

Sławomir Sowiński

Kościół w sferze publicznej

Pewna strategia i jej ograniczenia

Jednym z kluczowych problemów debaty na temat Kościoła katolickiego w Polsce po roku 1989 jest rozstrzygnięcie kwestii publicznego statusu samego Kościoła. I choć zarówno Konstytucja, jak i Konkordat mówią na ten temat stosunkowo wiele, dając sporo przesłanek, aby status ten określić, sprawa wydaje się być ciągle, a po dramatycznych wydarzeniach roku 2010 z nową intensywnością, przedmiotem sporów, debat i kontrowersji.

Dla jednych zatem Kościół katolicki w Polsce – obok swej tożsamości ściśle eklezjalnej – pozostaje wielkim strażnikiem historycznej oraz narodowej tożsamości Polaków i z tego wynikać ma szczególne Jego prawo a nawet obowiązek, aktywności w życiu publicznym. Inni, odwołując się do status quo prawnego, w Kościele – poza instytucją stricte religijną – widzą szczególnego partnera państwa, który zachowując wobec niego niezależność, swym istnieniem pozwala zaspokoić ważne potrzeby obywateli, poprzez co wzmacnia ułatwia funkcjonowanie państwa. Wtedy Kościół ma prawo i obowiązek publicznie wyrażać swą troskę o los państwa. Jeszcze inni podkreślają, że Kościół działa w warunkach społeczeństwa demokratycznego, co w istotny sposób określa, ale także limituje misję i publiczny status Kościoła. Są wreszcie i tacy, dla których i Kościół i religia mają przede wszystkim charakter prywatny, stąd wszelka publiczna aktywność Kościoła nosi znamiona uzurpacji, która zagraża porządkowi i logice demokracji¹.

Próbą przełamania pewnego napięcia jakie niesie ze sobą różnorodność przywołanych tu stanowisk jest – w ostatnim czasie – przywołanie spopularyzowanej przez J. Habermasa koncepcji sfery publicznej. „Kościół jako aktor sfery publicznej” – takie ujęcie problemu niesie, zadaniem niektórych (w tym piszącego te słowa), nowe możliwości interpretacyjne, a także szanse na wyjścia z przynajmniej niektórych podziałów i nieporozumień².

1 Por. S. Sowiński, *Boskie, cesarskie, publiczne. Debata o legitymizacji Kościoła katolickiego w Polsce w sferze publicznej w latach 1989–2010*, Warszawa 2012, s. 213–332.

2 Por. tenże, *Kościelna wieża w nowoczesnym mieście. Spór o Kościół czyli przestrzeń publiczną* [w:] „Więź” 2010, nr 11, s. 9–20.

Stwierdzając to zauważyć jednak wypada, że również kategoria sfery publicznej (podobnie jak narodu, państwa, demokracji czy sfery prywatnej) ma charakter socjologiczny a nie teologiczny. W tym właśnie sensie rodzi się i zasadnym wydaje się pytanie: czy także ujęcie Kościoła jako sfery publicznej nie redukuje transcendentnego charakteru religijnej instytucji? I dalej, jaki jest poznawczy bilans takiego właśnie sposobu ujmowania statusu Kościoła? A także, które z różnych obecnych w literaturze ujęć kategorii „sfera publiczna” jest najbardziej adekwatne, w interesującym nas przypadku?

Specyfika, topos, funkcje i aktorzy sfery publicznej. Wybrane współczesne ujęcia

Wydaje się, że interesujący nas model czy też idea sfery publicznej we współczesnych debatach i koncepcjach politycznych, szczególnie wyraźnie – choć w różny sposób – dochodzi do głosu między innymi w koncepcjach: (1) demokracji deliberatywnej, (2) społeczeństwa obywatelskiego, (3) „trzeciego sektora” i (4) społeczeństwa etycznego.

(1) Demokracja deliberatywna

Przywołując polityczną koncepcję demokracji deliberatywnej (*deliberative democracy*) ogólnie wspomnijmy tylko, że jej istotą jest przekonanie, iż jednym z warunków przezwycięzania najważniejszych deficytów współczesnej demokracji (oderwanie polityki od obywateli, gasnąca partycypacja obywatelska, dyktat ekspertów i sondaży, banalizacja debaty publicznej) ma być budowanie przestrzeni dla pogłębionej i przemyślanej debaty publicznej, w której obywatele dyskutując rozstrzygają najważniejsze sporne kwestie polityczne³.

Ta nowa jakość demokracji osiągnięta ma być, wedle tej koncepcji, nie tylko dzięki lepszej, pogłębionej informacji, jakiej dostarcza debata, ale także poprzez wspólne odwołanie się do podstawowych zasad politycznych wspólnoty i uczynione w ich imię kompromisy i ustępstwa⁴. Jak pisze David Miller, ideał demokracji debatującej, przewiduje, że rozwiązywanie konfliktów następować będzie „drogą otwartej i nieskrępowanej dyskusji nad

3 Por. J. D. Fearon, *Deliberation as Discussion* [w:] J. Elster, (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, 2002, s. 45.

4 Warto też zwrócić uwagę na różnorodność form, w jakich demokracja deliberatywna praktykowana jest we współczesnym zachodnim świecie. Jak zauważył Radosław Markowski: „Odmian demokracji deliberatywnej jest już wiele. Inaczej wyglądają inicjatywy zwane ławą obywatelską (*citizens juries*) praktykowane w USA i Wielkiej Brytanii, inaczej komórki planowania (*planning cells*) w Niemczech i Szwajcarii czy «zgromadzenia konsensowe» (*consensus conferences*) w Danii. Przedsięwzięcia te nie muszą kończyć się uzgodnionymi konkluzjami dotyczącymi omawianych spraw. W wielu krajach, np. Niemczech, inicjatywy te finansowane są przez władze lokalne i służą do podejmowania istotnych lokalnych decyzji w sprawach, na których większość obywateli po prostu się zna. Inicjatywy te nie są przy tym alternatywą dla demokracji przedstawicielskiej, lecz raczej jej uzupełnieniem”. (R. Markowski, *W szponach sondaży*, „Polityka” 2004, nr 50(2483)).

wchodzącymi w grę kwestiami, której celem byłby zgodny osąd. Proces uzgadniania decyzji byłby przy tym zarazem procesem, za sprawą którego pierwotne preferencje ulegałyby przekształceniu i uwzględniałyby teraz również punkt widzenia innych. Oznacza to, że potrzeba osiągnięcia porozumienia zmuszałaby każdego uczestnika debaty do nadawania swym propozycjom formy ogólnych zasad czy też politycznych rozważań, których słuszność również inni mogliby uznać⁵⁵.

Jürgen Habermas w sensie bardziej politycznym czy nawet państwowym precyzuje, że w ujęciu takim „procedury i założenia komunikacyjne demokratycznego kształtowania opinii i woli funkcjonują jako najważniejsze służy dla dyskursywnej racjonalizacji decyzji związanego prawem rządu i administracji. *Racjonalizacja* oznacza coś więcej niż tylko legitymizację, ale mniej niż konstytuowanie władzy. Władza rozporządzalna administracyjnie zmienia swój stan skupienia, dopóki pozostaje sprzężona z demokratycznym kształtowaniem opinii i woli, które nie tylko następczo kontroluje wykonywanie władzy politycznej, lecz w pewien sposób także je programuje⁵⁶.

W takim deliberatywnym ujęciu za sferę publiczną uznać należy przede wszystkim media oraz wszelkie, mniej lub bardziej zinstytucjonalizowane, formy publicznej debaty, negocjacji czy choćby artykułowania różnych poglądów na temat zasad, którymi kierować winna się wspólnota polityczna. Tak rozumiana sfera publiczna jako swoista przedpolityczna, a czasem polityczna *agora*, staje się jednym z istotnych podsystemów, a nawet centrów życia publicznego i politycznego. Jak pisze Habermas: „Pojęciu demokracji rozwijanemu w teorii dyskursu odpowiada (...) obraz społeczeństwa zdecentrowanego, które jednak wytwarzając polityczną sferę publiczną wyodrębnia arenę dla postrzegania, identyfikowania i omawiania ogólnospołecznych problemów⁵⁷”.

W tym ujęciu trudno zatem uniknąć wrażenia, że agora sfery publicznej staje się specyficzną częścią szeroko rozumianego systemu władzy politycznej, przyjmującą przy tym postać nie tyle formalną i instytucjonalną, ile „komunikacyjną”. Rozwijając tę kwestię precyzuje Habermas: „Ścisłe biorąc, źródłem tej władzy są interakcje między praworządnie zinstytucjonalizowanym kształtowaniem woli a kulturowo mobilizowanymi sferami publicznymi, które ze swej strony opierają się na zreszezeniach społeczeństwa obywatelskiego, pozostające-

5 D. Miller, *Demokracja debatująca a teoria wyboru społecznego* [w:] P. Śpiewak (oprac.), *Przeszłość demokracji. Wybór tekstów*, przekł. P. Rymarczyk, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2005, s. 231.

6 J. Habermas, *Trzy normatywne modele demokracji*, [w:] tegoż, *Uwzględniając innego. Studia do teorii politycznej*, przekł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 247.

7 Tamże, s. 248.

go w równym dystansie do państwa i do ekonomii⁸. Zdaniem Habermasa władza posiada pewien rodzaj immanentnej racjonalności, gdyż bezprzedmiotowe formy komunikacyjne „tak regulują tok dyskursywnego kształtowania opinii i woli, że jego omylne wyniki mają za sobą domniemanie rozumności”⁹.

(2) *Spółeczeństwo obywatelskie*

Sama koncepcja społeczeństwa obywatelskiego (*civil society*) zdecydowanie wykracza poza obszar i zasięg naszych badań¹⁰. W tym miejscu wspomnijmy tylko, że podobnie jak koncepcja poprzednia opiera się ona na przekonaniu o naturalnej niedoskonałości systemu politycznego demokratycznego państwa prawa. Trudno także, podobnie jak przypadku poprzednim, uznać ją za koncepcję współczesną. Jej źródeł można bowiem dopatrywać się w myśli Arystotelesa, Cicerona, Bodina, Locke'a, Rousseau, a zwłaszcza Hegla czy Marksa¹¹.

Pozostawiając na boku cały szereg istotnych kwestii teoretycznych¹² za Charlesem Taylorem przyjąć możemy, że we współczesnym tego słowa znaczeniu społeczeństwo obywatelskie występuje tam, gdzie społeczeństwo jako całość może (poza kuratelą państwa) organizować się w stowarzyszenia, które „znacząco mogą wpłynąć na kształt albo zmianę kursu polityki państwa”¹³.

Interesująca nas sfera publiczna, w tym ujęciu, nieco szerzej niż w przypadku poprzednim, jest instytucjonalną i symboliczną przestrzenią obywatelskiego współdziałania, komunikacji i kontaktów, których celem jest społeczne współdziałanie na rzecz dobra wspólnego i/lub wywieranie nacisku na władze publiczne bez ambicji wstępowania na drogę rywalizacji politycznej z istniejącymi aktorami politycznymi. W takim dość szerokim rozumieniu obszar sfery publicznej, w której działa niezależne od państwa społeczeństwo obywatelskie,

8 Tamże, s. 249.

9 Tamże, s. 248.

10 Wśród najczęściej cytowanych i przywoływanych opracowań problemu społeczeństwa obywatelskiego znajdują się między innymi następujące: J. L. Cohen, A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Massachusetts 1992; J. Szacki (oprac.), *Ani książkę, ani kupiec. Obywatel*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1997; K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994; D. Putnam, *Samotna gra w kręgle*, przekł. P. Sadura i S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

11 Por. D. Pietrzyk-Reves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.

12 Kwestie te i zawarte w nich dylematy rozwija między innymi Jerzy Szacki we wstępie do wyboru tekstów *Ani książkę, ani kupiec. Obywatel*. Por. J. Szacki, *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, dz. cyt., s. 20n.

13 Ch. Taylor, *Kiedy mówimy społeczeństwo obywatelskie* [w:] J. Szacki (oprac.), *Ani książkę, ani kupiec. Obywatel*, dz. cyt., s. 59.

wyznaczają zatem: niezależne od państwa media, obywatelskie stowarzyszenia, kluby czy fundacje, instytucje charytatywne i organizacje samorządu zawodowego. W ujęciu tym sfera publiczna staje się zatem swego rodzaju liberalnym *buforem* chroniącym wolność obywateli przed zakusami państwa.

(3) Trzeci sektor

Polityczna koncepcja „trzeciego sektora”, podobnie jak koncepcja demokracji deliberytywnej, także wyrasta z przekonania o potrzebie rekonstrukcji tradycyjnego modelu demokracji. Inaczej jednak niż w przypadkach poprzednich jej zwolennicy, zwłaszcza w latach 90., jako zagrożenie postrzegali z jednej strony kryzys, niesprawność i niewydolność nowoczesnego państwa socjalnego, z drugiej zaś – zjawisko ekskluzji czy też autoeksluzji najbogatszych i najbiedniejszych grup społecznych. Tworzenie czy rewitalizowanie trzeciego, publicznego i obywatelskiego sektora między niesprawnym państwem a potęgującym społeczne różnice i napięcia rynkiem miało być remedium na jedno i drugie zagrożenie.

Jak wiadomo, jednym ze współczesnych propagatorów tej koncepcji stał się Anthony Giddens. W opublikowanej w roku 1998 książce *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, która zaledwie rok później ukazała się na rynku polskim¹⁴, podkreślając wyraźnie perspektywę lewicową i odnosząc się przede wszystkim do realiów politycznych i społecznych Wielkiej Brytanii, formułuje on tezę o kryzysie społecznym nowoczesnego, demokratycznego *welfare state*, który polega na zjawiskach rozwarstwienia społecznego, pogłębiania i poszerzania się ekskluzji kolejnych grup społecznych, wreszcie ucieczce elity finansowej i społecznej z systemu publicznych usług i publicznej redystrybucji¹⁵. Skuteczną odpowiedzią na ów kryzys – i zarazem receptą na polityczne wzmocnienie socjaldemokracji – ma być w ujęciu Giddensa między innymi właśnie odbudowa sfery publicznej, która przejęłaby od państwa (a także rynku) wiele polityk i usług publicznych, związanych przede wszystkim ze służbą zdrowia, edukacją, opieką społeczną czy szeroko rozumianym bezpieczeństwem.

Wyłaniająca się z tego programu koncepcja sfery publicznej sytuuje się zatem topograficznie dokładnie pomiędzy sferą socjalnego i demokratycznego państwa a sferą wolnego rynku. W tym ujęciu ma być ona jednak nie tyle *buforem*, który separuje i tym samym chroni państwo oraz rynek przed wzajemnym wpływem, ile raczej swoistym *rezerwuarem*, w którym społeczna logika i cele państwa (powszechny dostęp do usług i polityk publicznych) zоста-

14 Por. A. Giddens, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, przekł. H. Jankowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1999.

15 Por. tamże, s. 93n.

ją uzupełnione z jednej strony o społeczną aktywność, odpowiedzialność i kreatywność, z drugiej – o efektywność i racjonalność ekonomiczną wolnego rynku. Zasadnicza funkcja i charakter tak rozumianej sfery publicznej odnoszą się przede wszystkim do szeroko rozumianej sfery i polityki społecznej.

(4) *Spółeczeństwo etyczne*

Jak ujmuje to profesor Edmund Wnuk-Lipiński: „etyczne społeczeństwo obywatelskie pojawia się na ogół w bardzo ograniczonym zakresie, zwykle w warunkach braku demokracji, a zwłaszcza w systemie monocentrycznym, który czerpie swą legitymizację z dominującej w debacie publicznej ideologii. (...) W takich okolicznościach inicjatywy obywatelskie, które są alternatywne wobec inicjatyw pobudzanych i kontrolowanych przez wszechwładne państwo, szukają swojej legitymizacji raczej w sferze aksjologii (norm moralnych) niż w obszarze interesów grupowych. Przyczyna jest prosta: niezależne inicjatywy obywatelskie są ryzykowne. (...) Aby podjąć to ryzyko, trzeba mieć silną wiarę w pewne wartości (na przykład godność czy wolność ludzką) i równie silne przekonanie, że własna postawa jest moralnie wyższa niż postawa prześladowców”¹⁶. Odnosząc się zaś do „karnawału Solidarności” z lat 1980–1981 cytowany autor wyjaśnia: „W trakcie tej fazy wykształciło się protospołeczeństwo obywatelskie, które przerodziło się potem w masową instytucję edukacyjną «uczącą» demokracji i postaw obywatelskich. W stosunkach międzyludzkich przeważały relacje horyzontalne. Komunikacja społeczna, już nieograniczana wyprzedzającymi działaniami cenzury, szalenie wzbogaciła debatę publiczną, włączając w nią tematy poprzednio nieistniejące. Ponadto przekroczyła ona granice klasowe. W ten sposób pojawiła się gleba korzystna dla rozwoju społeczeństwa obywatelskiego”¹⁷.

W tym też ogólnym kontekście rozumieć można koncepcję czy też postulat społeczeństwa etycznego w formie zwyczajnej i trwałej, związanej z polityczną codziennością społeczeństwa demokratycznego. Jego istotą jest przekonanie, że warunkiem racjonalności i dobrej jakości zwykłej demokratycznej lub rynkowej konkurencji musi być umieszczenie jej nie tylko w ramach porządku prawnego, ale także w ramach pewnego powszechnie uznanego minimum norm moralnych¹⁸. W takim rozumieniu sfera publiczna, w odróżnieniu od ujęć poprzednich, staje się przede wszystkim nie tyle miejscem debaty, artykułowania i ochrony interesów czy prospołecznej aktywności, ile miejscem kształtowania, reaktywowania

16 E. Wnuk-Lipiński, *Meandry formowania się społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowej i Wschodniej*, „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty Społecznej Nauki Kościoła” 2007, nr 1(2), s. 9.

17 Tamże, s. 14.

18 Por. R. Dworin, *Biorąc prawa poważnie*, przekł. T. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 435.

i redefiniowania niezbędnej, także w społeczeństwie liberalnym i pluralistycznym, wspólnoty doświadczeń moralnych. Swoistym *moralnym i społecznym fundamentem*.

Tak rozumianą sferę publiczną, obok świadomych swej edukacyjnej misji mediów, tworzą rodziny, szkoły, uniwersytety, Kościoły, organizacje kulturalne i samokształceniowe oraz stowarzyszenia będące szkołą obywatelskiej odpowiedzialności i solidarności.

Możliwości oddziaływania Kościoła w sferze publicznej

Pozostając przy tych kilku możliwych ujęciach sfery publicznej i pozostawiając na boku inne możliwe ujęcia¹⁹, wróćmy do naszego pytania: na ile, w jakim zakresie i pod jakimi warunkami Kościół katolicki uznać można za naturalnego aktora sfery publicznej²⁰?

Próbując wyczylić i uporządkować te możliwości, po *pierwsze* zauważmy, że publiczny status Kościoła otwiera przed nim stosunkowo szerokie możliwości dla realizowania jego specyficznej misji religijnej i tym samym zaspokajania religijnych potrzeb identyfikujących się z nim obywateli. Będąc obecnym w życiu publicznym, Kościół może rozwijać nie tylko swój wymiar duchowy, ale także instytucjonalny (seminaria, dzieła charytatywne, media, stowarzyszenia) i materialny (możliwość korzystania z publicznych systemów finansowania, tworzenie własnych fundacji i podmiotów gospodarczych), dając swym wiernym możliwość szerokiego i integralnego przeżywania religijności, także poza świątynią.

Po *drugie*, w odniesieniu do niewierzących lub nieidentyfikujących się z Kościołem obywateli, jego publiczny status pozwala mu na prowadzenie szerokiego dialogu oraz legitymizowanie w świeckim języku aksjologii i dobra wspólnego jego stanowiska w działalności duszpasterskiej oraz społecznej. Tym samym pozwala na budowanie wizerunku oraz autorytetu instytucji pożytku publicznego, która realizując swą misję religijną pośrednio przyczynia się do wzmacniania społecznego zaufania, zachowywania tożsamości i tradycji narodowej czy kreowania postaw obywatelskiej odpowiedzialności.

Obecny i aktywny w sferze publicznej Kościół może także, po *trzecie*, szukać możliwości trwałego dialogu i współpracy ze świeckimi instytucjami życia publicznego, takimi jak

19 Por. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przekł. T. Kunz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005, s. 84; M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2011.

20 Za interesującą, choć nowatorską próbę opisanie możliwości i warunków działania Kościoła katolickiego w Polsce w wymiarze publiczno-medialnym uznać należy zapewne rozprawę M. Przybysz pt. *Kryzys w Kościele? Crisis management w Kościele w Polsce*, Tarnów 2008.

szkoły i uniwersytety, media, instytucje kultury czy organizacje charytatywne, by jeszcze wyraźniej artykułować i społecznie legitymizować swą misję, a także nauczanie na temat kondycji i natury jednostki, rodziny, narodu, społeczeństwa i państwa.

Po *czwarte*, warto wreszcie podkreślić, że publiczny status daje Kościołowi możliwość budowania politycznej niezależności, bezstronności i autonomii przy jednoczesnym wyrażaniu sądów na ważne tematy polityczne, społeczne i gospodarcze. Jest to sprawa szczególnie ważna w przypadku współczesnego Kościoła katolickiego. W tym miejscu zauważmy tylko, że zwłaszcza po Soborze Watykańskim II Kościół katolicki bardzo zdecydowanie deklaruje swą polityczną autonomię i dystans do bezpośredniej rywalizacji politycznej, jednocześnie podkreślając, że na gruncie swego nauczania społecznego ma prawo analizować i oceniać od strony etycznej życie polityczne, społeczne i gospodarcze²¹.

Wszystko to sprawia, że sfera publiczna daje Kościołowi nie tylko możliwość realizowania jego religijnej tożsamości, ale pozwala budować stosunkowo silną i niezależną wobec państwa pozycję ważnego aktora życia społecznego i publicznego. Co więcej, wydaje się, że także szeroko rozumiana sfera publiczna stwarza optymalne warunki do budowania niezbędnego, choć zawsze ograniczonego, kompromisu między pluralistycznym i demokratycznym państwem a hierarchicznym i religijnie zorientowanym Kościołem.

Wyzwania dla Kościoła jako akora sfery publicznej

To samo jednak integralne spojrzenie na sferę publiczną, które ujawnia przestrzeń dla potencjalnej aktywności specyficznych aktorów, którymi są Kościoły, pozwala także dostrzec rozmaite problemy i ograniczenia.

Sprawa kluczowa wiąże się oczywiście ze specyficzną naturą, tożsamością i misją Kościoła. Sfera publiczna bowiem – pomimo swej dość elastycznej formy i wyjątkowego usytuowania pomiędzy politycznością a prywatnością – zasadniczo zorientowana jest horyzontalnie i odnosić może swych aktorów tylko wobec państwa, społeczeństwa, rozmaitych instytucji bądź pojedynczych obywateli. Ma też, jak ujął to wyżej przywołany Charles Taylor, charakter świecki w tym sensie, że jej aktorzy szukają uzasadnienia w swych własnych

²¹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»* Soboru Watykańskiego II stwierdza: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»*, pkt. 76 [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, wydanie III, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań brw., s. 604).

działaniach, koncentrując się na tym, co aktualne, bieżące, w całości mieszczące się w określonej sekwencji życia społecznego. Istotą zaś Kościoła katolickiego jest – przypomnijmy – wertykalne odniesienie wobec osobowego Boga, z czego dopiero wynikają odniesienia oraz relacje społeczne i horyzontalne²². Uczestnicząc w życiu społecznym, kulturze czy debatach publicznych Kościół czuje się powołany przede wszystkim do bycia znakiem rzeczywistości nadprzyrodzonej, której poza językiem i doświadczeniem religijnym opisać, uzasadnić i zrozumieć w pełni niepodobna. Tu tkwi, jak się zdaje, istota problemu i wielkości konkretnych ograniczeń oraz napięć, jakie mogą łączyć się z obecnością Kościoła w sferze publicznej.

Wyliczając je, zauważmy po *pierwsze*, że Kościół w swym najgłębszym sensie, zgodnie z określeniem soborowej *Konstytucji dogmatycznej o Kościele (Lumen gentium)* chce być nie tylko „ludem Bożym”, ale także „mistycznym ciałem Chrystusa”, a więc – przywołując klasyczne rozróżnienia F. Tönniesa – raczej „wspólnotą” niż „stowarzyszeniem”. Wspólnotą duchową i ponadczasową, dla której wzorem mają być głębokie siostrzane i braterskie więzi, oparte na wzajemnych zobowiązaniach, lojalności, zaufaniu, bezinteresowności, solidarności i nieustannym poszukiwaniu jedności. Więzi, które tworzą dość wyraźną analogię między Kościołem i wielką rodziną. Logika sfery publicznej narzuca zaś swym aktorom – mówiąc tym samym językiem Tönniesa – logikę „stowarzyszenia”, które kieruje się zasadami praw i wolności poszczególnych jednostek, pełnej jawności, ograniczonego zaufania, ujawniania i respektowania wewnętrznej różnicy opinii, punktów widzenia czy interesów. Różnice i napięcia między jedną a drugą logiką dochodzą do głosu zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych, które budzą naturalne zainteresowanie mediów²³.

Po *drugie*, trzeba w tym kontekście pamiętać również o hierarchiczności i apostołskiej naturze Kościoła, którą także trudno przełożyć na język sfery publicznej. Ta ostatnia bowiem – zwłaszcza w ujęciu demokracji deliberatywnej – od samych oświeceniowych źródeł kieruje się logiką krytycznej władzy rozumu, zgodnie z którą wszyscy – a zwłaszcza wykształceni członkowie społeczeństwa lub wspólnoty jako publiczność – mają prawo, a nawet obowiązek recenzować i krytycznie oceniać prawa stanowione przez swą władzę, zabierając głos w wewnętrznej lub zewnętrznej debacie publicznej. Kościół katolicki zaś,

22 Jak formułuje to Katechizm Kościoła Katolickiego: „Kościół jest w historii, ale równocześnie ją przekracza. Jedynie «oczami wiary» można w jego rzeczywistości widzialnej dostrzec rzeczywistość duchową, będącą nośnikiem życia Bożego” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994, s. 192).

23 Świetnym tego przykładem we współczesnej Polsce jest choćby tzw. sprawa ks. Wojciecha Lemańskiego.

nawet jeśli, jak powiedzieliśmy, określa się mianem „ludu Bożego” i – zwłaszcza po Soborze Watykańskim II – zwraca uwagę na szczególną rolę świeckich, podkreśla jednocześnie szczególną suwerenność i odpowiedzialność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i jego władzy duchowej za właściwy przekaz oraz naukę wiary²⁴.

Jeszcze ważniejsze jest to, że wraz ze wskazanym wyżej postulatem debaty i recenzji wewnętrznej, sfera publiczna – zwłaszcza rozumiana deliberatywnie – niesie ze sobą, po trzecie, również postulat i oczekiwanie debaty i recenzji zewnętrznej. Hierarchiczna i duchowa władza obecnego w sferze publicznej Kościoła często postrzegana bywa jako rodzaj władzy publicznej czy też władzy wykonywanej w sferze publicznej. Tym samym jej rozmaite opinie, działania czy decyzje podlegać mogą roszczeniu do oceny przez reprezentujące opinię publiczną media lub autorytety świeckie – czasem od Kościoła dość odległe i posługujące się całkowicie areligijnymi kryteriami oceny. Mówiąc krótko: swoistą ceną za publiczny status Kościoła jest podleganie ocenie, a czasem nawet presji świeckiej opinii publicznej, co z kolei w Kościele wywoływać może poczucie zewnętrznej ingerencji, a nawet nacisku.

Kościół bowiem swój zasadniczy eschatologiczny cel, jak również służący mu sposób działania definiuje poza przestrzenią jakiegokolwiek państwa, społeczeństwa lub władzy politycznej. Stąd, z jego punktu widzenia, krytycznemu zainteresowaniu opinii publicznej czy też mediów podlegać mogą tylko kwestie z zakresu *res mixtae* Kościoła i państwa, a więc konkretne warunki prawne, polityczne czy ekonomiczne, jakie poszczególne państwa stwarzają dla działalności Kościoła. Wszelkie zaś – naturalne z punktu widzenia sfery publicznej – krytyczne głosy na temat doktryny Kościoła, jego strategii duszpasterskiej czy decyzji personalnych mogą być postrzegane jako uzurpacja, zewnętrzny nacisk lub łamanie autonomii Kościoła.

Po czwarte, skonstatujmy też, że innym jeszcze wymiarem szkicowanego napięcia między logiką sfery publicznej a eklezjalną tożsamością Kościoła jest sprawa napięcia między „świętością” i „grzesznością” Kościoła. Wartościami, które we współczesnej sferze publicznej stawia się niezwykle wysoko, są bowiem autentyczność i wiarygodność rozumiane jako zgodność wyznawanych poglądów i deklarowanych opinii z przyjętym sposobem bycia, zachowaniem czy podejmowanym działaniem. Odnosząc tę uwagę i to oczekiwanie do Kościoła katolickiego, trzeba pamiętać, że w jego eklezjalną tożsamość wpisane jest przekonanie o jego jednoczesnej świętości, wynikającej z mistycznego zjednoczenia z Chrystusem i zarazem grzeszności tworzących go na ziemi duchownych i świeckich.

24 Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993, s. 84n.

Soborowa *Konstytucja dogmatyczna o Kościele (Lumen gentium)* stwierdza, że „podczas gdy Chrystus «święty, niewinny, niepokalany» (Hbr 7,26) nie znał grzechu (2 Kor 5,21), lecz przyszedł dla prześlania jedynie za grzechy ludu (por. Hbr 2,17), Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje”²⁵.

Tu właśnie pojawia się możliwe pole nieporozumień i napięć. Tajemnica wiary, jaką jest jednoczesna świętość i niedoskonałość Kościoła, który mimo ułomności swych członków czuje się powołany do głoszenia nauki o zbawieniu, może być i bywa odczytywana poza Kościołem – przez innych uczestników sfery publicznej – jako przejaw niekonsekwencji, uzurpacji, a nawet hipokryzji. Z kolei oczekiwanie, by Kościół dostosował swą naukę do praktyki niedoskonałego z natury życia swych członków odczytywane bywa w Kościele jako teologiczna ignorancja lub zła wola.

Po *piąte*, inną jeszcze przyczyną naturalnej rozbieżności między tożsamością Kościoła a logiką sfery publicznej jest różne postrzeganie kluczowej dla tej ostatniej miary i wartości, jaką jest racjonalność. W oświeceniowej, ze swej genezy, sferze publicznej racjonalność jest traktowana jako fundamentalny warunek wszelkiej wartościowej debaty, oceny czy strategii argumentacyjnej. W tym projekcie filozoficznym istotą bycia publicznością i posiadania przez nią wspólnej podmiotowości nie jest – jak u Rousseau – suma indywidualnych wolności i suwerenności przekładająca się na jedną zbiorową suwerenność polityczną, ale raczej Kantowskie wspólne robienie użytku z rozumu.

Pamiętać jednak trzeba, że w świeckiej, postoświeceniowej lub deliberatywnej sferze publicznej pojęcie rozumu i racjonalności może nabierać sensu dość odległego od bliskiego Kościołowi, filozoficznego ujęcia rozumu, który otwiera się na wiarę religijną. Tu ogólnie wspomnijmy tylko, że zwłaszcza w tradycji radykalnego oświecenia francuskiego pojęcie tego, co racjonalne, ograniczone bywa bądź do świata twierdzeń falsyfikowalnych logicznie, bądź do zakresu pojęć i opinii falsyfikowalnych empirycznie. Z kolei przywołana wyżej Habermasowska formuła „immanentnej racjonalności” deliberacji publicznej odrywa pojęcie racjonalności od wszelkich wyznaczników obiektywnych, czyniąc jej warunkiem samo tylko zgłoszenie tego lub innego sądu w debacie.

Oba te przykłady pokazują wyraźnie, że język publicznej argumentacji Kościoła – który racjonalność odnosi do obiektywnej prawdy oraz łączy ją z wymiarem aksjologicznym i teo-

25 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»*, pkt. 8 [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt., s. 112.

logicznym – przez jednych uznawany być może i bywa za monopolizujący pojęcie prawdy, przez innych zaś za nieweryfikowalny logicznie ani empirycznie, a zatem nieprzydatny w szerszym dyskursie pluralistycznego społeczeństwa. Nie trzeba dodawać, że także i ta kwestia bywa powodem napięć i animozji.

Na koniec, po *szóste*, zauważmy jeszcze pewien problem z aktywnością Kościoła w sferze publicznej, który wynika już nie z napięcia między religijną tożsamością Kościoła i świecką naturą sfery publicznej, ale z wewnętrznych napięć i sprzeczności tej ostatniej. Sprawa nie jest błaha i nie dotyczy rzecz jasna samego tylko Kościoła czy głoszących jego naukę duchownych. Jak już bowiem pisaliśmy, sfera publiczna oferuje swym uczestnikom niepowtarzalny status politycznie niezależnych, ale zarazem politycznie *rezonujących* obserwatorów, nauczycieli i autorytetów, którzy opisują i oceniają życie polityczne i społeczne odwołując się nie do swych subiektywnych poglądów czy interesów politycznych, ale do obiektywnych instancji wiedzy, rozumu, sumienia czy dobra wspólnego, dzięki czemu stają się – jak to ujmuje za Husserlem Pierre Bourdieu – „urzędnikami ludzkości”²⁶. Większość z jej przedstawicieli chce docierać do społeczeństwa ze swą wiedzą, doświadczeniem, przekazem kulturalnym czy wrażliwością estetyczną lub moralną ponad i poza aktualnymi podziałami partyjno-politycznymi. Rzecz jednak w tym, że w warunkach masowego społeczeństwa demokratycznego, wszyscy, także profesoria, artyści, dziennikarze i duchowni, stają się obywatelami i jako tacy są powołani do obywatelskiej aktywności politycznej, bez której demokratyczne państwo prawa ostać się nie może²⁷.

Tu pojawia się właśnie nieusuwalna sprzeczność i dylemat, który dotyczy także Kościoła. Od zbiorowych aktorów sfery publicznej – takich jak uniwersytety, Kościoły, media czy teatry – demokratyczna wspólnota oczekuje politycznego dystansu²⁸, dzięki któremu kształtować mogą oni bezcenną metapolityczną przestrzeń politycznej kultury, racjonalności i odpowiedzialności. Poszczególni jednak naukowcy, duchowni, artyści czy dziennikarze pozostają obywatelami z pełnią czynnych oraz biernych praw i obowiązków obywatelskich, których z zewnątrz limitować formalnie nie podobna. Owa limitacja obywatelskiego prawa,

26 Por. P. Bourdieu, *Telewizja. O panowaniu dziennikarstwa*, przekł. K. Sztandar-Sztanderska, A. Ziółkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 39.

27 Więcej na ten temat: S. Sowiński, *Władza elit. Elity społeczne w polskiej demokracji pierwszej dekady XXI w.*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2011, nr 31, s. 82–102.

28 Takie między innymi oczekiwania wobec mediów formułowane są zarówno w dotyczących ich ustawach i przepisach prawa, jak i w środowiskowych kodeksach etyki dziennikarskiej. Por. M. Zaborski, *Sumienie strażnika demokracji. O standardach etycznych w mediach* [w:] S. Sowiński (red.), *Etyka życia publicznego*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2012, s. 177n.

np. do wyrażania politycznych przekonań czy kandydowania w wyborach, może odbywać się jedynie na drodze wewnętrznego, formalnego lub nieformalnego samoograniczenia w ramach poszczególnych środowisk czy instytucji, które dla zachowania ponadpolitycznego autorytetu i misji wzywają swych członków do rezygnacji z części politycznych praw obywatelskich²⁹. Apolityczność aktorów sfery publicznej, w tym Kościołów, staje się zatem w tym ujęciu – podobnie jak w słynnym paradoksie Böckenfördego – wartością i standardem, którego demokracja sama wytworzyć nie może.

Sposób pojmowania sfery publicznej a rola Kościoła

Wyliczone wyżej zbieżności i napięcia między tożsamością Kościoła a sferą publiczną katalogowaliśmy przyjmując szerokie, integralne ujęcie tej ostatniej. Trudno jednak nie dostrzec, że ich faktyczny bilans, w konkretnych okolicznościach historycznych czy politycznych, zależy w dużym stopniu od przyjętego ujęcia czy też rozumienia sfery publicznej.

Najkorzystniej wypada on zapewne w przypadku referowanym przez nas jako czwarty, gdzie etycznie wrażliwe społeczeństwo obywatelskie traktuje sferę publiczną jako *moralny i społeczny fundament* wolnego rynku i demokracji. Przy naturalnych różnicach między *sacrum* Kościoła i *profanum* sfery publicznej, Kościół uznać można za instytucję kształtującą nie tylko indywidualne postawy religijne czy etyczne, ale także określone cnoty i postawy obywatelskie, które, jak wiadomo co najmniej od Monteskiusza, szczególnego znaczenia nabierają w świecie nowożytnych demokracji. Kwestią tą, która wiąże się z moralnym oddziaływaniem Kościoła i na procedury państwa, i na postawy oraz opinię demokratycznego społeczeństwa, bardziej szczegółowo zajmiemy się w dalszej części naszych rozważań.

29 W odniesieniu do Kościoła katolickiego takie wezwanie do politycznego samoograniczenia się duchownych jako formy ewangelicznego ubóstwa formułował między innymi papież Jan Paweł II. W swej katechezie *O Kościele* z roku 1993, przywołując nauczanie Synodu Biskupów z roku 1971, stwierdził: „Prezbiterzy podobnie jak wszyscy obywatele – mają prawo do własnych wyborów. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że opcje polityczne jako takie mają ograniczony zakres i nie interpretują nigdy Ewangelii w formie całkowicie adekwatnej i trwałej, prezbiter jako świadek przyszłej rzeczywistości powinien zachować pewien dystans wobec jakiegokolwiek funkcji lub pasji politycznej. W szczególności powinien pamiętać o tym, że partii politycznej nie można nigdy utożsamiać z prawdą Ewangelii, dlatego też żadna partia, w odróżnieniu od Ewangelii, nie może stać się nigdy przedmiotem absolutnego wyboru”. (Jan Paweł II, *Katecheza o Kościele*, nr 67 z 28 VII 1993 r.). Z kolei w odniesieniu do polskich naukowców wezwanie takie pojawia się między innymi w zbiorze zaleceń *Dobre obyczaje w nauce*, sformułowanym przez Komitet Etyki w Nauce Polskiej Akademii Nauk, gdzie mówi się o tym, że naukowiec „oddziela swe naukowe opinie od innych sądów, a zwłaszcza nie używa nauki do propagandy”. (Cyt. za M. Zaborski, *Politolog – komentator. Dylematy etyczne*, „Athenaum. Polskie Studia Politologiczne” 2010, nr 26, s. 68).

W tym miejscu podkreśliśmy tylko, że i Kościół katolicki³⁰, i wielu badaczy nowożytnych procesów demokratycznych taką etyczną i nauczycielską rolę Kościoła uznaje, podkreśla ją i aprobuje³¹.

Problem jednak w tym, że, jak powiedzieliśmy wyżej, etyczne ujęcie społeczeństwa obywatelskiego, zwłaszcza w jego formie zwykłej, permanentnej, właściwej dla demokratycznej codzienności, jest stosunkowo rzadkie i funkcjonuje raczej jako postulat niż opis rzeczywistości. A partnerzy, z jakimi Kościół katolicki, także w Polsce, spotyka się w sferze publicznej, mają najczęściej inne wyobrażenie na jej temat, widząc w niej albo rozdyktowaną *agorę* albo liberalny *bufor* oddzielający sferę wolności prywatnej od nacisku państwa lub społecznie wrażliwy „trzeci sektor”, który nazwalibyśmy *rezerwuarem* społecznej aktywności, solidarności, wrażliwości i odpowiedzialności. W każdym z tych przypadków warunki, jakie sfera publiczna stawia przed Kościołem, wyglądają inaczej, ale w każdym gorzej chyba niż we wspomnianym wyżej ujęciu *etycznego fundamentu*.

Niezwykle dziś popularna koncepcja deliberatywnej *agory* szeroko otwiera przed Kościołem przestrzeń pastoralną, retoryczną, a nawet erystyczną, stwarzając przez to warunki dla głoszania jego ewangelicznej nauki wśród wiernych i moralnego przesłania o godności człowieka w całym społeczeństwie. Z drugiej jednak strony, to na jej gruncie najsilniej dochodzą też do głosu wskazane wyżej ograniczenia i możliwe napięcia między rozumieniem tego, co publiczne, a samorozumieniem się Kościoła. Tu wyliczmy tylko, że w grę wchodzić może – przywołana wyżej za Habermasem – logika dyskursywności, która rozmaite sądy czy stanowiska uprawomocnia tylko dlatego, że są zgłoszone w debacie: – kwestia apolityczności Kościoła; – problem ontologicznej i hierarchicznej samoświadomości Kościoła, która musi wchodzić w napięcie z deliberatywną wizją społeczeństwa i poszczególnych społeczności jako rozdyktowanej publicznej *agory*.

Najbardziej chyba liberalne ujęcie sfery publicznej jako *bufora* chroniącego wolność i prywatność obywateli przed ingerencją państwa szczególnie szeroko otwiera przez Kościołem niezwykle ważną i cenną przestrzeń wolności i swobody religijnej, a także

30 Jan Paweł II w encyklice *Centesimus Annus* stwierdza: „Kościół respektuje słuszną autonomię porządku demokratycznego i nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym lub konstytucyjnym. Wkład, który w ów porządek wnosi, polega na takim zrozumieniu godności osoby, jakie w całej pełni objawia tajemnica Słowa Wcielonego” (Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus Annus*, p. 47, cyt. za: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo M, Kraków 1996, t. II, s. 514).

31 Por. W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1998, s. 55n.

stwarza możliwość budowy autorytetu Kościoła jako reprezentanta społeczeństwa wobec politycznej władzy. Tak rozumiana sfera publiczna oferuje swym uczestnikom, w tym także Kościołom, rolę stowarzyszeń, ruchów, klubów, grup interesu czy grup nacisku, które zajmują się wywieraniem nacisku na władzę polityczną, ograniczaniem jej naturalnych ambicji, a czasem budowaniem niezależnych od państwa form komunikacji i interakcji społecznych.

Także jednak w tym ujęciu do głosu dochodzić mogą rozmaite możliwe ograniczenia i uproszczenia. W ujęciu takim Kościół łatwo może być sprowadzony do jednej jeszcze „religijnej grupy” interesu³² czy traktowany jako naturalna granica dla tego, co polityczne. W wypadku pierwszym zapoznany by został rzecz jasna uniwersalny i aksjologiczny wymiar misji Kościoła. W wypadku drugim – jego nauka o potrzebie autonomii, ale i współpracy Kościoła i państwa na rzecz dobra wspólnego.

Wreszcie model sfery publicznej nazwany przez nas społecznym *rezerwuarem* aktywności, solidarności i odpowiedzialności, także daje szeroką możliwość społecznego zaangażowania Kościoła zarówno w obywatelskiej lub społecznej aktywności poszczególnych wiernych, jak i w formie kościelnych instytucji charytatywnych, edukacyjnych, kulturalnych lub ekologicznych. Trudno jednak także i tu nie dostrzec możliwych kolizji i limitacji. Konsekwentne postrzeganie Kościoła przede wszystkim w tym wymiarze prowadzić może bowiem do zapoznania kluczowych – z jego punktu widzenia – funkcji nauczycielskich, profetycznych i krytycznych³³. Społeczna czy charytatywna misja ma bowiem charakter wtórny i pośredni wobec jego głównego celu, którym jest, jak określa to Katechizm Kościoła Katolickiego, „sakrament wewnętrznego zjednoczenia ludzi z Bogiem”³⁴.

Co ciekawe, myśl tę wyrażają nie tylko oficjalne dokumenty Kościoła, ale także myśliciele i filozofowie świecy. Pisał w tym kontekście w roku 1972 Leszek Kołakowski: „Są raczej, dla których potrzebujemy chrześcijaństwa, ale nie byle jakiego. Nie potrzebujemy chrześcijaństwa, które robi polityczne rewolucje, współpracuje z tak zwanym wyzwoleniem seksualnym, uświęca nasze wszystkie pożądlivości i wychwala przemoc. Dość jest sił na świecie,

32 Por. A. Dylus, *Instytucja Kościoła: Wspólnota wartości czy grupa interesu* [w:] teże, *Globalizacja. Refleksje etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2005, s. 157n; F. Furger, *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen*, Kohlhammer Studienbücher Theologie, Stuttgart–Berlin–Köln 1991, s. 174n.

33 Por. W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, art cyt.; J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie* [w:] tegoż, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Wydawnictwo Pallottinum, Warszawa–Poznań 1990, s. 246 i 253.

34 *Katechizm Kościoła Katolickiego* (art. 775), dz. cyt., s. 194.

które się tym wszystkim zajmują bez pomocy chrześcijaństwa. Ludzie potrzebują chrześcijaństwa, które pomoże im wyjść poza bezpośrednie naciski życia, które ukaże im nieuniknione granice losu ludzkiego i uzdolni do zgody na nie, chrześcijaństwa, które uczy ich tej oto prostej prawdy, że jest nie tylko jutro, ale także pojutrze i że różnica między sukcesem a porażką rzadko jest wyraźna. Potrzebujemy chrześcijaństwa, które nie jest ani złote, ani purpurowe, ani czerwone, ale szare³⁵.

Tekst jest nieco skróconym fragmentem książki: S. Sowiński, *Boskie, cesarskie, publiczne. Debata o legitymizacji Kościoła katolickiego w Polsce w sferze publicznej w latach 1989–2010*, Warszawa 2012.

Sławomir Sowiński, dr hab., politolog, adiunkt Katedry Teorii Polityki i Myśli Politycznej Instytutu Politologii UKSW; sekretarz naukowy Studium Generale Europa. Opublikował ostatnio: *Boskie, cesarskie, publiczne* (Warszawa 2012); *Obecność Kościoła katolickiego w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa. Przypadek Polski* (red.) (Warszawa 2013); *Etyka życia publicznego* (red.) (Warszawa 2012).

35 L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony* [w:] tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 118.