



Kościół, państwo i polityka płci



Kościół, państwo i polityka płci

Publikacja powstała w ramach projektu „Religion, Politics and Gender Equality in Poland”, finansowanego ze środków programu Demokratieförderung und entwicklungspolitische Friedensarbeit Fundacji im. Heinricha Bölla.

Redakcja: **Adam Ostolski**

Koordynatorka projektu „Religion, Politics and Gender Equality in Poland”: **Agnieszka Grzybek**

Projekt graficzny: **Studio 27**

Zdjęcia na okładce:

Manifestacja antyklerykalna i antykościelna protestująca przeciwko zakazowi aborcji,
16.05.1991, fot. Andrzej Iwanczuk/REPORTER

Manifestacja zorganizowana pod hasłem Zdrowie Kobiet, Warszawa, 08.03.2008,
fot. Jacek Wajszczak / Reporter

Manifestacja przeciwniczek i przeciwników ustawy antyaborcyjnej,
Warszawa, 10.05.1989, fot. Zenon Zyburtowicz / EastNews

Publikacja wydana przez Przedstawicielstwo Fundacji im. Heinricha Bölla w Polsce
Warszawa 2010

Treści zawarte w publikacji odzwierciedlają wyłącznie opinie ich autorek i autorów, natomiast nie prezentują oficjalnego stanowiska Fundacji im. Heinricha Bölla.

ISBN: 978-83-61340-60-7

Copyright by Przedstawicielstwo Fundacji im. Heinricha Bölla
Wszelkie prawa zastrzeżone

Publikacja dostępna na stronie:
www.boell.pl

Przedstawicielstwo Fundacji im. Heinricha Bölla

ul. Żurawia 45,
00-680 Warsaw, Poland
phone: + 48 22 594 23 33
e- mail: hbs@boell.pl

Spis treści

Agnieszka Rochon, Agnieszka Grzybek	
Wstęp	5

1. Kultura

Agnieszka Graff	
Efekt magmy, czyli o szczególnej roli Kościoła katolickiego w Polsce	10

Magdalena Środa	
Polska, Kościół, etyka	25

Katarzyna Szumlewicz	
<i>Backlash</i> po polsku	40

Anna Zawadzka	
Zarządcy frustracji	53

2. Polityka

Maciej Gdula	
Kohabitacja i sojusz. Polityka i Kościół w Polsce 1945-2009	66

Piotr Szumlewicz	
Kościół a trzeci sektor	74

Anna Dzierzgowska	
Czy polska szkoła jest szkołą świecką? ...	87

Iza Desperak	
Kościół, rodzina i prawa jednostki	100

3. Alternatywy

Joanna Tomaszewska

Czy w Polsce możliwy
jest katolicki feminizm? 116

Agnieszka Kościańska

Pluralizm religijny a równość płci 132

Barbara Stanosz

Ateizm, agnostycyzm i antyklerykalizm
w Polsce a kwestia równouprawnienia .. 144

Agnieszka Graff

Feminizm, patriotyzm, religia
– czyli o kłopotach z tożsamością 155

Posłowie

Adam Ostolski

Nasi okupanci 2.0, czyli
jak zdobyć milczącą większość 172

Wstep

Inspiracją do przygotowania publikacji *Kościół, państwo i polityka płci* był raport autorstwa Jacqueline Heinen i Stephana Porteta *Religia, polityka i równość płci w Polsce*, który powstał w ramach wspólnego projektu Fundacji im. Heinricha Bölla w Berlinie i United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD) w 2009 roku¹.

Podobnie jak raport publikacja warszawskiego biura Fundacji pokazuje wzajemne powiązania między Kościołem katolickim i polityką oraz wpływ religii i Kościoła na sytuację kobiet i mężczyzn w Polsce. O ile jednak dla autorów raportu obszarem analizy są przede wszystkim prawa reprodukcyjne kobiet – jako główne pole walki Kościoła o wartości moralne i znaczenie po 1989 roku – o tyle książka *Kościół, państwo i polityka płci* ujmuje temat szerzej, ukazując dalsze obszary wpływu Kościoła na politykę.

Teksty Agnieszki Graff, Anny Zawadzkiej czy też Izy Desperak analizują zarówno kulturowe, jak i polityczne podstawy dominującej pozycji Kościoła w sferze publicznej, zaś artykuły Katarzyny Szumlewicz, Macieja Gduli i Piotra Szumlewicza badają historyczne korzenie powiązań między Kościołem a polityką, szczególnie w latach PRL. Prof. Barbara Stanosz, odnosząc się do przełomu roku 1989, pisze o „demokracji konfesyjnej”, która została wprowadzona zamiast demokracji liberalnej. Prof. Magdalena Środa pokazuje, jak w latach dziewięćdziesiątych bardzo szybko etyka katolicka wyparła ze sfery publicznej etykę świecką, a sami etycy zostali zastąpieni przez księży. Analizując zależności między religią a polityką, wpływem Kościoła katolickiego na życie publiczne w Polsce a prawami kobiet w minionym dwudziestoleciu, autorki i autorzy publikacji zwrócili szczególną uwagę na zbadanie styku polityki Kościoła i polityk sektorowych państwa, takich jak polityka społeczna, edukacyjna, kulturalna i medialna.

Poprzez rozszerzenie perspektywy publikacja polemizuje częściowo z podstawową tezą raportu Heinen i Porteta o ograniczeniu aktywności Kościo-

¹ W ramach projektu powstały raporty analizujące powiązania między religią i polityką i ich wpływem na sytuację kobiet i mężczyzn w Turcji, Serbii, Pakistanie, Izraelu, USA, Chile, Meksyku, Nigerii, Iranie, Indiach i Polsce. Raport Jacqueline Heinen i Stephana Porteta w języku angielskim i polskim dostępny jest na stronach Przedstawicielstwa Fundacji im. Heinricha Bölla w Polsce: http://www.boell.pl/downloads/Religa_polityka_i_rownosc_plci_Heinen_Portet.pdf

ła w sferze publicznej po wejściu Polski do Unii Europejskiej. Po wprowadzeniu restrykcyjnej ustawy antyaborcyjnej w 1993 roku zgoda między państwem a Kościołem w sferze praw reprodukcyjnych została ostatecznie przypieczętowana w roku 2004 przez poparcie Kościoła dla akcesji do UE w zamian za wycofanie się ówczesnego rządu z planów liberalizacji ustawy antyaborcyjnej. Zdaniem autorki i autora raportu po roku 2004 Kościół wycofał się z debaty publicznej, zaś depozytariuszami jego stanowiska stali się przeważający w polskim parlamencie konserwatywni i prawicowi politycy. Dopiero w roku 2007 Kościół ponownie wkroczył do debaty publicznej, zajmując stanowisko w sprawie proponowanej przez rząd refundacji zabiegów *in vitro*.

Czy jednak rzeczywiście w latach 2004-2007 Kościół przestał bezpośrednio mieszać się w sferę polityki? Na czym właściwie polega specyfika wpływów Kościoła katolickiego na życie publiczne w Polsce i jakie to ma przełożenie na kwestie równości płci? Jakie są społeczne koszty jego dominacji? Jak się zmieniają postawy polskiego społeczeństwa wobec Kościoła i religii? Czy pozycja Kościoła katolickiego wobec kwestii równościowych jest jednolita? To pytania, na które starają się odpowiedzieć autorki i autorzy niniejszej publikacji.

Badając zróżnicowanie i przemiany postaw społecznych wobec religii i politycznej funkcji Kościoła, autorki i autorzy publikacji zwracają uwagę na pewien paradoks: z jednej strony Kościół dominuje w życiu publicznym i ma bezpośredni wpływ na podejmowane decyzje polityczne², z drugiej zaś w badaniach CBOS z 2009 roku aż 84 proc. respondentek i respondentów zgodziło się ze stwierdzeniem, że Kościół powinien być oddzielony od państwa i nie zajmować się polityką. Dlaczego zatem – mimo tak dużej niechęci społecznej wobec mieszania się przez Kościół w sferę publiczną – pozycja Kościoła w Polsce jest tak silna? Dlaczego Polska tkwi w oparach katolickiej magmy, której fenomen analizuje w tekście otwierającym publikację Agnieszka Graff?

² Wobec krytycznej postawy episkopatu rząd wycofał się w 2007 roku z planów refundowania zabiegów *in vitro*. Aktualnie losy nowelizowanej ustawy antyprzemocowej są także wobec sprzeciwu ze strony polskich biskupów niepewne.

Rola Kościoła katolickiego w procesie transformacji nie jest jednoznaczna: z jednej strony Kościół w minionym dwudziestoleciu wspierał transformację i towarzyszące jej reformy, z drugiej potrafił skutecznie zagospodarować frustrację tych, którzy zostali ekonomicznie wykluczeni i pozbawieni możliwości artykulacji własnego doświadczenia. Jest to kontekst, którego – jak twierdzi w swoim tekście Anna Zawadzka – nie można pominąć, analizując fenomen Radia Maryja, które stało się przestrzenią aktywności obywatelskiej „ludzi zbędnych”. W ten sposób, dzierżąc rząd dusz nad ludźmi sfrustrowanymi trudną sytuacją materialną, tj. nad sporą częścią elektoratu, Kościół wygrywa swoją pozycję wobec polityków. Czy zatem Polska jest skazana na nieustanny sojusz „tronu i ołtarza”?

Agnieszka Kościańska zastanawia się w swoim artykule, czy pluralizm – rozumiany zarówno jako wewnątrzkościelne zróżnicowanie, jak i wielość wyznań – może sprzyjać osłabieniu pozycji Kościoła katolickiego w sferze publicznej oraz emancypacji i prawom kobiet. Zarówno Kościańska, jak i Joanna Tomaszewska wskazują na potencjalne sojuszniczki dla środowisk feministycznych walczących o prawa kobiet: mogą być nimi kobiety innych wyznań, lecz także katoliczki niegodzące się na sztywne hierarchie i podrzędną pozycję kobiet w Kościele.

Przedstawione w publikacji badania opinii publicznej, pokazujące zróżnicowanie postaw Polek i Polaków wobec religii i poparcie dla oddzielenia Kościoła od polityki, a także aktualny przebieg debaty o *in vitro*, czy też wyroki polskich sądów – wygrana Alicji Tysiąc przeciwko „Gościowi Niedzielnemu” i prawomocny wyrok uniewinniający Dorotę Nieznalską, skazaną za obrazę uczuć religijnych swą artystyczną pracą – pokazują, że potrzeba redefinicji stosunków między państwem i Kościołem staje się stopniowo coraz bardziej realna.

Agnieszka Rochon

Dyrektorka Przedstawicielstwa Fundacji im. Heinricha Bölla w Polsce

Agnieszka Grzybek

Koordynatorka regionalnego programu „Demokracja płci”

1

Kultura

Efekt magmy, czyli o szczególnej roli Kościoła w Polsce

Agnieszka Graff

Tego jednego bowiem Kościół w warunkach demokracji wcięż się nie nauczył: że jest tylko jedną ze światopoglądowych opcji. Kinga Dunin

Polska jest krajem katolickim. Truizm? Stwierdzenie faktu? Jeśli istotnie mamy do czynienia z faktem – o wątpliwościach za chwilę – to wynika zeń cała gama innych faktów, dużo bardziej uchwytnych: kształt ustawy antyaborcyjnej, obecność religii w szkołach publicznych i nieobecność w tychże szkołach edukacji seksualnej, wpływ Episkopatu na kształt dyskutowanych obecnie regulacji prawnych dotyczących *in vitro*, uprzywilejowany status kościelnej komisji majątkowej, udział duchownych Kościoła katolickiego w świeckich, wydawałoby się, uroczystościach i wreszcie – nieuchronność głosu księdza jako autorytetu moralnego w debatach publicznych, zwłaszcza tych, które dotyczą etyki seksualnej i praw reprodukcyjnych.

„Katolicyzm w Polsce” – powtórzę to za Magdaleną Środą – „jest czymś więcej i czymś mniej niż religią. Czymś więcej, bo nie jest tylko wiarą, ale sposobem bycia, postrzegania świata, kryterium klasyfikowania ludzi, przedmiotem mody, fascynacji, snobizmu, otwartym nośnikiem władzy i ukrytym nośnikiem cenzury (a na pewno autocenzury). (...) Jest też czymś mniej niż wiarą religijną, bo nader często sprowadza się do powierzchownych rytuałów”¹. Jesteśmy krajem tak bardzo katolickim, że nawet ateści są tu w większości katolikami. Co prawda, niewierzącymi, ale za to praktykującymi. Z badań wynika, że ogromna większość z nich bierze śluby kościelne (71 proc.) i chrzci dzieci (74 proc.). Taki klimat, taka aura, czy – jak mówi pewna moja znajoma katoliczka – taka karma. A skoro o karmie mowa, to warto przytoczyć inne ciekawe dane (z 2006 roku, ale zapewne aktualne) – otóż 28 proc. polskich katolików wierzy w... reinkarnację.

¹ Magdalena Środa, *Kobiety, Kościół, katolicyzm*, [w:] *Czarna księga kobiet*, red. Christine Ockrent, W.A.B. Warszawa 2007, s. 654.

Polska jest krajem katolickim – słyszymy to zawsze, gdy ktoś odwoła się do konstytucyjnej zasady autonomii państwa i kościoła, by zakwestionować władzę Kościoła. Okazuje się wtedy, że w katolickim kraju autonomia ta ma być *przejazna*. Brzmi rozsądnie... ale co to właściwie znaczy? Czy katolicy zrezygnują z krzyży w punkcie wyborczym w mojej dzielnicy, uznając moją *autonomię*, czy też ja mam *przyjaźnie* udawać, że krzyży nie widzę? Zastanawiającą karierę zrobiło w tych sporach słowo *kompromis*, konsekwentnie używane do karcenia niepokornych. Jak to? Nie chcesz *kompromisu*? Pragniesz *ideologicznej wojny*? Ten zabieg latami służył wyciszeniu debaty publicznej o skutkach ustawy antyaborcyjnej – każdą próbę poddania refleksji obowiązującego prawa *a priori* uznawano za przejaw konfliktowości. Ustalenia prawne dotyczące praw reprodukcyjnych po 1989 roku to seria „kompromisów”, które katolicy zawierali z katolikami, przekonani, że w ten sposób umacnia się polskość, czyli normalność. *Kompromis* okazywał się niezmiennie aktem przemocy i wykluczenia w imię woli katolickiej większości.

Przypomnijmy kluczowe wydarzenia z historii praw reprodukcyjnych we współczesnej Polsce. Rok 1990: Zjazd Solidarności, na którym Komisja Kobiet opowiada się za prawem do aborcji. Efekt: władze związku likwidują Komisję Kobiet. Rok 1992 – spontaniczny ruch na rzecz referendum w sprawie aborcji, tzw. komitety Bujaka – zapewne największy po 1989 roku zryw społeczeństwa obywatelskiego – zbiera grubo ponad milion podpisów. Efekt: petycja zostaje zignorowana przez Sejm.

Zdanie „*Polska jest krajem katolickim*” to nie stwierdzenie faktu, ale coś w rodzaju zaklęcia, samospełniająca się przepowiednia legitymująca istniejący układ sił. Przekonanie, iż *Polska jest krajem katolickim*, jest jak magma, w której wszyscy – katolicy i niekatolicy – grzęźniemy. A im bardziej grzęźniemy... tym bardziej grzęźniemy. Tak się do magmy przyzwyczailiśmy, że nie pytamy już, dlaczego pod nogami jest tak miętko, dlaczego wokół tak ślisko i duszno. A to paruje bulgoczącą magma, a my wdychamy jej mdłe opary.

Ktoś, kto mówi: *Polska jest krajem katolickim*, nie opisuje żadnej pozajęzykowej rzeczywistości, ani nie proponuje dyskusji. To zdanie funkcjonuje na

podobnych prawach co zdanie „*This is a free country*” w Stanach Zjednoczonych. Nie jest ani sądem, ani poglądem. To raczej dziwna krzyżówka tautologii, zaczepki, roszczenia i wezwania do boju. Zdanie to stanowi świetny przykład austinowskiego perlokucyjnego aktu mowy, czyli takiej wypowiedzi, która nie tyle opisuje, ile wywołuje zmianę w świecie realnym². W przypadku naszego zdania zmiany dokonują się stopniowo, a siła zakłęcia rośnie wraz z jego użyciem. Polska jest coraz bardziej „katolickim krajem” w miarę, jak wszyscy to powtarzamy. A powtarzamy często – wyszukiwarka google podaje od ręki 180 tysięcy przykładów.

Akty mowy tworzą rzeczywistość, powołując do życia pewien kontekst komunikacyjny, który czyni je zrozumiałymi. *Żyjemy w katolickim kraju* – to akt pod tym względem mistrzowski. Ja-katolik deklaruję, iż jestem tu u siebie. Jednocześnie sugeruję, że Ty-katolik też jesteś Polakiem. Przywołuję zatem lojalność rozmówcy, buduję poczucie wspólnoty, obcych przywołując do porządku. Oni są nietutejsi. Polski katolicyzm jest jak koniowatość konia, jak buraczaność barszczu. Z czego się robi rosół? Z włoszczyzny. Czym jest katolicyzm? Wiarą Polaków. Jaka jest Polska? Katolicka. Zaraz, zaraz, o czym my właściwie mówimy? Czy „kraj” to społeczeństwo, państwo, czy może naród? Społeczeństwo (wiemy to z licznych badań) nie podziela opinii Kościoła na wiele tematów i na ogół nie traktuje go jako autorytetu w kwestiach obyczajowych. Państwo polskie nie jest, jeśli wierzyć Konstytucji, wyznaniowe. A Naród? Tak, zapewne chodzi o Naród... ale o Narodzie na razie nie podejmuję się dyskutować. O Narodzie napiszę później. Dalej: czy „katolicyzm” oznacza wiarę? Obyczaj i tradycję? Wpływ jednego z wyznań na politykę? Brak precyzji – bulgocząca magmowatość – jest siłą tego zdania. *Bul bul bul, Polska to kraj katolicki* – bulgocze magma, *bul bul, a jak Ci się nie podoba, to się wynoś. Bul bul, nie wiesz, o co chodzi? Bul bul, widać nie jesteś stąd...*

² Zob. np. John Langshaw Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. Bogdan Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.

Chcicie wiedzieć, komu bulgocze magma? Otóż ona bulgocze wszystkim po trochu, ale jakoś bardziej kobietom niż mężczyznom. Dlaczego? Bo Kościół szczególną wagę przywiązuje do sfery ludzkiej seksualności i rozrodczości, a te zarówno w warstwie fizjologicznej, jak i kulturowej stanowią przestrzeń, w której kobiety są zarazem bardziej odpowiedzialne, jak i bardziej bezbronne, narażone na zranienie i stratę. Dlatego myślę, że te ateistyczne śluby i chrzty to jest – jak by to ująć? – efekt jakiejś kobiecej sprawy z Kościołem. Podobnie rozumiem masowy udział dzieci ateistów w lekcjach religii³. Niby opcjonalne, w praktyce okazują się przymusowe. Na czym ten przymus polega? Na lęku przed wykluczeniem, odrzuceniem, stygmatyzacją, które zawsze stanowią źródło cierpienia, ale szczególnie dotkliwie ranią dzieci. Zaś cierpienie dzieci – czy choćby jego prawdopodobieństwo – automatycznie staje się przedmiotem troski ich mam. One martwią się bardziej niż ojcowie, bardziej od ojców czują się winne, choćby dlatego, że są bardziej od ojców rozliczane. Nie przypadkiem to głównie kobiety dyskutują zawzięcie na rozmaitych forach internetowych, czy ateista w Polsce powinien ochrzcić dziecko. To nie są dylematy filozoficzne, lecz praktyczne i emocjonalne kłopoty wynikające z obawy, że ktoś zrobi przykrość dziecku, z niepokoju, że okazemy się nie dość dobrą matką. Czy wobec tych obaw problemy ideologiczne związane z wolnością przekonań mają jakieś znaczenie? Raczej nie. Oto próbka tych rozterek:

„Chciałabym, aby mój syn sam w przyszłości wybrał, w co chce wierzyć, a nie, żeby od małości podnosił statystyki naszego Kościoła. Rodzina by pewnie krzywo patrzyła, ale ja bym tak chciała. Ale... to moje pragnienia. A dziecko? Czy nie będzie czuło się pokrzywdzone tym, że jako jedyne nie przystępuje do komunii

³ Inspiracją były dla mnie omówienia prasowe badań nad sytuacją niewierzących w Polsce przeprowadzonych przez Radosława Tyrałę z Katedry Socjologii Ogólnej i Antropologii Społecznej AGH.

świętej? (...) Czy nie będzie się czuło gorsze w szkole? Czy z tego względu mam ochrzcić dziecko, zacząć przyjmować księdza po kołędzie itd., dla dziecka?”⁴

Nie wierzę w „naturalny konserwatyzm” kobiet. Przypisywałabym im raczej odruchowy konformizm, wymuszony w dużej mierze kulturowym nakazem, by rozmaite rzeczy robić wbrew sobie „dla dziecka”. Inny wymiar tej presji to moc zawstydzania – dawniej nazywało się to „hańbą” kobiet. Kościelna kuratela teoretycznie dotyczy całej sfery wartości, ale jakoś częściej słychać biskupów ferujących wyroki na temat rzekomych „niegodziwości” w życiu intymnym i rodzinnym niż na temat niesprawiedliwości i krzywdy w sferze ekonomicznej, nie mówiąc o okrucieństwie wobec zwierząt. Kościół interesuje się seksem i rozrodczością bardziej niż innymi sferami życia, co z perspektywy feministycznej oznacza po prostu, że interesuje go kontrolowanie kobiet. Władza Kościoła w tej sferze – w której, dodajmy, duchowni z definicji niejako nie mogą mieć żadnych doświadczeń życiowych – jest ogromna.

Jest to moc pokrewna władzy patriarchalnego ojca w tradycyjnej rodzinie. Często po cichu się z nim nie zgadzamy, ale nikt mu się otwarcie nie sprzeciwi. Ojciec feruje wyroki, potępia, piętnuje, wygłasza niekończące się przemówienia tonem wszechwiedzy i tłumionej pretensji. A reszta rodziny? Nawet jeśli nie daje się zastraszyć, zawstydzić, napiętnować, czy zanudzić, to przecież wciąż, chcąc nie chcąc, słucha tyrad tatusia. Tak jest z księżmi w polskich mediach. W toczącej się w ostatnim okresie debacie publicznej dotyczącej rozwiązań prawnych dotyczących leczenia niepłodności ekspertami byli biskupi. Księża i tylko księża komentowali latem 2009 roku etyczny wymiar konfliktu między matką surogatką, która postanowiła zatrzymać przy sobie dziecko, a niepłodną parą, która ją zatrudniła. Zmagania czternastoletniej Agaty, która starała się o aborcję, wieloletnia walka Alicji Tysiąc – każdy z tych przypadków był wielokrotnie omawiany w sferze publicznej przez duchownych.

⁴ Dyskusja o chrztach na forum Rodzice Radzą: www.rodziceradza.pl/Czy_musze_ochrzcić_dziecko,q.60507.html

Uprzywilejowana pozycja Kościoła jako dysponenta wartości rzadko bywa dyskutowana w głównym nurcie debaty publicznej. W ostatnich latach – zwłaszcza po śmierci Jana Pawła II – otworzyła się jednak pewna luka, pęknięcie, przez które da się wypowiedzieć otwartą krytykę Kościoła, nie narażając się na skojarzenia z Jerzym Urbanem. Ta luka to narracja naiwno-melancholijna: o bezgranicznej wdzięczności, zawiedzionych nadziejach i głębokiej żalobie. Wdzięczność dotyczy Kościoła jako sojusznika demokratycznej opozycji, ostoji polskości w mrocznych czasach. O zawiedzionych nadziejach mówi się w odniesieniu do Kościoła, który w ostatnich latach skrzył na prawo. Tu zwykle pada wymawiane z rytualnym wstrętem nazwisko Tadeusza Rydyzka. Wreszcie, deklaracja żałoby po Janie Pawle II pozwala osobie krytykującej Kościół, nawet jeśli jest niewierząca, bezpiecznie usytuować się jednak po stronie Kościoła. Wsluchajmy się we wzorcową wersję tej opowieści. Mówi Adam Michnik:

„Moje nadzieje, że polski Kościół będzie Kościołem Ewangelii bardziej niż Kościołem instytucji, się nie sprawdziły. Dziś więcej jest we mnie pokusy antyklerykalnej niż wysiłku rozumienia. I mimo że tę pokusę staram się powściągać – z przyczyn politycznego oportunistu i ogólnožyciowego tchórzostwa – to jednak ona jest we mnie. Gdy czytam większość pism, które się identyfikują z katolicyzmem, mam poczucie obcości i niepokoju. Tego poczucia nie miałem, przez lata czytając «Tygodnik Powszechny», «Więź» i «Znak» czy encykliki i homilie Jana Pawła II. Coś się zmieniło. Adam Szostkiewicz napisał w «Polityce» artykuł, w którym użył sformułowania «de-Wojtylizacja polskiego katolicyzmu». Myślę, że coś w tym jest. (...) To, co się dziś dzieje w polskim katolicyzmie, oceniam jako regres w stosunku do tonu, który proponowali Jan Paweł II, Tischner, Turowicz, Mazowiecki. (...) Zabrakło Jana Pawła II»⁵.

Oczywiście, zgadzam się z Michnikiem, że Kościół skrzył na prawo. A jednak nie satysfakcjonuje mnie opowieść o Kościele, który za komuny ukochał

⁵ *Kościół, Michnik, Dialog* – zapis spotkania w klubie „Goście Gazety”, [w:] „Gazeta Wyborcza”, 16-17.05.2009, s. 18.

demokrację i pluralizm, potem tę demokrację wspierał, by po śmierci papieża stoczyć się na pozycje neo-endeckie. W tej opowieści jest luka mniej więcej dekady, która z perspektywy historii praw kobiet ma znaczenie kluczowe. Nie ma tu ani wysiłków Kościoła, by ograniczyć prawa kobiet, ani wysiłków kobiet, by się temu przeciwstawić, ani uległości kolejnych rządów wobec presji biskupów. Przypomnijmy raz jeszcze: rok 1990 – Zjazd „Solidarności” likwiduje Komisję Kobiet za niepokorny stosunek do kościelnej wizji praw kobiet. Rok 1992 – nie dochodzi do referendum w sprawie aborcji mimo wielkiej obywatelskiej akcji. Warto też cofnąć się jeszcze dalej, do początku lat osiemdziesiątych. Przecież antyaborcyjna kampania Kościoła – wystawy z wizerunkami poćwiartowanych płodów w kościołach, dystrybucja filmu *Niemy krzyk*, organizowanie marszów „za życiem” – zaczęła się za pierwszej „Solidarności”. I jeszcze jedna data: rok 2002 i *List stu kobiet do Parlamentu Europejskiego*. Zawierał on rzadki trzeźwy opis relacji na linii państwo-Kościół-kobiety w kontekście nadchodzącego referendum w sprawie wejścia Polski do Unii. Przytoczę jedno kluczowe zdanie: „W kuluarach integracji Polski z Unią Europejską odbywa się zatem swoisty handel prawami kobiet, pokrywany charakterystycznym, stronnickým sposobem mówienia (...)”⁶.

Niedawno wpadła mi w ręce wznowiona przez wydawnictwo „Gazety Wyborczej” książka Michnika z 1976 roku *Kościół, lewica, dialog*⁷ – zdumiewający z dzisiejszej perspektywy zapis ówczesnej fascynacji Kościołem samego Michnika i – szerzej – środowiska opozycyjnej lewicy laickiej. Raz po raz Michnik odcina się tu od spuścizny Boya Żeleńskiego, proponuje „dialog z chrześcijaństwem” jako „spotkanie w antytotałowym oporze”, wczuwa się w duchowe przemiany swoich laickich przyjaciół szukających w transcendencji wewnętrznego ładu, marzy o sojuszu „lewicy laickiej z lewicą katolicką”. To nie jest moja bajka. Dorastałam w latach osiemdziesiątych jako dziecko

⁶ *List stu kobiet* (04.02.2002) – tekst dostępny na stronie: http://pl.wikisource.org/wiki/List_Stu_Kobiet

⁷ Adam Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Biblioteka „Gazety Wyborczej”, Warszawa 2009.

dwojga ateistów posyłane na religię „dla świętego spokoju”, ochrony przed antysemityzmem oraz dla zaakcentowania oporu przeciw systemowi. Kościół miał mi do zaoferowania nie tyle transcendencję, ile uniesienia narodowe w pro-lajferskim sosie. Gdy jako nastolatka wróciłam do domu rozemocjonowana *Niemym krzykiem*, z ustami pełnymi frazesów o „życiu poczętym”, mama dała mi do przeczytania *Pieśń kobiet* Boya, które po pierwszym szoku wydało mi się książką nader rozsądną i aktualną.

Nie potrafię się odnaleźć w opowieści Michnika o „dewoizacji”, o wdzięczności, zawiedzionych nadziejach i żałobie po Ojcu Świętym. Ja nie płakałam po papieżu, a jeśli nie nosiłam też koszulki z napisem „nie płakałam po papieżu”, to dlatego, że jestem z natury ostrożna. W kluczowej dla mnie kwestii – stosunku do praw reprodukcyjnych i etyki seksualnej – Kościół pozostaje przecież wierny Wojtyłce, czyli niezłomny, niezłomnie wrogi kobietom. Tak było za czasów Boya, za komuny, za pierwszej Solidarności, w połowie lat dziewięćdziesiątych... i tak jest obecnie. Rzecz jednak w tym, że te prawa kobiet nie są istotnym tematem w rozważaniach Michnika, nie stanowią nawet trzecioplanowego wątku w opowieści o Polsce, o lewicy laickiej, o jego własnych zmaganiach z Historią i Absolutem. Michnik przyciśnięty do ściany powie najwyżej żartem (jak w cytowanym tu już wywiadzie), że podczas debaty w siedzibie Agory „feministki zdjęły mu spodnie przez głowę”, oskarżając go, iż jest „agentem Kościoła”, ale przecież nie traktuje on naszych zarzutów serio. Jesteśmy nieważne. Nie ma nas nawet w przypisach. Transakcja, którą my uważamy za złamanie reguł demokracji, za podłość i okrucieństwo, była z jego punktu widzenia niezłym interesem. Dawni przedstawiciele opozycji demokratycznej oddali Kościołowi prawo kobiet do wyboru w zamian za poparcie biskupów wejścia do Unii. Prawa kobiet w zamian za TAK w referendum, jak zauważa ironicznie Kazimiera Szczuka w filmie *Podziemne państwo kobiet*, to nie była dla nich cena wysoka⁸.

⁸ Film *Podziemne państwo kobiet* w reżyserii Claudii Snochowskiej-Gonzales i Anny Zdrojewskiej, Grupa Filmowa Entuzjastki, 2009.

Kościół, *a priori* uznawany za ostoję polskości, depozytariusza tradycji, domagał się odebrania kobietom ich praw. Więc im je odebrano. Po co? Aby Polska była Polską. Stało się – jesteśmy w Unii, a przejawem naszej autonomii (wynegocjowanej pracowicie i zapisanej w traktacie akcesyjnym) jest uległość władz wobec hierarchów Kościoła. Kościół raz otrzymanej daniny zwracać nie zamierza, przeciwnie, okopał się na raz zajętych pozycjach. Jego władza rośnie, nie maleje. Prawa reprodukcyjne podlegają dalszej atrofii. Dziś nie mówimy już nawet o szansach na legalizację aborcji. Zastanawiamy się rozpaczliwie, jak przeciwstawić się projektom zakazania *in vitro*.

Pora nazwać magmę, określić jej skład. Magma, w której wyziewach żyjemy, to stop upolitycznionego katolicyzmu z tożsamością narodową, tożsamością, dodajmy, *a priori* uznaną za jednorodną, niezmienną w czasie. Są to przekonania ideologiczne przejęte bezkrytycznie z lat osiemdziesiątych, z okresu walki z totalitarnym systemem. Ideologiczne w tym sensie, że tworzą pewien spójny obraz rzeczywistości społecznej, zarazem go konserwując, że są to przekonania zbiorowe raczej niż jednostkowe, a przede wszystkim, że nie podlegają weryfikacji, ale regulują zbiorowe zachowania. Założenia tej ideologii rzadko bywają wypowiedane *explicite* – dominuje mdła, magmowata mowa-trawa. O przyjaźni, kompromisie, wielowiekowej tradycji, wielkich zasługach Kościoła w walce z totalitaryzmem.

W ważnej książce *Krytyka solidarnościowego rozumu* Sergiusz Kowalski pokazał, jak kształtowały się niekwestionowane później kategorie i założenia rządzące mentalnością pierwszej „Solidarności”⁹. Kluczowa dla tego sposobu myślenia i przeżywania świata była kategoria „większości” pojmowanej jako pewien opierający się totalitarnej władzy monolit. Słowo „demokracja” powtarzano w tym formatywnym dla późniejszej wolnej Polski okresie jak mantrę, ale towarzyszący walce o demokrację obraz świata daleki był od

⁹Sergiusz Kowalski, *Krytyka solidarnościowego rozumu. Studium z socjologii myślenia potoczne-go*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1990.

światopoglądowego pluralizmu. Nieustannie odwoływano się do większości idealnej, do Narodu przeciwstawionego Komunie. Byliśmy MY i byli ONI. Temu, co „prawdziwie polskie”, autentyczne, nasze, przedstawiano to, co „peerelowskie”, a zatem sztuczne, nienaturalne. ONI to był bezduszny, kłamliwy system. MY dysponowaliśmy prawdą, reprezentowaliśmy Naród. Kluczowa dla tego obrazu świata była więź z przeszłością, zaś medium łączącym solidarnościowe „teraz” z przedpeerelowskim „dawniej” był katolicyzm. Stąd niekwestionowany autorytet Kościoła katolickiego.

W kontekście początku lat osiemdziesiątych zdanie *Polska jest krajem katolickim* stanowiło wyzwanie rzucone opresywnemu systemowi. W demokracji liberalnej to samo zdanie ma jednak sens zgoła inny: jest zaprzeczeniem demokracji, wygłoszonym z pozycji neo-endeckich. Dziś wypadaloby jasno określić, co w tym zdaniu oznacza słowo *kraj*. Nikt jednak – z wyjątkiem skrajnej prawicy – nie powie nam tego otwarcie. Warto zatem przytoczyć klasyka myśli narodowo-katolickiej, który skład polskiej magmy narodowo-katolickiej w jej wersji przedwojennej opisał jasno i uczciwie:

„Państwo polskie jest państwem katolickim. Nie jest nim tylko dlatego, że ogromna większość jego ludności jest katolicką, i nie jest katolickim w takim czy innym procencie. Z naszego stanowiska jest ono katolickim w pełni znaczenia tego wyrazu, bo państwo nasze jest państwem narodowym, a naród nasz jest narodem katolickim. To stanowisko pociąga za sobą poważne konsekwencje. Wynika z niego, że prawa państwowe gwarantują wszystkim wyznaniom swobodę, ale religią panującą, której zasadami kieruje się ustawodawstwo państwa, jest religia katolicka, i Kościół katolicki jest wyrazicielem strony religijnej w funkcjach państwowych”¹⁰.

Słowa te pochodzą z 1927 roku. A jednak jestem przekonana, że obecny stan relacji państwo-Kościół to jedynie efekt rozwodnienia twardej myśli endeckiej. Konsystencja jest inna, skład ten sam. Nie przypadkiem pomnik

¹⁰ Roman Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, 1927. Cytuję za Wikipedią.

Romana Dmowskiego od kilku lat stoi na jednym z warszawskich placów. Nie przypadkiem wznowionych niedawno przez wydawnictwo Krytyki Politycznej *Naszych okupantów* Tadeusza Boya Żeleńskiego czyta się – i to nie tylko za sprawą komentarzy Kazimierzy Szczuki na marginesie – jak współczesną publicystykę. *Bul bul, drodzy rodacy, Polska jest krajem katolickim. I tylko, bul bul bul*, Boya Żeleńskiego nie ma wśród nas.

Gdy czuję się podduszona oparami magmy, gdy zaczynam słyszeć jej bulgot we własnych myślach, wracam do świetnego eseju Kingi Dunin, opublikowanego w 2002 roku, ale nadal, niestety, aktualnego, p.t. *Czarny ford i dwugłowe ciele, czyli Polak idzie do Unii*¹¹. Dunin uchwyciła w nim z właściwą sobie ironią ten zdumiewający w gruncie rzeczy stan rzeczy: z jednej strony wszechobecność i wszechwładza Kościoła w polskim życiu publicznym, z drugiej – całkowite przemilczenie tego faktu przez uczestniczących w debacie publicznej (często: debacie nad kształtem debaty) światłych liberalistów. Dunin stara się tu nazwać i opisać to, co ja nazywam efektem magmy. Pisze o „świętym lęku, który towarzyszy ludziom chcącym uchodzić za przyzwoitych i rozsądnych, kiedy mają jasno wypowiedzieć się w sprawach, które na mocy niepisanej umowy leżą w gestii Kościoła”. Pisze o symbolicznej funkcji Kościoła, którą uznają wszyscy, czemu „towarzyszy gotowość do deklaratywnego ulegania mu we wszystkich kwestiach zwanych moralnymi”. Siła tego tekstu polega na swobodzie zadawania pytań podstawowych, których nikt nie ośmiela się w Polsce postawić. Jakie jest miejsce języka kościelnego w pluralistycznym społeczeństwie? Jaką właściwie rolę w liberalnej debacie publicznej może pełnić instytucja posiadająca w swoim mniemaniu monopol na jedyną i pochodzącą od Boga prawdę? Jak to jest, że biskupi wypowiadają się w imieniu Narodu jako całości? Dunin pyta też przekornie o relację między owym Narodem a realnie żyjącymi w Polsce ludźmi: „Jaką to grupę czy interesy reprezentuje Kościół? (...) W czym właściwie imieniu się

¹¹ Kinga Dunin, *Czarny ford i dwugłowe ciele, czyli Polak idzie do Unii*, [w:] „Res Publica Nowa”, 2002, 165 (XV), s. 29-36.

wypowiada? Wszystkich ochrzczonych? Tych, co dają na tacę? Kościoła jako instytucji? Hierarchii? Dba o własny, także polityczny i ekonomiczny interes? Co to, to nie. Kościół jest poza wszelkimi podejrzeniami (...).

Niedawno trafiłam na tekst, którego autorka przyłapała magmę w chwili, gdy ta zalewa umysły mojego środowiska, czyli feministek. Anna Dzierzgowska donosi w nim o niedawnej wizycie przedstawicielek Kongresu Kobiet Polskich u arcybiskupa Nycza. Komentuje to dziwne zdarzenie tak:

„(...) każda wizyta u arcybiskupa, każde zaproszenie księdza (nawet najmądrzejszego) do skomentowania jakiejś ważkiej sprawy, przekłada się na umocnienie ogólnego przekonania, że żadna debata publiczna w Polsce nie może się bez tego głosu Kościoła katolickiego obyć. Jeśli w jakiejś sprawie politycznej zasięgamy opinii Kościoła, legitymizujemy tym samym prawo Kościoła do wyrażania politycznych opinii. I tak tkwimy w tym błędnym kole, sami i same zezwalając naszymi działaniami na to, co nieodżałowanej pamięci Tadeusz Boy Țeleński nazywał niegdyś okupacją Polski”¹².

No właśnie. Ja to nazywam magmą, ale na jedno wychodzi.

Magma to nie tyle sam dyskurs kościelny, co powszechna w Polsce, a zarazem nader rzadko opisywana, gotowość do uznawania tego dyskursu za punkt odniesienia w kwestiach aksjologicznych i to nawet przez tych, którzy w gruncie rzeczy się z Kościołem nie zgadzają. Kluczowe miejsce w tym powszechnym potakiwaniu zajmują deklaracje miłości i szacunku do Jana Pawła II, a także żałoba po nim. Są to rytuały społeczne, w których uczestniczą wszyscy – od dzieci w przedszkolach po kibiców piłkarskich. Niedawno zetknęłam się ze wzmianką o szacunku i sympatii do Jana Pawła II w omówieniu pewnej współczesnej polskiej powieści pornograficznej, postmodernistycznej i wielce przełomowej. Najpierw dowiaduję się, że jest to „zapis bloga tajemniczej Arundati... markiza de Sade w spódnicy i samonośnych pończochach”. Po chwili zaś czytam, że skandalistka „lubi JP II” za „pasję i wierność (...)”.

¹² Anna Dzierzgowska, *Parytet biskupa*, www.feminoteka.pl/readarticle.php?article_id=732

mądry patriotyzm", a przede wszystkim za oswojenie nas „ze starością, niedołęstwem i umieraniem (...)”¹³. I już odechciewa mi się grzesznej lektury. Zapewne jestem nietolerancyjna, wszak JPiI lubić wolno każdemu, także skandalistce i postmodernistce. Kłopot jednak w tym, że hołdy składane JPiI nie mają charakteru przemyślanych deklaracji światopoglądowych, lecz są częścią obyczaju, myślenia potocznego. Wyznaczają granice tego, co przychodzi do głowy – nawet, jak się okazuje, skandalistce. Dyskurs kościelny nie przemawia do Polaków, ale mówi nimi, często wbrew im samym.

W szczególnie bolesny sposób dotyczy to kobiet, bo to, co mówi o naszych ciałach i aspiracjach Kościół, jest w znacznej mierze zaprzeczeniem kobiecych odczuć i pragnień. Gdy słyszę, jak młoda dziewczyna usiłuje bronić prawa kobiet do aborcji, używając jednocześnie określenia „życie poczęte”, to wiem, że z jej ust płynie magma. Gdy czytam na forum internetowym o niepłodności, jak kobiety zmagają się z poczuciem „grzechu”, jednocześnie decydując się na kolejny zabieg *in vitro* w nadziei na upragnione dziecko, wiem, że magma jest w stanie wrzenia. Gdy słyszę, że organizatorki Kongresu Kobiet Polskich złożyły w moim między innymi imieniu przyjacielską wizytę w pałacu arcybiskupa, myślę z rezygnacją, *no tak, magma, magma, magma*.

Z mediów napływają właśnie doniesienia o obowiązkowych pochówkach dla płodów, które wykonuje się – na koszt państwa i bez zgody pacjentek, które poroniły – w państwowych szpitalach. W samych Kielcach takich pochówków było w tym roku dwadzieścia dziewięć (z czego w zaledwie sześciu przypadkach była to decyzja rodziców). Czytam dalej, przecierając z niedowierzaniem oczy, jak wygląda taki pogrzeb bez rodziców. „Jest trumienka z imieniem i nazwiskiem, i data śmierci, ciała są przeważnie zamknięte w słoiczku lub pojemniku, jest ksiądz, który dokonuje pokropku, i moi pracownicy – opowiada

¹³ Sabina Kwak, recenzja książki Arundati, *Terapia narodu za pomocą seksu grupowego*, <http://www.granice.pl/recenzja.php?id=5&id3=2038pt>

Dariusz Toborek, kierownik cmentarzy komunalnych w Kielcach¹⁴. Czytam ten opis raz jeszcze, by się upewnić, że dobrze zrozumiałam. Za oknem szumi wiatr, ale jeśli wsłuchać się dobrze, można usłyszeć bulgot magmy: *Polska jest krajem katolickim. Polska jest krajem katolickim. Polska jest krajem katolickim.*

Dr Agnieszka Graff jest adiunktem w Ośrodku Studiów Amerykańskich, Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie prowadzi zajęcia z zakresu literatury i kultury amerykańskiej. Od lat uczy też w ramach Gender Studies UW. Absolwentka Amherst College, Oksfordu i Szkoły Nauk Społecznych przy IFiS PAN (doktorat: 1999); autorka dwóch książek: *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym* (2001) i *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie* (2008) oraz licznych artykułów poświęconych myśli feministycznej, płci w kulturze popularnej i ruchowi kobiecemu w USA i w Polsce. Współpracuje z Helsińską Fundacją Praw Człowieka, jest członkinią zespołu „Krytyki Politycznej”.

¹⁴Angelina Kosiek, Agnieszka Drabikowska, *Prawo czy obowiązek pochówku?*, [w:] „Gazeta Kielce”, 5.10.2009: http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80269,7109052,Prawo_czy_obowiazek_pochowku.html

Polska, Kościół, etyka

Magdalena Środa

Etyka czasów trudnych i przejściowych

Etyka nigdy nie stanowiła przedmiotu szczególnej troski ani polskich autorytetów, ani edukatorów, ani tym bardziej polityków. W czasach komunizmu miała swoją wykładnię marksistowską, w czasach „Solidarności” i stanu wojennego – opozycyjną.

Orientację moralną uzyskiwało się dzięki byciu po „właściwej stronie”. Wiedzy etycznej i odpowiednich sformułowań dostarczały wiersze Herberta. W czasach łatwych podziałów wystarczyły deklaracje, że się jest za czymś lub przeciw czemuś. Z reguły „bycie przeciw” było lepsze niż „bycie za”. Kontestacja budowała elementarne zasady przyzwoitości. Prosta uczciwość wymagała niekiedy heroizmu. Wartości naczelne miały charakter wzruszający, piękny, wspólnotowy i fasadowy.

Pamiętam śmiertelne oburzenie, gdy w czasie jednej z pierwszych konferencji etycznych czasów transformacji przygotowałam referat o konwersji wartości, proponując, by zająć się wreszcie budowaniem i promocją innych etosów niż etos tragicznej walki, sprzężony nieodmiennie z takimi ideami jak godność, solidarność, niepodległość, honor, ojczyzna. Proponowałam, by zastąpić je – choć na jakiś czas – wartościami związanymi z etosem pracy, ale nie w wydaniu Tischnerowskim, gdzie pisze się zawile i wzruszająco o różnych chorobach polskiej pracy, lecz w wydaniu Franklinowskim, gdzie stawia się na codzienną troskę o wykształcenie takich małych cnót jak punktualność, pracowitość, skrupulatność finansowa, oszczędność, wreszcie – co wtedy brzmiało nieco egzotycznie – „bycie człowiekiem godnym kredytu”. Byliśmy jednak krajem na dorobku, który przestał marzyć o wolności, bo ją miał i zaczął marzyć o dobrobycie. Może więc warto byłoby wesprzeć ten dobrobyt etosem klasy średniej, by mieć coś bardziej trwałego niż tylko wolę bogacenia się? Po wygłoszeniu referatu podeszła do mnie prof. Ija Lazari-Pawłowska i z nadzieją zapytała: „Pani wystąpienie było żartem, prawda?”. Nie, nie było żartem.

Uważałam, że etyka jest pewną wiedzą i zarazem zadaniem praktycznym, że zajmując postawy etyczne, musimy wiedzieć, do jakich celów naprawdę dążymy i starać się nasze dążenia uczynić etycznymi (lub co najmniej moralnie nieszkodliwymi). A nie udawać, że cenimy jedno, dążąc do innego. Zwłaszcza, że zbiór naszych deklaracyjnych wartości w czasach transformacji stawał się coraz bardziej fikcyjny, a do zbioru rzeczywistych jakoś nikt nie chciał się przyznać. Co z jednej strony rodziło hipokryzję, z drugiej – bezradność. Doskonale to ujęła Teresa Bogucka w książce *Polak po komunizmie*: „Doskonale wiemy, co winien Polak robić w leśnej partii, w legionach, na barykadzie, w podziemiu, ale przekaz zbiorowej pamięci milczy na temat tego, jak być dobrym Polakiem na dorobku”¹.

Jeśli ktoś cieszy konsumpcją, to trzeba ją uznać za wartość i ćwiczyć się w cnocie umiarkowania, jeśli ktoś raduje indywidualną wolność, niechaj korzysta z niej, lecz zważa na krzywdę innych; wartość wolności kończy się bowiem tam, gdzie pojawia się cierpienie drugiej osoby. Jeśli ktoś pragnie się bogacić, niechaj doceni zarazem wartość działań charytatywnych. Zamiast godności – zajmijmy się zatem przyzwoitością, zamiast kontestacji – chwalmy praworządność, zamiast górnolotnej „miłości bliźniego” – propagujmy życzliwość, zamiast patriotyzmu – wzajemną, choćby sąsiedzką, pomoc, zamiast honoru – wzajemne zaufanie, zamiast zbawienia – dobrobyt i indywidualne szczęście.

Udało mi się nawet dla wsparcia moich prostackich (bo zdroworozsądkowych i mieszczańskich) etycznych aspiracji znaleźć odpowiedni autorytet, który, będąc romantycznym i narodowo-wyzwoleńczym, pisał zarazem z szacunkiem o pieniądzach. Tym autorytetem był Słowacki, który z Paryża w 1849 roku tak oto pisał do T. Januszkiewicza: „Szczęście człowieka zbliżające się najbliżej do szczęścia duchowego i rajskiego, jest w wolności jego i w wolności połączonej z potęgą. A ta wolność jest w skrzydłach, a skrzydłami, które nas nad ziemią utrzymują, są kapitały”.

¹ Teresa Boucka, *Polak po komunizmie*, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1997.

Więcej stosownych cytatów nie znalazłam, a ten się nie przyjął, bo w Polsce ciągle dominował Herbert, Miłosz i Mickiewicz. Pisarze co zabawniejsi i obśmiewający nasze narodowe przywary, tacy jak Boy Żeleński, Gałczyński czy Tuwim, schodzili pomału do podziemia. Aż zesłi. Zamiast nich nastała era twórczości papieskiej.

W czasach transformacji nie sposób też było podjąć racjonalnej dyskusji o polskim patriotyzmie. Nie sposób tego zrobić do dzisiaj. Dekomunizacja oznaczała renesans myślenia dziewiętnastowiecznego. W wolnej Polsce z okazji dnia wyzwolenia zawsze podejmowano różne smutne akcje mające na celu uświęcić narodowych bohaterów, ale nigdy nie udało się potraktować patriotyzmu jako tematu poważnej dyskusji. We wszystkich przedsięwzięciach rocznicowych chodziło o to, by uzyskać pewność, że Polak i Polka wyrwani w nocy, z kasyna, z łóżka, z niedzielnego grilla powiedzą, że śmierć za ojczyznę jest największą wartością. I że oczywiście są na nią gotowi.

Tak, tak! Polacy są patriotyczni! I podczas gdy inne nacje cieszyły się z rocznic wyzwolenia (14 lipca Francuzi piją wino i wypuszczają w niebo sztuczne ognie, 4 lipca – Amerykanie piją burbona, 9 listopada – Niemcy cieszą się z odzyskanej jedności Berlina, bratając się na ulicach), Polacy ubierają się w martyrologiczne szaty, narzekają na uwiad patriotyzmu i pocieszają się, że „jeszcze Polska nie zginęła”, bo część obywateli skłonnych jest (prosto od grilla) zginąć za ojczyznę. No i że Maryja, wieczna dziewica, nad nami czuwa, więc jak się przy tym grillu zasiedzimy, to nas obroni. Przed kim? O to trzeba się pytać pana prezydenta.

Te puste deklaracje, które radowały rządzących, coraz częściej zastępowały namysł moralny nad konieczną konwersją wartości, zwłaszcza zaś zajmowały miejsce możliwej debaty. Wkrótce więc debata zamarła, a deklaracje rosły w siłę i stawały się niczym reklamy w konsumpcyjnym społeczeństwie: czymś strasznym, koniecznym i naturalnym.

W ciągu kilku lat utarło się, że etyka jest przedmiotem deklaracji wiary w narodowe wartości. Zarazem też, że jedynym źródłem wiedzy moralnej, reguł etycznej słuszności, a nawet indywidualnych ideałów staje się Kościół – doczesno-eschatologiczna reprezentacja narodu, dobra i prawdy moralnej.

Etyka jako produkt religijny: autorytety

Wybór Wojtyły na papieża właściwie zdeterminował los polskiej etyki. I tak jak teraz mówi się, że to papież (z pomocą Ducha Świętego) doprowadził do powstania „Solidarności” i uzyskania przez Polskę niepodległości, tak papież Polak jednoznacznie wskazał, gdzie jest źródło moralności samej oraz na czym polega postawa etyczna. Na wierze i posłuszeństwie Kościołowi.

Pamiętam, jak w latach dziewięćdziesiątych powstawały w obrębie zawodów różne kodeksy etyczne. Było to związane albo z przygotowaniami do wejścia do Unii Europejskiej, albo z chęcią wzmocnienia prestiżu zawodowego, albo też z koniecznością zrobienia czegoś, by przepędzić widmo korupcji. Do Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego dzwonili wtedy przedstawiciele różnych korporacji (najczęściej tzw. „nowych korporacji” jak maklerzy giełdowi, bankowcy czy menadżerowie personalni, ale również diagności laboratoryjni, pielęgniarki, policjanci), by zaprosić etyków do współpracy nad kształtem kodeksów etycznych i odpowiednimi szkoleniami. Bardzo szybko jednak zawodowi etycy zostali w tych pracach zastąpieni przez księży. Nagle okazało się, że etyka rozumiana jako dziedzina filozofii jest czymś podejrzanym, i że „prawdziwa etyka” nie wymaga żadnych specjalistów, tylko wiary uosobionej w postaci kleryka (wykształcenie obojętne). Obecność księży w obrębie profesjonalnych uregulowań etycznych można poznać po ich produktach, czy po „kodeksach”, w których na sto sposobów odmienia się słowo „osoba ludzka”, „godność człowieka” i dekalog – co nie rozwiązuje (ani nawet nie stawia) żadnych problemów zawodowych, a co z pewnością przesuwając problematykę etyczną w domenę zaklęć, modlitw i religijnej nowomowy. Czyli *de facto* unicestwia ją w życiu publicznym.

W połowie lat dziewięćdziesiątych księża zaczęli pojawiać się niemal wszędzie. Na uroczystościach, inauguracjach, ważnych spotkaniach. I nie było miejsca, gdzie – w najbardziej podniosłym momencie, by podniosłość podnieść – nie cytowano by Jana Pawła II. Cytaty z Jana Pawła II pojawiały się jak rytuał

w mediach, przemówieniach, przy fedrowaniu węgla, na strajkach, przy wodowaniu statków. Nie było uroczystości publicznej bez cytowania Ojca Świętego.

Jan Paweł II wygrywał wszystkie rankingi popularności i wszystkie rankingi autorytetów moralnych. Dzieci, starcy, robotnicy na pytanie, kto jest największym autorytetem moralnym, odpowiadali zawsze i niezmiennie: papież. Co to znaczyło? W jakim sensie papież jest autorytetem dla dziecka czy emeryta? Takiego pytania nie wypadało nawet zadawać.

W moim przekonaniu papież grał rolę idola kultury masowej. W wolnej Polsce na jego msze chodzono jak na wielkie pop wydarzenia, z wolą uczestnictwa w wielkim masowym przedsięwzięciu, w większości bez woli zrozumienia tego, co mówi (bo uczestniczenie w religijnych rytuałach każdy miał i tak we krwi). Co ciekawe i zapewne smutne dla kreatorów ideologii pokolenia JP II, miejsce papieża w rankingach na największy autorytet zajął wkrótce (w 2009 roku) Jerzy Owsiak.

Jednak na niekwestionowanej pozycji i sławie Jana Pawła II publiczną karierę zrobili różni księża i biskupi, którzy do tej pory byli nieodróżnialni od siebie. Zrobiła się moda na zapraszanie księży, cytowanie księży, polemikę z księżmi (oczywiście do pewnych granic, bo ksiądz ma zawsze rację). Intelktualny obraz Polski zaczął być budowany w zależności od księzego liberalizmu lub rygoryzmu (Kraków – liberalny, Lublin – rygorystyczny, Licheń i Łagiewniki, Głódź i Życkiński) i to na długo przedtem, nim karierę zrobiło Radio Maryja. W pewnym sensie ta księża ekspansja w sferę publiczną przygotowała teren dla popularności Radia Maryja i jego niekwestionowanej w niej obecności.

Sejmowe ustawy – już zwyczajowo – przechodzą przez konsultację episkopalną, by uzyskać akceptację autorytarną i moralną. Przez całe lata na aksjologiczno-polityczny kształt polskiego prawodawstwa wpływała episkopalna szara eminencja, strażnicza wartości, niejaka siostra Maksymiliana. Poza ulicą Miodową, gdzie znajduje się Episkopat, nader często bywała w Sejmie, przyglądając się pracy komisji sejmowych. I zapewne nie bez wpływu na nie.

Nie znam też od połowy lat dziewięćdziesiątych żadnej państwowej uroczystości, w której nie byłby obecny jakiś biskup. Gwarant moralności i słuszności wydarzenia, w którym uczestniczy. Legitymizacja politycznej władzy.

Etyka jako produkt religijny: forma

Etyka promowana przez Kościół i jego papieży ma specyficzną formę. Przede wszystkim ma charakter teonomiczny. Słuszność norm jest uzasadniana wolą bożą. Coś jest dobre lub złe, bo tak chciał Bóg. Dlaczego chciał tak a nie inaczej, tego nie wiadomo. Jeśli więc oceniamy aborcję lub klonowanie, nie patrzymy, jakie skutki przyniesie zainteresowanym zakaz lub przyzwolenie, lecz dowiadujemy się, czy dane rozwiązanie jest zgodne z wolą bożą, czy też z tym, co myślał sobie Bóg, wymyślając świat. Oczywiście, nie nam to oceniać, oceniają to specjaliści. Naszym zadaniem jest bycie posłusznym watykańskim ekspertom.

W pewnym sensie etyka religijna jest etyką ekspercką, naszym obowiązkiem jest to zrozumieć, nie dyskutować, podporządkować się. Eksperti nie mogą się mylić, choć mogą zmieniać zdanie. Bo prawa, które nam „odczytują” i podają do wiadomości, choć niezmiennie w materii, są zmienne w formie. Stąd, mimo że kiedyś zgodna z wolą boską była starotestamentowa poligamia, teraz zgodna z nią jest monogamia, kiedyś Bóg był przeciwnikiem sekcji zwłok, szczepionek i transplantacji, teraz jest „za”. Bóg jednak nie jest zmienny, zmienia się tylko forma obowiązywania jego prawa. Stąd nie można wykluczyć, że kiedyś możliwe będzie zniesienie celibatu i używanie prezerwatyw. Nie nam jednak o tym decydować, czy nawet to dyskutować.

W innych niż katolicki systemach etyki normatywnej – o których w Polsce wiedzą jedynie studenci filozofii, choć na całym świecie systemy te służą jako podstawa różnorodnej etycznej argumentacji – uzasadnianie norm opiera się na przykład na rachunku przyjemności, przewidywaniu konsekwencji i ich eudajmonistycznej ewaluacji. Ważnym również sposobem uzasadniania norm jest społeczna koherencja, realizowanie jakichś wartości, minimalizowanie cierpień

czy uczenie się cnót. W etyce Tadeusza Kotarbińskiego etyczność polega na zdobywaniu cech i predyspozycji, które czynią nas „spolegliwym opiekunem”, czyli kimś, na kim można polegać; w etyce Kanta, aby postępować moralnie, trzeba postępować tak, jakby się chciało, by stało się to prawem powszechnym, zło z moralnego punktu widzenia jest instrumentalizowanie drugiego człowieka. W feministycznej etyce troski chodzi o zastąpienie abstrakcyjnych zasad autentyczną troską o innych, troską, dla której wzorem jest miłość macierzyńska.

W etyce katolickiej chodzi o to, by wszystko było zgodne z interpretacją woli boskiej, której jedynym udziałowcem jest Kościół, a właściwie jego wyspecjalizowana agenda, jaką jest Kongregacja Nauki Wiary.

Wydana w 1993 roku encyklika *Veritatis splendor* stanowi przełomowy moment dla rozumienia, czym jest moralność katolicka. Oznacza ona zerwanie Karola Wojtyły z nurtem liberalnym i personalistyczno-fenomenologicznym w Kościele, którego to nurtu był liderem od czasów II Soboru Watykańskiego, i przejście na bardzo konserwatywne pozycje tomistyczne. W *Veritatis splendor* papież odmawia sumieniu autonomiczności i opisuje szkody, jakie źle rozumiana niezależność sumienia spowodowała w Europie, a to mianowicie, że wzmocniła „kulturę śmierci” i „trzeci totalitaryzm” (czyli liberalizm obyczajowy).

Sumienie z powodu licznych defektów, których jest nosicielem (a najważniejszym z nich jest „niewiedza niepokonalna”, spowodowana przez grzech pierworodny), ma się zgodnie z papieską wykładnią charakteryzować „teonomią uczestniczącą”, a nie autonomią i suwerennością. Co to znaczy? To znaczy, że prawość sumienia jest zależna od Prawdy, a Prawda znajduje się w domenie aktywności Kościoła, a nie samodzielności intelektualnej czy intuicyjnej człowieka. Tak zwana podmiotowa, indywidualna droga do wolności i zbawienia (którą młody Wojtyła promował w czasie Soboru) została zamknięta.

Jak kiedyś mówił św. Augustyn, „droga człowieka bez łaski jest drogą od upadku do upadku”. Teraz papież mówi: „droga człowieka bez posłuszeństwa Kościołowi jest drogą od upadku do upadku”.

Papieski projekt etyczny miał silne wsparcie kardynała Ratzingera i być może przez niego został opracowany. Jego najbardziej widoczną cechą jest rygoryzm i wyłącność. Albo wszystko albo nic. Nie ma zbawienia bez przestrzegania drobnych przykazań, „opcja fundamentalna” – nie wystarczy. Jak Kościół zabrania prezerwatywy, to nie można jej używać. Jak zabrania masturbacji, to lepiej wypić szklankę wody zamiast.

Pamiętam spotkanie z papieskim teologiem ojcem Gautier w Klubie Inteligencji Katolickiej. Opowiadał na nim o encyklice *Veritatis splendor*. Potem była dyskusja. Jedna z uczestniczek przedstawiła swój dylemat i prosiła o rozwiązanie go w świetle encykliki. Była dyrektorką domu opieki, w którym przebywali dorośli ludzie z zespołem Downa. Jej podopieczni często tworzyli trwałe pary i – jak to w parach – kochali się, a ona nie widziała powodu, by im to ograniczać, wszak prawo do życia intymnego jest prawem każdego człowieka, również tego z zespołem Downa. Nie zawsze byli to jednak ludzie gotowi do urodzenia dziecka, zwłaszcza że prawdopodobieństwo urodzenia dziecka z poważnymi wadami jest w takim przypadku duże. Prezerwatywa rozwiązywałaby wszystkie problemy, jednak dom opieki był katolicki. „Co robić?”. Kardynał pomyślał i odpowiedział: „Trzeba się modlić do Ducha Świętego”. Wtedy ta odpowiedź mnie zaszokowała brakiem odpowiedzialności, ale teraz wiem, że skoro Duch Święty jest tak potężny, że wywalczył dla Polski niepodległość, to z pewnością da również sobie radę z niechcianą ciążą.

Religijny rygoryzm przynosi jeden efekt. Etyka staje się przedmiotem odświętnych deklaracji, które mało kto traktuje inaczej niż jako odświętne deklaracje właśnie. Gdy poprzeczkę moralnych wymagań zawiesza się bardzo wysoko, ludzie przestają ją dostrzegać. W Polsce zaledwie kilka procent praktykujących katolików zgadza się i respektuje rygorystyczne zasady etyki seksualnej (zakaz stosunków przedmażeńskich, antykoncepcji, masturbacji itp.). Większość deklaruje, co trzeba, ale robi swoje.

Etyka religijna jest przez Kościół traktowana jako „etyka jedyna”, a więc uniwersalna. I jest to jeden z najbardziej szkodliwych społecznie mitów.

W Polsce panuje przekonanie, że każda próba namysłu moralnego, moralnej argumentacji, moralnej debaty, która wiąże się z przedstawieniem innego stanowiska normatywnego niż katolickie, jest zamachem na istotę moralności. Etapy tego zamachu mają następującą sekwencję: relatywizm – subiektywizm – nihilizm – piekło. Słowo „relatywizm” nabrało wyłącznie pejoratywnego znaczenia, choć w warstwie metodologicznej postawa relatywistyczna jest koniecznym warunkiem dla uznania jakiegokolwiek pluralizmu i różnorodności, choćby po to tylko, by je badać. Alfą i omegą wszelkich norm moralnych wydaje się dekalog, choć – co paradoksalne – mało kto go zna i mało kto uświadamia sobie, że tak zwane „normy gruntowe”, które dekalog reprezentuje, występują we wszystkich kulturach równoległych, a nawet wcześniejszych, oraz że praktycznie nie mają żadnego zastosowania. Przecież mało kto staje na co dzień przed pokusą zabicia kogoś czy złożenia fałszywego świadectwa, większość ludzi ma dylematy spoza sfery problemów objętych przez dekalog.

Poza tym trzy pierwsze normy dekalogu dotyczą *de facto* wiary i posłuszeństwa Bogu. Są więc zupełnie nieużyteczne. Bo czyż po to, by być uczciwym lekarzem, celnikiem lub politykiem, trzeba je respektować, czyli być wierzącym człowiekiem? Czy ludzie wierzący są lepsi? Gdyby tak było, Polska byłaby krajem aniołów, a niewątpliwie nie jest.

Jeśli poszerzyć zestaw moralnych nakazów religijnych poza dekalog i dołączyć do niego zasady „miłości bliźniego”, „nastawianie drugiego policzka” czy normy wynikające z „ośmiu błogosławieństw”, zobaczymy, że są to normy albo niepraktyczne albo wręcz szkodliwe. O ile bowiem oparta na miłości i wybaczeniu moralność chrześcijańska może wzmacniać więzi rodzinne, o tyle w sferze publicznej, a zwłaszcza w obrębie pewnych zawodów – może być korupcjogenna. Miłosierny żołnierz, celnik lub policjant byłiby złymi zawodowcami. Kochający bliźnich szef administracji publicznej z pewnością popadłby w grzech nepotyzmu, a nastawiający drugi policzek polityk jest w rzeczywistym świecie figurą w ogóle niemożliwą. Również związkowiec, który domaga się zmiany polityki płacowej czy zmiany cen skupu żywca, a którego związek, jak niemal

wszystkie w Polsce, przywołuje normy etyki katolickiej, staje w sprzeczności z samym sobą, bo wszak dobry katolik powinien wiedzieć, że im straszniejszy los doczesny, tym większa pozaziemska nagroda. A ponieważ doczesność jest nic niewarta, tedy lepiej wyrzec się podwyżki w imię przyszłych dóbr i nagród. Nikt się nie wyrzeka.

A jednak klepanie o uniwersalności, wyłączności i jedności etyki chrześcijańskiej oraz o ważności dekalogu jest jednym z najważniejszych rytuałów życia publicznego.

Oczywiście, nie chcę dekalogowi ani etyce biblijnej odejmować wielkiej historycznej roli, jaką odegrała w procesach cywilizowania europejskich ludów, ale też domagam się uznania historycznej roli Arystotelesa, Kanta, Hobbesa, Locke'a, Milla, Ingardena, Kotarbińskiego i innych twórców w kształtowaniu wiedzy, argumentacji i stanowisk etycznych.

Etyka jako produkt religijny: domeny władzy

Nie wszędzie religijny monopol na moralną Prawdę jest tak samo obecny. I nie wszędzie ręka monopolisty jest tak silna. Najsilniejsza, wręcz bezwzględna, jest w obrębie edukacji, seksualności, prokreacji (aborcja, *in vitro*), rozwoju medycyny (klonowanie). W znacznie mniejszym stopniu Kościół zajmuje się korupcją, etosem pracy, pomocą biednym, stanem na straży etycznych standardów w polityce i biznesie. Nie troszczy się również o krzewienie postaw pacyfistycznych i niemal zupełnie obca jest mu troska ekologiczna.

Wprowadzenie w 1990 roku religii do szkół, za którą to decydująca stała silna determinacja polityczna, rozstrzygało ostatecznie, czym jest etyka i jak władza pojmuje edukację moralną. Wiele osób nawet niechętnych religii utrzymywało wtedy, że religia jest konieczna, bo gdyby jej nie było, młodzież popadłaby w nihilizm i w chuligaństwo. Tymczasem młodzież popada w nihilizm i chuligaństwo, którym lekcje religii nie stają bynajmniej na przeszkodzie. Szkolna

religia, czego po dwudziestu latach od jej wprowadzenia możemy być pewni, nie dostarcza ani wiedzy z zakresu religii, nie uczy postaw moralnych, ani nie stanowi pola do przeprowadzenia dyskusji ważnych dla młodzieży. Katecheza jest wyjątkowo podłej jakości i jedynym jej efektem w większości przypadków jest przyswojenie solidnej dawki konformizmu. Młodzież wie, że musi się dostosować. Na religię się chodzi dla świętego spokoju i by uposażyć się w odpowiednie papiery, które pozwalają dalej funkcjonować w społeczeństwie „dla świętego spokoju”.

Szkolna zmasowana katecheza (dwie godziny tygodniowo przez dwanaście lat) daje jeden wyraźny zysk, mianowicie przerzucenie kosztów utrzymania sporej liczby księży z Kościoła na państwo. Do tego państwo nie musi się troszczyć o kompetencje katechetów, weryfikować ich wiedzy czy podnoszenia kwalifikacji, bo katecheci tego nie potrzebują. Kto nie uczy, ten nie musi mieć wiedzy. Katechetyczną ignorancję legitymizuje Kościół, a władza ma święty spokój.

Oprócz szkoły najważniejszą domeną kościelnej władzy i etycznej Prawdy jest niewątpliwie prokreacja i – w związku z tym – kobiety. Kościół w ciągu kilku lat od 1993 (roku wprowadzenia zakazu aborcji) nie tylko drastycznie ograniczył reprodukcyjne prawa kobiet, ale zabrał im również język, którym o prawach tych można mówić. Zideologizował go, traktując go jako część dwuczynnej i marginalnej – według Kościoła i polityków – ideologii feministycznej, a nie jako element praw ludzkich. Równocześnie odebrał kobietom status dorosłego podmiotu, który może o sobie decydować. Infantylnizacja kobiet widoczna była nie tylko w braku praw reprodukcyjnych czy przymusie rodzenia, nie tylko w braku edukacji seksualnej i refundowanych środków antykoncepcyjnych, ale także w głoszonej przez Kościół wiedzy na temat tożsamości kobiet, ich powołania, natury, zadań, tego, co jest normalne, a co nie.

Kościół zamyka też wszelką dyskusję na temat *in vitro*, klonowania i rozwoju medycyny genetycznej w ogóle. Tu, podobnie jak w kwestiach „zwrotu” majątków kościelnych, chce mieć i ma pełny monopol.

W Polsce nie mówi się więc ani o prawach reprodukcyjnych kobiet, ani o rozwoju medycyny, ani o przejrzystości ekonomicznej Kościoła. Naruszenie tych tematów tabu powoduje marginalizację, natychmiast pojawia się nawet nie poważny zarzut, lecz etykieta „antyklerykalisty/antyklerykalistki”, „wroga pana boga”, która marginalizuje, wypycha z przestrzeni publicznej debaty, gdzie rację bytu mają głównie gorliwi stróże domen kościelnej władzy.

Wygrani i przegrani

Nie ma miejsca, przestrzeni, batalii, debaty, którą przegrałby Kościół w Polsce w ciągu ostatnich dwudziestu lat. Bo też i nie wchodził w szranki tam, gdzie mu się nie opłacało.

Na przykład w stosunkach z biznesem i politykami satysfakcjonuje się wyłącznie drobnym haraczem polegającym na aktach etykietałnego i rytualnego serwilizmu w podniosłych momentach i w czasie wielkich uroczystości: celebryci pokazują się w okolicach ołtarza, biskupi są obecni w czasie politycznej celebrzy. I wszyscy są bardzo usatysfakcjonowani. A Świątynia Opatrzności, na którą łoży biznes – rośnie.

Nie znam biskupa, który krytykowałby znanego polityka z powodu zachowań korupcyjnych czy nieprzestrzegania dekalogu. Słynna historia premiera Marcinkiewicza, obrońcy wiary, patriotyzmu i konserwatywnych wartości pro-rodzinnych, który rozwiódł się z chorą żoną i ożenił z dużo młodszą dziewczyną pogardliwie wyrażającą się o Polsce, nie spotkała się z żadną krytyką Kościoła. Choć niedawno przed tymi wydarzeniami biskupi byli ogromnie zadowoleni z wizyty pana premiera w Częstochowie, gdzie robił to, co najlepiej umie i co w katolickiej etyce jest najważniejsze – deklarował zasady świętości rodziny.

Biskupi skłonni są do potępień maluczkich i kobiet, milczą zaś, gdy mają do czynienia z przedstawicielami prawdziwej patriarchalnej władzy. Zapewne dlatego, że sami solidarnie cieszą się jej przywilejami.

Kościół wchłoniął i podporządkował sobie nie tylko etykę, ale również zdrowy rozsądek, to, co Anglosasi nazywają *common sense*. W Polsce nie ma czegoś takiego jak deliberacja etyczna, nie mówiąc już nic o etycznej debacie, do której trzeba przystąpić uzbrojonym w wiedzę i argumenty, a nie propagandowe maczugi i krucyfiksy.

W Polsce rośnie liczba zachowań irracjonalnych. Ludzie modlą się, a media potwierdzają siłę i sprawczość modlitwy. Do Częstochowy pielgrzymują już niemal wszystkie grupy zawodowe, co staje się najpowszechniejszym wyrazem etyki zawodowej, bardzo często jedynym. Na przykład w październiku 2009 roku udali się tam prawnicy, do których biskup łowicki Józef Zawitkowski odezwał się w takie oto słowa: „Przychodzą czasy bezbożnych rządów nad światem (...) będą bezbożne konstytucje, wszechmogące będą referenda, bezbożne będą współczesne Babilony i sądy, a słuszość będą mieli ludzie zieloni na drzewach, którzy bronić będą owadów i płazów, patrząc jak giną dzieci” – i wezwał prawników do obrony „Boga, honoru i ojczyzny”. Jeśli prawnicy jako grupa zawodowa pozwalają sobie na tak daleko idące łamanie neutralności światopoglądowej państwa – w końcu są pracownikami sfery publicznej – i jeśli jako ludzie wykształceni pozwalają sobie na wysłuchiwanie takich ignoranckich pouczeń, to co w takim razie musi się dzieć ze standardami etycznymi innych grup zawodowych i całych rzeszy prostych ludzi, których jedyną strawą etyczną są podobne wystąpienia?

W Polsce ludzie nieplodni wprawiają się w religijny trans, by odzyskać płodność. Pewien łódzianin założył kółko dżentelmenów, którzy walczą ze złem za pomocą różańca. Oczekiwanie na cuda i cudów tych admirowanie mamy w wielu miejscach Polski. (Ostatnio w Sokółce pojawiła się krew na hostii, która została zbadana przez pracownika naukowego jakiejś wyższej uczelni. Pracownik wrażliwy na cuda orzekł, że jest to kawałek mięśnia sercowego w agonii. Czyli jak nic – serce samego Jezusa. Co ciekawe, większości Polaków mniej dziwnym wydał się „cud” niż działania organizacji „Racjonalistów”, która

zgłosiła sprawę do prokuratury, no bo jeśli gdzieś znajduje się kawałki ludzkiej tkanki, to trzeba ustalić, jakie popełniono przestępstwo.)

Fakty religijne są w mediach przedstawiane jako fakty historyczne. Politycy wierzą w to, że Maryja jest królową Polski, a niektórzy pragną królem uczynić Jezusa. Są posłowie, którym za sprawą Ducha Świętego udaje się słyszeć krzyk zamrażanych zarodków. Jest też minister od antydyskryminacji, która celebrowe Matkę Boską Trybunalską, i to wcale nie dlatego, że była Żydówką. Minister zdrowia milczy w sprawach ubezwłasnowolnienia kobiet, a minister do spraw edukacji pragnie nade wszystko stan obecny uczynić wiecznym.

Kościół stoi po stronie patriarchalizmu, mizoginizmu, etycznej ignorancji i zabobonów. To po części zrozumiałe. Takie są wsporniki katolickiej ortodoksji i metod sprawowania władzy. Dlaczego jednak Kościół natrafia na tak nikły opór tych, którym zależeć powinno na społeczeństwie światłym i etycznie wrażliwym? Dlaczego politycy, nauczyciele, autorytety nie bronią zdrowego rozsądku, wartości oświeceniowych i tego, co nazywa się neutralnością sfery publicznej? Dlaczego po latach przebywania pod monopolem politycznym jednej władzy tak chętnie poddaliśmy się monopolowi religijnemu innej?

To są pytania, na które powinniśmy starać się jak najszybciej odpowiedzieć. Ma to znaczenie nie tylko historyczne, ale i moralne.

Prof. Magdalena Środa – filozofka, wykładowczyni akademicka, publicystka, feministka; pracuje w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, prowadzi zajęcia na Gender Studies UW; członkini Collegium Invisible Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią idei etycznych, etyką stosowaną i filozofią polityczną. Redaktorka „Przeglądu Filozoficznego” i „Etyki”. Autorka książek *Idea godności w kulturze i etyce* (1993) i *Indywidualizm i jego krytycy* (2003). Stała felietonistka „Gazety Wyborczej”. Jako pełnomocniczka rządu ds. równego statusu kobiet i mężczyzn (2004-2005) wywołała burzliwą dyskusję o kulturowych uwarunkowaniach przemocy wobec kobiet w Polsce.

Backlash po polsku,
czyli Kościół, media
i nie tylko

Katarzyna Szumlewicz

Co pewien czas z kręgów oświeconej inteligencji pada podszyte przerażeniem pytanie: „Jak to się stało?”. Jak z demokratycznych przemian wyłoniły się drastyczne ograniczenie praw reprodukcyjnych kobiet, triumf myślenia konserwatywnego w kwestiach związanych z seksem, wizją rodziny i prokreacją, pogorszenie sytuacji kobiet na rynku pracy i ograniczenie ich dostępu do świadczeń socjalnych, wprowadzenie niekorzystnego dla nich systemu emerytalnego, wreszcie, zrzucenie na ich barki opieki nad dziećmi, z której w błyskawicznym tempie wycofało się państwo? Usiłując odpowiedzieć na to pytanie, zwykle wskazuje się na niedojrzałość społeczeństwa obywatelskiego i pozostałości myślenia autorytarnego. Czy to jednak możliwe, by nowo wprowadzona demokracja była bardziej patriarchalna od obalonego totalitaryzmu? Co to za porządek obywatelski, który rozpoczyna się od odebrania połowie społeczeństwa wolności decydowania o własnym ciele? Widać stąd, że mylna jest także inna populama w kręgach postępowych interpretacja dzisiejszego stanu rzeczy, a mianowicie, że wynika on z niewłaściwego wykorzystania autentycznej wolności. Otóż kobiety nie miały szans źle jej spożytkować, ponieważ niekorzystne prawa i regulacje wprowadzono, nie pytając ich o zgodę.

Innym sposobem interpretacji niekorzystnych skutków przemian demokratycznych jest wskazywanie na stereotypy, którymi karmią nas Kościoł i media. Konserwatywny zwrot i krzywdzenie oraz niedocenywanie kobiet na różnych poziomach życia społecznego miałyby się więc brać z powielania przez instytucje publiczne negatywnych lub ograniczających wizerunków kobiet i kobiecości. Skąd jednak się owe wizerunki wzięły i dlaczego tak mocno oddziałują po roku 1989? Nie znajdziemy na to odpowiedzi w analizach samych stereotypów. Analizy te bowiem, cenne jako opis zjawiska, zawodzą zupełnie, jeśli chodzi o jego genezę. Trudno dostrzec społeczne determinanty oddziaływania niekorzystnych wizerunków, gdy przyjmiemy założenie, że ucisk bierze się wyłącznie z dyskursu, który niejako sam siebie wytwarza. Jest to stanowisko idealistyczne, nieuwzględniające roli zmian społecznych i ekonomicznych. Między innymi z jego powierzchowności wynika nieskuteczność walki z rozpowszechnionym negatywnym nastawieniem do kobiet.

Nie oznacza to jednak, że pomijam rolę dyskursu w kształtowaniu życia społecznego. To truizm, że warunki ekonomiczne i inne czynniki materialne zależą w ogromnej mierze od sposobów myślenia: czy to samego społeczeństwa, czy też tych, od których uzależniony jest jego los. Truizmem jest jednak także i twierdzenie, że to, co głosimy i myślimy, a w jeszcze większym stopniu to, w co karzą nam wierzyć politycy, księża i media, w równej mierze zależy od materialnych interesów oraz stosunków władzy i wzajemnej zależności. Przy czym w mniejszym stopniu chodzi mi o doraźne interesy wpływowych osób lub sił politycznych – chociaż oczywiście warto je znać, nie popadając zarazem w populistyczną podejrzliwość uprawianą z rozmysłem przez prasę brukową i niektórych polityków – a w większym o interesy długofalowe, które zazwyczaj pozostają niewyartykułowane, a czasami wręcz nie są do końca uświadamiane przez aktorów społecznych. Nie ograniczają się one do kwestii *stricto* materialnych: równie ważną funkcję pełni w nich dążenie do dominacji i próby jej utrzymania, jak również obawa przed niekorzystnymi dla dotychczasowych hierarchii przemianami społecznymi.

Na takim lęku zasadza się zjawisko zwane *backlashem*¹. Za pomocą tego pojęcia opisywana była antykobieca histeria lat osiemdziesiątych w USA. Tak jak w dzisiejszej Polsce, antyfeministycznym inicjatywom prawodawczym, inicjowanym przez środowiska religijnej prawicy, towarzyszyła wówczas kampania medialna, mająca skłonić kobiety do powrotu do domu, wtłoczyć je w patriarchalny model sprowadzający je do seksownego wyglądu oraz zniechęcić do działalności publicznej. Trudno utrzymywać, że za przemysłem promującym restrykcyjne wzorce piękna stały szczególnie agresywne odłamy Kościoła anglikańskiego: myliłby się jednak ten, kto widziałby te instytucje i ich działalność w całkowitej izolacji. Zarówno sprowadzanie kobiet do męskich pragnień erotycznych, jak i powierzanie im roli inkubatora czy pokornej sługi męża i dzieci, miały tę wspólną cechę,

¹ Zjawisko *backlashu* opisała Susan Faludi w książce *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1991 roku (przyp. red.).

że stanowiły reakcję na jedno konkretne, choć wielopoziomowe zjawisko: emancypację kobiet. Chodziło między innymi o obecność kobiet na rynku pracy, ekonomiczne przekształcenia w strukturze rodziny oraz rosnącą wolność seksualną i reprodukcyjną kobiet. Opór – i odpór – wywoływała więc chociażby częściowa realizacja postulatów ruchu feministycznego lub tylko obawa, że mogłaby ona nastąpić. Przede wszystkim zaś wrogiem był sam feminizm, grożący wielu potężnym interesom i hierarchiom, w tym hierarchii domowej, zapewniającej dotychczas mężczyznom niezależnie od klasy społecznej obsługę i wygodę kosztem niedostrzeganej i lekceważonej pracy domowej kobiet.

Backlash jednak nie polegał tylko na działaniach mających na celu obronę zaatakowanego porządku. Wtłaczał kobietę w nowe reżimy, czasem wzajemnie sprzeczne. Wezwania, by powróciły do domu, który rzekomo do właściwego funkcjonowania wymaga ich całego czasu i rezygnacji z własnych ambicji, rozlegały się szczególnie mocno, gdy Reaganowska administracja zmniejszała liczbę dostępnych żłobków, przedszkoli i świetlic. To z kolei przekładało się na mniejsze szanse kobiet na rynku pracy, a więc oznaczało możliwość ich tańszego zatrudnienia. Kampania przeciwko samotnym matkom, uznanym za źródło wszelkich społecznych bolączek, zaczęła się wówczas, gdy grupa ta przestała otrzymywać jakiegokolwiek liczące się wsparcie rządowe. Wreszcie, komercyjny kult piękna (który zdaniem Naomi Wolf zastąpił w dyscyplinowaniu kobiet dawne normy i zakazy dotyczące kobiecej cnoty) oraz związane z nim lęki braku akceptacji seksualnej i społecznej przysporzyły ogromnych zysków przemysłowi kosmetycznemu i klinikom chirurgii plastycznej. Jednocześnie obniżyły u kobiet skutecznie poczucie własnej wartości, co przekłada się u bardzo wielu z nich na skromniejsze niż u mężczyzn oczekiwania w stosunku do rzeczywistości. Także awantury wokół aborcji, w których prawa strona nieodmiennie przedstawiała embrión jako istotę ważniejszą od kobiety ciężarnej, prowadziły do podważenia poczucia własnej wartości, jakie kobiety osiągnęły dzięki pojawieniu się i działaniu ruchu feministycznego.

Wewnętrzne zahamowania kobiet i ich poczucie niższości, niezależnie od korzyści dla różnych gałęzi przemysłu i usług, przynosi profity znacznie szerszej grupie społecznej, jaką stanowią mężczyźni. W innych sprawach podzieleni światopoglądowo i klasowo, tu okazują się mieć wspólny interes w postaci ucisku kobiet, czego nie dostrzegało i nie dostrzega wielu analityków lewicowych. Zwolnienie z pracy domowej i opiekuńczej, dominująca rola seksualna, władza ojcowska i męzowska – te niewskazywane wprost korzyści są powodem, dla którego emancypacja kobiet wywołuje tak zaciekły opór, a *backlash* przybiera wyjątkowo drastyczne formy. Uzasadnienia dla antyfeministycznych krucjat są jednak inne – na ogół wiążą się z religią i tradycją. Co ciekawe, argumenty powołujące się na sędziwe teksty i obyczaje mają często zadziwiająco mało wspólnego ze źródłami, do których rzekomo nawiązują. W istocie dyskurs *backlashu* jest na wskroś nowoczesny, o czym świadczą na amerykańskim gruncie nawiązania socjobiologiczne i motywy libertariańskie. Tradycja i religia są traktowane dokładnie tak samo jak one, to znaczy jako przydatne narzędzia w walce politycznej, której stawką jest odebranie zdobyczy ułatwiających życie kobietom.

Bardzo wiele wskazuje na to, że także w Polsce mamy do czynienia z *backlashem*. Ta hipoteza pozwala skojarzyć ze sobą wiele pozornie niezwiązanych i trudnych do wytłumaczenia zjawisk: triumfalny powrót „tradycji”, antykobiece regulacje prawne, przemysł żerujący na kompleksach kobiet i nienawistny dyskurs na temat postulatów feminizmu. Nie należy jednak pod wrażeniem podobieństw – które często wynikają po prostu z naśladowania przez polską prawicę wcześniejszych wzorów – pomijać różnic. Najważniejsza z nich to odmienna rola Kościoła. W USA musi się on chować za plecami polityków i udawać, że stanowi jedną z demokratycznych sił, której zdanie liczy się w tym samym stopniu, co zdanie innych. Polski Kościół stoi tymczasem jawnie ponad demokracją, a kto mu się przeciwstawia, jest skazany na polityczny niebyt i społeczny ostracyzm. Do tego jakże istotnego wątku powrócę w dalszej części eseju. Druga różnica, być może nawet istotniejsza, dotyczy samego feminizmu, na który reakcją był amerykański *backlash*. Otóż w Polsce feminizm jako taki

pojawił się jednocześnie z *backlashem*, toteż nie mógł stanowić jego przyczyny. Ruchy kobiece od początku transformacji prowadziły nierówną walkę z prawniczą ofensywą, która w dodatku nie traktowała ich jako najważniejszego wroga. Rodzi się pytanie, na co w takim razie reagowała swoją antykobiecą krucjatą i dlaczego rozpoczęła się ona właśnie wtedy?

By to zrozumieć, proponuję prześledzić historię kobiet w Polsce, poczynając od przedwojnia, które tak przez pravicę, jak i walczących z nią liberalnych demokratów jest uznawane za okres „normalności”, przeciwstawianej PRL-owi. Jeśli chodzi o prawo małżeńskie, obowiązywały wówczas w Polsce trzy porządki prawne, odziedziczone po zaborach. W dawnym zaborze pruskim panowało świeckie prawo, rozwody i małżeństwa międzywyznaniowe były dopuszczalne. W zaborze rosyjskim obowiązywało prawo kościelne, zakaz małżeństw wyznawców innych religii, dla katolików nie było rozwodów (jedyną dopuszczalną formą rozstania małżonków było unieważnienie małżeństwa bądź zmiana wyznania)². W Galicji prawo było mieszane. Zmieniło się to po wojnie. W 1945 roku wszedł w życie dekret o prawie małżeńskim regulujący przesłanki do rozwodu, a także dekret o aktach stanu cywilnego, wprowadzający małżeństwa cywilne. W uchwalonym w 1950 roku kodeksie rodzinnym i opiekuńczym zostało to potwierdzone. Ślub kościelny nie miał z perspektywy cywilnoprawnej żadnego znaczenia, co ułatwiało kobietom rozwód. O to przed wojną walczyli między innymi Irena Krzywicka i Tadeusz Boy-Żeleński.

Inną sprawą, o którą toczono wówczas zażarte boje, była aborcja. Mimo że kręgi postępowe domagały się jej całkowitej dopuszczalności, w 1932 roku w pierwszym nowoczesnym kodeksie karnym w Polsce (który scalał prawa z obszarów byłych zaborów) przewidziana była kara trzech lat więzienia dla kobiety przerywającej ciążę i pięciu lat dla lekarza. Dopuszczona była natomiast aborcja dla ratowania życia lub zdrowia kobiety oraz przerwanie ciąży będącej

² Rozwodzić się mogli protestanci, Żydzi i osoby prawosławne, nie można było być bezwyznaniowcem (przyp. red.).

wynikiem przestępstwa. Te ustalenia obowiązywały do połowy lat pięćdziesiątych, kiedy na fali postalinowskiej odwilży został w Sejmie przegłosowany wniosek Marii Jaszczukowej ze Stronnictwa Demokratycznego o dopuszczalności aborcji. Wnioskodawczyni powoływała się na zdrowie kobiet i ich warunki życia: w żaden sposób nie można twierdzić, że jej inicjatywa prawodawcza była odgórna czy motywowana sztywnym doktrynerstwem. Przeciwnie, na tyle, na ile to było w tamtym czasie możliwe, Jaszczukowa posługiwała się demokratyczną argumentacją, mającą na względzie poza zdrowiem także kobiecą godność i wybór w podejmowaniu decyzji o macierzyństwie. Podobne cele przyświecały władzy przy wprowadzaniu w 1975 roku Funduszu Alimentacyjnego. Nie wszystkim się to podobało. Gdy zaczęto wypłacać z ZUS świadczenia dla samotnych matek, księża na wsiach podlaskich nakazywali chłopcom bić „bękarty”, bo kto to widział, żeby „puszczalskie” i ich dzieci otrzymywały pomoc od państwa! Najwyraźniej zaburzone zostało poczucie „normalności”...

Okres PRL przyniósł także inne pozytywne zmiany w życiu kobiet. Zostały objęte masowym wówczas awansem społecznym i edukowały się na wielką skalę. Ich praca zarobkowa stała się standardem, nie zaś jak wcześniej czymś ograniczającym się w klasie średniej do kobiet niezamężnych lub szczególnie ambitnych, a w niższych klasach wynikającym z biedy i świadczącym o niej. Pracujące kobiety stanowiły ważny składnik ówczesnej ikonografii, która szczególnie lubowała się w pracownikach zatrudnionych w „męskich” zawodach. W PRL kobietom było łatwiej pracować zawodowo, ponieważ państwo po części zdjęło z nich ciężar tzw. kobiecych zajęć. Jednym z celów powołania stołówek przyzakładowych było zwolnienie kobiet od tradycyjnego przymusu gotowania obiadów, co razem z pracą zarobkową składało się na tak zwany podwójny etat. Powrót do pracy po urlopie macierzyńskim i wychowawczym nie przysparzał większych trudności. Nie było problemów z utrzymaniem pracy lub znalezieniem nowej. Państwo zajmowało się dziećmi w stopniu o wiele większym niż obecnie. Rodzicom przysługiwały żłobki, z których resztkami tak żarliwie dziś walczy prawica. Przedszkola były tanie i przynajmniej w teorii

ogólnodostępne. W większości zakładów dzieciom pracownic przysługiwały kolonie, dzięki czemu nawet te z ubogich rodzin na ogół miały wakacje. W szkołach podstawowych wprowadzono instytucję świetlicy. Szkoły te były ustawowo świeckie i od końca lat czterdziestych koedukacyjne, co dotyczyło także wyższych szczebli nauki.

Oczywiście, gdy się przyjrzymy tym regulacjom bliżej, widać wady i niedociągnięcia, wynikające głównie z tego, że nie było wówczas słyszalnego głosu feministycznego, który mógłby je korygować. „Męski” przemysł ciężki ceniono wyżej niż „żeński” przemysł lekki, co przekładało się na wysokość zarobków. W obu sektorach kobiety bardzo rzadko zajmowały kierownicze stanowiska, a w „męskich” zawodach, które zasiły, stanowiły głównie najniżej wynagradzany personel pomocniczy. W stołówkach przyzakładowych – czy to ze względu na konserwatyzm społeczny, czy niską jakość posiłków – jadały głównie osoby stanu wolnego, które po ślubie przerzucały się na domowe posiłki, przyrządzane przez kobiety. Żeby zapisać dziecko do przedszkola, trzeba było na ogół czekać w kolejce, a obyczaje przedszkolne dalekie były od dzisiejszych standardów: dość przypomnieć zmuszanie dzieci do jedzenia. Pozytywne rozwiązania dotyczące urlopów macierzyńskich i wychowawczych nie zmieniały – i nie miały na celu zmienić – powszechnego oczekiwania, że to kobieta będzie wykonywać całą pracę związaną z niemowlęciem i małym dzieckiem. Zarzuty można mnożyć, co nie zmienia faktu, że to właśnie ówczesny awans zawodowy kobiet i sprzyjające im regulacje prawne naruszały konserwatywną „normalność” na tyle, by po upadku tego ustroju rozwinął się w najlepsze antyfeministyczny *backlash*.

Ustanowienie porządku patriarchalnego wiąże się z tym, że przy jego powoływaniu następuje symboliczne i realne wykluczenie kobiet. Od początku transformacji prawica i Kościół dążyły do zakazu aborcji. Twierdzono, że prawo do przerywania ciąży jest komunistycznym reliktem i wyrazem walki z wiarą katolicką. W tym samym czasie rozpoczęto niezwykle skuteczną walkę z pozostałymi „reliktami”: państwowymi przedszkolami i żłobkami, bezpieczeństwem

zatrudnienia matek, funduszem alimentacyjnym, o stołówkach nie wspominając. Oznaczało to zagnanie kobiet do bezpłatnej pracy w domu, po czym przyjęcie części z nich z powrotem przez rynek pracy na znacznie mniej korzystnych warunkach. Gwarancje zatrudnienia i pomoc od państwa uchodziły wówczas za rozwiązania totalitarne. Trudności bytowe miały pobudzać ambicję. Dla matek obarczonych całą pracą opiekuńczą, z której wycofało się państwo, nie było to jednak takie proste, zwłaszcza jeśli były pozostawione same sobie. Cóż więc było łatwiejszego, niż odkurzyć ideologię ogniska domowego i odwiecznego powołania kobiety, jednocześnie odmawiając godności matkom samotnie wychowującym dzieci? Stąd widać, że zwrot konserwatywny nie był u zarania transformacji żadnym przypadkiem czy aberracją dyskursu, zachłyśniętego wolnością. Przeciwnie, jako funkcjonalny dla ekonomicznych przemian wręcz nie mógł się nie pojawić.

Jako że Kościół okazał się cennym sojusznikiem dla neoliberalnych decydentów, zawłaszczanie kolejnych dziedzin życia społecznego szło mu imponująco łatwo. Warto prześledzić kolejne kroki w klerikalizacji kraju oraz to, jak się ona przekładała na życie kobiet. W roku 1991 wprowadzono – łamiąc ówczesne prawo – religię do szkół i dodano obowiązek „poszanowania chrześcijańskiego systemu wartości” w ustawach o systemie oświaty. Rok później zajęcia z religii były obecne także w przedszkolach, zaś media zostały prawnie zobowiązane do respektowania „wartości chrześcijańskich”. Kościoła nie można było od tej pory publicznie krytykować bez wykazania daleko idącego „poszanowania” dla głoszonych przezeń treści. Antyfeminizm w postaci przeświadczeń o nadanej przez Boga hierarchii płciowej i macierzyńskiej „misji” kobiet zagościł więc w przedszkolach i szkołach, a media nie miały prawa otwarcie go wyśmiać czy nazwać niedorzecznością. W tym czasie prawicy nie udało się jeszcze, mimo usilnych starań, wprowadzić zakazu aborcji. W 1993 roku obowiązująca ustawa została zaostrzona, po czym lewica po dojściu do władzy zamierzała ją liberalizować, jednak Trybunał Konstytucyjny orzekł w 1997 roku, że dopuszczalność aborcji jest niezgodna z Konstytucją. Mówiono, że był to prezent dla papieża z okazji

zblizającej się pielgrzymki. W roku 1998 nastąpiła ratyfikacja konkordatu, co wiązało się z nadaniem mocy prawnej małżeństwom kościelnym.

Jak media reagowały na to wszystko? Właściwie jeśli chodzi o tamten okres, można mówić o jednym silnym medium: „Gazecie Wyborczej”. Stacje telewizyjne głośiły mniej więcej to samo, co ona; tylko telewizja publiczna czasem skręcała mocniej w prawo, gdy w rządzie zasiadali politycy konserwatywnej prawicy. Podejście „Gazety Wyborczej” do Kościoła było bardzo specyficzne i zaważyło w decydującym stopniu na dzisiejszym stanie stosunków państwo-Kościół. Z założenia liberalna, sprzeciwiała się klerykalizmowi i innym postawom antydemokratycznym. W praktyce jednak dążyła do utrzymywania przyjaźni z Kościołem i wspólnego zwalczania lewicy postkomunistycznej. Służyła do tego strategia przeciwstawiania „Kościola otwartego” „Kościolowi zamkniętemu”. Polegała ona na przedstawianiu Kościoła jako rozdartego między wrogim demokracji fundamentalizmem i otwartym katolicyzmem. Sęk w tym, że poglądy obu stron różniły się jedynie stopniem szczerości w wyrażaniu antydemokratycznych dążeń i zakresem poparcia dla neoliberalnych przemian; na katolicyzm naprawdę otwarty nie było i nie ma miejsca w polskim Kościele. „Gazeta Wyborcza” jednak z uporem godnym lepszej sprawy rozpowszechniała fikcję, jakoby część polskiego Kościoła (ta „otwarta”) potrafiła dostosować się do reguł demokratycznych. Po wprowadzeniu religii do szkół Adam Michnik oświadczył, że wprawdzie nie popierał obecności katechezy w instytucjach edukacyjnych, ale jego obawy nie potwierdziły się. Istniejąca ustawa antyaborcyjna została zaś na łamach dziennika nazwana „kompromisem aborcyjnym”. Nie przejednało to Kościoła, między innymi dlatego, że na dobrą sprawę od dawna nie potrzebował on demokratycznego glejtu, by sprawować polityczną hegemonię.

Strategia podziału na Kościół „otwarty” i „zamknięty” zaowocowała rozrostem tego drugiego i zjednaniem mu poparcia części społeczeństwa, niezadowolonej z przebiegu transformacji. Najpotężniejszym wyrazicielem tej tendencji jest Radio Maryja, które powstało w 1991 roku. Koncesja na rzecz jego emisji została wydana – tak jak realizacja wielu wcześniejszych żądań Kościoła

– z rażącym naruszeniem prawa (w Radzie Radiofonii i Telewizji zasiadał wówczas polityk skrajnej prawicy, Ryszard Bender), na co zwracała uwagę między innymi Najwyższa Izba Kontroli. Do tej pory radio nadaje mimo nieskładania wymaganych od wszystkich tego typu podmiotów sprawozdań finansowych. Kompleks medialny pod przewodnictwem Tadeusza Rydyka (poza Radiem Maryja należą do niego także „Nasz Dziennik” i telewizja „Trwam”) zbił ogromny kapitał polityczny na społecznym niezadowoleniu i poczuciu zagrożenia. Wizja kobiety, jaka wyłania się z tych mediów, koncentruje się na macierzyństwie, rozumianym jako obowiązek narodowy. Kobiety są jednocześnie uświęcone jako matki i potencjalne matki oraz podejrzane o nieojalność, czyli chęć uniknięcia rodzenia. W tej optyce aborcja – a także antykoncepcja czy rozwody – staje się kwestią zagrożenia narodu przez „cywilizację śmierci”. Dyskurs ten trafia do osób wykluczonych, niepewnych jutra i wyobcowanych, pogłębiając ich społeczną alienację, a jednocześnie oddziałując negatywnie na sytuację kobiet.

Niemal równie mizoginiczne treści obecne są w prasie brukowej. Jej kariera rozpoczęła się w roku 2003, kiedy niemiecki koncern Axela Springera założył w Polsce pismo „Fakt”. Zaraz potem w tabloid przekształciła się gazeta codzienna „Super Express”. W obu pismach wśród nagonek na związkowców, progresywne wychowanie czy „rozpieszczanie” więźniów można znaleźć wiele kpín pod adresem feministek („Fakt” nazywa je „dziwotworami”). Roi się w nich od rubasznych, mizoginicznych dowcipów. Oba pisma są bogato ilustrowane zdjęciami nagich kobiet w pornograficznych pozach, co nie przeszkadza im głosić religijnego fundamentalizmu, przejawiającego się między innymi w relacjach z cudów czy wezwaniach do modlitw. Jeśli ktoś mimo to miał wrażenie ich świeckości, musiało się ono rozwiać w 2005 roku po śmierci Jana Pawła II. Brukowce nie pozostawiły cienia wątpliwości co do tego, że umarł „ojciec nas wszystkich”, który zasilł szeregi świętych; „Fakt” opisał nawet jego wniebowstąpienie. Zarówno pismo Axela Springera, jak i „Super Express” nie pozostawiły wątpliwości, że codzienne życie Polaków – w tym ateistów i ludzi wyznań

innych niż katolickie – powinno w trakcie żałoby zostać zawieszono na rzecz głębokiej zadumy religijnej.

Specyficznie rozumiane „wartości chrześcijańskie” są też w pełni respektowane przez prawicowe pisma „Wprost” i „Rzeczpospolita”. W obu znajdziemy niewybredne ataki na postulaty feminizmu i na kobiety, które mimo społecznej atmosfery ośmieliły się walczyć o swoje prawa. Zupełnie inne podejście ma dzisiejsza „Gazeta Wyborcza” oraz związane z nią stacje radiowe, Tok FM i Radio Roxy, którym zdarza się ostro sprzeciwiać klerykalizacji kraju oraz bronić praw kobiet – zarówno konkretnych, takich jak Alicja Tysiąc, Aneta Krawczyk czy Wioletta Woźny, jak i kobiet jako uciskanej i niedocenianej połowy społeczeństwa. Media te jednak nie porzuciły wiary w istnienie podziału na Kościół „otwarty” i „zamknięty”; nadal też popierają neoliberalizm, w wyniku którego pogłębia się ucisk kobiet. Telewizje komercyjne także nie atakują Kościoła, choć trzeba przyznać, że coraz częściej zapraszają do dyskusji feministki. Zdarza się to nawet – choć rzadziej – w telewizji publicznej, będącej obecnie w rękach prawicowej władzy³. Innymi słowy, ogólny krajobraz medialny jest taki, że owszem, można się przyznać do feminizmu, lecz oznacza to zwykle przymus tłumaczenia się przed autorytetami kościelnymi z niezgodności własnych postulatów z religią, nie ma natomiast możliwości krytyki poczynań Kościoła. Zapis ustawy o respektowaniu wartości chrześcijańskich w pełni obowiązuje, uniemożliwiając lub co najmniej utrudniając konsekwentną krytykę polskiej rzeczywistości ze stanowiska mającego na względzie dobro kobiet.

Istniejąca sytuacja prowadzi do autocenzury mediów. Ich decydenci wiedzą dobrze, że arbitrem przy oskarżeniu o naruszenie wartości chrześcijańskich byłby sam Kościół, który stanowi jednocześnie stronę sporu i to prawie zawsze tę agresywniejszą. Postawa mediów zarazem kształtuje, jak i odzwierciedla

³ Obecnie w mediach publicznych władza sprawowana jest przez osoby z nadania PiS i SLD. Mówi się o swoistym pakcie zawartym między PiS i SLD dla odzyskania mediów. Po Kongresie Kultury Polskiej, który odbył się jesienią 2009 roku, zawiązał się społeczny komitet twórców, który opracował projekt ustawy o mediach (przyp. red.).

konformizm społeczny. Jak wynika z wielu badań, społeczeństwo się raczej lacyzuje i mało kto żyje według ścisłych wytycznych religijnych. Z drugiej strony strach i wygoda działają w ten sposób, że prawie nikt się otwarcie nie buntuje, co pozwala Kościołowi przejmować kontrolę nad coraz to nowymi sferami życia społecznego. Widać to w dzisiejszym sporze o zapłodnienie *in vitro*. Jak zwykle Kościół „otwarty” i „zamknięty” postulują mniej więcej to samo, zaś wynikiem ich pertraktacji – w których społeczeństwo liczy się w bardzo niewielkim stopniu, a dobro kobiet w zgoła żadnym – będzie prawdopodobnie znowu „kompromis”, czyli narzucenie kolejnych arbitralnych ograniczeń egzystencji kobiet. Jak wspominałam, dzisiejsze postulaty kościelne rzadko kiedy wynikają wprost z tradycji czy pism religijnych, raczej są działaniem strategicznym, obliczonym na tu i teraz. Obwarowanie zakazami życia erotycznego i kwestii płodności daje do ręki wspaniałe narzędzie sprawowania władzy, silnej społecznym konformizmem i brakiem obywatelskiego upodmiotowienia. Oto, na czym polegają wolność i demokracja, gdy decyzje o tym, jak zostaną one zdefiniowane, podejmowane są przez ich zajadłych wrogów.

dr Katarzyna Szumlewicz – filozofka, publicystka, doktorat obroniła z pedagogiki. Zajmuje się krytyką literacką, publicystyką społeczno-kulturalną, zagadnieniami filozoficznymi i pedagogicznymi. Członkini Think Tanku Feministycznego i redaktorka portalu lewica.pl. Stale współpracuje z „Bez Dogmatu”, „Le Monde Diplomatique”, „Recyklingiem Idei”. Publikowała w „Twórczości”, „Literaturze”, „Wiadomościach Kulturalnych”, „Edukacji Filozoficznej”, „Ricie Baum”, „Sztuce i Filozofii”, „Oświecie i Wychowaniu”, „Gazecie Edukacyjnej” i wielu innych periodykach.

Zarządcy frustracji

Anna Zawadzka

Kierowca TIR-a, pracownik spedycji, pytany o odpoczynek podczas wielodniowych kursów, opowiada mi taką historię: „Kiedyś, żeby się zdrzemnąć, parkowałem wszędzie, gdzie było miejsce. Dziś, choćby mi się oczy zamykały ze zmęczenia, muszę znaleźć oświetloną stację benzynową lub parking, na którym zatrzymali się inni kierowcy. Przydrożne zjazdy i pobocza? Wykluczone. To zbyt niebezpieczne”. Zapytany, co się zmieniło, odpowiada bez wahania: „Muzułmanie! Jeżdżą całymi bandami, polują na takich jak my, włamują się do wozu, rabują. Za kierownicą siedzi najczęściej kobieta. Rozpoznają je po chuście na głowie. To przez nich Francja, Beneluks, Hiszpania, Austria stały się niebezpieczne”.

Mówiąc: „muzułmanie”, znajomy kierowca miał zapewne na myśli emigrantów z krajów arabskich. Ludzi o trochę innym kolorze skóry niż biali Europejczycy. Polacy nie lubią, gdy ktoś, zmylony podobnym dla niewprawnego ucha brzmieniem języka, myli ich ze Słowakami lub Rosjanami. Rządziej starają się, by nie traktować unifikująco ludzi, którzy mogą pochodzić z krajów tak różnych jak Irak, Turcja czy Arabia Saudyjska. Odróżnorodnienie to jedna z kilku cech powyższej opowieści, która każe myśleć, że jest to raczej legenda podobna do bajek o czarnej wółdze i porywaniu dzieci na macę niż prawda o drogach Europy. Odpowiedzialność za rosnące poczucie zagrożenia zostaje zrzucona na podręcznych obcych – etnicznie i religijnie. W porównaniu z krajami zachodnioeuropejskimi Polska to kraj bez emigrantów. Mimo to poziom lęku przed sąsiadami rośnie, choć ich obcość nie jest naznaczona piętnem tak widocznym jak inny kolor skóry czy brak znajomości języka.

Dorośli boją się wypuszczać swoje dzieci w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym na dwór bez opieki. Odprowadzają i przyprowadzają ze szkoły dziesięcioletnie pociechy, bo niepokoją się, że ktoś mógłby zrobić dzieciom krzywdę. Nowe osiedla oddaje się do użytku wraz z ogrodzeniem, bramkami, domofonami, czipami, kodami, budkami dla strażników i wynajętą firmą ochroniarską. Stare osiedla się grodzi, wbrew wszelkim prawom urbanistyki, przecinając płotami wydeptane przez mieszkańców ścieżki. Na ogrodzonych

i zamykanych furtką placzykach zabaw dzieciom towarzyszą niemal zawsze mamy lub opiekunki, rzadziej ojcowie.

Dobre dzielnice stają się coraz lepsze, gorsze dzielnice – jeszcze gorsze. Dobre zostają obiektami aspiracji i deweloperskim rajem, gorsze – straszakiem. Postępującemu rozwarstwieniu miast częściowo odpowiada podział na duże miasta i małe miasteczka oraz wsie, a także na tzw. Polskę A i Polskę B – rejony ze wzrastającymi i spadającymi wskaźnikami ekonomicznego rozwoju: inwestycji, przedsiębiorczości, zatrudnienia. To specyficzne miejsce w polu społecznym, jakie w Europie zachodniej wypełnia arabski emigrant, w Polsce zajmują głównie Polacy, którzy na skutek rozmaitych uwarunkowań społecznych i historycznych stali się „ludźmi zbędnymi”¹, a kapitał, jaki zdążyli przekazać swoim dzieciom, okazał się bezużyteczny. To oni zostali niejako zmuszeni do grania społecznie skonstruowanej roli zdefiniowanej przez złe warunki socjalne i brak dostępu do dóbr, które w obrębie kapitalistycznej struktury czynią człowieka wartościowym i użytecznym, dają akces do obywatelskiej wspólnoty.

„Ludzie zbędni” to wykonawcy zawodów, które giną z powodu rozwoju nowych technologii lub przenoszenia produkcji do krajów o niższych kosztach, gdzie bieda zmusza do zgody na głodowe pensje, a pracowników nie chroni prawo pracy. To spora część drobnych przedsiębiorców, których zakłady padają ze względu na monopolizację branż przez ogromne, międzynarodowe firmy usługowe. To pracownicy zwalniani z upadających lub prywatyzowanych zakładów państwowych, ludzie powyżej 40. roku życia namawiani do „przebranzowania”, czyli wyuczenia się nowego zawodu i otworzenia „własnego biznesu”. To dzisiejsi emeryci, którym za sprawą reformy emerytalnej wyliczono grosze, mimo że pracowali po 30-40 lat i dbali o ciągłość zatrudnienia, bo takie były przepisy w PRL. Najgorzej potraktowane zostały kobiety. W PRL, podobnie

¹ *Ludzie zbędni w służbie przemocy* to tytuł artykułu Stefana Czarnowskiego z 1935 roku. Polski socjolog dociekał, skąd rekrutują się zwolennicy faszyzmu. Rosnące poparcie dla skrajnie nietolerancyjnych opcji światopoglądowych rozpatrywał w kontekście sytuacji ekonomicznej i symbolicznej poszczególnych warstw społeczeństwa.

jak dziś, zarabiałoby mniej od mężczyzn, nieporównywalnie rzadziej zajmowały wysokie stanowiska. To one brały urlopy macierzyńskie i wychowawcze, czyli miały w swoim stażu pracy okresy niskopłatne. Emerytura została im wyliczona na podstawie wysokości zarobków, co okazało się gwoździem do trumny z marzeniami o dobrej starości.

„Ludzie zbędni” to także młodzi pochodzący z miejscowości, w których nie ma pracy. Szkoła i media wykształciły w nich aspiracje, których rzeczywistość rynkowa nie pozwala zrealizować. Często dziedziczą oni biedę po rodzicach, a ich największym kapitałem przekazanym międzypokoleniowo jest umiejętność wiązania końca z końcem mimo niedostatku.

Wykluczenie ekonomiczne „ludzi zbędnych” pokrywa się z wykluczeniem na poziomie stylu życia. Bolesnie doświadczają go dzieci, które z powodu cienkich portfeli rodziców nie mogą uczestniczyć w wyścigu „fajności”, a o laurach decydują nie tylko zabawki, lecz także uczestnictwo w kulturze dziecięcej – znajomość kinowych przebojów, wizyty w centrach rozrywki, wakacje za granicą.

„Ludzie zbędni” z każdej grupy wiekowej nie występują w mediach głównego nurtu, chyba że jako ciekawe, odosobnione „przypadki”, skrajnie zindywidualizowane przez programy typu *talk shows*. Na poziomie politycznym i na poziomie afirmowanych stylów życia są pozbawieni reprezentacji. Niewidzialni, niejako przestają „istnieć”. Ich obecność na szeroko rozumianej „wizji” uniemożliwia dominująca ideologia sukcesu transformacji, wedle której przemiana ustrojowa i zmiana modelu gospodarczego podniosły jakość życia wszystkich Polaków, a wraz z nią zadowolenie z życia przeciętnego obywatela/obywatelki.

Wykluczenie oraz brak możliwości artykulacji własnego doświadczenia i postulatów rodzi frustrację. Frustracja ta została zagospodarowana jedynie przez Kościół katolicki i jego media, takie jak Radio Maryja. W Polsce z jednej strony rośnie prawomocność obywatelstwa w ramach demokratyczno-liberalnego ładu. Pod warunkiem akceptacji ram tego ładu można doświadczyć w nim pluralizmu światopoglądowego i wyznaniowego. Z drugiej strony rośnie wykluczenie tych, którzy obywatelami zostać nie mogą, ponieważ nie mają dostępu

do możliwości realizacji tego, co nazywamy „obywatelskością”. Wyobcowani, postawieni na marginesie, w kodzie politycznym oskarżani o nieudaczność i resentyment, w kodzie kulturowym – o obciachowość, nie mają podstaw do tego, by sądzić, że są w stanie sami – oddolną mobilizacją – poprawić swój los.

Przepaść ta zostaje fałszywie zdiagnozowana jako: „oni nie chcą się zmieniać” lub „to wina Kościoła”. Niewątpliwie Kościół katolicki cynicznie wykorzystuje sytuację „ludzi zbędnych”, by budować konserwatywny elektorat. Dla „ludzi zbędnych” religijny konserwatyzm może być próbą radzenia sobie z poczuciem braku społecznie uznanej wartości, utratą sensu życia, pozbawieniem godności. Zamiast przeciwdziałać rozwarstwieniu, Kościół w umiejętny sposób zarządza jego negatywnymi efektami. Ale to nie Kościół, a w każdym razie nie tylko on, jest tego przyczyną. Wzrost popularności skrajnie konserwatywnych opcji politycznych, a potem wygrana PiS w 2005 roku były rachunkiem wystawionym inteligencji, która po 1989 roku nie zauważyła, że zajmuje w nowym porządku uprzywilejowaną pozycję, sądząc, że poprawiło się wszystkim.

O ile wygrana PiS w wyborach parlamentarnych była dobitnym wyrazem frustracji ogromnej części społeczeństwa, o tyle wygrana PO w 2007 roku była zwycięstwem tego, co Pierre Bourdieu nazywa „uznaniem bez poznania”, czyli akceptacją kultury dominującej przez wszystkie warstwy społeczne. Także te, które stają się ofiarami ideologii tejże kultury oraz rozwiązań prawnych wdrażanych przez jej reprezentantów. Oto większość głosowała na partię, która w odróżnieniu od populistycznego PiS niemal jawnie deklaruje, że reprezentuje interesy uprzywilejowanej mniejszości: tej, której „się powiodło”. By zwyciężyć, PO przekonała do siebie „ludzi zbędnych” właśnie konserwatyzmem obyczajowym i podtrzymaniem przywilejów Kościoła. Z perspektywy praw kobiet to układ zabójczy.

Jednym ze sposobów pozbawiania prawomocności „ludzi zbędnych”, którzy przyjęli za własną skrajnie nietolerancyjną doktrynę Kościoła katolickiego, jest ich wyśmiewanie. Pogarda wyrażana najczęściej ironią uderza głównie w kobiety. Genderowy charakter wykluczenia ujawniają dwa konstruowane medialnie obrazy, których zadaniem jest skompromitować przedstawianych i w efekcie umieścić

ich poza nawiasem „parlamentarnej” debaty. Pierwszy z nich to demonstrujący związkowiec. Zgłasza kuriozalne roszczenia, domaga się przywilejów, symbolizuje tłuszcę, plebs, motloch. Pali opony, zasmradzając cywilizowaną stolicę, robi niepotrzebny dym. Drugi to „moher”. Słuchaczka Radia Maryja. Starsza pani niemodnie ubrana. Dewotka. Piskliwa, histeryczna, fanatyczka z różańcem w ręku. Pokorna wobec księży, agresywna wobec młodzieży. Oboje to „dzicy” prawomocnej debaty. O ile jednak związkowiec, być może pijany, krzyczący, w roboczym ubraniu, jest przede wszystkim niebezpieczny, o tyle kobieta, skrajnie oddana autorytetom, zmanipulowana przez nie, jest przede wszystkim śmieszna.

Postawa wyśmiewania „moherów”, która zatacza coraz szersze kręgi w kulturze popularnej i znajduje wyraz w potocznym języku, jest oznaką nie feminizmu, jak chcieliby niektórzy („te panie nie potrafią samodzielnie myśleć”, „bezrefleksyjnie słuchają się księdza”), lecz jeszcze jedną odsłoną mizoginii i wyrazem przepaści klasowej między wyśmiewającymi a wyśmiewanymi. Zamiast obierać łatwy obiekt do upokarzania, trzeba się zastanowić, co zaoferowało swoim słuchaczom i słuchaczkom Radio Maryja.

Analizując przyczyny wzrostu postaw rasistowskich wśród młodzieży, Marcin Starnawski pisze: „Choć w optyce liberalno-demokratycznej teza ta może wydawać się kontrowersyjna, to jednak przybierający postać ksenofobii i innych form nietolerancji (np. antyintelektualizmu) sprzeciw wobec utożsamianych z dominującymi klasami wartości, takich jak otwartość kulturowa czy «praktyczny» kosmopolityzm możliwy dzięki podróżom bądź studiom zagranicznym i znajomości języków obcych, może wiązać się z intencją zakwestionowania nierówności pozycji i szans w polu społecznym. Może to być również «uprzedzający» sprzeciw wobec antycypowanej (przez zdominowanych) pogardy klas/grup uprzywilejowanych względem «ignorancji» i braku wyżej wymienionych dyspozycji”².

² Marcin Starnawski, *Poza tożsamość i różnicę. O społeczno-politycznych warunkach tolerancji i dialogu*, [w:] *Tolerancja a edukacja*, red. Mirosław Patalon, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, s.322-323.

Analiza klasowego kontekstu konfliktu ekologów z mieszkańcami prowincjonalnej Polski o dolinę Rospudy nasunęła Tomaszowi Żukowskiemu podobne wnioski: „Hasła indywidualnej samorealizacji, emancypacji i jednostkowych wolności – domena lewicy w Polsce – postrzegane są w takich warunkach jako jeszcze jedno zagrożenie. Zniszczenia społeczne spowodowane neoliberalną gospodarką łączą się w świadomości wykluczonych z ideowymi alternatywami dla tradycyjnego sposobu życia, stanowiącego ostatnie fantazmatyczne residuum społecznej solidarności, a co za tym idzie poczucia bezpieczeństwa. [...] W kategoriach życiowej prozy wyobrażenie o bezpieczeństwie zapewnianym przez więzi rodzinne oznacza, że kobiety z dołów społecznych zgadzają się na tradycyjny podział ról i związaną z nim dyskryminację, bo w razie utraty pracy czy w przypadku innych życiowych perturbacji liczą już tylko na solidarność krewnych. Nadzieje pokładane w rodzinie są tym większe, im model więzi rodzinnych wydaje się bardziej restrykcyjny. [...] Sytuacja taka sprawia, że tradycyjny lewicowy język nie ma właściwie odbiorców. Posługuje się nim drobna część inteligencji zainteresowana tymi formami emancypacji, które dotyczą grup uprzywilejowanych. Inteligencka walka o wolności obyczajowe idzie przy tym często w parze z instynktowną pogardą dla «buraków» ze wsi albo blokowisk”³.

Odrzucenie wartości, którymi uzasadniamy walkę o prawa kobiet – wolność, demokracja, prawa człowieka, indywidualizm, szacunek dla prawa, afirmowanie wspólnoty europejskiej – może być także sposobem na zanegowanie kultury dominującej. „Ludziom zbędnym” trudno wyobrazić sobie sytuację, w której staną się oni realnymi beneficjentami wprowadzenia tychże wartości w życie. Wyobrażnię tę ograniczają trzy czynniki: dotychczasowe doświadczenie, zgodnie z którym głosiciele powyższych wartości lub operujące

³ Tomasz Żukowski, *Ci, co wiedzą lepiej. Pułapki 20 lat dialogu społecznego*, [w:] *Stracenie szans? Bilans transformacji 1989-2009*, red. Jakub Majmurek, Piotr Szumlewicz, Difin, Warszawa 2009, s. 156.

podobnym językiem elity proponowały zmiany prowadzące do postępującego wykluczenia, niski kapitał kulturowy i wreszcie Kościół katolicki, który jako łatwo dostępny dostarczący modeli życia i wzorców myślenia zajmuje rolę analogiczną do „przedsiębiorcy etnicznego”.

Coraz częściej pojęcie to używane jest w znaczeniu pozytywnym, jako konstruktywne zarządzanie wielokulturowością, wykorzystywanie różnorodnych potencjałów pracowników, specyficznych ze względu na ich pochodzenie i kulturę. Jednak przedsiębiorcy etniczni to także kategoria przydatna w etnografii, opisująca swoistych zarządców, którzy zaprowadzają porządek w skonfliktowanej społeczności, odwołując się do przesądów, często narodowościowych lub rasistowskich. Rozładowują oni napięcie za pomocą podsycania przemocy wobec mniejszości, która staje się kozłem ofiarnym. Gdy przyczyna problemu zostaje wyprojektowana na słabszą grupę lub jednostkę, rozwiązanie nasuwa się samo: ekskluzja rzekomych sprawców problemu (czasem przybierająca formy tak drastyczne, jak przemoc fizyczna, izolacja, wygnanie, eksterminacja) przywróci ład społeczności.

Kościół katolicki można by nazwać przedsiębiorcą frustracji: sprawnym zarządcą skutków rozwarstwienia. Likwidacja przepaści ekonomicznych i kulturowych lub choćby łagodzenie ich skutków nie leży w interesie Kościoła, gdyż władza, którą dzięki nim zyskuje i podtrzymuje, jest poważną kartą przetargową w grze na szczeblu politycznym.

Władza ta realizowana jest na płaszczyźnie stosunku Kościoła do praw reprodukcyjnych, których brak uderza przede wszystkim w kobiety, i konserwatywnego modelu rodziny, którego podtrzymanie uprzywilejowuje mężczyzn. O ile bowiem ludzie, którzy nie znaleźli się w gronie beneficjentów przemian ustrojowych, poszukują w Kościele i konserwatywnym światopoglądzie alternatywy wobec kultury dominującej, o tyle Kościół jako instytucja i podmiot polityczny jest jednym z głównych konstruktorów polskiego życia społecznego. Swój obraz jako alternatywy rysuje konsekwentnie i skutecznie między innymi dzięki opozycyjnemu etosowi „walki z komuną”, który każe

myśleć o Kościele jako miejscu niezależnym, bezkompromisowym i wolnym od narzucanych państwowo ideologii. Mimo wielu praw skrojonych wedle życzeń hierarchów Kościoła (zakaz aborcji, brak edukacji seksualnej w szkołach, brak refundacji środków antykoncepcyjnych, brak ustawy o równym traktowaniu, niemożność zawierania małżeństw jedнопłciowych, religia jako przedmiot przedszkolny i szkolny, którego nauczyciele są opłacani przez ministerstwo, a program podlega kontroli kurii, symbolika katolicka w placówkach państwowych, takich jak szpitale, poczty, więzienia itd.), instytucja ta wciąż podtrzymuje własny wizerunek uciskanej mniejszości, zagrożonej przez wpływ permissywnych ideologii świeckich.

Biorąc pod uwagę historię Kościoła katolickiego, nie powinno dziwić to, że jest on walczącym o wpływy podmiotem politycznym. Oczekiwanie, że dobrowolnie zrzeknie się władzy, jest niczym nieuzasadnione. Faktyczny rozdział państwa od Kościoła w poszczególnych krajach następował wskutek walk „na górze” lub wzrostu znaczenia oddolnych ruchów emancypacyjnych, a nie dobrej woli kościelnych hierarchów. Rozdział ów nigdy nie był Kościołowi na rękę i Kościół nie poddawał mu się bez oporu. W kontekście polskim problemem jest nie tyle upolitycznienie Kościoła katolickiego, ile fałszywe zdefiniowanie jego roli jako poza i ponad polityką. Dopelnieniem takiego zdefiniowania, umacniającym pozycję Kościoła, jest potoczne myślenie, zgodnie z którym polityka stanowi domenę manipulacji, kłamstw i korupcji.

Przekonanie, że Kościół jest czymś innym niż instytucją polityczną, sprawia, że dotąd skutecznie monopolizuje on dziedzinę moralności jako jedyny prawomocny autorytet w sprawach etycznego postępowania. Żadna dyskusja światopoglądowa, a zwłaszcza debata, która może zaowocować zmianą legislacji, nie odbywa się bez udziału hierarchów. Biorą oni w niej udział nie na prawach strony sporu, lecz rozstrzygającego eksperta. Nie tylko zabierają głos w istotnych z punktu widzenia praw kobiet kwestiach, ale są o ten głos proszeni. Nie tylko przez media, ale przez kolejne ekipy rządzące. Opiniują i wydają werdykty jako specjaliści, nie zaś jako przedstawiciele pewnej partykularnej opcji.

Zarysowana powyżej sytuacja sprawia, że krytyka feministyczna skupia się przede wszystkim właśnie na Kościele, upatrując w nim głównego wroga kobiet i sprawcy kobiecej krzywdy. Podejście to, zrozumiałe i uzasadnione, narażone jest jednak na co najmniej dwa błędy poznawcze.

Po pierwsze, feministyczną krytykę Kościoła rozpoczynamy często od teoretycznego podziału na kwestie ekonomiczne i światopoglądowe, uważając Kościół za instytucję ingerującą w te ostatnie. Tymczasem zbijanie kapitału politycznego poprzez rozbudzanie wrogości wobec przemian służących emancypacji kobiet jest możliwe właśnie dzięki temu, że ogromna część Polaków i Polek żyje w sytuacji ekonomicznego wykluczenia lub niepewności. Postawa konserwatywna kojarzona z tradycyjnym modelem rodziny staje się dla nich namiastką ładu i bezpieczeństwa w rzeczywistości nieoferującej bytowej stabilizacji. Z perspektywy kobiecych losów bezpieczeństwo, które zapewnia rodzina, nieraz okazuje się podobnym do tego, jakie zapewnia więzienie: może przeobrazić się w zależność finansową od partnera. Ta z kolei nie sprzyja budowaniu partnerskich relacji i nasila sytuacje patologiczne, tzn. wykorzystywanie owej zależności przez męża do nadużywania władzy nad żoną i dziećmi. Przemoc ekonomiczna, która jest odmianą psychicznego znęcania się, często przekształca się w przemoc fizyczną. Kobiетom, które stają się ofiarami własnych mężów, trudno jest odejść, jeśli sprawca przemocy jest ich jedynym żywicielem i zapewnia dach nad głową. Tym trudniej, że to one biorą na siebie odpowiedzialność – emocjonalną i materialną – za dobrostan dzieci.

Po drugie, krytyka Kościoła niejednokrotnie prowadzi do rysowania fałszywej alternatywy, jaką miałyby być różnorodność stylów życia oferowana przez rynek. Fałszywej dlatego, że możliwość korzystania z tej różnorodności zależy od posiadania kapitałów różnego typu. Jednym z nich jest kapitał ekonomiczny, ale on nie wystarcza. Można mieć pieniądze, ale nie wiedzieć, jak je skutecznie wydać. Przykładowo: karta kredytowa na zakupy w galerii handlowej musi iść w parze z wiedzą, co jest w danym sezonie modne lub jaki styl zapewni nam powodzenie w pożądanym towarzystwie. Współcześnie dystynkja

realizuje się w największym stopniu właśnie w sferze stylu życia definiowanego poprzez sposób spędzania wolnego czasu i korzystania z kultury, poprzez umiejętność nawiązywania i podtrzymywania relacji towarzyskich, formy konsumpcji. Brak kapitałów skutkuje wykluczeniem z uczestnictwa w najbardziej pożądanych, najwyżej cenionych i obdarowujących wysokim prestiżem „sposobach” życia. To zaś rodzi frustrację i cierpienie.

Style życia są zatem nie tylko wyrazem wolności i polem samorealizacji. Z powodzeniem możemy traktować je jako nośniki nowych wzorców i modeli konsumpcji, dających akces do poszczególnych wspólnot. Wzorców i modeli, którym koniecznie trzeba sprostać, a przymus ten jest opresją nie mniejszą niż władza Kościoła. Jeśli chodzi o życie seksualne, opresja ta dotyka w szczególności młode kobiety.

W dziedzinie seksu wzorzec proponowany przez rynek jest inny niż ten głoszony z ambon i na lekcjach religii, ale przymus sprostania mu pozostaje tak samo silny. Niewiele ma on wspólnego z wolnością poza tym, że młode dziewczyny namawiane są do życia seksualnego pod presją „korzystania z wolności”. *De facto* zaś pod groźbą zarzutów o nosicielstwo nieatrakcyjnych cech takich jak nieśmiałość, purytanizm, czy uleganie wpływom „moherów”. Kościół odwołuje kobiety od zainteresowania własną seksualnością, buduje atmosferę strachu, niechęci i obcości do wszystkiego, co cielesne i seksualne, namawia do wstrzemięźliwości seksualnej do ślubu, wierności małżeńskiej i pozostawiania w małżeństwie bez względu na to, jak się ono układa. Rynek, którego tubą są pisma dla nastolatków, a potem pisma dla kobiet, równie agresywnie nakazuje kobietom przyjmować rolę seksualnych obiektów i dowodzić swojej atrakcyjności poprzez nieustającą seksualną aktywność. Kościół traktuje kobiety jako istoty zdefiniowane przez cielesność, której esencją jest macierzyństwo. Rynek esencjalizuje kobiety, sprowadzając je do cielesności za pomocą urodyzmu i hiperaktywnego uczestnictwa w heteronormatywnym świecie. W obu grach stawką jest wartość kobiety. W obu grach decyduje o niej uznanie ze strony mężczyzn. Realizację obu wariantów wymuszają wzorce kulturowe. Nieposłuszeństwo

wobec nich stawia kobiety w podejrzanym świetle, zmusza do tłumaczenia się lub kulturowej banicji. Pogłoski, jakoby kultura konsumpcji poszerzała pole dostępnej kobietom wolności, bywają mocno przesadzone.

W latach dziewięćdziesiątych przykościelne wspólnoty, takie jak Odnowa w Duchu Świętym czy neokatechumenat, próbowały konkurować z rynkiem, oferując alternatywne, zgodne z przykazaniami katolickimi modele stylów życia, skrojone na potrzeby funkcjonowania w świecie młodzieżowych dystynkcji. Na tym polu polski Kościół nie ma jednak silnej pozycji. Kłopot w tym, że przeniesienie punktu ciężkości życiowych wyborów młodych ludzi na dbałość o odpowiednio „znaczący” styl życia nie zapowiada laicyzacji w sensie politycznym. Przeciwnie, jest to sukces ideologii o końcu polityki. Ideologii konserwatywnej, gdyż jej efektem jest rosnąca alienacja rządzących od rządzonych i odpuszczanie kontroli nad graczami politycznymi, w tym także Kościołem.

Anna Zawadzka – socjolożka i dziennikarka, członkini „Archiwum Etnograficznego”, prowadzi zajęcia na Uniwersytecie Warszawskim i w Wyższej Szkole Pedagogicznej TWP w Warszawie. W latach 2004-2007 pracowała w „Gazecie Wyborczej” (w „Wysokich Obcasach” i „Dużym Formacie”). Od 2000 roku zaangażowana w feminizm uliczny i akademicki. Oprócz „Gazety Wyborczej” publikowała m.in. w „Res Publice Nowej”, „Czasie Kultury”, „Zadrze”, „Bez Dogmatu”, „Le Monde Diplomatique”, prowadzi blog na portalu *lewica.pl* *To łatwo: feminizm i światło*, autorka Zina „Leworęczna”, od 2009 roku prowadzi audycję *Lepiej późno niż wcale* w radio TOK FM.

2

Polityka

Kohabitacja i sojusz. Polityka i Kościół w Polsce 1945-2009

Maciej Gdula

Stwierdzenie, że Kościół katolicki jest jedyną instytucją na ziemiach polskich zachowującą wielowiekową ciągłość, to jeden ze sposobów nadawania aktualnej pozycji Kościoła statusu oczywistości i naturalności. Nie oznacza to jednak, że krytyka relacji Kościoła i polityki powinna abstrahować od długiego trwania. Zrozumienie relacji Kościoła z polską polityką byłoby niemożliwe, gdyby zacząć analizę w 1989 roku. Dłuższa perspektywa umożliwia skomplikowanie obowiązującej narracji, w której Kościół „od zawsze” jest rdzeniową instytucją wspólnoty narodowej.

Kohabitacja

Relacje Kościoła z polityką w latach 1945-1980 najlepiej określić mianem kohabitacji. Kościół reprezentował władzę pochodzącą z innego porządku niż rządząca *de facto* Polska PZPR i negocjował z partią warunki wzajemnego współistnienia. Zarówno partia, jak i Kościół musiały uwzględniać drugą stronę jako element zewnętrznej rzeczywistości, z którą trzeba się było liczyć. Działo się tak mimo przewagi, jaką miała partia pod względem zasobów materialnych, bo Kościół zachowywał istotną część władzy symbolicznej pozwalającej mu mobilizować wiernych i zwolenników na tyle skutecznie, że nie można go było ani zlekceważyć, ani pokonać.

Okres bezpośrednio po drugiej wojnie światowej oznaczał dla nowej władzy konieczność uznania siły i wpływów Kościoła. Z jednej strony Kościół tracił majątki i utrudniano mu organizowanie pracy seminariów duchownych, ale z drugiej Bolesław Bierut pod koniec lat czterdziestych brał udział w mszach, religia obecna była w szkołach, a Katolicki Uniwersytet Lubelski zachował autonomię. Uznanie publicznej wagi i obecności Kościoła nie było bezwarunkowe. Na mocy porozumienia z 1950 roku Kościół akceptował nowe granice państwowe i odcinał się od zbrojnego podziemia. W tej polityce wzajemnych ustępstw obie strony grały o stworzenie warunków, w jakich najłatwiej im będzie przetrwać. Nowe władze chciały możliwie głęboko zakorzenić się w lokalnym porządku,

natomiast Kościół chciał ocalić maksymalnie dużo zasobów materialnych i symbolicznych niezbędnych do trwania niezależnie od zmieniającego się kontekstu społeczno-politycznego. Przejście do otwartego konfliktu z Kościołem i próba wprowadzenia w życie doktryny świeckiego i materialistycznego porządku nie przyniosła oczekiwanych skutków i w krótkim czasie zatrzymana została przez falę odwilży z 1956 roku.

Po 1956 roku zaczyna się długi okres wojen podjazdowych i ustanawiania nowych zasad współżycia. Dwa fronty tych wojen były szczególnie niepokojne. Pierwszy stanowiła polityka zagraniczna. Kościół w Polsce był częścią Kościoła powszechnego ze stolicą w Watykanie, co oznaczało istnienie struktury niezależnej od aparatu państwowego i partyjnego wewnątrz PRL. Nie chodziło jednak wyłącznie o istnienie autonomicznej, zorganizowanej instytucji przekraczającej żelazną kurtynę, ale także o to, że Watykan długo nie uznawał nowej granicy zachodniej. To automatycznie stawiało polski Kościół w roli podejrzanego o sprzyjanie „obcym interesom”. Polscy biskupi, pisząc do biskupów niemieckich list z zaproszeniem na obchody Tysiąclecia chrztu, przyznawali sobie prawo do reprezentowania polskiego narodu i definiowania zasad określających relacje międzynarodowe. Występując w roli „gołębi”, konfrontowali się z „jastrzębiami” polityką władz. Partia odpowiedziała szeroką akcją mobilizującą ludzi wokół twardej i nieustępliwej polityki wobec Niemiec, a potem obchodami Tysiąclecia państwa konkurencyjnymi wobec rocznicy chrztu Polski. Konflikt o politykę zagraniczną ostatecznie nie doczekał się spektakularnego rozstrzygnięcia, bo stracił na sile wraz z odprężeniem w Europie w latach siedemdziesiątych.

Drugim ważnym frontem wojen podjazdowych była budowa kościołów. Władze dążyły do ograniczenia liczby budów i nierozwijania sieci miejsc kultu. Kościół natomiast budowę świątyń traktował jako potwierdzenie więzi łączącej go z ludem. Kościoły powstawały więc na skutek protestów, otwartych konfliktów albo polityki faktów dokonanych. Na przykład kościół w Ciścu w latach siedemdziesiątych powstał nielegalnie w ciągu jednej nocy, a kardynał Wojtyła, poproszony przez władze o interwencję i załagodzenie sporu,

odprawił na miejscu mszę, dokonując symbolicznej akceptacji budowlanej samowoli. Mobilizacja wiernych wokół budowy świątyń była rodzajem wyzwania rzuconego władzy utrzymującej, że z powodzeniem buduje społeczeństwo świeckie i racjonalne. Istnienie zapotrzebowania na wiarę potwierdzone osobistym wysiłkiem i zaangażowaniem w powstawanie kościołów było manifestacją granic, jakie władza świecka spotyka w konfrontacji z władzą religijną.

Okres kohabitacji to czas, gdy Kościół i Partia funkcjonują jako odrębne instancje pogodzone z istnieniem swojej przeciwwagi. Nie oznacza to oczywiście symetrycznych stosunków między nimi, ale sytuację, gdy obie strony rezygnują z dążenia do zniszczenia przeciwnika i swoje wzajemne relacje kształtują w procesie przetargu, uruchamiając zasoby, jakie każda ze stron ma do dyspozycji. Partia miała oczywiście większe środki, ale z pewnością nie wykorzystywała ich w celu unicestwienia Kościoła, lecz raczej uzyskania nad nim maksymalnej możliwej przewagi. Kohabitacja to układ, w którym każda ze stron może sobie łatwo wyobrazić świat bez swego oponenta, jednak uznając zasadę rzeczywistości, godzi się na jego obecność. Ta sytuacja miała się zmienić po roku 1980.

Sojusz

Po burzliwej dekadzie modernizacji lat siedemdziesiątych nastąpił gwałtowny kryzys odsuwający od władzy ekipę Gierka i stymulujący powstanie wielkiego ruchu społecznego „Solidarności” domagającego się demokratyzacji. Stosunek Kościoła do tego ruchu trudno uznać za jednoznaczny. Do historii przeszły msze święte organizowane dla strajkujących załóg, ale także słowa prymasa Wyszyńskiego apelującego do robotników na wybrzeżu w sierpniu 1980 roku, żeby wrócili do pracy. Kościoły niewątpliwie były siecią wsparcia dla ruchu społecznego po stanie wojennym, ale w obozie władzy krążyła też wypowiedź jednego z hierarchów odnośnie „Solidarności”, że Kościół płacze nad nieboszczkami, ale nie kładzie się z nimi do trumny.

Lata osiemdziesiąte oznaczały nowy etap w relacjach Kościoła z polityką. Obóz władzy cierpiał na deficyt legitymizacji. Po stanie wojennym państwo znajdowało się w izolacji gospodarczej i politycznej na arenie międzynarodowej, a powtarzające się protesty społeczne były gaszone coraz większymi ustępstwami ekonomicznymi, które destabilizowały system. Partia poszukiwała sojusznika, żeby przywrócić stabilność i przełamać izolację na arenie międzynarodowej. W tym celu dążyła do porozumienia z Kościołem i skłonna była do ustępstw, żeby tylko zdobyć przychyłność instytucji posiadającej pewną władzę symboliczną. W latach osiemdziesiątych zaczęła działać prężnie komisja wspólna rządu i episkopatu, zajmując się bieżącymi sprawami, ale także kwestiami zabezpieczenia interesów Kościoła i nadania jego obecności w życiu społecznym formy prawnej. W 1984 roku powstał projekt ustawy o stosunku państwa do Kościoła, a w 1989 roku Sejm PRL przyjął ustawę. W komisji dyskutowane były szczegóły pielgrzymek papieża do Polski, na których bardzo zależało ekipie Jaruzelskiego, bo chciała przełamać międzynarodowy ostracyzm.

Wysoka pozycja Kościoła potwierdzona została przy okazji rozmów okrągłego stołu, na które partia zdecydowała się, by zdobyć osłonę dla wprowadzanych już reform ekonomicznych. Dawna elita „solidarnościowa” zbliżyła się do elit partyjnych w postrzeganiu zagrożeń związanych z potężnym ruchem społecznym, nad którym traciła kontrolę już przed stanem wojennym, a potem widziała trudne do opanowania skutki konfrontacji między strajkującymi a rządzącymi w drugiej połowie lat osiemdziesiątych. Kościół został obsadzony nie w roli pośrednika między zorganizowanym społeczeństwem a obozem władzy, lecz w roli gwaranta ważności porozumień, jakie władza zawierała z opozycyjną elitą. W trakcie rozmów Kościół nie odgrywał wyłącznie roli parasola i aktywnie uczestniczył w kreśleniu scenariuszy rozwoju sytuacji i polityce personalnej. Okrągły Stół przypieczętował sojusz między Kościołem a elitami politycznymi poszukującymi dróg wyjścia z impasu lat osiemdziesiątych przez wprowadzanie daleko idących reform.

Podobnie jak w latach osiemdziesiątych, tak i później Kościół uczestniczył w osłanianiu procesu transformacji w zamian za wzmocnienie swojej pozycji. Działo się tak prawie niezależnie od tego, kto sprawował władzę, ale najważniejsze dla Kościoła zdobycze pochodzą z początku lat dziewięćdziesiątych, kiedy rządziła opozycja, spłacająca Kościołowi dług zaciągnięty u niego po stanie wojennym. Kościół szybko otrzymał możliwość nauczania religii w szkołach, zapewniono mu wpływ na kształt bardzo restrykcyjnej ustawy antyaborcyjnej i podpisano korzystny konkordat ze Stolicą Apostolską. Politycy nie podejmowali i wciąż nie podejmują zagadnień kontrowersyjnych z perspektywy nauczania Kościoła, takich jak edukacja seksualna w szkołach czy szeroka refundacja środków antykoncepcyjnych. Równolegle do zapewnienia Kościołowi wpływów symbolicznych przebiegał proces zabezpieczania jego interesów materialnych. Politycy w ramach kontrowersyjnej, działającej bez możliwości odwołania od jej decyzji komisji majątkowej, przyznają Kościołowi odszkodowania za mienie skonfiskowane przez władze PRL. Kościołowi przekazuje się zadania realizowane ze środków publicznych, dotacje dla wyższych uczelni, zapewnia szeroki dostęp do częstotliwości nadawczych.

Sojusz świata polityki z Kościołem opiera się na dwóch filarach. Pierwszym jest pasterski stosunek do sprawowania władzy, a drugim patriarchat. Pasterski model władzy opiera się na relacji między potrzebującym opieki ludem i przewodzącą mu elitą. Elita posiadać ma niezbędną wiedzę co do kierunku, w jakim prowadzić należy lud i jak nim zarządzać, aby lud nie zrobił sobie sam krzywdy. Relacja pasterska nie zakłada całkowitej bierności i podporządkowania ludzi, ale wymaga od elity utrzymywania ludu z dala od kluczowych decyzji określających kształt rzeczywistości. Większość fundamentalnych reform od drugiej połowy lat osiemdziesiątych wprowadzana była przez partie zdobywające demokratyczną legitymizację w wyborach, ale rządzące w imię wyższej konieczności. Tak było z planem Balcerowicza, na który zgodnie głosowali w Sejmie kontraktowym przedstawiciele starego reżimu i ich niedawni oponenci. Podobny model podejmowania decyzji występował od czterech wielkich reform AWS/

UW po likwidację Funduszu Alimentacyjnego przez rząd Leszka Millera i dotacji do barów mlecznych przez rząd Marka Belki. Rola Kościoła w osłanianiu tych reform polega przede wszystkim na wzywaniu do umiarkowania i na nieaangazowaniu się w procesy mogące zbytnio upodmiotowić lud, takie jak protesty społeczne czy strajki.

Drugim filarem tego sojuszu jest patriarchat. Oznacza on oczywiście władzę i kontrolę nad kobietami, ale także pewien tryb podejmowania decyzji jako efektu bliskich relacji między mężczyznami i nieformalnych ustaleń między nimi. W rozmowach w Magdalence, kluczowych dla powstania umów Okrągłego Stołu, brali udział księża, ale nie uczestniczyła w nich żadna kobieta. Religię do szkół wprowadzono rozporządzeniem ministra edukacji po zakulisowych ustaleniach, a nie na skutek referendum i demokratycznej debaty¹. Kiedy w sprzeciwie wobec planów wprowadzenia restrykcyjnej ustawy antyaborcyjnej zorganizował się duży ruch społeczny na rzecz referendum i zebrał milion trzystu tysięcy podpisów, został po prostu zlekceważony przez mężczyzn, którzy dali sobie słowo, że żadnego powszechnego głosowania w tej sprawie nie będzie. Komisja majątkowa przez lata podejmowała – i nadal podejmuje – istotne decyzje dotyczące majątku publicznego bez wystarczającej formalnej kontroli.

Pluralizacja?

Myśląc o innym niż obecny kształcie relacji między Kościołem a polityką w Polsce, nie da się pominąć modelu polityki, jaki wytonił się w drugiej połowie lat osiemdziesiątych. Kościół zmieni swoje miejsce w polskiej rzeczywistości dopiero

¹ Religia została wprowadzona do szkół na mocy instrukcji ministra edukacji narodowej z 30 sierpnia 1991 roku. W 1991 roku Trybunał Konstytucyjny oddalił skargę Rzecznika Praw Obywatelskich, prof. Ewy Łętowskiej, uznając, że prawo nie zostało naruszone. Obecnie kwestia religii w szkołach regulowana jest przez rozporządzenie ministra edukacji narodowej z 14 kwietnia 1992 roku (wraz z późniejszymi zmianami) w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach (Dz. U. Nr 36, poz. 155) (przyp. red.).

wtedy, kiedy polityka nie będzie uprawiana w imię konieczności, zaś aktywność obywatelska poza organizacjami pozarządowymi nie będzie uchodzić za zagrożenie dla procesu transformacji. Trudno wyobrazić też sobie możliwość powrotu do modelu kohabitacji, który rozwijał się w warunkach niedemokratycznej konfrontacji. Dla Kościoła i dla polskiej demokracji najlepsze byłoby realne funkcjonowanie Kościoła jako jednej z wielu instytucji społeczeństwa obywatelskiego, nieuprzywilejowanej w stosunku do innych kościołów i organizacji. Wtedy wsłuchiwanie się w głos Kościoła przez polityków dla innych stron debaty nie byłoby równoznaczne z tym, że ich zdanie zostanie zlekceważone.

Może się dziś wydawać, że większość Polaków pogodziła się z Kościołem i jego rolą w przestrzeni publicznej, a każdy, kto liczy na zmiany, zaczyna walkę z wiatrakami. To rodzaj pesymizmu, który związany jest z fantazją o pozbyciu się Kościoła i dołączeniu do „normalnych” krajów europejskich. Pod powierzchnią toczą się już procesy, które pokazują, że oficjalna dominacja Kościoła w sferze obyczajowej i symbolicznej nie pokrywa się z praktykami i oczekiwaniami Polaków. Na przykład, jak pokazują badania CBOS z 2008 roku, choć większość ludzi akceptuje lekcje religii w szkole, to prawie 60 proc. badanych oczekuje też, że na tych lekcjach przekazywana będzie wiedza o różnych wierzeniach i religiach. Niewykluczone, że pluralizacja czeka już za rogiem, ale nie dotrzemy tam bez zdemokratyzowania całej naszej demokracji.

dr Maciej Gdula – doktor socjologii, publicysta związany z „Krytyką Polityczną”, pracuje w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się teorią społeczną i teorią polityki, łącząc te zainteresowania z zaangażowaniem w debatę publiczną. Publikował teksty teoretyczne dotyczące przestrzeni miejskiej, polskiego pola politycznego i polityki historycznej. Tłumaczył i współredagował polskie przekłady tekstów i książek Pierre’a Bourdieu. Autor książki *Trzy dyskursy miłosne* (2009).

Kościół a trzeci sektor

Piotr Szumlewicz

Kościół a neoliberalizm

Po 1989 roku nastąpiła radykalna zmiana polskiego systemu społeczno-ekonomicznego. Doszło do znacznego wzrostu ubóstwa i bezrobocia, masowej dezaktywizacji zawodowej i zniszczenia znacznej części infrastruktury socjalnej. Bankructwo wielu fabryk państwowych i cięcia świadczeń publicznych doprowadziły do pogorszenia warunków życia większości społeczeństwa. O ile w 1989 roku poniżej minimum socjalnego żyło około 15 proc. społeczeństwa, o tyle piętnaście lat później było ich aż 59 proc.¹ Jednocześnie znacząco spadła liczba strajków i demonstracji społecznych. Potężna energia zaangażowana w ruch „Solidarności” w latach osiemdziesiątych nagle uleciała, a ludzie pokornie znosili pogarszające się warunki życia. Skokowy spadek zatrudnienia i realnych płac, jak też radykalne ograniczenie dostępu do wielu dóbr i usług, które były dostępne w PRL, nie przyczyniły się do aktywizacji społeczeństwa, lecz do pogłębiającej się bierności i utraty wiary, że cokolwiek da się zmienić. Paradoksalnie, po kilku latach od wprowadzenia proceduralnej demokracji rozpowszechniło się w Polsce przekonanie, że społeczeństwo nie ma realnego wpływu na życie społeczno-polityczne.

W przemianach ustrojowych niezwykle istotną rolę odgrywał Kościół katolicki. Już w czasach PRL jawił się on wielu Polakom jako instytucja strzegąca narodowej i kulturowej tożsamości oraz reprezentująca społeczeństwo wobec ówczesnej władzy. Po roku 1989 prędko odnalazł się w nowym systemie, roszcząc sobie prawo do wyłączności w rozwiązywaniu duchowych rozterek polskich obywateli i obywaterek i jednocześnie tonując ruchy protestu wobec panującego ładu społecznego. „Chcemy powiedzieć wszystkim bezrobotnym: nie podnoszenie pięści, wyładowywanie złości jest dobrem, ale wzajemna miłość między dotkniętymi nieszczęściem, jakim jest

¹ Dane za Instytutem Pracy i Spraw Socjalnych dostępne na stronie www.ipiss.com.pl

bezrobocie”² – głosił Józef Glemp. Aura autorytetu Kościoła równoważyła i uzasadniała wolnorynkowy żywioł, co najwyżej nieco łagodząc jego bolesne konsekwencje.

Zaufanie Polaków do Kościoła od początku transformacji jest bardzo duże. Równie powszechne są bierność i niewiara, że cokolwiek może się zmienić w świecie doczesnym. Większość obywateli i obywaterek podziela przekonanie, że społeczne zaangażowanie i demokratyczna wola nie są w stanie odwrócić negatywnych trendów, że to los, ponadludzkie przeznaczenie skazało ich na nędzę, bezrobocie i stracone szanse życiowe. Społeczne niezadowolenie jest neutralizowane i zastępowane przez religię, która kompensuje nieszczęścia ludzi w świecie doczesnym. Kościół od początku przemian stanowił więc jeden z ważnych filarów nowego systemu. Hierarchowie Kościoła rzadko kiedy otwarcie bronili neoliberalnych przemian, jednak ich głównym wrogiem pozostała zdemonizowana Polska Ludowa. PRL jest przedstawiany jako ustrój antypolski i antykatolicki, który z jednej strony ograniczał działania kleru, a z drugiej wolną przedsiębiorczość. W dyskursie katolickiej prawicy nowy ustrój oznaczał jednoczesne wyzwolenie religii i wolnego rynku, przywrócenie ich „naturalnego” miejsca w społeczeństwie i rekonstrukcję hierarchii, które się z nimi wiążą.

Transformacja oznaczała też istotne zmiany w sytuacji kobiet. W PRL-owskiej gospodarce łączono dwa podejścia odnośnie roli kobiet w społeczeństwie. Z jednej strony już od lat pięćdziesiątych istotną rolę gospodarczą i propagandową odgrywała aktywizacja zawodowa kobiet i dążenie do łączenia przez nie ról rodzinnych i zawodowych. Stąd między innymi stworzono rozwinętą sieć tanich lub darmowych instytucji opieki nad dziećmi. Z drugiej strony utrzymywał się, a od lat siedemdziesiątych nawet umacniał, tradycyjny model rodziny i polityki społecznej, zgodnie z którym mężczyźni pracowali na etat, mając wysokie świadczenia społeczne, a kobiety poświęcały się wychowywaniu

²Kardynał Józef Glemp podczas Sumy pontyfikalnej sprawowanej w Boże Narodzenie w warszawskiej bazylice archikatedralnej – 25.12.2002.

dzieci, otrzymując długie urlopy macierzyńskie i wychowawcze. Nie było urlopów ojcowskich, a partnerski model rodziny był mało rozpowszechniony. W III RP obydwa te modele zachowały się, ale doszło do ich istotnej modyfikacji. Zlikwidowano znaczną część infrastruktury wychowawczej, ograniczono zasiłki i urlopy. Spadły też pensje, a praca stała się trudno dostępnym dobrem, a nie prawem obywatelskim gwarantowanym w całym okresie wieku produkcyjnego. Reakcją na te zmiany było rozpowszechnienie się ideologii konserwatywnej, w której upowszechnianiu przodował Kościół. Zgodnie z nią kobieta powinna zrezygnować z kariery zawodowej, poświęcając się wychowywaniu dziecka i pracy w domu. Przy masowej dezaktywizacji zawodowej, która nastąpiła w pierwszych czterech latach transformacji, ten nowy dyskurs był funkcjonalny, ponieważ racjonalizował utratę pracy przez setki tysięcy kobiet. Z drugiej strony pojawił się model kobiety przedsiębiorczej, która swoim indywidualnym wysiłkiem miała osiągnąć sukces. Biorąc pod uwagę spadek realnych płac i obniżenie świadczeń socjalnych, również ten model wpisywał się w nowy model kapitalizmu, chociaż był przeciwstawny do modelu konserwatywnego. Ale i tutaj Kościół trafił ze swoją retoryką na podatny grunt. Właścicielki jednoosobowych firm, funkcjonujących na granicy rentowności, zawsze mogły się zwrócić do przedstawicieli kleru z prośbą o pocieszenie. W dominującym dyskursie celem tych kobiet też przecież było założenie rodziny, a jedynie przejściowy kryzys miał je zatrzymać na rynku pracy. Wreszcie przekaz Kościoła trafił do starszych ludzi, którzy w nowym ustroju zostali uznani za zbędny balast, niedostosowany do wymogów gospodarki wolnorynkowej.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, że religia w Polsce jest ważniejsza dla kobiet niż dla mężczyzn. W badaniach CBOS 29 proc. badanych wskazało na głęboką wiarę religijną jako wartość nadającą sens życiu, przy czym było to 34 proc. kobiet i 24 proc. mężczyzn³. Jest to istotne, ponieważ kobiety po

³ Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych, CBOS, Warszawa, marzec 2009.

1989 roku w większym stopniu od mężczyzn zostały wyrzucone poza nawias życia społecznego. Kościół dla wielu z nich stał się jedynym miejscem kontaktów z innymi ludźmi. Dotyczy to również ludzi starszych, pozbawionych wielu możliwości działania, które mieli w minionym ustroju. Religia jest ważna aż dla 54 proc. respondentów i respondentek w wieku powyżej 65 lat.

Polityka społeczna – Kościół zastępuje państwo

Po 1989 roku duża obecność państwa w życiu społeczno-gospodarczym stała się przedmiotem ostrej krytyki. Politycy i nawróceni na nowy ustrój eksperci zaczęli dezawuować sektor publiczny, wygłaszając pochwały na cześć indywidualnej przedsiębiorczości i „brania spraw we własne ręce”. Negatywny stosunek do tzw. „realnego socjalizmu” legitymizował malejącą rolę państwa i zawężanie przestrzeni jego interwencji. W ten sposób wyłoniła się wizja życia społecznego, w której sytuacja obywateli i obywaterek zależy wyłącznie od ich indywidualnej inicjatywy. Jedną z konsekwencji takiego podejścia do gospodarki była marginalizacja polityki społecznej i dowartościowanie akcji charytatywnych, które miały przejąć dotychczasowe zadania państwa w tej dziedzinie. Systemowe rozwiązania zwalczania ubóstwa czy bezrobocia są odrzucane jako relikty byłego ustroju, a skokowy wzrost przestępczości czy samobójstw traktuje się wyłącznie jako winę jednostek niedostosowanych do nowego porządku. Również bieda w tym ujęciu stanowi konsekwencję błędnych decyzji podejmowanych przez w pełni suwerenne jednostki. Istnieją tylko ludzie mniej lub bardziej zaradni oraz ci, którzy mają mniejsze lub większe szczęście. Biedni zostali pozostawieni sami sobie, bez uznania, bez bezpieczeństwa socjalnego i możliwości wpływu na otoczenie.

Spektakl akcji charytatywnych i odświętnej dobroczynności ma wypełniać lukę, która powstała po likwidacji opiekuńczych funkcji państwa. Warto jednak zwrócić uwagę, że choć państwo w coraz większym stopniu ogranicza

swoją pomoc, nadal akcje charytatywne stanowią minimalny ułamek wydatków z sektora publicznego. Kościół katolicki odgrywa tutaj szczególną rolę, ponieważ przez wielu polityków i dziennikarzy przedstawiany jest jako wzorcowa organizacja zajmująca się pomocą społeczną. Caritas Polska, największa pomocowa organizacja kościelna, w 2008 roku wydała na cele społeczne 113 mln zł, z czego 60 mln w ramach Europejskiego Programu Pomocy Żywnościowej finansowanego przez Unię Europejską⁴. Są to minimalne środki w porównaniu ze świadczeniami publicznymi, a łączna suma pomocy charytatywnej organizacji katolickich jest wielokrotnie niższa od środków, które Kościół otrzymuje z budżetu państwa⁵. Warto zwrócić uwagę, że Wielką Orkiestrę Świątecznej Pomocy czy Caritas wspierają często ubodzy ludzie, którzy dają po kilka złotych dla osób w ich przekonaniu jeszcze bardziej potrzebujących pomocy. Należy docenić gest tysięcy ubogich Polek i Polaków, niemniej jednak społecznie pełni on funkcje konserwowania istniejącego porządku. Oto bowiem biedni ludzie pomagają innym ubogim, kanalizując w ten sposób swoje poczucie niezadowolenia.

W kontekście sytuacji kobiet przeniesienie funkcji społecznych z państwa na organizacje pozarządowe na czele z Kościołem przyczynia się do umocnienia wzorców patriarchalnych. Kościół broni tradycyjnego podziału ról w rodzinie, a chadecki model polityki społecznej zawsze opierał się na wysokich świadczeniach dla pracujących mężczyzn połączonych z rozwiązaniami sprzyjającymi długotrwałej nieobecności kobiet na rynku pracy i ich poświęceniu się rodzinie. Sam Kościół nie traktuje kobiet jako samodzielnych jednostek posiadających określone prawa, lecz jako członkinie rodzin, na czele których stoją mężczyźni.

⁴ Raport z działalności Caritas Polska za 2008 rok dostępny jest na stronie: <http://www.caritas.pl/news.php?id=9046&d=59>. Warto zwrócić uwagę, że Szwecja zrezygnowała z Europejskiego Programu Pomocy Żywnościowej, deklarując, że posiada bardziej skuteczne, publiczne formy walki z ubóstwem.

⁵ Szacuje się, że łączny zakres finansowania Kościoła katolickiego przez państwo wynosi co roku kilka miliardów złotych. Różnice w szacunkach wynikają z tego, że kler ma szereg przywilejów – np. odnośnie świadczeń emerytalnych. Niezależnie od szacunków jednak łączna kwota pomocy publicznej dla Kościoła wielokrotnie przewyższa jego wydatki na cele społeczne.

Powyższe tezy potwierdzają badania jakościowe nad sytuacją biednych kobiet w Wałbrzychu i w kilku wioskach województwa świętokrzyskiego. Kobiety z Wałbrzycha „twierdziły zgodnie, że nie otrzymały nigdy żadnej pomocy ze strony Kościoła. Irena zauważyła, że «nie chcą nawet jeść dać», a Anna przypomniła, że lokalny ksiądz proszony w czasie strajku o przyjscie do głodujących kobiet odmówił, dodając że się nie wtrąca”⁶. Podobnie wyglądała sytuacja we wsiach świętokrzyskich. „W wypowiedziach rozmówczyń zamieszkałych w czterech miejscowościach, na terenie trzech różnych gmin województwa świętokrzyskiego, ani razu nie pojawił się wątek pomocy socjalnej, materialnej lub finansowej płynącej ze strony parafii. Wiele respondentek mówiło wprost o braku jakiegokolwiek pomocy materialnej ze strony Kościoła. Z ich wypowiedzi wyłania się obraz Kościoła jako instytucji, na której nie tylko nie mogą polegać w trudnych sytuacjach, ale która sama wręcz oczekuje wsparcia finansowego”⁷. Oczywiście trudno uogólniać kilkanaście przypadków, jednakże są one zgodne z ważnym elementem konserwatywnego modelu polityki społecznej, w którym świadczenia nie mają na celu upodmiotowienia kobiet i kobiety w nikłym stopniu są bezpośrednimi adresatkami świadczeń.

Badane kobiety obawiały się też, że wejście w system pomocy kościelnej będzie oznaczało poddanie się narzuconej przez kler hierarchii władzy. „Inaczej niż publiczne instytucje odpowiedzialne za pomoc społeczną, Kościół nie wydaje się być postrzegany jako adekwatny adresat postulatów kobiet ubogich i ich rodzin. Nawet jeśli niekiedy dostrzega się choćby ograniczone możliwości kościelnej pomocy, przeważają postawy nieufności lub powstrzymania się od roszczeń, powodowanego prawdopodobnie podporządkowaniem

⁶Wersja wstępna raportu Katarzyny Gawlicz, Marcina Starnawskiego, *Raport z badań lokalnych w ramach projektu Think Tanku Feministycznego „Kobiety i ubóstwo czy ktoś nas słyszy? Wałbrzych”*, http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/kobiety_ubostwo_walbrzych1.pdf, str. 11.

⁷Wersja wstępna raportu Katarzyny Gawlicz, Marcina Starnawskiego, *Raport z badań lokalnych w ramach projektu Think Tanku Feministycznego „Kobiety i ubóstwo czy ktoś nas słyszy? Świętokrzyskie”*, http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/kobiety_ubostwo_swietokrzyskie1.pdf, str. 17.

autorytetowi proboszcza”⁸. Przejęcie przez Kościół funkcji opiekuńczych i pomocowych od państwa, poza tym, że oznacza znacznie niższy poziom świadczeń, wiąże się też z konserwatywną resocjalizacją osób poddanych opiece. W zamian za niewielkie świadczenia lub opiekę samotne matki czy ofiary przemocy muszą podporządkować się surowym wymogom nauk kościelnych oraz przyjąć tradycyjne wzorce życia osobistego i interakcji międzyludzkich⁹. W ośrodkach pomocy kierowanych przez instytucje kościelne panują bardzo surowe zasady dotyczące planu dnia, udziału w rytuałach religijnych i podporządkowania się naukom kościelnym¹⁰.

Warto zwrócić też uwagę, że większość polskiego społeczeństwa jest przeciwna przejmowaniu przez Kościół funkcji państwa w zakresie polityki społecznej. Na ogólne pytanie: „Czy są jakieś dziedziny życia kraju, na które, pa-na(i) zdaniem, Kościół powinien mieć większy wpływ niż obecnie?”, aż 78 proc. Polaków i Polek odpowiedziało negatywnie, a tylko 22 proc. pozytywnie. W 1988 roku stosunek był odwrotny – 42 proc. do 47 proc.¹¹ CBOS zapytał też osoby, uważające, że są dziedziny, na które Kościół powinien mieć większy wpływ niż obecnie, jakie to powinny być sfery życia. Na wszystkich wyróżnionych obszarach odsetek pozytywnych odpowiedzi był relatywnie

⁸ Tamże.

⁹ Ta ekspansja Kościoła nie wiąże się jedynie z przejmowaniem od państwa opieki nad alkoholikami czy narkomanami, ale też z rozwojem różnego rodzaju szkoleń dla małżeństw, młodych matek, studentów itd., których głównym celem jest indoktrynacja, a nie pomoc materialna czy rzeczowa.

¹⁰ W listopadzie 2009 roku głośna była sprawa przemocy stosowanej przez zakonnice wobec niepełnosprawnego dziecka w Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek w Studzienicznej. Półtora roku wcześniej nagłośniono sprawę przemocy stosowanej przez siostry boromeuszki wobec podopiecznych w ośrodku wychowawczym w Zabrze. W ciągu ostatnich lat było też wiele afer na tle seksualnym z udziałem urzędników kościelnych. Oczywiście, były to patologie i trudno z nich czynić normę, niemniej jednak w ośrodkach prowadzonych przez Kościół panuje ścisła dyscyplina i hierarchia, która sprzyja samowoli zakonników kierujących ośrodkami opieki.

¹¹ Dane pochodzą z grudnia 2006 roku, *Opinie o działalności Kościoła*, CBOS, Warszawa, marzec 2007.

niski: odnośnie wychowania dzieci i młodzieży – 37 proc., pomocy i opieki społecznej – 23 proc., szkolnictwa i edukacji – 7 proc., nauki, kultury, sztuki – 5 proc., walki z patologiami społecznymi: alkoholizmem, narkomanią – 3 proc., polityki – 2 proc. Na pytanie, kto powinien pomagać potrzebującym, 82 proc. Polaków i Polek odpowiedziało – władze lokalne, 72 proc. – rząd i powołane do tego organizacje i instytucje państwowe, 42 proc. – powoływane społecznie fundacje i stowarzyszenia, 40 proc. – rodzina, 38 proc. – Kościół i organizacje kościelne¹². Zupełnie inaczej odpowiadają zaś Polki i Polacy na pytanie: „Kto przede wszystkim udziela obecnie pomocy ludziom, którzy nie są w stanie samodzielnie poradzić sobie ze swoimi problemami?”. Otóż 61 proc. respondentek i respondentów odpowiada – władze lokalne, 53 proc. – rodzina, 34 proc. – Kościół i organizacje kościelne, 34 proc. – przyjaciele, znajomi, sąsiedzi, 33 proc. – powoływane społecznie fundacje i stowarzyszenia, zaledwie 25 proc. – rząd i powołane do tego organizacje i instytucje państwowe. Łatwo dostrzec, że największa różnica między tym, kto udziela pomocy, a kto jej powinien udzielać, dotyczy rządu i instytucji publicznych oraz władz lokalnych. Polskie społeczeństwo chce, aby polityką społeczną zajmowały się głównie placówki publiczne, a nie Kościół czy rodzina.

Kościół a społeczeństwo obywatelskie

Po 1989 roku społeczeństwo obywatelskie stało się jednym z częściej przywoływanych pojęć przewrotu ustrojowego. PRL przedstawiano jako ustrój totalitarny, w którym wszelkie formy aktywności obywatelskiej były kontrolowane przez władze i podporządkowane im. Zmiana ustrojowa miała wyzwolić potężne pokłady oddolnej inicjatywy. Tymczasem stało się wręcz odwrotnie. Pauperyzacja społeczeństwa, połączona z destrukcją znacznej części infrastruktury kulturalnej ograniczyła uczestnictwo społeczeństwa w aktywności kulturalnej

¹² *Komu i jak pomagać? Pomoc społeczna w opinii Polaków*, CBOS, Warszawa, wrzesień 2008.

i obywatelskiej. Od 1989 roku zlikwidowano tysiące bibliotek i punktów bibliotecznych, przy czym największy spadek dotyczył regionów wiejskich¹³. W kontekście sytuacji kobiet jest to niezwykle istotne, ponieważ już w PRL kobiety o wiele więcej czytały i były lepiej wykształcone od mężczyzn. Likwidacja bibliotek utrudniła im dostęp do książek i ograniczyła możliwość partycypacji w życiu kulturalnym. W porównaniu z latami osiemdziesiątymi spadła też liczba ludzi chodzących do kina, teatru czy filharmonii. Ludzie nie angażują się w działalność publiczną i nie walczą o swoje interesy. Bierność i apatia społeczna stały się trwałym elementem polskiej rzeczywistości. W konsekwencji aż 89 proc. Polek i Polaków deklaruje, że nie należy do żadnej organizacji ani stowarzyszenia¹⁴. 7 proc. respondentek i respondentów zadeklarowało, że należy do jakiejś organizacji albo stowarzyszenia i poświęca czas na działalność, a 4 proc., że należy, ale nie poświęca czasu na działalność.

Rola Kościoła w tych zmianach jest dwuznaczna. Z jednej strony Kościół stanowi niewątpliwie siłę pacyfikującą niezadowolenie społeczne i umacniającą *status quo*. Już w czasach pierwszej „Solidarności” przedstawiciele kleru tonowali radykalne nastroje i dążyli do uspokojenia sytuacji. Również przy kolejnych falach niezadowolenia społecznego kler pacyfikował negatywne nastroje, a niekiedy rozbijał samoorganizację społeczną. Z drugiej strony kler częściowo przejął trzeci sektor, przyczyniając się do rozwoju różnego rodzaju organizacji i ruchów religijnych od Oazy i harcerstwa po Radio Maryja. Pod tym względem przynależność do Kościoła zinstytucjonalizowanego pozytywnie koreluje z aktywnością obywatelską.

Kościółowi łatwo było zresztą rozwinąć swoje wpływy w społeczeństwie, ponieważ jego silna pozycja była odziedziczona po PRL, a w III RP zdobył on dodatkowe usankcjonowania prawne i istotne wsparcie finansowe.

¹³ Jak podaje GUS, w 1990 roku Polska posiadała 10,2 tys. bibliotek oraz 17,5 tys. punktów bibliotecznych (funkcjonujących głównie na wsi), a w 2007 roku już tylko 8,5 tys. bibliotek i 1,6 tys. punktów bibliotecznych.

¹⁴ *Stowarzyszeniowo-obywatelski kapitał społeczny*, CBOS, Warszawa, wrzesień 2008.

Kościół zagospodarował puste miejsce i przejął kompetencje państwa lub też te obszary, które wcześniej były mniej lub bardziej finansowane i kontrolowane przez państwo.

Szczególnie ważnym społecznie podmiotem katolickim jest niewątpliwie Radio Maryja, kierowane przez księdza Tadeusza Rydzyka. Z ostatniej fali badania Radio Track SMG/KRC (sierpień–październik 2009) wynika, że Radio Maryja ma słuchalność na poziomie 1,7 proc., czyli słucha go blisko milion Polaków i Polek¹⁵. Co prawda, liczba słuchaczy Radia Maryja zmniejsza się, jednak cały czas jest to istotna siła społeczna. Warto też zwrócić uwagę, że większość słuchaczy Radia Maryja stanowią osoby powyżej 60. roku życia, kobiety, z małych miejscowości. Jedną z podstawowych funkcji imperium Rydzyka jest zagospodarowywanie potrzeby społecznego uznania. Ludzie wypchnięci z rynku pracy i dostępu do dóbr kultury, pogardzani przez media głównego nurtu, w Radiu Maryja znajdują jedyne miejsce, gdzie mogą być wysłuchani. Z tej perspektywy trudno się dziwić masowemu poparciu dla księdza Rydzyka wśród ludzi starszych, którzy nie potrafili odnaleźć się w nowym ustroju.

Radio Maryja jest ruchem społecznym, który swoją siłę czerpie z oddolnej inicjatywy, a nie z niezależnych od woli społecznej działań hierarchii kościelnej, co sprawia, że wielu ludzi ma do niego większe zaufanie niż do episkopatu. Tę różnicę zresztą eksponują sami przedstawiciele kleru, skarżąc się niekiedy na tzw. „populistyczny” charakter Radia Maryja. Ojciec Rydzyk jawnie zabiega o aktywne poparcie części społeczeństwa i tym samym dąży do demokratycznej sankcji, co go wyróżnia na tle hierarchii episkopatu. Pod tym względem Radio Maryja niewątpliwie stanowi ważny element polskiej demokracji, aczkolwiek jego ksenofobiczny przekaz powinien być ostrzeżeniem dla kolejnych ekip rządzących i zarazem wskazówką dla środowisk świeckich, aby spróbować zainicjować inne formy aktywności niż te, do których zachęca Radio Maryja.

¹⁵ Dane dostępne na stronie www.virtualnemedial.pl.

W ten sposób Kościół pełni podwójną funkcję. Z jednej strony przyczynia się on do politycznej neutralizacji – zmarginalizowania różnic i konfliktów klasowych, pogodzenia społeczeństwa ze swoim losem, rezygnacji biednych i pokrzywdzonych z jakiegokolwiek sprzeciwu. Z drugiej strony Kościół aktywizuje wiernych, ale dając im poczucie zakorzeniania, wykorzystuje ich do własnych celów politycznych. W miarę zdobywania politycznych wpływów Kościół stopniowo, ale konsekwentnie zmienia treść bronionego przez siebie konsensusu, który obejmuje coraz więcej elementów: restrykcyjną ustawę antyaborcyjną, niedopuszczenie do zdobycia praw obywatelskich przez osoby homoseksualne, patriarchalną rodzinę czy autorytarny model wychowania. Tworząc kolejne organizacje pozarządowe i media, Kościół aktywizuje ludzi na rzecz umacniania hierarchicznego porządku.

Czy inna polityka jest możliwa?

Kościół zawarł swoisty kontrakt z władzą polityczną, przejął część infrastruktury socjalnej, a w zamian dał sobie prawo do zagospodarowania języka moralnego i narzucenia konserwatywnych wzorców w przestrzeni publicznej. Przejmując opiekę nad dyskryminowanymi grupami, Kościół zarazem narzucił im hierarchiczny reżim i posłuszeństwo względem patriarchalnej i hierarchicznej wizji stosunków społecznych. Kobiety dzwoniące do Radia Maryja znajdują uznanie społeczne i zyskują poczucie własnej wartości, jednak wraz z nim przejmują konserwatywne, a często też szowinistyczne przekonania i wzorce zachowań. W ten sposób neoliberalna gospodarka zostaje uzupełniona przez Kościół, który kanalizuje niezadowolenie społeczne, kierując je przeciwko ateistom, gejom czy innym dyskryminowanym grupom.

Z drugiej strony Kościół, a szczególnie Radio Maryja, pokazuje, że jest możliwa aktywizacja społeczna i polityczna osób najbardziej społecznie zmarginalizowanych. Pod tym względem ruchy lewicowe czy feministyczne powinny przemyśleć swoje strategie i zastanowić się, jak dotrzeć do samotnych matek,

ludzi biednych czy osób powyżej sześćdziesiątego roku życia, jak ich przekonać, że są alternatywy wobec katolickiego modelu społeczeństwa obywatelskiego. Warto też pamiętać, że w polskim społeczeństwie jest duże poparcie dla aktywizującej roli instytucji publicznych i władz lokalnych. Taka aktywizacja powinna być nastawiona na egalitarną partycypację w życiu kulturalnym, gospodarczym i politycznym całego społeczeństwa bez hierarchicznych i piętnujących relacji władzy obecnych w organizacjach katolickich.

Piotr Szumlewicz – lewicowy publicysta, socjolog i filozof, redaktor portalu lewica.pl; współredaktor książki *Stracone szanse? Bilans transformacji 1989-2009* [Warszawa 2009].

Czy Polska szkoła jest szkołą świecką?

Anna Dzierzgowska

Mija dwadzieścia lat od wprowadzenia religii do szkół publicznych. W tym roku maturę zdaje rocznik 1991: kiedy rodzili się tegoroczni maturzyści i maturzystki, religia znajdowała się już w planie lekcji. Od dwudziestu lat Kościół katolicki umacnia swoją pozycję w systemie edukacji. Czas pracuje na jego korzyść, jako że przyzwyczajamy się do zastanej sytuacji i mamy skłonność traktować ją jako naturalną. Otwierając jakąkolwiek dyskusję nad pozycją religii w szkole, warto mieć w pamięci, że uczniowie i uczennice, którzy w tym roku przystępują do matury, nie tylko nie chodzili do szkoły, w której nie byłoby religii, ale nie mogą nawet takich szkół pamiętać.

Niniejszy tekst dotyka zaledwie kilku z wielu ważnych kwestii, dotyczących obecności Kościoła w szkołach publicznych. W Polsce mamy do czynienia z paradoksalną sytuacją, w której publiczna szkoła w demokratycznym państwie wychowuje do uznawania autorytetu instytucji całkowicie wyłączonej spod demokratycznej kontroli. Z tą tezą wiąże się kolejna: obecność w szkołach publicznych religii, która z natury swojej opiera się na wierze, powoduje, że zatarciu ulega jedna z podstawowych funkcji szkoły, czyli przekazywanie wiedzy i dostarczanie narzędzi do opisywania i analizowania rzeczywistości¹.

Polska szkoła, z księżmi, zakonnicami i świeckimi katechetami i katechetkami, zasiadającymi w radzie pedagogicznej, jest, mówiąc w uproszczeniu, odzwierciedleniem, a zarazem modelem sfery publicznej, w której przedstawiciele władz uzgadniają swoje posunięcia z Episkopatem. W sferze publicznej języki, których można by użyć dla wyrażenia sprzeciwu wobec obecności i roli Kościoła, są albo przejmowane i wykorzystywane do umacniania tej pozycji (jak pewne elementy języka praw obywatelskich), albo wyśmiewane i marginalizowane (jak, żeby daleko nie szukać, feminizm²). W tym procederze szkoła bywa potężnym sojusznikiem Kościoła i państwa.

¹ Piotr Laskowski, Sebastian Matuszewski, *Katecheza najlepiej w parafiach*, [w:] „Gazeta Wyborcza”, 28 czerwca 2007.

² Anna Dzierzgowska, *Edukacja i płeć – ostatnie dwadzieścia lat*, [w:] *Raport: Kobiety dla Polski, Polska dla kobiet*, Warszawa 2009, s. 319-331. Jacqueline Heinen, Stephane Portet, *Religia, polityka i równość płci w Polsce*, tłum. Agata Czarnacka, końcowy raport podsumowujący projekt „Religion, Politics and Gender Equality”, 2009, dostępny na stronach: <http://www.boell.pl/web/219-730.html>

Trochę historii

W 1990 roku na wyraźne życzenie Episkopatu Polski rząd Tadeusza Mazowieckiego wprowadził do szkół religię. Ministerstwo edukacji wydało wówczas dokument zatytułowany *Instrukcja ministra edukacji narodowej z dnia 3 sierpnia 1990 roku dotycząca powrotu nauczania religii do szkoły w roku szkolnym 1990/91*³. Rzecznik Praw Obywatelskich, prof. Ewa Łętowska, zaskarżyła tryb wprowadzenia religii do Trybunału Konstytucyjnego, jednak jej skarga została w 1991 roku oddalona.

Wprowadzając religię do szkół, rząd premiera Mazowieckiego odwoływał się z jednej strony do historycznych zasług Kościoła katolickiego, z drugiej – do rzekomej woli rodziców. Badanie OBOP z września 1990 roku pokazuje, że w czerwcu tego roku 59 proc. respondentek i respondentów opowiadało się za nauczaniem religii poza szkołą, w punktach katechetycznych. We wrześniu, bezpośrednio po wprowadzeniu religii do szkół liczba ta spadła do 39 proc.⁴

W 1991 roku uchwalona została ustawa o systemie oświaty⁵. Zgodnie z art. 12 ustawy religia w publicznych przedszkolach, szkołach podstawowych i gimnazjach organizowana jest na życzenie rodziców, w szkołach ponadgimnazjalnych – na życzenie rodziców i uczniów. Konkretnie kwestie związane z organizacją zajęć z religii, a także z zatrudnianiem katechetów, regulują porozumienia zawarte przez polskie władze z władzami poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych oraz konkretne rozporządzenia.

³ Nauczanie religii w szkołach publicznych zostało zniesione w 1961 roku; użycie w tej sytuacji określenia „powrót” było manipulacją.

⁴ *Opinie o wprowadzeniu religii do szkół*, OBOP, nr 37/579.

⁵ Preambula ustawy jest jednym z przykładów tego, co w polskim dyskursie publicznym nazywane bywa „kompromisem”. Sąsiadują w niej prawa człowieka, „uniwersalne zasady etyki” i „chrześcijański system wartości”; mowa jest o rozwijaniu poczucia odpowiedzialności, miłości ojczyzny i poszanowaniu polskiego dziedzictwa kulturowego „przy jednoczesnym otwarciu się na wartości kultur Europy i świata”.

Najważniejszym z nich jest wydane w 1992 roku rozporządzenie ministra edukacji narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 roku w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach (Dz. U. nr 36, poz. 155, z późniejszymi zmianami). Ono również zostało zaskarżone do Trybunału przez kolejnego Rzecznika Praw Obywatelskich, Tadeusza Zielińskiego. Wyrok Trybunału z 1993 roku podtrzymał w mocy decyzję MEN.

W 1993 roku podpisany został konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską. Art. 12 konkordatu, który zawiera przepisy dotyczące nauczania religii w szkołach, m.in. gwarantuje, że „program nauczania religii katolickiej oraz podręczniki opracowuje władza kościelna i podaje je do wiadomości kompetentnej władzy państwowej” oraz że nauczyciele religii muszą posiadać upoważnienie biskupa diecezjalnego, przy czym „cofnięcie tego upoważnienia oznacza utratę prawa do nauczania religii. Kryteria wykształcenia pedagogicznego oraz forma i tryb uzupełniania tego wykształcenia będą przedmiotem uzgodnień kompetentnych władz państwowych z Konferencją Episkopatu Polski”.

Obecnie uczniowie i uczennice mogą uczęszczać na zajęcia z religii lub z etyki (jeśli ta jest w ogóle organizowana⁶), mogą też (w zależności od wieku decydują rodzice lub sami uczniowie) zrezygnować z zajęć z religii. Udział w lekcjach religii, zapisany w prawie jako uprawnienie, w praktyce stał się obowiązkiem: to rezygnacja z zajęć wymaga deklaracji. W zależności od porozumień z poszczególnymi kościołami i związkami wyznaniowymi uczniowie i uczennice należący do mniejszości religijnych mogą uczęszczać na religię w swoich parafiach i przedstawiać szkole odpowiednie zaświadczenia.

⁶Według danych MEN z 2009 roku zajęcia z etyki prowadzi około 300 z 32 tys. szkół, zob. Aleksandra Pezda, Katarzyna Wiśniewska, *Etyka szkoły nie tyka*, [w:] „Gazeta Wyborcza”, 01.10.09. Trudno znaleźć dane na temat tego, w jaki sposób (na których godzinach) zajęcia z religii i etyki umieszczone są w planie lekcji.

Przepisy prawa oświatowego dostosowane są do przepisów zawartych w konkordacie. Lekcje religii w szkołach finansowane są z budżetu państwa⁷. Prowadzone są jednak według programów i podręczników opracowanych i zatwierdzanych przez władze kościołów i związków wyznaniowych i przedstawianych ministrowi edukacji narodowej do wiadomości. Przedszkole lub szkoła zatrudnia nauczyciela religii na podstawie imiennego pismem skierowania, wydanego przez biskupa diecezjalnego lub władze kościołów i związków wyznaniowych. Cofnięcie skierowania jest równoznaczne z utratą uprawnień do nauczania religii. Kwalifikacje zawodowe nauczycieli religii określają Konferencja Episkopatu Polski oraz władze innych kościołów, w porozumieniu z ministrem edukacji narodowej. Nauczyciel religii wchodzi w skład rady pedagogicznej (ma zatem dostęp do informacji także o uczniach i uczennicach, którzy nie chodzą na religię), nie przyjmuje natomiast obowiązków wychowawcy. Do wizytowania lekcji religii upoważnieni są wizytatorzy wyznaczeni przez biskupów diecezjalnych i władze innych kościołów. Nadzór pedagogiczny nad nauczaniem religii i etyki prowadzą dyrektorzy. Wnioski wynikające ze sprawowanego nadzoru mogą być przekazywane odpowiednim władzom kościelnym⁸.

W lipcu 2007 roku ówczesny minister edukacji, Roman Giertych, zmienił rozporządzenie w sprawie warunków i sposobów oceniania. Na mocy tej zmiany ocena z religii lub etyki ma być wliczana do średniej ocen (w mocy pozostała zasada, zgodnie z którą negatywna ocena z tego przedmiotu nie może być podstawą niezdania do następnej klasy).

⁷Jesienią 2009 roku radni SLD w Olsztynie policzyli koszt nauczania religii w ich mieście. Wyliczyli, że lekcje religii organizowane są w 130 placówkach, a ich miesięczny koszt to 362.223,21 PLN. Według ich wyliczenia, kwota ta stanowi 54 proc. kwoty wydawanej na lekcje języka polskiego czy też 68 proc. kwoty, wydawanej na lekcje matematyki; roczny koszt dożywiania dzieci w szkołach jest nieznacznie niższy, niż roczny koszt lekcji religii. Za: <http://sld.olsztyn.pl>.

⁸Irena Dzierzgowska, *Średnia z religii – analiza stanu prawnego i faktycznego*, „Społeczny Monitor Edukacji”, 22.08.07, www.monitor.edu.pl.

Komentując tę decyzję, Irena Dzierzgowska, była wiceminister edukacji i ekspertka do spraw monitoringu działania władz oświatowych, podkreślała, że „lekcje religii nie są takimi samymi lekcjami, jak wszystkie inne. Zarówno programy nauczania, jak i podręczniki, kwalifikacje, zatrudnianie nauczycieli i pełnione przez nich funkcje czy sposób sprawowania nadzoru różni zajęcia z religii od wszystkich pozostałych zajęć. Argument, że religia to taki sam przedmiot, jak wszystkie pozostałe, jest nieuprawniony i niezgodny ze stanem prawnym”⁹. Zwróciła uwagę, że ocena z religii może decydować o otrzymaniu świadectwa z wyróżnieniem; w sytuacji, w której brakuje zajęć z etyki, wiele osób nieuczęszczających na religię ma o jedną ocenę mniej, co ma wpływ na ogólną średnią ocen.

Sojusz Lewicy Demokratycznej zaskarżył zmianę rozporządzenia do Trybunału Konstytucyjnego. 2 grudnia 2009 roku Trybunał orzekł, że wliczanie oceny z religii do średniej jest zgodne z Konstytucją. Zdanie odrębne w tej sprawie zgłosiła sędzia prof. Ewa Łętowska.

Jesienią 2008 roku (jeszcze przed wydaniem orzeczenia przez TK) grupa posłów SLD złożyła w Sejmie poselski projekt ustawy o zmianie ustawy o systemie oświaty. Projekt zakłada przede wszystkim jednoznaczne zapisanie w artykule 12 ustawy, że ocena z religii nie może być wliczana do średniej ocen. 21 stycznia 2010 roku sejmowa komisja edukacji, nauki i młodzieży skierowała do Sejmu wnioski o odrzucenie projektu w pierwszym czytaniu.

Po wyroku Trybunału ministerstwo edukacji powtórzyło złożoną wcześniej deklarację, zgodnie z którą rozważa wprowadzenie obowiązkowych lekcji etyki dla osób nieuczęszczających na religię. Można się obawiać, że jeśli taki przepis wejdzie w życie, to niezależnie od intencji projektodawców przyczyni się raczej do wzmocnienia pozycji religii niż do zwiększenia zainteresowania zajęciami z etyki.

⁹ Tamże.

Znamienne jest to powiązanie religii z etyką. Zwolennicy obecności religii i symboli religijnych w szkołach często argumentują, że religia jest jednym z fundamentów moralności społecznej. Taki sposób myślenia wpływa na stosunek do świeckich systemów etycznych, traktowanych w debatach publicznych bez sympatii, często w sposób prześmiewczy.

Obowiązujące obecnie przepisy prawa mogą także pośrednio dyskryminować osoby należące do mniejszości religijnych. Pisze o tym w „Rzeczpospolitej” prawnik i protestancki publicysta, Kazimierz Bem. Komentując orzeczenie Trybunału w sprawie wliczania oceny z religii do średniej, przywołuje przypadek, w którym dziecku uczęszczającemu na religię poza szkołą szkoła odmówiła (zgodnego z prawem) przepisania oceny na świadectwie. Trybunał odwołał się w swoim wyroku do zasad wolności sumienia i neutralności światopoglądowej państwa; w polskiej rzeczywistości obecność religii w szkołach narusza tę zasadę. W praktyce Kościół katolicki zyskuje pozycję uprzywilejowaną, kosztem zarówno innych wyznań, jak i niewierzących¹⁰.

Kto pilnuje katechety?

Sposób, w jaki zorganizowana jest szkoła, stwarza pole do nadużyć ze strony nauczycieli i nauczycielek wobec uczniów i uczennic. Istnieją przepisy, procedury i instytucje, do których można odwołać się, jeśli nauczyciele i nauczycielki nadużywają swojej władzy. Rzadko bywa to łatwe, uczniowie i uczennice, a także ich rodzice, bywają wobec szkoły bezradni – tym niemniej przepisy umożliwiają to przynajmniej w teorii. Jeśli chodzi o katechetów i katechetki, jak pokazuje prawo i praktyka, pozostają oni praktycznie poza jakąkolwiek kontrolą.

¹⁰ Kazimierz Bem, *Innowiercy na cenzurowanym*, [w:] „Rzeczpospolita”, 8 grudnia 2009.

Przykładem może być sprawa, która miała miejsce w Gdańsku wiosną 2009 roku. Na początku marca media podały, że ksiądz katecheta w VI LO, powołując się na instrukcję Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej Gdańskiej, zebrał adresy uczniów i uczennic, którzy nie chodzą na lekcje religii, i przesłał je do parafii w miejscach ich zamieszkania. W odpowiedzi na protesty części rodziców Wydział Katechetyczny kurii podkreślił, że dane te są potrzebne, aby ocenić na przykład, czy dana osoba może być dopuszczona do sakramentów lub pełnić rolę rodzica chrzestnego. Stwierdził także, że nie narusza to ustawy o ochronie danych osobowych, ponieważ jeden z jej paragrafów pozwala na przetwarzanie danych, jeśli jest to niezbędne do wykonywania statutowych działań Kościoła i powołał się na przepisy konkordatu, zapewniające Kościołowi swobodne i publiczne pełnienie swojej misji. Generalny Inspektor Ochrony Danych Osobowych wydał opinię, w której orzekł, że Kościół ma prawo zbierać tego typu dane o uczniach i uczennicach, będących jego członkami; nie sprecyzował, kto i według jakich kryteriów określa, którzy uczniowie i uczennice są katolikami¹¹.

Badania opinii publicznej

W 2007 i 2008 roku CBOS prowadziło badania opinii na temat religii w szkołach. W 2007 roku 72 proc. badanych opowiedziało się za nauką religii w szkołach publicznych, 24 proc. było przeciw, 50 proc. badanych wolało, aby ich dziecko uczęszczało w szkole na religię niż na etykę, 26 proc. chciałoby, aby ich dziecko uczęszczało zarówno na religię, jak i na etykę, 55 proc. badanych było zdania, że nauka religii nie powinna być oceniana na stopień, a 64 proc. badanych było przeciwnych wliczaniu

¹¹ Aleksandra Pezda, *Dane wiernych bez ochrony*, [w:] „Gazeta Wyborcza”, 24 września 2009, zob. też: www.monitor.edu.pl

stopnia z religii do średniej ocen na koniec roku szkolnego. W 2008 roku liczba przeciwników nauczania religii w szkołach wzrosła do 32 proc., pozostałe dane były podobne¹². W 2008 roku opinie rodziców na temat religii w szkole badała na zlecenie dziennika „Polska. The Times” firma ARC Rynek i Opinia. W tym badaniu 35 proc. respondentek i respondentów uznało, że religia powinna być nauczana w szkole, 51 proc. opowiedziało się za jej powrotem do parafii¹³.

Warto zestawić te wyniki z danymi cytowanymi w raporcie *Religia, polityka i równość płci w Polsce* autorstwa Jacqueline Heinen i Stephana Porteta, z którego wynika m.in., że nawet osoby deklarujące przynależność do Kościoła katolickiego mają często krytyczny (lub wybiórczy) stosunek do wielu elementów jego nauczania¹⁴.

W polskim dyskursie publicznym funkcjonują pewne przekonania na temat społeczeństwa, powtarzane z mocą argumentu¹⁵. I tak na przykład od lat dziewięćdziesiątych jednym z głównych argumentów na rzecz obecności Kościoła w szkołach jest konstytucyjne prawo rodziców do wychowywania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi. Posługujący się tym argumentem zakładają, że wola rodziców jest oczywista. I tak, argument, że rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoim sumieniem, zamienia się w hasło: „Polska jest krajem katolickim, a zatem...”, a prawo do wiary staje się argumentem na rzecz prawa do narzucania przez (rzekomą) większość symboli religijnych w sferze publicznej. Wyniki badań opinii publicznej zdają się jednak

¹² *Uwagi do poselskiego projektu ustawy o zmianie ustawy o systemie oświaty – druk I 137*, www.sejm.gov.pl

¹³ Społeczny Monitor Edukacji, www.monitor.edu.pl

¹⁴ Jacqueline Heinen, Stephane Portet, *Religia, polityka i równość płci w Polsce*, dz. cyt., s. 10-11.

¹⁵ Agnieszka Graff, *Magma, czyli o Kościele*, <http://www.boell.pl> oraz w tym tomie.

raczej wskazywać, że społeczeństwo wykazuje większą, niż się zakłada, niezależność myślenia w sprawach Kościoła i religii.

Historia jednej debaty

Mechanizmy wzmacniające obecność Kościoła i symboli religijnych w sferze publicznej ilustruje spór o krzyże w XIV LO we Wrocławiu. Po ogłoszeniu wyroku Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, dotyczącego obecności krzyża w szkołach włoskich¹⁶, uczennica i dwóch uczniów XIV LO we Wrocławiu zwrócili się do dyrektora szkoły z apelem o usunięcie krzyży z klas szkolnych. Dyrekcja początkowo rozważała pozostawienie krzyży tylko w salach, w których odbywają się lekcje religii, wkrótce usztywniła swoje stanowisko. Ustalono, że w szkole przeprowadzona zostanie debata w sprawie obecności krzyży, na którą obie strony miały prawo zaprosić ekspertów i ekspertki. Dyrektor zadeklarował jednak, że uważa, że nie ma prawa godzić się na usunięcie krzyży. Powołał się na rozporządzenie ministra edukacji narodowej w sprawie warunków i sposobów organizowania nauki religii w publicznych szkołach i przedszkolach, w którym w par. 12 zapisano, że „w pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż” (kolejny przykład na to, jak uprawnienie przeradza się w obowiązek).

16 grudnia 2009 roku odbyła się debata. W relacjach zamieszczonych w „Gazecie Wyborczej” i na portalu internetowym „Krytyki Politycznej” podkreślano, że została ona w zasadzie zdominowana przez ks. Wojciecha Ziębę, jednego z katechetów z XIV LO. Dr

¹⁶ Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu ogłosił w listopadzie 2009 roku wyrok w sprawie Latusi przeciwko Włochom. Trybunał uznał, że przymusowa obecność krzyża w każdej włoskiej klasie jest pogwałceniem prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnym światopoglądem oraz pogwałceniem wolności sumienia i wyznania dzieci. Ponadto jest nie do pogodzenia z obowiązkiem władz publicznych respektowania zasady neutralności.

Paweł Rudnicki z Dolnośląskiej Szkoły Wyższej pisał: „Wśród przeciwników obecności krzyży w klasach głos zabierali głównie uczniowie (...). Trudno było im dyskutować z drwiącymi wypowiedziami katechety, tyradami red. Terlikowskiego czy misyjnym przesłaniem etyka z Uniwersytetu Wrocławskiego. Argumenty ekspertów ze strony przeciwnej (...) były wykpiwane (...). Nie bez znaczenia był również fakt, że po stronie inicjatorów akcji nie zasiadł żaden nauczyciel. (...) Prowadzący debatę uznali, że jedyną ich powinnością jest kontrolowanie czasu. (...) Nie przerywali, kiedy dochodziło do pyskówek, nie hamowali personalnych ataków, nie pozwolili na zadanie pytań”¹⁷. Na zakończenie debaty ksiądz katecheta wręczył protestującym przeciwko obecności krzyży książkę *Chrześcijańska Europa* oraz zabawki: chłopcom plastikowe pistolety, dziewczynie¹⁸ – pluszowe zwierzątko¹⁹.

Warte podkreślenia jest to, na co zwrócił uwagę dr Rudnicki: nikt z nauczycieli i nauczycielek nie zajął podczas debaty miejsca po stronie protestujących. Nie można wykluczyć, że wielu z nich postąpiło tak dlatego, że naprawdę bliska im jest sprawa obrony krzyża. Nie można jednak także wykluczyć, że część działała pod wpływem strachu, tego, co może ich spotkać, jeśli „się wychylą”. Pozwolili także, by pozostali uczniowie i uczennice stali się widownią publicznej „symbolicznej egzekucji” protestującej mniejszości.

¹⁷ Paweł Rudnicki, *Wrocław: relacja z debaty o krzyżach w szkole*, www.krytykapolityczna.pl

¹⁸ Gest podwójnie znaczący. Przede wszystkim w ten sposób rozmówcy zostali symbolicznie potraktowani jak dzieci, istoty z definicji pozbawione prawa zabierania głosu publicznie. To udzielnianie rozmówców miało jednocześnie wyraźny aspekt genderowy.

¹⁹ Ksiądz katecheta jest pomysłodawcą bloga defensorescrucis, założonego przez jednego z uczniów XIV LO. Na blogu broni swojego gestu ofiarowania dyskutantom zabawek, odwołując się m.in. do tradycji Pomarańczowej Alternatywy: „Absurd i komizm tych sytuacji był nie tylko imponujący, ale również «rozbrajał» przeciwników, zawsze groźną milicję obywatelską. A teraz różowy miś wzbudza tyle złych emocji i dzieli zamiast łączyć?”.

Wrocławska debata pokazuje, że tych, którzy wychylają się i zabierają publicznie głos w sprawie obecności Kościoła w sferze publicznej, naprawdę spotykają przykre rzeczy. Jeśli przyjrzeć się, jak skonstruowane są argumenty „obrońców krzyża”, zobaczymy, że ich dyskurs służy umacnianiu przekonania, że temat Kościoła jest tematem, o którym nie można (nie wolno, nie należy, strach jest) dyskutować²⁰. Argumenty używane przez obrońców krzyża można, w pewnym uproszczeniu, pogrupować w sposób następujący:

1) podważanie kompetencji strony przeciwnej do zabierania głosu w tej sprawie, niekiedy delikatne, niekiedy polegające na jawnym obrzucaniu obelgami;

2) przedstawianie strony broniącej krzyża jako atakowanej, zmuszonej do obrony swojego miejsca w sferze publicznej; ten typ argumentacji często odwołuje się do elementów języka tolerancji i praw obywatelskich, czasem przyjmuje także postać troskliwego pochylenia się prześladowanych, ale wybaczących, nad prześladowającymi;

3) wyśmiewanie/upupianie, niekiedy ściśle zespolone z argumentami typu pierwszego, niekiedy – jak w przypadku działań ks. Zięby, mające pozornie służyć „rozładowaniu napięcia”, a także pokazaniu, że „my” (w odróżnieniu od „tamtych”) mamy poczucie humoru.

Tego typu metody odbierania oponentom głosu działają znacznie lepiej, jeśli publiczność zachowuje się tak, jak publiczność na debacie wrocławskiej. Postawa publiczności była zresztą prawdziwą stawką tej debaty. Jeśli słuszna jest diagnoza, zgodnie z którą część nauczycieli i nauczycielek zachowała się tak, jak się zachowała – ze strachu, to zarazem dali lekcję strachu swoim uczniom i uczennicom.

²⁰ To „zarządzanie strachem” działa, jak się zdaje, nie tylko na poszczególnych nauczycieli i nauczycielki czy na rodziców uczniów i uczennic. Władze oświatowe na ogół gotowe są stawać po stronie Kościoła, wykazują także dużą dyskrecję, jeśli chodzi o jego pozycję i działania w szkołach.

Przykład wrocławski pokazuje jednak jednocześnie, że ten strach jest nadmierny. W jednym z wywiadów inicjatorka akcji, Zuzanna Niemier, na pytanie, czy spotkała się z szykanami, odpowiada: „Na początku, z szykanami owszem, z agresją i groźbami tylko przez internet [...]. Po pierwszej publikacji na nasz temat w «Gazecie Wyborczej» przyszło na moją skrzynkę na Facebooku ponad 100 wiadomości z poparciem. Po szkolnej debacie wiele osób niezdecydowanych jednak wyraziło poparcie, a wiele osób potępiających nas przeszło na «niezdecydowanie». Po debacie nie spotkałam się z żadnymi szykanami, wręcz przeciwnie. Jestem pozytywnie zaskoczona”²¹.

Anna Dzierzgowska – nauczycielka historii z ponaddziesięcioletnim stażem. Pracuje w Wielokulturowym Liceum Humanistycznym im. Jacka Kuronia w Warszawie. Współtwórczyni Społecznego Monitora Edukacji. Doktorantka w Szkole Nauk Społecznych PAN. Współredaktorka polskiego wydania podręcznika Amnesty International *Kulturowa tożsamość płci. Podręcznik dla trenerów*, współautorka raportu krytycznego Fundacji Feminoteka *Ślepa na płęć. Edukacja równościowa po polsku*.

²¹ Jestem pozytywnie zaskoczona, Zuzanna Niemier w rozmowie z Przemysławem Prekielelem, www.lewica.pl, 27 grudnia 2009.

Kościół, rodzina i prawa jednostki

Iza Desperak

Trudno ocenić realny wpływ Kościoła katolickiego na praktykę życia społecznego w Polsce. Kościół ma zapewnioną priorytetową rolę polityczną, silnie podkreślaną w sferze symbolicznej i ceremonialnej przez krzyże w szkołach, w publicznych instytucjach, w parlamencie. Rozpoczynanie roku szkolnego mszą, święcenie przez duchownych nowo wzniesionych budowli tak samo podkreśla rolę Kościoła, jak łączenie uroczystości i ceremonii państwowych z mszą oraz państwowy charakter świąt kościelnych. Do obecności Kościoła w sferze publicznej społeczeństwo przywyka od początku transformacji. Jeszcze w PRL Kościół wywalczył sobie pewną sferę obecności w życiu publicznym. Ta nisza została poszerzona podczas pontyfikatu Jana Pawła II oraz jego pielgrzymek do Polski, a także przez współpracę Kościoła z ówczesnymi kręgami demokratycznej opozycji. Gdy opozycja zastąpiła odchodzący stary obóz rządzący, to niemal naturalne było, że udała się na szczyty władzy wraz z władzami kościelnymi.

Spółeczeństwo polskie uchodzi za katolickie. Ogromną większość stanowią ochrzczeni w obrządku rzymskim, którzy deklarują przynależność do Kościoła. Jednak religijność Polaków wydaje się powierzchowna i trudno oszacować, w jakim stopniu determinuje rzeczywiste zachowania. W Polsce obserwuje się wysoki poziom konformizmu. To dlatego Polacy biorą kościelne śluby, chrzczą i posyłają na religię dzieci, chodzą do kościoła od czasu do czasu. Niemal obowiązkowa religia w szkole wymusza zachowania konformistyczne rodziców: elementem obowiązkowym katechezy jest zdanie relacji z niedzielnej mszy świętej, wielu katechetów po prostu sprawdza w ten sposób obecność w kościele nie tylko dziecka, ale i rodziców, przynajmniej tak długo, jak dziecko jest zbyt małe, by do kościoła chodzić samodzielnie. Starsze dzieci z kolei, posyłane do kościoła dla świętego spokoju, często traktują takie wyjścia jako okazję do wyrwania się spod kurateli rodziców. Młodzieżowa wersja wyprawy na pasterkę to często stanie pod trzepakiem, popijanie alkoholu lub popalanie trawki – świetny portret pasterki nieco dojrzalszej młodzieży znajdziemy w *Tabu* Kingi Dunin. Szkolne lekcje religii, prowadzone przez nieprzygotowanych pedagogicznie katechetów, czasem bywają profanacją tejże religii. Wyprawa na

rekolekcje stają się dla szkoły okazją do odwołania zajęć, a dla uczniów do odbycia regularnej bitwy z wrogami z konkurencyjnej podstawówki czy gimnazjum. Taka socjalizacja uczy konformizmu wobec fasadowego uczestnictwa i demonstrowania przynależności religijnej, ale nie skłania do traktowania poważnie treści wtłaczanych w młode głowy na lekcji i w kościele. Dlatego zapewne obok lekcji religii funduje się młodym ludziom zajęcia pozornie przygotowujące do życia w rodzinie, a w praktyce propagujące seksualną ignorancję. Jedno z badań na temat wpływu tego rodzaju zajęć wykazało, że spadło po nich zaufanie do prezerwatyw jako środka zapobiegającego niechcianej ciąży i zarażeniu wirusem HIV¹. Kościół i konformistyczna wobec jego wpływu szkoła koncentrują się na wpojeniu młodzieży tej części społecznej nauki Kościoła, która odnosi się do seksualności i prokreacji. Jednak o ile to młodzież ponosi tragiczne niekiedy konsekwencje owej edukacji na opak², to nie rezygnuje z uprawiania seksu. Wzrasta liczba nastoletnich matek, z roku na rok coraz młodszych³, co niewątpliwie jest wskaźnikiem braku wiedzy.

Polacy nie stosują się do społecznego nauczania Kościoła w sferze seksu i prokreacji – uprawiają seks przed- i pozamałżeński, stosują antykoncepcję, przerywają ciążę i korzystają z technik wspomagania poczęć. Świadczą o tym nie tylko potoczne obserwacje, ale dane demograficzne. Przeciętna kobieta rodzi obecnie jedno dziecko, także w małżeństwie, a rocznie wykonuje się (według szacunków Federacji na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny) 80-200 tysięcy nielegalnych aborcji. Mimo ogromnych barier finansowych ograniczających dostęp do *in vitro*, stało się ono terenem nowej bitwy Kościół – społeczeństwo, w której państwo stoi jak dotąd po stronie Kościoła, a nie społeczeństwa. Polacy

¹ Ewaluację postaw młodzieży wobec norm i wartości związanych z życiem rodzinnym, zdrowotnym i społecznym pod wpływem zajęć szkolnych zob. w: *Wychowanie do życia w rodzinie*, Uniwersytet Gdański, Pracownia Realizacji Badań Socjologicznych, Gdańsk 2000, <http://www.pro-life.pl/?a=articles&id=49>.

² Raporty z działalności młodzieżowej grupy edukatorów seksualnych Ponton znaleźć można pod adresem: http://www.ponton.org.pl/viewpage.php?page_id=13.

³ Por. http://www.federa.org.pl/publikacje/mat_info/aborcja/abor8.htm#matki.

wierzący i praktykujący mieszkają razem bez ślubu lub rozwodzą się i biorą następny, choć ostatnio zauważa się swoistą modę i jednocześnie zapotrzebowanie na „kościelne rozwody”, czyli unieważnienie małżeństwa, które pozwala na zawarcie nowego związku przed ołtarzem.

Z drugiej strony wpływ Kościoła nie jest obojętny, zwłaszcza gdy odwołuje się do treści konserwatywnych i patriarchalnych. Dla pokolenia wychowanego w PRL Kościół był realnym źródłem wartości, dla młodszego pokolenia – niezwykłym autorytetem był przez lata całe „nasz papież”. Wpływ pielgrzymek Jana Pawła II do Polski można było obserwować nie tylko podczas mszy polowych. Wspólne przeżywanie papieskich wizyt, które integrowało Polaków i pozwalało poczuć się częścią większej całości wbrew opresyjnemu państwu, było też przeżywaniem papieskich nauk, niekiedy jedynym lub pierwszym duchowym przeżyciem. W 1987 roku miałam okazję uczestniczyć w jednej z takich mszy i było to pewnego rodzaju przeżycie pokoleniowe, które naznaczyło nas, niezależnie od tego, czy byliśmy lub jesteśmy katolikami. To wtedy miałam okazję zaobserwować wpływ na decyzje życiowe dotyczące właśnie rodziny. Jedną z kobiet, która była na wszystkich spotkaniach z papieżem, osoba wierząca, mieszkająca w małym miasteczku, wraz z dziećmi ofiara wieloletniej przemocy fizycznej i psychicznej ze strony męża, wyznała mi wtedy, że wszelkie wątpliwości rozwiąły w niej słowa papieskiego kazania, podkreślającego nierozzerwalność małżeństwa, przyrównującego małżeństwo do krzyża, który musiał nieść Jezus. Być może chodziło o homilię wygłoszoną podczas mszy w Szczecinie 11 czerwca 1987 roku o znamienym tytule: *Ludzka miłość „aż do śmierci” musi się zapałzyć w miłość Chrystusa „aż do końca”*⁴.

Katolicka nauka społeczna poświęca rodzinie wiele uwagi. Katolicka rodzina to rodzina tradycyjna, a więc i patriarchalna. Jest ona fundamentem świata

⁴Jan Paweł II, *Ludzka miłość „aż do śmierci” musi się zapałzyć w miłość Chrystusa „aż do końca”*, [w:] *Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się, III podróż apostołska do Polski*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1987, s. 86.

społecznego. Wszelkie przemiany rodziny są więc traktowane jako zamach na Kościół. Jedyny akceptowalny model rodziny to rodzina katolicka i zadaniem państwa jest model ten narzucać także niekatolikom – to dlatego religijny zakaz aborcji znalazł się w systemie państwowoprawnym, a wychowanie do życia w rodzinie opiera się na ideologii katolickiej.

Role kobiet i mężczyzn są zróżnicowane, bowiem to kobiecie przeznaczona jest rola wychowawczyni dzieci. Dzieci powinno być dużo. Wprawdzie obecnie Kościół nie piętnuje małżeńskiego seksu nieprowadzącego do prokreacji i w samym fizycznym złączeniu małżonków znajduje wartość, jednak zabrania właściwie antykoncepcji. Małżonkowie nie powinni zapobiegać ciąży, a jedynie świadomie planować rodzinę. To planowaniu rodziny ma służyć stosowanie wyłącznie tak zwanych naturalnych metod planowania rodziny. Kościół naucza, że każda inna forma jest grzechem nie tylko przeciw Kościołowi, ale i godzi w godność małżonków. W praktyce oznacza to, że praktykująca katoliczka, która podczas spowiedzi przyzna się do zażywania doustnych środków antykoncepcyjnych, nie otrzyma rozgrzeszenia – chyba że pokaja się i obieca poprawę. Natomiast uzyska rozgrzeszenie wierna spowiadająca się z aborcji. Podobnym grzechem jak regularne zażywanie pigułek antykoncepcyjnych jest stosowanie spirali, toteż w małych miejscowościach, gdzie wpływ lokalnego proboszcza jest większy, a Kościół jest częścią lokalnego systemu kontroli społecznej, odnotowuje się masowe usuwanie spiral przez pacjentki gabinetów ginekologicznych przed wielkanocną spowiedzią, mimo że koszt spirali i jej założenia jest dość wysoki⁵. Nawet lekarskie przeciwwskazania do kolejnej ciąży nie mogą stanowić usprawiedliwiania stosowania „nienaturalnej” antykoncepcji – o czym świadczy swoista spowiedź bohaterki wigilijnego reportażu prasowego, matki sześciorga dzieci, którą lekarze ostrzegali przed kolejnymi ciążami, a kolejni

⁵ Barbara Einhorn, *Cinderella goes to market, Citizenship, Gender and Women's Movements in East Central Europe*, Verso, London – New York 1993, s. 74-107.

księża utwierdzali w przekonaniu, że pigułka jest grzechem. W efekcie pozabawiona władzy w nogach kobieta przestała sypiać z mężem, a ten znalazł sobie nową miłość⁶.

Wprawdzie Kościół nie potępia pracy zawodowej matek, jednak to matce narzuca odpowiedzialność za wychowanie dzieci. To kobieta jest sensem wspólnoty rodzinnej, to ona daje życie i ona jako pierwsza wychowuje – mówił Jan Paweł II do włókniarek z łódzkiego Uniontexu w 1987 roku. Wprawdzie mąż towarzyszy jej i ją wspomaga, ale:

„(...) wiadomo, że organizm ludzki przestaje żyć, gdy zabraknie pracy serca. Analogia jest dość przejrzysta. Nie może zabraknąć w rodzinie tej, która jest sercem rodziny. Czy to znaczy, że kobieta nie powinna pracować zawodowo? Nauka społeczna Kościoła przede wszystkim wysuwa żądanie, aby było w pełni docenione jako praca to wszystko, co kobieta czyni w domu, cała działalność matki i wychowawczyni”⁷.

Należy zwrócić uwagę, że papieskie wypowiedzi nawiązywały niekiedy do współczesnych postulatów środowisk kobiecych, papież stosował żeńskie końcówki tam, gdzie to się tylko dało, i postulował docenienie pracy domowej kobiet. Zgodzić się należy z feministkami katolickimi, że nauczanie Kościoła posiada znaczny potencjał równościowy, niestety, nie przekłada się on na praktykę funkcjonowania tej instytucji. W przypadku etyki seksualnej Kościół trzyma się uparcie średniowiecznych praktyk i do niejednej małomiasteczkowej parafii nie docierają nawet posoborowe nowinki.

Szczególnie intrygujące jest nieprzejednane stanowisko dzisiejszego Kościoła w sprawie antykoncepcji i przerywania ciąży. Aborcja stała się kościelnym tematem numer jeden niedawno, bo dopiero w XX wieku. Być może wcześniej formą walki ze spędzaniem płodu były procesy czarownic – ale mowa

⁶ Wojciech Tochman, *Bóg zapłać*, [w:] „Duży Format”, dodatek do „Gazety Wyborczej” z 24 grudnia 2009, s. 12-13.

⁷ Jan Paweł II, *Prawdziwy awans kobiety domaga się uznania zadań macierzyńskich i rodzinnych*, [w:] *Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się...*, dz. cyt., s. 154.

była właśnie o spędzaniu płodu. „Życie poczęte” to wynalazek dwudziestowieczny. Kościół stoi na stanowisku świętości życia – każdego życia – jako danego od Boga i z tej przesłanki wyprowadza zakaz aborcji. Jednak jednocześnie nie karze za zabijanie w imię polityki, wprost przeciwnie, błogosławi armię prowadzącą działania wojenne w Afganistanie i Iraku, których nie można usprawiedliwić jako wojny sprawiedliwej, czyli obronnej. Kościół traktuje aborcję jako jedno z głównych zagrożeń współczesnej cywilizacji dla tradycyjnego i boskiego porządku. Zdaniem poprzedniego prymasa aborcja przypomina terroryzm: „podobne jest działanie z zaskoczenia, podobna jest niewinność ofiary i uzyskanie korzyści”⁸. Papież z kolei wskazuje na aborcję jako największe zagrożenie dla światowego pokoju⁹. Jednocześnie Kościół zabrania stosowania jakiegokolwiek skutecznej antykoncepcji, co może wzmacniać podziemie aborcyjne. Kościół broniąc życia poczętego, ignoruje życie ciężarnej kobiety. Nie dopuszcza też stosowania prezerwatyw jako zabezpieczenia przed wirusem HIV, także w tych krajach, gdzie epidemia AIDS zbiera najobfitsze żniwo, stawiając moralny dogmat ponad życiem konkretnych jednostek.

Wyjątkowa restrykcyjność Kościoła katolickiego w sferze seksualności i prokreacji tłumaczona jest na wiele sposobów. Polscy wierni, którzy odbywają kursy przedmażeńskie i ściemniają w konfesjonale, tłumaczą to sobie pewnego rodzaju fiksacją kleru, grupy zawodowej formowanej z dala od świata i kobiet, i deklarującej celibat. Stąd może rzeczywiście wynikać niezdrowe zainteresowanie cudzym życiem, jak i brak wiedzy o podstawowych kwestiach związanych z płciowością.

Do katalogu przestępstw wobec życia Kościół dopisał niedawno procedurę zapłodnienia *in vitro*, którą jeden z hierarchów nazwał „wyrafinowanym zabójstwem”. Trudno jest zrozumieć pokrętną logikę tego rozstrzygnięcia, jednak stanowisko to przyświeca dziś rządzącej koalicji PO-PSL. Wydaje się, że

⁸ Prymas: to terroryzm, „Gazeta Wyborcza” z 16 czerwca 2003.

⁹ Papież: Ochrona życia poczętego warunkiem pokoju, komunikat PAP, 22 maja 2003.

Kościółowi bynajmniej nie chodzi o ochronę życia, a raczej pewnego biblijnego porządku, w którym to nie rodzice, lecz Bóg decyduje, czy i kiedy zostaną rodzicami. Dlatego Kościół nie popiera leczenia niepłodności, choć współczuje bezpłodnym parom. Radzi w takim wypadku pogodzić się z wolą boską, nie zabrania modlitw i pielgrzymek w intencji poczęcia, ostatnio poleca nawet pewną metodę terapii. Naprotechnologia nie jest zalecana przez lekarzy jako mało skuteczna, być może dlatego wiernym wolno się do niej odwołać. Jednak generalnie bezpłodnym parom poza modlitwą zaleca się adopcję, podobnie jak adopcja miałaby być rozwiązaniem problemu niechcianych ciąży. Ostatnimi laty w kolejnych miastach otwierane są „okna życia”, miejsca, gdzie anonimowo można podrzucić noworodka, automatycznie zrzekając się praw rodzicielskich. Otwieraniu kolejnych tego rodzaju placówek towarzyszy medialny szum i polityczne wsparcie. Istnienie okien życia ma przekonywać, że aborcja nie jest potrzebna, bo dla każdego noworodka znajdzie się kochająca zastępcza rodzina. Mimo to wciąż, często z tych samych miejscowości, gdzie funkcjonują okna życia, napływają informacje o martwych noworodkach. Lansowanie adopcji jako lekarstwa na niechciane ciążę wydaje się z tej perspektywy co najmniej niehumanitarne – oczekiwanie od kobiety, która ciąży nie chce i jej nie akceptuje, by najpierw ciążę donosiła, następnie odbyła wielogodzinny poród, karmiła niemowlę, a następnie je porzuciła, wskazuje, że dla Kościoła kobiety są jedynie żywymi inkubatorami. Może to być spadek jeszcze biblijnych czasów, gdy nie znano fizjologii zapłodnienia, i zakładano że, analogicznie jak w sianiu zboża, całość materiału genetycznego znajduje się nasieniu, a kobieta dostarcza jedynie macicy – gleby, na której owe ziarno wyrasta¹⁰.

Stanowisko Kościoła ma wpływ na politykę wobec rodziny i kobiet. Najbardziej zmiennym przykładem jest oczywiście wprowadzenie niemal całkowitego zakazu aborcji w 1993 roku. Warto zaznaczyć, że obok Episkopatu Polski o takie rozwiązanie prawne zabiegali inni aktorzy

¹⁰ Zob. Elżbieta Adamiak, *Milcząca obecność*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1999.

społeczni: postsolidarnościowo-konserwatywny obóz polityczny, lekarze w uchwalonym w 1992 roku kodeksie etyki lekarskiej i krajowy zjazd NSZZ Solidarność (po pozbyciu się kobiet z władz związku). O tym, że nie chodziło w niej ani o ochronę życia poczętego, ani o zmianę mentalności w kierunku zapobiegania niechcianym ciążom, świadczy zarówno doskonałe funkcjonowanie podziemia aborcyjnego, jak i fasadowość zapisów ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, gwarantujących dostęp do antykoncepcji i edukacji seksualnej. Następstwem tej ustawy, obok odpowiedzialności kobiet i tysięcy ludzkich tragedii, jest ukonstytuowanie się mitu o „kompromisie aborcyjnym”. Nikt w jakikolwiek kompromis nie wierzy, jednak mit napędza sam siebie i służy legitymizacji dotychczasowych polityk w sferze płci.

Obok zakazu aborcji udało się przeforsować także prawo lekarzy do klauzuli sumienia, odmowy wykonania zabiegu przerwania ciąży z przyczyn moralnych, która to klauzula pozwala lekarzom także odmówić porady lekarskiej w sprawie antykoncepcji. Wydaje się jednak, że klauzula ta rzadko jest wyrazem poglądów lekarza ginekologa, bowiem gdyby wszyscy odwołujący się do niej w publicznej placówce stosowali ją także w prywatnej praktyce, podziemie aborcyjne zostałoby zastąpione przez aborcyjną turystykę. O prawo korzystania z klauzuli sumienia jako usprawiedliwienia odmowy sprzedaży środków antykoncepcyjnych walczą w tej chwili środowiska farmaceutów.

Poza zakazem aborcji wszystkie niemal decyzje polityczne na krajowym i lokalnym szczeblu wynikają z przyjęcia przez polityków wszystkich partii katolickiej wizji rodziny i kobiety. Kobieta definiowana jest w polityce jako matka lub potencjalna matka, toteż poza aborcją politycy regulują czas trwania urlopu macierzyńskiego. To przejęta przez „Solidarność” z katolicyzmu koncepcja płacy rodzinnej, czyli rodziny z ojcem zarabiającym na jej utrzymanie i matką opiekującą się dziećmi, przy niewielkim wsparciu dominacji rachunku ekonomicznego w pracy

samorządów lokalnych stoi za zniknięciem żłobków, przedszkoli i innych placówek opieki nad dziećmi. Pobyt w świetlicy szkolnej przysługuje jedynie tym rodzinom, w których oboje rodzice pracują, jednocześnie od pracujących rodziców szkoła wymaga zaangażowania w odrabianie lekcji i pakowanie tornistra, rynek zaś posyłania na płatne zajęcia pozalekcyjne i do ortodonta, bo gabinety lekarskie i stomatologiczne ze szkoły zniknęły. Tym samym tonem Kościół i szkoła piętnują rodziców „goniących za zyskiem”, czym krzywdzą oni swoje dzieci. Przerzucenie odpowiedzialności za dzieci na barki rodzin zapewne nie było zainicjowane przez Kościół, ale doskonale się wpisuje w jego definicję rodziny jako ostoji wartości, także patriotycznych.

Postrzeganie kobiety głównie w roli matki to jeden z filarów dyskryminacji kobiet na rynku pracy. Podobnie jak Jan Paweł II w cytowanej wyżej homilii, pracodawca widzi w kobiecie albo matkę, której pierwszym etatem jest macierzyństwo, albo potencjalną matkę. Kobiety zatrudniane są więc na dyskryminacyjnych zasadach; jeśli są pracownikami, to drugiej kategorii, by zwiększyć szanse na zatrudnienie, podpisują oświadczenia, że nie zajdą w ciążę¹¹. Wypchnięcie części kobiet z rynku pracy na początku transformacji spotykało się ze społeczną akceptacją, Polacy uważają też, że gdy pracy nie starcza dla wszystkich, to kobiety powinny ustąpić mężczyznom¹². Po fali antydyskryminacyjnych zmian kodeksu pracy na przełomie lat 1996-1997, rozdzielających uprawienia rodzicielskie od macierzyństwa, związanych z przygotowaniami do akcesji europejskiej, polityka zatrudnienia nie wypracowała recepty na

¹¹ Julita Czernecka, Krystyna Dzwonkowska-Godula, Patrycja Woszczyk, *Mama w pracy – społeczne uwarunkowania powrotu kobiet na rynek pracy po przerwie związanej z wychowaniem dziecka*, HRP, Łódź 2009.

¹² Blisko co trzecia osoba jest przekonana, że żony powinny przedkładać sukcesy zawodowe męża nad własne, a 38,8 proc. zamężnych kobiet i 44,1 proc. żonatych mężczyzn wyraża przekonanie, że mężczyźni powinni mieć pierwszeństwo przed kobietami w uzyskaniu pracy, za: Danuta Duch-Krzysztosek, *Kto rzadzi w rodzinie*, IFIS PAN, Warszawa 2007, s. 39.

zawodową dyskryminację kobiet. Próby kontynuacji tej polityki dostrzec można w projekcie urlopów ojcowskich, który z opóźnieniem wchodzi w życie, m.in. ze względu na spory opór społeczny¹³. Urlopy wychowawcze ojcowie mogą brać od 1996 roku, lecz niewielu mężczyzn wykorzystuje tę możliwość, zaś program operacyjny kapitał ludzki faworyzuje działania na rzecz matek w pracy, nie zaś ojców. Z pewnością opór przed zmianami znajduje oparcie w lansowanej przez Kościół wizji tradycyjnej i patriarchalnej rodziny. Katolicki ideał rodziny współgra z jednej strony z polityką konserwatywną, z drugiej – jej obliczem „liberalnym”. Wydaje się, że każda partia polityczna, niezależnie od tego, jakim przymiotnikiem się ją określa, przyjmuje katolicką wizję rodziny, co uniemożliwia wprowadzenie polityk równościowych. Dlatego właśnie nie ma miejsca na ustawę o równym statusie, zliberalizowanie lub zniesienie zakazu aborcji czy też ustawę o związkach partnerskich. Katolicka wizja rodziny posłużyć może do negatywnego zaszkladkowania i stygmatyzacji rodzin niepełnych, czego konsekwencją stała się likwidacja Funduszu Alimentacyjnego w 2004 roku. Patologią samotne matki nazwał lokalny polityk AWS, likwidację Funduszu jako akt sprawiedliwości dziejowej przedstawiał minister z SLD, a na rzecz jego przywrócenia działała jedna z najbardziej konserwatywnych i otwarcie współpracujących z Kościołem partii – PiS.

Przemoc domowa i przemoc seksualna są dla Kościoła tematami tabu. Nigdy nie mówi się o nich wprost, nie nazywa po imieniu. Częściej mówi się o biciu dzieci i Kościół częściej będzie wypowiadał się przeciwko prawnym regulacjom przeciw biciu dzieci jako gódcącym w rodzinę i jej hierarchię – w domyśle odwołuje

¹³ Od 1 stycznia 2010 roku weszły w życie przepisy kodeksu pracy dające ojcu prawo do urlopu ojcowskiego w wymiarze jednego tygodnia (w latach 2010–2011) i dwóch tygodni od 2012 roku. W przypadku urlopu ojcowskiego stosują się takie same zasady jak w przypadku urlopu macierzyńskiego. Ojciec może wziąć urlop, dopóki dziecko nie ukończy pierwszego roku życia (przyj. red.).

się do władzy ojca nad innymi członkami rodziny, dziećmi i żoną¹⁴. Kościół jest przeciwnikiem społecznych kampanii antyprzemocowych, argumentując, że godzą one w rodzinę, bowiem przedstawiają ją w krzywym zwierciadle. Z drugiej strony Kościół staje się partnerem lokalnych koalicji przeciw przemocy w rodzinie. Szukająca wsparcia w konfesjonale ofiara domowej przemocy otrzymuje najczęściej poradę, by niosła dalej swój krzyż, choć w mediach zetknąć się można z wypowiedziami duchownych, którzy się na taką interpretację nie zgadzają. Wprowadzenie w 1999 roku prawnej instytucji separacji było dla wierzących furtką, przez którą można odejść z chorego związku, pozostając w zgodzie z nakazami religijnymi.

Wizja rodziny i seksualności są idealizowane, nie ma miejsca na odstępstwa od kościelnych zaleceń. Nie ma mowy o tym, by zgwałcona kobieta mogła nie chcieć dziecka z gwałtu, bo kobiety nie są gwałcone, a jednocześnie nawet te zgwałcone pragną donosić ciążę, jak głosi najczęściej przekaz kościelny. Żywoty świętych obfitują w historie męczennic, które od gwałtu wołały śmierć – być może jest to wskazówka dla współczesnych kobiet. Molestowanie seksualne w Kościele staje się tematem dzięki mediom, jednak jego poruszanie traktowane jest jako atak na Kościół. Kobiety i dzieci, ofiary molestowania i ataków seksualnych są po pierwsze, nieczyste, po drugie, oskarżane o to, że same swą nieczystą seksualnością sprawcę sprowokowały, po trzecie, swą prowokującą seksualnością na takie traktowanie zasłużyły¹⁵.

¹⁴ Przepuszczenia autorki się właśnie potwierdziły: w nowelizowanej obecnie ustawie o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie największe emocje wzbudziły przepisy zakazujące bicia dzieci. Przeciwko tym zapisom wypowiedzieli się biskupi, stwierdzając, że ustawa ingeruje w autonomię rodziny i narusza prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnym sumieniem. Por. wypowiedź metropolity warszawskiego abpa Kazimierza Nycza: <http://ekai.pl/wydarzenia/x26371/abp-nycz-ustawa-o-przeciwdzialaniu-przemocy-w-rodzinie-zbyt-gleboko-ingieruje-w-jej-autonomie/> (przyp. red.).

¹⁵ Por. np. wstrząsającą książkę Aldony Rogulskiej, Adama Klonowskiego *Oskarżyłam księdza* [wydawnictwo „Nowy Świat”, 2008] opisującą historię Ewy Orłowskiej, która oskarżyła proboszcza z Tylawy o molestowanie seksualne jej samej, kiedy była małą dziewczynką, i jej dzieci. Mimo wyroku skazującego (dwa lata w zawieszeniu na pięć i przez osiem lat zakaz kontaktów z dziećmi), ksiądz dalej odprawiał msze i miał kontakt z dziećmi. Kobieta, która miała odwagę się sprzeciwić procederowi molestowania seksualnego, musiała wyjechać z miasteczka (przyp. red.).

Rodzina tradycyjna to także model „tata, mama i dzieci”. Nie ma tu miejsca ani na rodziny niepełne, ani na pary bezdzietne, ani związki jednopłciowe. Rolą Kościoła jest obrona rodziny, a więc także walka z jej przemianami. Dlatego też Kościół po wygraniu na początku lat dziewięćdziesiątych bitwy o aborcję zredefiniował obszar walki o rodzinę – fundament społecznego świata i wpisał weń walkę z homoseksualnością. Choć nowsze dokumenty Kościoła homoseksualność traktują z większym niż dotąd zrozumieniem i oferują osobom homoseksualnym współczucie, w praktyce to Kościół jest filarem walki z „propagandą homoseksualną”. Plan kościelnej i politycznej kampanii o zdrowie moralne polskich rodzin został wyraźnie nakreślony w okresie kampanii akcesyjnej, w której Kościół zajmował bardzo długo stanowisko przeciw integracji europejskiej. To wtedy zdefiniowano Unię Europejską jako ojczyznę antykoncepcji, aborcji, homoseksualnych małżeństw i eutanazji – i to przed nimi Kościół i inni polityczni aktorzy Polaków bronili.

W dyskursie eurosceptyków dominowała retoryka śmierci. Wypowiedź polityka lewicy, przewidującego powrót do kwestii aborcji i postulującego liberalizację obowiązującej ustawy antyaborcyjnej to „herodowy prezent”, rejestracja „pigulki po” była zbrodnią. Prawa reprodukcyjne w propagandzie antyunijnej to „zwykła zbrodnia”: „część z nas gotowa jest do wejścia do UE nawet za cenę poparcia dla zwykłej zbrodni, bo ona przecież znajduje swoje poparcie w aktualnym unijnym prawie”. Posłanka, a późniejsza europosłanka Urszula Krupa z LPR wraz z wejściem do Unii Europejskiej obawiała się, że „będziemy zabijać dzieci”. A przecież „jeżeli jest aborcja, jeżeli mamy legalizować związki homoseksualne, jeśli mamy eutanazję już w wielu krajach Unii i grozi nam to, to my nie wychowamy człowieka”¹⁶.

¹⁶ LPR przeciwko pigulce „dzień po”, PAP z 13 maja 2003; Marek Czachorowski, *Nie dezinformować społeczeństwa*, [w:] „Nasz Dziennik” z 5 marca 2003; wywiad radiowy z Urszulą Krupą z 25 kwietnia 2003, program I Polskiego Radia.

Stanowisku przeciwników integracji z Unią Europejską wtórował Kościół, który opuścił jednak później grono eurosceptyków i ramię w ramię z rządem, za cenę „kompromisu aborcyjnego”, przeciwko któremu występowały sygnatariuszki *Listu stu kobiet, wspierał proces integracji*. Mimo tego protestu po 2004 roku nastąpiło utrwalenie mitu „kompromisu” i Kościół, nie wycofując się z dotychczasowego stanowiska w sferze etyki seksualnej, porzucił wątki antyunijne, które rozbrzmiewają gromko w „Naszym Dzienniku”, Radiu Maryja oraz telewizji „Trwam”. Media te nie są oficjalnym głosem Kościoła, jak zapewniają jego hierarchowie, jednak dla wielu Polaków to one wyznaczają dzisiejszą linię programową Kościoła.

dr Iza Desperak – socjolożka, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego, związana z nieformalną grupą Łódź Gender, redaktorka książki *Homofobia, mizoginia i ciemnogród? Burzliwe losy kontrowersyjnych ustaw* [Wydawnictwo Omega-Praksis, Łódź 2008].

3

Alternatywy

Czy w Polsce możliwy jest katolicki feminizm?

Joanna Tomaszewska-Kołysko

Od początku XX wieku rośnie przepaść między możliwościami kobiet w społeczeństwie i wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego. Aż do końca XIX wieku w religii i społeczeństwie panowała taka sama wizja miejsca i roli kobiety. Dzisiaj, choć nadal trudno mówić o pełnej równości kobiet i mężczyzn w społeczeństwie, to jednak możliwości kobiet i ich dostęp do władzy są o wiele większe niż kiedyś. I radykalnie odmienne od tego, co oferuje im Kościół.

Kościół początkowo potępiał ruchy emancypacyjne kobiet, uznając je za grzech przeciw wierności małżeńskiej. Zmieniło się to od czasów Soboru Watykańskiego II (1963–1965). Zaczęto wówczas inaczej postrzegać rolę świeckich, przyznając im o wiele większe możliwości działania w Kościele. Emancypacyjny ruch kobiet uznano za „znak czasu”, czyli zjawisko zawierające skierowany przez Boga apel do Kościoła, którego zadaniem jest odczytać i wyjaśnić w świetle *Ewangelii* znaczenie znaku. Deklarację tę można uznać za zielone światło dla tworzenia katolickich odmian ruchu kobiecego, dążących do zniesienia dyskryminacji kobiet w rodzinie, społeczeństwie i Kościele. Od tego czasu przed kobietami otworzyły się nowe możliwości funkcjonowania w ramach struktur Kościoła – mogą być ministrantkami, szafarkami komunii świętej, ekonomem diecezji czy episkopatu, mogą też nauczać w seminariach duchownych.

We współczesnej kulturze zachodniej podejmowane są różne próby łączenia wartości feministycznych i chrześcijańskich¹. Dwa główne kierunki tych poszukiwań wyznaczają: teologia feministyczna oraz „nowy feminizm”. Ta pierwsza opiera się na metodologii i analizach feministycznych, odrzuca aprioryczne założenia na temat natury kobiety i mężczyzny. Natomiast propagowany przez Jana Pawła II „nowy feminizm” postuluje docenienie kobiet w ramach założenia o naturalnym powołaniu kobiety do roli matki i opiekunki. O ile teologia feministyczna nierzadko balansuje na krawędzi herezji, albo nawet ją przekracza, o tyle „nowy feminizm” nie przynosi radykalnej zmiany myślenia.

¹ Więcej na ten temat zob. np.: Elżbieta Adamiak, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

„Nowy feminizm”

„Nowy feminizm” nie jest spójną koncepcją. Termin ten odnosi się do nauczania Jana Pawła II na temat kobiet oraz do rozmaitych publikacji propagujących i rozwijających jego myśl. Sam termin pojawił się po raz pierwszy w encyklice *Evangelium vitae* z 1995 roku. Czytamy tam: „w dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może nawet decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami «nowego feminizmu», który nie ulega pokusie naśladowania modeli «maskulinizmu», ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przezwyciężenia wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku” (nr 99). Na temat godności i powołania kobiet oraz przeciw ich dyskryminacji Jan Paweł II wypowiadał się także w innych dokumentach. W roku 2000 w imieniu Kościoła dokonał aktu „wyznania grzechów godzących w godność kobiety i jedność rodzaju ludzkiego”. W akcie tym wezwano między innymi do modlitwy za kobiety „tak często poniżane i dyskryminowane” oraz uznano, że „istnieją formy biernego przyzwolenia, za które winy ponosili również chrześcijanie”.

Nauczanie Jana Pawła II o kobietach pozostaje niespójne. Papież mówi o „geniuszu kobiety” i „ogromnym bogactwie kobiecości”, ale owa kobiecość jest zawsze określona w odróżnieniu od tego, co męskie. Cnoty kobiece – wrażliwość, opiekuńczość, relacyjność są dane kobiecie „z natury” – nie są jej zasługą, ale ich brak podlega negatywnej ocenie moralnej. W jednym miejscu papież krytykuje „maskulinizm” przedstawicieli feminizmu, a w innym wyraża podziw dla „kobiet dobrej woli, które poświęciły się obronie kobiecej godności, walcząc o prawa społeczne, ekonomiczne i które podjęły tę odważną inicjatywę w okresie, gdy ich zaangażowanie było uważane za wykroczenie, oznakę braku kobiecości, a nawet grzech!”². W jednym miejscu podkreśla potrzebę

² Jan Paweł II, *List do kobiet z okazji IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej sytuacji kobiet*, Rzym 1995.

większego udziału kobiet w życiu publicznym i w życiu Kościoła, gdzie indziej zaś głosi, że podstawowym zadaniem kobiety jest troska o rodzinę. Z jednej strony mówi, że kobiety same powinny odkryć swoje powołanie, z drugiej, że powołaniem tym jest macierzyństwo – biologiczne i duchowe.

Jan Paweł II jest też autorem listu apostołskiego *Ordinatio sacerdotalis* (1994). Dokument ten właściwie zamyka dyskusję na temat święceń dla kobiet. Nie stwierdza się w nim, że święcenia takie są sprzeczne z wolą Boga, lecz że „Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich uznane za ostateczne”. Papież dodaje zarazem, że nieudzielanie święceń kapłańskich kobietom „nie oznacza umniejszenia godności kobiet ani ich dyskryminacji”.

Dla wielu katolickich konserwatystów, sporej części duchowieństwa i prawicowych polityków deklarujących przywiązanie do „wartości chrześcijańskich” nauczanie Jana Pawła II jest nowatorskie i profeministyczne. Jednak w odróżnieniu od teologii feministycznej „nowy feminizm” nie przynosi zmiany paradygmatu – głosi tylko potrzebę docenienia i dowartościowania kobiet w ramach starego porządku. Niedobre skojarzenia budzi także ów przymiotnik „nowy”. Zdaje się sugerować jakieś nowe wobec feminizmu treści (których przecież nie niesie). Wiele osób deklarujących publiczne poparcie dla „nowego feminizmu” podkreśla, że nie ma on nic wspólnego ze „starym”, „radykałnym” czy „wojującym” feminizmem. Wobec tego zasadne wydaje się pytanie, dlaczego używać w tym wypadku w ogóle słowa „feminizm”. Wiele feministek zarzuca papieżowi zawłaszczanie tego terminu dla przekonań, które feministyczne nie są. Pojawiają się wręcz podejrzenia o świadome dążenie do zneutralizowania nieakceptowanego czy zagrażającego pojęcia poprzez zmianę jego znaczenia³.

³ Zob. Sławomira Walczewska, „Nowy feminizm” na mszę dzwoni, [w:] „Zadra” nr 4/2000, Monika Bobako, *Katolicka-feministka. O politycznej sile paradoksu*, Biblioteka online Think Tanku Feministycznego www.ekologiasztuka.pl.

Zamiast pytać o to, czy „nowy feminizm” jest po prostu starym patriarchalnym nauczaniem ubranym w ładniejsze szaty, czy też niesie jakieś feministyczne treści, można też zastanowić się, jakie efekty przynosi. Czy przyczynia się do poprawy sytuacji kobiet, zwiększenia ich wolności i wpływu na życie prywatne i publiczne, czy raczej utrwała stary podział ról?

Teologia feministyczna

Mimo że dla części katolików samo użycie słowa „feminizm” w pozytywnym znaczeniu jest zbyt radykalne, są także katolicy, a zwłaszcza katoliczki, którzy uważają „nowy feminizm” za zbyt zachowawczy. Teolożka Stanisława Grabska mówiła:

„Nie wydaje mi się, by papieskie nauczanie o roli kobiety w Kościele i społeczeństwie było aż tak trudne do przyjęcia przez księży. Nie narusza ono żadnego kościelnego «tabu» rezerwowanego dla mężczyzn. Papież bardzo ceni kobiety [...], ale zawsze w tradycyjnym ujęciu kobiety jako matki lub dziewicy poświęconej Bogu. Z tej wizji kobiety – mimo wszystko, śmiem powiedzieć, bardziej jako kobiety niż jako po prostu człowieka – wynika też widzenie przez papieża jej roli w Kościele i rezerwowanie wszystkich kierowniczych i liturgicznych ról dla mężczyzn. [...] Mnie się marzy, by Kościół poszedł jeszcze dalej niż papież w zaakceptowaniu nowej roli kobiet w Kościele. [...] Marzy mi się, aby Kościół zaakceptował kulturowe zmiany odejścia od modelu rodziny patriarchalnej ku modelowi rodziny partnerskiej. [...] Mnie chodzi o to, by iść dalej. By kobiety nie miały obowiązku być kobiece, a mężczyźni nie mieli obowiązku być męscy”⁴.

Dochodzimy tym samym do kwestii związanych z kategorią społeczno-kulturowej tożsamości płci (*gender*), którą posługują się teolożki feministyczne.

⁴ Ciekawość nieba, ciekawość ziemi. Ze Stanisławą Grabską rozmawia Irena Stopierzyńska, Wydawnictwo Wiedź, Warszawa 2000, s. 103-105.

Współczesna teologia feministyczna powstała pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku. Teolożki feministyczne uważają się za spadkobierczynie średniowiecznych mistyczek, a także wszystkich autorek chrześcijańskich, które poczynawszy od XIV wieku krytykowały dyskryminację kobiet jako niezgodną z Biblią i zasadami chrześcijaństwa. Feministyczna teologia tym różni się od tradycyjnej (w tym od tzw. „teologii kobiety”), że problematyzuje kategorię płci. W tym celu korzysta z analiz feministycznych w innych dziedzinach wiedzy, a zwłaszcza z rozróżnienia na płć biologiczną i kulturową. Odrzuca zatem wszelkie uogólnienia dotyczące kobiet czy „istoty kobiecości”.

Jej punktem wyjścia jest doświadczenie kobiet, które było dotąd pomijane, jako że teologię tworzyli i wykładali głównie mężczyźni. Nie zakłada się jednak jednorodności doświadczeń kobiet. Ważną cechą teologii feministycznej jest także jej ekumeniczny charakter. W ciągu czterdziestu lat wyłoniło się w jej obrębie tak wiele nurtów, że dziś mówi się wręcz o teologiach feministycznych. Nurt radykalny sytuuje się już poza chrześcijaństwem. Jego reprezentantki doszły do wniosku, że samo jądro wszystkich dominujących religii świata jest patriarchalne i mizoginiczne i próbują tworzyć alternatywną religię kobiecą. Natomiast przedstawicielki nurtu reformistycznego (m.in. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Catharina Halkes, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Johnson, Letty Russell, Dorothea Sölle) uważają, że feminizm jest zgodny z chrześcijańską zasadą równości wszystkich ludzi, wszelka dyskryminacja jest grzechem i dlatego należy dążyć do oczyszczenia jądra Dobrej Nowiny z patriarchalnych naleciałości.

Teologia feministyczna podejmuje krytykę patriarchalnej teologii i dualistycznej antropologii, zgodnie z którą postrzega się męskość i kobiecość jako radykalnie odmienne. Dokonuje także rewizji pojęć i tekstów chrześcijaństwa zgodnie z doświadczeniem kobiet i przy założeniu, że dyskryminacja i przemoc wobec kobiet nie są zgodne z wolą bożą. Przede wszystkim poddaje rewizji samo pojęcie „Boga”. Choć według doktryny Bóg nie jest ani mężczyzną, ani kobietą, to w świadomości ludzi ma wyłącznie męskie konotacje. Jest to spowodowane wielowiekowym nauczaniem Kościoła, w którym dla opisu Boga

używano męskich określeń (Ojciec, Władca, Pan, Sędzia, Król), atrybutów tradycyjnie kojarzonych z męskością (Wszechmocny, Wszechwiedzący, Potężny) oraz ikonografii przedstawiającej siwego, brodatego starca. Konsekwencje takiego przedstawiania Boga opisuje lapidarnie najbardziej chyba znany cytat teologii feministycznej: „If God is male, male is God”⁵. („Jeżeli Bóg jest mężczyzną, to mężczyzna jest Bogiem”). Oznacza to, że – jak pisze Elisabeth Johnson – „patriarchalna symbolika Boga usprawiedliwia i wzmacnia patriarchalne struktury w rodzinie, społeczeństwie i Kościele”⁶. Należy więc dla równowagi przywoływać „kobiece” obrazy Boga, których nie brak w Biblii (Bóg jako karmiąca Matka, Sophia – Mądrość Boża, Szechina – Obecność Boża). Nie chodzi tu o rozważania na temat istoty Boga, która jest niepoznawalna, ale na temat sposobów przedstawiania Boga. Mają one bowiem wpływ na postawy i zachowania ludzi. Jak pisze Elżbieta Adamiak, przedstawiając poglądy Cathariny Halkes: „wiara w jedyne Boga nie wymaga jedyne Jego obrazu u ludzi. Konieczne jest zróżnicowanie imion i obrazów, a tam, gdzie wyobrażenie Boga Ojca źle służy rozwojowi wewnętrznemu, powinno zostać usunięte”⁷.

Feministyczna krytyka patriarchalnej przeszłości Kościoła oznacza także przypominanie antykobiecych tekstów i działań oraz wskazywanie ich źródeł i kontekstów społecznych. Ważne jest też odkrywanie utraconej historii kobiet – przywoływanie postaci kobiecych z *Biblii*, przedstawienie opisanych tam historii ich oczami, przypomnienie działalności i twórczości kobiet związanych z Kościołem – świętych, zakonnic, mistyczek, liderek ruchów religijnych. Bardzo ważne jest mówienie o nich innym niż dotąd językiem – pokazywanie ich jako samodzielnych, odważnych, świadomych siebie kobiet, zdolnych do wykroczenia poza przypisywaną im z racji płci rolę. Reinterpretacji podlegają także

⁵ Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1973, s. 19.

⁶ Cyt. za: Józef Majewski, *Teologia na rozdrożach*, Znak, Kraków 2005, s. 49.

⁷ Elżbieta Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997, s. 46.

najważniejsze postacie kobiece chrześcijaństwa: Maryja oraz biblijna Ewa. Wiele prac dotyczy nowej interpretacji mitu stworzenia i mitu upadku oraz zmiany wizerunku Maryi – zamiast cichej, biernej i pokornej osóbkki mamy do czynienia z kobietą mądrą, odpowiedzialną, silną, świadomie podejmującą decyzję.

Zadaniem stawianym sobie przez teologię feministyczną jest także tworzenie teoretycznej podstawy dla konkretnych działań feminizmu chrześcijańskiego. Dotyczy to m.in. tworzenia religijnych grup kobiecych oraz wprowadzenia teologii feministycznej i jej dokonań do nauczania – zarówno na poziomach katechezy szkolnej, jak i na poziomie akademickim. Podejmuje się działania na rzecz zmiany liturgii – usunięcia z niej elementów antykobiecych i zwiększenia uczestnictwa kobiet w sprawowaniu rytuałów. Postuluje się zwiększenie liczby kobiet pełniących dozwolone im funkcje w kościołach oraz rozszerzenie tych funkcji (dotyczy to także święceń kapłańskich). Feministki katolickie chcą także zmiany nauczania Kościoła w zakresie etyki seksualnej (w kwestii regulacji płodności oraz stosunku do seksu, rozwodów i homoseksualizmu).

Z perspektywy filozoficznej patrząc, katolicki feminizm jest zjawiskiem niesłychanie cennym zarówno dla katolicyzmu, jak i dla feminizmu. Jak wszystkie zjawiska z pogranicza dwóch odmiennych systemów wartości stanowić może ferment, pobudzający ich rozwój i chroniący przed skostnieniem. W rzeczywistości bowiem odpowiedź na pytanie, czy możliwy jest katolicki feminizm, zależy od tego, jak zdefiniujemy oba pojęcia. I sam ów proces jest być może ważniejszy od odpowiedzi, gdyż zmusza do przemyślenia na nowo podstawowych założeń tak katolicyzmu, jak i feminizmu.

Specyfika polskiego katolicyzmu

Kościół rzymskokatolicki w Polsce ma wyjątkową pozycję, nieporównywalną z żadnym innym krajem europejskim. Względy historyczne doprowadziły do mocnego sprzężenia pierwiastka religijnego z narodowym („Polak-katolik”). Kościół w Polsce nie przeszedł radykalnej reformy i do dziś dominuje w nim

nurt przedsoborowy, szczególnie w myśleniu o roli świeckich, którzy mają być jedynie Kościołem słuchającym, kierowanym przez Kościół nauczający, czyli duchowieństwo. Także w kwestii kobiecej praktyka polskiego Kościoła jest bardziej zachowawcza niż oficjalne dokumenty watykańskie. (Choć także obecnemu papieżowi, Benedyktowi XVI, bliska jest przedsoborowa wizja Kościoła.)

Po 1989 roku Kościół pozostał bez przeciwnika, za to z wyostrożonym poczuciem zagrożenia. Odżyły tęsknoty za uprzywilejowaną pozycją z okresu międzywojennego. Tym mocniejsze, że po drugiej wojnie światowej Polska stała się krajem prawie monoreligijnym. Wszystko to sprawiło, że Kościół nie potrafił odnaleźć się w społeczeństwie liberalnym i za nowego wroga obrał sobie pluralizm światopoglądowy i aksjologiczny. Jednocześnie zachował wysoką pozycję w społeczeństwie, w przeciwieństwie do Kościoła katolickiego w innych krajach, nie został bowiem skompromitowany ani przez współpracę z reżimem (jak Kościół hiszpański), ani przez wielkie afery pedofilskie (Irlandia, USA, Kanada). Z tego względu prawicowe i centrowe partie chętnie wchodzą w sojusze z Kościołem, a rządy – nawet lewicowe – często rezygnują z posunięć krytykowanych przez hierarchów.

Socjologowie religii opisują religijność Polaków jako niepowtarzalną kombinację wysokiego wskaźnika deklaracji wiary i związku z Kościołem, obowiązkowości w wypełnianiu rytuałów religijnych, ogólnospołecznej identyfikacji z katolicyzmem jako religią narodu z selektywnością wierzeń i przekonań moralnych⁸. Nauczanie Kościoła nie ma specjalnego wpływu na życie większości wiernych, Polacy nie chcą też, aby duchowni wpływali na politykę i prawo stanowione. Oczekują natomiast, że Kościół będzie trwałym, niezmiennym punktem orientacyjnym w ich życiu. Stąd też wszelkie zmiany w liturgii czy nauczaniu przyjmowane są nieufnie.

⁸ Zob. Tadeusz Doktór i Irena Borowik, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Nomos, Kraków 2001.

Nie dziwią zatem wyniki badań nad recepcją nauczania Kościoła o kobietach w Polsce⁹. Polacy znają tradycyjne nauczanie dotyczące kobiet i ich roli w społeczeństwie i Kościele, nie znają natomiast nowych aspektów tego nauczania, związanych z posoborową odnową Kościoła i jego dialogiem ze światem współczesnym, w tym z ruchem feministycznym. Zarówno dla wiernych, jak i dla księży kobieta w ujęciu katolickim to przede wszystkim matka – zarówno biologiczna, jak i duchowa. Pod kątem pełnienia tej roli i zgodności ze stereotypem matki kochającej bezwarunkowo, opiekuńczej, ciepłej, łagodnej i poświęcającej się rozpatrywane są wszelkie działania i aspiracje życiowe kobiet. Mimo kultu, jakim Polacy otaczają Jana Pawła II, postulowany przez niego „nowy feminizm” jest także w zasadzie nieznany – w badaniach CBOS z lutego 2007 roku 85 proc. osób nie znało tego pojęcia, a większość z tych, którzy się z nim zetknęli, rozumiała je błędnie i nie wiązała z Kościołem katolickim. Brak znajomości nauczania Jana Pawła II o kobietach wśród księży stwierdziła także Anna Szwed w badaniach jakościowych¹⁰.

Katolicki feminizm w Polsce

Patrząc na polską rzeczywistość, nietrudno uznać Kościół katolicki i organizacje feministyczne za niemal naturalnych wrogów, a oba systemy wartości, feministyczny i katolicki, za z gruntu sprzeczne. A jednak w Polsce istnieją katoliczki i katolicy identyfikujący się z feminizmem lub przynajmniej popierający wiele jego diagnoz i postulatów. Ich poglądy są zróżnicowane, ale główna oś podziału pokrywa się z różnicą między podejściem teologii feministycznej a „nowym feminizmem”.

⁹ *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, red. Elżbieta Adamiak, Małgorzata Chrzastowska, Uniwersytet im. A. Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Poznań 2008.

¹⁰ Anna Szwed „Nie ma Kościoła bez kobiet”. Obraz roli kobiet w wypowiedziach księży katolickich (na podstawie badań jakościowych), [w:] *Godzina kobiet*, dz. cyt.

Polskie katoliczki-feministki¹¹ to osoby pod wieloma względami nietypowe. Po pierwsze, jako katoliczki należą do specyficznej grupy wiernych – takich, którzy zastanawiają się nad sobą, swoją wiarą i miejscem w Kościele. Ponadto muszą wiedzieć coś na temat feminizmu. W większości należą do elity intelektualnej Kościoła – sporo z nich to osoby ze stopniami akademickimi, wykładające na wyższych uczelniach bądź publikujące w prasie katolickiej. Zdają sobie sprawę z tego, że nie można każdej wypowiedzi księdza, biskupa czy nawet papieża traktować jako „nauczania Kościoła”. Nie traktują Kościoła katolickiego jako monolitu i nie utożsamiają go z Kościołem instytucjonalnym, hierarchicznym. Bliższe jest im soborowe myślenie, że Kościół to wszyscy wierni, a więc także one. Często mają bardzo krytyczne podejście do wielu aspektów nauczania, a przede wszystkim praktyk kościelnych.

Wiele elementów tej krytyki pokrywa się z zarzutami padającymi wobec Kościoła z zewnątrz. Cechą wyróżniającą krytykę wewnętrzną jest niechęć do generalizacji – katoliczki zawsze podkreślają, że zarówno wśród wiernych, jak i wśród kleru spotyka się bardzo różnych ludzi. Dlatego potępiają dominujące w Kościele polskim tendencje, a nie Kościół jako taki.

Owa krytyka dotyczy między innymi silnego zhierarchizowania Kościoła instytucjonalnego w Polsce, języka, jakim posługuje się wielu duchownych – napastliwego, niedopuszczającego dyskusji, nierzadko aroganckiego i „niechrześcijańskiego”, używania „czasu teraźniejszego życzeniowego” (w odpowiedzi na krytykę tego, co jest, księża mówią o tym, co być powinno), mesjanizmu polskiego katolicyzmu, pragnącego „uzdrowić chorą Europę”, za czym kryje się pogarda dla każdego innego systemu wartości i przekonanie o własnej moralnej wyższości, dominacji nurtu paraendeckiego, nadużywania autorytetu Kościoła

¹¹ Opieram się głównie na badaniach jakościowych nad feministkami – katoliczkami, które prowadziłam w latach 2000–2001 dla potrzeb mojej pracy doktorskiej *Między feminizmem a katolicyzmem. Antynomie tożsamości*, na rozmowach z katoliczkami opublikowanych w książce *Kobiety uczą Kościół* Jarosława Makowskiego [W.A.B. Warszawa 2007] oraz na publicznych wypowiedziach osób deklarujących swój związek z Kościołem katolickim.

dla doraźnych politycznych interesów i w ogóle zaangażowania kleru w politykę, braku poszanowania dla reguł demokracji, rozdźwięku między wartościami chrześcijańskimi a postępowaniem wielu duchownych, słabego wykształcenia księży, którzy nie potrafią być intelektualnymi partnerami dla samodzielnie myślących wiernych.

Z wypowiedzi wielu katoliczek wyłania się też przygnębiający obraz miejsca kobiety w polskim Kościele: patriarchalizm i antyfeminizm są tu normą. Księża i klerycy często odnoszą się z wyższością i lekceważeniem do kobiet pracujących w instytucjach kościelnych, także siostr zakonnych. Robią zbyt mało w stosunku do swoich możliwości dla przeciwdziałania przemocy w rodzinie. Powinni bowiem w kazaniach częściej piętnować przemoc jako grzech, a potrzebujące pomocy kobiety odsyłać do odpowiednich ośrodków i organizacji. Tymczasem nierzadko obarczają same ofiary odpowiedzialnością za to, że w rodzinie źle się dzieje, radzą się modlić i przypominają o nierozzerwalności więzi małżeńskiej. Patriarchalizm i seksizm panują także w środowisku akademików katolickich. O pozycji kobiety w Kościele decyduje małżeństwo i macierzyństwo, a nie osiągnięcia naukowe, organizacyjne, publikacje. W związanych z Kościołem instytucjach na porządku dziennym jest dyskryminacja płacowa.

Nic zatem dziwnego, że działania polskich katoliczek-feministek dotyczą przede wszystkim wewnętrznych spraw Kościoła. Ich celem jest zwiększenie roli kobiet w instytucjach kościelnych i liturgii, zmiana sposobu myślenia o kobietach i ich roli w Kościele i społeczeństwie, przeciwdziałanie lekceważeniu kobiet, upowszechnianie postępowych elementów nauczania Jana Pawła II, odkrywanie historii kobiet w polskim Kościele, zwiększenie liczby kobiet naukowo zajmujących się teologią, od studentek po profesorki.

Wiele z nich związanych jest zawodowo z instytucjami kościelnymi. Od biskupów i innych hierarchów nierzadko zależy możliwość ich pracy, nauczania, awansu, czy w ogóle działalności w Kościele. Dotyczy to także akademikzek, zwłaszcza na wydziałach teologicznych. Publiczne krytykowanie Kościoła lub głoszenie poglądów niezgodnych z tymi, które prezentują biskupi, wymaga od

nich i odwagi, i dyplomacji. Zaszkodzić może im także etykieta feministki. Ich działania często przypominają stąpanie po cienkim lodzie. Wiele z nich ma poglądy na temat kobiet radykalnie odmienne od większości katolików. Tym trudniej jest im działać w środowisku, gdzie antyfeminizm jest na porządku dziennym.

Dlaczego nie odchodzą z Kościoła? To pytanie często zadawane wszystkim nieortodoksyjnie myślącym katolikom. Katolickie feministki wierzą, że są częścią Kościoła, i uważają jego rozmaite wady (w tym antyfeminizm) za sprzeczne z wolą Boga. Głównym kryterium bycia katoliczką jest dla nich wiara w Boga (nierzadko wzmocniona przeżytym głębokim doświadczeniem religijnym) i poczucie przynależności do wspólnoty wszystkich wierzących, tak bowiem rozumieją Kościół. Dopóki nie zabraknie któregoś z tych elementów, dopóty nie opuszczą Kościoła. Bycie katoliczką jest bowiem istotnym składnikiem ich tożsamości.

W Polsce teologia feministyczna jest nieznana na szerszą skalę. Jednak uprawiają lub popularyzują ją przedstawicielki i przedstawiciele różnych wyznań chrześcijańskich, głównie protestanckich. Na gruncie katolickim odwołuje się do niej przede wszystkim Elżbieta Adamiak, a także teologowie i publicyści: Józef Majewski, Jarosław Makowski, Tadeusz Bartoś. Wśród feministek-niekatoliczek pewnym zainteresowaniem cieszy się jej antychrześcijański nurt radykalny.

Pragnąc stworzyć platformę dla uprawiania i popularyzowania teologii feministycznej w Polsce, katolickie intelektualistki sympatyzujące z jej reformistycznym nurtem stworzyły polską sekcję Europejskiego Towarzystwa Teologicznego Kobiet (European Society of Women in Theological Research – ESWTR). Towarzystwo jest wspólnotą teolożek z różnych Kościołów, popiera badania kobiet w teologii, zwłaszcza dotyczące problematyki kobiecej czy feministycznej. Polki uczestniczą w konferencjach naukowych ESWTR, publikują w wydawanym przez nie biuletynie. W 2000 roku zorganizowały w Lublinie regionalną konferencję na temat *Macierzyństwo jako „locus theologicus”*.

Katolickie akademikzki i akademicy rozmaitych specjalności z kilku ośrodków naukowych w Polsce angażują się w badania z zakresu *women's studies*, ze

szczególnym uwzględnieniem styku kwestii kobiecych i religijnych. Większą swobodę działania mają niezależne intelektualistki i intelektualiści katoliccy – *freelancerzy* i osoby zatrudnione w instytucjach niezwiązanych z Kościołem. Część z nich także wypowiada się w duchu feministycznym o roli kobiet w świecie i Kościele. Ostatnimi laty sporą falę krytyki ze strony tego typu osób wywołała nagonka hierarchii i prasy katolickiej na Alicję Tysiąc po orzeczeniu Trybunału w Strasburgu przyznającego jej odszkodowanie za odmowę skorzystania z prawa do aborcji oraz bezwzględne potępienie procedury *in vitro* przez polskich biskupów. Wśród polskich katolickich feministek jest także spora grupa osób kwestionujących koncepcję „geniuszu kobiecego” w nauczaniu Jana Pawła II jako androcentryczną i bezrefleksyjnie powielającą stereotypy płci. Sięgają one do analiz teologii feministycznej, traktującej kategorię płci w sposób o wiele bardziej pogłębiony.

Katoliczki identyfikujące się z „nowym feminizmem” mają większą swobodę i możliwości działania. Mają, oficjalną przynajmniej, aprobatę hierarchów. Muszą się natomiast zmagać z praktyką kościelną i stereotypowym myśleniem o kobietach. Ten nurt katolickiego ruchu kobiecego reprezentuje powstałe pod koniec roku 2008 stowarzyszenie Amicta Sole. To niewielka grupa, którą tworzą kobiety wykształcone i od dawna aktywnie działające w Kościele. Są wśród nich teolożki, socjolożki, prawniczki, dziennikarki, są singielki, mężatki, matki i zakonnice. Celem ich działania jest promocja kobiet w Kościele i społeczeństwie, upowszechnianie posoborowej nauki na temat roli świeckich i kobiet w Kościele, propagowanie „nowego feminizmu”, przypomnianie wybitnych przedstawicielek polskiego katolicyzmu. Podkreślają potrzebę harmonijnego łączenia ról rodzinnych i zawodowych, nowej duchowości i zdecydowanie odżegnują się od „walczącego” feminizmu.

Czy możliwa jest współpraca między katolickimi feministkami a środowiskami feministycznymi?

Jak widać, istnieje pewna wspólnota poglądów między częścią katoliczek i katolików a feministkami, która mogłaby być punktem wyjścia dla współpracy. W obecnej sytuacji trudno jednak wyobrazić sobie bliską, systematyczną współpracę katolickich feministek z polskimi organizacjami feministycznymi. Ich zainteresowania dotyczą odmiennych obszarów działania, diagnozy społeczne i postulaty znacząco się różnią, a wzajemna nieufność jest zbyt duża. Dla wielu katoliczek-feministek, zwłaszcza sympatyzujących z teologią feministyczną, największym problemem jest podwójna alienacja. W środowiskach katolickich są podejrzane ze względu na swoje poglądy na kwestie kobiece, dla wielu feministek są podejrzane jako katoliczki. Często spotykają się z lekceważeniem albo jako reprezentantki Kościoła obarczane są odpowiedzialnością za wszystkie jego grzechy. Z kolei „zwykłe” feministki należą do mniejszości, której prawa są podważane i naruszane, w kraju, gdzie w dominującym dyskursie publicznym demokracja jest rozumiana po prostu jako rządy większości, do której mniejszość musi się dostosować. Z tej pozycji trudno jest dostrzec zróżnicowanie katolickiej większości i nie posługiwać się uogólnieniami.

Na dziś dużym osiągnięciem byłoby współdziałanie przy konkretnych projektach, w których nie ma ideologicznych rozbieżności. Warto dążyć do przełamania wzajemnej nieufności. Wymagałoby to przede wszystkim dostrzeżenia różnorodności po obu stronach. Linie podziału nie będą tylko wzdłuż granicy katolicyzm – feminizm. Różnica między osobami o poglądach antyesencjalistycznych a esencjalistkami (i esencjalistami), między tymi, które posługują się kategorią *gender*, a tymi, które jej nie znają lub nie uznają (jak część „nowych feministek”), jest być może głębsza i ma większe skutki praktyczne niż różnica między osobami religijnymi a niereligijnymi.

Gdyby udało się stworzyć forum wymiany myśli, spotkań między feministkami i katoliczkami, w którym obie strony traktowałyby się po partner-sku i naprawdę wzajemnie słuchały, mogłoby stać się ono początkiem szerszej współpracy. Aby miało to szanse powodzenia, obie strony musiałyby nauczyć się tego, co jest trudne dla większości ludzi w Polsce: partnerskiej współpracy z osobami o odmiennych poglądach, która wymaga porzucenia przez każdą ze stron poczucia wyższości i „lepszości” własnych poglądów, a także umiejętności merytorycznej dyskusji z poszanowaniem przeciwnika bez odwoływania się do ironii, inwektyw i chwytów retorycznych mających na celu pogniębienie drugiej strony. Nie należy rozpoczynać wspólnych działań od próby przeforsowania własnego stanowiska w najbardziej spornych kwestiach. Nie chodzi o to, by tych różnic unikać – wręcz przeciwnie – dobrze jest ustalić „protokół rozbieżności” i przyjąć go do wiadomości. Być może Kongres Kobiet z czerwca 2009 roku, w którym brały udział i przedstawicielki organizacji feministycznych i kobiety związane z Kościołem, okaże się zwiastunem zmiany. Zbyt wiele inicjatyw społecznych w Polsce rozbija się dziś o to, że ludzie stają się bezradni, gdy okazuje się, że nie we wszystkim się ze sobą zgadzają.

Może więc przynajmniej na początek warto przyjąć założenie, że kobiety angażujące się w feminizm – czy to po stronie katolickiej, czy w środowiskach feministycznych – „wiedzą, co czynią”, mają bowiem poważne powody, dla których działają tak, a nie inaczej. Takie założenie, które zawsze przecież można zweryfikować, stanowiłoby dobry początek dyskusji o tych powodach, a co za tym idzie, o celach, strategiach i możliwych sojuszach.

dr Joanna Tomaszewska-Kołyszko – socjolożka, absolwentka Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, autorka pracy doktorskiej *Między feminizmem a katolicyzmem. Antynomie tożsamości* (2005). W latach 2000–2006 prowadziła zajęcia na *Gender Studies* UW, publikowała w „Katedrze” i „Zadrze”.

Pluralizm religijny a równość płci

Agnieszka Kościańska

Kiedy mowa o religii i równości płci w Polsce, zwykle nasz kraj postrzegany jest jako katolicki (ponad 33,6 miliona wiernych¹), a polski katolicyzm jest uważany za jednorodny i umacniający patriarchalne wzorce kulturowe. Czy warto zatem mówić o pluralizmie religijnym?

Pluralizm religijny w Polsce można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, w Polsce mieszkają wyznawcy i wyznawczynie innych niż rzymski katolicyzm religii, czyli m.in. prawosławia, różnych Kościołów protestanckich i katolickich (greckokatolicki, ormiański i starokatolicki), islamu, judaizmu², nowych ruchów religijnych (na przykład świadkowie Jehowy, mormoni, krysznowcy) i wspólnot określanych mianem New Age. Po drugie, sam katolicyzm jest wewnętrznie silnie zróżnicowany. Kościół obejmuje różne grupy i środowiska od Klubu Inteligencji Katolickiej i Duszpasterstwa Akademickiego po Rodzinę Radia Maryja. Wierni z kolei często selektywnie przyjmują doktrynę. Irena Browik i Tadeusz Doktór, opierając się na badaniach ilościowych na reprezentatywnej próbie Polaków, zwracają uwagę na wysoki poziom synkretyzmu. Na przykład 27 proc. respondentek i respondentów deklarujących się jako bardzo religijni i 43 proc. spośród tych, którzy mówią, że są religijni, nie wierzy w prezentowaną przez Kościół wizję zbawienia³. Ponadto, jak dowodzi Dorota Hall w książce *New Age w Polsce*, większość polskich zwolenników indyjskiego nauczyciela duchowego Sai Baby i innych guru Nowej Ery deklaruje się jako katolicy i stawia ich figurki na domowych ołtarzykach razem z przedstawieniami Matki Boskiej. Mówiąc o religii w Polsce, nie można pominąć zjawiska religijności ludowej, której elementy

¹ Dane o liczbie wiernych poszczególnych grup podają za *Małym rocznikiem statystycznym* (Warszawa, Główny Urząd Statystyczny, 2009). Należy pamiętać, że GUS pozyskuje je od Kościołów i związków wyznaniowych, które podają je wedle własnych szacunków. W przypadku Kościoła katolickiego jest to liczba ochrzczonych.

² W artykule tym celowo nie omawiam pozycji kobiet w judaizmie i islamie. W obrębie obu tych religii jest to sprawa żywo dyskutowana. W debacie tej często ścierają się ze sobą sprzeczne poglądy. Jest to więc kwestia niezwykle skomplikowana, a liczba wyznawców w Polsce niewielka.

³ Zob. Irena Borowik, Tadeusz Doktór, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2001, s. 111-120.

widoczne są we współczesnej religijności popularnej. Religijność ludowa charakteryzuje się między innymi zachowywaniem dystansu wobec księży. Ma to duże znaczenie dla pozycji kobiet, ponieważ stwarza możliwość samodzielnego i przywódczego działania w sferze religijnej na przykład w ramach – organizowanych do dziś – nabożeństw majowych odprawianych z dala od kościoła bez udziału duchownych⁴.

Jakie konsekwencje ma ta sytuacja dla równości płci? Hierarchia Kościoła katolickiego dyskryminuje kobiety głównie w dwóch kwestiach: uniemożliwia im sprawowanie funkcji kapłańskich i przywódczych, a tym samym dostęp do władzy oraz przedstawia macierzyństwo jako ich nadrzędną rolę⁵, co odzwierciedla się na przykład w dążeniu do ograniczenia dostępności aborcji i antykoncepcji. Jak na te dwie kwestie zapatrują się inne Kościoły i związki wyznaniowe działające w Polsce oraz różne środowiska katolickie?

Przywódstwo i kapłaństwo kobiet

Już w drugiej połowie XIX wieku różne Kościoły chrześcijańskie w USA wyświęcały kobiety na kapłanki. W Polsce stało się to po raz pierwszy w 1929 roku w Kościele mariawickim. Wspólnota ta została założona na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX wieku przez rzymskokatolicką zakonnicę Marię Franciszkę Kozłowską. Doznała ona serii objawień, które w 1904 roku zostały odrzucone przez Watykan. W rezultacie wizjonerka, wspierana przez grupę duchownych katolickich, uformowała nowy Kościół, w którym obowiązywała liturgia w języku polskim i który niebawem wszedł do Unii Utrechckiej, organizacji zrzeszającej Kościoły starokatolickie, nieuznającej dogmatu o nieomyślności papieża i innych

⁴ Anna Mikolejko, *Tradycja i nowe drogi wiary: obrazy religijności polskiej w latach 1918-1939*, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2001; Magdalena Zowczak, *Między tradycją a komercją*, [w:] „Znak”, 2008, nr 3, s. 31-44.

⁵ Na temat sytuacji kobiet w Kościele zob. np. Elżbieta Adamiak, *Milcząca obecność. O roli kobiet w Kościele*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa, 1999.

reform Soboru Watykańskiego I. Po śmierci założycielki przewodnikiem mariawitów został bp Jan Maria Michał Kowalski, który wprowadził szereg reform. Wyświęcił dwanaście kobiet na kapłanki, jedna została biskupką.

W Kościele tym mamy do czynienia z bardzo silnym kultem maryjnym – nawet nazwa pochodzi od *Maria vitae*, tj. życie Marii. I to właśnie Maryja została przez Kowalskiego uznana za pierwszą kapłankę:

„Matka Najświętsza nie tylko Ofiarę Mszy świętej odprawiała w sposób nieskończenie doskonalszy, niż odprawiać by ją mogli księża, ale sprawiła to, że bez Jej Ofiary nawet Ofiara Chrystusowa krwawa i niekrwawa spełnić by się nie mogła. Wyrzekłszy bowiem słowa swoje «Oto ja służebnica Pańska, niech się stanie według słowa Twego», przemieniła niemi nie chleb i wino, ale Ciało i Krew swoją w Ciało i Krew Chrystusową”⁶.

Ordynacji towarzyszyło oburzenie katolików, wiernych i hierarchii. Podejrzewano, że kapłanki pozostają w związkach intymnych z biskupem Kowalskim. Po ordynacji grupa kapłanek objeżdżała parafie mariawickie i odprawiała msze. Często dochodziło do konfliktów z katolickimi sąsiadami, w jednej z miejscowości dach budynku sąsiadującego z kościołem zawalił się pod ciężarem gapiów.

Kilka lat później doszło do rozłamu w Kościele mariawickim – wierni byli przeciwni reformom wprowadzanym przez Kowalskiego, jego działalność nie podobąca się starokatolikom w Europie, Kościół został usunięty z Unii Utrechckiej (inne zrzeszone Kościoły zaczęły wyświęcać kobiety dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX wieku). W rezultacie powstały dwa Kościoły mariawickie: starokatolicki i katolicki. Dziś ten pierwszy ma 23 tys. członków i członkiń, a drugi – wierny reformom Kowalskiego, czyli też wyświęcający kobiety – niewiele ponad 2 tysiące⁷.

⁶ „Królestwo Boże na Ziemi. Tygodnik religijno-społeczny”, nr 9, 1929, s. 65-66.

⁷ O mariawitach zob. np. Anika Broda, *Maria Franciszka Kozłowska. Próba analizy wizerunku założycielki mariawityzmu*, [w:] *Kobiety i religie*, red. Katarzyna Leszczyńska, Agnieszka Kościańska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2006; Ryszard Podgórski, *Religijność wiernych Starokatolickiego Kościoła Mariawitów. Studium historyczno-socjologiczne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998.

Trzeba było długo czekać, aż następny Kościół w Polsce zdecydował się na ordynację kobiety. Stało się to dopiero w 2003 roku – pastorką Kościoła ewangelicko-reformowanego (3,5 tys. wiernych w Polsce) została Wiera Jelinek z Zelowa. Kościoły protestanckie, w przeciwieństwie do katolickiego, nie mają scentralizowanej władzy, są niezależne na poziomie krajowym, a o powołaniu pastora lub pastorki decydują parafianie. Kościoły ewangelicko-reformowane w innych krajach od wielu lat ordynują kobiety. W Polsce w wyniku długiej wewnątrzkościelnej debaty było to możliwe od 1991 roku – wtedy zmieniono przepisy dotyczące ordynacji, tak by nie wykluczały one kobiet. Minęło dwa-
naście lat, zanim doszło do wyświęcenia Wiery Jelinek. Warto podkreślić, że pastorka była wcześniej pastorową i wierni z jej parafii, widząc efekty jej pracy, wystąpili o jej ordynację.

Ordynacji Wiery Jelinek towarzyszyły ostre komentarze ze strony hierarchii katolickiej. „Na pewno ordynowanie kobiety na pastora wyostreza różnice między naszymi kościołami. (...) Ta decyzja wpłynie na ochłodzenie stosunków między nami” – mówił ksiądz profesor ekumenista Stanisław Celestyn Napiórkowski. Na niższych szczeblach reakcje były bardziej stonowane – księża katolicy z Zelowa pozytywnie odnieśli się do swojej nowej koleżanki po fachu. Koresponduje to z wynikami prowadzonych przeze mnie badań na temat stosunku katolików do przywództwa religijnego kobiet. Generalnie nie jest to temat często podejmowany przez wiernych, a idea kapłaństwa kobiet nie ma w Polsce zbyt wielu orędowników⁸. Jednak w parafiach, gdzie księża dopuszczali się grzechów postrzeganych jako typowo męskie (uwodzenie parafianek, pijaństwo), respondentki i respondenci często

⁸ W raporcie z badań na temat oczekiwań Polaków i Polek wobec Kościoła po wyborze Josepha Ratzingera na papieża kapłaństwo kobiet nie zostało nawet wyodrębnione jako odrębny postulat, znalazło się w grupie „innych oczekiwań”, które wyraziło 3 proc. badanych, zob. Centrum Badania Opinii Społecznej, *Reakcje Polaków na wybór Papieża Benedykta XVI*, Warszawa, maj 2005. Sondaż TNS OBOP z 2005 roku pokazuje, że 75 proc. wiernych jest przeciw kapłaństwu kobiet (<http://info.wiara.pl/doc/153803.Sondaz-OBOP-Polacy-to-ludzie-naprawde-wierzacy>).

mówili, że kobieta-ksiądz nie dopuściłaby się takich czynów. Bezpośrednie doświadczenie odgrywa tu decydującą rolę.

Na ordynację Wiery Jelinek warto spojrzeć jeszcze w dwóch innych kontekstach. Po pierwsze, rozbudziła ona nadzieje luteranek. Polski Kościół ewangelicko-augsburski jako jeden z dwóch w Europie nie wyświęca kobiet. Mogą one być jedynie diakonisami (niższy stopień kapłaństwa, diakonisa może odprawiać tylko skrócone nabożeństwo, bez Wieczery Pańskiej). W trakcie nabożeństwa orynacyjnego w Zelowie Halina Radacz, diakonisa z Żyradowa, mówiła: „Cieszę się, że to Ty, Wiero, jesteś pierwszą z nas” – z nas, czyli tych kobiet, protestantek, które od lat walczą o prawo do ordynacji. Luterzańskie diakonisy nie doczekały się jeszcze ordynacji, mimo że wiele z nich, tak jak Radacz, prowadzi parafie samodzielnie. Ordynacji kobiet przeciwstawiają się konserwatywni luteranie ze Śląska Cieszyńskiego, którzy stanowią większość wśród wiernych w Polsce. Nie bez znaczenia jest też postawa Kościoła katolickiego.

Druga sprawa to fakt, że Jelinek była najpierw pastorową i jej praca została doceniona. W Polsce funkcjonują dwa duże Kościoły mniejszościowe, w których nie obowiązuje celibat: prawosławny (pół miliona wiernych) i grekokatolicki (53 tys.). Nie dopuszczają one ani w Polsce, ani gdzie indziej kapłaństwa kobiet, ale mają silnie rozbudowaną instytucję żony księdza, która *de facto* pracuje w parafii, często ma wykształcenie teologiczne, naucza, organizuje życie społeczne, udziela porad wiernym. O jej roli może świadczyć choćby to, że w słynnej już sprawie molestowania, którego dopuścił się ksiądz katolicki w jednej ze wsi podkarpackich, to właśnie żona księdza unickiego zdecydowała się przerwać trwające wiele lat milczenie. Żona księdza to przywódcza funkcja religijna, choć oczywiście nie jest to równoznaczne z kapłaństwem, dostępnym tylko dla mężczyzn. Jest to kolejny przypadek, gdzie wierni mogą zdobyć osobiste doświadczenie, pokazujące, że kobieta może funkcję przywódczą pełnić. Takie doświadczenie doprowadziło do ordynacji Jelinek.

Mówiąc o przywództwie kobiet, warto też wspomnieć o coraz bardziej popularnych ruchach nowej duchowości oraz nowych ruchach religijnych. Jest

to zjawisko bardzo różnorodne – każdy ruch ma swoją odrębną doktrynę, inne praktyki i własną koncepcję relacji między płciami. Jednak badania pokazują, że wśród uczestników przeważają kobiety⁹. Często motywem przyłączenia się do grupy jest niezadowolenie z dotychczasowego życia, w tym statusu wynikającego z płci. W związku z tym wieloma grupami kierują kobiety. Przywództwo to może mieć różny charakter. W wywodzącym się z Indii ruchu Brahma Kumaris dowartościowanie kobiet jest kluczowym elementem doktryny i to kobiety, niemal wyłącznie, pełnią funkcje kierownicze zarówno duchowe, jak i organizacyjne. W innych ruchach pochodzenia wschodniego nie mówi się o przywództwie kobiecym, ale i w Hare Krysna, i w Misji Czaitanii kobiety zajmują ważne miejsce we władzach. Są też w Polsce mistrzynie buddyjskie. Wiele grup, które można by określić mianem New Age, również ma liderki. Często są to małe, czasowe wspólnoty, powołane z okazji jakiegoś rytuału. Kobiety je organizują i odprowadzają¹⁰.

A jak na kwestię kobiecego przywództwa zapatrują się katolicy? Jak wspominałam, kapłaństwo kobiet nie jest tematem często poruszonym w polskim Kościele katolickim w przeciwieństwie do na przykład Kościoła niemieckiego, gdzie – zapewne pod wpływem Kościołów protestanckich – ordynacja kobiet jest w centrum zainteresowania. Czy znaczy to jednak, że kobiety nie chcą być kapłankami i przywódczyniami, nie chcą władzy? A może starają się ją sprawować poza oficjalnymi strukturami Kościoła? Moje badania wśród religijnych starszych kobiet, często nazywanych pogardliwie „moherowymi beretami”, pokazały, że nawet w tym – wydawałby się tak konserwatywnym – środowisku kobiety zainteresowane są funkcjami

⁹ W Polsce kobiety stanowią większość uczestników wielu alternatywnych ruchów religijnych – od tej tendencji odbiegają jedynie ruchy buddyjskie, współcześni Różokrzyżowcy i Wiara Rodzima, zob. Tadeusz Doktor, *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*, Olsztyn, Mantis, s. 83.

¹⁰ Trudno jest oszacować skalę tego zjawiska. Jak wspominałam, wyznawcy Nowej Ery często deklarują się jako katolicy. Nowe ruchy religijne są zwykle małe – od kilkudziesięciu do kilkuset uczestników i uczestniczek. Duża rotacja w tych grupach uniemożliwia podanie liczby członków, ale też powoduje, że ich praktyki i przekonania trafiają do znacznie większej rzeszy odbiorców niż mogłaby wskazywać liczba wyznawców w danym momencie.

przywódczyni. Prowadzą modlitwy, nauczają i uzdrawiają. Często organizują się w grupy wokół wizjonerek. Niestety, gdy dochodzi do kontaktów z hierarchią, księża starają się odsunąć przywódczynię od kierowania powstałymi nieformalnym wspólnotami czy wręcz uniemożliwić im kontakt z wiernymi. W przypadku badanej przede mną grupy, gdy ta chciała sformalizować swoją działalność w obrębie Kościoła, przedstawiciele hierarchii postawili sprawę jasno: albo założycielka odsunie się, albo wspólnota nie zostanie uznana. Kobiety te nie chciały być wykluczone z Kościoła – uważały się przecież za prawowite katoliczki. Tak zostały wychowane. W końcu grupa przystała na rozstanie z założycielką, ale jak się okazało, było to tylko działanie pozorne – spotkania kontynuowano, ale poza przestrzenią kościelną. Warto dodać, że kobiety te są zadeklarowanymi przeciwniczkami kapłaństwa kobiet, choć trudno to dostrzec w ich działaniach. To, co robią – w tej chwili w prywatnych domach – jest *de facto* kapłaństwem, a przywódczyni kupiła sobie nawet ornat.

Wszystkie te przykłady – katolickie i niekatolickie – pokazują, że kobiety chcą pełnić funkcje przywódcze i czynią to. Sprawdzają się doskonale w roli kapłanek, pastorek, formalnych i nieformalnych przewodniczek duchowych.

Aborcja i antykoncepcja

Generalnie wszystkie Kościoły chrześcijańskie i wywodzące się z chrześcijaństwa związki wyznaniowe potępiają aborcję. Jednak żaden z nich nie angażuje się aktywnie na poziomie politycznym i nie dąży do narzucenia swych przekonań za pomocą prawa. Dotyczy to też niektórych środowisk katolickich. Na przykład Andrzej Wielowieyski – jedna z czołowych postaci inteligencji katolickiej – w latach dziewięćdziesiątych złożył projekt liberalizacji ustawy antyaborcyjnej zgodnie ze wzorem niemieckim, gdzie obowiązuje tylko wymóg konsultacji przed dokonaniem zabiegu¹¹.

¹¹ Andrzej Wielowieyski, *Aborcji zakazem nie ograniczymy*, [w:] „Gazeta Wyborcza”, 20.10.2007.

Zupełnie inaczej sprawa wygląda w przypadku antykoncepcji. Większość Kościołów chrześcijańskich w żaden sposób nie potępia antykoncepcji, dotyczy to również judaizmu i islamu oraz wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej świadków Jehowy (128 tys. wyznawców w Polsce). Jeśli chodzi o środowiska nowych ruchów religijnych i New Age, kwestie te nie są zbyt często poruszane, choć warto dodać, że na przykład przywoływane wcześniej ruchy o indyjskiej proveniencji z rezerwą odnoszą się do seksualności lub ograniczają ją do prokreacji. W kontekście alternatywnej duchowości warto jednak wspomnieć o odprawianych niekiedy w tych kręgach rytuałach „pożegnania dziecka nienarodzonego”, tj. obrzędach mających pomóc psychicznie i duchowo kobietom, które dokonały aborcji¹².

Warto tu też zwrócić uwagę na widoczny rozdzźwięk między stanowiskiem hierarchii katolickiej a przekonaniami Polaków. Badania CBOS pokazują, że ponad 60 proc. ankietowanych nie widzi nic złego w stosowaniu środków antykoncepcyjnych¹³, wielu oczekuje od Kościoła liberalizacji w tym zakresie¹⁴, a połowa uważa, że kobiety powinny mieć prawo do usunięcia ciąży w pierwszych tygodniach, choć poparcie dla tej drugiej kwestii sukcesywnie maleje od początku lat dziewięćdziesiątych¹⁵.

Podsumowując, gdy mowa o reprodukcji, to hierarchia Kościoła katolickiego jest aktorem, który w największym stopniu dąży do ograniczenia praw kobiet w tym zakresie.

¹² Agata Chelstowska, *Aborcja i ruch pro-choice w Polsce: antropologiczne badania w latach 2006–2008*, praca magisterska, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.

¹³ Centrum Badania Opinii Społecznej, *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Komunikat z badań*, Warszawa, marzec 2008, s. 17. Warto jednak zaznaczyć, że niektórzy mogą twierdzić, że nie używają środków antykoncepcyjnych ze względów zdrowotnych, a nie moralnych – analiza katolickich poradników dotyczących seksualności pokazuje, że Kościół często posługuje się językiem medycznym, a nie religijnym, mówiąc o antykoncepcji.

¹⁴ *Reakcje Polaków na wybór...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁵ Centrum Badania Opinii Społecznej, *Opinie na temat aborcji. Komunikat z badań*, Warszawa, październik 2007, s. 2.

Pluralizm religijny a równość

Czy w związku z tym pluralizm – rozumiany i jako wewnątrzkościelne zróżnicowanie, i jako wielość wyznań – sprzyja emancypacji i prawom kobiet? Na pewno tak, tym bardziej że dominujący w Polsce Kościół katolicki, a przede wszystkim jego hierarchia, jest ostoją patriarchatu. Na poziomie życia codziennego i bezpośredniego doświadczenia polscy katolicy mają do czynienia z różnymi rolami, także przywódczymi, odgrywanymi przez kobiety¹⁶ i różnorodnymi postawami wobec praw reprodukcyjnych. Jednak potencjalne sojusze między działaczkami i działaczami na rzecz praw a grupami wyznaniowymi – konieczne w tak religijnym jak Polska kraju – narażone są na pewne ograniczenia i pułapki, dotyczące głównie dwóch kwestii: aborcji oraz koncepcji jednostki i sprawczości.

Religie są przeciw aborcji. W tej kwestii trudno o sojusz. Sprawę tę komplikuje też rozpowszechnione przekonanie, że feminizm dotyczy wyłącznie, czy niemal wyłącznie aborcji. Różne religie lub grupy katolickie mogą generalnie wpiierać prawa kobiet, ale nie prawo do aborcji. Czy jednak nie ma tutaj możliwości żadnego sojuszu? Być może drogą jest porozumienie nie tyle w sprawie aborcji, ile w kwestii obecności Kościoła katolickiego w sferze publicznej. Konstytucyjny rozdział Kościoła od państwa jest w Polsce fikcją. Nie podoba się to i wielu katolikom, i – przede wszystkim – przedstawicielom innym religii. Tym ostatnim również ze względu na kwestie związane z emancypacją kobiet. Fundamentalny sprzeciw silnie obecnego w sferze publicznej Kościoła katolickiego – w Polsce widoczny dużo wyraźniej niż w wielu innych krajach Europejskich – wobec kapłaństwa kobiet zdecydowanie wpływa na postawy innych Kościołów chrześcijańskich, uniemożliwia ordynację kobiet i powoduje marginalizację Kościołów, które się na to zdecydowały.

¹⁶ Choć warto pamiętać, że niestety Kościoły i związki wyznaniowe, które mają oficjalne przywództwo i kapłaństwo kobiet, znajdują się na marginesie polskiego życia religijnego (w sumie kilka tysięcy wyznawców). Trudno więc mówić o ich politycznym znaczeniu.

Kwestia koncepcji jednostki i sprawczości jest bardziej złożona. Działania na rzecz praw kobiet opierają się na liberalnym rozumieniu jednostki i jej sprawczości. Feminizm postrzega sprawczość jako działania – często w sferze publicznej – na rzecz praw i przezwyciężenia ograniczeń. Religijność i duchowość bazują z kolei na podporządkowaniu siebie bogu lub inaczej rozumianej sile wyższej i wspólnotowej dyscyplinie. Przywódczynie religijne działają jako narzędzia boga, podporządkowują często swoje potrzeby grupie religijnej. Tak różne ujęcia mogą być trudne do połączenia, a jednostki i grupy przekonane o wyższości jednej z tych opcji mogą napotykać przeszkody w przezwyciężeniu tych różnic.

Podporządkowanie może być jednak sprawcze. Pierwszej ordynacji kobiet w Polsce towarzyszyło odwołanie do podporządkowania się Maryi woli Boga. Religijne katolicki („moherowe berety”) czerpią siłę z podporządkowania Bogu (na przykład zaleceniom otrzymanym w snach i wizjach), by podjąć działalność w niedostępnej im teoretycznie sferze przywództwa religijnego. Jednak działanie takie nie prowadzi do pełnego sukcesu, nie zmienia bowiem oficjalnej struktury, ich władza działa tylko poza nią. Choć często tego typu działalność może pomagać kobietom w budowaniu autorytetu w rodzinie i społeczności. Jednak przykład „moherowych beretów” pokazuje, że pewien potencjał z tym związany może być bardzo łatwo zawłaszczony przez struktury oficjalne, w tym przypadku Radio Maryja, i wykorzystany politycznie w walce przeciw prawom kobiet.

Warto w takim razie zapytać, czy mogą zaistnieć warunki, by działalność bazująca na religii, tj. podporządkowaniu, była pomocna w walce o prawa? Przykład z historii pokazuje, że tak. Phyllis Mack, profesorka studiów kobiecych z Uniwersytetu Rutgers, analizuje doświadczenia kwakerek, osiemnastowiecznych aktywistek zaangażowanych w walkę na rzecz równości społecznej. Dysponowały sprawczością, były skuteczne w działaniu na rzecz zmiany społecznej, ale podporządkowywały się Bogu i silnej wewnątrzgrupowej dyscyplinie. Kwakierki legitymizowały zachowania sprzeczne z normami społecznymi (np. zaangażowanie kobiet w działalność w sferze publicznej) dzięki swojemu

związkowi z Bogiem, występowały bowiem w jego imieniu. Dzięki temu mogli przekroczyć granice płci, choć często dochodziło do konfliktów wewnętrznych. Ich działanie klóciło się z obowiązującymi w tym czasie modelami kobiecości. Miały jednak autorytet duchowy, wykraczający poza płęć¹⁷.

Czy możliwe jest to w dzisiejszej Polsce? Niewykluczone. Wspomniana już żona unickiego księdza z Podkarpacia – jako jedyna w swojej społeczności – odważyła się wystąpić w obronie praw, m.in. dzięki temu, że miała autorytet religijny. Z kolei badane przeze mnie uczestniczki i przywódczynie ruchu Brahma Kumaris, mimo że podporządkowują się ścisłej dyscyplinie, są zwolenniczkami liberalnej wersji feminizmu prezentowanej przez Magdalenę Środę. Rozmówczynie Jarosława Makowskiego¹⁸, głęboko wierzące katoliczki, dopominają się o więcej praw dla kobiet w Kościele katolickim. Prawa i podporządkowanie nie zawsze muszą się wykluczać. Istnieją więc możliwości sojuszy, jednak nie będą one mogły dotyczyć wszystkich kwestii i będą musiały zmierzyć się z różnymi sposobami myślenia o jednostce i jej działaniu.

dr Agnieszka Kościańska – antropolożka kulturowa, pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Warszawskiego; pracę doktorską poświęciła genderowym aspektom konwersji religijnej oraz relacjom między tożsamością kobiet a religią w Polsce. Zajmuje się antropologicznymi *gender studies* i współczesną religijnością. Współredaktorka książek: (z Renatą Hryciuk) *Gender. Perspektywa antropologiczna*, tom I, *Organizacja społeczna*, tom II, *Kobiecość, męskość, seksualność*, [Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007] oraz (z Katarzyną Leszczyńską) *Kobiety i religie* [Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2006.]

¹⁷ Phyllis Mack, *Religion, feminism, and the problem of agency. Reflections on eighteen-century Quakerism*, [w:] „Signs. Journal of Women in Culture and Society”, 2003, nr 1, s. 149-177.

¹⁸ *Kobiety uczą Kościoł*, Warszawa, W.A.B., 2007.

Ateizm, agnostycyzm i antyklerykalizm w Polsce a kwestia równouprawnienia

Barbara Stanosz

I. Idea „przyrodzonych” nierówności między ludźmi, leżąca u podstaw nierówności praw przyznawanych przez suwerena i ról społecznych wyznaczanych przez obyczaj, jest zapewne jednym z najstarszych i najszerzej rozpowszechnionych wątków ludzkiej kultury. Od tysiącleci idea ta generuje prawa i obyczaje, które mniej lub bardziej radykalnie różnicują zakres wolności jednostek w życiu społecznym – od względnie łagodnego wymogu posłuszeństwa i „czci” wobec rodziców po skrajnie brutalne przyzwolenie na eksterminację obcych wspólnot ludzkich lub traktowanie ich członków jako łupy wojenne i zwierzęta użytkowe.

Żadna religia teistyczna, która osiągnęła stadium instytucjonalne, nie zakwestionowała owej idei ani praktyk, które ma ona uzasadniać. Przeciwnie, religie dostarczają im wsparcia, przekonując, iż wszystkimi sprawami ludzkiego świata zawiaduje nieomylny Bóg za pośrednictwem swoich wybrańców („Wszelka władza pochodzi od Boga”); że Bóg ten jest wzorem ojca, ludzie zaś to dzieci, których własne dobro wymaga pokornego poddawania się jego (i jego ziemskich pełnomocników) woli; że kobieta jest istotą podrzędną wobec mężczyzny, a przy tym ograniczoną umysłowo („Mężczyzna jest głową kobiety”), winna więc mu służyć i zadowalać się tą rolą; że relacja pan-niewolnik jest zgodna z prawem bożym, naród zaś może mieć dane mu przez Boga, szczególne prawa wobec innych nacji czy ras. Perspektywa pośmiertnej równości wszystkich ludzi w obliczu Boga i sprawiedliwości jego ostatecznych wyroków, a także slogany o uświęcającej funkcji biedy i uszlachetniającej funkcji cierpienia mają łagodzić gorycz ziemskich krzywd. Apoteoza pokory i wybaczenia jest antidotum na odruchy sprzeciwu wobec niesprawiedliwości. „Ludzka twarz” religii składa się z wezwań do okazywania miłosierdzia i udzielania jałmużny – nigdy do buntu przeciwko nierównościom społecznym, ani do radykalnych reform na rzecz ich zniwelowania.

Trwałe (choć niekiedy szorstkie) „sojusze tronu i ołtarza” przez wiele wieków przynosiły korzyści obu stronom, dostarczając środków konserwacji politycznego i społecznego *status quo*. Ateizm – odrzucenie wszelkiej idei

osobowej „siły nadprzyrodzonej” – i agnostycyzm – zawieszenie tej idei jako niesprawdzonej lub zasadniczo niesprawdzalnej – były do niedawna poglądami nielicznych jednostek, na ogół skrywanymi w obawie przed prześladowaniem lub ostracyzmem i nie zawsze łączonymi z prorocnościami stanowiskiem w kwestiach społecznych. Niekiedy polegały wyłącznie na uwolnieniu umysłu od teistycznych założeń ontologicznych – nieuzasadnionych, nieuleczalnie mętnych i nie tylko zbędnych, lecz także zawadzących w procesie racjonalnego poznawania świata. Niektórzy zresztą, wśród nich znani filozofowie (również współcześni), nie podziеляjąc wiary w Boga, zachowali „wiarę w wiarę w Boga”, dopatrując się w religii źródła zaspokajania pewnych niezwykłych potrzeb większości ludzi, a także gwaranta ładu moralnego. Inni jednak podawali w wątpliwość istnienie domniemyanych potrzeb tego rodzaju i kwestionowali status moralny ładu społecznego, który religie sankcjonują; niekiedy właśnie głos sumienia był (i nadal bywa) głównym motywem odrzucania teizmu.

Z drugiej strony nowożytny ruch społeczny, zmierzający do demokratyzacji i liberalizacji tradycyjnych zasad współżycia ludzi, wysuwały wprowadzenie hasła wolności wyznania i miały antyklerykalne nastawienie, ale odrzucanie wszelkiej religii dość długo było im obce. (Dotyczy to także ruchu na rzecz równouprawnienia kobiet. Na przykład zasłużona w walce o prawa kobiet polska imigrantka Ernestyna L. Rose, która jako pierwsza kobieta w USA publicznie zadeklarowała ateizm, była za to potępiana przez uczestniczki konwencji na rzecz praw kobiet zwołanej w Filadelfii w 1854 roku.) Wszystkie główne kościoły zdołały bowiem zaszczerpić w świadomości ludzkiej skojarzenie ateizmu z „bezbożnictwem”, które utożsamiano z nihilizmem moralnym.

Jednakże konflikt szeroko rozumianych dążeń emancypacyjnych z ortodoksją religijną i administratorami dominujących wyznań był nieunikniony, trwa do dziś i wydaje się nie do wygaszenia. Uznanie religii za narzędzie niewolenia ludzi i zarazem narkotyk („opium”), mający uśmierzać cierpienia zniewolonych, stało się składnikiem programu radykalnej zmiany struktury społeczeństwa na rzecz pełnego egalitaryzmu – programu zainicjowanego

przez Karola Marksa. Późniejsze polityczne losy tego programu nie przyczyniły się do ostatecznego powiązania idei humanistycznych z ateizmem, ale w ostatnich dziesięcioleciach XIX i pierwszych dekadach XX wieku więź ta stopniowo się zacieśniała. Ukształtował się tzw. ruch wolnomyślicielski, w ramach którego sformułowano zasady świeckości życia publicznego, podstawy laickiej etyki oraz wizję wolnego od wszelkiej dyskryminacji życia społecznego. Ruch ten odrodził się i rozwinął w drugiej połowie ubiegłego wieku, po powołaniu w 1952 roku International Humanist and Ethical Union – unii stowarzyszeń promujących areligijny, naukowy światopogląd i świeckie, humanistyczne wartości. Obecnie do IHEU należy ponad sto organizacji członkowskich z kilkudziesięciu krajów świata (a nie jest to jedyna międzynarodowa unia stowarzyszeń o takim charakterze). Współpraca tych organizacji odgrywa ważną rolę m.in. w walce o równość płci, zwłaszcza w krajach, w których prawa kobiet nadal pozostają drastycznie zredukowane wskutek trwania opresyjnej wobec kobiet tradycji religijnej.

2. Polski ruch wolnomyślicielski pojawił się na przełomie XIX i XX wieku. Łączył w sobie wątki ludowego antyklerykalizmu z inteligenckim laicyzmem dominującym w kulturze tej epoki, a także z wczesną polską myślą lewicową. Pierwszą formą organizacyjną tego ruchu była powstała na obczyźnie Polska Liga Wolnej Myśli. Zwołany z jej inicjatywy w 1907 roku Zjazd Wolnomyślicielstwa Polskiego w Warszawie nie doprowadził do trwałego zdomowienia się tego ruchu w kraju, gdyż władze carskie wkrótce go zdelegalizowały. Odrodził się po odzyskaniu niepodległości: w 1920 roku powstało Stowarzyszenie Wolnomyślicieli Polskich (SWP), którego pierwszym przewodniczącym został wybitny językoznawca, Jan Baudoin de Courtenay. Od 1922 roku wydawało ono miesięcznik „Myśl Wolna” i kilka pism regionalnych, publikowało odezwy i protesty oraz prowadziło szeroką działalność odczytową, postulując oddzielenie Kościoła od państwa, usunięcie religii ze szkół publicznych i prawne uznanie bezwyznaniowości. Między działaczami SWP narastały jednak spory światopoglądowe

(o ateizm) i polityczne (o socjalizm), w następstwie których w 1927 roku stowarzyszenie to opuścili liberalowie, zakładając osobną organizację – Polski Związek Myśli Wolne (PZMW). Odtąd SWP związało się z ruchem robotniczym (z Międzynarodówką Wolnomyślicieli Proletariackich), co spowodowało zdelegalizowanie tej organizacji pod zarzutem działalności antypaństwowej. PZMW wydawał periodyki „Życie Wolne” i „Wolnomyśliciel Polski”, a w 1930 roku powołał Koło Intelktualistów, które w latach 1930-35 redagowało miesięcznik „Racjonalista” (jego współtwórcą był Tadeusz Kotarbiński, jeden z czołowych przedstawicieli racjonalistycznego nurtu w polskiej filozofii, znanego pod nazwą szkoły lwowsko-warszawskiej). PZMW radykalizował się stopniowo w kierunku lewicowym; w uchwale podjętej na IV Krajowym Zjeździe w 1934 roku zawarto m.in. sformułowanie o solidarności z „wyzwoleńczymi dążeniami szerokich warstw włościan, robotników i inteligencji zawodowej”. Doprowadziło to ostatecznie do rozwiązania przez władze państwowe także tej organizacji i jej wydawnictw w 1936 roku.

Niezależnie od programowych działań stowarzyszeń wolnomyślicielskich wielu intelektualistów II Rzeczypospolitej indywidualnie sprzeciwiało się zjawiskom społecznym i faktom politycznym wyrosłym na podłożu polskiego katolicyzmu i aspiracji Kościoła do współzrządzenia państwem. Na przykład Tadeusz Kotarbiński aktywnie zwalczał przejawy antysemityzmu w życiu akademickim, a wybitny tłumacz, pisarz i publicysta, Tadeusz Żeleński („Boy”), prowadził kampanię na rzecz laicyzacji polskiego prawa i obyczajów, m.in. zniesienia bezwzględного zakazu aborcji. Jego publicystyka, a zwłaszcza wydana w 1930 roku książka *Pieśń kobiet*, były w tym okresie jednym z najdobitniejszych głosów upominających się o prawa kobiet.

W 1946 roku grupa dawnych działaczy PZMW reaktywowała ruch wolnomyślicielski, powołując Stowarzyszenie Wolnomyślicieli w Polsce, którego organem było pismo „Głos Wolnych”. Stowarzyszenie to i pismo podzieliły los wielu innych niezależnych od państwa inicjatyw społecznych i obywatelskich: zostały zlikwidowane decyzją władz politycznych w 1951 roku.

Po 1956 roku władze PRL uznały potrzebę istnienia zorganizowanego ruchu społecznego na rzecz kultury laickiej. W 1957 roku powstał w Warszawie Klub Inteligencji Ateistycznej, któremu przewodniczył Andrzej Nowicki, a wkrótce potem podobne kluby w innych miastach. Niebawem utworzyły one Ogólnopolskie Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli, które w 1969 roku zostało połączone z Towarzystwem Szkoły Świeckiej, tworząc Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej. Jednakże w żadnej z tych form organizacyjnych nie był to już autonomiczny ruch społeczny. (Po 1989 roku TKKS zostało przemianowane na Towarzystwo Kultury Świeckiej, ale w zasadzie nie zmieniło swego charakteru: pozostaje bezpośrednio związane z partią polityczną SLD. Wydaje pismo „Res Humana”).)

3. W latach osiemdziesiątych władze PRL podjęły starania o poprawę swoich stosunków z hierarchią Kościoła katolickiego w Polsce i jej watykańskim zwierzchnictwem. Efektem tych starań była uchwalona w maju 1989 roku ustawa o stosunku państwa do Kościoła, która m.in. otwierała drogę do rewindykacji tych dóbr kościelnych, które po drugiej wojnie światowej zostały znacjonalizowane niezgodnie z obowiązującym wówczas prawem. Po przełomie politycznym, który nastąpił wkrótce po przyjęciu tej ustawy, majątkowe roszczenia Kościoła wzrastały lawinowo, a państwo zaspokajało je bez sprzeciwu. W następnych latach Kościół „odzyskał” więcej, niż kiedykolwiek posiadał, co wraz z rozmaitymi przywilejami finansowymi złożyło się na jego obecną, doskonałą kondycję materialną. Równocześnie szybko umacniał swoją pozycję polityczną, zyskując wpływ na treść uchwalanych praw i obsadę ważnych stanowisk w państwie; rozbudowywał też arsenał środków bezpośredniego oddziaływania na kształt i klimat życia społecznego. Puste miejsce po obowiązującej wcześniej „jedynie prawdziwej” doktrynie ideologicznej starał się wypełnić swoją „jedynie prawdziwą” doktryną religijną – równie jak tamta ignorującą osobistą wolność i autonomię jednostki ludzkiej. Sukcesy zawdzięczał głównie swemu agresywnemu „ramieniu parlamentarnemu”, działającemu pod nazwą

Zrzeszenia Chrześcijańsko-Narodowego, ale także wielu innym oddanym mu przedstawicielom nowej klasy politycznej. Politycy o poglądach liberalnych lub lewicowych znaleźli się w mniejszości.

Opór społeczny był nadspodziewanie duży. Wyrażał się w niemal powszechnej dezaprobatie dla politycznych roszczeń Kościoła, a dobitnym wyrazem tej dezaprobaty stała się akcja zbierania podpisów pod postulatem przeprowadzenia powszechnego referendum w sprawie karalności aborcji. Akcję tę prowadziły spontanicznie powstające w całym kraju społeczne komitety na rzecz takiego referendum. Zebrane przez nie około 1,5 mln podpisów parlament ostentacyjnie zignorował. W styczniu 1993 roku Sejm odrzucił posełski wniosek o referendum w tej sprawie (ulegając demagogicznej argumentacji hierarchów kościelnych, iż „kwestii moralnych nie rozstrzyga się w głosowaniu”) i uchwalił restrykcyjną ustawę antyaborcyjną. Podjęta trzy lata później, po dojściu do władzy lewicy, próba liberalizacji tej ustawy nie powiodła się. Ku powszechnemu zdumieniu Trybunał Konstytucyjny zakwestionował ją jako niezgodną z Konstytucją. Po kolejnym sukcesie wyborczym lewicy w 2001 roku nie wrócono już do tej sprawy.

Ruch na rzecz referendum był w istocie ruchem na rzecz prawnej dopuszczalności aborcji dokonywanej z tzw. względów społecznych, gdyż wyniki wszystkich badań świadczyły o tym, że ogromna większość społeczeństwa opowiada się za legalizacją przerywania ciąży w przypadku trudnej sytuacji życiowej kobiety. Klęska tego ruchu oznaczała zgodę na podziemie aborcyjne i pogorszenie się warunków życia ubogich rodzin; stała się też przyczyną wielu ludzkich tragedii. Co więcej, wywołała niemal powszechne zniechęcenie do otwartego wypowiadania się i angażowania w sprawy ogólnospołeczne. Nadeszły lata hipokryzji i apatii obywatelskiej.

Na początku tamtej dekady powstały liczne stowarzyszenia o charakterze zbliżonym do ruchu wolnomysłicielskiego w II RP: skupiały ludzi o rozmaitych poglądach, którzy dostrzegając rosnące zagrożenie dla świeckiego charakteru państwa, gotowi byli zbiorowo temu przeciwdziałać. Najwcześniej

(w maju 1990 roku) powstało Polskie Stowarzyszenie Wolnomyślicieli im. Kazimierza Łyszczyńskiego; w tym samym roku – Stowarzyszenie na rzecz Państwa Neutralnego Światopoglądowo „Neutrum” (jego członkowie-założyciele skrzyknęli się przez ogłoszenie w prasie). Rok później z inicjatywy grupy pracowników Uniwersytetu Warszawskiego założono Stowarzyszenie na rzecz Humanizmu i Etyki Niezależnej, a na zwołanym w 1993 roku zjeździe delegatów wspomnianych wyżej komitetów społecznych – Stowarzyszenie na rzecz Praw i Wolności „Bez Dogmatu”. Organizacji stawiających sobie podobne zadania zarejestrowano oficjalnie co najmniej kilkanaście. Duża ich część utworzyła w 1993 roku Komitet Porozumiewawczy (z udziałem Federacji na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny), w ramach którego rozmaite działania prowadzono wspólnie. Oprócz wspierania społecznej akcji na rzecz referendum w sprawie karalności aborcji, a potem wywierania nacisku na władze ustawodawcze, by zliberalizowały przyjętą ustawę, stowarzyszenia te współpracowały w staraniach o wycofanie katechezy ze szkół publicznych (wprowadzonej rozporządzeniem ministra edukacji w 1992 roku wbrew obowiązującej ustawie), a także o nieratyfikowanie konkordatu, podpisanego przez prawicowy rząd w 1993 roku. Wspólnie też opracowały dokument zatytułowany *Obywatelskie tezy do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, pod którym następnie podpisało się ponad 9 tys. osób; we wrześniu 1994 roku dokument ten został przekazany, wraz z podpisami, przewodniczącemu Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego. Zawierał on m.in. następujący punkt:

„Państwo zapewnia obywatelom wolność przekonań światopoglądowych i swobodę ich głoszenia. Kościoły i związki wyznaniowe oraz stowarzyszenia o charakterze światopoglądowym mogą prowadzić swobodną działalność na podstawie odpowiedniego, jednolitego aktu prawnego. Wyklucza się, jako sprzeczne z zasadą równości obywateli wobec prawa, szczególne regulacje prawne dotyczące którejs z takich organizacji”.

Komisja Konstytucyjna zignorowała ten obywatelski postulat, a rządząca wówczas lewica nie podjęła próby zrównania praw organizacji

wyznaniowych z prawami innych organizacji światopoglądowych i nie zapobiegła ratyfikacji konkordatu.

W 1995 roku Komitet Porozumiewawczy powołał Federację Polskich Stowarzyszeń Humanistycznych. Formy działalności stowarzyszeń wchodzących w skład Federacji były zróżnicowane. Wydawano ukazujące się systematycznie biuletyny, publikowano oświadczenia i protesty w prasie wysokonakładowej, a z inicjatywy SPW powstało niezależne, istniejące do dziś pismo „Bez Dogmatu”. Organizowano protesty uliczne, ale także odczyty, seminaria i konferencje. Akademickie SHEN prowadziło m.in. akcję odczytów o tematyce światopoglądowej w szkołach średnich, a w 1993 roku zorganizowało, we współpracy z Fundacją Friedricha Naumanna, konferencję *Spory i wybory polityczne Polaków*. Największym przedsięwzięciem Federacji było zorganizowanie w 1996 roku, we współpracy z IHEU, międzynarodowej konferencji *Humanistyczna wizja zjednoczonej Europy*; materiały tej konferencji opublikowane zostały w formie książkowej po polsku i po angielsku.

Zainteresowanie polityków poglądami i postulatami wyrażanymi przez te stowarzyszenia, początkowo dość żywe, po paru latach wygasło. Hasło unikania „wojny z Kościołem” stało się z czasem naczelną, ponadpartijną zasadą uprawiania polityki w Polsce. W imię tej zasady przyjęto do wiadomości, że tzw. wartości chrześcijańskie są polskim skarbem narodowym, wymagającym pieczołowitej ochrony prawnej; zaakceptowano wszechobecność symboli religijnych w budynkach instytucji publicznych i pozwolono na to, by udział w katechezie szkolnej stał się dla uczniów *de facto*, choć nie *de iure*, obowiązkowy. Groteskowy postulat hierarchów kościelnych, by religia była jednym z przedmiotów egzaminu maturalnego, nie został odrzucony, a tylko odłożony do późniejszego rozważenia. Jawnie szkodliwa, restrykcyjna ustawa antyaborcyjna uważana jest za kompromis, od którego można odstąpić tylko przez jej zaostrożenie. Trwają prace nad ustawą, która w imię praw „dzieci poczętych” uniemożliwi lub bardzo utrudni korzystanie z metody zapłodnienia *in vitro*.

W marcu 1992 roku dwunastu członków-założycieli SHEN – wśród nich profesorowie Maria Janion, Janina Kotarbińska, Władysław Kunicki-Goldfinger i Andrzej K. Tarkowski – podpisało i przekazało do prasy apel *W sprawie zagrożenia demokracji, wolności i praworządności* (ukazał się on m.in. w tygodniku „Polityka” i w „Gazecie Wyborczej”). Oto ostatni akapit tego apelu:

„Polska jest współdziedzicem wielobarwnej, ogólnoeuropejskiej tradycji kulturowej, zakorzenionej w grecko-rzymskiej starożytności i kształtowanej przez pokolenia przedstawicieli różnych wyznań i ludzi religijnie obojętnych. Zamazywanie tego faktu zniekształca obraz naszej przeszłości i sprzyja krzewieniu się postaw nietolerancji, ksenofobii i braku szacunku dla praw jednostki; oddala nas to od modelu społeczeństwa otwartego, za którym opowiadaliśmy się, odrzucając poprzedni system polityczny”.

Obawy te spełniły się z nawiązką. Po dwudziestu latach od przełomu politycznego społeczeństwo otwarte nadal znamy co najwyżej z podróży zagranicznych lub z lektur. Żyjemy w systemie, który – przez analogię do „demokracji ludowej” – można nazwać „demokracją konfesijną”.

4. Przewidywania co do dalszego rozwoju sytuacji społeczno-politycznej w Polsce są – jak wszelkie prognozy historyczne – niewiele warte. Doświadczenie przemawia jednak za tym, że w państwie wyznaniowym, niezależnie od jego demokratycznej lub innej fasady, dyskryminowane grupy społeczne nie zdołają wywalczyć sobie równouprawnienia. Dotyczy to nie tylko mniejszości, jak innowiercy czy osoby homoseksualne, lecz także „gorszej połowy”, którą stanowią kobiety. Na nic się zdadzą próby dialogu z Kościołem czy klasą polityczną, a ewentualny sukces wysuniętego ostatnio postulatu parytetu wyborczego kobiet i mężczyzn poprawiłby sytuację życiową tylko tych kobiet, które znalazłyby się w parlamencie lub we władzach samorządowych; nadzieja na to, że w polskich warunkach chciałyby one i zdołały wywalczyć pełną, prawną i obyczajową równość obu płci, wydaje się bardzo naiwna.

Jedyną szansę zwycięstwa idei równouprawnienia stanowi wyłonienie się szerokiego ruchu oporu przeciwko wyznaniowemu charakterowi państwa – ruchu, który wymusiłby zastąpienie „demokracji konfesyjnej” zwyczajną, liberalną demokracją. Aby ruch taki powstał, niezbędna jest „praca u podstaw” – nieustępliwe wysiłki liberalnej, lewicowej i wolnomyślicielskiej inteligencji na rzecz upowszechnienia laickiej wizji ludzkiego świata, wyzwalającej umysły spod władzy samowładnych „autorytetów moralnych”. Wymagałoby to reaktywacji stowarzyszeń humanistycznych, z których część zawiesiła lub ograniczyła swoją działalność, a także porozumienia między różnymi, często skłóconymi środowiskami lewicowymi. Wymagałoby również pewnej metamorfozy polskiego feminizmu: zaniechania rozmaitych zapożyczeń z feminizmu zachodniego, nieprzystających do polskich warunków, a czasem po prostu niemądrych (jak odrzucanie wyników badań naukowych, zwłaszcza z dziedziny biologii i psychologii ewolucyjnej). Feminizm nic nie zyska na postmodernistycznych akrobacjach myślowych; korzyści może mu przynieść tylko lepsza orientacja w świecie, a ta zależy od wiedzy zdobywanej za pomocą sprawdzonych metod rozumy i doświadczenia.

Prof. Barbara Stanosz – filozofka, emerytowana profesor Uniwersytetu Warszawskiego, autorka wielu prac z zakresu logiki języka; członkini zwyczajna Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, współzałożycielka i współpracownica czasopisma „Bez dogmatu”, w czasie stanu wojennego zabiegała o zwolnienia z aresztów studentów i pracowników naukowych, na początku lat dziewięćdziesiątych była zaangażowana w społeczny ruch na rzecz referendum w sprawie karalności aborcji. Autorka m.in. *10 wykładów z filozofii języka* (1991), *Logiki języka naturalnego* (1999) oraz *W cieniu kościoła, czyli demokracja po polsku* (2004).

Feminizm,
patriotyzm, religia
– czyli o kłopotach
z tożsamością

Agnieszka Graff

„Jako kobieta nie mam ojczyzny. Jako kobieta nie chcę ojczyzny. Moją ojczyzną jest cały świat” – ten cytat z *Trzech Gwinei* Virginii Woolf należy do najślynniejszych i najczęściej przywoływanych feministycznych sentencji. Brzmi to porywająco... ale czy Woolf miała rację? Jako młoda dziewczyna w deklaracji Woolf słyszałam odwagę, utopijny rozmach, wyzwolenie. Dziś zastanawiam się, ile w niej było rozpacz. Czy w 1938 roku kobieta mieszkająca w Europie, kobieta o lewicowych poglądach, istotnie mogła zadeklarować, że nie ma ojczyzny? Czy mogę tak powiedzieć o sobie, tu i teraz?

Kultura narodowa, tożsamość narodowa, kosmopolityzm – te pojęcia mają nieoczywisty związek z płcią, w dużej mierze przemilczany w głównym nurcie badań nad nacjonalizmem. Miejsce kobiet w narodowych mitologiach oraz pytanie, czy i jak da się to miejsce renegocjować, stanowi jednak ważny, a moim zdaniem jeden z najciekawszych wątków współczesnej myśli feministycznej. Poświęciłam tym kwestiom moją ostatnią książkę, jednak wciąż do nich wracam, wciąż się w nie wikłam. Nie ukrywam, że mają dla mnie wymiar osobisty. W *Rykoszecie* pisałam głównie o miejscu kobiet i mniejszości seksualnych w dyskursie narodo-wo-katolickim, przyglądając się groteskowemu twórczości polityków z Ligi Polskich Rodzin i PiS, mizoginiczno-patriotycznym fantazjom biskupów i ideologów prawicy¹. Tym razem do tematu naród i płeć chcę podejść od drugiej strony, pytając, jaki jest stosunek feminizmu do tożsamości narodowej, do nacjonalizmu, do patriotyzmu, do uwikłania tych kategorii w religię.

Nie ma, rzecz jasna, jednoznacznej odpowiedzi na te pytania, a moja własna odpowiedź pozostaje niepewna, otwarta na dalsze myślenie. Kwestie te są przedmiotem zażartych dyskusji, których kształt zależy nie tylko od historii i sytuacji politycznej danego kraju, ale także od indywidualnych biografii. Inaczej o patriotyzmie mówią feministki w laickiej Francji, inaczej w Polsce, gdzie tożsamość narodowa jest spleciona z dyskursem kościelnym, jeszcze inaczej w Stanach, gdzie sam patriotyzm

¹ Agnieszka Graff, *Rykoszecie. Rzecz o płci, seksualności, narodzie*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2008.

przybiera formy *quasi*-religijne. Inaczej rozprawiają emigrantki, inaczej kobiety, które nie zamierzają wyjeżdżać ze swego kraju, jeszcze inaczej te, dla których wyjazd jest z przyczyn politycznych czy ekonomicznych niedostępny. A jednak toczy się od kilku dekad ponadnarodowa feministyczna debata o związkach między religią, kulturą, tożsamością narodową a prawami kobiet. Czasem przeważa w niej nurt uniwersalistyczny, kosmopolityczny, kiedy indziej – i sądzę, że tak właśnie jest obecnie – zasadniczą rolę odgrywają kulturowe różnice między kobietami, a pęknięcia i konflikty polityczne znajdują odbicie w debatach wewnątrz feminizmu. Feministki spierają się na temat miejsca muzułmanów w Europie, różniąc się zasadniczo w ocenie roli kobiet w islamie (przykładem jest spór o chusty w szkołach we Francji). Inna wersja napięcia na linii pleć- etniczność to antagonizmy w amerykańskim ruchu kobiecym wokół kwestii rasowych. Rezygnacja z uniwersalizujących uogólnień i kluczowe znaczenie teorii postkolonialnej dla współczesnej myśli, refleksji feministycznej wskazują, że tematyka ta jest dla ruchu kobiecego paląca. *Sisterhood is global* brzmi dziś jak hasło z zamierzchłej przeszłości, a przecież głoszone je z zapalem jeszcze w latach osiemdziesiątych.

„Jako kobieta nie mam ojczyzny...” – pisząca te słowa tuż przed wybuchem wojny Woolf widziała w faszyzmie żywioł męski w fazie oblędu, a zarazem próbę ostatecznego wymazania obecności kobiet z życia publicznego. W centrum ogarniającego Europę szaleństwa widziała męską obsesję władzy. Ratunkiem – na który nie miała zresztą wielkiej nadziei – miałoby być włączenie kobiet do życia publicznego. Dwadzieścia kilka lat wcześniej amerykański patriotyzm atakowała z pozycji feministycznych anarchistka Emma Goldman, oskarżając swój kraj o hipokryzję i imperializm. „Miłość ojczyzny” wykpiwała jako czułościową racjonalizację dla krwiożerczych zamiarów wobec ojczyzn innych ludzi².

² „We Americans claim to be a peace-loving people. We hate bloodshed; we are opposed to violence. Yet we go into spasms of joy over the possibility of projecting dynamite bombs from flying machines upon helpless citizens. We are ready to hang, electrocute, or lynch anyone, who, from economic necessity, will risk his own life in the attempt upon that of some industrial magnate. Yet our hearts swell with pride at the thought that America is becoming the most powerful nation on earth, and that it will eventually plant her iron foot on the necks of all other nations. Such is the logic of patriotism”. Cyt. za: *Patriotism: A Menace to Liberty* (1910).

Tradycja pacyfistyczna i kosmopolityczna jest w zachodnim feminizmie długa i zdaniem niektórych – kluczowa. Nazwiska i cytaty można by mnożyć. A jednak związki feminizmu i kategorii narodu są zawikłane. Feminizm czerpał też przecież garściami z retoryki narodowej. Posługiwały się nią europejskie sufrażystki, twierdząc, że prawo głosu jest kobietom – Francuzkom, Niemkom czy Norweżkom – potrzebne po to właśnie, by mogły tym lepiej służyć ojczyźnie. W USA sufrażystki chętnie korzystały z kulturotwórczej mocy amerykańskiego patriotyzmu. Ich pierwszy manifest, *Deklaracja sentymentów* z Seneca Falls (1848), stanowi trawestację Deklaracji Niepodległości (bunt kobiet zostaje uprawomocniony przez analogię z wojną o niepodległość, patriarchalna dominacja okazuje się „uzurpacją” jak władza brytyjskiego monarchy, zaś kobiety sprzeciwiają się jej niczym poddane tyranii kolonie królowi). O ile jednak pierwsze pokolenie sufrażystek czerpało z tradycji patriotyzmu oświeceniowego, uniwersalistycznego, traktując USA jako kraj, w który ziścić się ma obietnica ludzkiej (powszechnej, w tym także kobiecej) emancypacji, o tyle po wojnie secesyjnej ruch kobiecy przejął retorykę nacjonalizmu i białej supremacji. Kierując postulaty do białych mężczyzn, argumentowano tak: „białym Amerykankom należy natychmiast dać prawo głosu; to hańba, że mają je imigranci i czarni mężczyźni, a nie mają wasze matki i siostry, rodowite Amerykanki”³. Z perspektywy współczesnego feminizmu jest to oczywiście zawstydzający epizod, ale warto o nim pamiętać, gdy mowa o stosunku ruchu kobiecego do tożsamości narodowej. To także jest kawałek feministycznej historii.

Obecnie wątek kobiecej „dumy narodowej” towarzyszy głównie myśli feministycznej w krajach (post)kolonialnych, takich jak Indie, Algieria czy Egipt, gdzie kobiety domagające się poszerzenia swych praw i dostępu do sfery

³ Piszę o tej historii obszernie w tekstach: *Pleć po amerykańsku: kwestia kobieca w historii i kulturze USA*, [w:] *Ameryka. Społeczeństwo. Kultura. Polityka*, red. Tomasz Płudowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, t. 3, s. 169-199 oraz *Więcej niż kontekst – kwestia rasowa a feminizm w Stanach Zjednoczonych*, [w:] *Gender konteksty*, red. Małgorzata Radkiewicz, Rabid, Kraków 2004, s. 53-70.

publicznej wciąż narażone są na oskarżenia o obcość. W najlepszym razie o to, że ich poglądy to moda importowana z Zachodu, w najgorszym – o zdradę narodu. Jak pisze indyjska autorka Uma Narayan, „feministki działające w krajach tzw. Trzeciego Świata wciąż konfrontują się z głosami, które w feministycznej krytyce widzą symptom «braku szacunku do własnej kultury», którego przyczyna tkwi w «uleganiu wpływom Zachodu», tak jak ulega się zakaźnej chorobie”⁴. Odpowiedź na te zarzuty powinna być jej zdaniem dwutorowa: po pierwsze, krytycznej analizie należy poddać samą kategorię „westernizacji” (w istocie bowiem obrona przed „Zachodem” stanowi wygodne alibi dla sił konserwatywnych wewnątrz danej kultury i narzędzie szantażu wobec przeciwników politycznych); po drugie zaś, warto świadomie tworzyć taki dyskurs feministyczny, który swoje korzenie widzi „bliżej domu”, nie tyle w „ojczyźnie”, ile w „matczyźnie”, czyli w lokalnej tradycji kobiecej emancypacji. Sądzę, że ta diagnoza świetnie oddaje także nasze nadwiślańskie dylematy i strategię.

W sporach dotyczących „ulegania obcym wpływom” i rzekomego „braku szacunku” feministek do swych rodzimych kultur nie da się rzecz jasna pominąć roli religii. Nie jest ona tożsama z kulturą, ale często pozostaje w szczególnym związku z tradycją, obyczajem i zbiorową tożsamością. Postkolonialna krytyka liberalnego sekularyzmu i uniwersalizmu (określanego tu często jako liberalny dogmatyzm, ślepy na inne tradycje niż zachodnioeuropejska) stara się zazwyczaj rozdzielić wymiar religijny od kulturowego. Na tym podziale – i przekonaniu, że da się odnaleźć nieskażone patriarchalną kulturą źródła religii – opiera się zresztą zarówno feminizm islamski, jak i feministyczne reinterpretacje chrześcijaństwa. Kiedy pod koniec lat dziewięćdziesiątych Susan Okin postawiła kontrowersyjną tezę o nieuchronnym napięciu między polityką wielokulturową a prawami kobiet, podstawowy zarzut wobec niej dotyczył właśnie tej kwestii. Okin twierdziła,

⁴ Uma Narayan, *Contesting Cultures: 'Westernization', Respect for Cultures, and Third-World Feminists*, [w:] *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, red. Linda Nicholson, Routledge, New York and London 1997, s. 397.

że chroniąc i pielęgnując tradycje kulturowe mniejszości etnicznych czy religijnych, pielęgnujemy i chronimy prawo mężczyzn z danej grupy do dysponowania „swoimi” kobietami – tak jak to się zwykło czynić zgodnie z „tradycją”, czy to chrześcijańską, czy to muzułmańską, czy żydowską. Jak twierdzili jednak adwersarze Okin, filozofka wrzuciła zbyt łatwo do jednego worka kulturę i religię, jednocześnie traktując zlaicyzowany Zachód jako w cudowny sposób wolny od „kultury”⁵. Tymczasem wiele nakazów i zakazów uważanych powszechnie za religijne w istocie ma dużo późniejsze źródła, kulturowe i polityczne, związane nie tyle z religią, co z upolitycznieniem religii, szczególnie zaś zawłaszczeniem jej przez nacjonalizm.

Kilka lat temu śledziłam ten spór z zapartym tchem – antologia *Is Multiculturalism Bad for Women* to jedna z najgęściej podkreślonych książek w moich zbiorach. To nie był dla mnie dylemat abstrakcyjny – równolegle przecież w Polsce toczyła się debata na temat miejsca dla „polskiej tradycji” w Unii Europejskiej, a prawica coraz silniej identyfikowała ową „tradycję” z forsowaną przez Kościół katolicki wizją rodziny i seksualności. Z jednej strony było dla mnie oczywiste, że Okin się zagalopowała, a jej projekt likwidacji „złych tradycji” w imię uniwersalistycznie pojmowanych praw kobiet to jawny absurd. Z drugiej jednak strony, obserwując polski klinch wokół aborcji i kolejne ustępstwa wobec Kościoła czynione właśnie w imię polskiej suwerenności w Unii, wiedziałam, że coś jest na rzeczy: między prawami grupowymi a prawami jednostki istnieje napięcie, zwłaszcza wówczas, gdy grupa odwołuje się do „odwiecznych tradycji”, których nośnikiem jest religia, zaś jednostka, o którą chodzi, jest kobietą.

Skoro zatem te trzy kategorie – naród, kultura, religia – są ze sobą splecione, to czy warto starać się je rozdzielać? Moje stanowisko w tej kwestii bliskie jest poglądom Anne Phillips, brytyjskiej badaczki tej tematyki, która twierdzi, że można nie tracić z oczu obu, pozornie sprzecznych perspektyw. Z jednej

⁵ *Is Multiculturalism Bad for Women?*, red. Joshua Cohen, Matthew Howard, Martha Nussbaum, Princeton University Press, 1999.

strony nie wolno nam redukować religii do kultury i polityki – przekonania religijne mają swoją specyfikę, która musi pozostać w polu widzenia. To kwestia uczciwości intelektualnej, ale także taktyki – jeśli uznamy religię po prostu za konserwatywny światopogląd, ideologiczne zaplecze tradycji, to trudno nam będzie dostrzec, a tym bardziej docenić nurty feminizmu wyrastające na gruncie wiary, czy rozróżnić między progresywnymi a fundamentalistycznymi ruchami religijnymi. Z drugiej jednak strony, powiada Phillips, religia to nie tylko wiara, ale także potężne instytucje o realnym wpływie na politykę. Istnieją też konteksty, w których religia jest głęboko upolityczniona, a splót religia/ tradycja/ tożsamość szczególnie silny⁶.

Nikogo chyba nie zaskoczę, gdy powiem, że tak właśnie jest w przypadku Polski. Odrzucenie katolicyzmu jest tu niemal równoznaczne z podaniem w wątpliwość własnej tożsamości jako członka narodowej wspólnoty – „Polak-katolik” to zbitka funkcjonująca na prawach oczywistości w myśleniu potocznym, nie tylko w prawicowej ideologii. Nie trzeba też chyba udowadniać, że Kościół katolicki jest szczególnie zainteresowany ograniczaniem praw kobiet. Skoro zaś Kościół pozostaje dysponentem prawdy o „polskości”, to trudno się dziwić, że właśnie w imieniu polskości ogranicza się u nas prawa kobiet. Oznacza to nieuchronnie, że feminizm pozostaje w Polsce na prawach obcego importu, czy też „symptomu” zakaźnej choroby zwanej „wpływami Zachodu”. Zacytowane wyżej zdanie z tekstu Narayan pasuje do naszej sytuacji jak ulał.

Oskarżenie o antypolskość należy u nas do żelaznego kanonu ataków przeciw feministkom. Nikomu nie przyszłoby do głowy negocjować przynależności narodowej feministki francuskiej czy niemieckiej, tymczasem przypisywanie polskim feministkom nienawiści do Polski – a często też „obcego” pochodzenia

⁶ Anne Phillips, *Religion: Ally, threat, or just religion?*, wykład wygłoszony podczas konferencji „Religion Revisited – Women’s Rights and the Political Instrumentalisation of Religion”, Fundacja im. Heinricha-Bölla & United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), 5-6 czerwca 2009, Berlin. Tekst dostępny na stronie: http://www.gwi-boell.de/en/downloads/Religion_Revisited_Transcript_Keynote_Phillips_June2009.pdf

– stanowi na naszych forach internetowych niemal odruch. Oto dwie próbki internetowego antyfeminizmu: „Feministki Polski nienawidzą. I to do tego stopnia, że nie są – fizycznie! – w stanie powiedzieć o niej jednego, dobrego zdania”. I druga: „Tubylcze feministki, jak wiadomo, 85 procent swojej aktywności poświęcają pluciu na Polskę (dalsze 13 procent na wzajemne kadzenie)”⁷. W prawicowej prasie określenie „polska feministka” jest od lat nazywane sprzecznością. Trudno polemizować z jawnym głupstwem, jednak żywa polemika z tą tezą pojawiła się parę lat temu na marcowej Manifie. Pewna młoda dziewczyna przyszła na marsz z własnoręcznie namalowanym transparentem: „Jestem Polka i feministką”. Dziwaczność, a zarazem swojskość tej sytuacji komunikacyjnej łatwo sobie uświadomić, zastępując w wyobraźni słowo „Polką” dowolną inną europejską narodowością.

Zarzut, iż stanowimy „import” z Zachodu, polskie feministki potrafią już odpierać – po prostu dysponujemy pokaźną wiedzą o historii polskiego ruchu kobiecego. Gromadzenie tej wiedzy to istotny element feministycznej działalności. Muzeum Historii Kobiet tworzone w ramach portalu Feminoteka.pl można, jak sądzę, interpretować właśnie jako zbiorowy wysiłek poszukiwania feministycznej „matczyzny”. Nie jesteśmy „symptodem” fascynacji Zachodem. Feminizm w Polsce ma nie tylko długą, bo sięgającą początków XIX wieku tradycję, ale też łatwo udowodnić, że dominowała w nim nuta patriotyczna i narodowa. Jak pisze Sławomira Walczewska w ważnej książce *Damy, rycerze i feministki*:

„Zaangażowanie emancytacyjne i narodowe kobiet z trudem daje się rozróżnić w biografiach wielu emancypantek (...) pod pozorem zebrzań kobiecych odbywały się zebrania konspiracyjne (...) kobiety przemyślały literaturę i broń, wspomagały represjonowanych. Czołówka polskich emancypantek z Narcyzą Żmichowską, Cecylią Walewską, Elizą Orzeszkową odbywały kary więzienia lub zesłania za konspiracyjną działalność narodowowyzwoleńczą”⁸.

⁷ Oba cytaty z <http://forum.gazeta.pl/>

⁸ Sławomira Walczewska, *Damy rycerze i feministki*, Fundacja Kobieta eFKa, Kraków 1999, s. 61.

Co jednak istotne, emancypantki starały się dyskurs narodowy przekształcać tak, by zamiast o „poświęceniu” kobiet mówiło się o odpowiedzialności i obowiązku. Polski feminizm był zatem z jednej strony patriotyczny, z drugiej – głęboko nieufny wobec obowiązującej w polskiej tradycji patriotycznej opowieści o kobietach jako udręczonych matkach. Sądzę, że z podobną dwiistością – przy nieco innym rozłożeniu akcentów – mamy do czynienia i dziś. Nadwiślański feminizm nie zмага się z jakimś ogólnoludzkim „patriarchatem”, lecz ze specyficznym kulturowym scenariuszem, w którym uwznioślenie kobiet łączy się nieuchronnie z odsunięciem ich na boczny tor. Walczewska określa tę zależność mianem rycerskiego kontraktu płci i przypomina hasło widniejące na murze strajkującej stoczni gdańskiej: „Kobiety, nie przeszkadzajcie nam, my walczymy o Polskę”⁹.

Jak bardzo ten „kontrakt” uwikłany jest w katolicyzm, wie każdy, kto pamięta epokę „Solidarności”. Krzyże z kwiatów na ulicach, pieśni religijne śpiewane na zmianę z patriotycznymi i patriotyczno-religijnymi, Matka Boska wpięta w kłapę marynarki Lecha Wałęsy. Po przełomie 1989 roku granice między państwem i Kościołem stopniowo zacierały się coraz bardziej. W listopadzie 2009 roku, gdy piszę ten tekst, nikogo już specjalnie nie dziwi, a tylko nielicznych oburza, gdy Prezydent Rzeczypospolitej publicznie oświadcza pod grobem Nieznanego Żołnierza: „Nikt nie będzie w Polsce przyjmował do wiadomości, że w szkołach nie wolno wieszać krzyży, nie ma na co liczyć. Być może gdzieś indziej tak, ale w Polsce nie”¹⁰. Patriotyzm w Polsce okazuje się tożsamy z obrońką krzyża, i to krzyża w miejscu publicznym.

Można się spierać, czy dług zaciągnięty przez wolną Polskę wobec Kościoła katolickiego jest istotnie tak wielki, jak na to wskazują ustępstwa

⁹ Tamże, s. 95.

¹⁰ Lech Kaczyński w przemówieniu z 11 listopada 2009 roku odniósł się w ten właśnie sposób do orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, iż wieszanie krzyży w klasach szkolnych to naruszenie „prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem” oraz „wolności religijnej uczniów”.

kolejnych (także lewicowych) ekip politycznych po 1989 roku. Faktem jest jednak, że walutą, w której ów dług jest spłacany, są w znacznej mierze prawa kobiet. Dla porządku warto też zauważyć, że pytanie o rolę Kościoła w Polsce nie jest bynajmniej tożsame z pytaniem o rolę kobiet w Kościele – choć ta dziwna pomyłka często wkrada się do dyskusji na ten temat. Tu chodzi o relacje państwo – Kościół i o wpływ Kościoła na kształtowanie prawa, o zatarcie granic między instytucją wyznaniową a polskim państwem, którego konstytucja mówi o wzajemnej niezależności i autonomii w relacjach między państwem a związkami wyznaniowymi¹¹. Mówiąc najprościej, chodzi o władzę, nie o wiarę.

Jak się te spory o polskość, katolicyzm i „obcość” feminizmu na polskiej ziemi mają do nowej, dopiero powstającej, tożsamości europejskiej? Euroentuzjazm głównego nurtu polskiego feminizmu jest oczywisty. Członkostwo w Unii spowodowało przecież konieczność dostosowania polskiego prawa (zwłaszcza prawa pracy) w kwestiach związanych z równością, a kolejne ogłaszane przez Unię krytyczne raporty dotyczące zaniedbań i zaniechań rządów w tej sferze dawały okazję do nagłaśniania dyskryminacji, wywierania nacisków. Zwycięstwo Alicji Tysiąc w Strasburgu, które wywołało wściekłość hierarchów Kościoła katolickiego i prawicowych komentatorów, było zarazem wielkim świętem polskiego feminizmu.

A jednak sędzę, że w tym zachłyśnięciu się europejskością chodzi o coś innego niż względy praktyczne i strategiczne. Warto zresztą uczciwie odnotować, że Unia Europejska nie spełniła oczekiwań polskich feministek. Działaczki kobiecych NGO-sów otwarcie narzekają na prowadzące donikąd biurokratyczne procedury, na preferowanie przez Unię projektów, które niekoniecznie są najważniejsze z polskiej perspektywy. Opowiadają z goryczą, jak *gender mainstreaming* wymusza zmiany w działalności organizacji kobiecych, a rywalizacja

¹¹ Art. 25 ust. 3 Konstytucji stanowi: „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”.

i walka o granty uniemożliwia sojusze między organizacjami. Zauważają też, że po akcesji skończyła się rola Unii jako „straszaka na polski rząd” w kwestii równości¹². A jednak mimo tych licznych zastrzeżeń wobec unijnej polityki równościowej Unia pozostaje dla działaczek kluczowym punktem odniesienia. Podejrzewam, że chodzi tu o pragnienie ponadnarodowej tożsamości, o oddech wolności, poczucie, że jesteśmy częścią historii kobiet – tej, w której kosmopolityzm zajmuje istotne miejsce. Dlatego, mimo rozczarowań, narastającego w ciągu ostatniej dekady poczucia, iż Europa buduje swoją politykę równościową, nie licząc się ze wschodnioeuropejską specyfiką, feministyczny euroentuzjazm trwa.

Europa niewiele o nas wie i nie jest nas specjalnie ciekawa, ale my czujemy się Europejkami. Dlaczego? Bo męczy nas polski kontrakt płci, rytualna opowieść o „królestwie Maryi” oraz „szczególnej roli” polskich kobiet, obowiązek składania hołdów umęczonej ojczyźnie. Mamy dość pełnienia roli waluty, w której Polska płaci swój niespłacalny dług wobec Kościoła. Nie czujemy się importem z Zachodu, ale nie bawi nas też „polska specyfika” – pokraczny taniec niby-dam i niby-rycerzy, nieustanna oscylacja między uwzniośleniem i lekceważeniem, całowaniem po rękach i opowiadaniem seksistowskich dowcipów. Stąd pokusa, by się z tego kontraktu wypisać, by nie wyjeżdżając z Polski, tworzyć inną tożsamość. Europejskość jawi się w tym kontekście jako nadzieja na uwolnienie z matni narodowych i religijnych symboli.

„Jako kobieta nie mam ojczyzny...” – zdanie Woolf towarzyszyło drugiej Manifie warszawskiej – tej z 10 grudnia 2000 roku. Uczestniczki marszu założyły czadory w geście solidarności z Afgankami, a głównymi hasłami Manify – obok cytatu z Woolf – były: „Prawa człowieka – prawami kobiet” i „Kobiety na

¹² O strategiach wykorzystania procesu akcesji przez kobiece NGO-sy, nadziejach rozczarowaniach związanych z unijną polityką równościową oraz wpływie integracji na relacje wewnątrz ruchu kobiecego ciekawie piszą Małgorzata Fuszara, Magda Grabowska, Joanna Mizieleńska, Joanna Regulska w książce *Współpraca czy konflikt. Państwo, Unia i kobiety*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, patrz szczególnie rozdział (Re)negocjowanie tożsamości autorstwa Joanny Mizieleńskiej, s. 86-143.

wolności”. Nie wiem, czy nazwałybyśmy ówczesnie nasz światopogląd kosmopolitycznym uniwersalizmem, ale niewątpliwie nasz feminizm polegał w tamtym okresie na myśleniu w kategoriach ponadnarodowej kobiecej wspólnoty. Hasło *sisterhood is global* wydawało nam się nader aktualne. Czy tak jest i dziś? Sądzę, że sprawy znacznie się pokomplikowały. Dziś różnimy się i spieramy, a pytanie o patriotyzm jest w polskim dyskursie feministycznym tematem ważnym i gorąco dyskutowanym. W debacie tej pojawia się szereg pytań charakterystycznych dla współczesnej polskiej lewicy intelektualnej. Warto w tym kontekście przytoczyć fragment sprawozdania z debaty o patriotyzmie, jaka odbyła się w warszawskim klubie LeMadame w lutym 2006 roku z udziałem m.in. feministek Bożeny Umińskiej, Ewy Rutkowskiej oraz Adama Ostolskiego, Seweryna Blumsztajna i Sergiusza Kowalskiego:

„Próbowaliśmy odpowiedzieć sobie na pytanie, czy polski patriotyzm musi być narodowo-ojczyźniany i prawicowy i na ile możliwe jest odzyskanie tego pojęcia zawłaszczonego obecnie przez PiS i partie satelickie. Czy chce nam się być patriotkami/tami konserwatywnego kraju? Czy warto się o to w ogóle starać, czy możliwy jest choćby projekt patriotyzmu liberalnego, żeby nie wspomnieć o jakiejś jego lewicowej odmianie. Czy można współcześnie być polskim patriotą/ polską patriotką, nie narażając się na zarzut anachronizmu obyczajowego, czy po prostu na śmieszność?”¹³

Relacja feminizm-patriotyzm i szerzej, lewica-patriotyzm jest zatem przedmiotem gorących sporów. Nie potrafię ich obiektywnie streścić, bo wielokrotnie byłam w nich stroną – opowiadałam się raczej za odzyskaniem pojęcia patriotyzmu przez nową lewicę niż za uznaniem go za anachronizm, interesuje mnie pojęcie krytycznego patriotyzmu, a za kwestię kluczową uważam projekt odklejenia polskiej tożsamości narodowej od katolicyzmu.

¹³ Ewa Rutkowska, *Polski patriotyzm – relacja z debaty*, www.feminoteka.pl/news.php?read-more=327). Zapis debaty opracowany przez Przemysława Sadurę jest dostępny w sieci: *Czy możliwy jest patriotyzm liberalny*, „Głos Nauczycielski”, nr 12 - 22 III 2006 (<http://www.glos.pl/arch.php?idg=63&id=566>).

Niezależnie jednak od sporu o patriotyzm feminizm buduje przeciwwagę dla obowiązującego w potocznej świadomości przekonania, że problem nierówności płci nas, Polaków, nie dotyczy, bo polska tradycja narodowa daje kobietom szczególnie silne miejsce. Ma to rzekomo związek z rolą Matki Boskiej w narodowej mitologii oraz z sytuacją kobiet podczas zaborów. Poglądy te składają się na pewien rytualnie powtarzany zestaw, przy czym rytuał wymaga, by zestaw zaprezentowała raczej kobieta niż mężczyzna, bo chodzi tu o przeciwstawienie obcym, importowanym feministkom głosu autentycznej polskiej kobiety. Rolę tę świetnie odgrywa Barbara Fedyszak-Radziejowska w wywiadzie udzielonym ponad rok temu „Rzeczpospolitej”:

„Z tradycyjnej odmienności ról społecznych w Polsce nie wynikała wyrazista wyższość mężczyzny i podległość kobiety. Przez ponad sto lat rozbiorów Polacy nie mieli państwa, więc tradycję, kulturę i język polski podtrzymywano poprzez społeczności lokalne i wspólnoty rodzinne. To kobieta uczyła języka czy tradycji, gdy mąż był w polu lub zarabiał na utrzymanie, i równocześnie zastępowała państwo w całym procesie przystosowania do bycia Polakiem, podtrzymania tożsamości narodowej. To też nadawało jej znaczenie”¹⁴.

W myśleniu tym przyjmuje się za pewnik, że kobiety w Polsce nie musiały walczyć o prawo głosu, że nam je po prostu „dano” po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku. Z mitem tym polski feminizm starał się zmierzyć, gdy Obywatelskie Forum Kobiet zorganizowało 28 listopada 2008 roku w gmachu Sejmu RP obchody 90. rocznicy wywalczenia przez Polki praw wyborczych. Zainteresowanie mediów tym wydarzeniem było jednak nikłe, być może dlatego właśnie, że przywołano tu związek między ruchem kobiecym a tradycją niepodległościową i patriotyczną – związek, którego powinno wszak nie być, bo feminizm jest z definicji „importem”. Drugi mit, który w dyskursie konserwatywnym funkcjonuje na prawach oczywistości, to pogląd, że umieszczenie kobiety w roli symbolu narodowej wspólnoty wzmacnia pozycję

¹⁴ *Polska uczy równości*, „Rzeczpospolita”, 20. I I. 2008:

realnie żyjących kobiet. Triada Matka Polka–Polonia–Matka Boska miałyby być dowodem na szczególnie silną pozycję kobiet w polskiej kulturze. Nic bardziej mylnego. Jak pokazują przykłady z wielu krajów i epok, symboliczne uwznioślenie zupełnie się kobietom nie opłaca. Idzie ono bowiem w parze z uprzedmiotowieniem „naszych” kobiet, poddawaniem ich kontroli oraz z pogardą i okrucieństwem wobec kobiet „cudzych”. Kobiety rzadko bywają podmiotami w opowieściach o narodzie – dużo częściej są ich zakładniczkami. Jak twierdzi wybitna filozofka Martha Nussbaum, szczególnie niebezpieczne – bo leżące u podłoża bestialskich aktów przemocy seksualnej – jest utożsamianie kobiety z narodem¹⁵.

We współczesnej polskiej myśli feministycznej kluczową postacią badającą interesujący nas temat jest rzecz jasna Maria Janion. Przemiany i sensy symbolicznego uwznioślenia kobiet w narodowym imaginariusium śledziła w książce *Kobiety i duch inności* oraz w eseju poświęconym figurze Polonii w tomie *Niesamowita Słowiańszczyzna*. Sądzę, że jej sposób myślenia o relacji między prawami kobiet a tradycją narodową i religijną najpełniej oddaje wagę tej problematyki i doniosłość zadań, jakie czekają polski ruch kobiecy. Tu nie ma łatwych rozwiązań. Nie da się ot tak zadekretować końca ciążenia historii. Nie można się też wypisać z tradycji własnego kraju, zgłaszając akces do większej wspólnoty, globalnej czy kontynentalnej. Wygląda na to, że jako kobieta jednak *mam* ojczyznę, czy tego chcę czy nie. Z drugiej strony istnieje przecież w kobietach pragnienie, a nawet paląca potrzeba, by odetchnąć od swojskości, maryjności i martyrologii. Co nam pozostaje? Możliwa renegotiacja symboli, a także budowanie alternatywnych wspólnot. Nie potrafię zdobyć się na własne podsumowanie podjętej tu refleksji. Dlatego przywołam fragment wykładu inauguracyjnego Marii Janion wygłoszonego podczas niedawnego Kongresu Kobiet Polskich:

¹⁵ Martha C. Nussbaum, *Body of the Nation. Why women were mutilated in Gujarat*, Boston Review, Summer 2004, <http://bostonreview.net/BR29.3/nussbaum.html>.

„Niepodobna nie docenić znaczenia form męskiej wspólnoty dla kształtowania się nowożytnego pojęcia narodu, którego podstawę nieraz określano jako żarliwe braterstwo. (...) Matka panów braci to matka Polka i matka Ojczyzna. Panująca polska «narracja publiczna» patronką narodu polskiego czyni najbardziej idealną z matek – Matkę Boską. Za pomocą kulturowego uwznioślenia matki i macierzyństwa maskulinistyczna kultura polska zapewniła sobie patriotyczny konsensus. (...) Kiedy uświadamiamy sobie wspólnotowy charakter męskich społecznych wzorów i ofiarniczy charakter wzoru kobiecego, zaczynamy rozumieć, że kobiety w Polsce nigdy nie uzyskają wpływu na stanowienie prawa, na formowanie symboli i w ogóle na sferę publiczną, jeśli nie zaczną tworzyć własnych wspólnotowych więzi”¹⁶.

¹⁶ Maria Janion, *Solidarność – wielki zbiorowy obowiązek kobiet*, wykład inauguracyjny Kongres Kobiet Polskich, który odbył się 20–21 czerwca 2009 roku w Warszawie. Tekst dostępny na stronie <http://www.kongreskobiet.pl/index.php/o-nas/44-aktualnosci/46-janion>

Postowie

Nasi okupanci 2.0, czyli jak zdobyć milczącą większość

Adam Ostolski

Czy Polska może być państwem świeckim? Historia ostatnich trzech dekad nie upoważnia na pierwszy rzut oka do optymizmu. Od początku lat osiemdziesiątych stopniowo, lecz nieubłagane umacnia się nad Wisłą polityczna potęga Kościoła katolickiego. Zmieniają się systemy, odchodzą ekipy rządzące, a wpływ Kościoła na polskie instytucje publiczne, prawo i polityczne elity władzy stale rośnie. Z trudnych lat osiemdziesiątych, kiedy zmuszony był balansować między obozem władzy a ruchem „Solidarności”, Kościół wyszedł wzmocniony nie tylko symbolicznie. Sieć parafialna zagęszczała się wówczas dzięki wznoszonym masowo kościołom. „Po co buduje się tyle kościołów?” – głosił dowcip z epoki. – „Żeby ludzie mieli gdzie się modlić o mieszkania”. Kapitalistyczna transformacja lat dziewięćdziesiątych przyniosła Kościołowi między innymi wpływ na kształt ustaw, na politykę edukacyjną i medialną, konkordat oraz uznanie coraz dalej posuniętych rewindykacji majątkowych¹. Znaczenie hierarchii kościelnej wzrosło przy okazji wstępowania Polski do Unii Europejskiej, kiedy wśród politycznych elit zapanował konsensus, że błogosławieństwo Episkopatu jest do akcesji konieczne potrzebne. Także po akcesji Kościół odnalazł się znakomicie, obsadzając się w roli gwaranta polskiej odrębności i tożsamości we wspólnej Europie. Umocnił się przy okazji śmierci papieża. Skorzystał z kulturowych wojen toczonych przez Prawo i Sprawiedliwość. Jeszcze więcej zyskuje na prowadzonej przez Platformę Obywatelską „polityce miłości”, którą cechuje unikanie politycznych kontrowersji – czyli przede wszystkim niedrażnienie biskupów.

Po roku 1989 wbrew woli i interesom episkopatu rozwiązano właściwie tylko jedną doniosłą politycznie kwestię – sprawę lustracji duchownych. Nie dokonało tego jednak państwo, lecz prolustracyjny nurt w samym Kościele, i nie można tego uznać za spełnienie lewicowych czy liberalnych postulatów. Poza tym jednym przypadkiem nawet pozorne kłęski Kościół umiał przekuć na polityczny

¹ Zob. Mariusz Agnosiewicz, *Czy III RP zasługuje na zbawienie? Zarys relacji państwo-Kościół po 1989 roku*, [w:] *Stracone szanse? Bilans transformacji 1989-2009*, red. Jakub Majmurek i Piotr Szumlewicz, Warszawa 2009.

kapitał. Tak stało się po referendum konstytucyjnym w roku 1997. Mimo że wielu biskupów opowiedziało się otwarcie przeciw nowej Konstytucji, została ona przyjęta przez społeczeństwo. Jednak przewaga głosów za była na tyle niewielka, że pojawił się lęk, że w mniej sprzyjających warunkach stanowisko Kościoła mogłoby przechylić szalę. Lęk ten odegrał wielką rolę w procesie przygotowywania Polski do referendum akcesyjnego w 2003 roku.

Lista grup i kategorii społecznych, które ponoszą koszty dominacji Kościoła, byłaby w gruncie rzeczy dość długa. Kobiety, pozbawiane nie tylko prawa do aborcji, lecz także na przykład ochrony przed przemocą (kiedy rząd Jerzego Buzka odbierał finansowanie ośrodkom dla ofiar przemocy domowej, realizował w ten sposób nie tylko neoliberalną wizję oszczędności budżetowych, lecz także kościelną ideologię rodziny). Bezpłodne pary, którym utrudnia się dostęp do *in vitro*. Pary płodne, którym nie refunduje się antykoncepcji. Mniejszości seksualne: lesbijki i geje pragnący legalizacji swych związków, transseksualiści i transseksualistki domagające się przywrócenia refundowania operacji korekty płci. Młodzież, która za pozycję Kościoła płaci niewiedzą na temat antykoncepcji i zwiększonym ryzykiem zarażenia się HIV lub inną chorobą przenoszoną drogą płciową. Ofiary molestowania seksualnego ze strony duchownych². Osoby niewierzące, a często także mniejszości religijne, odczuwające presję na wysyłanie dziecka na lekcje religii katolickiej, i to już od przedszkola. Rodzice i uczniowie, którzy woleliby, żeby w szkole była jedna lekcja religii i dwie geografii, a nie odwrotnie. Osoby korzystające ze szkół, szpitali czy sierocińców, eksmitowanych przez Kościół bezpardonowo z przejmowanych przezeń majątków... Przeglądając się rozmiarom społecznej krzywdy, za jaką odpowiada dominacja Kościoła, można się dziwić, że nie powstał dotąd w Polsce potężny ruch sprzeciwu.

² Polskie prawo nie chroni ofiar molestowania ze strony duchownych tak samo, jak ofiary molestowania przez osoby niezwiązane z Kościołem. O ile w przypadku pedofilii istnieje obowiązek doniesienia o przestępstwie, nie dotyczy to osób związanych prawem kanonicznym, gdyż na mocy konkordatu prawo kanoniczne ma w ich przypadku pierwszeństwo przed prawem państwowym. Zamiast prokuratora, mają więc oni informować o przestępstwie władze kościelne.

W potocznym odczuciu dominacja Kościoła nie jest jednak niczym dziwnym. Obowiązująca opowieść, wyjaśniająca ten stan rzeczy, czyni go w pewnym sensie „naturalnym”. Zarówno ci, którzy dominację Kościoła w życiu publicznym uważają za pożądaną, jak i spora część jej przeciwników, wydają się zgadzać ze „zdroworozsądkową” diagnozą, że polskie społeczeństwo jest w swej masie konserwatywne i przywiązane do tradycji. A jeśli tak, to nic dziwnego, że to Kościół ma klucz do duszy tego społeczeństwa. A jeśli tak, to tym bardziej nic dziwnego, że politycy wszelkich opcji są gotowi się z Kościołem układać. Zwolennicy państwa świeckiego przeżyli już dwa wielkie rozczarowania: zapędów Kościoła nie ukróciły ani rządy postkomunistycznej lewicy, ani wstąpienie Polski do Unii Europejskiej. Ostatnią nadzieją pozostaje sekularyzacja i modernizacja postaw społecznych... Jeśli za dominację Kościoła odpowiada koniec końców fakt, że nadmiernie religijne społeczeństwo samo tej dominacji pragnie, to może trzeba poczekać, aż społeczeństwo się zmieni? A tymczasem – skoro konserwatywna większość wykorzystuje mechanizmy demokracji, żeby narzucać swą wolę mniejszości – może trzeba w imię praw jednostek tę demokrację nieco powstrzymać?

Co jednak, jeśli jest odwrotnie? Jeśli owe podręczne wyjaśnienia *status quo* i recepty na jego naprawę same są częścią naszego problemu? Spróbuję odpowiedzieć na to pytanie nie wprost, ale przyglądając się po kolei trzem zagadnieniom. Po pierwsze temu, czy polskie społeczeństwo jest konserwatywne. Po drugie temu, jak wyglądają i do jakich zasobów symbolicznych odwołują się konkretne społeczne walki przeciw dominacji Kościoła. Po trzecie wreszcie temu, jak wygląda w Polsce dyskurs antyklerykalny i dlaczego nie udało się dotąd zbudować wokół niego masowego ruchu protestu.

Czy już jesteśmy konserwatywni?

Zgodnie z obiegowym poglądem fundamentem politycznych wpływów Kościoła jest to, że reprezentuje on stanowisko konserwatywnego w swej masie społeczeństwa. Badania socjologiczne nie potwierdzają tej diagnozy. Polskie społeczeństwo

jest wprawdzie pod pewnymi względami bardziej konserwatywne niż społeczeństwa Europy Zachodniej, ale w żadnej mierze nie tłumaczy to pozycji Kościoła. W badaniach CBOS z sierpnia i września 2009 roku ze stwierdzeniem „Kościół powinien być od państwa oddzielony i nie powinien zajmować się polityką” zgodziło się 84 proc. respondentek i respondentów, zaś pogląd przeciwny („Kościół powinien mieć duży wpływ na sprawy państwa i jego politykę”) poparło 8 proc.³ Przyglądając się rozkładowi opinii wśród wyborców partii reprezentowanych w parlamencie, odkrywamy, że najwięcej zwolenników politycznego wpływu Kościoła jest w elektoracie PiS – jest ich aż... 20 proc., podczas gdy zwolennicy państwa świeckiego stanowią 70 proc. wyborców tej partii. Gdy się więc pyta Polaków i Polki, czy życzą sobie wpływu Kościoła na państwo, większość jednoznacznie i konsekwentnie od lat odpowiada, że nie.

Ale może nie tak trzeba o to pytać? Może świecka potęga Kościoła nie wyrasta z tego, że ludzie ją wprost popierają, ale z tego, że Kościół reprezentuje ich skądinąd konserwatywne poglądy? Także i tu spotka nas jednak zawód. W sprawach takich jak refundacja antykoncepcji, zapłodnienie *in vitro*, seks przedmałżeński czy edukacja seksualna w szkołach zdecydowana większość społeczeństwa ma inne zdanie niż biskupi. Nawet w kwestii związków partnerskich dla gejów i lesbijek nie można mówić o konserwatywnej większości: opinia społeczna dzieli się pół na pół⁴. Zresztą wszyscy dobrze pamiętamy, że religię do szkół wprowadzono wbrew woli większości, że zakaz aborcji wprowadzono wbrew woli większości, że domagając się od Sejmu zakazu *in vitro*, biskupi chcieli uzyskać to od polityków ponad głowami obywateli-wiernych, których sami nie byli w stanie do swych racji przekonać. To nie autorytet społeczny Kościoła sprawia, że rządzące elity realizują jego wolę. Wręcz przeciwnie: Kościół zwraca się do państwa właśnie w tych sprawach, w których zdanie biskupów rozmija się z opinią większości.

³ CBOS, *Elektoraty głównych partii politycznych: charakterystyka poglądów*, oprac. Beata Roguska, październik 2009. Kiedy CBOS zadawał to pytanie 15 lat temu, zwolenników państwa świeckiego było 70 proc., zaś przeciwników 14 proc..

⁴ Więcej przykładów opartych na badaniach CBOS przytacza Sławomir Sierakowski, *Polska nie jest konserwatywna*, [w:] „Gazeta Wyborcza” z 8 kwietnia 2008.

Jakie jest więc źródło siły Kościoła? Ważny trop podsuwają Mariusz Janicki i Wiesław Władyka, pisząc, że to sami politycy dają Kościołowi władzę, której następnie jakoby ulegają: „Właściwie nikt specjalnie nie prostował, że funkcjonują układy: konkordat za konstytucję, zwrot majątku za Unię, nieruszanie ustawy antyaborcyjnej za łagodzenie nastrojów społecznych w kryzysowych latach na początku dekady”⁵. Po roku 1989 wbrew woli większości rozstrzygano nie tylko sprawy obyczajowe. Prywatyzacja przedsiębiorstw państwowych, udział w agresji na Irak czy wyzywanie się przez państwo odpowiedzialności za świadczenia społeczne nigdy nie cieszyły się poparciem większości społeczeństwa. Były narzucane przez uprzywilejowaną mniejszość. To ważna wskazówka na temat tego, do czego elity polityczne potrzebują Kościoła.

Sojusz z biskupami jest dla polityków cenny zwłaszcza w sprawach niepewnych, kiedy ich poparcie lub sprzeciw może stać się jęczyzkiem u wagi, jak w przypadku referendum akcesyjnego. Ale najbardziej znaczące jest stanowisko Kościoła w sprawach, w których może stać się on katalizatorem lub hamulcem społecznego sprzeciwu. Tak było w przypadku wojny w Iraku, rozpoczętej nie tylko wbrew woli większości Polaków i Polek, ale także wbrew opinii Jana Pawła II, który określił ją jako „nielegalną i niemoralną”. Polscy biskupi zignorowali głos papieża, wspierając prowojenne stanowisko rządu Leszka Millera. Podobnie dziś rząd Donalda Tuska zamierza szukać porozumienia z Kościołem w sprawie planowanej elektrowni atomowej; wprowadzie w ostatnim roku czy dwóch przewagę w sondażach mieli zwolennicy atomu, ale klimat opinii może się przecież znów odwrócić⁶. Chodzi więc przede wszystkim o to, by w takiej sytuacji Kościół hamował ewentualne społeczne protesty. I nie ma wątpliwości, że za wsparcie dla planów rządu jest i będzie odpowiednio wynagradzany

⁵ Mariusz Janicki, Wiesław Władyka, *Politycy w zakrystii*, [w:] „Polityka” z 22 września 2009.

⁶ Henryk Sadowski, *Księża z ambony mają nas przekonywać do atomu*, [w:] „Polska. The Times” z 2 stycznia 2010. Nowsze sondaże znów pokazują przewagę przeciwników energetyki jądrowej, zob. np.: Agnieszka Łakomska, *Polacy nie chcą atomu*, [w:] „Rzeczpospolita” z 8 lutego 2010.

– w „zwracany” majątku, w prawach kobiet i mniejszości, w dodatkowych lekcjach religii, w treści programów szkolnych i podręczników...

Problem nie leży więc w tym, że Kościół ma klucz do polskiego społeczeństwa, ale w tym, że to, co myśli na dany temat społeczeństwo, w ogóle niewiele znaczy. Wyjaśnieniem politycznych wpływów Kościoła nie jest społeczny tradycjonalizm, lecz wybrany przez elity przepis na „bolesne reformy”. Chodzi o to, że niepopularne, cierpiące na deficyt prawomocności decyzje obudowuje się innymi decyzjami, których nieprawomocność mniej razi, bo przesłania ją wyobrażenie „konserwatywnego społeczeństwa”. Utrzymywanie tego wyobrażenia leży więc zarówno w interesie konserwatystów, jak i neoliberalistów (nie wyłączając neoliberalnych konserwatystów). Ci pierwsi mogą dzięki niemu powoływać się na rzekome poparcie społeczne dla swoich pomysłów, ci drudzy zaś uzasadniać politykę, polegającą na utrzymywaniu demokratycznej większości z dala od wpływu na podstawowe decyzje o przyszłości kraju.

Rozproszone walki

Milcząca większość nie buntuje się jednak przeciw narzucanemu porządkowi, lecz raczej stara się do niego przystosować. Nie oznacza to po prostu uległości wobec roszczeń Kościoła, lecz raczej próbę ułożenia sobie życia tak, aby móc „robić swoje” w sferze prywatnej. Tym bardziej warto przyjrzeć się sytuacjom, w których jednak dochodzi do buntu. Kim są osoby i grupy, które rzucają wyzwanie dominacji Kościoła? O co im chodzi? Jak to robią?

Niepodobna omówić tu wszystkich przypadków, gdy działania Kościoła spotkały się z oddolnym sprzeciwem. Można jednak wskazać trzy najczęstsze typy takich konfliktów. Po pierwsze chodzi o sytuacje, gdy odważne jednostki podejmują walkę o swoje naruszone prawa. Symbolem takiego buntu jest walka Alicji Tysiąc, która przez kilka lat procesowała się z państwem polskim o realne prawo do aborcji w przypadku, w którym jest ona formalnie dopuszczalna, wygrywając w końcu sprawę w Strasburgu. Także kolejna sprawa o naruszenie

dóbr osobistych, wytoczona przez Tysiąc katolickiemu tygodnikowi „Gość Niedzielny”, wpisuje się w ten model. Inny przypadek to bunt mieszkanki Tylawy, która nie zgodziła się na to, by jej córka była molestowana przez księdza. Proboszcz od ćwierć wieku wykorzystywał dziewczynki we wsi, zwykle za milczącym przyzwoleniem matek, które same w dzieciństwie były molestowane przez tego samego księdza. W sprawie tylawskiej prokuratura nie paliła się do wszczęcia śledztwa, ustępując dopiero pod presją opinii publicznej – artykułów w „Gazecie Wyborczej” i protestu pod Ministerstwem Sprawiedliwości. Zarówno Alicja Tysiąc, jak i matka z Tylawy wystąpiły w obronie praw naruszonych w sferze prywatnej, domagając się od państwa przestrzegania i egzekwowania obowiązującego prawa. Co ważne, Alicja Tysiąc (i prawdopodobnie również mieszkanka Tylawy) jest katoliczką. Nie prowadzi wojny o religię, ale o uniwersalność porządku prawnego i ochronę osobistej godności.

Drugim typem oddolnego sprzeciwu są protesty społeczności lokalnych w obronie zawłaszczanej przez Kościół przestrzeni publicznej. Przykładów jest sporo. Choćby Kopa Cwila na warszawskim Ursynowie, przekazana przez miasto Kościołowi, który chce zlikwidować znajdujący się na niej zielony obszar rekreacyjny i wybudować kolejny kościół⁷. Albo Park Oliwski w Gdańsku, który Kościół chce odzyskać od miasta i częściowo odgrodzić, aby klerycy mogli odpoczywać w izolacji od ludności. Na umieszczonym w serwisie Youtube filmie można wysłuchać komentarzy mieszkańców, stojących przed perspektywą utraty prawa do korzystania z otwartej dotąd przestrzeni⁸. Inny konflikt tego typu rozegrał się wokół budynku VIII Liceum Ogólnokształcącego w Poznaniu. Szykując się do przejęcia budynku od miasta, kuria zażądała astronomicznego czynszu 1 792 586 złotych rocznie (podczas gdy za cztery wynajmowane od miasta budynki, w których mieszczą się szkoły katolickie, łączny czynsz wynosi

⁷ Park pod Kopą Cwila znika z miejskich planów, Tvnwarszawa.pl, 27 lipca 2009.

⁸ W obronie Parku Oliwskiego, Youtube.com, 28 września 2008.

67 994 złote rocznie). Szkoły, nad którą zawisło widmo zamknięcia, broniło około tysiąca osób – uczniów, rodziców, nauczycieli, absolwentów – którzy zorganizowali demonstrację⁹. We wszystkich tych sprawach lokalne społeczności protestowały w obronie swoich praw do tego, co publiczne. Spośród wszystkich form protestu przeciw dominacji Kościoła walka o przestrzeń publiczną ma największy potencjał społecznej mobilizacji.

W trzecim typie konfliktów świeckość przestrzeni publicznej sama staje się bezpośrednią stawką walki. Mam tu na myśli przede wszystkim żądanie usunięcia krzyży ze ścian klas szkolnych wysunięte jesienią 2009 roku przez kilkoro uczniów XIV LO we Wrocławiu. W ślad za nimi podobne żądania wysunęli uczniowie i uczennice kilku kolejnych szkół, domagając się albo zdjęcia krzyży, albo powieszenia również innych symboli religijnych¹⁰. Tym, co uruchomił wrocławski przykład, nie jest więc jakaś „wojna o krzyże”, lecz oddolne działania uczennic i uczniów domagających się prawa do demokratycznego udziału w kształtowaniu symbolicznej przestrzeni szkoły.

Te różne formy sprzeciwu wobec dominacji Kościoła nie mają wspólnego podłoża, ale mają pewne elementy zbieżne. W każdym ze wspomnianych konfliktów istotny jest horyzont świeckiego państwa. Jest ono potrzebne jako gwarant godności osobistej jednostek, albo jako instancja chroniąca dostęp obywateli do tego, co publiczne, albo jako narzędzie demokratycznego samostanowienia. W idei świeckiego państwa naprawdę mogłyby się spotkać różne społeczne walki. Dlaczego więc pozostają rozproszone? Dlaczego nie powstał dotąd masowy ruch na rzecz świeckiego państwa?

⁹ Maciej Szlinder, Krystian Szadkowski, *Kuria niszczy szkołę*, www.krytykapolityczna.pl, 30 marca 2009. Artykułowi towarzyszą zdjęcia z demonstracji autorstwa Marietty Radomskiej.

¹⁰ *Jestem pozytywnie zaskoczona*, z Zuzanną Niemier rozmawia Przemysław Prekiel, portal www.lewica.pl, 27 grudnia 2009.

Zdobyć milczącą większość

Odpowiedź na pytanie, dlaczego środowiskom antyklerykalnym nie udało się stworzyć ruchu społecznego, który wyraziłby roszczenia milczącej większości, jest z konieczności złożona. Po części napotykają one te same trudności, co wszelkie progresywne ruchy społeczne w Polsce. Po części winę ponosi fakt, że zarówno kościelne elity, jak i politycy bez względu na barwy, a także liberalne media i podręczni socjologiczni eksperci niemal zgodnym chórem powtarzają nam, że jesteśmy społeczeństwem konserwatywnym. Niekonserwatywna większość, która – przypomnę – chciałaby m.in. refundowanej antykoncepcji, *in vitro* czy rzetelnej edukacji seksualnej w szkołach, po prostu nie ma się gdzie zobaczyć.

Ale to nie wszystko. Za trudność w wyrażeniu protestu przeciw dominacji Kościoła odpowiadają również po części złudzenia obecne w różnych proporcjach w większości antyklerykalnych inicjatyw w Polsce. Cztery z nich uważam za szczególnie istotne czynniki powstrzymujące rozwój szerszego ruchu społecznego.

Po pierwsze, dyskurs antyklerykalny obciążony jest nierzadko złudzeniem, że rozwiązanie problemu dominacji Kościoła przyniesie automatycznie sekularyzacja. Takie stawianie sprawy pomija jednak właściwy problem, uzależnia bowiem zmianę polityczną od przeobrażenia poglądów społeczeństwa, którego poglądy faktycznie niewiele się liczą. Ale może także hamować działanie (jeśli uznamy, że spontaniczna sekularyzacja jest tylko kwestią czasu) albo blokować możliwe sojusze (ponieważ gros osób zaangażowanych w konkretne walki przeciw dominacji Kościoła to katolicy i katoliczki, które niekoniecznie chcą być pouczane, w co mają nie wierzyć).

O ile złudzenie sekularyzacyjne obsadza nadmiernymi nadziejami czas przyszły, iluzja nostalgiczna zwraca się ku przeszłości, ku epoce, kiedy państwo trzymało Kościół w ryzach. Ten typ dyskursu antyklerykalnego wysuwa na pierwszy plan walkę o dobre imię PRL, przedstawianej jako kraj socjalnego

bezpieczeństwa i wysokich standardów laickości. PRL pojawia się więc jako poręczny symbol, pozwalający łączyć ze sobą kwestię socjalną i postulaty antyklerykalne. Jednak podobnie jak walka o sekularyzację, tak i walka o pamięć o PRL stanowi stawkę zastępczą, a zarazem utrudnia budowanie sojuszy z ludźmi, którzy mogą mieć podobne zdanie na temat przywilejów Kościoła, a zupełnie różne w kwestii tego, czym była i jak należy pamiętać PRL.

Trzecie złudzenie to złudzenie elitystyczne. Wyrasta ono z przekonania, że za klerykalizację państwa odpowiada społeczny konserwatyzm. Iluzja ta każe wierzyć, że rozwiązaniem problemu klerykalizacji państwa jest odsunięcie mas ludzi od wpływu na sprawy podstawowe. Podobnie jak nie robimy referendum w sprawie konstrukcji mostu czy wysokości stóp procentowych, podobnie nie należy pytać ludzi o zdanie w kwestii sposobu realizacji praw obywatelskich. Tak jak w sprawach gospodarczych decydują eksperci-ekonomiści, tak w sprawach praw fundamentalnych powinny decydować polityczne elity lub eksperci-sędziowie (najlepiej ze Strasburga). Ten typ antyklerykalnego dyskursu dostarcza jednak tylko dodatkowego uzasadnienia dla *status quo*, uprawomocniając logikę, którą „nasi okupanci” tak czy inaczej już się kierują.

Czwarte wreszcie złudzenie, najbardziej może podstępne, to złudzenie populistyczne. Obejmuje ono tę część antyklerykalnego dyskursu, która skupia się na demaskowaniu skandali z udziałem przedstawicieli Kościoła, czy to korupcyjnych czy seksualnych. Jednak język skandalu nie jest i nie może być sam w sobie katalizatorem zmiany społecznej. Działa on podobnie jak tabloido-we przedstawienie przemocy domowej, które sprowadzają się do opowieści o mężu-sadyście, ignorując instytucjonalne uwarunkowania przemocy. Skandal oburza wprawdzie, ale nie mobilizuje, bo z definicji zawsze jest wyjątkiem, winą konkretnej osoby, a nie objawem błędu w konstrukcji systemu. Język skandalu nie zagraża też własnemu wizerunkowi Kościoła. Z jednej strony uruchamia bowiem pamięć o ubeckich fałszywkach, z drugiej zaś wyobrażenia o skruszonych grzesznikach i powracających „synach marnotrawnych” – dyskurs winy

i przebaczenia. Trzeba dodatkowej pracy, by z konkretnych skandali wyprowadzić ogólne postulaty zmiany.

Świeckiego państwa nie wywalczymy, ani fotografując się z Wojciechem Jaruzelskim, ani czekając na czołgi Unii Europejskiej, ani propagując ateizm, ani piętnując niegodziwość kleru. Musi być ono bezpośrednim i głównym tematem walki. Prowadzą ją dziś ludzie, którzy rzucili wyzwanie dominacji Kościoła w obronie swojej ludzkiej godności, w obronie prawa do tego, co publiczne, albo w dążeniu do demokratycznego udziału w kształtowaniu wspólnego świata. To oni pokazują nam dziś kierunek.

Adam Ostolski – socjolog, filozof i tłumacz. Jego zainteresowania to filozofia społeczna, psychoanaliza, problematyka pamięci społecznej, studia żydowskie i teoria *gender*. Współpracował m.in. z Fundacją Forum Dialogu między Narodami (projekty badawcze i edukacyjne) i Fundacją Ekologia i Sztuka im. Tomka Byry (Think Tank Feministyczny); członek „Krytyki Politycznej”.

Na czym właściwie polega specyfika wpływów Kościoła katolickiego na życie publiczne w Polsce? Jak to ma przełożenie na kwestie równości płci? Jakie są społeczne koszty jego dominacji? Jak się zmieniają postawy polskiego społeczeństwa wobec Kościoła i religii? Czy Polska może być państwem świeckim? To tylko niektóre pytania, na które odpowiadają autorki i autorzy publikacji: Iza Desperak, Anna Dzierzgowska, Maciej Gdula, Agnieszka Graff, Agnieszka Kościańska, Adam Ostolski, prof. Barbara Stanosz, Katarzyna Szumlewicz, Piotr Szumlewicz, prof. Magdalena Środa, Joanna Tomaszewska i Anna Zawadzka. W swoich tekstach analizują zależności między religią a polityką, zastanawiają się, skąd się bierze siła Kościoła, dlaczego nie zrodził się w Polsce masowy ruch antyklerykalny, dlaczego tkwimy w oparach katolickiej magmy, czy jest szansa na pluralizm i redefiniowanie stosunków między Kościołem i państwem.