

4. Opis i analiza modeli obecności Kościoła w sferze publicznej

4.1. Model obecności i naturalnego napięcia

W „modelu obecności i naturalnego napięcia między Kościołem a świecką sferą publiczną” sferę publiczną ujmuje się jako przestrzeń niezależną od władzy politycznej, a zarazem przekraczającą prywatną partykularność. Jest ona otwarta dla każdego pod warunkiem, że akceptuje on zasady wolności sumienia i wolności religijnej. W modelu tym zakłada się, że Kościół uznaje zasadę wolności religijnej, a sfera publiczna stanowi naturalną przestrzeń jego aktywności. Usuwanie religii ze sfery publicznej i zamykanie jej w sferze prywatnej oznaczałoby – w tym ujęciu – ograniczenie nowoczesnych wolności indywidualnych obywateli, a zwłaszcza wolności religijnej.

Zakładana w omawianym modelu obecność religii i Kościoła w świeckiej sferze publicznej przyczynia się do powstania napięcia, która nabiera charakteru strukturalnego. Jest ono generowane m.in. przez to, że sama specyfika Kościoła i jego misji, a częściej inspirowane nauką Kościoła interwencje czy działania dyskursywne wspólnoty katolickiej, niejako zmuszają społeczeństwo do zbiorowej refleksji nad jego strukturami normatywnymi. Napięcie pochodzi również z konfrontacji Kościoła, który przekonuje do obiektywnych i niezmiennych norm moralnych, z pluralizmem światopoglądowym, jaki ma miejsce w sferze publicznej. Kościół wykazuje ponadto tęsknotę za maksymalizmem etycznym, zaś sfera publiczna dąży zwykle do etycznego minimum. Wreszcie w sferze publicznej jest obecna tendencja do redukcji roli Kościoła do jego zaangażowania społecznego, podczas gdy Kościół podkreśla niezmiennie swą specyfikę wynikającą z charakteru jego misji, która wykracza poza cele doczesne.

Napięcie takie wydaje się być – w przekonaniu zwolenników tego modelu – fundamentalną wartością, jaką religia i Kościół wnieść mogą do życia demokratycznego społeczeństwa. Dzięki niemu w społeczeństwie wciąż są żywe intuicje normatywne, zwraca się uwagę na zwykle ignorowane wymiary życia człowieka, podejmowana jest refleksja nad strukturami normatywnymi społeczeństwa, ożywiana jest debata publiczna, zostaje zachowana żywotność publicznej kultury moralnej, w tym postaw obywatelskich.

Stanowisko to jest dość powszechne i bardzo wyraźnie występuje w większości analizowanych debat. Prezentują je zarówno zwolennicy aktywnego udziału Kościoła w polskim życiu publicznym, jak i umiarkowani krytycy poszczególnych form tej aktywności.

Wybrane przykłady i strategie argumentacyjne wewnątrz modelu

W analizowanych debatach założenia omawianego modelu najwyraźniej zaznaczały się w opiniach i głosach: 1) tych zwolenników integracji Polski z Unią Europejską, którzy podkreślali kulturową i religijną rolę Polski w zjednoczonej Europie; 2) zwolenników wewnętrznej lustracji Kościoła, która chroniłaby jego specyfikę; 3) zwolenników obecności krzyża w przestrzeni publicznej; 4) osób podkre-

ślających, że apolityczny ze swej natury Kościół ma prawo i obowiązek oceniać życie polityczne w wymiarze moralnym i aksjologicznym.

W debatach i sporach na temat integracji Polski z Unią Europejską (1997–2004) przekonania zgodne z założeniami omawianego tutaj modelu reprezentowali ci, którzy w polskim katolicyzmie i polskim Kościele dostrzegali potencjał wielkiej instytucji publicznej, społecznej i kulturowej. Potencjał, któremu nie zagrażały procesy integracyjne. Przeciwnie, przekonywano, iż integracja stanowi niepowtarzalną szansę na ubogacenie europejskiego chrześcijaństwa potencjałem polskiej religijności⁵². Odwoływano się tutaj do słów Jana Pawła II, który stwierdził, że „nasz naród [...] ma wiele do zaoferowania Europie, przede wszystkim swoją chrześcijańską tradycję i bogate doświadczenia religijne”⁵³. Podkreślano również, że integracja europejska spowoduje szersze otwarcie się Kościoła i polskiej religijności na uniwersalny, ponadnarodowy wymiar chrześcijaństwa⁵⁴.

Zwolennicy integracji europejskiej w łonie polskiego katolicyzmu wyrażali przekonanie, że akcesja Polski do Unii umocni publiczny status polskiego Kościoła jako instytucji od państwa niezależnej, ale zarazem przez państwo respektowanej i docenianej. Powoływali się przy tym na tzw. klauzulę kościelną w traktatach unijnych, która gwarantuje europejskim Kościołom ochronę ich narodowego statusu. W ten sposób Unia Europejska – podkreślali – stworzyła przestrzeń prawną do rozwiązywania wielu kwestii praktycznych związanych z publiczną działalnością Kościołów. Istnienie klauzuli kościelnej oznacza dla Kościoła w Polsce zakotwiczenie jego publicznej funkcji i statusu w prawie europejskim, dzięki czemu lepiej będzie mógł pełnić swą duchową misję o charakterze religijnym⁵⁵.

Ponadto można zauważyć, że kontekst integracji europejskiej niejako zmusił uczestników debaty o obecności Kościoła i religii w życiu publicznym do przyjęcia szerszej niż dotąd perspektywy. Katolicycy zwolennicy zaangażowania Kościoła w życie publiczne wyraźnie uświadomili sobie, że nadzieje, troski i wyzwania Kościoła katolickiego w Polsce widzieć trzeba i analizować w perspektywie sytuacji i doświadczeń całego Kościoła powszechnego. Krytycy zaś nadmiernego – ich zdaniem – zaangażowania Kościoła w polskie życie publiczne przyjąć musieli do wiadomości, że w większości państw Unii Europejskiej Kościół obecny jest wyraźnie w życiu publicznym. Tym samym wraz z rozpoczęciem debaty o integracji europejskiej sens zaczęło tracić używanie przymiotnika „europejski” jako argumentu na rzecz laicyzacji państwa⁵⁶.

Ślady myślenia zgodnego z założeniami analizowanego tutaj modelu można odnaleźć na marginesie dyskusji na temat lustracji w Kościele (2005–2007). W opinii uczestniczących w tych dyskusjach zdecydowanych zwolenników lustracji Kościoła jest on nie tylko instytucją narodową czy historyczną, ale także, a może przede wszystkim, publiczną, a więc taką, która – podobnie jak inne tego rodzaju instytucje – zabiegać musi o codzienne potwierdzanie swego autorytetu i wiarygodności. Jeśli Kościół chce dalej zachować autorytet „nauczyciela moralności”, to koniecznie dbać musi o wiarygodność. Zwracano przy tym uwagę, że Kościół jako instytucja zaufania publicznego, podobnie jak inne tego typu instytucje, może podlegać niebezpieczeństwu korporacyjnego zamknięcia, które z pozycji społecznego autorytetu sprowadzić go może do pozycji jednej z wielu grup interesu. Z tego powodu powinien otwierać się z jednej strony na głos opinii zewnętrznej, z drugiej zaś – na krytykę formułowaną od wewnątrz⁵⁷.

Założenia omawianego modelu można również zaobserwować w głosach zwolenników obecności krzyża w przestrzeni publicznej. Wyrażali oni przekonanie, że sfera publiczna stanowi przestrzeń ak-

⁵² Por. wypowiedź prezesa KAI Marcina Przeciszewskiego, cyt. za: T. Wiścicki, *Aspekty polityczno-prawne*, w: J. Grosfeld (red.), *Kościół wobec integracji europejskiej*, Warszawa 1996, s. 84.

⁵³ Jan Paweł II, *Przemówienie do trzeciej grupy biskupów polskich podczas wizyty ad limina Apostolorum*, Rzym, 14 lutego 1998, w: S. Sowiński i R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003, s. 290.

⁵⁴ Por. J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1998, s. 12–13.

⁵⁵ Por. H. Juros, *Kulturowe motywy „klauzuli kościelnej” w Traktacie Amsterdamskim*, w: A. Dylus (red.), *Europa. Drogi integracji*, Warszawa 1999, s. 133–135.

⁵⁶ Por. S. Sowiński, *Boskie, cesarskie, publiczne. Debata o legitymizacji Kościoła katolickiego w Polsce w sferze publicznej w latach 1989–2010*, Warszawa 2012, s. 124–125.

⁵⁷ Por. tamże, s. 149.

tywności Kościoła i podmiotów religijnych, które powinny jednocześnie szanować prawo do wolności religijnej obywateli niewierzących lub innego wyznania. Na poparcie tego stanowiska przywoływano argument, iż próby nadania przestrzeni publicznej świeckiego charakteru są niczym innym jak dążeniem do zmarginalizowania znaczenia Kościoła katolickiego w życiu publicznym. Stanowisko popierające obecność krzyża i Kościoła w sferze publicznej argumentowane było również jako zgodne z ukształtowanym w III RP modelem relacji państwo–Kościół oraz art. 25 Konstytucji RP, gwarantującym swobodę wyrażania przekonań religijnych w życiu publicznym⁵⁸.

Ślady relacjonowanego i rekonstruowanego tutaj przekonania dostrzec można wreszcie także w debacie nad aktywnością publiczną duchownych. Zwolennicy prawa duchownych do publicznej aktywności przekonywali, Kościół jest uprawniony, a nawet ma obowiązek angażować się w sferę publiczną ze względu na swoją misję ewangelizacyjną i formacyjną⁵⁹. Podkreślali, że jak do tej pory Kościół ograniczał się do sfery metapolityki, np. biskupi nigdy nie apelowali publicznie o poparcie dla konkretnej partii⁶⁰. Podkreślano też, że Kościół posiada mandat do oceny działań rządzących w wymiarze moralnym i nie oznacza to naruszenia wymogów apolityczności⁶¹.

Sposób rozumienia sfery publicznej

W omawianym modelu przyjmuje się trzyczęściowy podział przestrzeni społecznej. Pierwszą część stanowi sfera prywatna (indywidualne wolności, potrzeby, interesy), drugą – sfera publiczna, trzecią – sfera instytucji państwowych.

Powyższe ujęcie odwołuje się do koncepcji, które w postulowanym łańdże społecznym posługują się ideą przestrzeni niezależnej od władzy politycznej i zarazem przekraczającej prywatną partykularność. Przestrzeń ta, zwana sferą publiczną, pełni zarówno funkcję separacyjną między tym, co prywatne i polityczne, jak również pośredniczącą pomiędzy społeczeństwem i państwem, gdyż do pewnego stopnia oddziałuje na państwowe instytucje. Aksjologia tej koncepcji, w ostatnim czasie najpełniej rozwiniętej przez Jürgena Habermasa, odwołuje się nie tyle do takich wartości jak powszechna partycypacja polityczna, równość czy zbiorowa suwerenność, ile do przeświadczenia o potrzebie politycznej racjonalności, debaty, wymiany argumentów i wolności przekonań. W sferze tej formowana jest bowiem opinia publiczna. Rodzi się ona poza kanałami i publiczną przestrzenią wszelkich struktur władzy, zarówno politycznych, jak i kościelnych. Nie stanowi sumy prywatnych, jednostkowych sądów, nawet jeśli wszyscy dochodzą do spontanicznej zgody, ale jest rezultatem racjonalnych debat i dyskusji, uznanym za wspólny osąd. Dyskurs ten dotyczy spraw ogólnego interesu i pozostaje otwarty zasadniczo dla wszystkich obywateli oraz wszystkich kwestii. Termin „opinia publiczna” odnosi się także do zadań krytyki i kontroli, którą w sposób nieformalny, a w okresie wyborów formalny, obywatele sprawują wobec rządzących struktur zorganizowanych w formie państwa⁶².

Religie i ich instytucjonalne formy, czyli Kościoły, które odmawiają zaakceptowania sprywatyzowanej roli i chcą upublicznić swoją obecność, mogą tego dokonać właśnie w sferze publicznej. Warunek, jaki muszą spełnić, to zaakceptowanie zasady wolności sumienia i wolności religijnej. Wówczas ich obecność nie będzie stanowić zagrożenia dla wolności indywidualnej ani dla prowadzonej w sferze publicznej otwartej dla wszystkich i na wszystkie kwestie debaty. Religie i Kościoły ze swoimi pytaniami i odpowiedziami mogą stać się elementem tego szeroko zakrojonego dyskursu. Usuwanie religii ze sfery publicznej i zamykanie jej w sferze prywatnej oznaczałoby – w tym ujęciu – ograniczenie nowoczesnych wolności indywidualnych obywateli, a zwłaszcza wolności religijnej⁶³.

⁵⁸ Por. A. Hall, *Sekta kontra nihiliści*, „Gazeta Wyborcza”, 18 sierpnia 2010, s. 16.

⁵⁹ Por. M. Stawarska, *Nie wahamy się iść pod prąd*, <http://www.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=7008> (20.10.2012).

⁶⁰ W *Słowie biskupów polskich przed wyborami parlamentarnymi 2007 roku* z 3 października 2007 można znaleźć następujące stwierdzenie: „Kościół nie ma żadnej politycznej reprezentacji, a co za tym idzie partii politycznej, która miałaby prawo przemawiać w imieniu Kościoła lub powoływać się na jego poparcie”.

⁶¹ Centrum Badań Opinii Społecznej podało, że „91% Polaków, którzy w okresie kampanii wyborczej uczestniczyło w Mszach Świątecznych, uważało, że odprawiający je księża nie sugerowali, na kogo głosować” (badanie z 4–13.11.2011), <http://ekai.pl/wydarzenia/raport/x48721/nie-bylo-agitacji-wyborczej/> (27.10.2012).

⁶² Por. J. Habermas, *The Public Sphere*, w: R. E. Goodin, P. Petit (red.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Oxford 1997, s. 103.

⁶³ Por. J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 416.

W omawianym modelu sfera publiczna odznacza się świeckim charakterem. Nie chodzi tu jednak o odrzucenie Kościoła czy religii. Świeckość tej sfery oznacza rezygnację z religijnego myślenia o świecie społecznym, a zwłaszcza skierowanie uwagi ku celom doczesnym i zakwestionowanie religijnego uprawomocnienia porządku politycznego i społecznego, a także oddzielenie jej od religijnych instytucji i norm. W omawianym modelu sfery publicznej znaczenie ma pewna uznaniowość, relatywność czy też deliberatywność. Sfera publiczna rozumiana jest nie jako zbiór osób, instytucji i procesów, ale raczej jako łącząca je sieć, układ wzajemnych powiązań, komunikacji i komunikatów. Oznacza to, że sens czy też wartość formułowanych w niej sądów, odgrywanych ról czy podejmowanych działań ma charakter nie tyle ontologiczny, związany z jakimś obiektywnym, trwałym (moralnym, prawnym, politycznym czy estetycznym) kodeksem lub statusem, ile wiąże się raczej z nieustannym poszukiwaniem zewnętrznego potwierdzenia i uznania. Taka szeroko rozumiana waloryzacja i legitymizacja poprzez uznanie, publiczną akceptację i dobrą opinię to jedna z kluczowych wartości sfery publicznej. To także jeden z głównych przedmiotów konfliktów i roszczeń politycznych współczesnych debat⁶⁴.

Naszkirowana powyżej idea sfery publicznej współcześnie szczególnie wyraźnie dochodzi do głosu w następujących koncepcjach: 1) demokracji deliberatywnej; 2) społeczeństwa obywatelskiego; 3) „trzeciego sektora” i 4) społeczeństwa etycznego⁶⁵.

Postulatem koncepcji demokracji deliberatywnej jest budowanie przestrzeni dla pogłębionej i przemyślanej debaty publicznej, w której obywatele dyskutując rozstrzygają najważniejsze kwestie polityczne. Mają to osiągnąć nie tylko dzięki pogłębionej informacji, jakiej dostarcza debata, ale także przez rezygnację z utrwalonych preferencji, uczenie się w trakcie debaty oraz uczynione ustępstwa i kompromisy. W deliberatywnym ujęciu za sferę publiczną uznać należy przede wszystkim media oraz wszelkie formy publicznej debaty, negocjacji czy choćby artykułowania różnych poglądów na temat zasad, którymi kierować winna się wspólnota polityczna. Sfera publiczna zbliża się tutaj do sfery polityki, tocząc z nią specyficzną grę o wpływ i niezależność zarazem.

Punktem centralnym drugiej z wymienionych koncepcji jest idea społeczeństwa obywatelskiego, z którym mamy do czynienia tam, gdzie społeczeństwo jako całość może poza kuratelą państwa organizować się w stowarzyszenia, mogące znacząco wpłynąć na kształt albo zmianę kursu polityki państwa. Sfera publiczna w tym ujęciu jest instytucjonalną i symboliczną przestrzenią obywatelskiego współdziałania, komunikacji i kontaktów, których celem jest społeczne współdziałanie na rzecz dobra wspólnego i/lub wywieranie nacisku na władzę publiczną, bez ambicji wstępowania na drogę rywalizacji politycznej z istniejącymi aktorami politycznymi. Obszar sfery publicznej, w której działa niezależne od państwa społeczeństwo obywatelskie, wyznaczają niezależne od państwa media, stowarzyszenia, kluby, fundacje, instytucje charytatywne i organizacje samorządu zawodowego. Polityczna koncepcja „trzeciego sektora” postuluje istnienie sfery publicznej, która przejęłaby od państwa wiele dziedzin i usług publicznych, związanych ze wszystkim ze służbą zdrowia, edukacją, opieką społeczną czy szeroko rozumianym bezpieczeństwem. W tym ujęciu sfera publiczna ma być swoistym rezerwuarem, w którym cele państwa i logika społeczna zostają uzupełnione o społeczną aktywność, odpowiedzialność i kreatywność, idące w parze z efektywnością i racjonalnością ekonomiczną wolnego rynku. Podmiotami, które cel ten realizują, stając się głównym materialnym przejawem sfery publicznej, są obywatelskie fundacje, stowarzyszenia, instytucje terytorialnego czy zawodowego samorządu, a także lokalne organizacje samopomocowe, wolontariackie czy ekologiczne.

Czwarta z wymienionych wyżej koncepcji zawiera 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 moralnych, ponieważ wolnościowe instytucje rynku czy demokracji są skazane na korzystanie z kapitału etycznego, którego same wytworzyć nie mogą. W takim rozumieniu sfera publiczna, w odróżnieniu od ujęć poprzednich, staje się nie tyle miejscem debaty, artykułowania i ochrony interesów czy prospołecznej aktywności, ile miejscem kształtowania, reaktywowania i redefiniowania

⁶⁴ Por. S. Sowiński, *Boskie, cesarskie, publiczne...*, dz. cyt., s. 33–34.

⁶⁵ Por. tamże, s. 37.

niezbędnej wspólnoty doświadczeń moralnych, rodzajem moralnego fundamentu dla życia politycznego. 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 solidarności⁶⁶.

Sposób postrzegania roli i funkcji religii oraz Kościoła

W omawianym ujęciu religię katolicką postrzega się jako nowoczesną religię o publicznej tożsamości. W analizowanych debatach uwidacznia się przekonanie, iż religia i Kościół zaakceptują nowoczesny strukturalny rozdział wspólnoty religijnej od politycznej i Kościoła od państwa. Oczekuje się od religii i Kościoła akceptacji także innych elementów dyferencjacji strukturalnej, a mianowicie instytucjonalnej autonomii i wewnętrznej funkcjonalnej dynamiki takich sfer społeczeństwa jak: gospodarka, nauka, edukacja, prawo, sztuka. Religia i Kościół w tym ujęciu mają też zaakceptować i szanować nowoczesne wolności indywidualne (np. sumienia, słowa), a zwłaszcza wolność religijną, a co za tym idzie pluralizm religijny i światopoglądowy, a więc istnienie w sposób uprawniony w sferze publicznej innych religii, Kościołów, związków wyznaniowych, sekt, osób niezorientowanych religijnie i o przeciwnych światopoglądach oraz ich organizacji. Co więcej, uznanie wolności indywidualnych, w tym religijnej, oznacza, że Kościół w działalności duszpasterskiej wyrzeka się stosowania – zarówno wobec własnych wiernych, jak i osób spoza Kościoła – przymusu⁶⁷, w tym wymuszania określonych postaw i zachowań za pomocą państwowych środków administracyjnych czy politycznych⁶⁸.

W omawianym modelu przyjmuje się, że publiczna obecność religii i publiczna działalność Kościoła będą mieć miejsce jedynie w dyskursywnej sferze publicznej. Nie oczekuje się, że religia i działalność Kościoła zostaną ograniczone do sfery prywatnej, ale jednocześnie zakłada się, że nie będą one mobilizować wspólnoty politycznej (tzn. zostanie utrzymany rozdział między wspólnotą religijną i polityczną, katolicyzm nie będzie traktowany jako „polska religia publiczna”) oraz nie wkroczą do sfery instytucji państwowych (tzn. zostanie zachowany świecki charakter państwa, rozumiany jako strukturalny rozdział Kościoła od państwa, oraz świecki język i argumentacja w instytucjach państwowych). Kościół w zakresie wkraczania lub niewkraczania w sferę publiczną posiada pełną swobodę. Niemniej jego obecność w sferze publicznej uważa się – jak pokazują analizowane debaty – za pożądaną. Kościół wnosi bowiem do życia publicznego intuicje normatywne, które dzisiaj w formie dojrzałej i nienaruszonej przetrwały jedynie we wspólnotach religijnych. Intuicje te są dla społeczności ważne, gdyż pozwalają ogarnąć problemy (np. powinności, usprawiedliwienia, początków życia), co do których inne źródła, łącznie z nauką, nie są w stanie wyrokować. Odpowiedzi na te problemy składają się na prefilozofię, z której wypływają powszechnie uznane w polskim społeczeństwie normy moralne, stanowiące podstawę konsensusu społecznego, na którym z kolei opiera się system prawny. Jeżeli Kościół sankcjonuje normy moralne stanowiące wyraz owego konsensusu, wówczas spełnia we wspólnocie politycznej funkcję integracyjną. Wprowadzając kwestie moralne do debaty publicznej, Kościół poszerza repertuar problemów i argumentów, przyczyniając się tym samym do ożywienia sfery publicznej. W ten sposób zmusza też świeckie państwo do rekonstruowania własnych fundamentów normatywnych, tzn. ich racjonalizacji, z tego względu, iż normy moralne postulowane przez Kościół mają charakter intersubiektywny. Dzięki strzeżonym przez siebie intuicjom normatywnym Kościół przyczynia się także do zachowania żywotności publicznej kultury moralnej (w tym postaw obywatelskich), bez której instytucje demokratyczne ulegają samozniszczeniu. Intuicje te mają szczególne znaczenie w obecnej sytuacji, gdy gospodarka rynkowa i rosnąca w siłę administracja wypierają z coraz to większej liczby obszarów koordynowanie działań za pośrednictwem norm i wartości. Kościół wreszcie, jako strażnik intuicji moralnych, odgrywa rolę publicznego sumienia: ocenia moralnie życie społeczne i polityczne, chroniąc w ten sposób instytucje oraz obywateli (np. przed wszechwładzą państwa, niesprawiedliwością w życiu ekonomicznym, wkraczaniem logiki rynku we wszystkie sfery życia, roszczeniami antynowoczesnych ideologii itp.). Obecność religii i Kościoła katolickiego w sferze publicznej, zwłaszcza udział w dyskursywnym kształtowaniu opinii publicznej, przyczynia się także do równowagi

⁶⁶ Por. tamże, s. 37–47.

⁶⁷ Dyskusja dotycząca procedury apostazji z Kościoła katolickiego w 2012 roku.

⁶⁸ Dyskusja dotycząca dobrowolności uczęszczania na katechizację i stopnia z religii na świadectwie szkolnym w latach 1993–2007.

światopoglądowej w państwie, które powinno być ojczyzną całej społeczności, tj. wierzących i niewierzących, do zaspokojenia potrzeby uznania obywateli zorientowanych religijnie, mocniejszej ich identyfikacji z osiągniętym konsensusem społecznym i większą odpowiedzialnością za niego, a ostatecznie do umocnienia społecznej więzi, która wszakże nie mieści się wyłącznie w pojęciu kontraktu, racjonalnego wyboru czy maksymalizacji korzyści⁶⁹.

W omawianym modelu, jak już wyżej wspomniano, uznaje się autonomiczne i swobodne oddziaływanie religii i Kościoła na społeczeństwo i państwo. Autonomiczność oznacza, że religia katolicka w sferze publicznej może istnieć w takiej postaci i w takich formach organizacyjnych, jakie wynikają z treści samej religii, bez ograniczeń i reglamentacji ze strony państwa. Zakres swobody działania wyznaczają klasyczne dziedziny działalności religijnej: głoszenie wiary, katechizacja, służba bliźniemu (pomoc chorym, troska o biednych). Dopuszcza się także w sferze publicznej swobodne działanie wspólnoty katolickiej skierowane na zagadnienia porządku świeckiego, politycznego czy społecznego, w których chodzi o realizację inspirowanego religijnie porządku życia i wprowadzenie religii do świata. Choć wspólnota katolicka może planować i realizować swoje działania w zgodzie z własnymi celami i niezależnie od państwa, to jednak są one regulowane przez państwowy porządek prawny. Zapobiec ma to naruszeniu indywidualnych wolności, w tym zasady wolności religijnej, oraz odbudowaniu instytucjonalnego powiązania porządku politycznego i religii. Wpływ wspólnoty katolickiej na życie społeczne i polityczne nie może więc naruszyć prawnych i instytucjonalnych ram, w których się dokonuje. Oczekuje się też od Kościoła, że w sferze publicznej będzie podejmował aktywność zmierzającą do dobra wspólnego, a więc zachowywał się inaczej niż grupy społeczne posiadające konkretne interesy polityczne. Kościół w tym ujęciu występuje więc w roli partnera całości porządku państwowego. Byłoby sprzeczne z dobrem wspólnym, gdyby Kościół czynił ze swoich wiernych straż przednią dla przeforsowania kościelno-kulturowo-politycznych priorytetów i interesów i gdyby próbował tego dokonać dzięki wpływowi urzędu pasterskiego Kościoła na decyzje wyborcze. Działanie polityczne wiernych jako obywateli byłoby wówczas zredukowane do jednego lub kilku aspektów dobra wspólnego, a sam Kościół stałby się niewiarygodny, ponieważ w procesie demokratycznym nie może on być jednocześnie partnerem i sędzią. Powinien zatem przyjąć zasadę niepolitycznie-politycznego działania: orędzie Kościoła w punkcie wyjścia niepolityczne, wyływające tylko z woli głoszenia przesłania chrześcijańskiego, jest w istocie polityczne, ponieważ powoduje polityczne skutki.

W omawianym modelu za konieczną dla dobra wspólnego uznaje się współpracę Kościoła i państwa. Państwo jest odpowiedzialne za dobro wspólne, którego część stanowią religia i potrzeby religijne obywateli. Państwo zatem powinno sprzyjać ich zaspokojeniu przez tworzenie takich warunków, w których realizacja tych potrzeb staje się możliwa. Ponadto państwo docenia funkcje, jakie spełnia Kościół we wspólnocie politycznej: przyczynianie się do żywotności publicznej kultury moralnej, funkcję integrującą, krytyczną etc. Współpraca ta wydaje się też konieczna ze względu na tzw. *res mixtae*, czyli stosunkowo szeroki zakres spraw, które mają zarazem aspekt duchowy i świecki, lub inaczej: spraw religijnych, które wkraczają w świeckie sfery życia. W zakres tych spraw wchodzi: zawieranie związków małżeńskich, świętowanie niedzieli, prawo do zrzeszania się, dostęp do środków społeczne-go przekazu, opieka duchowa w zakładach zamkniętych, duszpasterstwo wojskowe, działalność charytatywna, tworzenie szkół wyznaniowych, nauczanie religii w szkołach publicznych, dostęp do cmentarzy wyznaniowych, ochrona zabytków etc. Porządek polityczny wymaga, aby kompetencje do uregulowania tych dziedzin życia, tak jak wszystkich innych świeckich spraw, nawet jeśli mają zarazem wymiar religijny, posiadało państwo. Jeśli jednak postrzega się religię jako element dobra wspólnego i uznaje prawo do obecności religii w sferze publicznej, wówczas opisana współpraca w zakresie spraw o podwójnym charakterze, zarówno świeckim, jaki i duchowym, wydaje się wręcz konieczna. Należy ją jednak odróżnić od pomocy, jakiej państwo mogłoby udzielać Kościołowi.

⁶⁹ Na przykład dyskusja nt. *invocatio Dei* oraz wartości chrześcijańskich w preambule Konstytucji RP przed jej uchwaleniem w 1997 r. oraz dyskusja wokół decyzji KRRiT odmawiającej przyznania Telewizji Trwam częstotliwości na multipleksie w 2012 roku.

Napięcie między Kościołem a świecką sferą publiczną

Zakładana w omawianym modelu obecność religii i Kościoła w świeckiej sferze publicznej przyczynia się do powstania napięć, które mogą mieć charakter immanentny, związany z istotą religii katolickiej i Kościoła oraz naturą sfery publicznej, bądź charakter przypadłościowy, będący pochodną zachowań tych dwóch podmiotów. Może to też być napięcie strukturalne, będące trwałym elementem układu, jaki tworzy obecność religii/Kościoła w sferze publicznej, albo dające się – przy dobrej woli obydwu podmiotów – usunąć.

Po pierwsze, napięcie – o charakterze immanentnym i strukturalnym – jest generowane przez specyfikę religii, Kościoła i jego misji oraz charakter sfery publicznej, jaki przyjmuje się w analizowanym modelu. Uczestnicy sfery publicznej powszechnie akceptują sposób, w jaki Kościół dokonuje samookreślenia, tzn. gdy postrzega siebie jako instytucję powołaną do realizacji celów nie świeckich, a jedynie duchowych. Świeckie jest wszystko, co dotyczy zewnętrznego współżycia ludzi i ich doczesnej pomyślności, duchowe – co wiąże się z wiecznym zbawieniem człowieka. Warto podkreślić, że omawiane tutaj napięcie nie powstaje dlatego, że Kościół, powołując się na obowiązujące w świeckim państwie prawo do wolności religijnej, chce publicznie oddawać cześć Bogu w formie liturgii i kultu. Powstaje dlatego, iż Kościół nie reprezentuje religii indywidualnego zbawienia i chce być religią publiczną – co jest specyfiką omawianego tutaj modelu – ponieważ jest świadomy roli, jaką religia odgrywa w życiu człowieka wierzącego, a mianowicie, że religia stanowi źródło energii, z której osoba wierząca czyni użytek w swym postępowaniu i w ten sposób kształtuje całe swoje życie. Korzystając z tego źródła nie ogranicza się do pewnych chwil czy wydzielonych w życiu obszarów, ale postępuje według jej zasad we wszystkich okolicznościach. Ten całościowy rys sposobu urzeczywistniania wiary sprawia, że staje się ona sprawą publiczną. W życiu osoby wierzącej nie może być dwóch niezależnych nurtów, prywatnego i publicznego, i dwóch odrębnych zespołów zasad etycznych: jednego, którym kierowałaby się ona w życiu prywatnym, i innego, którym kierowałaby się w życiu publicznym. Ponieważ oba obszary spotykają się w tym samym człowieku, aby jego wewnętrzna spójność nie była zagrożona, a co za tym idzie, aby możliwa była realizacja zasadniczych dla niego celów duchowych, między jego aktywnością w sferze prywatnej i publicznej musi panować harmonia. Stąd katolicy i Kościół są obecni w przedpolitycznej sferze publicznej i podejmują motywowane swą wiarą działania, interwencyjne czy dyskursywne, skierowane na zagadnienia porządku świeckiego, politycznego i społecznego, w których chodzi o realizację inspirowanego religijnie porządku życia, w tym celu, aby właśnie osiągnąć wspomnianą wyżej harmonię, co ma ścisły związek z realizacją celów duchowych.

Z kolei sfera publiczna w prezentowanym tutaj ujęciu ma charakter świecki, tzn. pozostaje oddzielona od religijnych instytucji i norm. Poszczególne dziedziny życia społecznego posiadają własną instytucjonalną autonomię i swoją wewnętrzną funkcjonalną dynamikę. Napięcie, jakie ujawnia się pomiędzy Kościołem a sferą publiczną, jest generowane przez to, że opisana powyżej specyfika religii, Kościoła i jego misji – już przez sam fakt jej istnienia, a częściej przez interwencje czy działania dyskursywne wspólnoty katolickiej – niejako zmusza społeczeństwo do zbiorowej refleksji nad jego strukturami normatywnymi. Co więcej, obecnie sfera publiczna ze społeczeństwa dzielającego powszechnie normy zamienia się coraz bardziej w przestrzeń, w której w publicznym dyskursie normy są konstruowane i rekonstruowane, będąc uzasadniane jedynie za pomocą świeckich, tzn. racjonalnych argumentów⁷⁰. Natomiast w przekonaniu Kościoła istnieją wartości i normy nienegocjowalne, uprzednie wobec człowieka. Oparcie się na nich pozwala uniknąć arbitralności w podejmowaniu decyzji.

Napięcie pochodzi również z konfrontacji Kościoła z pluralizmem światopoglądowym obecnym w sferze publicznej. Kościół i ludzie wierzący w sferze publicznej muszą nieustannie współzawodniczyć z innymi wspólnotami etycznymi i konfrontować swój etos z ich etosem, co wymaga wewnętrznej siły wspólnoty katolickiej, nieustannego zabiegania o własną wiarygodność, a także rodzi problemy w wychowaniu młodego pokolenia. Co więcej, wierzący doświadczają nieustannego moralnego dyskomfortu za sprawą obecnych „antywartości”, czyli publicznej obecności rzeczy z ich punktu widzenia

⁷⁰ Przykładem procesu reinterpretacji istniejącej normy jest spór wokół zakazu „obrazy uczuć religijnych” (art. 196 KK) w latach 2001–2012. Opinia publiczna jest w tej sprawie podzielona, zaś sądy w podobnych przypadkach różnie orzekają. Znaczenie tej normy jest na nowo określane w szerokim dyskursie publicznym.

nagannych i niemoralnych. To wszystko może skutkować erozją etosu wspólnoty katolickiej, o ile nie podejmuje ona skutecznego wysiłku na rzecz etycznego zakorzenienia swoich członków. W pluralistycznej sferze publicznej różnice obecnie dotyczą nawet kwestii najbardziej podstawowych, czyli tzw. prefilozofii (np. pochodzenia człowieka czy początków życia). Pluralizm przybiera też dzisiaj postać formalnie wspólnie podzielanych wartości i norm (np. uniwersalnych), które jednak są przez różnych obywateli i grupy społeczne wywodzone z różnych źródeł, a w konsekwencji różnie interpretowane, tymczasem Kościół niezmiennie wywodzi je z tradycji chrześcijańskiej i do niej próbuje przekonać innych. Ścisłej rzecz biorąc, mówiąc o wspólnie podzielanych wartościach i normach, Kościół odwołuje się do tradycji prawnonaturalnej, argumentując, że z uwagi na uprzedniość prawa naturalnego względem człowieka i zdolność jego poznania przez rozum ludzki powinno ono stać się punktem odniesienia przy określaniu podstaw normatywnych porządku społecznego i politycznego. Tradycja prawonaturalna bywa jednak obecnie przez uczestników sfery publicznej kontestowana, różnie pojmowana, uważana za niejednoznaczną lub rodzącą zagrożenie, gdyż umożliwia przywódcom religijnym ogromny wpływ na życie społeczne, a wiadomo, że mają oni większe roszczenia do wypowiedzania się w tych kwestiach. Poza tym racjonalność, do której odwołuje się Kościół, odgrywa dzisiaj w życiu społecznym coraz mniejszą rolę (np. jest wypierana przez zachowania emocjonalne w dyskursie społecznym, propagandę w polityce). Wysiłki Kościoła, aby wartości uniwersalne, tak jak on je rozumie, oraz prawo naturalne, pojmowane zgodnie z tradycją chrześcijańską, przenikały porządek społeczno-polityczny, postrzegane są jako próba narzucenia wartości i norm religijnych. Kościół doświadcza również konfliktu uznanej przez siebie hierarchii wartości z tą, jaka upowszechniła się w nowoczesnych społeczeństwach, zwłaszcza za sprawą tradycji liberalnej. Ta ostatnia jako wartości naczelne uznaje indywidualne wolności, odmiennie niż w tradycji wartości etycznych, do których odwołuje się Kościół. Stąd możemy być świadkami dyskusji, w których np. ujawnia się konflikt między prawem indywidualnego wyboru a prawem do życia. Poza tym, w świeckiej sferze publicznej istnieje przekonanie, że ze względu na trudność osiągnięcia konsensusu aksjologicznego w warunkach pluralizmu światopoglądowego, wartości i normy należy zastępować regułami współżycia. Kościół tymczasem przekonuje, że zgoda w dziedzinie wartości i norm jest konieczna, gdyż również reguły opierają się na wartościach, a polityczne organy muszą się wartościami kierować i o nich rozstrzygać⁷¹. Napięcie wreszcie powstaje wtedy, gdy systemy społeczne, zwłaszcza państwo i gospodarka, przejawiają roszczenie do funkcjonowania według ich własnych wewnętrznych norm funkcjonalnych, bez względu na zewnętrzne normy moralne. Kościół czuje się wówczas w obowiązku przypomnieć o potrzebie podporządkowania ich logiki dobru wspólnemu, tzn. koordynowania działań w tych obszarach za pośrednictwem norm i wartości⁷².

Kolejne napięcie, które jak się wydaje również ma charakter immanentny i strukturalny, związane jest z oczekiwaniami, aby religia i Kościół pełniły funkcję integrującą społeczność polityczną. Jednakże w warunkach pluralizmu, jaki panuje dzisiaj w polskim społeczeństwie, konsens aksjologiczny osiągnięty jest drogą kompromisu, a w konsekwencji jest równoznaczny z etycznym minimum, które ostało się w wolnej konfrontacji społecznej. Kościół, choć chce pełnić funkcję integrującą i uznaje oraz promuje osiągniętą drogą kompromisu zgodę w zakresie wspólnych wartości, wykazuje jednocześnie tęsknotę za maksymalizmem etycznym⁷³. Jego misją jest bowiem głoszenie pełni objawionej prawdy i dopiero na tej podstawie formułowanie postulatów i oczekiwań. Kiedy nauczanie Kościoła idzie dalej niż zabezpieczenie etycznego minimum – co formalnie zwolennicy omawianego tutaj modelu akceptują – często bywa przez podmioty sfery publicznej krytykowane. Ich oczekiwania, aby Kościół stał się strażnikiem minimum etycznego, w istocie niewiele się różnią od dążeń zmierzających do tego, żeby katolizmem pełnił funkcję religii państwowej. Tymczasem Kościół nie chce być instrumentalizowany

⁷¹ Różnice zdań w zakresie prefilozofii, uzasadnienia wartości, prawa naturalnego, konfliktu wartości, zastąpienia wartości regułami współżycia ujawniły się między innymi podczas dyskusji dotyczącej ochrony życia (np. sprawa Alicji Tysiąc z 2007 r.), zapłodnienia *in vitro* (2008–2012) i klauzuli sumienia dla aptekarzy (2012); zob. np. W. Osiatyński, A. Zoll w rozmowie z M. Zającem, *Iloraz sumienia*, „Tygodnik Powszechny” 2012, nr 31, s. 5–7.

⁷² Na przykład dyskusja wokół tego, co ma stanowić fundament Unii Europejskiej w latach 1997–2004 lub dyskusja na temat przyczyn kryzysu finansowego w latach 2009–2012.

⁷³ Na przykład wypowiedź o. T. Rydzika: „Nie wolno rozważać nauki Kościoła. Media katolickie nie mogą być mediami mętnymi”. (T. Rydzik w rozmowie z M. Goss, *Antykościelne centrale*, „Nasz Dziennik”, 14–15 sierpnia 2012, s. 5).

i oceniany w kategoriach użyteczności, gdyż wtedy musiałby zrezygnować z własnej tożsamości religijnej. Jeśli spełnia w społeczności politycznej funkcję integrującą, to niejako na marginesie, a nie jako główne swe zadanie⁷⁴. W tej sytuacji ludzie wierzący mogą doświadczać poczucia rozdwojenia tożsamości, spowodowanego przynależnością do dwóch wspólnot: religijnej wspólnoty etycznej, która posiada bogaty system wartości, oraz wspólnoty politycznej z etosem ograniczonym do minimum etycznego, będącego wyrazem społecznego konsensusu. Nie tylko w polskich realiach odczuwają oni, podobnie zresztą jak członkowie innych wspólnot etycznych, stały nacisk ze strony niektórych uczestników sfery publicznej, aby w przestrzeni publicznej zrezygnować ze swojego religijnego etosu i cały swój system wartości, przynajmniej w sferze publicznej, sprowadzić do etycznego minimum⁷⁵.

W analizowanym modelu uznaje się szczególną tożsamość Kościoła i związaną z nią wyjątkową jego pozycję względem innych podmiotów sfery publicznej. Uznanie to ułatwia tradycja przyjmowania przez Kościół w Polsce prominentnej roli w życiu wspólnoty politycznej. Statusu Kościoła nie da się, w tym ujęciu, sprowadzić do poziomu np. partii politycznej, związku zawodowego, organizacji pozarządowej czy grupy interesu. Racją istnienia Kościoła jest misja religijna. Ona przesądza o zasadniczej odmienności Kościoła w stosunku do innych podmiotów działających w sferze publicznej. Ponadto Kościół wyróżnia się tym, że opierając się na uniwersalizmie religijnym, nie tworzy jednego z wielu subsystemów czy segmentów życia społecznego. Przeciwnie, w perspektywie swoich zadań obejmuje jego całość. Z tego powodu stoi względem innych podmiotów, a nawet całego państwa, na wyższym poziomie, jako nieporównywalny z nimi partner. Między innymi z tego powodu z powszechną akceptacją spotyka się, w omawianym modelu sfery publicznej, pełnienie przez Kościół funkcji publicznego sumienia, które dokonuje moralnej oceny porządku społecznego i zachowań innych podmiotów sfery publicznej. Napięcie, które powstaje w omawianym kontekście, pochodzi stąd, iż o zachowanie swojej specyfiki Kościół wciąż musi dbać i o swoją wyjątkową pozycję stale się upominać. Sfera publiczna wykazuje bowiem tendencję do postrzegania specyfiki Kościoła jedynie przez pryzmat jego zaangażowania społecznego i pełnionych we wspólnocie politycznej funkcji: integrującej, stabilizującej, krytycznej etc.

Istnieje też niemałe grono orędowników rezygnacji przez Kościół ze swej specyfiki i podążania drogą „unowocześnienia”, np. demokratyzacji, porzucenia religijnego języka i religijnej argumentacji, większej przejrzystości działań itp. Zauważyć można również, że niektóre podmioty sfery publicznej nie uznają wyjątkowej pozycji Kościoła i stawiają go w jednym rzędzie z innymi podmiotami. Nie stanowi to jedynie polskiej specyfiki, jak przekonują socjologowie, tłumacząc owo zachowanie sfery publicznej detradycjonalizacją, czyli procesem wygaszania wpływu tradycji i tradycyjnych instytucji na to, jak postępują i do czego dążą ludzie. Głos dotychczasowych autorytetów, w tym Kościoła, musi dzisiaj konkurować z opiniami gwiazd muzyki pop, *celebrities* czy znanych sportowców, a wielu ludzi chętniej wsłuchuje się w ich poglądy niż w opinie polityków czy nauczanie biskupów. Jako przyczynę wymienia się także deinstytucjonalizację, czyli proces ewolucji od biurokratycznych autorytetów do indywidualnej wolności jako czynnika odgrywającego zasadniczą rolę w dokonywaniu wyborów i podejmowaniu decyzji przez człowieka. Kościół, podobnie jak inne instytucje, bywa więc kwestionowany jako autorytet. Poza tym sam Kościół niekiedy podejmuje działania, które zagrażają jego wyjątkowej pozycji, gdy np. próbuje wywierać wpływ na różne grupy, wspierając te z nich, którym jego postulaty są bliskie, gdy zaleca wiernym głosowanie na posłów, którzy będą wspierać wprowadzanie tych zasad, wzywa wiernych do protestów i demonstracji itp., słowem, zachowuje się tak jak pozostali uczestnicy sfery publicznej, którzy reprezentują i forsują interesy partykularne.

W dyskursie, tocącym się w sferze publicznej, Kościół i ludzie wierzący, którzy wyrażają swe przekonania za pomocą uzasadnień religijnych, nie zawsze są poważnie traktowani przez inne podmioty. Niekiedy, z niezrozumiałych powodów, język świecki, tzn. odwołujący się do racjonalnych argumentów, traktowany jest jako religijnie i światopoglądowo neutralny i z tego powodu umożliwiający poro-

⁷⁴ Na przykład dyskusja wokół propozycji M. Jurka z kwietnia 2007 r., aby wprowadzić poprawkę do Konstytucji RP zwiększającą gwarancje ochrony życia, co w efekcie musiałoby naruszyć kompromis w postaci Ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z 7 stycznia 1993 roku. Wielu uczestników sfery publicznej, reprezentujących różny światopogląd, oczekiwało od Kościoła opowiedzenia się przeciwko wspomnianej propozycji i poparcia istniejącego kompromisu.

⁷⁵ Na przykład argumenty w dyskusji nad klauzulą sumienia dla aptekarzy w 2012 r., przekonujące, że powinni oni przestrzegać obowiązującego prawa i sprzedawać pacjentom wszystkie środki medyczne będące w legalnym obrocie.

zumienie się członkom różnych wspólnot etycznych. W dyskursie publicznym Kościół jest więc często zmuszony dokonać translacji argumentów religijnych na język świecki, powszechnie dostępny⁷⁶. Siła argumentacji wyrażonej przez Kościoły w języku świeckim wydaje się jednak wątpliwa, zwłaszcza w stosunku do wierzących, ponieważ wcale nie muszą oni odczuwać atrakcyjności jakichkolwiek świeckich racji. Adaptacja nowoczesnej, immanentnej światu i w istocie funkcjonalnej „racjonalności”, która skrywa chrześcijańsko-kościelną treść, sprawia, że owa treść ubożeje i traci swą autonomiczność. Co więcej, Kościół posługujący się świeckimi argumentami przestaje się czymkolwiek różnić od innych podmiotów sfery publicznej, traci swą, wspomnianą wyżej, specyfikę. Sytuacja, w której Kościół i ludzie wierzący dokonują translacji argumentów religijnych na język świecki, naznaczona jest asymetrią, ponieważ taką pracą nie są obciążeni świeccy uczestnicy publicznego dyskursu. Zniesienie tej asymetrii miałyby miejsce wówczas, gdyby obie strony, religijna i świecka, przyjmowały perspektywę drugiej strony, uczyły się wzajemnie od siebie, a strona świecka kooperowałaby z wierzącymi obywatelami w translacji argumentów religijnych na świeckie. Jeżeli bowiem ma zostać zachowana więź spajająca wspólnotę polityczną, potrzebne jest wzajemne uznanie. Co więcej, jeżeli społeczeństwo nie chce się odciąć od ważnych źródeł sensu, to nie może redukować złożoności w sferze publicznej poprzez wykluczenie religii z dyskursu publicznego.

Odniesienie założeń modelu do porządku konstytucyjnego i prawnego

Polski system prawny uznaje roszczenia religii katolickiej, która chce być religią publiczną, i Kościoła katolickiego do obecności w sferze publicznej. Usankcjonowanie publicznej obecności religii i Kościoła dokonuje się w szczególności za sprawą następujących aktów prawnych: Ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w PRL z 1989 r., Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r., Ustawy o systemie oświaty z 1991 r., Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych z 1992 r., Konkordatu z 1993 r. oraz Konstytucji RP z 1997 roku. Ponadto w kwestiach regulowanych przez powyższe ustawy Polska kieruje się prawem międzynarodowym: konwencjami ONZ, Rady Europy i ustawodawstwem Unii Europejskiej.

Ogólny kształt sfery publicznej założony w omawianym modelu – tzn. jej podział na sferę nieformalną i sferę instytucji politycznych – jest bardzo zbliżony do tego, jaki ustanawiają wyżej wymienione akty prawne. W polskim systemie prawnym podobnie rozróżnia się w ramach sfery publicznej bezstronną (neutralną) religijnie i światopoglądowo sferę instytucji politycznych oraz nieformalną sferę publiczną, która charakteryzuje się pluralizmem religijnym i światopoglądowym. Podstawę takiego rozróżnienia stanowi art. 25 ust. 2 Konstytucji RP, zgodnie z którym „władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonania religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”. Adresatem obowiązku sformułowanego w tym artykule są władze publiczne, tzn. państwowe i samorządowe, których działalność konstytuuje sferę instytucji politycznych. Ich bezstronność (neutralność) religijna i światopoglądowa oznacza zakaz wyrażania preferencji lub dezaprobaty dla określonej religii, wyznania, światopoglądu bądź bezwyznaniowości (a zatem również dla prawa naturalnego, o które upomina się Kościół, twierdząc, iż stanowi ono normę obiektywną). W przypadku stanowienia prawa bezstronność oznacza dodatkowo wymóg, by cel uchwalania przepisu miał charakter świecki, oraz zakaz takiego zaangażowania prawodawcy w kwestie światopoglądowe, które pociągałoby za sobą unicestwienie lub znaczące utrudnienie możliwości realizowania przez jednostkę jej własnej koncepcji dobrego życia⁷⁷. Natomiast sfera publiczna powstaje dzięki działaniom jednostek i instytucji, które podejmują je na mocy ustawowych, konstytucyjnych oraz konwencyjnych gwarancji wolności sumienia i religii. Gwarancje te obejmują swobodę wyboru religii lub przekonania. Od strony negatywnej oznaczają zakaz poddawania przymusowi, który byłby zamachem na wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonania według własnego wyboru. Każdy może też swobodnie należeć lub nie należeć do Kościołów i innych

⁷⁶ Na przykład dyskusja o zakazie zapłodnienia *in vitro*. W debacie Kościół i ludzie wierzący bardzo często uzasadniali swe stanowisko odwołując się do powszechnie uznanych racji rozumowych (np. prawa do życia, gdy chodziło o zakaz niszczenia zarodków), całkowicie przemilczając metafizyczną i religijną argumentację przemawiającą przeciwko dopuszczalności *in vitro*.

⁷⁷ Por. W. Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, Warszawa 2011, s. 91–94.

związków wyznaniowych, jak również może tworzyć wspólnoty religijne. Obrany przez jednostkę światopogląd może mieć zarówno charakter religijny, jak i niereligijny. Możliwe jest również przyjęcie postawy indyferentnej lub agnostycznej. W systemie prawnym obowiązującym w Polsce nieodłącznym elementem wolności sumienia i wyznania jest wolność do uzewnętrzniania tych przekonań, co jest w pełni zgodne z założeniami omawianego tutaj modelu sfery publicznej. Człowiek ma też prawo do nieujawniania swoich przekonań (prawo do milczenia). Uzewnętrznianie przekonań publicznych dokonuje się najczęściej poprzez wykonywanie praktyk religijnych oraz nauczanie. Wykonywanie praktyk religijnych może się odbywać indywidualnie bądź wspólnie z innymi, publicznie bądź prywatnie. Prawo do nauczania może być realizowane w różnych formach. Jedną z nich jest prawo do edukacji religijnej w ramach systemu oświaty. Generalnie wolność nauczania może być urzeczywistniana na dwóch płaszczyznach – wewnętrznej i zewnętrznej. Nauczanie na płaszczyźnie wewnętrznej polega na pogłębianiu i rozwijaniu doktryny, której jednostka jest wyrazicielem, oraz przekazywaniu tych przekonań następnym pokoleniom. W zakres wolności nauczania wchodzi ponadto możliwość publicznego przedstawiania swoich poglądów i przekonań religijnych na forum szerszym niż wspólnota religijna. Działalność ta może mieć cel czysto informacyjny, jak też być ukierunkowana na pozyskanie nowych zwolenników tych poglądów, jednak bez jakiegokolwiek formy nacisku. W systemie prawnym obowiązującym w Polsce istnieje też wymóg równego traktowania wszystkich ludzi bez względu na ich przekonania religijne i światopogląd oraz zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd we wszystkich dziedzinach życia. Istnieją również gwarancje prawa do zrzeszania się w celach religijnych. Z prawa do wolności sumienia i religii wynika także prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem, a w konsekwencji wolność od przymusu postępowania wbrew własnemu sumieniu (tzw. klauzula sumienia)⁷⁸.

Wprawdzie system prawny obowiązujący w Polsce dokonuje rozróżnienia między sferą instytucji politycznych a sferą publiczną (w prezentowanym tutaj ujęciu), to jednak nie stwarza barier – inaczej niż w omawianym modelu – które by sprawiały, że publiczna obecność religii i działalność Kościoła nie mogłyby przekraczać progu instytucjonalnego i ograniczały się jedynie do sfery publicznej. Religia i Kościół mogą wkraczać w sferę instytucji politycznych poprzez działalność świeckich katolików pełniących funkcje publiczne. Jednakże w przypadku tych osób mamy do czynienia z potencjalnym konfliktem zasady neutralności światopoglądowej oraz normy przyznającej im wolność sumienia i wyznania. Osoby te powinny postępować tak, by unikać zaangażowania w popieranie lub zwalczanie religii lub światopoglądu. Przestrzeganie tej normy wydaje się nieproblematyczne, gdy chodzi o sferę stanowienia i stosowania prawa. Sytuacja komplikuje się w odniesieniu do pozostałych obszarów działalności osób sprawujących funkcje publiczne. Na pewno osobom takim, w świetle polskiego prawa, nie można nakazać zachowywania tajemnicy co do własnych przekonań religijnych i światopoglądowych, co przekreślałoby istotę wolności sumienia i wyznania. Nie wydaje się też, by z wymogu neutralności światopoglądowej władz publicznych można było wywieść zakaz uczestnictwa osób sprawujących funkcje publiczne w uroczystościach religijnych, skoro zgodnie z art. 53 ust. 6 Konstytucji RP nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych. Warto też dodać, że osoby takie nie mogą utożsamiać swoich przekonań – nawet jeżeli identyfikują się z religią dominującą – z moralnością publiczną (wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 18 stycznia 2006 r.). Jednak z drugiej strony zakres uzewnętrzniania ich przekonań religijno-swiatopoglądowych, ze względu na obowiązek zachowania bezstronności (art. 25 ust. 2 Konstytucji RP), jak się wydaje, ulega wydatnemu zmniejszeniu, gdy osoba taka występuje w charakterze piastuna organu władzy publicznej. Ponadto prawo tych osób do prywatności, a także w pewnym sensie prawo do milczenia, zostaje ograniczone, ponieważ, jak się wydaje, choć nie jest to uregulowane prawnie, ich przekonania religijno-swiatopoglądowe mogą w sposób uzasadniony stawać się przedmiotem publicznych dociekań. Nie istnieją również przeszkody prawne, aby świeccy katolicy w sferze instytucji politycznych forsowali rozwiązania legislacyjne realizujące nauczanie Kościoła, jeśli nie ujawniają przy tym stojących za nimi motywów religijnych, a podadzą przemawiające na ich korzyść racjonalne argumenty. W neutralnej religijnie i światopoglądowo sferze instytucji politycznych mogą być zatem realizowane religijne preferencje twórców prawa państwowego, choć gdyby takie działanie zostało zbyt daleko

⁷⁸ Por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 82–105.

posunięte, wówczas napotka ograniczenie w postaci przysługującego każdemu prawa do decydowania o swym życiu osobistym (art. 47 Konstytucji RP). Ponadto trzeba pamiętać o czasowej obowiązywalności podjętych decyzji – mogą one zostać zmienione, gdy w kolejnych wyborach zwycięży większość o odmiennych przekonaniach⁷⁹. Nie istnieją również formalne ograniczenia we włączaniu się Kościoła do gry politycznej w charakterze stronnika danych polityków, partii politycznych, komitetów wyborczych czy określonych rozwiązań w sferze społeczno-politycznej albo w forsowaniu kościelnych interesów. Obowiązujące w Polsce prawo nie wytycza granicy pomiędzy dopuszczalnym a niepożądanym zaangażowaniem Kościoła w sferę polityczną, gdyż każda próba arbitralnego jej zdefiniowania przez ustawodawcę oznaczałaby wkroczenie władz publicznych w zagwarantowaną prawnie autonomię Kościoła i potencjalne limitowanie jego misji⁸⁰.

Reprezentanci Kościoła instytucjonalnego oraz katolicy świeccy dzięki prawnym gwarancjom mogą bez przeszkód uzewnętrzniać swoje przekonania religijne i światopoglądowe, prywatnie lub w sferze publicznej, indywidualnie lub z innymi. Przepisy prawne, które zapewniają tę swobodę – w szczególności normy Konstytucji RP, takie jak: art. 14 (wolność prasy i środków społecznego przekazu), art. 25 ust. 2 (swoboda wyrażania przekonań religijnych i światopoglądowych w życiu publicznym), art. 53 (wolność sumienia i religii), art. 54 (wolność wyrażania poglądów), art. 57 (wolność zgromadzeń), art. 58 (wolność zrzeszania się) – mają najważniejsze znaczenie dla ukonstytuowania sfery publicznej w omawianym tu kształcie. Dzięki temu religia i Kościół nie są zepchnięte do sfery prywatnej i mogą odgrywać rolę religii publicznej. Z gwarancji wolności sumienia i wyznania, wolności słowa oraz swobody wyrażania przekonań wynika prawo Kościoła i ludzi wierzących do prezentowania postulatów dotyczących poszanowania przez władze publiczne uznawanych przez nich wartości. Nie jest to równoznaczne z koniecznością poddania się władzy tym naciskom, ponieważ jest ona zobowiązana przestrzegać zasady bezstronności (neutralności) religijnej i światopoglądowej, niemniej Kościół i ludzie wierzący mają prawnie zagwarantowaną możliwość – podobnie jak przewidują to założenia omawianego tutaj modelu – wypowiedzania się w debacie publicznej i w ten sposób kształtowania opinii publicznej⁸¹.

Zapewnienie swobody wyrażania przekonań jest logicznym dopełnieniem formuły neutralności religijnej i światopoglądowej, ponieważ stanowi zabezpieczenie przed monopolizacją sfery publicznej przez religię, wyznanie lub światopogląd dominujący. Z obowiązku władz publicznych do zapewnienia swobody wyrażania przekonań religijnych i światopoglądowych wyprowadza się obowiązek promowania przez władze pluralizmu. Pluralizm przekonań jest rysem charakterystycznym omawianego tutaj modelu sfery publicznej. Obowiązek jego promowania nie oznacza jednak odgórnego pluralizowania życia społecznego, a jedynie nakazuje państwu podjęcie działań na rzecz wytworzenia przestrzeni umożliwiającej współistnienie różnych przekonań oraz dbanie o klimat tolerancji i porozumienia społecznego⁸². Jakkolwiek państwo nie wartościuje różnorodnych przekonań religijnych i światopoglądowych istniejących w sferze publicznej i milcząco je aprobuje, to ich spektrum pozostaje jednak ograniczone. Prawo obowiązujące w Polsce wyklucza przekonania, które są nie do pogodzenia z ideałami demokratycznego państwa prawnego: nazistowskie, faszystowskie, komunistyczne, dopuszczające nienawiść rasową i narodowościową, stosowanie przemocy, zaprzeczające zbrodniom nazistowskim i komunistycznym. Swoboda wyrażania przekonań oznacza, że niektórzy korzystają z niej w sposób

⁷⁹ Zdaniem Z. Stawrowskiego we współczesnych świeckich państwach wciąż istnieje nadzieja na osiągnięcie stanu etycznej jedności. Współczesne społeczeństwa na drodze do jedności wyrzekają się jednak używania środków przemocy, w tym również instrumentów przynusu, które znajdują się w rękach państwa. W ustroju demokratycznym następuje polityzacja wspólnot etycznych. Wchodzą one ze sobą w ten sam ostry i nierozwiązywalny konflikt, który ongiś prowadził do wojen religijnych. Współczesne konflikty religijne i światopoglądowe są jednak trzymane w ryzach poprzez, z jednej strony, konsensus co do przestrzegania zasad państwa prawa, z drugiej – przez uznanie decyzji podjętych większością głosów za tymczasowy kompromis, obowiązujący do kolejnych wyborów czy kolejnego głosowania (por. Z. Stawrowski, *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008, s. 89). Zdaniem W. Brzozowskiego alternacja stanowisk światopoglądowych, jak ją opisał Stawrowski, sprzeciwia się zasadzie neutralności, bowiem oznacza rezygnację z efektywnego wypełniania funkcji gwarancyjnej wobec tzw. trwałych mniejszości, które mają ograniczone możliwości wpływu na kształt polityki państwa i pozostają bezbronne wobec ewentualnych paternalistycznych i moralistycznych ambicji rządzącej większości. Zgoda na alternację, o której mówi Stawrowski, wymaga efektywnej kontroli sądowej, sprawnego funkcjonowania organów ochrony prawnej i odpowiednich wzorów kultury politycznej (por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 171).

⁸⁰ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 222–224.

⁸¹ Por. tamże, s. 196–198.

⁸² Por. tamże, s. 230.

budzący moralną dezaprobatę innych. W warunkach uprawnionego pluralizmu nikt nie może wysuwać roszczenia o niespotykanie się z nieakceptowanymi przez siebie treściami religijnymi lub światopoglądowymi. Rozstrzygnięcie konfliktu pomiędzy pozytywną a negatywną wolnością religijną nie powinno zatem prowadzić do automatycznego przyznania pierwszeństwa tej drugiej. W tym kontekście warto przypomnieć, że Wielka Izba ETPC w orzeczeniu wydanym wskutek apelacji od wyroku *Lautsi v. Włochy* stwierdziła, że ekspozycja krzyża w sali szkolnej nie ogranicza wolności religijnej uczniów ani prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Podobnie kwestie te reguluje polskie prawo. W myśl par. 12 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż. W rozporządzeniu tym nie wspomina się jednak o symbolach innych wyznań⁸³.

Cechą omawianego modelu sfery publicznej jest to, że toczący się tam dyskurs pozostaje otwarty dla wszystkich kwestii. Żadna z nich nie może być wyjęta spod krytyki, prócz samych podstaw państwa demokratycznego, dzięki którym ów dyskurs staje się możliwy. Jednakże system prawny obowiązujący w Polsce przesądza pewne kwestie światopoglądowe (np. przyrodzona i niezbywalna godność człowieka, stosunek państwa do małżeństwa i rodziny, nieprzekraczalne dla władz publicznych ramy oceny przeszłości Polski). Jeżeli stają się one przedmiotem dyskursu publicznego, to w świetle obowiązującego w Polsce prawa nie można ich negocjować, można je co najwyżej poddać dyskusji w celu osiągnięcia konsensusu odnośnie do ich szczegółowej treści. Ponadto w dwóch aktach rangi ustawowej zapisany jest obowiązek respektowania w sferze publicznej wartości chrześcijańskich: w ustawie z 7 września 1991 r. O systemie oświaty i ustawie z 29 grudnia 1992 r. O radiofonii i telewizji. W aktach tych respektowanie wartości chrześcijańskich nakazuje się łączyć z uznaniem uniwersalnych zasad etyki. W wykładni tych przepisów, jakiej dokonał Trybunał Konstytucyjny, można przeczytać, że: obowiązek respektowania wartości chrześcijańskich nie ustanawia prymatu żadnego systemu wartości i nie narusza zasady równości, ponieważ ustawy te odwołują się do tych wartości kultury chrześcijańskiej, które pokrywają się z uniwersalnymi zasadami etyki, a te muszą być respektowane przez wszystkich; wymienienie w ustawie wartości chrześcijańskich jest jedynie wyliczeniem przykładowym, uzasadnionym zakorzenieniem tych wartości w społeczeństwie polskim; wartości chrześcijańskich nie należy utożsamiać z religią; nakazu respektowania nie należy utożsamiać z nakazem propagowania. Nakaz respektowania wartości chrześcijańskich zapisany w Ustawie o radiofonii i telewizji może budzić obawy o sposób realizacji przez nadawcę publicznego ustawowego nakazu prezentowania różnych światopoglądów, a także o możliwość urzeczywistnienia konstytucyjnego prawa do informacji⁸⁴. Podobnie przepis kryminalizujący obrazę uczuć religijnych bywa kwestionowany jako niezgodny z modelem szerokiego, demotycznego dyskursu, który powinien pozostawać otwarty na wszystkie kwestie. Standardy konwencyjne (rezolucja Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy nr 1510 [2006] oraz 1805 [2007]), a także wyrok ETPC w sprawie *Otto-Preminger-Institut v. Austria*) opowiadają się za zasadą nieskrępowanej debaty na tematy dotyczące religii i przekonań, niemniej jednak krytycyzm wobec religii nie może przerodzić się w celowe i bezproduktywne obrażanie jej wyznawców. Musi przyczyniać się do rozwoju debaty, a nie prowadzić do wyjąłowania dyskursu publicznego i jego banalizacji. Nie może też stanowić zachęty do naruszania porządku publicznego oraz aktów przemocy i dyskryminacji wobec wyznawców tej religii⁸⁵.

W omawianym modelu sfery publicznej uznaje się zasadniczą odmienną Kościoła w stosunku do innych działających w niej podmiotów, wynikającą z charakteru jego misji. System prawny obowiązujący w Polsce uwzględnia specyfikę Kościoła katolickiego (i innych Kościołów), gwarantując poszanowanie jego autonomii i niezależności (art. 25 ust. 3 Konstytucji RP). Uznaje te atrybuty jako niezbędne warunki realizowania jego misji. W płaszczyźnie prawnej oznacza to, że Kościół może rządzić się w swoim porządku własnym prawem. Zasada autonomii i niezależności jest w polskim prawie uzupełniona zasadą współdziałania Kościoła i państwa, ponieważ zdaniem ustawodawców wymaga tego dobro człowieka i dobro wspólne. Prawo polskie uznaje ponadto osobowość prawną Kościoła i kościelnych osób prawnych, dzięki czemu nabywają one zdolności do czynności prawnych. Warto

⁸³ Por. tamże, s. 215.

⁸⁴ Por. tamże, s. 148–152.

⁸⁵ Por. tamże, s. 117–120.

zaznaczyć, że dzięki temu Kościół może podejmować, prócz misji religijnej, wiele różnego rodzaju działań zarezerwowanych dotąd jedynie dla podmiotów świeckich. To jednak skutkuje racjonalizacją jego wewnętrznej organizacji, tendencją do wewnętrznego administrowania w sposób biurokratyczny i zdominowaniem codziennych działań przez charakterystyczne problemy i logikę biurokracji, a także utrzymywaniem stosunków z innymi podmiotami sfery publicznej przez charakterystyczną formę biurokratycznej interakcji. Wszystko to nie sprzyja zachowaniu przez Kościół jego specyfiki i szczególnego statusu w społeczeństwie, gdyż upodabnia go do innych uczestników sfery publicznej⁸⁶.

W prawie obowiązującym w Polsce z jednej strony istnieje zasada równouprawnienia związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1 Konstytucji RP), a z drugiej strony Kościół katolicki został wyróżniony przez ustrojodawcę w Konstytucji, ponieważ tylko on spośród wielu Kościołów jest wymieniony z nazwy, co więcej, ustrojodawca zdecydował się na szczególną regulację pozycji instytucjonalnej Kościoła katolickiego, nakazującą zawarcie konkordatu. Może zatem powstać uzasadniona wątpliwość, czy rzeczywiście istnieje równouprawnienie w zakresie kolektywnego aspektu wolności sumienia i wyznania, podobnie jak kilka przepisów polskiego prawa może budzić zastrzeżenia co do równouprawnienia jednostek. Chodzi tu m.in. o problem tzw. kreski na świadectwie szkolnym w rubryce „religia/etyka”. ETPC w sprawie *Grzelak v. Polska* uznał, że brak oceny w rubryce „religia/etyka” może zostać zinterpretowany jako komunikat, że dany uczeń nie uczestniczył w zajęciach z religii, a więc najprawdopodobniej nie posiada wierzeń religijnych. Tymczasem prawo do milczenia w sprawie posiadanych przez jednostkę przekonań religijnych, zdaniem ETPC, stanowi naturalny składnik wolności sumienia i wyznania⁸⁷.

Art. 25 ust. 3 Konstytucji RP, podobnie jak założenia omawianego modelu, stanowi, że stosunki między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

Odniesienie założeń modelu do nauczania Kościoła

Kościół postrzega siebie jako instytucję, która nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ma własne cele i zadania o charakterze religijnym, odrębne od zadań społeczności politycznej⁸⁸. Porządek rzeczywistości duchowej, do której należy Kościół, nie jest więc przeciwstawny ani nadrzędny w stosunku do rzeczywistości doczesnej, lecz oba porządki leżą obok siebie, uzupełniając się nawzajem, podobnie jak to się określa w omawianym modelu.

Uzasadniając prawo do obecności religii w sferze publicznej – co, jak już to wiele razy wyżej wspomniano, również przewidują założenia omawianego modelu – Kościół wskazuje na fakt, iż sfery prywatnej i publicznej nie można idealnie odseparować od siebie. Zgodnie z antropologią chrześcijańską człowiek jest substancją indywidualną, ale zarazem istotą natury społecznej. Zawsze pozostaje w relacjach z innymi ludźmi, nie ma więc spraw absolutnie prywatnych, jak i nie ma spraw absolutnie publicznych. Naturalna więź między sferą prywatną i publiczną sprawia, że w życiu człowieka nie powinno być dwóch niezależnych nurtów, prywatnego i publicznego, i dwóch odrębnych zespołów zasad etycznych: jednego, którym kierowałby się on w życiu prywatnym, i innego, którym kierowałby się w życiu publicznym. W życiu chrześcijan nie może być podziału na sferę prywatną, w której kierują się oni wskazaniem Ewangelii, i sferę publiczną, w której postępują jak niewierzący. Owa dychotomia oznaczałaby stan swoistej schizofrenii religijnej. W każdej sytuacji i w odniesieniu do każdego człowieka muszą być stosowane te same normy⁸⁹.

Uznanie zasady wolności religijnej przez Kościół oznacza, że nie chce on być Kościołem państwowym, a religia katolicka nie chce mieć statusu religii oficjalnej. Kościół przyjmuje koncepcję wolności religijnej, która pozostaje w zgodzie z założeniami omawianego tutaj modelu sfery publicznej. Według nauczania Soboru Watykańskiego II wolność religijna jest prawem najbardziej podstawowym, przysługującym człowiekowi na mocy samej jego natury. Oznacza ona, po pierwsze, wolność od jakiegokolwiek

⁸⁶ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 263 i 284–286.

⁸⁷ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 219–221.

⁸⁸ Por. *Gaudium et spes*, 42 i 76.

⁸⁹ Por. *Christifideles laici*, 59.

przymusu w dziedzinie religijnej, gdyż prawda narzuca się sumieniu jedynie siłą samej prawdy. Po drugie, integralną część wolności religijnej stanowi wolność pozytywna, to znaczy prawo do wyznawania wiary, manifestowania jej w przestrzeni publicznej⁹⁰. Niedopuszczenie do sfery publicznej ludzi wierzących i niewzięcie pod uwagę ich przekonań stanowiłoby formę nietolerancyjnego laicyzmu⁹¹, oznaczałoby dyskryminację wierzących⁹², a w konsekwencji przyczyniałoby się do osłabienia ich identyfikacji ze wspólnotą polityczną⁹³.

Podobnie jak w omawianym modelu Kościół rozgranicza sferę publiczną i sferę instytucji politycznych, choć granica między nimi nie jest ostra. Kościół bowiem podkreśla, że każda z tych sfer stanowi dla ludzi wierzących przestrzeń realizowania misji Kościoła. W swym nauczaniu stwierdza on, że wierzący, na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania, powołani są do realizacji misji Kościoła w świecie. Ich zadaniem jest odnowienie porządku spraw doczesnych w taki sposób, „aby nie naruszając właściwych mu praw uzgodnić go z normami wynikającymi z podstawowych zasad życia chrześcijańskiego oraz dostosować do różnych warunków miejsca, czasu i narodów”⁹⁴. Powinni oni „spontanicznie podjąć inicjatywę przepajania duchem chrześcijańskim mentalności ludzi i ich obyczajów, a także praw i struktur swojego państwa”⁹⁵. W wypełnianiu swojej misji powinni kierować się właściwie uformowanym chrześcijańskim sumieniem⁹⁶. „Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki, dalej, dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienie ludzkie”⁹⁷.

W odróżnieniu od założeń omawianego modelu, a także porządku kształtowanego przez prawo obowiązujące w Polsce, Kościół w swym nauczaniu kładzie większy nacisk na obecność w obydwu sferach życia społecznego – zarówno sferze publicznej, jak i politycznej – wartości i norm moralnych, co w konsekwencji oznacza relatywizację granicy pomiędzy tymi sferami. Kościół postrzega sferę publiczną jako świecką, tzn. autonomiczną w stosunku do sfery religijnej i kościelnej. Oznacza to, że Kościół sprzeciwia się sytuacjom, w których norma o charakterze czysto religijnym staje się prawem państwowym. Utożsamienie prawa religijnego z prawem państwowym może bowiem prowadzić do całkowitego zniesienia wolności religijnej. Niemniej jednak wszyscy uczestnicy sfery publicznej, nie tylko katolicy, mają „obowiązek uczciwie poszukiwać prawdy, krzewić prawdy moralne dotyczące życia społecznego, sprawiedliwości, wolności, poszanowania życia oraz innych praw człowieka, i bronić ich dozwolonymi środkami. Fakt, że niektóre z tych prawd są też nauczane przez Kościół, nie umniejsza społecznej prawomocności i «laickiego» charakteru działalności tych, którzy się z nimi utożsamiają, niezależnie od tego, w jakiej mierze uznanie tych prawd przez każdego poszczególnego obywatela jest owocem racjonalnej refleksji i przekonania płynącego z wiary”⁹⁸.

Na katolików, którzy podejmują aktywność zarówno w sferze publicznej, jak i sferze instytucji politycznych, Kościół nakłada moralny obowiązek wierności ich przekonaniom. Podkreśla ponadto, że katolicy, którzy pełnią funkcje publiczne, nie mogą, w imię bezstronności (neutralności) religijnej i światopoglądowej, być zmuszani do postępowania wbrew własnemu sumieniu. Oznaczałoby to nieuznawanie prawa ludzi wierzących do wolności religijnej i wolności sumienia⁹⁹. Katolicy, którzy są zaangażowani w sferę polityczną i przyjmują na siebie rolę ustawodawców, powinni pamiętać, że nie moż-

⁹⁰ Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej*, 2, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 411.

⁹¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 2003, nr 2, s. 53.

⁹² Por. *Redemptor hominis*, 17; Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu „Kaplicówka”*, Skoczów, 22 maja 1995 r., w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do ojczyzny – 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 845.

⁹³ Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Lubaczów, 3 czerwca 1991 r., w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do ojczyzny...*, dz. cyt., s. 598.

⁹⁴ *Apostolicam actuositatem*, 7.

⁹⁵ *Populorum progressio*, 81.

⁹⁶ Por. *Gaudium et spes*, 43.

⁹⁷ *Evangelii nuntiandi*, 70; por. *Christifideles laici*, 23.

⁹⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna...*, dz. cyt., s. 52.

⁹⁹ Por. *Veritatis splendor*, 69; Benedykt XVI, *Świat rozumu i świat wiary potrzebują siebie wzajemnie. Spotkanie z przedstawicielami różnych grup społecznych w Westminster Hall*, Londyn, 17 września 2010 r., „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 2010, nr 11, s. 27.

na tworzyć prawa tak, jak gdyby Boga nie było, gdyż jest to równoznaczne ze sprzeniewierzeniem się prawdzie o człowieku, co w konsekwencji prowadzi do jego alienacji. W tym bowiem wypadku prawo zmuszałoby chrześcijan, przynajmniej w niektórych sytuacjach, do myślenia i postępowania tak, jakby byli niewierzący. Samo zresztą prawo, bez Boga jako punktu odniesienia, stałoby się niezrozumiałe, byłoby tylko wynikiem zawartego między ludźmi chwilowego kompromisu, a w konsekwencji na dłuższą metę nie byłoby już gwarancją istnienia państwa prawa¹⁰⁰. Nie oznacza to jednak, że prawo państwowe ma być wywiedzione z Objawienia. Powinno odwoływać się do dwóch, powiązanych ze sobą źródeł: natury i rozumu – obydwie one powstały w stwórczym Umyśle Boga¹⁰¹. Katolicy, którzy uczestniczą w ciałach ustawodawczych, powinni zatem realizować za pomocą środków legalnych normę moralną, która jest zakorzeniona w samej naturze istoty ludzkiej. Podobnie wszyscy podejmujący jakiegokolwiek zaangażowanie w sferze publicznej winni przede wszystkim urzeczywistniać w porządku społecznym zasady etyczne zakorzenione w samej naturze człowieka i stanowiące część naturalnego prawa moralnego¹⁰².

Inaczej tę kwestię ujmuje się w omawianym modelu i w świetle prawa obowiązującego w Polsce. W ich ujęciu prawo państwowe powinno stanowić wyraz zbiorowej moralności, wspólnej dla wielu grup żyjących w ramach wspólnoty politycznej. Nie może ono narzucać nikomu określonych wartości, lecz raczej winno tworzyć przestrzeń, która umożliwi współistnienie jednostek wyznających odmienne i często sprzeczne przekonania światopoglądowe. Stąd państwo chroni tylko te wartości, które umożliwiają realizację preferencji jednostkowych (tzw. minimum etyczne). Dokonuje jakby aktu samoograniczenia w imię poszanowania autonomii moralnej jednostki¹⁰³. Kościół natomiast nie chce ograniczać się do minimum etycznego (rozumianego we współczesnych państwach jako autonomia moralna, prawo do życia, prawo do integralności cielesnej, prawo własności, podstawowe wolności, sprawiedliwość), ale przekonuje do zasad prawnonaturalnych jako trwałej podstawy porządku politycznego i społecznego. Kościół dopuszcza jednakowoż, aby katolicy popierali rozwiązania, które nie w pełni zgadzają się z proponowaną przez Kościół wizją człowieka i porządku społecznego. Opowiedzenie się przez katolika za takimi rozwiązaniami jest możliwe jedynie wtedy, gdy: 1) wiadome jest wszystkim, że on osobiście utożsamia się z rozwiązaniami zgodnymi z nauką Kościoła; 2) aktualne okoliczności nie pozwalają na przyjęcie rozwiązań zgodnych z nauką Kościoła; 3) kompromisowa propozycja, którą katolik chce poprzeć, wpisuje się w logikę wychodzenia ze stanu niesprawiedliwości¹⁰⁴.

Kościół nieco inaczej postrzega rolę religii w sferze publicznej niż ma to miejsce w prezentowanym tutaj modelu. Ten ostatni docenia intuicję normatywną przechowywaną w religii. Religia stanowi zatem źródło, które podtrzymuje obywatelską świadomość norm. Kościół w swym nauczaniu twierdzi, że obiektywne normy, określające słuszne działanie, są dostępne rozumowi ludzkiemu. Religia nie musi ich ukazywać, ponieważ powinny one być znane wszystkim, także niewierzącym. Rola religii w debacie politycznej powinna polegać nie tyle na proponowaniu konkretnych rozwiązań politycznych, co bynajmniej nie leży w zakresie kompetencji religii, ile raczej na pomocy w „oczyszczaniu” rozumu i oświecaniu go na drodze odkrywania obiektywnych zasad moralnych. Bez tego „korekcyjnego” działania religii rozum może ulec wypaczeniom, tak jak to się dzieje, kiedy jest zmanipulowany przez ideologię lub używany w sposób wybiórczy, który nie bierze w pełni pod uwagę godności osoby ludzkiej. Proces ten jest dwukierunkowy, bowiem rozum też powinien odgrywać oczyszczającą rolę w obrębie religii (np. chronić przed fundamentalizmem)¹⁰⁵.

Kościół w sposób odmienny niż założenia omawianego modelu odnosi się do pluralizmu sfery publicznej. Sprzeciwia się obronie pluralizmu etycznego, która zaprzecza zasadom naturalnego prawa moralnego. Zdaniem Kościoła autonomia moralna, jaka przysługuje każdemu, nie może być oparta na relatywistycznej tezie, że wszystkie wizje dobra człowieka są równie prawdziwe i mają taką samą wartość.

¹⁰⁰ Por. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Warszawa 1990, s. 269.

¹⁰¹ Por. Benedykt XVI, *Serce rozumne. Przemówienie w Bundestagu, Berlin, 22 września 2011 r.*, „L'Osservatore Romano. Wydzanie polskie” 2011, nr 10–11, s. 39.

¹⁰² Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna...*, dz. cyt., s. 50 i 52.

¹⁰³ Por. W. Brzozowski, dz. cyt., s. 143–145.

¹⁰⁴ Por. *Evangelium vitae*, 73.

¹⁰⁵ Por. Benedykt XVI, *Serce rozumne ...*, dz. cyt., s. 27.

Każdą wizję człowieka, dobra wspólnego i państwa należy oceniać wedle normy moralnej zakorzenionej w samej naturze istoty ludzkiej. Uprawnione różnice poglądów mogą dotyczyć konkretnej realizacji prawdziwego dobra człowieka, ale nie wspomnianej normy moralnej. Konkretny charakter tej realizacji i zróżnicowane okoliczności sprawiają, że istnieje wiele różnych wizji i rozwiązań, które wszakże muszą być moralnie dopuszczalne. Zadaniem Kościoła nie jest wskazywanie konkretnych rozwiązań – a tym bardziej rozwiązań jedynych – w sprawach doczesnych, które Bóg pozostawił wolnemu i odpowiedzialnemu osądowi każdego człowieka, jednakże Kościół ma prawo i obowiązek formułować oceny moralne w sprawach rzeczywistości doczesnych, gdy wymagają tego wiara i prawo moralne. Kościół wyraża swój sprzeciw wobec koncepcji pluralizmu opartego na relatywizmie moralnym, która szkodzi samej demokracji, ta bowiem potrzebuje podwalin w postaci zasad etycznych, które nie mogą być przedmiotem negocjacji. Do wartości i zasad nienegocjowalnych Kościół zalicza m.in. ochronę życia od chwili poczęcia aż po jego naturalny kres, ochronę i wartość rodziny opartej na monogamicznym małżeństwie osób przeciwnej płci, zagwarantowanie rodzicom swobody w wychowaniu swych dzieci, ochronę społeczną nieletnich, prawo do wolności religijnej oraz sprawę pokoju opartego na sprawiedliwości i miłości¹⁰⁶. Jednocześnie Kościół naucza o wolności religijnej, przysługującej każdemu człowiekowi z racji samej jego ludzkiej godności, o zakazie stosowania przymusu w zakresie przekazywania wiary, o prawie do działania zgodnie z własnym sumieniem tak na forum prywatnym, jak i publicznym, wzajemnej wyrozumiałości, potrzebie dialogu jako sposobie rozstrzygnięcia sporów, o unikaniu narzucania innym własnej koncepcji prawdy, o unikaniu pogardy i konieczności przewyższania dyskryminacji społecznej, kulturalnej, ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język i religię¹⁰⁷.

Podobnie jak w omawianym modelu, tak również w nauczaniu Kościoła istnieje przekonanie o specyfice oraz szczególnym charakterze misji Kościoła, które określają sposób jego działania w społeczeństwie. Po pierwsze, Kościół chce być obecny w sferze publicznej, spełniając tam funkcję krytyczną. Przypisuje on sobie prawo do osądzania, czy podstawy danego porządku społecznego są zgodne z niezmiennym porządkiem, który Bóg ustanowił za pośrednictwem Objawienia i prawa naturalnego. Sobór Watykański II stwierdza, że Kościół powinien mieć swobodę w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienia dusz. Oceny moralnej życia społecznego i publicznego Kościół chce dokonywać z punktu widzenia prawa naturalnego¹⁰⁸. Po drugie, wobec swoich wiernych Kościół formułuje obowiązek troski o dobro wspólne, co wiąże się z zaangażowaniem w sferze publicznej. Kościół kształtuje też postawy lojalności, posłuszeństwa, akceptowania porządku politycznego. Wzywa wiernych do szacunku wobec prawa, uczy osobistej odpowiedzialności za dobro i zło, mobilizuje do podejmowania współodpowiedzialności za dobro wspólne. Jest więc nauczycielem kultury politycznej, a tym samym swego rodzaju stabilizatorem ładu społeczno-politycznego¹⁰⁹.

Kościół proponuje rozróżnić to, co w sferze publicznej robią wierni we własnym imieniu jako obywatele kierujący się głosem sumienia chrześcijańskiego, od tego, co Kościół czyni jako instytucja. Hierarchia kościelna, zgodnie z nauczaniem Kościoła i podobnie jak w omawianym modelu, powinna zachować dystans wobec bezpośredniej interwencji w sprawy polityczne. Zadanie to wchodzi w zakres powołania wiernych świeckich, którzy w sferze publicznej działają z własnej inicjatywy. Dystans duchownych wynika ze świadomości autonomii świata doczesnego i własnej niekompetencji w tej dziedzinie¹¹⁰. Ponieważ Kościół nie jest partią polityczną, jego misji bardziej odpowiada poruszanie się w sferze metapolityki, gdyż chroni to wiarę przed ideologizacją, a Kościół przed upartyjnieniem. W debacie publicznej duchowni mogą reprezentować Kościół jako instytucję kompetentną i autorytet w kwestiach moralnych, mogą też angażować się w sferze społeczeństwa obywatelskiego w różne działania społeczne, zwłaszcza te, które stanowią urzeczywistnienie głoszonego przez Kościół ideału miłości bliźniego.

¹⁰⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna...*, dz. cyt., s. 50–51.

¹⁰⁷ Por. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 128 i 130.

¹⁰⁸ Por. *Mit brennender Sorge*, 39.

¹⁰⁹ Por. *Christifideles laici*, 42; *Redemptor hominis*, 17.

¹¹⁰ Katechizm Kościoła Katolickiego, 2242.

Podobnie jak w omawianym modelu Sobór Watykański II określa wzorcowe relacje państwa i Kościoła stwierdzając, że „wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. 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”¹¹¹. Kościół w pełnieniu swych zadań realizujących cele duchowe domaga się wolności i niezależności od władzy świeckiej¹¹². Kościół nie tylko domaga się uznania własnej autonomii, ale także uznaje słuszną autonomię państwa. Autonomia wspólnoty politycznej w aspekcie normatywnym polega na poszanowaniu porządku moralnego przez prawo stanowione przez władze publiczne. Wykonywanie władzy politycznej powinno zatem odbywać się zawsze w granicach porządku moralnego, dla dobra wspólnego¹¹³.

Wnioski

1. Prezentowany model umiejscawia Kościół w sferze publicznej. Podobnie w nauczaniu Kościoła jego obecność jako instytucji zostaje ograniczona do sfery publicznej, jednak z tą różnicą, że wierzący świeccy mogą/powinni być obecni we wszystkich sferach życia społecznego i to dzięki nim przekonania religijne przenikają do sfery instytucji politycznych. Polskie prawo nie stawia formalnych barier, by religia i przedstawiciele Kościoła instytucjonalnego byli obecni w sferze publicznej i politycznej, o ile potrafią zaakceptować obowiązujące tam normy i reguły (zwłaszcza: działalność Kościoła w granicach prawa państwowego, bezstronność religijną władz publicznych, świecki cel prawa państwowego).
2. Założenia omawianego modelu oraz przepisy polskiego prawa wyodrębniają różne sfery życia: prywatną, publiczną oraz polityczno-instytucjonalną. Rozróżnienie to w omawianym modelu i polskim prawie następuje na podstawie kryterium funkcjonalnego i normatywnego: każda ze sfer ma własną funkcję i własne normy. Kościół natomiast w większym stopniu widzi świat życia ludzkiego jako jedność, nie różnicuje sfer, zwłaszcza normatywnie.
3. Napięcie między Kościołem a sferą publiczną powstaje głównie w aspekcie normatywnym, w mniejszym stopniu w funkcjonalnym. Zauważyć też można pojawienie się dystansu między normami postulowanymi przez Kościół i normami prawa państwowego, a także odmienne rozumienie wolności przez Kościół i społeczeństwo/państwo (działanie zgodnie z absolutną prawdą v. konstruowanie norm). Kościół rości sobie prawo do tego, by jego interpretacja prawa naturalnego była obowiązująca, gdyż uważa on siebie za instytucję kompetentną w sprawach moralności, odmawiając tej właściwości państwu.
4. W polskim prawie, w przeciwieństwie do prezentowanego modelu i nauczania Kościoła, nie sposób odnaleźć śladów przekonania o wartości napięcia, jakie wnosi Kościół do sfery publicznej. Jest tam mowa jedynie o współpracy państwa i Kościoła dla dobra człowieka oraz dobra wspólnego. Polski ustawodawca nie docenił również pełnionej przez Kościół funkcji krytycznej w społeczeństwie. Wydaje się, jakby ten obowiązek państwo chciało wypełniać samo, przez własny system sądownictwa, zapewniający poszanowanie praw i wolności obywateli.

dr Piotr Burgoński

¹¹¹ *Gaudium et spes*, 76.

¹¹² Por. *Christus Dominus*, 19.

¹¹³ *Gaudium et spes*, 74.