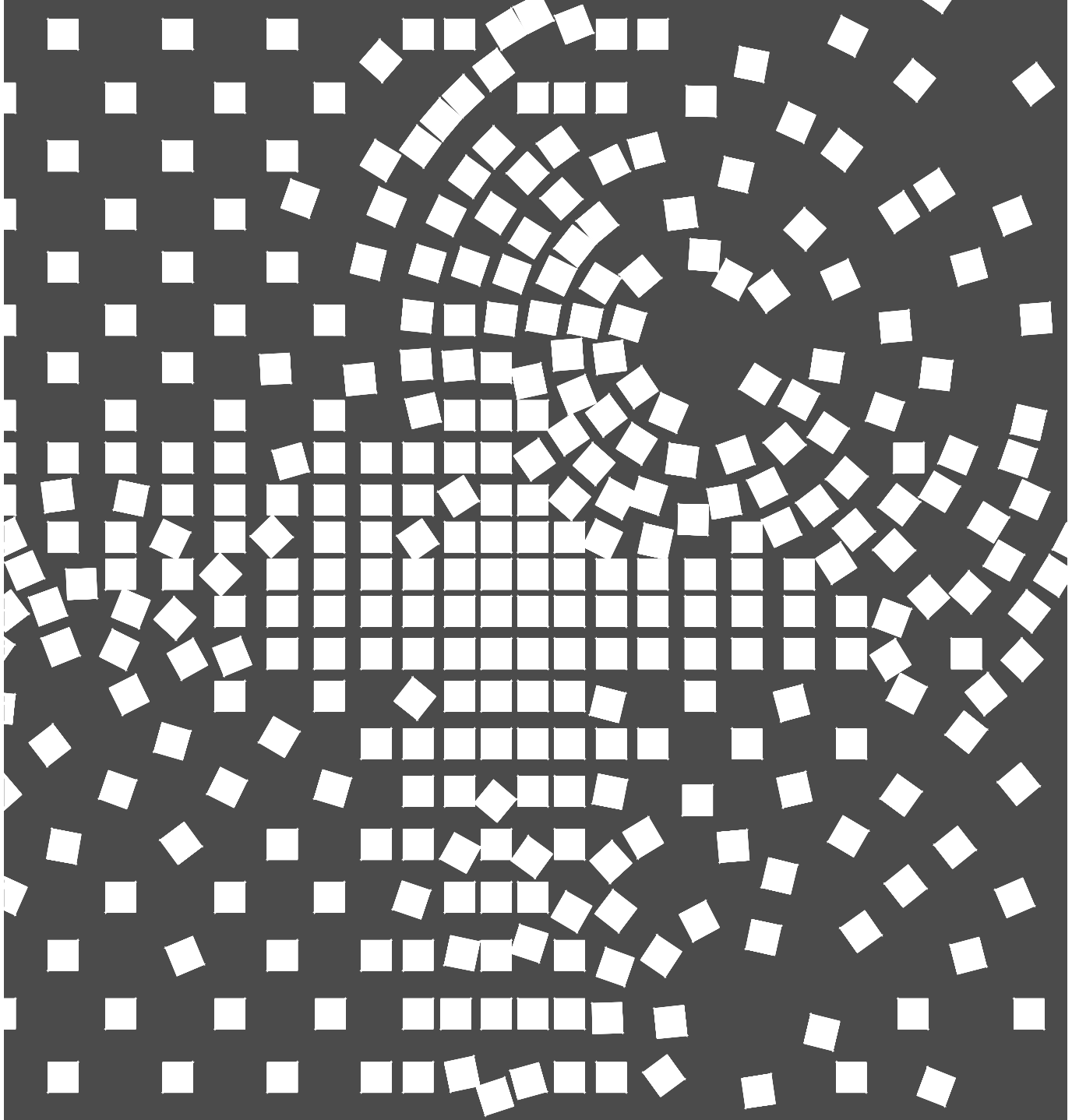




antyklerykalizm

Czy wszyscy jesteśmy antyklerykałami?

Od autonomii świeckości do antyklerykalizmu politycznego

Tomasz Rowiński

Czy możemy w sposób prosty i jednoznaczny zdefiniować antyklerykalizm? Od razu uderza oczywistość tego słowa i zdaje się, że nie może być w nim nic trudnego do wyjaśnienia. Socjologiczny nawyk już formułuje zdanie: „antyklerykalizm to postawa...”. Jednak co dalej? Czyja? Kogo? Wobec czego? Tutaj temat rozlewa się w dziwny sposób i traci ostrość. Oczywiście zawsze możemy coś podstawić jako odpowiedź na powyższe pytania. Nie będzie to jednak wyczerpujące.

W dyskusjach polskich intelektualistów – szczególnie tych, którzy z Kościołem nie są mocno związani, bądź wręcz zmagają się z katolickimi – można spotkać kategorię „antyklerykalizmu ludowego”. Krótka kwerenda internetowa przynosi ciekawe wyniki dotyczące tak nazwanego zjawiska. W listopadzie 2010 roku poważni przedstawiciele liberalnych elit dyskutowali w zorganizowanym przez Fundację im. Stefana Batorego panelu nad fenomenem sukcesu, który w sferze publicznej odniósł Janusz Palikot.

Z perspektywy ostatnich dwóch lat jeszcze bardziej wydaje się niezwykle, jak poważnie i z nadziejami traktowano wtedy wejście w mainstreamową politykę człowieka, którego działalność trudno opisać inaczej niż destrukcyjną dla sfery publicznej, dla jej powagi, niszczyielską dla dobra wspólnego. Jednak samo pytanie będące tematem spotkania dobrze oddaje atmosferę, która musiała wówczas panować w niektórych środowiskach inteligentkich – „Fenomen Palikota: Liberalizm integralny czy populizm dla elit”.

Antyklerykalizm ludowy

Zostawiając nieco z boku przedmiot tamtej dyskusji, warto zauważyć, że Kinga Dunin sformułowała wtedy dość zgrabną

i na ucho trafią definicję „antyklerykalizmu ludowego”: „antyklerykalizm ludowy oznacza, że plotkujemy o proboszczu, ale nie przeszkadza nam to potem głosować na partię katolicką”¹. Oczywiście definicja ta pozostawia nas z przynajmniej dwoma pytaniami – o jaką partię katolicką może chodzić oraz czy w sytuacji plotkowania o proboszczu faktycznie mamy do czynienia z antyklerykalizmem. Owszem, plotkowanie nie jest powodem do dumy, ale problematyczność zachowań takiego czy innego proboszcza bywa życiową i żywotną sprawą niejednego z parafian. Przy takim postawieniu sprawy można by się zastanowić, czy antyklerykałami nie jesteśmy my – wszyscy katolicy, a może nawet szerzej – ludzie religijni, którym zdarza się wypowiedzieć krytyczne zdanie o duchownych.

Życie w każdej wspólnotie (także Kościoła) generuje różnego rodzaju mniej lub bardziej trwałe antagonizmy. Jednak nie przebiegają one wyłącznie na linii świeccy – duchowieństwo. I być może wcale nie w tym miejscu są one najostrzejsze. A zatem dosyć łatwo spełnić warunki definicji zaproponowanej przez Dunin, a jednakowoż dziwić się, że oto zostało się antyklerykałem. Zarówno ową definicję, jak i całe pojęcie „antyklerykalizmu ludowego” wyróżnia swoisty anachroniczny paternalizm, jakim inteligencja ogarnia właśnie „lud”, przypisując mu różne, niekoniecznie adekwatne, przymioty. Można nieco ironicznie powiedzieć za Marksem, że „ludowi antyklerykałowie” są swego rodzaju „klasą w sobie”, to znaczy są nią głównie dlatego, że inni ich tak zdefiniowali. To jednak wydaje się w tej chwili znacznie mniej interesujące niż antyklerykałowie w stadium „klasy dla siebie”, do których z całą pewnością zaliczyć można Kingę Dunin.

Antyklerykalizm tożsamy z ateizmem?

Powyższy podział nie jest w żadnym razie metodologią tego artykułu, ale raczej próbą wskazania, że „ludowy antyklerykalizm” pojawia się na ustach tych, którzy antyklerykałami są z wyboru i praktyki życiowej. Spróbujmy zatem podejść do antyklerykalizmu z innej strony. Czy możemy go utożsamić i zamknąć w jednym zbiorze z ateizmem? W tym przypadku istnieje obawa tworzenia fałszywej i mitologicznej genealogii, której ulegali choćby francuscy antyklerykałowie trwający w przekonaniu, że

¹ Więcej o debacie na stronie Fundacji im. Stefana Batorego. Relacje z jej przebiegu pojawiły się także w liberalnej prasie codziennej, http://www.batory.org.pl/programy_operacyjne/debaty/2010/fenomen_palikota_liberalizm_integralny_czy_populizm_dla_elit [dostęp 10.09.2012].

² G. Kucharczyk, *Kielnia i cyrklem. Laicyzacja Francji w latach 1870-1914*, Warszawa 2006, s. 14.

„dwie Francje zmagaly się ze sobą niemal od początku francuskich dziejów”². (Przy okazji można zapytać, czy i w Polsce nie mamy już przebogatych genealogii „dwóch Polsk” powstających pod piórem jednego bardzo dobrego pisarza i szerokiego grona publicystycznych epigonów?)

Sięgnijmy zatem głębiej w dzieje ateizmu i zapytajmy czy – nie przymierzając – Lukrecjusz był antyklerykałem. Czy różnej maści filozofowie antyku nawoływali do rugowania kleru? Nawet jeśli ich poglądy na temat religii dalekie były od oficjalnych, ale i ludowych wierzeń Greków i Rzymian, zwykle oddawali oni bogom publiczny kult, sądząc, że mitologia stanowi podstawę politycznej egzystencji wspólnot, w których żyli. Co więcej – sądzili oni, że w teologii politycznej i ludowej zawiera się żywy, bliski ludziom opis tego, w co oni sami wierzyli, poszukując, choć nie zawsze znajdując, Boga filozofów. Oczywiście nie dotyczyło to Lukrecjusza, który był prawdziwym ateistą. Nie wiem jednak, czy był antyklerykałem – raczej wątpliwe. Z większym prawdopodobieństwem moglibyśmy nazwać antyklerykałami takich myślicieli jak P. Bayle, J. La Mettrie, czy P. d’Holbach, a nieco później rzecz jasna Wolter i encyklopedyści.

Antyklerykalizm i laickość

Inną definicję antyklerykalizmu znaleźć można w podręcznej encyklopedii PWN:

antyklerykalizm [gr. *antí* ‘przeciw’, ‘naprzeciw’, łac. *clericus* ‘duchowny’], wrogość lub krytycyzm wobec kleru; postawa sprzeciwu wobec klerykalizmu, wyrażająca się niechętnym lub wrogim stosunkiem do udziału kleru w życiu publicznym.

Definicja ta wydaje się już być bardzo bliska temu, czym w istocie był i jest ruch antyklerykalny w kulturze europejskiej. Grzegorz Kucharczyk w książce *Kielnia i cyrklem. Laicyzacja Francji w latach 1870-1914* trafnie charakteryzuje poruszenie polityczne i intelektualne, które swój punkt założycielski znajduje w wydarzeniach rewolucji francuskiej oraz „cywilizacji oświecenia”.

Tworzenie laickiej III Republiki było nie tylko kolejną odsłoną w toczącej się od 1789 roku walce o oblicze Francji (świadomość istnienia tego sporu była wyraźnie odczuwalna także po stronie katolickiej). Należy je rozpatrywać również jako część ogólnoeuropejskiej «wojny o kulturę», która w XIX wieku przetaczała się przez Europę – od niemieckiego Kulturkampfu po ustanowienie laickiej republiki w Portugalii na początku XX wieku. «Wojna o kulturę», której najważniejszym wyznacznikiem była zaprogramowana i realizowana odgórnie (przez państwo) laicyzacja. Model – zwłaszcza ten realizowany w dobie Kulturkampfu przez Bismarcka – podpatrywany i kopiowany przez francuskich promotorów laicyzacji. Wszędzie, czy w Niemczech, Francji, czy Hiszpanii, «wojna» toczyła się nie tylko o kulturę, ale tak naprawdę o zbiorową świadomość narodów, które takiego konfliktu doświadczały³.

³ Tamże, s. 14-15.

Uzupełnijmy komentarz historyka głosem dochodzącym do nas z epoki francuskich wojen laicyzacyjnych. Tak o „nowej Francji” mówił w roku 1904 jeden z czołowych polityków obozu radykalnego Ferdinand Buisson:

Jesteśmy krajem, który odważnie podjął się laicyzacji wszystkich służb publicznych. Nasi ojcowie z 1789 roku, którzy się tego podjęli, nie mogli dokończyć dzieła z zamierzoną dokładnością. Dzisiaj przyzwyczajeni jesteśmy do idei, że naród może żyć bez religii [...]. Jako pierwsi porywamy się na to, by pokazać całemu światu wielki kraj, który ma jedynie moralność i instytucje laickie, który obywateli nie wspiera w dogmacie, w wierze i strachu, a chce odwoływać się tylko do rozumu. Jeśli naród chciał, by wszystkie jego instytucje były całkowicie laickie, oznacza że sam jest laicki. Oznacza to, legalnie i oficjalnie, że kraj nie ma Boga, ani pana⁴.

⁴ Tamże, s. 14.

Słowa Buissona zawierają wiele z politycznej demagogii – choćby w miejscu, w którym mówi on o poparciu narodu francuskiego dla dzieła laicyzacji. U progu XX stulecia wciąż istniały „dwie

Francje” – katolicka i laicka. A jednak Buisson ma w pewnej mierze rację. Ciekawa jest charakterystyka orientacji politycznych wśród ówczesnych Francuzów. W regionach, gdzie obrona religii przyjmowała najbardziej zacięte formy – manifestacji, protestów – równocześnie wybory wygrywali „republikanie”, czyli antyklerykałowie⁵. Można odnieść wrażenie, że działał tam mechanizm odwrotny do tego, który Kinga Dunin zaproponowała w swojej definicji. Być może w Wandei nie plotkowano o proboszczach, a nawet ich broniono, ale z jakichś powodów głosowano na skrajną lewicę, to jest wrogów Kościoła.

Antyklerykalizm polityczny

Doszliśmy zatem do dwóch wniosków – do określenia, czym jest właściwie antyklerykalizm, a także do pewnych poszlak dotyczących antyklerykalizmu w Polsce. Być może zbliżyliśmy się także do pewnego wątku, który dotyczy szerszego kryzysu dotykającego świat katolicki w XX stuleciu, a w szczególności jego zmysł polityczny.

Podsumujmy definicję – antyklerykalizm to dążenie do wyeliminowania religii ze sfery publicznej, ze szczególnym uwzględnieniem wyrugowania obecności elementów otwierających na łaskę w *instytucjach istnienia* narodu, poczynając od konstytucji, przez moralny szkielet praw, aż po edukację i wymiar symbolicznej bliskości pomiędzy państwem a Kościołem. W rzeczywistości nie chodzi tylko o oddalenie „kleru”, czyli duchowieństwa, od życia publicznego, ale o odsunięcie społeczności wierzących od możliwości publicznego prezentowania swojej wiary w całym jej uniwersalnym wymiarze – także w wymiarze pracy nad odbudową *Christianitas* tam, gdzie jest to możliwe. Co więcej – antyklerykalizm stawia sprawy religii blisko samego centrum swojego przekazu politycznego, wzmacniając „konfesjonalizację polityki”⁶. W tym względzie powinien on być zjawiskiem dwuznacznym dla tradycji politycznego liberalizmu, który zmierza do przesunięcia religijności do sfery życia prywatnego, ale, jak się zdaje, nie do stawiania laicyzacji na piedestale.

W poszukiwaniu liberalizmu integralnego

Liberalny rozum poszukuje raczej utopijnego *modus vivendi*, którego obecność będą mogli zaakceptować wszyscy uczestnicy życia publicznego, niż rugowania któregoś z obozów z publicznego funkcjonowania. Tego rodzaju punkt oparcia jednak nie istnieje i przeważnie skłania liberałów do swoistych ćwiczeń w utrzymywaniu równowagi pomiędzy różnymi perspektywami. Jeśli taki opis liberalizmu upodobniłby się do tego, co on sam miałby o sobie myśleć, to określanie Janusza Palikota „integralnym liberałem” stanowiłoby kompletną pomyłkę. W logice antyklerykalnej „integralnym liberałem” byłby także markiz de Sade – libertyn, bluźnierca, pornograf, a także pamphletista polityczny.

Pozostaje pytanie, w jaki sposób miałyby się odbyć prywatyzacja przekonań metafizycznych? Jednym z nich – niewątpliwie bardzo atrakcyjnym – jest posłużenie się samym państwem dla usunięcia tych idei i elementów rzeczywistości społecznej, które utrudniają realizację liberalnej utopii. Stajemy zatem przed ważną kwestią i pytaniem o charakter polskiej inteligencji i jej polityczną orientację.

Mamy w tej sytuacji dwie możliwości: albo ważna część polskich elit jest antyklerykalną „klasą dla siebie” i tak też ją powinniśmy traktować, broniąc katolickiego charakteru Polski, albo sam liberalizm w swojej zasadniczej integralnej wersji jest przeciwnikiem Logosu i Objawienia. W pierwszym przypadku antyklerykalizm byłby niszowym problemem grupy ludzi – grupy wpływowej, lecz nielicznej, przeciw której katolicy powinni tworzyć sojusz właśnie z liberałami. W drugim przypadku problem jest znaczenie większy. Antyklerykałowie stanowią niejako integralne jądro liberalizmu, który w swojej istocie jest przesiąknięty antykatolickością, ale równocześnie wytwarza różnorodne formy, miękkie i ochronne, przekonując rzesze niezdecydowanych obywateli szukających pewnego rodzaju „zdroworozsądkowej (mainstreamowej) ideologii”. Przekonuje także wielu katolików wystraszonej perspektywą „zagonienia do narożnika” przeznaczonego dla radykałów i fanatyków.

Katolicyzm kontra liberalizm

Jednak lektura liberalizmu, którą można znaleźć choćby w książkach Marcina Króla, niewątpliwie jednego z największych polskich znawców tradycji politycznego liberalizmu, wyraźnie zaprzecza mojemu przychylnemu opracowaniu tego prądu ideowego z poprzednich akapitów. Król pisze w taki oto sposób:

Spółeczeństwo liberalne nigdy nie jest do końca liberalne. Jego liberalne nastawienie polega (zgodnie z wykładnią ojców założycieli liberalizmu) przede wszystkim na uznawaniu prawa do wolności i do swobodnie podejmowanych decyzji, o ile nie szkodzą one i nie naruszają wolności innych. W praktyce jednak bardzo trudno jest określić precyzyjnie granicę, kiedy te nasze wolne zachowania naruszają lub nie naruszają cudzej wolności. Taką granicę, według liberałów, przekracza Kościół, pełniąc swoją apostolską misję [...] ⁷.

⁷ M. Król, *Bezradność liberałów. Myśl liberalna wobec konfliktu i wojny*, Warszawa 2005, s. 60.

Nieco dalej czytamy:

Kościół katolicki wydaje się nie rozumieć stopnia zagrożenia jakie stwarza, i twierdzi, że pełni tylko misję apostolską. Wyłącznie dzięki przemianom cywilizacyjnym, jakie zaszły w naszym świecie, próby pełnienia takiej misji przez katolicyzm i przez inne wyznania nie prowadzą do działań zbrojnych będących w istocie logicznym przedłużeniem działań apostolskich ⁸.

⁸ Tamże, s. 77.

Król w innej swojej książce stara się o syntezę relacji między liberałami i katolikami, zauważając, że w rzeczywistości mamy do czynienia z nieuniknionym starciem tych dwóch sił, a całkowicie fałszywe są próby tuszowania istniejącego konfliktu podejmowane szczególnie przez amerykańskich katolickich liberałów pokroju Weigela czy Novaka, ale także przez środowiska katolicyzmu „otwartego” w Polsce. Opinia Marcina Króla wydaje się w tym względzie niezwykle trzeźwa i pozbawiona złudzeń. To, czego Król wydaje się jednak nie dostrzegać, to siła kryzysu strony ka-

tolickiej, który to kryzys sięga znacznie głębiej niż publicystyka przebrzmiałych już dziś autorów.

Polska antyklerykalna

Antyklerykalizm w Polsce z pewnością wymagałby szerokiego przebadania źródeł i połączenia ich nicią narracji. Nie piszemy jednak teraz historii antyklerykalizmu, a jedynie szukamy tropów, które pomogą nam ocenić dzisiejszy antyklerykalny potencjał polityczny w naszym kraju.

Bardzo ogólne spojrzenie na świadomy antyklerykalizm każe nam przede wszystkim przyrzeć się kształtującej się w wieku XIX inteligencji, która swoje siły czerpała z podupadającej szlachty polskiej, ciągnącej do miast, na uniwersytety, często przemierzającej Europę, a nawet świat. To przez inteligencję następuje zakorzenianie się w Polsce szerokiego spektrum idei przynoszonych z Francji czy Niemiec. Wśród nich są także idee laicyzacyjne, rewolucyjne, republikańskie, pozytywistyczne, także konserwatywne, ale również komunistyczne i marksistowskie. Jeśli możemy gdzieś szukać szczególnego rodzaju polskiego antyklerykalizmu, to znajdziemy go wśród lewicowych przedstawicieli inteligencji. Z kolei symbolem międzywojennego antyklerykalizmu pozostanie publicystyka Tadeusza Boya Żeleńskiego i Ireny Krzywickiej. By nie utracić dobrze znanego smaku tej twórczości, przywołajmy fragment: „[...] nigdy w tych orędziach [biskupich] nie zabrzmiała współczucia. Cierpieć, męczyć się i płakać, to jedyna rola człowieka na tym ziemskim padole. Zwłaszcza płacić!”⁹. Problem konkordatu ze Stolicą Apostolską skupiał uwagę antyklerykałów także w czasach II Rzeczypospolitej: „[...] niedługo czekaliśmy na skutki konkordatu, owego niepoczytalnego konkordatu, dającego biskupom przywileje, jakich nie mieli w Polsce nawet w średniowieczu, konkordatu, który czyni z nich wyłącznie przedstawicieli Rzymu, luźnie związanych z naszym społeczeństwem, czujących się ponad prawem”¹⁰. Dość rytualne narzekania Boya współczesny nam komentator jego prac, wywodzący się z nurtu politycznego i kulturowego antyklerykalizmu i antykatolicyzmu, podsumował podniosłym tonem: „Jak bardzo aktualne są dziś słowa i myśli Boya odnośnie zarówno konkordatu jak i charakterystyki pol-

⁹ K. Tomasik, *Laurka dla Boya*, <http://przeglad-socjalistyczny.pl/opinie/ideologie/451-boy.html> [dostęp 10.09.2012].

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

skiego Kościoła możemy przekonywać się niemal codziennie z kazań co niektórych hierarchów i biskupów”¹¹.

Drugim ważnym nurtem antykatolickim był w tamtym czasie, funkcjonujący na granicy nielegalności i kryminału, ruch komunistyczny, który przez historyczne okoliczności został wyniesiony bardzo wysoko, aż do pozycji aparatu politycznego stalinowskiej dyktatury ustanowionej w Polsce po 1945 roku. Razem z takim obrotem spraw język Boya, wybitnego tłumacza i polskiego inteligenta, zaczerpnięty wcześniej ze znakomicie mu znanych felietonów i przemówień laicyzatorów francuskich, stał się oficjalnym językiem państwa polskiego i jego propagandy. Z czasem zasoby tego języka zostało twórczo wzbogacone lub odpowiednio przykrojone do potrzeb prasowego czy kinowego (*Kronika filmowa*) paszkwilu, ale także na potrzeby ubeckiego raportu. Wywodzący się zaś z jego kart antyklerykalny slang pojawił się w ustach ostatniego rzecznika rządu PRL i razem nim przeszedł do epoki III Rzeczypospolitej. Stracił wtedy swój oficjalny wpływ, ale stał się kodem kulturowym takich tytułów jak „Nie” czy „Fakty i mity”, a w łagodniejszej postaci także mediów liberalnych, czego przykłady przez lata dawała „Gazeta Wyborcza”, a ostatnio większość wysokonakładowych tygodników opinii.

¹² Wódka z Palikotem.

Rozmawiała Malina Błańska,
„Nie”, 26 (874), 28.06.2007.

Dlaczego warto o tym wspominać? Pierwszemu z wymienionych periodyków, niedługo po swoim wejściu do polityki, wywiadu udzielił Janusz Palikot, a dziennikarz antyklerykalnego tygodnika nazywał go prowokacyjnie „wtyką PiS-u w PO”¹². Wkrótce potem stał się on nowym wcieleniem Jerzego Urbana, postacią wyjątkowo obrzydliwą, twórcą wulgarnego stylu antykatolickiej działalności politycznej. Oczywiście dla niektórych okazał się po prostu „integralnym liberałem” głoszącym nowoczesność wolną od religii. Każdy czytelnik może spróbować sam sobie odpowiedzieć na pytanie, w jakich czasach Palikot budował swoją fortunę – jeśli brakuje mu w zarysowanym obrazie jakiegoś dopełnienia. Ale także dlaczego udzielił wywiadu tygodnikowi „Nie” w czasach, gdy uchodził jeszcze za mecenasa środowisk konserwatywnych?

Rewolucja w Polsce

Ważniejsze jednak od trwania swoistych, Boyowskich tradycji językowych jest jednak to, co wydarzyło się w Polsce latach 40. i 50.

XX wieku. Trudno określić zmiany, jakie wtedy zaszły, inaczej niż jako rewolucję – antypolską, antykatolicką i antyklerykalną. Komuniści, obejmując władzę legitymizowaną siłą Armii Czerwonej, doprowadzili do zerwania z tradycją polskiej praktyki politycznej i zbudowali państwo wzorowane na totalitaryzmie sowieckim. Kościół został odsunięty od spraw publicznych, a docelowo miał być również odizolowany od narodu, czego nie dało się przeprowadzić, choćby ze względu na powszechność wiary. Wiemy jednak, że powszechność wiary nie okazała się przeszkodą dla niemal całkowitej laicyzacji Francji. Jeśli moglibyśmy gdzieś szukać polskości w czasach PRL-u, to bez wątpienia znaleźlibyśmy ją przy Kościele, a nie przy państwie. Mimo odporności Kościoła na działania laicyzacyjne pewien rodzaj szkód przyniesionych przez rewolucję komunistyczną okazał się nieodwracalny. Podobnie jak po rewolucji francuskiej – choć następowały czasy restauracji i kolejnych republik, to jednak Francuzi nie odzyskali formy właściwej jej jako narodowi katolickiemu. Państwo francuskie coraz bardziej traciło swoje „oko nadprzyrodzone”. Z pewną dozą ostrożności można dodać, że między innymi z powodu braku tego „oka” Francja ostatecznie przestała być katolicka.

Chociaż dzięki Janowi Pawłowi II na przełomie lat 80. i 90. przeżywaliśmy swoistą „wiosnę narodu”, kłopoty z właściwym ustanowieniem jednej z podstawowych *instytucji istnienia*, którą bez wątpienia jest państwo, pokazały faktyczny potencjał polityczny antyklerykalizmu. Potencjał ten objawił się także wtedy, gdy wyszydzono papieski plan dla Polski z pielgrzymki w roku 1991. Z perspektywy dwudziestu kilku już lat od wydarzeń roku 1989 można dostrzec, że linia konfliktu pomiędzy władzą komunistyczną a opozycją w postaci milionów Polaków nie była wcale jedyna, a pod pewnymi względami nie była nawet najważniejsza. Na kształt naszej obecnej kondycji narodowej miał także wpływ front pomiędzy tymi, którzy chcieli państwa wiernego *hermeneu-tyce polskości* odtwarzającej się w ciągłości z ostatnim zachowującym formę państwem polskim, czyli II Rzeczpospolitą (państwem bez większych wątpliwości chrześcijańskim), a połączonymi siłami dwóch antyklerykalizmów – liberalnego oraz postkomunistycznego.

W samym środku polskiego dramatu decydującą rolę odegrał zasygnalizowany już kryzys katolickiego myślenia o polityce.

Oto okazało się, że wielu pobożnych parafian, z tych, co nie plotkowali o proboszczach, zagłosowało za radykałami i republikanami, a nawet wkroczyło pomiędzy ich szeregi z pełnym przekonaniem, że wchodzi we właściwe sojusze polityczne – najlepsze dla Polski, ale także najlepsze, jeśli chodzi o katolickie arkana myślenia o dobru wspólnym. Liberalizm większości z nich objawił się jako dziejowy sojusznik katolicyzmu. Stało się to w momencie, kiedy w świecie zachodnim liberalna lewica (rewizjonistyczna i postmarksowska), wyciągając wnioski z klęski komunistycznej na Wschodzie, szykowała się do długiego marszu przez instytucje i do neokomunistycznej rewolty. Może ktoś jest zaskoczony i zapyta zapyta, kiedy była ta rewolta. Odpowiedź będzie prosta – żyjemy w jej czasach. Ona dzieje się właśnie na naszych oczach. W instytucjach państwowych oraz w instytucjach europejskich.

Między totalitaryzmem „czerwonym” i „czarnym”

By znaleźć przykłady myślenia liberalnych katolików w czasach zmian ustrojowych pomiędzy PRL a III RP, warto sięgnąć po artykuły publicystów zajmujących się w tamtym czasie sprawami Kościoła. Ilość tej publicystyki jest przytłaczająca, rozproszona po wielu tytułach. Zajrzyjmy do jednego tekstu z czasów ostrych sporów religijnych w Polsce, jakie ukazały się w najważniejszym ówczesnie dzienniku, czyli „Gazecie Wyborczej”, i zostały napisane przez autora młodego pokolenia – Jarosława Gowina. Zanim jednak spróbujemy dokonać pewnego rodzaju analizy sposobów myślenia określonej grupy inteligencji katolickiej, chciałbym przytoczyć fragment z artykułu, by zarysować klimat epoki w bądź co bądź katolickim kraju.

¹³ J. Gowin, *Kryzys Kościoła, kryzys demokracji*, „Gazeta Wyborcza”, 23-24.01.1993 [za:] *Spór o Polskę 1989-1999. Wybór tekstów prasowych*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2000, s. 386.

W obliczu nowego zabobonu, który przybiera już rzeczywiście «ludowy» charakter, że oto totalitaryzm «czerwony» jest zastępowany przez totalitaryzm «czarny», podkreślenie, że ze strony większości obozu «katolicko-narodowego» nie mamy do czynienia z żądzą dominacji, lecz z anachronizmem w rozumieniu takich pojęć, jak «demokracja», «państwo», czy «prawo», wydaje się rzeczą istotną¹³.

Słowa, których użył Jarosław Gowin, być może mógłby wykorzystać umiarkowany zachowawczy polityk lub publicysta we Francji w czasach odprężenia w relacjach Kościoła i państwa. Epoka *ralliement* trwała niedługo, ale została poparta przez papieża Leona XIII, który upatrywał w niej szansy na powstrzymanie laicyzacyjnego horroru, jaki katolickiej społeczności gotowały kolejne rządy III Republiki. W Polsce doby przełomu powtórzyła się przedziwna prawidłowość znana z Francji – katolicki naród głosował na partie pozostające na ostrym kursie antykościelnym i antyklerykalnym. Równocześnie poczucie konfrontacji było na tyle silne, że katolicki autor, wchodząc w buty oświeceniowych publicystów, pisał o „nowym zabobonie”, tylko że laickim. Wielu katolików w Polsce uwierzyło, że grozi nam „czarny” totalitaryzm. Nie dajmy się jednak zwieść tej obronie. Gowin nie wyprowadza kontry, która pozwoliłaby go zaliczyć do obrońców idei odbudowy ładu katolickiego w Polsce. Zamiast tego zaczyna krytykować tych, których, jak mogłoby się zdawać, zamierzał bronić. Czytelnik mógłby pomyśleć, że jeśli antyklerykalizm jest jedynie „zabobonem”, to znaczy, że pomysł na chrześcijańską Polskę jest dobrą ideą. A jednak Gowin jest daleki od takiego rozumowania. W artykule próbuje jedynie dowieść złej kwalifikacji postaw tych, których określa mianem „obozu katolicko-narodowego”. Rezygnuje z oskarżenia o niemoralność na rzecz posądzenia o zacofanie czy też głupotę.

Znamienne jest jednak to, że „obóz katolicko-narodowy” czy też „prawica katolicka”, jak się to częściej dziś określa, zwykle występowała wtedy na stanowisku obrony tradycyjnej kościelnej doktryny dotyczącej państwa. Gowin zaś wystąpił jako przeciwnik tej doktryny z pozycji liberała, który przy okazji jest katolikiem, czy nawet jako katolik, który jednak w sprawach politycznych nie musi się zbytnio przejmować nauczaniem Kościoła, ponieważ jest ono całkowicie uwarunkowane historycznie. Wpadł on w pułapkę „dobrego liberalizmu”, o którym już pisałem, a który oddziela się od antyklerykalnej agresji, ale także od reliktywów katolickiego świata, który przeminął. Na koniec akapitu Gowin podjął próbę charakterystycznego ćwiczenia z równowagi, które często podejmują ludzie uwiedzeni przez liberalizm i starający się w nim dostrzec punkt oparcia dla społecznej różnorodności i wolności:

Powinniśmy przy tym pamiętać i o urazach dawnej przeszłości, i o uzasadnionych powodach do obaw strony kościelnej: wszak odwrotnością nadmiernego ingerowania Kościoła w życie publiczne jest tendencja do zamykania wiary w sferze życia prywatnego. Byłoby ślepotą kwestionować istnienie takiej tendencji w społeczeństwach liberalnych (choć, oczywiście, wyrazicielem owej tendencji nie jest tu państwo, lecz część opinii publicznej¹⁴.

¹⁴ Tamże.

Teologia polityczna Kościoła

Dla tego typu ćwiczeń zabójcze jest proste pytanie o to właściwe zaangażowanie religii, jeśli nie ma być ona tylko prywatna. Może powinna się ograniczyć do corocznej procesji Bożego Ciała? Nie tak dawno Grzegorz Górny, założyciel „Frondy”, wyraził opinię, że „Uroczystość Bożego Ciała to najbardziej wyrazista manifestacja teologii politycznej Kościoła katolickiego”¹⁵. Zapewne Jarosław Gowin, mimo różnicy światopoglądów, zgodziłby się z poniższą opinią:

To, co nazywamy społeczeństwem obywatelskim, czerpie w Polsce swoją siłę z katolicyzmu i często jest wręcz zbudowane wokół parafii. Zaangażowanie społeczne całej rzeszy osób wynika bowiem z ich motywacji religijnej, która w obcym człowieku każe widzieć samego Chrystusa¹⁶.

¹⁵ G. Górny, *Teologia polityczna Bożego Ciała*, „Gazeta Polska Codziennie”, 06.06.2012, komentarz w całości na stronie <http://niezalezna.pl/29553-teologia-polityczna-bozego-ciala> [dostęp 10.09.2012].

¹⁶ Tamże.

Kluczowy jest tu termin „społeczeństwo obywatelskie”, to Hegłowskie wyrażenie, tak ochoczo przyswojone przez liberałów, znakomicie nadają się do tego, by anihilować polityczne oddziaływanie Kościoła i „uratować” go przed prywatyzacją. Problem polega jednak na tym, że nie ma on nic wspólnego z tradycją katolicką, ale pozwala to, co polityczne, „uchronić” przed obecnością nadprzyrodzoności. Ramami dla społeczeństwa obywatelskiego wciąż pozostaje ośrodek polityczny, czyli państwo, a ono zawsze posiada swoją metafizykę – Bóg bowiem upomina się o to, co polityczne, antyklerykałowie zaś, tworząc świat bez Boga, zaczynają od sfery politycznej.

Tekst Gowina dobrze ilustruje tę rzeczywistość, którą jest katolicki antyklerykalizm polityczny. Trudno inaczej określić stanowisko autora zawierające oskarżenie o anachronizm wobec tych, którzy zajmowali pozycje bardziej zbliżone do tradycji katolickiego myślenia. Zresztą słabość postawy polskich liberalnych katolików, a także ich odruchowy zwrot w stronę antyklerykalizmu dobrze widać w innym fragmencie artykułu – wtedy jeszcze przyszłego – redaktora naczelnego miesięcznika „Znak”. Niezdolność praktycznego rozwiązania dylematu obecności lub nieobecności religii w przestrzeni publicznej skutkuje poszukiwaniem możliwości uniknięcia kolizji z paradygmatem liberalnym (i antyklerykalnym), który w praktyce się przyjmuje. Jak można uniknąć takiej kolizji? Zwracając ostrze krytyki przeciw Kościołowi.

Po pierwsze, problemem Polski nie jest groźba państwa wyznaniowego. O wiele większym problemem jest [...] słabość polskiego Kościoła. Siłą Kościoła jest zakorzenienie w sercach i obyczajach ludzkich. Zabiegi o zapewnienie Kościołowi uprzywilejowanej pozycji prawnej są pośrednim dowodem uwiądu tej siły. Jest historyczną prawidłowością, że w okresach kryzysu Kościoła jego zachowawcza część próbuje podtrzymać słabnącą pozycję religii przez szukanie wsparcia ze strony państwa (podczas gdy odnowiciele szukają lekarstwa w powrocie do źródeł wiary). I z takimi właśnie próbami mamy dziś w Polsce do czynienia¹⁷.

¹⁷ J. Gowin, tamże, s. 387.

Praktycznie cały ten fragment opiera się na fałszywych założeniach – trudno bowiem znaleźć historyczną prawidłowość, by Kościół w czasach kryzysu szukał wsparcia państwa. Wystarczy powiedzieć, że *Christianitas* w swym rozkwicie była epoką, w której religia i polityka stanowiły zasadnicze elementy życia publicznego. Także przełom konstantyński nie wydarzył się w momencie kryzysu, ale coraz szerszej chrystianizacji ludności cesarstwa rzymskiego. Zakorzenienie w sercach i obyczajach... owszem, ale także zakorzenienie w prawie – co w wielu przypadkach jest konieczne dla zachowania i ustrzeżenia zarówno obyczaju, jak i serc ludzi. Teza zaproponowana przez Gowina jest klasycznym liberal-

nym i antyklerykalnym „zabobonem”. Podobnie przekonanie, że to zawsze Kościół lub religia szukają pomocy u państwa – akcenty katolickiej tradycji myślenia o państwie wskazują wręcz, że to państwo potrzebuje Kościoła, a samo jest jedynie wsparciem dla realizacji celów ostatecznych. Szczególnie interesujące wydaje się jednak sformułowanie dotyczące „poszukiwania źródeł wiary” przeciwstawione politycznej działalności katolików. Współgra ono z opiniami zamykającymi wiarę i religijność w przestrzeni „społeczeństwa obywatelskiego” i nie jest niczym innym, jak liberalną zachętą do zajęcia się „samym sobą”, jedynie swoim życiem „wewnętrznym” – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kościelnym. „Poszukiwanie źródeł wiary” wyraźnie wskazuje na „uwewnętrznienie”, ewentualnie jakąś postać oazowego „ewangelikalizmu” i odrzucenia nadbudowy Tradycji, która dość jednoznacznie rozsadziłaby liberalne i antyklerykalne oczekiwania wobec religii. Ta ostatnia według nich powinna pozostać lokalna – jak cała przestrzeń społeczeństwa obywatelskiego, któremu obcy jest uniwersalizm polityki nakładającej ludziom kajdany lub je z nich zdejmującej.

Sobór, czyli kłopot

Warto przyrzeć się przyczynom, dla których Gowin przyjmuje taki, a nie inny punkt widzenia. W dalszych akapitach wspomnianego tekstu stwierdza, że wielkie wydarzenie Soboru Watykańskiego II (mimo że było ono „powrotem do źródeł wiary”) nie przyniosło oczekiwanego zahamowania kryzysu katolicyzmu i że istnieją dwie interpretacje tego faktu. Pierwsza mówi, że trwanie kryzysu wynika z nie dość konsekwentnej realizacji postulatów soborowych, druga że „otwarcie się na to, co w kulturze liberalnej pozytywne, osłabiło wrażliwość katolików na zagrożenia tego, co w niej jest relatywistyczne czy wręcz nihilistyczne”¹⁸. Tę drugą interpretację Gowin odrzuca – a zatem liberalizm, jeśli jest dla niego jakimś zagrożeniem, to tylko pomniejszym. Czy za pierwszą interpretacją autor podaje jakieś mocne argumenty? Nie, tylko garść... antyklerykalnych sloganów.

Za którą z tych interpretacji przemawia więcej faktów?
Stan polskiego Kościoła, ciągoty integrystyczne, upośle-

dzona pozycja laikatu względem duchowieństwa, wyraźna alergia na wszystkie przejawy krytyki, brak zrozumienia ze strony hierarchii kościelnej dla wewnętrznego zróżnicowania społeczności katolickiej, antyintelektualizm polskiego katolicyzmu, rozdział między treścią nauczania a świadectwem życia – wszystko to przemawia za interpretacją pierwszą¹⁹.

¹⁹ Tamże.

Być może jest w tym tyle racji, że „rozziew pomiędzy treścią nauczania a świadectwem życia” zdaje się realizować sam Jarosław Gowin jako polityk należący do partii o antyklerykalnych ciągach i wspierający ustawy godzące w porządek moralny naszego państwa – jak ma to miejsce w przypadku ustawy o zapłodnieniu *in vitro*. Wydaje się jednak, że we własnym przekonaniu realizuje on zarysowany przez samego siebie program, wedle którego polityka nie jest miejscem świadectwa chrześcijan, ale ustanawianiem znośnego *modus vivendi* prawdy i fałszu bez ich rozróżniania. W gruncie rzeczy to samo mówią ci, którzy za najważniejszy akt politycznego zaangażowania uważają procesje Bożego Ciała. Choć oni po prostu odrzucają polityczność jako rzeczywistość straconą i obumierającą na obecnym etapie przekształceń kultury i wzywają do jej nowych narodzin wewnątrz życia kościelnego oraz sakramentalnego²⁰. Procesja Bożego Ciała mieści się w kanonach społeczeństwa obywatelskiego (czyli niepolitycznego, zbiorowego życia prywatnego), nawet w zlaicyzowanych krajach, takich jak Francja.

Czy jednak strategia Gowina odniosła w Polsce sukces? Czy obecność tego polityka u władzy uczyniła Polskę krajem większej sprawiedliwości? Czy prawa katolików są lepiej respektowane? Czy zbliżyliśmy się do polskiej tradycji państwa katolickiego? Raczej nie. Można podnieść głos sprzeciwu – przecież Polacy już na początku lat 90. odrzucili wizję państwa katolickiego, głosując tak, a nie inaczej w kolejnych wyborach. Oczywiście, ale w znacznej mierze przekonali ich do tego katolicycy publicyści głoszący wszem i wobec, że Sobór zakończył epokę państw katolickich i teraz wszyscy mamy włączyć się w budowę państwa świeckiego oraz społeczeństwa obywatelskiego. Antyklerykalna postawa elit katolickich zrobiła swoje. Gdy tożsamość tracą elity, przy

²⁰ Polecam dwa teksty na ten temat: F. J. Martinez, *Przewyciężyć rozum sekularny. Współczesne wyzwania dla życia i myśli Kościoła widziane z Zachodu*, „Fronda” 61, 166-205; oraz moją polemikę z artykułem abpa Martineza: T. Rowiński, *Katoliku nie idź drogą sekularyzmu. Glossa do tekstu arcybiskupa Martineza*, „Fronda” 62, s. 218-236.

tak silnym, jak współcześnie oddziaływaniu mediów, orientację traci również lud. Gdy we Francji na początku lat 90. XIX wieku doszło do czasowego odprężenia w relacjach pomiędzy Kościołem a państwem (wspomniany *ralliement*), a także relatywizacji tradycyjnych postulatów opinii katolickiej, wybory w jeszcze większym niż poprzednio stopniu wygrali antyklerykałowie („republikanie”, „liberałowie”), ponieważ ludzie utracili wiarę, że jest jeszcze coś, czego warto bronić. Ofensywa liberalnego katolicyzmu w Polsce przyniosła podobne efekty. Katolicki odruch zaangażowania politycznego powrócił dopiero wtedy, gdy po aferze Rywina na nowo zaczęła się formować polska scena polityczna.

Strategie kontr-antyklerykalne

Zobaczyliśmy zatem dwie strategie bycia obecnym w polityce podejmowane przez katolików w ostatnich dziesięcioleciach. Mają one podobne konsekwencje praktyczne – sprowadzają się do nieobecności opinii katolickiej w sferze publicznej rozumianej jako obszar oddziaływania politycznego.

Scharakteryzujemy krótko jeszcze dwa inne pomysły działania. Pierwszy także ma charakter unikowy i polega na kamuflowaniu katolickiego charakteru podejmowanych inicjatyw i równocześnie całkowitym podporządkowaniu wewnętrznym swoim działaniom duchowieństwu. Druga zaś polega na poszerzaniu pola otwartości na liberalizm, a nawet antyklerykalizm jako koniecznej krytyce, która może doprowadzić do głębszego odkrycia prawdy. W efekcie w tej ostatniej strategii dochodzi do podmiany tożsamości katolickiej na inne tożsamości. Dokonuje się to w całym człowieku lub tylko w „powłokach zewnętrznych”, podczas gdy prywatnie nadal się sądzi, że pozostaje się w samym rdzeniu katolicyzmu. Zamiast tego prowadzi się zupełnie podwójne życie. Dualizm życia jest zresztą pokusą dla każdej z czterech wymienionych strategii – także dla tej, która opiera się na niewchodzeniu w pole widzenia wroga.

Nasi liberałowie

Słabość polskich elit katolickich wobec liberalizmu wydaje się zresztą zdumiewająca, jeśli tylko, chociaż pobieżnie, przyjrzymy się genealogii grup, z których w większości wywodzą się polscy

liberałowie. Być może jest to lewicowa inteligencja, dla której antykatolicyzm jest elementem formacyjnym, nawet jeśli szczerze, we wspólnym antytotitalarnym geście, potrafiła na pewnym etapie przybliżyć się do Kościoła. Moglibyśmy ponownie skorzystać z marksowskiej aparatury i powiedzieć, że rolę swoją w tym zbliżeniu odegrała tu pewnego rodzaju fałszywa świadomość – i to zarówno po stronie katolickiej, jak i inteligenckiej. A może byli to jednak marksowscy rewizjoniści, którzy mogli przejść pewną ewolucję, ale nie pomiędzy marksizmem a katolicyzmem czy nawet liberalizmem, a prędzej pomiędzy komunizmem a neokomunizmem; albo byli to po prostu przedstawiciele dawnego aparatu władzy, który musiał odnaleźć swoją nową tożsamość polityczną. Dla wszystkich tych źródeł polskiego liberalizmu antyklerykalizm czy pewne formy antykatolicyzmu są konstrukcją formacyjną. A jednak zdefiniowany tutaj katolicki antyklerykalizm niestety nie jest aż tak zdumiewający.

Dignitatis humanae

Podobny w duchu kryzys dotknął aktywność katolików prawie na całym świecie. Stało się to w przeważającej mierze z dwóch powodów natury intelektualnej. Pierwszym z ich były w duchu liberalne odczytania soborowej deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, a w szczególności zdania z punktu drugiego, który mówi, że: „Prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej; korzystanie zaś z tego prawa nie może napotykać przeszkód, jeśli tylko zachowywany jest sprawiedliwy ład publiczny”²¹. Takie interpretacje prowokował sam Paweł VI, zachęcając państwa noszące miano katolickich do rezygnacji z tego tytułu jako znak wejścia w nowe czasy. Przykładem takich nacisków była choćby Hiszpania. Jakkolwiek dziwnie by to nie zabrzmiało, sam Papież zachowywał się tak, jakby przystąpił do partii antyklerykalnej. Niestety *Dignitatis humanae* przyjmowane w sposób prostolinijny rzeczywiście legitymizowało tego rodzaju pomysły. Spójrzmy na jeszcze jeden fragment, tym razem z punktu trzeciego deklaracji:

²¹ Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, s. 416.

Praktykowanie bowiem religii polega z samej jej istoty przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio się ustosunkowuje do Boga. Aktów tego rodzaju żadna władza czysto ludzka nie może ani nakazywać ani zabraniać. Sama zaś społeczna natura człowieka wymaga, by człowiek wewnętrzne swe akty religijne ujawniał na zewnątrz, aby łączył się z innymi ludźmi w dziedzinie religii, wyznawał swą religię na sposób społeczny²².

Silny akcent na wewnętrzny i prywatny charakter wiary zostaje w sposób zupełnie niewystarczający zrównoważony przez aspekt społeczny. Nie ma tu jednak słowa o wymiarze publicznym, a także o roli prawdziwej religii w życiu państwa. Wielokrotnie w dokumencie pojawia się określenie „sprawiedliwy ład społeczny”, jednak trudno doszukać się jego pozytywnej wykładni. Punkt czwarty wydaje się w ogóle zrównywać wszystkie wspólnoty religijne wobec państwa, które podobne jest do pewnego rodzaju neutralnej rzeczywistości stanowiącej ogólne racjonalne ramy dla wielości subiektywnych sposobów praktykowania religijności.

Mistrz Maritain

Jednak liberalną interpretację *Dignitatis humanae* zawdzięczamy w dużej mierze koncepcji nowej polityki chrześcijańskiej Jacquesa Maritaina – filozofa i bliskiego przyjaciela Pawła VI. Stało się to pomimo wielokrotnego werbalnego odcinania się Maritaina od liberalizmu. Koncepcja polityki, jaką zaproponował, faktycznie okazała się być liberalną, a także antyklerykalną – z perspektywy katolickiej poniosła ona i praktyczną, i intelektualną porażkę. W jakiejś mierze za samą deklaracją soborową, jak i późniejszym odczytaniem wypowiedzi soborowych dotyczących relacji religii i państwa, usłyszemy głos myśliciela z Meudon. Przyjrzyjmy się zasadniczym elementom tego, co Maritain określił jako „ideał historyczny nowego chrześcijaństwa”. Choć Maritain dokonuje subtelnych rozróżnień i nie jest łatwo złapać go za słowo, spróbujmy to zrobić. Przytoczmy akapit dotyczący pluralizmu w nowym społeczeństwie:

Jedność [nowego państwa chrześcijańskiego] nie była-by jednością maksymalną, jaką była jedność sakralna chrześcijaństwa średniowiecznego. Przeciwnie byłaby to jedność minimalna, gdyż ośrodek, około którego wytwarzałyby się i organizowała, stanowiłoby życie jednostki i ośrodek ten nie fundowałby się na najwyższym poziomie wiecznych zainteresowań tejże jednostki, lecz na poziomie życia doczesnego. Dlatego też ta jedność doczesna czy kulturalna sama z siebie nie domaga się jedności wiary i religii; dlatego też może być chrześcijańska, aczkolwiek obejmuje także niechrześcijan²³.

W takiej perspektywie budowana była Wspólnota Europejska, która u swoich początków stała się przede wszystkim wspólnotą ekonomiczną. Gdzie jednak tkwi tu błąd? Trzeba postawić sobie pytanie: czy może istnieć państwo katolickie, czy też katolicka społeczność polityczna, która nie profiluje odpowiednio narzędzi, którymi zamierza się posługiwać. Chodzi o narzędzia ustrojowe, prawne, ustawowe i inne instytucjonalne.

Maritain pisze, że jedność kulturalna nie domaga się jedności wiary i religii, nie zauważa jednak, że wyrażając taką opinię, stawia kwestię religijności poza obszarem praktycznej racjonalności życia społecznego i degradowuje ją do pewnej formy doświadczenia subiektywnego – być może w dalszym ciągu społecznego, ale wciąż subiektywnego. Można powiedzieć, że fałszywie indywidualizuje działanie łaski. Tymczasem każdy model społeczny przyjmuje jakąś postać racjonalnego fundamentu, zespołu społecznych dogmatów, które uznaje za zasadnicze dla całej wspólnoty. Jeśli przyjmujemy liberalny, neutralizujący znaczenie nadprzyrodzoności, punkt oparcia i takie też ramy polityczne – trudno żebyśmy docelowo zbudowali społeczność chrześcijańską. To swego rodzaju fantastyka społeczna – ruch w polityce jest inny – pomimo tego, że wiele aspektów życia politycznego ma charakter prowizoryczny, znacznie mniej prowizoryczne są jego elementy fundamentalne. Można je określić w różny sposób – czasem fundamenty odnoszą się do zasad, jakie zostały przyjęte, czasem pochodzą one z chronologii zdarzeń i ich faktyczności oraz oddziaływania na kondycję polityczną w danym państwie oraz narodzie.

²³ J. Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską* [w:] tenże, *Religia i kultura*, Warszawa 2007, s. 140.

Przedstawmy to krótko na Maritainowskim modelu. Jeśli zasadnicza struktura tego ideału zakłada jedność minimalistyczną – Maritain mówi nawet o jedności jedynie materialistycznej – to trudno wymagać od takiej struktury zróżnicowania osadzenia prawnego określonych grup religijnych, co przecież jest postulatem państwa katolickiego i samego Maritaina. Oznaczałoby to, że rządzący, ale i cały organizm polityczny, funkcjonuje w oparciu o prowizoryczną (w znaczeniu – idealistyczną) strukturę instytucjonalną i metafizyczną. Prowizoryczność w tym miejscu oznacza brak właściwego gwaranta porządku politycznego, który miałby być tym porządkiem zamierzonym. Jednocześnie ten zamierzony porządek już w swojej prowizorycznej formie przewyższałby porządek ustanowiony. Nie istnieje jednak nic takiego jak prowizoryczny ład polityczny – jego kształt zawsze określają rzeczywiste formy, jakie przyjmują instytucje państwa, a te mogą być wynikiem oddziaływania pomiędzy łaską i narodem lub wynikiem usiłowań samych narodów. Nie ma porządków społecznych ustanowionych samą łaską, i to wśród niewiernych. A taka w przybliżeniu jest propozycja Maritaina. Zatem wybieranie pomiędzy katolicyzmem a liberalizmem jest rzeczywistym i fundamentalnym wyborem politycznym o charakterze wykluczającym. Wielu katolików odrzuciło katolicyzm ze swojego życia tam, gdzie stanęły przed nimi obowiązki polityczne. „Zasługę” tę należy przypisać Maritainowi.

Konieczne jest tu jednak jeszcze jedno uzupełnienie. Ta dycho-
tomia między liberalizmem a katolicyzmem nie ma charakteru manichejskiego – wyboru pomiędzy dwoma równoważnymi światami i racjonalnościami. Obrazowo należałoby raczej przedstawić te rzeczywistości w kluczu partii porządku (katolicyzm) i nieporządku (liberalizm, antyklerykalizm). Obraz ten ma nam przedstawić rodzaj działania, jaki jest trwale umocowany do obu politycznych racjonalności. Grozi nam bowiem niebezpieczeństwo myślenia zero-jedynkowego: skoro ramy naszego społeczeństwa są liberalne, nie warto podejmować działań na rzecz chrystianizacji sfery politycznej. Jest jednak raczej tak, że państwo katolickie można odbudowywać zawsze, nawet jeśli zostały z jego budowli jedynie pojedyncze ściany i powybijane okna. Ramy antyklerykalne zaś zawsze prowadzą do rozpadu społeczeństwa lub do jego

staczania się w jakąś formę partykularyzmu politycznego, którego najskrajniejszym jak do tej pory przejawem były totalitaryzmy. Zdumiewające jest to, że powyższe spostrzeżenia dla wielu pozostały niezauważone lub zignorowane.

Jaki jest ten potencjał?

Na koniec wróćmy do pytania o potencjał polityczny antyklerykalizmu w Polsce. Powyższe rozważania pokazały, że zamykanie problemu antyklerykalizmu w ramy wąskiego oddziaływania Ruchu Palikota jest myśleniem błędnym, ponieważ specyficzne odmiany tego ruchu są obecne także wśród nas, katolików, poprzez sposoby myślenia i działania, szczególnie w sferze publicznej.

Istnieje jednak jeszcze jeden aspekt, o którym warto wspomnieć w tej sytuacji, a który pozwala nam osadzić antyklerykalizm w szerszych ramach kultury europejskiej. Dla środowisk, które mają możliwość oddziaływania politycznego, wydaje się być sprawą drugorzędną stanowisko i przekonania, jakie możemy spotkać w narodzie i jakie wciąż są w nim silnie reprezentowane. Gra w Polsce ciągle toczy się o grant, który może w tej chwili zapewnić Unia Europejska. Unia, która od modelu Maritainowskiego, proponowanego za czasów ojców założycieli, przeszła ewolucję – przez heglizm Kojève’a aż po dzisiejsze postawy neokomunistyczne reprezentowane przez różnej maści zachodnioeuropejskich postkomunistów (od Habermasa po niemieckich Zielonych). Nie będzie przesadą stwierdzenie, że politycznie cały kontynent europejski został zbudowany na fundamencie antyklerykalizmu, który przesączył się też do fundamentów społeczeństw. I taki właśnie jest potencjał antyklerykalny – opłaca się on nie tylko twardym ideowcom antyklerykalizmu, ale także większości oportunistów.

To prawda, że nikt na twardym antyklerykalizmie w Polsce nie zbił dużego kapitału politycznego, ale na jego różnych pośrednich formach zbudowaliśmy nasze państwo. Co zatem przed nami? Czy prawdziwa IV Rzeczpospolita będzie jeszcze Polską, którą znamy? ■