł Pański Papież powiedział:

„W obliczu tragedii dziesiątek tysięcy uchodźców, którzy uciekają przed śmiercią z powodu wojny i głodu i znajdują się w marszu ku nadziei na życie, Ewangelia wzywa nas, byśmy byli bliźnimi najmniejszych i opuszczonych, byśmy dali im konkretną nadzieję, a nie mówili tylko: Odwagi, cierpliwości! Dlatego w związku ze zbliżaniem się Jubileuszu Miłosierdzia kieruję apel do parafii, wspólnot zakonnych, do klasztorów i sanktuariów w całej Europie o konkretne wyrażenie Ewangelii i przyjęcie po jednej rodzinie uchodźców. To konkretny gest w ramach przygotowań do Roku Świętego. Zwracam się do moich braci biskupów Europy, ażeby w swoich diecezjach wspierali ten mój apel, przypominając, że miłosierdzie jest drugim imieniem miłości” [Franciszek 2015].

Przywołana wypowiedź Papieża zapoczątkowała interesujący proces metamorfozy w podejściu do argumentu religijnego w debacie publicznej w Polsce. Z jednej strony, zaobserwować można było zmianę podejścia do Kościoła i katolicyzmu wśród aktorów publicznych dotychczas podkreślających wagę radykalnego rozdziału państwa i Kościoła. Emblematicznym wydaje się kazus prof. Magdaleny Środy. Jej twierdzenia, iż Biblia jest pełna tak agresywnych i nawołujących do przemocy treści, że wręcz chce się ją podrzeć [Środa 2011], a „Kościół jest wielkim hamulcowym i obrońcą tradycji, która nie kryje w sobie żadnych istotnych dla większości współczesnych ludzi wartości” [Środa 2015a] są jednymi z wielu jej wypowiedzi antyreligijnych i antykościelnych, które można byłoby przytoczyć. Tymczasem, po wystąpieniu Papieża publicznie dostrzegła ona w chrześcijaństwie „wiarę w Boga głoszącego miłość bliźniego”, a w Papieżu Franciszku jej prawdziwego wyznawcę, niestety nie rozumianego przez katolików, ale wnoszącego istotne wartości do publicznej debaty [Środa 2015b].

Równocześnie, media dążące dotychczas do osłabienia publicznej roli Kościoła, stały się ostoją troski o posłuszeństwo Kościołowi. Jeszcze w marcu 2015 r. opiniotwórcza gazeta codzienna podkreślała wagę słów o Ludwiku Wiśniewskiego OP, głoszącego, iż „wierzący, uznający autorytet Kościoła, powinien zapoznać się z Magisterium, ale jeśli jego sumienie nie jest w stanie zobaczyć w nim dobra dla siebie, powinien postąpić wbrew temu nauczaniu”. Więcej, o ile jest on „poważnym katolikiem”, jego przekonania powinny być głęboko rozważone przez Kościół, gdyż mogą się „okazać bliższe Ewangelii niż nawet widzenie papieża” [Wiśniewski 2015]. W ten sposób, w przekazie wspomnianego medium, autorytet „poważnych katolików” został ustawiony powyżej autorytetu Magisterium. Po pół roku, we wrześniu 2015 r., ta sama gazeta tropiła schizmę w Kościele, dowodząc, iż polscy kapłani w istotnej liczbie, na czele z Przewodniczącym Episkopatu, „właśnie wypowiedzieli posłuszeństwo Papieżowi w kluczowej kwestii Ewangelii: miłości bliźniego” [Wiśniewska 2015: 26–27]. W trosce o ich ortodoksyjność gazeta przypominała paragrafy Kodeksu Prawa Kanonicznego (kanon 751 i 752) mówiące o tym, że również niedefinitywnej nauce Papieża w sprawach wiary i obyczajów okazywać należy „posłuszeństwo rozumu i woli”, a „wierni powinni starać się unikać wszystkiego, co się z tą nauką nie zgadza” [Wiśniewska 2015: 26–27].

Metamorfozę przechodzić się zdawały również partie, dotychczas dystansujące się od ścisłych związków z Kościołem. O ile jeszcze w lipcu liderzy Platformy Obywatelskiej twierdzili, iż „nie chcą żyć w republice wyznaniowej”, podkreślając swój dystans wobec nauczania moralnego Kościoła w sprawie *in vitro* [Kopacz 2015], o tyle we wrześniu przekonywali, że „współczucie i chrześcijańskie współodczuwanie jest po prostu naszym obowiązkiem moralnym” [Grupiński 2015] rozstrzygającym o konieczności przyjęcia napływających do Europy imigrantów.

Jako, że od argumentu religijnego nie stroniło również Prawo i Sprawiedliwość, debata sejmowa nad stanowiskiem rządu w sprawie kryzysu migracyjnego momentami przypominała dysputę teologiczną. Z jednej strony, premier Ewa Kopacz, wzywała „obrońców życia” do solidarności z tymi, którzy to życie tracą płynąc do Europy [Kopcz 2015a], z drugiej Jarosław Kaczyński, kontrując ideę masowego przyzarniania przybyszów, przywoływał rozwijaną m.in. przez kard. Wyszyńskiego, zasadę *ordo caritatis* [Kaczyński 2015]. Zauważyć przy tym warto, iż w przeciwieństwie do środowisk lewicowych i liberalnych, politycy prawicy wydawali się nieco zakłopotani sposobem obecności argumentu religijnego w publicznym dyskursie. Głośnym echem odbiła się wypowiedź Jarosława Gowina, który stwierdził: „Powiem wprost – uważam, że w tej sprawie papież nie ma racji. Dogmat o nieomyślności papieża nie obejmuje kwestii politycznych czy nawet ogólnocywilizacyjnych” [Gowin 2015]. Charakterystyczne wydaje się również, iż Jarosław Kaczyński, odwołując się do argumentu religijnego, nie przywołał nauczania papieskiego o imigrantach, a naukę społeczną Kościoła, której nie przywoływała w ogóle, szeroko rozumiana, lewa strona sceny politycznej.

Reasumując ten krótki przegląd obecności argumentacji religijnej w debacie publicznej, zauważyć możemy, iż nie tylko w środowiskach „systemowo” antyklerykalnych, ale również mediach i partiach zaznaczających swój dystans od Kościoła katolickiego, a zatem, szerzej mówiąc, głównym, określimy go tutaj mianem lewicowo-liberalnego, nurcie publicznego dyskursu, po wypowiedzi Papieża Franciszka argument religijny stał się jednym z podstawowych argumentów debaty o imigrantach. Z prawej strony sceny politycznej natomiast widać było, po pierwsze, swoisty dystans do argumentów Kościoła (kazus Gowina), po drugie, próbę użycia innego typu argumentu religijnego, zaczerpniętego z katolickiej nauki społecznej (kazus Kaczyńskiego).

2. Hipoteza

Jak wyjaśnić powyżej naszkicowaną sytuację? Biorąc pod uwagę radykalny zwrot w podejściu do prawa do obecności religii w życiu publicznym ze strony zwolenników rozdziału Kościoła i państwa, oraz dystans do Kościoła w środowiskach dotychczas podkreślających znaczenie jego publicznej obecności, niedoświadczony obserwator mógłby uznać, iż mamy do czynienia z czymś na kształt kuhnowskiej zmiany paradygmatycznej. Stanowisko to jest jednak, w sposób oczywisty, ciężkie do obrony. Przede wszystkim dlatego, iż obserwowana zmiana miała charakter selektywny. Widać to szczególnie wyraźnie w przypadku środowisk lewicowo-liberalnych. Aprecjacja stanowiska Kościoła nie oznaczała w ich przypadku ani uznania swego błędnego działania w niedawnej przeszłości, ani zmiany stosunku do Kościoła jako takiego. Dość zauważyć, że jeszcze pod koniec lipca Kościół był piętnowany

za publiczny sprzeciw względem legalizacji *in vitro* i ratyfikacji tzw. „konwencji przemowej” przez te same środowiska, które na jesieni troszczyły się o ortodoksyjność wiernych Kościoła. Wcześniejsze twierdzenia nie zostały odwołane. Przeciwnie, były podtrzymywane niejako na „jednym oddechu”.

Skoro hipoteza zmiany paradygmatycznej wydaje się naiwna, zastanović się trzeba nad innym wyjaśnieniem zaistniałej sytuacji. Dyskusji poddać chciałbym hipotezę, głoszącą, iż zmiana w podejściu do roli religii w publicznej debacie przez środowiska optujące normalnie za rozdziałem Kościoła i państwa, religii i polityki, jest odmiennym refleksem tej samej – charakterystycznej dla zwolenników rozdziału – logiki, zapoznającej specyficzną rolę Kościoła i religii w porządku politycznym. Nie jest zatem zmianą w postrzeganiu Kościoła i sfery publicznej, a jedynie innym sposobem wyrazu tego samego podejścia. Dodatkową przesłanką tego twierdzenia jest również fakt, iż wszelkie – nawet drobne – wątpliwości zgłaszane przez hierarchię Kościoła względem przyjmowania dużych grup imigranckich traktowane były jako asumpt do krytyki zachowania Kościoła i jego upolitycznienia [por. Wiśniewska 2015: 26–27].

Przyjęcie powyższej hipotezy oznaczałoby, że prawa strona sceny politycznej, nierzadko zresztą instrumentalizująca Kościół w inny sposób [por. Gierycz 2009], dystansowała się od stosowania argumentu religijnego w toczącej się imigracyjnej debacie w związku z odmiennym podejściem do postrzegania relacji religii i polityki. Oczywiście, stawiana tutaj hipoteza ma charakter tezy średniego zasięgu i nie wyklucza również pragmatycznych przesłanek przyjęcia przez poszczególne strony sporu zaobserwowanych stanowisk. Wiele wskazuje jednak na to, że owa „polityczna pragmatyka” ma znacznie głębsze, systemowe, zakorzenienie w sposobie pojmowania roli religii w życiu publicznym. Ta właśnie kwestia, jako teoretycznie znacznie donioślejsza, jak również kluczowa dla perspektywy politologii religii, uczyniona została przedmiotem dalszej analizy. W konsekwencji, punktem wyjścia dla dyskusji postawionej hipotezy uczynić warto charakterystyczne cechy podejścia do Kościoła i sfery publicznej w ramach logiki rozdziału (3), a następnie sprawdzić na ile mogą one wyjaśnić przedstawioną na wstępie sytuację (4).

3. Idea rozdziału (separacji) państwa i Kościoła¹

Jeżeli areligijność czy bezwyznaniowość państwa można uznać za cechę konstytutywną państwa świeckiego [por. Pietrzak 1990], przedstawiany przez środowiska

¹ Paragraf ten opiera się na moim wcześniejszym artykule na temat modelu separacji religii i polityki zawartym w pracy P. Burgoński, M. Gierycz, M. Kacprzak, S. Sowiński, K. Stępkowska, J. Węgrzecki, *Obecność Kościoła katolickiego w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa. Przykład współczesnej Polski*, Instytut Politologii UKSW, Warszawa 2013.

liberalno-lewicowe model separacji dąży do „pogłębienia” świeckości poprzez odarcie sfery publicznej z jakiegokolwiek wpływu religii. Koncepcja sfery publicznej opiera się tutaj na kategoriach binarnych prywatne-publiczne². Sfera prywatna stanowi wąską sferę indywidualnego „ja” tudzież rodzinnych lub przyjacielskich i nieistotnych ogólnospołecznie kontaktów [Casanova 2005: 87], a – bardzo szeroka – sfera publiczna to wszystko, co nie jest sferą prywatną. Rozdział oznacza tu dążenie do religijnego „zneutralizowania” czy raczej oswobodzenia tejże, szeroko pojętej, sfery publicznej. W idei rozdziału nie chodzi zatem jedynie o fakt, iż państwo nie „wyznaje” wiary i nie realizuje celów religijnych, ale o sprzeciw wobec jakiegokolwiek społecznej roli religii. Logika separatystyczna dąży zatem do wypchnięcia religii poza obszar znaczący dla życia wspólnego.

Owo dążenie do wypchnięcia religii wynika ze swoistej teorii religii i teorii państwa, charakterystycznych dla logiki rozdziału. W największym skrócie, separatystyczna teoria religii opiera się o dwa przekonania. Po pierwsze, jest to, charakterystyczne dla luminary oświecenia, przekonanie, iż religia jest swoistym spiskiem na rzecz utrzymania ludzi w niewiedzy, zniewoleniu i ucisku [Casanova 2005: 70], a zatem siłą blokującą społeczny i moralny postęp. Po drugie, uznanie, iż sam Kościół stanowi siłę w dwójnasób polityczną: nie tylko przez długi czas był religią panującą w Europie, ale sama organizacja Kościoła „ma wyraźne cechy polityczne: papież, głowa państwa [...] ucieleśniał lepiej niż jakakolwiek inna ziemska instancja polityczną rolę tego, co religijne” [Haarscher 2004: 12]. W kontekście polskim do tego argumentu dodaje się tezę o nacjonalistycznym rysie katolicyzmu. Religia jest tu traktowana zatem jako twór polityczny, w swej strukturze analogiczny do innych stanowisk ideologicznych, lecz w nieuzasadniony sposób dominujący w kształtowaniu postaw obywateli. Nie posiada szczególnej roli etycznej czy moralnej – te bowiem kategorie mają w najlepszym razie kulturowo-historyczny status, a nie status obiektywnej własności. Kościół tymczasem, ze swoimi moralnym tezami jest siłą mniej lub bardziej wsteczną, blokującą postęp³.

Teoria państwa i polityki zwolenników rozdziału nawiązuje w istotnej mierze do myśli J. J. Rousseau i jego spadkobierców. Czyniąc lud wyrazicielem woli powszechnej i źródłem ładu prawnego, nurt ten znosi, kluczowe dla europejskiej historii myśli politycznej, napięcie między lojalnością względem Boga i cesarza. W konsekwencji, „demokratyczna

² Choć – jak zauważa współczesna socjologia (m.in. Jose Casanova) – nowoczesna rzeczywistość „ma postać trójdzielna i składa się z rodziny, obywatelskiego/burżuazyjnego społeczeństwa, oraz państwa” i ciężko ją opisać w kategoriach binarnych.

³ W konsekwencji, w wypowiedziach zwolenników separacji spotkamy się ze szczególną mieszaną przekonań o opresyjnym i ideologicznym charakterze religii, podważającym nawet polityczną lojalność członków Kościoła.

doktryna Rousseau przynajmniej teoretycznie uzasadnia już nie tylko dominację państwa nad Kościołem i innymi wspólnotami poddanymi woli powszechnej i nie tylko dominacji tej woli nad „wolą prywatną” wyrażaną przez wspólnotę wiernych, ale i rodzi niebezpieczeństwo kwestionowania istnienia struktur utrudniających podobną identyfikację i zniesienia fundamentalnych wolności wyznania, kultu i przynależności do wspólnoty religijnej” [Szlachta 2004: 843]. W tym ujęciu sfera prywatna okazuje się ciężka do jednoznacznego zabezpieczenia (jak również wyodrębnienia) spod omnipotencji suwerena⁴. Jej zakres definiuje suweren.

Nie wchodząc głębiej w rozważania historyczne, w zakresie teoretycznym powiedzieć możemy, iż zwolennicy separacji – w związku ze swoją teorią religii i państwa – nie życzą sobie istnienia innej od państwa instytucji będącej „źródłem sensu”, widząc w tym polityczną konkurencję⁵. Kościół w tej perspektywie – jak twierdzi przywołana wyżej prof. Środa – jest jedynie „wielkim hamulcowym”. Ukazuje to nie tylko niechęć do religii i zapoznanie jej specyficznego ponadpolitycznego statusu [por. Zięba 1993], ale również świadomość jej społecznego znaczenia. Choć jest ono zasadniczo negatywnie oceniane, to jednak stanowi potencjalnie atrakcyjne źródło społecznego oddziaływania. W takiej jednak logice, Kościół służyć może jedynie jako instrument realizacji własnych celów społecznych i politycznych.

4. Logika separacji a argument religijny w dyskursie imigracyjnym

Wydaje się, że w tym właśnie miejscu docieramy do właściwego źródła obserwowanej radykalnej zmiany w stosunku do obecności argumentu religijnego w przestrzeni publicznej ze strony, szeroko rozumianych, środowisk liberalnych. Papieska, jednoznacznie etyczna i religijna, deklaracja wsparcia uchodźców przez Kościół została odczytana i przedstawiona jako wsparcie istotnego celu politycznego: otwartości państw na napływających wielką falą imigrantów (co jest bliskie liberalno-lewicowym środowiskom i żywej przez nich idei wielokulturowej Europy). Stanowisko etyczne zrozumiane zostało i przedstawione – zgodnie z logiką sekularną – jako stanowisko polityczne, zaś jego wymiar eklezjalny przedstawiony

⁴ Dodać warto, iż za konsekwentną realizację takiej wizji wspólnotowości uznać należy totalitarne systemy ubiegłego wieku.

⁵ W związku z zarysowaną wizją religii i sfery publicznej, szczególnym obszarem walki o świeckość dla zwolenników separacji pozostaje współcześnie obszar rozstrzygnięć etycznych, tradycyjnie zakotwiczonych w, czerpiącej z religii, moralnej tradycji. Stanowisko w tym zakresie ma w swej istocie charakter fundamentalistyczny, nie dopuszczając możliwości racjonalnie uzasadnionego sprzeciwu. Charakterystyczny dla „separatystów” sposób myślenia wydaje się nie różnić w istocie moralności i ideologii, a w konsekwencji przedstawia rolę Kościoła jako fenomenu *ex definitione* ideologicznego. Każda, a zwłaszcza krytyczna, publiczna aktywność hierarchii – nawet bazująca na jednoznacznie moralnych przesłankach – uznawana jest za działanie o charakterze opresyjnym, przekraczającym kompetencje Kościoła, które nie może być tolerowane w publicznej dyskusji.

został jako szerszy postulat polityczny, do tego wiążący katolików w sumieniu. Choć intencja Papieża była moralna, jego stanowisko potraktowane zostało jako narzędzie działalności politycznej (1). W konsekwencji, Papież został powiązany w przekazie medialnym z określoną perspektywą polityczną (2), a (3) przesłanie religijne lub moralne uległo zniekształceniu (zostało spolityzowane) – co więcej stało się argumentem przeciwko samemu Kościołowi (lokalnemu). W ten sposób – spełniając nieomal doskonale trzy kryteria instrumentalizacji religii [Gierycz 2009: 180–181] – argument religijny został wykorzystany w dwóch celach jednocześnie: by moralnie zobowiązywać chrześcijan do wsparcia określonej polityki (otwartości względem imigrantów) i wyeliminować polski Kościół z publicznej debaty na ten temat (*Roma locuta, causa finita*), zgodnie z klasycznymi wzorcami logiki separacji.

Zauważyć warto, że te same czynniki, które popychają lewicę do opierania się na argumentacji religijnej w debacie publicznej, stanowią problem dla prawej strony tegoż sporu. Dla prawicy bowiem Kościół, choć nierzadko instrumentalnie wykorzystywany w toku kampanii wyborczej i nie tylko, o czym pisałem w innym miejscu [por. Gierycz 2009], ostatecznie postrzegany jest jako konieczny gwarant etycznego ładu i etyczny głos w debacie publicznej [Kaczyński 2015a].

Stanowisko to – patrząc od strony teoretycznej – jest bliskie autodefinicji roli Kościoła w polityce [por. Gierycz 2014]. W jej ramach Kościół uznając się za gwaranta transcendentnej godności człowieka [Vaticanum II: 604], głosi, iż „nie proponuje żadnych modeli” rozwiązań społecznych, gospodarczych czy politycznych [Jan Paweł II 1996: 510], ale jednocześnie podkreśla, iż wykonywanie władzy publicznej „winno się zawsze odbywać w granicach porządku moralnego” [Vaticanum II: 602]. Religia i polityka spotykają się zatem zasadniczo za pomocą „neutralnego” pośrednika – etyki [Mazurkiewicz 2007], w tym etyki społecznej wypracowywanej w ramach katolickiej nauki społecznej. W konsekwencji, choć Kościół przystaje na rozdzielenie władzy religijnej i politycznej, to nie godzi się na zerwanie relacji między religią i polityką: sytuuje siebie, jako hierarchiczną instytucję, w przestrzeni publicznej, jak również – poprzez wiernych świeckich – w przestrzeni politycznej.

Świadomość tych zasad wybrzmiewała po prawej stronie w toku dyskusji o imigrantach. Mimo, że przedstawiciele prawicy krytykowani byli publicznie za niewierność Papieżowi [por. Giertych 2015], w istocie właśnie katolicką teorię relacji religii i polityki wyłożył skrótkowo Jarosław Gowin w przywołanej wyżej wypowiedzi, w której stanął w opozycji do stanowiska Papieża odnośnie gościny imigrantów. Jak zauważył w TVN: „Wielokrotnie krytykowano mnie i polityków prawicowych za to, że jesteśmy na pasku episkopatu, otóż mamy najlepszy dowód na to, że nie jestem. Inna jest rola biskupów, inna polityków. My

jesteśmy odpowiedzialni za nasz skrawek ziemi” [Gowin 2015]. Widać tu wyraźnie – charakterystyczną dla tradycji europejskiej – świadomość konstytutywnego napięcia między władzą świecką i religijną, z których jednak każda ma swój własny obszar działania i szanuje znacznie drugiej strony dla gwarancji dobra wspólnego. Charakterystyczne wydaje się również, że Jarosław Kaczyński w dyskusji na religijne argumenty odwoływał się do zasady z zakresu myśli społecznej Kościoła, a zatem refleksji Kościoła nad społecznymi obowiązkami państwa w świetle Ewangelii. Wyrosła ona w Kościele na gruncie świadomości, że Chrystus Pan nie zostawił swojemu Kościołowi jasnych wskazań społecznych, gdyż Jego misja miała zupełnie inne cele, a zatem wyciąganie wniosków społeczno-politycznych z Ewangelii wymaga dużej rozwagi, by nie zinstrumentalizować Jego słów. Owocem tej rozwagi jest właśnie nauka społeczna Kościoła, unikająca gotowych politycznych rozwiązań, a kształtująca teologiczno-moralne kryteria osądu [Papieska Rada Iusticia et Pax 2004: 46–47].

Jednocześnie, wypowiedź J. Gowina wskazuje, że politycy nawiązujący do myśli i zasad wypracowanych w ramach tradycji Kościoła katolickiego dostrzegają, iż są etykietowani w publicznej debacie jako ulegli biskupom, posłuszni wykonawcy polityki Watykanu, a zatem politycy w istotnej mierze niesamodzielni. Ich publicznie prezentowane zaangażowanie religijne (obecność na Mszy św., odwoływanie się do tradycji katolickiej) jest *implicite* uznawane za stojące w pewnej sprzeczności z normą demokratyczną, co wskazuje na istotne znaczenie separacyjnej logiki w polskim życiu publicznym. Wydaje się to kwestią wartą odrębnych badań.

5. Wnioski

Z toczącej się debaty i roli, jaką odgrywa w niej argument religijny, można wyciągnąć kilka ciekawych wniosków. Po pierwsze, zauważyć można, iż powszechna akceptacja argumentu religijnego w debacie politycznej liberalnego państwa nie musi wcale oznaczać akceptacji publicznej roli Kościoła czy oczekiwanego przez Kościół oddziaływania religii na politykę. Świadczyć może bowiem o instrumentalizacji tegoż argumentu. Paradoksalnie, po drugie, stosowanie zinstrumentalizowanego argumentu religijnego wpisywać się może w logikę separacji państwa i Kościoła, jak również być sposobem na wyrugowanie głosu Kościoła z debaty publicznej (lub zminimalizowanie jego oddziaływania). Zauważyć przy tym trzeba, iż, jako argument zinstrumentalizowany, argument religijny dość skutecznie blokuje możliwości działania i wypowiedzi politykom-katolikom, którzy czują się zobowiązani do moralnego posłuszeństwa Papieżowi. Wreszcie, po trzecie, obserwacja dyskursu publicznego wskazuje, iż politycy głębiej związani z tradycją chrześcijańską czują się zobowiązani do udowadniania swojej politycznej niezależności od Kościoła, co *a contrario* ukazuje znaczenie paradygmatu separacyjnego dla polskiego dyskursu publicznego.

Warto postawić na koniec bardziej generalne pytanie odnośnie miejsca na używanie argumentu religijnego w debacie publicznej w Polsce. Wydaje się, że przywołana na wstępie uwaga Nosowskiego nie została zasadniczo podważona przez erupcję religijnej retoryki w dyskursie publicznym. W związku z dominującym, choć nie wyartykułowanym oficjalnie, paradygmatem separacji dominującym w debacie publicznej, z jednej strony, używanie argumentu religijnego/etycznego wiąże się często z jego instrumentalizacją; z drugiej strony, jego nieużywanie oznacza zgodę na dominujący w mediach i sferze politycznej paradygmat praktycznej ateizacji debaty publicznej. W jednym i drugim przypadku beneficjentem staje się logika rozdziału. Pytanie o możliwość naturalnej i niezinstrumentalizowanej obecności – postulowanej ostatnimi czasy m.in. przez Jürgena Habermasa [Habermas 2005] – argumentacji religijnej w sferze publicznej, również w warunkach państwa świeckiego, wydaje się nie mieć łatwej odpowiedzi.

Zwłaszcza w kontekście 1050-lecia Chrztu Polski warto jednak pamiętać, że historia Polski, również ta współczesna, a zwłaszcza doświadczenie Solidarności, dostarcza w zakresie publicznej roli religii istotnych źródeł i inspiracji. Jeśli, jak wskazano wyżej, problem tkwi nie tyle w samej idei świeckiego państwa, ile w specyficznym, a rozwiniętym w znacznej mierze w kontekście francuskiego *laïcité*, sposobie pojmowania świeckości, to – być może – nie jesteśmy skazani w Polsce trwale na działanie w logice separacji i instrumentalizacji. Oczywiście, tej ostatniej nie uda się nigdy do końca wykorzeńić. Biorąc pod uwagę, że dominujące w Polsce wzorce liberalno-demokratyczne, zostały niejako skopiowane w toku transformacji z „wzorca” Europy Zachodniej [Krasnodębski 2003], zauważyć trzeba słabości każdej kserokopiarki. Ta ostatnia posługuje się „techniką fotograficzną, ale nie fotografuje rzeczywistości, tylko teksty – teksty o cudzych sprawach, marzeniach i problemach” [Karłowicz 2010: 74]. Niewykluczone zatem, że faktycznie czeka nas, wspomniana na początku tekstu, zmiana paradygmatyczna. Wiązałyby się ona jednak nie tyle z nagłą zmianą stanowisk aktorów politycznych, ile zmianą paradygmatu podejścia do publicznej roli religii, uwzględniającej bardziej konsekwentnie⁶ polski kontekst kulturowo-społeczny.

Michał Gierycz – politolog, dr, kierownik Zakładu Kulturowych Podstaw Polityki w Katedrze Teorii Polityki i Myśli Politycznej Instytutu Politologii UKSW w Warszawie. Zainteresowania badawcze: antropologia i aksjologia polityki, relacje religii i polityki, myśl polityczna, integracja europejska. Ważniejsze publikacje: *Religia i polityka. Zarys problematyki* (red. wraz z ks. P. Burgońskim, Warszawa 2014), *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej* (Kraków–Warszawa 2008). Niebawem ukaże się jego książka *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej* (Warszawa 2017).

⁶ Nie ulega bowiem wątpliwości, że np. w wymiarze konstytucyjnym jest on już obecnie w istotnej mierze uwzględniony.

Bibliografia:

- Burgoński P., Gierycz M., Kacprzak M., Sowiński S., Stępkowska K., Węgrzecki J. (2013), *Obecność Kościoła katolickiego w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa. Przykład współczesnej Polski*, Instytut Politologii UKSW, Warszawa.
- Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków.
- Franciszek (2015), *Każda parafia, zakon, klasztor i sanktuarium powinny przyjąć uchodźców*, <http://www.pch24.pl/papiez-franciszek--kazda-parafia--zakon--klasztor-i-sanktuarium-powinny-przyjac-uchodzcow,37975,i.html#ixzz3mOsOGW1m> [20.09.2015].
- Giertych R. (2015), <http://www.tvp.info/21611540/to-jeden-wielki-skandal-rzecz-niebywala-giertych-karci-gowina-za-krytyke-papieza> [20.09.2015].
- Gierycz M. (2009), *Przejawy instrumentalizacji religii w polskiej polityce*, w: P. Burgoński, S. Sowiński [red.], *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Gierycz M. (2014), *Kościół, teoria i kryzys polityki*, w: J. Grosfeld [red.], *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, Instytut Politologii UKSW, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa.
- Gowin J. (2015), *Papież nie ma racji*, <http://wyborcza.pl/1,75478,18754802,gowin-papiez-nie-ma-racji-w-zadnym-wypadku-nie-powinnismy.html#ixzz3mOqNN82y> [20.09.2015].
- Gowin J. (2015a), <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/gowin-w-sprawie-uchodzcow-papiez-franciszek-nie-ma-racji,576350.html> [20.09.2015].
- Grupiński R. (2015), *Rząd podejmie decyzję o przyjęciu emigrantów. Nie możemy odwlekać jej w nieskończoność*, <http://www.rmfm24.pl/tylko-w-rmf24/wywiady/kontrwywiad/news-grupinski-rzad-podejmie-decyzje-o-przyjeciu-emigrantow-nie-m,nfd,1887291> [9.12.2015].
- Haarscher G. (2004), *Laickość*, Pax, Warszawa.
- Habermas J. (2005), *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka polityczna” 9/10 2005.
- Jan Paweł II (1996), *Encyklika Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. m, wyd. Św. Stanisława BM, Kraków.
- Kaczyński J. (2015), *Przemówienie z 12.11.2015 r.*, https://www.youtube.com/watch?v=fYcVL_ClXRu [9.12.2015].
- Kaczyński J. (2015b), *Nie ma Polski bez Kościoła*, <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/jaroslaw-kaczynski-nie-ma-polski-bez-kosciola,559532.html> [20.09.2015].
- Karłowicz D. (2010), *Modernizacji nie da się skserować*, „Teologia polityczna” nr 5, 2009–2010.
- Kopacz E. (2015a), *Przemówienie z 12.11.2015 r.*, <https://www.youtube.com/watch?v=mJ4no2oMYQY> [9.12.2015].
- Kopacz E. (2015), <http://natemat.pl/149945,medialna-ofensywa-premier-ewy-kopacz-szefowa-rzadu-nie-chce-panstwa-wyznaniowego-pod-rzadami-kaczynskiego> [20.09.2015].
- Krasnodębski Z. (2003), *Demokracja peryferii*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Mazurkiewicz P. (2007), *Polityka – eschatologia – etyka*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka” No 1 (2) 2007.
- Nosowski Z. (2012), *Zapateryzm na Krakowskim Przedmieściu*, „Więź” 1(639)/2012.
- Papieska Rada Iustitia et Pax (2004), *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Jedność, Kielce.
- Pietrzak M. (1990), *Demokratyczne państwo świeckie*, „Res Publica” no. 11/1990.
- Szlachta B. (2004), *Państwo – Kościół*, w: tegoż [red.], *Słownik społeczny*, WAM, Kraków.
- Środa M. (2015b), *Nienawiść jedno ma imię*, <http://wyborcza.pl/1,75968,18823934,nienawisc-jedno-ma-imie.html#ixzz3mE2qyfm> [20.09.2015].
- Środa M. (2011), *Też mam ochotę podrzeć Biblię*, Prof. Magdalena Środa: *Też mam ochotę podrzeć Biblię*, se.pl, 6.09.2011 [20.09.2015].
- Środa M. (2015a), *Tylko papież!*, „Gazeta Wyborcza”, http://wyborcza.pl/1,75968,13392283,Tylko_papiez_.html [9.12.2015].

- Vaticanum II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, nr 76, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum.
- Wiśniewska K. (2015), *Schizma w polskim Kościele*, Magazyn Świąteczny, 18/19.09.2015.
- Wiśniewski L. (2015), http://wyborcza.pl/1,75478,17550461,O__Wisniewski_broni_wolnoscii_sumienia.html#ixzz3mEQPJ8TE [20.09.2015].
- Wybranowski W. (2012), *Znów walczą z krzyżem*, www.rp.pl [dostęp 4.12.2012].
- Zięba M. OP (1993), *Kościół wobec liberalnej demokracji*, w: Novak M., Rauscher A. SJ, Zięba M. OP, *Chrześcijaństwo, kapitalizm, demokracja*, W drodze, Poznań.