

MAREK PABICH

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Nauk Socjologicznych  
<https://orcid.org/0000-0001-5358-0051>

## **Rola religii w życiu współczesnych społeczeństw w ujęciu przedstawicieli Ośrodka Myśli Politycznej**

### **The role of religion in the life of contemporary societies from the perspective of the Centre for Political Thought representatives**

#### Abstract

The article tackles the issue of the role of religion in the life of contemporary societies from the perspective of selected authors publishing in the Centre for Political Thought. Religion is a necessary axiological foundation for the state, around which it is possible to build a civic community. It provides the state with the values it needs for proper functioning in which the institutions are not able to produce themselves. The reference to transcendence also allows for a deeper interpretation of the fate of a given society throughout history. Nowadays, Christianity is the only important alternative to the liberal trends prevailing in the Western world. It also ensures continuity between European cultural heritage and the present day. The views of the discussed authors are situated within the conservative current.

**Keywords:** religion, society, conservatism, Centre for Political Thought, integration.

#### Abstrakt

Artykuł jest poświęcony zagadnieniu roli religii w życiu współczesnych społeczeństw w ujęciu wybranych autorów publikujących w Ośrodku Myśli Politycznej. Religia stanowi dla nich niezbędny dla państwa fundament aksjologiczny, wokół którego możliwe jest zbudowanie wspólnoty obywatelskiej. Zapewnia ona państwu wartości potrzebne do prawidłowego funkcjonowania, których jego instytucje same nie są w stanie wytworzyć. Odniesienie do transcendencji pozwala ponadto na pogłębioną interpretację losów danego społeczeństwa na przestrzeni dziejów. Współcześnie chrześcijaństwo stanowi jedyną liczącą się alternatywę dla dominujących w świecie zachodnim prądów liberalnych. Zapewnia ponadto ciągłość między europejskim dziedzictwem kulturowym a współczesnością. Poglądy omawianych autorów sytuują się w ramach nurtu konserwatywnego.

**Słowa kluczowe:** religia, społeczeństwo, konserwatyzm, Ośrodek Myśli Politycznej, integracja.

Religia należy do zjawisk społecznych obecnych w każdej kulturze i w każdym społeczeństwie. Świadczą o tym ślady zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych form życia religijnego, stwierdzone w toku badań przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych<sup>1</sup>. Znana jest konstatacja Ericha Fromma: „Nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”<sup>2</sup>. W ramach niniejszego artykułu, po przedstawieniu niektórych socjologicznych aspektów zjawiska religii, zostaną zaprezentowane wybrane zagadnienia dotyczące roli religii w życiu współczesnych społeczeństw w ujęciu wybranych przedstawicieli Ośrodka Myśli Politycznej<sup>3</sup>, z uwzględnieniem polskiej specyfiki omawianego problemu.

## 1. Socjologiczne aspekty religii

Jeden z klasyków socjologii, Emile Durkheim, twierdzi, iż religia „jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem”<sup>4</sup>. Autor powyższej definicji akcentuje przede wszystkim społeczne znaczenie religii, nie odnosząc się bezpośrednio do treści owych wierzeń i praktyk.

Max Weber natomiast zdaje się unikać wyraźnego definiowania religii. Prezentując swoje stanowisko na ten temat, koncentruje się raczej na określeniu, czym – jego zdaniem – religia i wiara religijna nie jest. Fenomen religii przedstawia on w następujący sposób: „Religia oferuje nie definitywną, intelektualną wiedzę o bycie, czy też o tym, co normatywnie obowiązujące, lecz pewne definitywne stanowisko wobec świata, opierające się na bezpośrednim zrozumieniu jego

<sup>1</sup> Franciszek Adamski. 2011. Wprowadzenie. W *Socjologia religii*. Red. Franciszek Adamski, 5. Kraków: Wydawnictwo Petrus. Wśród licznych badaczy fenomenu religii zwraca uwagę Mircea Eliade (zob. np. Mircea Eliade. 1988–1995. *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1–3. Tłum. Stanisław Tokarski, Agnieszka Kuryś. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax; Mircea Eliade. 2008. *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia).

<sup>2</sup> Erich Fromm. 1966. *Szkice z psychologii religii*. Tłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza, 134.

<sup>3</sup> Ośrodek Myśli Politycznej (dalej: OMP) jest instytucją o charakterze naukowo-educacyjnym, podejmującą refleksję nad problematyką życia społecznego. Został powołany do istnienia w 1992 r. Jego siedziba mieści się w Krakowie. Na działalność OMP składa się wydawanie publikacji, organizowanie konferencji oraz prowadzenie wykładów i seminariów z zakresu politologii, socjologii, filozofii politycznej, historii najnowszej oraz stosunków międzynarodowych. Do grona najważniejszych autorów związanych z OMP należą m.in.: Zdzisław Krasnodebski, Ryszard Legutko, Miłowit Kuniński (zm. w 2018 r.), Zbigniew Stawrowski, Bogdan Szlachta, Dariusz Gawin, Dariusz Karłowicz, Jacek Kłoczkowski, Rafał Matyja, Arkady Rzegocki, Artur Wolek, Przemysław Żurawski vel Grajewski, Marek Cichocki (O nas [08.05.2020] <https://www.omp.org.pl/onas.php>).

<sup>4</sup> Emile Durkheim. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Tłum. Anna Zadrożyńska. Warszawa: PWN, 41.

«sensu». Zaś ów sens odkrywa ona nie środkami intelektu, ale przez charyzmę iluminacji, której dostępuje jedynie ten, kto, stosując pewną daną mu do ręki technikę, uwolni się od zwodniczych surogatów, dostarczanych jako poznanie przez pomieszane wrażenia świata zmysłów oraz przez obojętne w rzeczywistości dla sprawy zbawienia i puste abstrakcje rozumu, i w ten sposób zdoła przygotować w sobie miejsce na zrozumienie sensu świata i własnej egzystencji, co jest jedyną rzeczą mającą praktyczną wagę<sup>5</sup>. Jak twierdzi Mirosława Grabowska, w koncepcji Webera dzięki religii człowiek ma możliwość poznania sensu rzeczywistości. Sens ów wywiera z kolei wpływ na sposób, w jaki społeczność organizuje swoje funkcjonowanie. Aby jednak odczytać sens rzeczywistości, trzeba uwolnić się od poznania rozumowego i zmysłowego. Poznanie takie można bowiem uzyskać jedynie poprzez przeżycie religijne o charakterze iluminacji<sup>6</sup>.

Z kolei polski socjolog religii Władysław Piwowarski, uwzględniając społeczno-kulturowy wymiar religii, określa ją jako „system wierzeń, wartości oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej<sup>7</sup>. Według Piwowarskiego religia w jej tradycji judeochrześcijańskiej jest „zinstytucjonalizowanym w społeczeństwach świeckich specyficznym systemem wartości kulturowych<sup>8</sup>. W definicji lubelskiego socjologa obecne jest zatem nawiązanie do pozaempirycznego komponentu religii, a także związanych z nią czynności kultowych i wartości kulturowych.

Jak zauważa Janusz Mariański, wielu współczesnych autorów, np. Jose Casanova, zwraca uwagę na pozytywną rolę, jaką religia pełni w życiu publicznym. Nawet uznawanie religii za element sfery prywatnej, właściwe koncepcjom liberalnym, nie musi oznaczać przekonania, iż nie może ona podejmować problemów z zakresu życia publicznego. Nie musi także oznaczać odmawiania jej prawa do uczestnictwa w życiu społeczeństwa obywatelskiego<sup>9</sup>. Omawiając poglądy Casanovy, Mariański konstatuje, iż uważa on religię za aktywny czynnik, mający udział w kształtowaniu wspólnoty obywatelskiej. Religia, respektująca współczesne zasady wolności religijnej oraz rozdział Kościoła i państwa, może przyczyniać się do moralnej odnowy społeczeństwa. Rozdział Kościoła od pań-

---

<sup>5</sup> Max Weber. 2006. *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*. Tłum. Tadeusz Zatorski, Grzegorz Sowiński, Dominika Motak. Kraków: Nomos, 219.

<sup>6</sup> Mirosława Grabowska. 2018. *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*. Warszawa: Scholar, 8–9.

<sup>7</sup> Władysław Piwowarski. 1996. *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 43.

<sup>8</sup> Piwowarski. 1996. *Socjologia religii*, 43.

<sup>9</sup> Janusz Mariański. 2007. Religia a społeczeństwo obywatelskie: przeciwieństwo czy komplementarność. W *Spółczesność obywatelska. Modele teoretyczne i praktyka społeczna*. Red. Edward Balawajder, 87–88. Lublin: Wydawnictwo KUL.

stwa oraz religii od polityki nie musi już obecnie oznaczać ścisłej jej prywatyzacji. Casanova zauważa, iż aktualnie na nowo definiuje się rolę, jaką religia może spełniać w życiu publicznym<sup>10</sup>.

Wspomniany Jose Casanova posługuje się także pojęciem deprivatyzacji, przez którą rozumie proces, „w efekcie którego religia porzuca wyznaczone jej miejsce w sferze prywatnej i wkracza do nieodróżnianej sfery publicznej społeczeństwa obywatelskiego, aby brać udział w nieprzerwanym procesie kontestowania, dyskursywnego legitymizowania i ponownego wytyczania granic”<sup>11</sup>. Przykładem takiego procesu jest – zdaniem omawianego autora – sytuacja, gdy religia obecna w sferze publicznej broni nie tylko własnej swobody działania, ale także podstawowych praw człowieka (co zresztą miało miejsce np. w Polsce w okresie realnego socjalizmu). Niekiedy wyraża ona sprzeciw wobec zbyt daleko posuniętej autonomii rozmaitych świeckich dziedzin życia, które bywają, co prawda, zorganizowane zgodnie z zasadami formalnymi, jednakże z pominięciem wymiaru etycznego (np. sprzeciw wyrażany swego czasu wobec postępującego wyścigu zbrojeń czy też wobec niektórych reguł systemu kapitalistycznego, wypychających najślabszych poza margines życia społecznego). Religia występuje także w obronie tradycyjnego porządku świata przed administracyjnymi ingerencjami, jakich dokonują niekiedy władze poszczególnych państw. Skłania również do podejmowania debat na temat ważnych zagadnień etycznych<sup>12</sup>.

Janusz Mariański zauważa, iż twierdzenie o nieuchronnym tryumfie sekularyzmu i zaniku religii nie jest już obecnie tak popularne wśród filozofów i socjologów, jak miało to miejsce jeszcze przez trzydziestu laty. Niektórzy badacze, jak choćby wspomniany Casanova, mówiąc o deprivatyzacji religii, podważają postawę uchylania się przez współczesne państwa od zajmowania stanowiska w kwestii wartości uznanych za podstawę życia społecznego, a także usiłują na nowo dokonywać rozróżnienia między sferą publiczną a prywatną. Religia wydaje się być na nowo uznawana za element sfery publicznej. Wśród badaczy pojawiają się opinie, iż po okresie sekularyzacji i prywatyzacji religii pojawią się nowe formy jej wyraźniejszej obecności w życiu publicznym<sup>13</sup>. W takim ujęciu w religii upatruje się źródła wartości przyczyniających się do budowania ładu moralnego w społeczeństwie oraz niwelowania podziałów społecznych. W oficjalnych dokumentach

---

<sup>10</sup> Mariański. 2007. Religia a społeczeństwo obywatelskie: przeciwieństwo czy komplementarność, 100.

<sup>11</sup> Jose Casanova. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. Tomasz Kunz. Kraków: Nomos, 123.

<sup>12</sup> Casanova. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, 111–112.

<sup>13</sup> Mariański. 2007. Religia a społeczeństwo obywatelskie: przeciwieństwo czy komplementarność, 95.

Unii Europejskiej wspólnoty religijne zaliczane są do instytucji społeczeństwa obywatelskiego. Uznaje się ich ważną rolę w budzeniu zaangażowania społecznego obywateli, zwłaszcza na poziomie lokalnym<sup>14</sup>.

Niektórzy autorzy postrzegają jednak religię jako zagrożenie dla społeczeństwa obywatelskiego i przedstawiają ją jako siłę wrogą demokracji. Odmawiają oni uznania za obywatelskie inicjatyw mających inspirację religijne. Do autorów takich Janusz Mariański zalicza Roberta Putnama, którego zdaniem instytucje wyznaniowe nie wchodzą w skład wspólnoty obywatelskiej. Zarzuca on tym spośród włoskich katolików, którzy charakteryzują się najwyższymi wskaźnikami uczestnictwa w praktykach religijnych, zbyt małe zaangażowanie w życie publiczne. Putnam formułuje taki zarzut także wobec Kościoła katolickiego we Włoszech jako całości oraz powiązanych z nim organizacji i stowarzyszeń. Niektóre reguły charakterystyczne dla katolicyzmu uważa Putnam za niedające się pogodzić z zasadami społeczeństwa obywatelskiego, np. hierarchiczną strukturę Kościoła, wymaganie od wiernych posłuszeństwa, czy też pokornego przyjmowania własnej pozycji społecznej<sup>15</sup>.

Z kolei włoski socjolog Stefano Martelli wskazuje na pozytywny, jego zdaniem, związek między wyznawaniem religii katolickiej a podejmowaniem zaangażowania obywatelskiego. Powołując się na wyniki badań socjologicznych przeprowadzonych wśród włoskich studentów, dochodzi on do wniosku, iż osoby identyfikujące się z katolicyzmem charakteryzują się większym poziomem zaangażowania w życie publiczne niż ich koledzy niewskazujący takiego związku. Według Martellego większe zaangażowanie religijne pozytywnie wpływa na poczucie lojalności i zaufania do instytucji publicznych oraz poziom troski o dobro wspólne. Wspomniany autor postrzega Kościół katolicki jako swego rodzaju depozytariusza wartości humanistycznych, które posiadają duże znaczenie dla współżycia społecznego i politycznego<sup>16</sup>.

## 2. Religia w pluralistycznym społeczeństwie

Spośród autorów publikujących w Ośrodku Myśli Politycznej temat obecności religii we współczesnym społeczeństwie podejmuje m.in. Zdzisław Krasnodębski. Wchodzi on w polemikę z teoriami zakładającymi nieuchronne powiązanie no-

---

<sup>14</sup> Jan Herbst. 2004. „Gdzie w Polsce szukać społeczeństwa obywatelskiego. Od ideologii do badań”. Trzeci Sektor 1: 112.

<sup>15</sup> Mariański. 2007. Religia a społeczeństwo obywatelskie: przeciwieństwo czy komplementarność, 96.

<sup>16</sup> Stefano Martelli. 2001. „Jaka religia cywilna we Włoszech? Młodzież wobec wartości obywatelskich”. Społeczeństwo 1 (10): 64–67.

woczesności z sekularyzacją<sup>17</sup>, rozumianą przez niego jako zanikanie religii. Jego zdaniem nie można obecnie mówić o tego rodzaju procesie. Przekonaniu o nieuchronnej sekularyzacji przeczy choćby wzrost zainteresowania religią, a także jej znaczeniem politycznym, jaki można zaobserwować szczególnie po zamachach na *World Trade Center* z 11 września 2001 r. Zdaniem Krasnodębskiego religia chrześcijańska wniosła ogromny i znaczący wkład do procesu kształtowania się nowoczesnego świata. Polemizując z Maxem Weberem<sup>18</sup>, postuluje on potrzebę uznania znaczącej roli nie tylko protestantyzmu, lecz także katolicyzmu w procesie formowania się nowoczesnego świata<sup>19</sup>. Krasnodębski zauważa jednak obecne współcześnie zjawisko wyłączenia wartości religijnych ze struktur władzy państwowej. Następuje wówczas całkowite oddzielenie religii i polityki, sfera publiczna nabiera charakteru radykalnie laickiego, zaś argumentom o inspiracji religijnej odmawia się prawa do obecności w debacie publicznej<sup>20</sup>.

Z drugiej jednak strony omawiany autor zauważa także, iż w dobie zagrożenia ze strony fundamentalizmu islamskiego podejmuje się na nowo refleksję na temat chrześcijańskich korzeni liberalnej demokracji i cywilizacji zachodniej. W refleksji tej jednak daje o sobie znać wyraźna obawa przed przemocą i nietolerancją motywowaną religijnie. W takiej interpretacji już samo głębokie zaangażowanie religijne jednostki może być uznawane za możliwe źródło konfliktów. Przy tego rodzaju podejściu wyznawcy islamu postrzegani są jako stanowiący potencjalne zagrożenie tylko z tego powodu, iż cieszą się opinią ludzi zaangażowanych religijnie. Napięcia między Zachodem a światem arabskim są wówczas interpretowane jako konflikt świata zsekularyzowanego ze światem, który ciągle jeszcze charakteryzuje się silnym przenikaniem się religii i polityki<sup>21</sup>. Osiągnięcie pokoju i dobrobytu jest w takiej koncepcji możliwe tylko w społeczeństwach zsekularyzowanych, w których jednostki koncentrują się przede wszystkim na prowadzeniu interesów i pomnażaniu majątku<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Według Mirosławy Grabowskiej sekularyzacja to „uniwersalny proces (uwarunkowany przede wszystkim przez szeroko rozumianą modernizację), w którym religia, religijne instytucje i religijność ludzi tracą na znaczeniu na rzecz świeckich instytucji i przekonań, aż do wymarcia tych pierwszych” (Grabowska. 2018. *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*, 11); por. Janusz Mariański. 2006. *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 23–76.

<sup>18</sup> Zob. Max Weber. 2015. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. Tłum. Dorota Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>19</sup> Zdzisław Krasnodębski. 2004. *Polityka i chrześcijaństwo w ponowoczesnej demokracji. W Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*. Red. Piotr Mazurkiewicz, Sławomir Sowiński, 149–150. Wrocław: Ossolineum.

<sup>20</sup> Krasnodębski. 2004. *Polityka i chrześcijaństwo w ponowoczesnej demokracji*, 163.

<sup>21</sup> Na temat relacji między religią a zsekularyzowaną nowoczesnością zob. Gilles Keppel. 2010. *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*. Tłum. Agnieszka Adamczak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

<sup>22</sup> Zdzisław Krasnodębski. 2011. *Większego cudu nie będzie. Zebrane eseje i szkice IV*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 168–169.

Jednakże, według Krasnodębskiego, trudno uniknąć wzajemnego oddziaływania pomiędzy religią i polityką. Jego zdaniem nawet laicki i pluralistyczny kształt współczesnych społeczeństw liberalnych stał się możliwy dzięki religijnemu i kulturowemu podłożu, jakie współczesna cywilizacja zachodnia zawdzięcza chrześcijaństwu<sup>23</sup>. Omawiany autor zwraca uwagę na model relacji między religią i polityką obecny w Stanach Zjednoczonych<sup>24</sup>. W kraju tym widoczne są inspiracje religijne w polityce, mimo iż jest on przykładem społeczeństwa liberalnego. Oddziaływanie religii na politykę amerykańską dotyczy zarówno katolicyzmu, jak i licznych wyznań protestanckich, w tym nowych wspólnot wyznaniowych, niejednokrotnie dosłownie interpretujących Biblię i propagujących surowe zasady moralne<sup>25</sup>. Na kanwie powyższych rozważań warto odnotować, iż niektórzy obserwatorzy amerykańskiej sceny politycznej twierdzą, iż jednym z czynników, który miał wpływ na wyborcze zwycięstwo Donalda Trumpa w 2016 r., było poparcie, jakie otrzymał on ze strony wyborców należących do ewangelikalnych wspólnot protestanckich. Ponadto można zauważyć zbieżność niektórych decyzji obecnej amerykańskiej administracji z przekonaniami tej grupy wyborców, dotyczącymi takich kwestii, jak stosunek do problemu imigracji czy też relacji amerykańsko-izraelskich (np. decyzja Trumpa o przeniesieniu siedziby ambasady USA z Tel Awiwu do Jerozolimy).

Krasnodębski zwraca uwagę na obecne w życiu publicznym Stanów Zjednoczonych odniesienia do sfery religijnej. Zgodnie z tzw. religią obywatelską amerykański „Naród” jest związany z „Bogiem”. Religia ta zakłada wiarę, iż amerykańska demokracja oraz charakterystyczne dla niej teksty (konstytucja), symbole (flaga) oraz charyzmatyczne postacie (np. Abraham Lincoln) są czymś dobrym i sprawiedliwym. Stanowią jakby „sakrament” pochodzący od Boga. Amerykańska suwerenność jawi się w takim spojrzeniu jako mająca źródło w woli Bożej. Amerykanie są postrzegani jako mający do spełnienia historyczną misję, mającą wymiar zarówno narodowy, jak i religijny<sup>26</sup>. Świeckość amerykańskiej demokracji wydaje się do pogodzenia z zauważalną sakralizacją sfery publicznej. Zdaniem Krasnodębskiego rozdział religii od państwa w USA odnosi się przede wszystkim do władzy ustawodawczej i sądowniczej, nie dotyczy zaś funkcji pre-

<sup>23</sup> Krasnodębski. 2004. *Polityka i chrześcijaństwo w ponowoczesnej demokracji*, 163–164.

<sup>24</sup> Na temat obecności religii w przestrzeni publicznej USA zob. np. Rafał Proszak. 2014. *Teista w demoliberalnym świecie. Rzecz o amerykańskich rozważaniach wokół rozumnej polityki*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej. Na temat obecności religii i Kościoła katolickiego w odmiennym kontekście w Czechach zob. np. Petr Fiala. 2016. *Laboratorium sekularyzacji. Kościół i religia w społeczeństwie niereligijnym*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej. Z kolei na temat sytuacji religii w przestrzeni publicznej Francji zob. np. Agnieszka Czarnecka. 2014. *Marianna wciąż katolicka? O rewolucyjności przemian francuskiego społeczeństwa i Kościoła katolickiego przełomu lat 60. i 70. XX w.* Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.

<sup>25</sup> Krasnodębski. 2004. *Polityka i chrześcijaństwo w ponowoczesnej demokracji*, 164.

<sup>26</sup> Zdzisław Krasnodębski. 2005. *Demokracja peryferii*. Gdańsk: Słowo/Obraz, Terytoria, 214.

zydenta. To właśnie prezydent USA w pewien sposób uosabia ową religię obywatelską. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż także w wystąpieniach współczesnych prezydentów amerykańskich pojawiają się odniesienia religijne. W sytuacjach kryzysowych, zgodnie z oczekiwaniami opinii publicznej, wzywają oni obywatele do narodowej modlitwy<sup>27</sup>.

Jednakże, w opinii Krasnodębskiego, w przypadku amerykańskiej religii obywatelskiej nie można mówić o religii politycznej. Nie chodzi w niej bowiem o swego rodzaju sakralizację narodu amerykańskiego, lecz o interpretowanie amerykańskiego doświadczenia historycznego w świetle prawd ostatecznych. Zdaniem omawianego autora, podczas gdy w religii politycznej przedmiotem kultu jest sama polityka, religia obywatelska polega na umiejętności postrzegania wydarzeń o charakterze społeczno-politycznym w świetle transcendentnego sensu i prezentowania tego związku przy użyciu symboli<sup>28</sup>. Zdaniem Krasnodębskiego mamy również do czynienia z polską religią obywatelską. Nie chodzi w niej o oddawanie czci narodowi, ale o próbę interpretowania polskiego doświadczenia historycznego – od epoki polskiego romantyzmu po doświadczenie pierwszej „Solidarności” – w świetle wiary. Można w ten sposób, jego zdaniem, dostrzec zarówno dobro, jak i zło, które stało się udziałem Polaków i które Polacy w owym czasie uczynili<sup>29</sup>.

W opinii Krasnodębskiego istnieje potrzeba obecności religii w sferze publicznej, także w zakresie polityki. Trudno, jego zdaniem, o zupełną separację obu tych dziedzin. Każde państwo potrzebuje bowiem pewnego fundamentu aksjologicznego, który zapewnia religia, niezbędnego do choćby minimalnego poczucia wspólnoty jego obywateli. Omawiany autor odwołuje się w tym kontekście do stwierdzenia Ernsta-Wolfganga Böckenfördego – teoretyka prawa i byłego sędziego Trybunału Konstytucyjnego Niemiec: „Wolnościowe sekularne państwo żyje dzięki założeniom, których nie może samo gwarantować. Jest to ogromne ryzyko, które państwo to podjęło ze względu na wolność”<sup>30</sup>. Państwo może zatem prawidłowo funkcjonować jedynie wówczas, gdy opiera się na zasadach, których wypracowanie przekracza jego możliwości. Tu właśnie otwiera się przestrzeń dla religii.

Do polskiej tradycji politycznej, zdaniem Krasnodębskiego, należy słuchanie opinii osób duchownych, szczególnie w odniesieniu do ważnych sytuacji dotyczących życia zbiorowości. W dramatycznych okolicznościach, w jakie obfitowała polska historia, odwoływano się zwykle do interpretacji religijnej. Omawiany autor wymienia wśród duchownych, którzy wywarli ważny wpływ na polskie życie

<sup>27</sup> Krasnodębski. 2005. *Demokracja peryferii*, 215.

<sup>28</sup> Krasnodębski. 2004. *Polityka i chrześcijaństwo w ponowoczesnej demokracji*, 165.

<sup>29</sup> Krasnodębski. 2004. *Polityka i chrześcijaństwo w ponowoczesnej demokracji*, 165.

<sup>30</sup> Cyt. za: Krasnodębski. 2011. *Większego cudu nie będzie. Zebrane eseje i szkice IV*, 177.



publiczne: Jana Pawła II, prymasa Stefana Wyszyńskiego, ks. Józefa Tischnera, ks. Adama Bonieckiego, o. Macieja Ziębę oraz o. Tadeusza Rydzyka. Jednocześnie Krasnodębski jest świadom faktu, iż między współczesnymi państwami a instytucjami religijnymi będą pojawiały się napięcia. Złudzeniem jest oczekiwanie, iż współistnienie między nimi będzie przebiegać bezproblemowo<sup>31</sup>.

Omawiany autor przestrzega również przed sytuacją, w której po wykluczeniu religii ze sfery publicznej i ograniczeniu jej oddziaływania wyłącznie do dziedziny życia prywatnego, mielibyśmy do czynienia z sytuacją, w której władza cywilna byłaby ostateczną instancją dla siebie samej. Społeczeństwa pozabawione zostałyby wówczas możliwości interpretowania swoich doświadczeń, także wspólnotowych, w świetle transcendencji. W jego opinii byłby to koniec takiego rozumienia polityki, jaki był charakterystyczny dla zachodniej cywilizacji. Politykę zastąpiłoby wówczas zwyczajne administrowanie, rywalizacja sprzecznych interesów albo też rozwiązywanie konfliktów przez użycie przemocy<sup>32</sup>. W kwestii przyszłości chrześcijaństwa we współczesnych społeczeństwach zachodnich Krasnodębski jest jednak raczej pesymistą. Twierdzi on, iż „zmiana kulturowa – odrzucenie tego, co w cywilizacji obecnej jest z chrześcijańskiego punktu widzenia nie do przyjęcia – będzie rzeczą niezwykle trudną, wymagającą wyjścia ponad stan obecny, a nie powrotu do stanu dawnego”<sup>33</sup>.

Temat roli religii we współczesnych liberalnych demokracjach podejmuje także Ryszard Legutko. Jego refleksja dotyczy chrześcijaństwa w kontekście europejskim. Krakowski filozof konstatuje, iż we współczesnych państwach obowiązują dwie zasady regulujące miejsce religii w sferze publicznej: zagwarantowanie wolności religijnej oraz neutralność państwa pod względem światopoglądowym<sup>34</sup>. Jednakże, jak zauważa, władza we współczesnej Europie spoczywa głównie w rękach klasy politycznej o nastawieniu niechętnym chrześcijaństwu. Taka opcja popierana jest zresztą przez dużą część elit, opinii publicznej oraz wielu spośród zwykłych obywateli. Wymienione zasady ustrojowe interpretuje ona w kontekście swoich antychrześcijańskich uprzedzeń<sup>35</sup>. Na marginesie: jako przykłady takiego podejścia warto wspomnieć choćby odmowę powierzenia w 2004 r. Rocco Buttiglionemu funkcji europejskiego komisarza ds. sprawiedliwości, czego przyczyną były jego konserwatywne poglądy, czy też pominięcie wzmianki o chrześcijańskich korzeniach Europy w projekcie europejskiej konstytucji także z 2004 r.

---

<sup>31</sup> Krasnodębski. 2011. *Większego cudu nie będzie. Zebrane eseje i szkice IV*, 202–204.

<sup>32</sup> Krasnodębski. 2004. *Polityka i chrześcijaństwo w ponowoczesnej demokracji*, 169.

<sup>33</sup> Krasnodębski. 2005. *Demokracja peryferii*, 218.

<sup>34</sup> Ryszard Legutko. 2012. *Triumf człowieka pospolitego*. Poznań: Zysk i Ska, 242.

<sup>35</sup> Legutko. 2012. *Triumf człowieka pospolitego*, 248–249.

W opisanej powyżej sytuacji pojawia się pytanie o możliwe sposoby obecności religii w sferze publicznej. Środowiska, dla których religia jest ważną dziedziną życia, mogą przyjąć postawę określaną przez Legutkę jako ugodowa. Wówczas religia uznawana jest za prywatną sprawę jednostki, praktykowaną ewentualnie w ramach wspólnot wyznaniowych. Wyznawanie religii nie ma jednak wpływu na aktywność człowieka w sferze publicznej. Zdaniem omawianego autora istnieje jeszcze skrajna wersję takiej postawy, którą określa jako kapitulancą. Podczas gdy postawa ugodowa polega na wystrzeganiu się konfrontacji z obozem liberalnym, postawa kapitulancza wyraża się w podejmowaniu działań, mających na celu przypodobanie się owemu obozowi<sup>36</sup>.

Postawa taka przynosi jednak – w opinii krakowskiego filozofa – poważny skutek negatywny. Jest nim przejmowanie przez środowiska religijne i kościelne pojęć i schematów myślowych przynależących nie tyle do tradycji chrześcijańskiej, ale do dziedziny polityki. Proces ten nie budzi zresztą sprzeciwu ze strony samych chrześcijan. Nawet kiedy uzasadniają oni swoje stanowisko w jakiejś kwestii, podnoszą argumenty wyprowadzone z wartości charakterystycznych dla sposobu myślenia właściwego dla liberalnej demokracji czy też z idei praw człowieka. W opinii Legutki chrześcijaństwo niestawiające oporu na poziomie języka, zmierza stopniowo w kierunku kapitulacji<sup>37</sup>.

Zdaniem Ryszarda Legutki jedną z właściwości liberalnej demokracji jest polityzowanie i ideologizowanie rozmaitych sfer życia społecznego. W takiej sytuacji łatwo dochodzi do konfliktów związanych z odmiennym sposobem rozumienia różnych kwestii, dotyczących życia indywidualnego i zbiorowego, przez przedstawicieli nurtu liberalnego i myśli chrześcijańskiej. Kościół może wówczas albo zaakceptować liberalną wizję świata, albo się jej przeciwstawić. Odnosi się to szczególnie do dziedziny moralności (zwłaszcza takich kwestii jak: etyka życia rodzinnego i seksualnego, aborcja, eutanazja, homoseksualizm itd.). Współczesne liberalne demokracje przyjęły w swoich systemach prawnych sposoby rozumienia tych kwestii odmienne od ich pojmowania w tradycji chrześcijańskiej<sup>38</sup>.

Krakowski filozof krytycznie odnosi się do przekonania, iż wobec dominacji w świecie postaw antychrześcijańskich wspomniana strategia ugodowa wobec liberalnej demokracji wydaje się jedynym sensownym rozwiązaniem. Miałyby ona pomóc Kościołowi w zachowaniu kontaktu ze współczesnym światem i dotarciu do ludzi z głosem swojego nauczania. Jednakże, twierdzi Legutko, nurt liberalny charakteryzuje się ogromną niechęcią do chrześcijaństwa i jaka-

---

<sup>36</sup> Legutko. 2012. *Triumf człowieka polskiego*, 249–251.

<sup>37</sup> Legutko. 2012. *Triumf człowieka polskiego*, 250.

<sup>38</sup> Legutko. 2012. *Triumf człowieka polskiego*, 251.

kolwiek chęć przypodobania się mu nie jest w stanie zmienić tego stanu rzeczy. Strategia taka może natomiast okazać się niebezpieczna z punktu widzenia zachowania tożsamości chrześcijańskiej. W opinii omawianego autora w Kościele katolickim panuje większa świadomość tego problemu niż w innych wspólnotach chrześcijańskich<sup>39</sup>. Ryszard Legutko twierdzi zatem, iż „w konkurencji o obecność i wpływy – a na tym przecież polega współistnienie różnych grup w liberalnej demokracji – chrześcijanie powinni wystąpić jako grupa energiczna, pełnokrwista, pewna swoich racji, wyraźna i zdeterminowana, by odcisnąć swoje piętno na kształcie świata”<sup>40</sup>. Trudno odmówić racji powyższemu postulatowi krakowskiego filozofa.

Dla omawianego autora chrześcijaństwo jest istotnym czynnikiem zapewniającym ciągłość między europejskim dziedzictwem kulturowym a współczesnością Starego Kontynentu, łączącym w sobie różne tradycje intelektualne i duchowe. Europa, która już wcześniej zmarginalizowała swoje dziedzictwo klasyczne, odrzucając chrześcijaństwo, sama skazuje się, jego zdaniem, na kulturową jałowość<sup>41</sup> oraz „duszący” monopol nurtu liberalnego, który oficjalnie propaguje szacunek dla różnorodności. W opinii Legutki chrześcijaństwo stanowi ostatnią wielką siłę społeczną pogłębiającą doświadczenie intelektualne i duchowe Europejczyków. Jest ono ostatnim liczącym się nurtem, który może jeszcze stanowić realną alternatywę wobec „płaskiej”, w jego opinii, antropologii, jaką prezentuje nurt liberalny<sup>42</sup>.

Przedstawione przez Legutkę problemy z funkcjonowaniem religii we współczesnych liberalnych społeczeństwach wydają się mieć swoje źródło w odmiennych założeniach antropologicznych, na których opierają się chrześcijaństwo i demokracja. Na ową zasadniczą sprzeczność wskazuje z kolei Dariusz Gawin. Nawiązując do poglądów wspomnianego już Ernsta-Wolfganga Böckenfördego, zwraca on uwagę na fundamentalne dla założeń systemu demokratycznego przekonanie, iż człowiek z natury jest dobry, zaś dzięki realizacji przez jednostki własnych indywidualnych interesów samoistnie pojawia się w społeczeństwie

---

<sup>39</sup> Legutko. 2012. *Triumf człowieka pospolitego*, 254–257. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na fakt, iż np. w Niemczech Kościół ewangelicki, bliższy w swoim nauczaniu współczesnej liberalnej mentalności, odnotowuje więcej wystąpień rocznie niż Kościół katolicki. Przykładowo: w 2018 r. z Kościoła katolickiego wystąpiło w tym kraju 216 078 osób, podczas gdy z Kościoła ewangelickiego 220 tys. osób („RFN: wiernych ubywa”. 2019. Tygodnik Powszechny 30: 10). Liberalizacja nauczania moralnego nie przyczynia się zatem do zahamowania procesu występowania wiernych z Kościoła.

<sup>40</sup> Legutko. 2012. *Triumf człowieka pospolitego*, 263.

<sup>41</sup> Papież Franciszek w przemówieniu wygłoszonym w Parlamencie Europejskim mówił o swego rodzaju „bezpłodności” Starego Kontynentu: „Z wielu stron wylania się ogólne wrażenie zmęczenia, starzenia się Europy będącej babcią, która nie jest już płodna i nie tętni życiem” (Franciszek. 2013. Przemówienie w Parlamencie Europejskim, Strasbourg 25.11.2014. [09.05.2020]. [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

<sup>42</sup> Legutko. 2012. *Triumf człowieka pospolitego*, 264–265.

wewnętrzna harmonia. Ponadto, na skutek akcentowania przez demokrację idei wolności i równości, ma ona charakter formalny. Oznacza to, iż nie rości sobie prawa do decydowania o treści kulturowej (do której zalicza się również sferę wierzeń i obyczajów), przenikającej formalne struktury państwowe. Współczesna demokracja zakłada, iż skoro obywatele są z natury dobrzy i rozumni, to w sposób odpowiedzialny dokonają wyboru wspomnianych treści<sup>43</sup>.

W odmienny sposób postrzega naturę ludzką Kościół. Człowieka pojmuje on jako istotę mającą skłonność do grzechu, który należy piętnować. Istota ludzka powołana jest do zbawienia, ale może je osiągnąć jedynie wówczas, gdy będzie starała się podnosić ze swoich upadków. Dla chrześcijanina zatem podstawowe znaczenie ma nie tyle formalny charakter instytucji państwowych, ale ich wypełnienie treściami zgodnymi z koncepcją życia ludzkiego głoszoną przez Kościół. Prowadzi to zwykle do konfliktu z liberalną demokracją, która ponadto skłonna jest tolerować Kościół jedynie wtedy, gdy ograniczy on swoje roszczenia do sfery prywatnej obywateli. Chrześcijanie z kolei postrzegają swoją wiarę jako mającą konsekwencje także w życiu społecznym. We współczesnym świecie zachodnim zjawiska, które Kościół uznaje za złe i grzeszne, zwykle uznawane są za takie tylko z jego punktu widzenia. Liberalna demokracja przyjmuje bowiem zasadę pluralizmu i tolerancji w stosunku do wszelkich poglądów akceptujących formalne reguły gry obowiązujące w demokratycznym państwie. Kościół z kolei, jak zostało już wspomniane, nie może z samej swej natury tolerować tego, co uznaje za złe i grzeszne<sup>44</sup>.

Jak zauważa Gawin, w takiej sytuacji Kościół, chcąc bronić w przestrzeni publicznej swojej koncepcji człowieka i społeczeństwa, staje się jednym z uczestników demokratycznej polityki. W pewnym sensie przestaje jednak w ten sposób być swego rodzaju „autorytetem” stojącym ponad bieżącą polityką. Jednakże, zdaniem omawianego autora, Kościół nie może nie podjąć tego wyzwania. Wynika ono bowiem z jego tożsamości, z którą związana jest potrzeba głoszenia własnej koncepcji „dobrego życia”. Liberalna demokracja nie uwzględnia jednak w swojej perspektywie spojrzenia na człowieka jego wymiaru sakralnego. Kwestia zbawienia duszy ludzkiej nie daje się ująć w języku, jakim posługuje się współczesne państwo demokratyczne. Dlatego też, zdaniem Gawina, obrońcy Kościoła muszą przedstawiać korzyści płynące z jego obecności w życiu społecznym, posługując się *de facto* językiem jego przeciwników. O religii mówią oni wówczas, iż przyczynia się do pogłębienia więzi społecznych, podejmowania aktywności obywatelskiej, zaś dziedzictwo chrześcijańskie stanowi integralną część kultury narodowej. Tego rodzaju argumenty nie mogą jednak wprost

---

<sup>43</sup> Dariusz Gawin. 2007. *Granice demokracji liberalnej*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, 139–140; por. Ernst-Wolfgang Böckenförde. 1994. *Wolność, państwo, Kościół*. Tłum. Paweł Kaczorowski. Kraków: Znak, 27.

<sup>44</sup> Gawin. 2007. *Granice demokracji liberalnej*, 140–142.

odwoływać się do tego, co jest istotą religii i działalności Kościoła, tzn. jego powołania depozytariusza Objawienia. Muszą raczej wskazywać na korzyści o charakterze funkcjonalnym, płynące z obecności w demokratycznym państwie wspólnoty wyznaniowej<sup>45</sup>.

Także Zbigniew Stawrowski zestawia ze sobą odmienne sposoby pojmowania rzeczywistości i funkcjonowania w społeczeństwie, które są właściwe dla Kościoła i demokratycznego państwa. Zwraca on jednak uwagę na niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą brak rozróżnienia logiki właściwej dla obu tych podmiotów. We współczesnym liberalno-demokratycznym państwie wszyscy obywatele cieszą się takimi samymi prawami, bez względu na wyznawany przez nich światopogląd. Państwo takie gwarantuje obywatelom liczne sfery osobistej wolności, o ile poprzez swoją aktywność nie naruszają uprawnień innych jednostek. Zadaniem państwa jest zapewnienie obywatelom i ich grupom jedynie pewnego minimum, umożliwiającego im stosunkowo bezkonfliktowe współistnienie ze sobą. Wspólnota religijna propaguje natomiast maksymalistyczną koncepcję osiągania przez człowieka moralnej doskonałości<sup>46</sup>.

Stawrowski broni koncepcji neutralności światopoglądowej państwa pojmowanego jako „państwo etycznego minimum”, tzn. zapewniające wszystkim obywatelom, bez względu na wyznawany światopogląd, równe prawa, w którym jednocześnie żadna grupa nie posługuje się instytucjami państwowymi w celu narzucania innym własnych zasad moralnych czy też religijnych. Zauważa on jednak, iż taką grupą może być nie tylko wspólnota o charakterze wyznaniowym, ale również grupa ludzi wyznająca poglądy etyczne ograniczające się do wartości stanowiących ramy funkcjonowania demokratycznego państwa<sup>47</sup>.

### 3. Religia a życie publiczne w kontekście polskim

Ryszard Legutko oddaje specyficzną relację, jaka istniała między Kościołem a narodem w Polsce w okresie PRL, za pomocą określenia „naród przykościelny”<sup>48</sup>. Próbuje w ten sposób opisać funkcjonowanie pod patronatem Kościoła, w ówczesnej sytuacji, alternatywnej (w stosunku do sfery publicznej, zawłaszczonej wówczas przez komunistów) przestrzeni społecznej i kulturowej, nawiązującej do polskiej tradycji historycznej<sup>49</sup>. Stanowiła ona jakby odrębny

<sup>45</sup> Gawin. 2007. *Granice demokracji liberalnej*, 144–146.

<sup>46</sup> Zbigniew Stawrowski. 2014. *Budowanie na piasku. Szkice o III Rzeczypospolitej*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 51–52.

<sup>47</sup> Stawrowski. 2014. *Budowanie na piasku. Szkice o III Rzeczypospolitej*, 81–82.

<sup>48</sup> Ryszard Legutko. 2008. *Esej o duszy polskiej*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 85.

<sup>49</sup> Legutko. 2008. *Esej o duszy polskiej*, 84.

świat, w którym Polacy mogli się schronić przed oddziaływaniem oficjalnej propagandy. Dawała ona możliwość uczestnictwa w obrzędach religijnych, różniących się od masowych imprez organizowanych przez władze. Uczestnictwo w nich dawało Polakom poczucie więzi i ciągłości historycznej z poprzednimi pokoleniami. Przynależność do Kościoła dawała możliwość kontaktu z rozmaitymi doświadczeniami historycznymi, duchowymi, intelektualnymi, obyczajowymi, zupełnie innymi niż te, które mogło im zaproponować socjalistyczne państwo. Szczególnie przez pierwszą dekadę PRL Kościół był w Polsce jedyną przestrzenią, która dawała ludziom tego rodzaju schronienie<sup>50</sup>.

Legutko podejmuje także refleksję nad współistnieniem owego narodu przykościelnego i społeczeństwa czasów PRL. Wspólnota skupiona wokół Kościoła była z jednej strony alternatywą dla życia oficjalnego, z drugiej jednak przynależność do obu tych rzeczywistości się nie wykluczała. W świadomości wielu Polaków nie występował zasadniczy konflikt między tymi dwiema tożsamościami. Funkcjonowały one niejako obok siebie. Uczestnictwo w życiu Kościoła nie przeszkadzało w pełnieniu niektórych ról w oficjalnym życiu społecznym (z wyjątkiem osób pełniących rozmaite stanowiska kierownicze, funkcjonariuszy wojska czy milicji). U wielu osób funkcjonowanie w obu tych rzeczywistościach nie wiązało się z przeżywaniem jakichś szczególnych dylematów moralnych<sup>51</sup>. Ukształtowała się natomiast swego rodzaju podwójna lojalność, przyczyniająca się do pogłębiania religijności selektywnej, której efektem stała się internalizacja jedynie wybranych zasad wiary i moralności chrześcijańskiej.

Tego rodzaju współistnienie nie byłoby możliwe w innych krajach socjalistycznych, gdyż ich władze prowadziły o wiele bardziej represyjną politykę wobec Kościoła. Zjawisko to było więc fenomenem typowo polskim. Tutaj władza tolerowała istnienie wspomnianej przestrzeni społeczno-kulturowej, funkcjonującej pod patronatem Kościoła, licząc prawdopodobnie, iż wraz z upływem czasu przybiorą na sile procesy sekularyzacji i społeczne oddziaływanie religii ulegnie osłabieniu. Zdaniem Legutki polska tożsamość naznaczona przez chrześcijaństwo odegrała dużą rolę w podejmowaniu protestów przeciwko władzy komunistycznej. W jego przekonaniu udało się ją zachować także w warunkach demokracji<sup>52</sup>.

Legutko zwraca także uwagę na rolę papieża Jana Pawła II w doświadczeniu polskiej „Solidarności” z lat 1980–1981. Samo pojęcie solidarności, do którego nawiązywała nazwa owego ruchu społecznego, oznaczało wówczas poczucie duchowej wspólnoty Polaków, mającej charakter silniejszy od rozmaitych podziałów

<sup>50</sup> Legutko. 2008. *Esej o duszy polskiej*, 82.

<sup>51</sup> Legutko. 2008. *Esej o duszy polskiej*, 86.

<sup>52</sup> Legutko. 2008. *Esej o duszy polskiej*, 87.

(zawodowych, klasowych lub też ze względu na płeć). Siła tej wspólnoty dawała o sobie znać szczególnie w trudnych momentach historycznych<sup>53</sup>. Polacy mieli wówczas za sobą doświadczenie kilkudziesięciu lat funkcjonowania w warunkach PRL, kiedy to rozkładowi ulegały tradycyjne więzi społeczne. Ludzie charakteryzujący się większą wrażliwością stronili od zaangażowania w życie społeczne, pozostając pod wpływem komunistycznej propagandy, wycofując się w dziedzinę prywatności. Język komunikacji społecznej ulegał zniszczeniu. Zbiorowe wyobrażenia były rezultatem oficjalnego przekazu i trąciły fikcją. Celem „Solidarności” jako ruchu społecznego stało się m.in. przywracanie osłabionych więzi społecznych w oparciu o przynależność do wspólnoty narodowej<sup>54</sup>.

Jednakże nieco wcześniej, podczas pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w czerwcu 1979 r., Polacy zdali sobie sprawę, iż więzi społeczne nie uległy jednak zupełnemu rozkładowi. Kolejnym etapem owego procesu odradzania się poczucia wspólnoty narodowej było właśnie doświadczenie pierwszej „Solidarności”. Krakowski filozof zauważa, iż w latach osiemdziesiątych papież Polak umieścił ideę solidarności, w jej rozumieniu znanym z polskiego doświadczenia, w swoim nauczaniu o wymiarze uniwersalnym, przypominając ją także podczas wizyt w krajach zachodnich, w sytuacji występujących tam procesów indywidualizacji i atomizacji społeczeństwa, dezintegracji wspólnot oraz depersonalizacji relacji międzyludzkich<sup>55</sup>.

Zdaniem Zdzisława Krasnodębskiego po 1989 r. przynajmniej część polskiej hierarchii kościelnej miała problem ze znalezieniem właściwego sposobu funkcjonowania w warunkach liberalnej demokracji. W jego opinii błędne było oczekiwanie części urzędowych przedstawicieli Kościoła, iż w warunkach demokracji przepisy prawa państwowego gwarantować będą zachowywanie katolickich zasad moralnych. Za nierealistyczne uważa on postrzeganie Polski jako kraju, który mógłby przyczynić się do rechryścianizacji Europy<sup>56</sup>.

W opinii Krasnodębskiego ludzie Kościoła po upadku systemu komunistycznego ulegają pokusie triumfalizmu z powodu zwycięstwa odniesionego nad dawnym przeciwnikiem ideologicznym. Pragną też wywierać zbyt bezpośredni wpływ na życie polityczne. W ich postawach Krasnodębski zauważa jednak również poczucie lęku przed wyzwaniem, jakie niesie ze sobą funkcjonowanie w nowej sytuacji, które zresztą stara się zrozumieć. Zauważa, iż po 1989 r. Kościół znalazł się w defensywie kulturowej. W warunkach wolności ma bowiem do czynienia z groźniejszymi i atrakcyjniejszymi przeciwnikami niż komunizm

<sup>53</sup> Ryszard Legutko. 2005. *Raj przywrócony*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, 56–57.

<sup>54</sup> Legutko. 2005. *Raj przywrócony*, 57–58.

<sup>55</sup> Legutko. 2005. *Raj przywrócony*, 53–55.

<sup>56</sup> Krasnodębski. 2005. *Demokracja peryferii*, 35.

w swoim końcowym okresie, tzn. kulturą masową i postawami konsumpcjonistycznymi<sup>57</sup>. Za największe zagrożenie dla recepcji przesłania Kościoła w społeczeństwie uważa Krasnodębski konsumpcjonizm oraz materializm.

Omawiany autor, podobnie, jak Gawin i Stawrowski, dostrzega napięcia mające swe źródła w odmiennych założeniach, na których zbudowane są Kościół i liberalizm<sup>58</sup>. Przytacza słowa Jarosława Gowina, który zauważa – niedające się uniknąć – napięcie między prawdą, którą człowiek wyznaje, a wolnością. Gowin pisze, że „napięcie to nie musi być destrukcyjne, nie musi destabilizować demokracji, nie musi wystawiać Kościoła na pokusę integrizmu. Szukanie możliwości dla twórczego wykorzystania tego napięcia jest wspólnym zadaniem wszystkich obywateli”<sup>59</sup>. Krasnodębski konstatuje: „Z jednej strony nie można wrócić do epoki ograniczeń praw katolików, nie popadając w sprzeczność z deklaracjami liberalizmu, z drugiej jednak nie można zgodzić się na przenoszenie zasad katolicyzmu na całe społeczeństwo”<sup>60</sup>.

## Zakończenie

Kwestia relacji między religią a współczesnym społeczeństwem bywa różnie postrzegana zarówno przez badaczy życia społecznego, jak i przedstawicieli świata polityki. Omawiani autorzy upatrują w religii ważny czynnik integrujący ludzi wokół wspólnych wartości, pozwalający na zbudowanie wspólnoty. Wartości takich nie są w stanie wytworzyć instytucje państwa. Religia może stanowić potrzebny dla państwa fundament aksjologiczny. Pomaga ona także w dokonywaniu głębszej interpretacji losów społeczeństwa na przestrzeni dłuższego okresu czasu. Bez odniesienia do transcendencji życie polityczne staje się samo dla siebie ostateczną instancją, co grozi sprowadzeniem polityki jedynie do administrowania lub rywalizacji sprzecznych interesów. Jednakże wobec silnych w społeczeństwach zachodnich tendencji do pozbawienia religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa, wpływu na bieg życia publicznego, potrzebna jest nie tyle postawa ugodowa wobec nurtów liberalnych, ale raczej energiczne działania pozwalające chrześcijaństwu na dalsze wpływanie na losy współczesnych społeczeństw. Jest ono bowiem ostatnią liczącą się siłą, która może stanowić alternatywę dla antro-

---

<sup>57</sup> Krasnodębski. 2005. *Demokracja peryferii*, 35–36; por. Zdzisław Krasnodębski. 2006. *Drzemka rozsądnych. Zebrane eseje i szkice*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, 331–338.

<sup>58</sup> Krasnodębski. 2005. *Demokracja peryferii*, 36.

<sup>59</sup> Jarosław Gowin. 1999. *Kościół w czasach wolności 1989–1999*. Kraków: Znak, 51. Na ten temat zob. szerzej także: Janusz Mariański. 1998. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

<sup>60</sup> Krasnodębski. 2005. *Demokracja peryferii*, 36–37.



pologii proponowanej przez nurty liberalne, a zarazem zapewnia ciągłość między europejskim dziedzictwem kulturowym a współczesnością.

## References

- Adamski Franciszek. 2011. Wprowadzenie. W *Socjologia religii*. Red. Adamski Franciszek, 5–13. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Böckenförde Ernst-Wolfgang. 1994. *Wolność, państwo, Kościół*. Tłum. Paweł Kaczorowski. Kraków: Znak.
- Casanova Jose. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. Tomasz Kunz. Kraków: Nomos.
- Czarnecka Agnieszka. 2014. *Marianna wciąż katolicka? O rewolucyjności przemian francuskiego społeczeństwa i Kościoła katolickiego przełomu lat 60. i 70. XX w.* Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Durkheim Emile. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Tłum. Anna Zadrożyńska. Warszawa: PWN.
- Fiala Petr. 2016. *Laboratorium sekularyzacji. Kościół i religia w społeczeństwie niereligijnym*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Fromm Erich. 1966. *Szkice z psychologii religii*. Tłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gawin Dariusz. 2007. *Granice demokracji liberalnej*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera.
- Gowin Jarosław. 1999. *Kościół w czasach wolności 1989–1999*. Kraków: Znak.
- Grabowska Mirosława. 2018. *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*. Warszawa: Scholar.
- Herbst Jan. 2004. „Gdzie w Polsce szukać społeczeństwa obywatelskiego. Od ideologii do badań”. *Trzeci Sektor* 1: 107–125.
- Keppel Gilles. 2010. *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*. Tłum. Agnieszka Adamczak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Krasnodębski Zdzisław. 2005. *Demokracja peryferii*. Gdańsk: Słowo/Obraz, Terytoria.
- Krasnodębski Zdzisław. 2006. *Drzemka rozsądnych. Zebrane eseje i szkice*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera.
- Krasnodębski Zdzisław. 2004. *Polityka i chrześcijaństwo w ponowoczesnej demokracji. W Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*. Red. Piotr Mazurkiewicz, Sławomir Sowiński, 149–169. Wrocław: Ossolineum.
- Krasnodębski Zdzisław. 2011. *Większego cudu nie będzie. Zebrane eseje i szkice IV*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Legutko Ryszard. 2008. *Esej o duszy polskiej*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.

- Legutko Ryszard. 2005. *Raj przywrócony*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera.
- Legutko Ryszard. 2012. *Triumf człowieka pospolitego*. Poznań: Zysk i Ska.
- Mariański Janusz. 1998. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Mariański Janusz. 2007. Religia a społeczeństwo obywatelskie: przeciwieństwo czy komplementarność. W *Spółczeństwo obywatelskie. Modele teoretyczne i praktyka społeczna*. Red. Edward Balawajder, 87–118. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański Janusz. 2006. *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Martelli Stefano. 2001. „Jaka religia cywilna we Włoszech? Młodzież wobec wartości obywatelskich”. *Spółczeństwo* 1 (10): 63–85.
- Piwowski Władysław. 1996. *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Prostak Rafał. 2014. *Teista w demoliberalnym świecie. Rzecz o amerykańskich rozważaniach wokół rozumnej polityki*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Stawrowski Zbigniew. 2014. *Budowanie na piasku. Szkice o III Rzeczypospolitej*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Weber Max. 2015. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. Tłum. Dorota Lachowska. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Weber Max. 2006. *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*. Tłum. Tadeusz Zatorski, Grzegorz Sowiński, Dominika Motak. Kraków: Nomos.