

Bartłomiej Secler

RELIGIA – POLITYKA – DEMOKRACJA W PERSPEKTYWIE MYŚLI JÓZEFA TISCHNERA

Wprowadzenie

Bogaty dorobek pisarski księdza Józefa Tischnera – zarówno naukowy, jak i publicystyczny, można podzielić na trzy grupy zagadnień. Pierwszym obszarem refleksji jest problematyka związana z teologią, wiarą, religią. Drugą grupę stanowią teksty filozoficzne, które często korespondują z jego pisarstwem teologicznym i religijnym. Co ciekawe – jak zauważył Maciej Bielawski w jednym z numerów miesięcznika „Znak” – „niektórzy filozofowie twierdzili, że filozofia Tischnera nie jest godna uwagi, gdyż >>rozmięcza<< ją teologia, zaś wielu teologów deprecjonowało jego przemyślenia, nazywając je filozofowaniem, które nie ma nic wspólnego z teologią. Jeszcze inni mówili, że twórczość autora *Etyki solidarności* to tylko... ascetyka, kaznodziejstwo, literatura okolicznościowa czy nawet demagogia, a nie >>prawdziwa<< filozofia bądź teologia”¹. Trzecią grupę zagadnień stanowi natomiast problematyka społeczno-polityczna. I tu także nie obyło się bez sporu o tischnerowskie poglądy i stawiane diagnozy². Niemniej jednak we wszystkich trzech, wskazanych wyżej, grupach zagadnień znajdziemy wątki, które wpisują się w temat niniejszego artykułu. Jako że tekst ten osadzony jest na gruncie politologii dominować będzie perspektywa społeczno-polityczna relacji pomiędzy religią – polityką – demokracją. Warto jednak odnotować, by uniknąć ewentualnych nieporozumień, że u Tischnera wątki teologiczne, religijne, społeczne czy polityczne są ze sobą ściśle związane. Powoduje to niekiedy problemy natury interpretacyjnej tischnerowskiej myśli, która jest wielowątkowa, acz przemyślana, spójna i uporządkowana.

Celem tekstu jest wyartykułowanie tych wątków ze spuścizny Tischnera, które korespondują z problematyką religii i polityki. Ogromna ilość materiału, którą w tej kwestii można poddać analizie oraz ograniczenia wydawnicze wymusiły przyjęcie określonych ram, tj. w pierwszej kolejności chciałbym zwrócić uwagę na specyfikę relacji religia-polityka, dalej zaś na tischnerowskie rozumienie miejsca i roli Kościoła w życiu publicznym, problem religii politycznej oraz stosunek krakowskiego myśliciela do demokracji. Rozważania te poprzedzone są krótką informacją biograficzną na temat Księdza. W ostatniej części tekstu zamieszone zostało podsumowanie.

¹M. Bielawski, *Teologiczne manowce Tischnera*, „Znak” nr 3 z 2001.

²Zob. B. Secler, *Ksiądz Józef Tischner w środkach społecznego przekazu w Polsce w latach 1955-2000. Studium politologiczno-medioznawcze*, Poznań 2015, passim.

Człowiek – filozof – ksiądz³

Józef Tischner urodził się 12 marca 1931 roku w Starym Sączu. Rodzice, ojciec Józef, matka Weronika Chowańcówna, byli nauczycielami. Dzieciństwo i młodość przyszły ksiądz spędził w Łopusznej, gdzie ojciec kierował tamtejszą szkołą. Po wybuchu wojny Tischnerowie wyjechali na kilka lat z rodzinnej miejscowości. Najpierw mieszkali w Rabie Wyżnej, później w Rogoźniku, w którym Tischner ukończył szkołę powszechną i pierwszą klasę gimnazjum. W 1945 roku podjął naukę w gimnazjum w Nowym Targu – tu cztery lata później zdał maturę. Już wtedy poważnie myślał o kapłaństwie. Przeciwny temu pomysłowi był jego ojciec i to właśnie za jego namową młody Tischner złożył papiery na Wydział Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Cały czas myślał jednak o zostaniu księdzem. Po roku spędzonym na studiowaniu prawa, wstąpił w końcu do krakowskiego seminarium na Podzamczu. „Kiedy wreszcie zdecydowałem się na teologię poczułem wielką ulgę”⁴ – zwierzył się po latach Tischner.

Jego studia seminaryjne przypadły na jeden z najtrudniejszych okresów dla Kościoła w powojennej Polsce. To wtedy doszło m.in. do procesu Kurii krakowskiej, uwięzienia prymasa Stefana Wyszyńskiego czy usuwania wydziałów teologicznych z uniwersytetów. W seminarium Tischner miał kontakt z wykładowcami, którzy wpłynęli na kształtowanie jego późniejszego myślenia religijnego. Byli to m.in. ks. prof. Kazimierz Kłósak (pod jego kierunkiem Tischner rozwijał swoje zainteresowania filozoficzne, związane przede wszystkim z filozofią niemiecką), późniejszy biskup, ks. prefekt Jan Pietraszko, a także ks. dr Karol Wojtyła, z którym Tischner miał zajęcia z etyki społecznej.

Na księdza Tischner został wyświęcony w 1956 roku przez bpa Franciszka Jopa, po czym został skierowany do pracy w parafii pod Oświęcimiem. Wkrótce, podjął studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a następnie na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Po obronie doktoratu⁵ w 1963 roku powierzono Tischnerowi wykłady z filozofii w krakowskim seminarium duchownym. W tym okresie zaczął także odprawiać msze i głosić kazania w kościele św. Anny, gdzie proboszczem był bp Pietraszko. W 1965 roku Tischner zadebiutował na łamach „Tygodnika Powszechnego” (dotąd publikował jedynie w pismach specjalistycznych), a rok później w „Znaku”, gdzie ukazał się jeden z jego najważniejszych i najgłośniejszych tekstów *Schyłek chrześcijaństwa*

³Tytuł tej części nawiązuje do słynnych słów Tischnera: „Najpierw czuję się człowiekiem, potem filozofem, potem długo, długo nic i dopiero księdzem”. *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 86.

⁴A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, Kraków 1995, s. 18.

⁵Rozprawę pt. *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* przygotował pod kierunkiem prof. Romana Ingardena. Natomiast kolegium habilitacyjne odbyło się na Akademii Teologii Katolickiej 27 czerwca 1972 roku. Recenzentami rozprawy o *Fenomenologii świadomości egotycznej* byli: Izydora Dąbrowska, ks. Marian Jaworski, Władysław Stróżewski. Prace dostępne w: J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.

tomistycznego⁶, który wywołał niespodziewanie szeroką dyskusję m.in. o relacjach chrześcijaństwa z myślą współczesną⁷.

Popularność Tischnera rosła bardzo szybko. Już w latach siedemdziesiątych stał się znaczącą postacią w życiu intelektualnym Polski. Współpracował z wieloma środowiskami: lekarzami, prawnikami, uczonymi czy artystami. W 1980 roku podjął działalność publiczną na szerszą skalę. Przełomowym wydarzeniem było październikowe kazanie wygłoszone w Katedrze Wawelskiej dla przywódców „Solidarności”. Homilia dała początek *Etyce solidarności*⁸, najgłośniejszej książce krakowskiego myśliciela, która przyniosła mu rozgłos na światową skalę⁹. Jego kazanie z okazji I Zjazdu „Solidarności” zostało włączone w poczet oficjalnych dokumentów zjazdowych. Także Jan Paweł II podczas wizyty w Gdańsku w 1983 roku cytował teksty Tischnera jako najlepiej oddające prawdę o „Solidarności”¹⁰.

Tischner był kapłanem Związku Podhalan. Popularnością cieszyły się jego coroczne msze pod Turbaczem¹¹. Wspierał rozwój kultury góralskiej. W 1981 roku wraz z Hansem-Georgiem Gadamerem i Krzysztofem Michalskim założył Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu i wielokrotnie uczestniczył w organizowanych przez Instytut spotkaniach intelektualistów z Janem Pawłem II w Castel Gandolfo. Po zamachu na papieża w 1981 roku telewizja poprosiła Tischnera o komentarz. Szybko stał się lubianą, a nade wszystko słuchaną postacią medialną. Po roku 1989 działalność publiczną Tischnera okazała się przemyślanym programem duszpasterskim. W wielu artykułach, książkach, wywiadach towarzyszył Polakom w oswojaniu się z wolnością i w budowaniu nowego ładu – nie tylko tego polityczno-społecznego – ale również etycznego.

W ostatnich latach swojego życia ciężko zachorował na raka krtani. Leczenie i przeprowadzane operacje nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. Tischner przestał mówić. Nadal jednak pisał. W tym okresie powstała jego ostatnia książka *Ksiądz na manowcach* oraz przejmujące teksty o Bożym Miłosierdziu. Zmarł 28 czerwca 2000 roku w jednym z krakowskich szpitali. Ciało ks. Tischnera spoczywa w Łopusznej¹².

⁶J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” nr 01 z 1970.

⁷W. Bonowicz, *Parafia Tischnera*, „Znak” nr 03 z 2001, s. 76.

⁸J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981. Zob. także wydania późniejsze z 1992 i 2000 roku.

⁹W. Bonowicz, op. cit., s. 77.

¹⁰A. Karoń-Ostrowska, *Pasterz i liberal*, „Newsweek” nr 06 z 2005; B. Secler, *Myśl Jana Pawła II w publicystyce Józefa Tischnera*, w: T. Wallas (red.), *Przeszłość odległa i bliska. Studia z zakresu politologii i historii*, Poznań 2012, s. 269-277.

¹¹Zachowane kazania ks. Tischnera z mszy pod Turbaczem znajdują się w książce: J. Tischner, *Słowo o ślebobdzie. Kazania spod Turbacza 1981-1997*, Kraków 2003.

¹²Szerzej (m.in.): W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2001; T. Ponikto, *Józef Tischner – myślenie według miłości*, Kraków 2013; B. Secler, *Ksiądz Józef Tischner w środkach społecznego przekazu...*, op. cit.; J. Tischner, *Dziennik 1944-1949. Niewielkie pomieszanie klepek*, Kraków 2014.

Religia – polityka – religia polityczna

Społeczne myślenie o porządku politycznym było – poniekąd od zawsze – związane z wyobrażeniami religijnymi, a wraz z nastaniem chrześcijaństwa, także teologicznymi. W latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia Ojcowie Soboru Watykańskiego II podkreślili świecki charakter polityki¹³. Kilkadziesiąt lat później kard. Joseph Ratzinger i późniejszy papież przekonywał, że głównym zadaniem religii jest rozdzielenie tego co eschatologiczne i tego co polityczne oraz odbóstwo państwa i polityki. Śledząc jednak relacje pomiędzy religią a polityką można mieć wątpliwości czy jakiegokolwiek postulaty odnoszące się do odpolitycznienia religii i uwolnienia polityki z pierwiastków religijnych, nie są tylko sugestiami pozostającymi w sferze rozważań teoretycznych. Stanisław Obirek pisząc o współczesnym katolicyzmie przekonuje, że religia jest ofiarą polityki i odwrotnie¹⁴.

XIX-wieczne przypuszczenia, iż wraz z nastaniem społeczeństwa przemysłowego, religia będzie tracić na znaczeniu okazały się błędne. Pippa Norris i Ronald Inglehart słusznie zwracają uwagę, że poglądy o „śmierci religii” i postępującym procesie sekularyzacji spotykają się w ostatnich kilkudziesięciu latach z dużą krytyką. Prezentowane są argumenty świadczące o sile i witalności religii w dzisiejszych czasach¹⁵. Z punktu widzenia relacji pomiędzy religią a polityką istotnym jest pytanie o genezę politycznego uwikłania religii oraz działań politycznych inspirowanych religią¹⁶. W jednej ze swoich książek José Casanova przekonuje, że stosunków na linii polityka – religia nie można sprowadzać jedynie do konstytucyjnego porządku rozdziału państwa od Kościoła. Dla zapewnienia wolności religii od państwa czy wolności państwa od religii, konieczne są działania zmierzające do oddzielenia religii od państwa lub zniesienia religii państwowej¹⁷. Działania te jednak nie powodują, że polityka w dalszym ciągu nie wnika w sferę religii, a religia w sferę polityki.

Tischnerowska refleksja nad relacją religia – polityka ma niejednokrotnie wymiar praktyczny. Sprowadza się bowiem do namysłu nad miejscem i znaczeniem Kościoła w państwie oraz roli tej instytucji w procesie budowania i umacniania demokracji. Mając na uwadze problem poczucia bezradności chrześcijaństwa wobec zagadnień społecznych – wynikało ono z osobistego doświadczenia Tischnera, którego młodość przypadła na wojnę i stalinizm, krakowski myśliciel przeciwny był zamykaniu się Kościoła w kręgu *stricte* religijnym. Wyrażał przekonanie, że wiara człowieka nie może ograniczać się do murów świątyni lecz musi oddziaływać na zewnątrz, rzuto-

¹³Zob. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”.

¹⁴S. Obirek, *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011, s. 51.

¹⁵Por. P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2006, s. 27-28.

¹⁶S. Obirek, op. cit., s. 51.

¹⁷J. Casanova, *Religie polityczne w nowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005, passim.

wać na przestrzeń publiczną. Rolą Kościoła nie może być tylko wskazywanie człowiekowi drogi do Boga. Kościół musi pomagać i uczyć swoich wiernych, jak właściwie kształtować relacje z drugim człowiekiem, jak formować etyczne wybory katolików w dziedzinie gospodarki, polityki i życia społecznego. Pod tym względem – nauczanie hierarchów Kościoła i postawy laikatu – budziły zdecydowany krytycyzm Tischnera¹⁸.

Zdaniem myśliciela, Kościół ma na przykład obowiązek uczyć ludzi wierzących właściwego i odpowiedzialnego stosunku do pracy. To właśnie od jakości pracy zależy to, jak wygląda lub może wyglądać doczesne życie jednostki. W jednej ze swoich książek Tischner zauważa, że tzw. ekonomia pracy jest w chrześcijańskiej wizji egzystencji ludzkiej integralną częścią ekonomii zbawienia. Codziennie, kiedy człowiek podejmuje swoją pracę to walczy nie tylko – jak podkreślał filozof z Łopusznej – o jakość i ilość „chleba powszedniego”, ale także o swoje zbawienie¹⁹. Te Tischnerowskie rozważania o pracy są chyba najlepszym przykładem, a nawet dowodem na wielkie znaczenie społecznego wymiaru wiary, ale także religii kształtującej postawy człowieka.

W czasach kiedy Tischner związany był z duszpasterstwem akademickim przy krakowskim kościele św. Anny (lata sześćdziesiąte), nie ukazał się żaden tekst jego autorstwa o politycznym zaangażowaniu chrześcijan. Wynikało to przede wszystkim z ograniczeń nakładanych przez ówczesną cenzurę. Warto podkreślić, iż pisząc w tamtym okresie o udziale wierzących w życiu politycznym, można było tylko zalecać ludziom popieranie ustroju „sprawiedliwości społecznej”. Od tego jednak Tischner był bardzo daleki. Mimo to uważał, że nauczanie Kościoła powinno obejmować sferę polityczną²⁰. Może o tym chociażby świadczyć tischnerowskie zainteresowanie teologią wyzwolenia²¹.

Myśliciel czerpał z niej m.in. uzasadnienie kluczowej dla swych ówczesnych koncepcji gospodarczych „opcji na rzecz ubogich”, a także odrzucenie indywidualistycznego podejścia do wiary. Tischner pisał w latach 90. XX wieku, że w takiej wierze nie ma miejsca dla drugiego człowieka. „Nie widać głodu, nie widać więzień, nie widać zmarnowanego człowieczeństwa. Widać natomiast zwykły egoizm podlany religijnym sosem”²² – podkreślał. Tischnerowska etyka solidarności łączyła się z teologią wyzwolenia tym, iż politycznym obowiązkiem katolików jest walka zarówno o własne interesy, jak i o godność człowieka. Pogląd ten był tak popularny, że legł u podstaw współpracy nawiązanej przez środowisko związane z „Tygodnikiem Powszechnym” i mie-

¹⁸J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003, s. 128-129.

¹⁹J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei: wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1997, s. 72.

²⁰J. Gowin, op. cit., s. 129-130.

²¹Teologia wyzwolenia jest nurtem we współczesnej teologii latynoamerykańskiej, który powstał jako reakcja na sytuację „absolutnej negacji Boga”, ubóstwo, wyzysk, niesprawiedliwość społeczną i zinstytucjonalizowaną przemoc. Punktem wyjścia rozważań teologicznych w teologii wyzwolenia jest ubogi człowiek (żyjący w niezasażonej nędzy) zarówno jako jednostka oraz jako lud i klasa. Ubóstwo człowieka i społeczeństwa jest wynikiem niesprawiedliwych struktur społecznych. Zaradzić temu ma wyzwolenie, które jest procesem uwalniania się z wszelkiego rodzaju zniewoleń i grzechów.

²²J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 201.

sięcznikiem „Znak” z kręgami lewicowej i laickiej opozycji antykomunistycznej w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Początkowo Tischner do tego dialogu nie odnosił się ze zbytnią sympatią i starał się nie angażować w działalność opozycyjną. Inaczej było gdy powstała „Solidarność”. Wtedy stał się jednym z duszpasterzy tego niezależnego ruchu społecznego. Nie podważał też politycznego charakteru działalności związku, choć zaznaczał, że „Solidarność” przywraca polityce zasadniczy sens, mianowicie – sens służby dobru wspólnemu i obronie godności ludzkiej²³.

Między październikiem 1980 a czerwcem 1981 roku Tischner pisał jedną ze swoich najgłośniejszych książek *Etykę solidarności*. Wtedy też, w wielu kręgach – kościelnych i politycznych – zaczęto mówić o „etyce solidarności”. „To zaczęło funkcjonować jako obiegowe powiedzenie. Etyka była narzędziem walki politycznej, a polityka także narzędziem etyki, jedno się z drugim łączyło. Moje teksty miały charakter hermeneutycznej interpretacji wydarzeń, one nie chciały projektować rzeczywistości tylko ją opisywać. Nie miały na celu pokazania tego, co powinno być, miały jedynie opisywać to, co jest”²⁴ – tłumaczył po latach autor.

Etyka solidarności – według Tischnera – była w pierwszej kolejności próbą rekonstrukcji etosu pracy. Przede wszystkim chodziło o oczyszczenie języka z komunistycznej iluzji. Duszpasterz chciał na nowo pokazać, na czym polega wyzysk człowieka przez drugiego człowieka, czym jest strajk i czy zawsze ma charakter destrukcyjny, czy też może mieć znaczenie konstruktywne. Z dziełem wiązało się jednak sporo nieporozumień, gdyż dzieło nie spełniało oczekiwań wszystkich. Byli bowiem tacy, którzy doszukiwali się w niej etyki normatywnej, a zatem odpowiedzi na pytanie – co robić? Byli tacy, którzy chcieli jakiś konkretnych rad, wskazówek politycznych czy nawet ekonomicznych. „Tymczasem była to analiza etycznej substancji świadomości człowieka bez wnikania w konteksty polityczno-ekonomiczne. Sprawa polegała na tym, żeby w ogóle pokazać czytelnikom, że taka sfera – sfera samoświadomości społecznej – istnieje i jest ważna. Większość była skupiona na szczytach góry lodowej, czyli na różnych konkretach, nie zauważając, że choroba socjalizmu sięga o wiele głębiej”²⁵ – tłumaczył po latach Tischner.

Pomimo licznych rozterek Tischner kontynuował swoją obywatelską aktywność duszpasterską w czasach stanu wojennego i w drugiej połowie lat osiemdziesiątych. Widać jednak z całą wyrazistością, że to, o czym mówił i pisał nacechowane było napięciem, a czasami wręcz ocierało się o sprzeczność. Z jednej strony odprawiał msze za ojczyznę, podczas których podtrzymywał nadzieję i mobilizował do kontynuowania oporu. Z drugiej jednak strony, niektóre wystąpienia Księdza były gorzką refleksją nad kryzysem polskości, krytyczną oceną religijności masowej czy nawoływa-

²³J. Gowin, op. cit., s. 131.

²⁴A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie*, Kraków 2003, s. 99.

²⁵Ibidem, s. 99.

niem Polaków do umiaru politycznego. To właśnie pod tym ostatnim względem był on bliski wówczas łagodnej postawie prymasa Józefa Glempa wobec władz²⁶.

Warto podkreślić, iż przywoływane lata 80. XX wieku to okres, w którym poglądy Tischnera na temat publicznych zadań religii dopiero się kształtowały, nie były zatem wolne od niekonsekwencji. Z upływem czasu dostrzegał, iż istnieją różne formy publicznej aktywności Kościoła czy społecznego oddziaływania religii. Ażeby nie pojawiło się zagrożenie, że to oddziaływanie nie będzie deprawować wiary – religia musi być wyraźnie oddzielona od ideologii. W *Polskim młynie* Tischner podkreślał z całą stanowczością, że religia musi zachować własną tożsamość. Musi być pozbawiona jakichkolwiek naleciałości. Przekonywał, że religia musi być religią, a Kościół musi być Kościołem. Jeżeli tak by nie było, wtedy pojawi się niebezpieczeństwo utraty tożsamości. Religia i Kościół byłyby wtedy już czymś zupełnie innym i najprawdopodobniej trudno by było tą tożsamość i „czystość” odzyskać. Z takim właśnie przekonaniem Tischner wszedł w wolną Polskę, a relacje religii i polityki stały się wówczas jednym z głównych przedmiotów jego rozważań²⁷.

Myśliciel uważał, że obowiązkiem polskich katolików jest przede wszystkim aktywny udział w budowie demokratycznego państwa i wolnorynkowej gospodarki. Przestrzegał przy tym człowieka przed zamykaniem się w getcie wyznaniowym. Skutkiem takiej postawy była sympatia, a można nawet powiedzieć, że poparcie dla Unii Demokratycznej, która w późniejszym okresie przekształciła się w Unię Wolności. Równocześnie opowiadał się za liberalnym modelem ustrojowej przemiany gospodarczej i podkreślał jej podwójny sens – nie tylko ekonomiczny, ale również etyczny. Dlatego też z aprobatą odnosił się do poparcia, jakiego przemianom wolnorynkowym udzielił w 1990 roku Episkopat, który w wydanym dokumencie podkreślił nieodzowność bolesnych posunięć i poddał krytyce podejście: „za złą płacę zła praca”, docenił kluczową rolę prywatnej przedsiębiorczości i zauważył, że bezrobocie jest głównie wynikiem likwidowania pracy pozoranej²⁸.

W myśleniu Tischnera o problemie publicznej obecności religii można dostrzec wyraźną dwutorowość. Z jednej strony, z przekonaniem mówił, że pełne przeżywanie wiary obejmuje także konkretną odpowiedzialność za kształt życia zbiorowego²⁹. Z drugiej zaś, przeciwny był określonej sposobowi społecznego przejawiania się polskiego katolicyzmu. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż tym można tłumaczyć ambiwalentny stosunek Tischnera do nauczania prymasa Stefana Wyszyńskiego, krytykę neotomistycznej etyki społecznej, rezerwę wobec politycznego patosu duszpa-

²⁶J. Gowin, op. cit., s. 132.

²⁷Ibidem, s. 134.

²⁸Ibidem, s. 136-137.

²⁹Stąd chociażby młodzieńcza fascynacja Tischnera marksizmem, oczekiwanie od polskich katolików większego aktywizmu, zainteresowanie teologią wyzwolenia, czy zaangażowanie w „Solidarność”. Zob. B. Secler, *Księżda Tischnera rozważana o marksizmie*, w: A. Łaska (red.), *Marksistowskie inspiracje w badaniach polityki*, Warszawa 2013, s. 181-194.

sterstwa stanu wojennego oraz sprzeciw wobec rozpolitykowania duchowieństwa w czasach wolności i szerzenia syndromu religii politycznej z jej totalitarną skazą³⁰.

Zagłębiając się w tischnerowską *Krainę schorowanej wyobraźni* natkniemy się właśnie na pojęcie „religii politycznej”. Według Tischnera dzięki temu określeniu można odsłonić prawdziwe oblicze totalitaryzmu. Pojawiło się ono w 1938 roku w tytule książki Erica Voegelina, poświęconej komunizmowi, faszyzmowi i narodowemu socjalizmowi. Rok później w podobnym celu użył tego pojęcia Raymond Aron. Jednak od samego początku formuła ta była obciążona pewną dwuznacznością, dotyczącą przede wszystkim genezy totalitaryzmu. Dla Voegelina totalitaryzm – „religia polityczna” – powstał w wyniku procesów sekularyzacji, jakim uległa w czasach nowożytnych chrześcijańska Europa. Tischner pisał, że cześć składana prawdziwemu Bogu została zastąpiona czcią „bożków”, którymi są klasa, rasa i ekonomia. Inaczej kwestia ta wygląda u Arona. Otóż uważał on, że współczesne systemy totalitarne są „religiami politycznymi” dlatego, iż odrzucają utrwaloną przez Oświecenie zasadniczą różnicę między władzą religijną a władzą świecką, sprowadzającą władzę świecką do poziomu władzy religijnej. Jeżeli chodzi o pierwszy przytoczony przypadek to, aby przezwyciężyć totalitaryzm, trzeba powrócić do chrześcijańskich korzeni Europy. Taki powrót nie wystarcza niestety w drugim przypadku. Wszystko dlatego, że zarzewie totalitaryzmu tkwi w samym chrześcijaństwie. Trzeba zatem zwrócić się ku oświeceniowej koncepcji podziału władz, która właśnie wtedy w znacznej mierze krystalizowała się w opozycji do chrześcijaństwa. Dla jednych więc ratunkiem przed niebezpieczeństwem totalitaryzmu jest powrót do dawnej wiary, dla innych zaś – jeśli nie radykalna krytyka wiary, to przynajmniej głęboka rewizja depozytu wiary³¹.

Zatrzymajmy się na chwilę nad samym terminem „religia polityczna”. Jak pisał Tischner – użyciem pojęcia rządzi intencja krytyczna: pojęcie sugeruje, że totalitaryzm, który prześladowuje religię, w gruncie rzeczy popada w to, co odrzuca, i sam staje się religią – religią polityczną. Taki pogląd może jednak sugerować czy nawet zakładać, że religia jest także jakąś odmianą totalitaryzmu. Można pójść jeszcze dalej i uznać, że religia miałaby być totalitaryzmem niejako z natury, a polityka stawałaby się totalitarna wtedy, gdy naśladuje religię. Wtedy też należałoby stwierdzić, że spór między religią a totalitaryzmem jest sporem między dwoma totalitaryzmami, które walczą o niepodzielną władzę nad całym człowiekiem³².

Tischner w *Krainie...* zauważał, iż problem „religii politycznej” nabrał w Polsce – szczególnie w latach dziewięćdziesiątych – szczególnego znaczenia. Wiązał się on przede wszystkim z zagadnieniem stosunków między władzą Kościoła a władzą państwa. Nasuwa się tu pytanie – jaki był (ale również jaki nadal jest) wzajemny stosunek

³⁰J. Gowin, op. cit., s. 141.

³¹J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 55.

³²Ibidem, s. 56.

obu tych władz? Problem zaostrzył się, w latach dziewięćdziesiątych, w wyniku narastającej w kręgach katolickich świadomości klęski. Ugrupowania polityczne, które powoływały się na wartości chrześcijańskie poniosły porażkę w wyborach. Nie można było osiągnąć porozumienia w sprawie ratyfikacji konkordatu, nie wspominając już szeregu „perypetii” związanych z ustawą o ochronie życia poczętego. Kościół napotkał wielkie trudności w porozumieniu z ogromną częścią polskiego społeczeństwa. Zgubiono gdzieś wspólny język. Można się dziś zastanawiać jak to możliwe w katolickim kraju, z którego na dodatek pochodził papież-Polak? W takiej sytuacji mogła pojawić się pokusa władzy³³.

Tischner wskazywał w tym kontekście na dwie postawy. Jedni przecież mieli głębokie przekonanie, iż chrześcijaństwo, katolicyzm czy Kościół były z natury wolne od pokus totalitarnych, natomiast państwo niejako z natury jest na nie wystawione. Nie ma więc zasadniczej różnicy między państwem totalitarnym a państwem liberalnym, ponieważ ich dążenia są w sumie podobne: jedno i drugie chce zamknąć katolików w zakrystii, jedno i drugie chce usunąć religię ze szkół, jedno i drugie ma za nic ochronę życia. Druga postawa, o której pisał krakowski myśliciel, przejawia się tym, że religia nie jest wcale wolna od totalitarnej pokusy. W tym przypadku ważny jest rozdział władzy świeckiej od religijnej.

Pomiędzy dwoma przytoczonymi wyżej stanowiskami, toczył się w Polsce – według Tischnera – jawny spór. Nie przybierał on jednak prawie w ogóle form sporu o zasady. Czego zatem dotyczył? Otóż chodziło o szczegóły, jak na przykład – stosunek prawa i etyki, miejsce wartości chrześcijańskich w życiu społecznym, naukę religii w szkołach publicznych, udział duchownych w uroczystościach państwowych itd. Natomiast, gdy połączy się w całość szereg konkretnych zjawisk i spojrzy głębiej – to można dostrzec – istniejący spór, który wprost dotyczy samej natury władzy³⁴.

Pomimo nasuwających się wątpliwości czy zarzutów, jakie można wysnuć wobec poglądów czy politycznej postawy Tischnera, jego przemyślenia na temat religii i polityki stanowią jeden z najważniejszych punktów odniesienia o miejscu Kościoła w życiu społecznym współczesnej Polski i o moralnych fundamentach porządku publicznego. Płaszczyzną tego myślenia są trzy wartości tj. wiara, wolność i solidarność. Wizja polityczna, wobec której kierują nas rozważania Tischnera jest wizją demokracji szanującej światopoglądową i ekonomiczną wolność jednostki. Nie należy jednak zapominać, że jest ona jednocześnie zakorzeniona w narodowej tradycji oraz w kulturowej tożsamości Polski i Europy³⁵.

³³Ibidem, s. 57.

³⁴Ibidem, s. 57-58.

³⁵J. Gowin, op. cit., s. 143-144.

Religia – demokracja – Kościół

Józef Tischner był jednym z tych ludzi Kościoła, którzy przywrócenie porządku demokratycznego w 1989 roku w Polsce przyjęli z entuzjazmem i zadowoleniem. Kolejne miesiące uświadomiły jednak autorowi *Nieszczęsny dar wolności*³⁶, że w swoim poparciu dla demokracji staje się – wśród ludzi Kościoła – coraz bardziej osamotniony. Tischner zdawał sobie bowiem sprawę z tego, że jako społeczeństwo, a także jako wspólnota kościelna, Polacy nie byli przygotowani na przyjęcie demokratycznych reguł³⁷.

W 1993 roku Tischner pisał: „Nie po raz pierwszy w dziejach stajemy wobec zadania zbudowania własnego państwa. Podobnie było po odzyskaniu niepodległości. Ale wówczas punktem wyjścia budowy nie było państwo iluzji, lecz państwo obce, zaborcze. Z pewnością z punktu widzenia polskiego interesu było to państwo niedobre, ale wzięte jako takie, w jego wewnętrznej strukturze, nie było zaprzeczeniem tego, za co się podawało. Car nie udawał jakiegoś tam sekretarza, a szlachcic sługi swojego chłopca. Nie chodziło wtedy o przejście od iluzji do prawdy, ale od państwa obcego do własnego”³⁸. Demokratyczny porządek polityczny zaczął wyłaniać się w Europie w czasach, kiedy Kościół katolicki pozostawał w ścisłej relacji z postfeudalnym porządkiem absolutystycznych monarchii. Taki był zatem historyczny kontekst wzajemnej nieufności, jaką obdarzały się od czasów rewolucji francuskiej ruchy emancypacyjne i instytucja kościelna. Jednak początkowo wrogi, potem krytyczny, a wreszcie powściągliwy stosunek Kościoła do demokratycznego ustroju państwa wyrastał z głębszych korzeni, a mianowicie z rozbieżności pomiędzy samą zasadą demokratyczną a tradycyjnym katolickim rozumieniem państwa. Z punktu widzenia Kościoła o ocenie określonego porządku państwowego nie przesądzała forma sprawowania władzy, kto tą władzę posiadał czy jaki był zakres tej władzy. O ocenie porządku państwowego przesądzał cel państwa, to do czego państwo dążyło. Kościół udzielał zatem państwu aprobaty w stopniu – w jakim celem jego działań było odwzorowanie prawnonaturalnego porządku wartości wywiedzionego z Objawienia. Na czym zatem polegało tak naprawdę zadanie państwa? Odpowiedź na to pytanie może być krótka – na obronie prawdy, a zatem, w wielowiekowej praktyce zakończonej dopiero przez Sobór Watykański II, religii katolickiej³⁹.

Inne religie czy światopoglądy cieszyły się wprawdzie prawem do faktycznego istnienia i nie oczekiwano od państwa ich tłumienia, jednak pozbawione były prawdziwej wolności religijnej. To właśnie w imię prawdy – szczególnie w państwach, gdzie większość stanowili katolicy – Kościół dążył do ograniczenia praw innowierców,

³⁶J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993 i n.

³⁷J. Gowin, op. cit., s. 145.

³⁸J. Tischner, *Nieszczęsny...*, op. cit., s. 209-210.

³⁹J. Gowin, op. cit., s. 146.

a także przyznania sobie wolności religijnej wszędzie tam, gdzie katolicy pozostawali w mniejszości. Przed człowiekiem wierzącym pojawił się dylemat. Polegał on na wytworzeniu się napięcia pomiędzy prawdą a wolnością. Konflikt przecinano w Kościele, w taki sposób, że uznawano jednostronny prymat prawdy nad wolnością. Konsekwencją tego była niechęć i krytyka pluralizmu społecznego oraz demokracji. Zasadnicza zmiana w „myśleniu” Kościoła dokonała się podczas wspomnianego wyżej Soboru Watykańskiego II. Dylemat prawda *versus* wolność rozwiązała deklaracja *Dignitatis humanae*, która w sposób całkowicie odmienny od ujęcia tradycyjnego traktowała tę kwestię. Soborowe decyzje wyznaczały kierunek rozwoju katolickiej nauki społecznej. Kościół w Polsce rozstrzygnięcia te przyjmował z ostrożnością⁴⁰. Wielu biskupów, księży, a także katolików świeckich zaczęło traktować odzyskaną demokrację jak kłopotliwy prezent, którego przyjęcia nie wypada odmówić, ale który wymaga wielu przeróbek – tak by pasował do wystroju polskiego domu. Z takim podejściem polemizował Tischner. Wówczas jednak nie zdawał sobie chyba sprawy z tego, jak wielkiej krytyce za swoje poglądy zostanie poddana jego osoba. Podkreślał on, że w demokracji jest miejsce na prawdę. Prawda ta jednak ma charakter formalny, albo mówiąc inaczej – prawdą demokracji jest prawo⁴¹.

Na początku lat 90. ubiegłego stulecia autor *Nieszczęsnego daru wolności* podkreślał, że celem polskiego społeczeństwa jest zbudowanie państwa demokratycznego, państwa ładu prawnego. Według Tischnera zbudowanie takiego państwa nie było wówczas możliwe bez pomocy Kościoła katolickiego. Dlaczego? Otóż szacunek dla prawa i przywiązanie do instytucji demokratycznych muszą zawsze – zdaniem myśliciela – znaleźć wsparcie w instytucji o najwyższym autorytecie moralnym. Trzeba pamiętać jednak o tym, że pomoc Kościoła nie może pociągać za sobą przekreślenia autonomii państwa. Z drugiej jednak strony Tischner zastanawiał się czy Kościół katolicki ze swą niedemokratyczną strukturą władzy może sprzyjać powstawaniu demokracji? Pytanie to było dla krakowskiego filozofa o tyle zasadne, gdyż narodziny nowożytnej demokracji były uwarunkowane wpływami myśli antycznej, reformacją, wpływami deizmu, oświeceniowym liberalizmem, a także koncepcją „z natury dobrego” człowieka – a zatem ideami zasadniczo obcymi katolicyzmowi. Tischner zastanawiał się zatem czy nie są to przeszkody w budowaniu polskiej demokracji. Zwracał przy tym uwagę na traktującą te wątpliwości literaturę niemiecką, która w Polsce była prawie w ogóle nie znana. A szkoda, bo to przecież w Niemczech powojennych kwestia istoty demokracji splotła się z potrzebą rozrachunku z przeszłością i połączenia w jednym

⁴⁰Przeszkodą w pełnym pojednaniu się z demokracją była podejrzliwość wobec całej epoki nowożytnej, charakterystyczny dla polskiego katolicyzmu lęk przed wolnością, zsowietyzowanie mentalności społecznej, które nie ominęło ludzi Kościoła i wreszcie szybko rozwijające się na tak podatnej glebie zarodki integrizmu.

⁴¹J. Gowin, op. cit., s. 147-148.

organizmie społecznym wiele wyznań, a nawet religii. „Budujemy państwo demokratyczne trochę tak, jak byśmy sami je wynaleźli” – pisał Tischner⁴².

Zwracał przy tym uwagę na encyklikę Jana Pawła II *Centesimus annus*⁴³ wydaną 1 maja 1991 roku w 100. rocznicę encykliki *Rerum novarum* Leona XIII. To właśnie encyklika papieża Polaka stała się dla Tischnera głównym punktem odniesienia w jego rozumowaniu nad demokracją. Dokument ten przyniósł stanowcze potępienie zarówno systemu totalitarnego, jak również chęci sięgania w imię prawdy po rozwiązania autorytarne. W encyklice nie ma oczywiście gloryfikacji ustroju demokratycznego i wynoszenia go ponad inne systemy. Kościół – o czym przypomina Tischner w *Nieszczęsnym darze...* – uczy, że człowiek może się zbawić w każdym ustroju. Nie każdy jednak ustrój sprzyja temu zbawieniu, a zwłaszcza nie każdy odpowiada jednakowo zasadzie godności człowieka⁴⁴. Według Tischnera, Jan Paweł II połączył wolność z dwiema innymi wartościami, bez których o demokracji dojrzałej nie może być mowy. Chodzi mianowicie o wolność połączoną z prawdą i solidarnością. Rozważając stosunek papieża do demokracji Tischner stwierdził: „>>Solidarność w prawdzie<< i >>prawda w solidarności<< stały się – w znacznym stopniu dzięki niemu – tą >>siłą bezsilnych<<, która w końcu obaliła przemoc. Dzięki wzajemnemu powiązaniu prawdy i solidarności papieska >>teologia wyzwolenia<< stała się rzeczywistym wyzwoleniem z przemocy. Czy wychodząc dziś ze świata Kołomy i Oświęcimia i budując demokrację, można zapomnieć o tych doświadczeniach?”⁴⁵.

Zdaniem Tischnera Jan Paweł II zdawał sobie także sprawę ze słabości demokracji i znał przy tym drogi, jakimi człowiek ucieka od wolności. Demokracja jest chyba jedynym systemem władzy, który sam siebie może unicestwić. Natomiast w przeciwieństwie do demokracji, ustroje totalitarne istnieją nawet tam, gdzie ludzie ich nie chcą. Jak pisze Tischner – gorycz ucieczki od demokracji poznali kiedyś Niemcy dopuszczając do władzy Hitlera. „Dziś poznają ją społeczeństwa, które jeszcze wczoraj heroicznie obalały komunizm. Jak to możliwe? Czy nie wynika to z lekceważenia prawdy o człowieku i z zapomnienia o rzeczywistej solidarności międzyludzkiej?”⁴⁶ – pytał krakowski myśliciel.

Warto w tym miejscu powrócić do zasygnalizowanego wyżej problemu rządów prawa jako – według Tischnera – najważniejszego składnika sprawiedliwego państwa. Obserwując zmierzch komunizmu i kształtowaniu nowego porządku, podkreślał on, że tym do czego zmierzamy nie są przede wszystkim demokracja i kapita-

⁴²J. Tischner, *Nieszczęsny...*, op. cit., s. 210.

⁴³Tłem tej encykliki jest załamanie się ideologii marksistowskiej i upadek systemu komunistycznego. Rozwija ona główne tezy katolickiej nauki społecznej w świetle współczesnych doświadczeń historycznych, zwłaszcza w aspekcie upadku doktryn totalitarnych. Uznając osiągnięcia gospodarcze kapitalizmu, zwraca uwagę na zagrożenie wartości etycznych wynikające z absolutyzacji zasad liberalizmu.

⁴⁴J. Tischner, *Nieszczęsny...*, op. cit., s. 211.

⁴⁵Idem, *W krainie...*, op. cit., s. 86.

⁴⁶Ibidem, s. 86.

lizm. W książce *Polski młyn* pisał: „Mamy przed sobą wizję państwa ładu prawnego, państwa do końca praworządnego. Rysem znamionym totalitaryzmu jest to, że władza znajduje się w nim ponad prawem; ideologia komunistyczne legitymizuje tę sytuację. Kto wychodzi ze stanu totalitaryzmu, ten zmierza do tego, by władza była poddana prawu”⁴⁷. Tischner w swoich przemyśleniach o państwie prawa nawiązywał do Hegla. Idea dobra jest tym co spala wspólnotę ludzką. Właściwa, rozumna akceptacja idei dobra nie kłóci się z ludzką wolnością, a jest jej warunkiem ponieważ nie można być dobrym i wolnym w samotności. Podstawą państwa jest etyczna więź wolnych ludzi i to właśnie państwo stoi na straży tej więzi. Natomiast posłuszeństwo państwu nie jest podporządkowaniem się zewnętrznemu przymusowi, ale wewnętrznym posłuszeństwem prawu⁴⁸.

Zrównanie praw politycznych wszystkich ludzi – bez względu na to, jaki światopogląd czy religię – było według integristów skandalem demokracji. Tischner natomiast postrzegał ten problem jako argument na rzecz wyższości systemu demokratycznego nad innymi ustrojami. Demokracja przecież jest mechanizmem rozwiązywania konfliktów w pluralistycznym społeczeństwie i nie angażuje się w rozstrzygnięcie sporów światopoglądowych. Zasada rządu większości nie przesądza jednak o tym, jak te rządy będą wyglądać, jakimi wartościami i zasadami będą się kierować, wreszcie jakie cele będą tym rządów przyświecać. Podobnie formalny charakter ma zasada rządów prawa, a zatem uznanie np. równości politycznej, wolności zgromadzeń, myśli czy słowa za nieprzekraczalną granicę, której nie wolno naruszyć żadnej większości, gdyż czyniąc to, przeobrażałaby demokrację w dyktaturę. Ten formalny charakter mechanizmów, które wykorzystuje demokracja nie oznacza, że porządek ten jest neutralny pod względem wartości, bo przecież w reguły demokracji na stałe wpisane są dwie wartości, mianowicie: wolność i równość⁴⁹.

Tischner uważał, że „demokracja nie uzurpuje sobie prawa do rozstrzygnięcia, który z wyznawanych poglądów jest prawdziwy, lecz każdemu przyznaje równą przestrzeń wolności. Oczywiście, zawsze istnieje możliwość, że jakaś większość pozbawi praw obywatelskich jakąś mniejszość, ale wtedy będzie to koniec demokracji. Niestety nigdy nie można wykluczyć możliwości demokratycznego końca demokracji”⁵⁰.

Przedłużeniem poglądów Tischnera o formalnym charakterze demokracji były rozważania o relacji między prawem stanowionym a prawem naturalnym. W demokracji człowiek podporządkowany jest nie władzy innych ludzi lecz władzy prawa. Należy jednak pamiętać o tym, że to obywatel tworzy prawo, a zatem o naruszeniu wolności z chwilą podporządkowania się temu prawu nie może być mowy. Krakowski filozof przeciwny był traktowaniu prawa stanowionego jako automatycznego odbicia

⁴⁷J. Tischner, *Polski młyn...*, op. cit., s. 311-312.

⁴⁸J. Gowin, op. cit., s. 148-149.

⁴⁹Ibidem, 149-150.

⁵⁰J. Tischner, *W krainie...*, op. cit., s. 27.

prawa naturalnego, które określa wieczne i niezmiennie normy obowiązujące człowieka z racji jego metafizycznej natury. To właśnie prawo naturalne stanowi w państwie demokratycznym jedynie minimalny wspólny mianownik etyczny. Natomiast to minimum etyczne jest niezbędne do przetrwania wszelkiego porządku państwowego⁵¹. W powyższym kontekście warto wykorzystać określenie „dyktatura dobra”, które użył Jarosław Gowin. Do takiej właśnie dyktatury mogły by prowadzić próby pełnego odwzorowania prawa naturalnego w prawie stanowionym, deprecjonowanie legalności w imię praw moralnych, opieranie programów politycznych na postulatach prawnonaturalnych. Prawo naturalne – tak jak to rozumie Kościół – może określać kształt demokratycznego państwa tylko w takim zakresie, co do którego istnieje zgoda społeczna. Może oczywiście dojść również do sytuacji, w której demokratyczna większość przez podjęcie jakiejś decyzji naruszy prawnonaturalne minimum wartości. Za przykład niech posłuży w tym momencie kwestia aborcji, dokładnie jej legalizacja. Tischner odmawiał poparcia postulatowi całkowitego zakazu przerywania ciąży. W odpowiedzi na takie stanowisko tzw. „obrońcy życia” uznali je za relatywizowanie nauki Kościoła. Zdaniem J. Gowina – nawet gdyby pozostawić na boku kwestię, czy rzeczywiście całkowita delegalizacja aborcji jest jedyną prawomocną konsekwencją katolickiej etyki społecznej⁵², stanowisko ks. Tischnera w sprawie znaczenia legalizacji aborcji dla oceny porządku demokratycznego współbrzmiało z głosem Jana Pawła II. Tischner, niegdyś współpracownik przyszłego papieża Polaka, stawiał wiele pytań m.in. o to czy legalizacja aborcji przez większość nie jest naruszeniem zasady pokoju społecznego? Cztery lata przed swoją śmiercią, ksiądz Profesor polemizując z Jackiem Kuroniem stwierdził, że podważenie prawa do życia człowieka poczętego jest podważeniem etycznego fundamentu demokracji⁵³.

W *Nieszczęsnym darze...* czytamy: „Demokracja ma swój szczególny etos, obejmujący – mówiąc najogólniej – wszystkie te wartości, bez których nie była by możliwa. Jaki jest stosunek etosu demokracji do chrześcijańskich ideałów etycznych?”. Na tak postawione pytanie Tischner odpowiada przywołując podręcznik etyki chrześcijańskiej, a w nim artykuł T. Rendtoffa poświęcony zagadnieniu konstytucji demokratycznego państwa, gdzie czytamy, że celem konstytucji jest ujęcie „podstawowego konsensusu etycznego” społeczeństwa. Spisana konstytucja nie jest jednak samowystarczalna, lecz obejmuje jedynie te orientacje etyczne społeczeństwa, które pozwalają na prawne ujęcie⁵⁴. Według Tischnera etos demokracji jest ogólny, ale nie samodzielny, a zatem zostaje określony na pewnym stopniu abstrakcji formalnej, w rezultacie czego więcej mówi o tym, jak ma obywatel postępować, a mniej o tym co ma robić. Zmienny jest poziom abstrakcji, a zatem w zależności od przekonań obywateli i pozio-

⁵¹J. Gowin, op. cit., s. 151.

⁵²Szerzej: J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, Kraków 1999.

⁵³J. Gowin, *Religia...*, op. cit., s. 153.

⁵⁴J. Tischner, *Nieszczęsny...*, op. cit., s. 215-216.

mu ich świadomości etycznej może być mniej lub bardziej wymagający. Nie wyklucza to napięć, w tym również napięć moralnych⁵⁵.

Dla wspomnianego wyżej J. Gowina tischnerowska wizja demokracji sytuuje się na przecięciu posoborowej katolickiej nauki społecznej, tradycji liberalnej i konserwatywnego republikanizmu. Z punktu widzenia zasad, które według Tischnera powinny przyświecać odzyskanej wolności – o której szczegółowiej będę pisał w kolejnym podrozdziale – dzisiejszą kondycję polskiej demokracji trzeba ocenić jako opłakaną. Krakowski filozof wskazywał przede wszystkim na egoizm i krótkowzroczność klasy politycznej, bierność obywateli, korupcję, paraliż wymiaru sprawiedliwości czy etatyzm. Wszystkie te patologie pojawiły się, bo postanowiliśmy budować demokrację pozbawioną etycznych zasad. W Polsce upowszechniło się skrajnie liberalne rozumienie demokracji utożsamiając ją jedynie z systemem formalnych procedur. Chodzi tu zatem o to, że państwo demokratyczne ma zachować neutralność wobec wszelkich koncepcji dobra i prawdy. Polityka demokratyczna natomiast to gra polegająca na szukaniu kompromisu między sprzecznymi interesami, a nie na uzgadnianiu racji czy poszukiwaniu uniwersalnych zasad⁵⁶.

Demokracja, której bronił Tischner jest „demokracją zakorzenioną” tzn. że jest ona osadzona w przestrzeni symbolicznej cywilizacji judeochrześcijańskiej, wyrastająca z charakterystycznej dla chrześcijaństwa koncepcji osoby, oparta na tradycjach narodowych, religii, lokalnych obyczajach, a także małych wspólnotach⁵⁷.

Według wielu myśl Tischnera w omawianej kwestii uległa już dzisiaj po części zapomnieniu, po części spłyceniu. Jednak w swym rozumieniu demokracji myśliciel nie był odosobniony.

Podsumowanie

Powyższe rozważania wpisujące się w problematykę skomplikowanej relacji pomiędzy religią, polityką i demokracją były próbą zarysowania głównych wątków pojawiających się w tym zakresie w myśli Józefa Tischnera. Refleksji tej – w moim przekonaniu – nie należy traktować archaicznie. Problemy poruszane przez krakowskiego filozofa są nadal aktualne, zaś pytania o mariaż religii i polityki, specyfikę tej relacji nie uległy zatarciu, są ponadczasowe. Tischner reprezentujący idee bliskie katolikom otwartym wielokrotnie przestrzegał przed sprawdzaniem religii do sfery ideologii oraz przekonywał o konieczności rozdziału władzy świeckiej od władzy religijnej. Zdaniem myśliciela religię należy trzymać w bezpiecznej odległości od narzędzia władzy jakim jest państwo. Nadto – jak pisał Tischner – dwie „autonomiczne rzeczywistości” tj. Kościół i państwo rządzące się własnymi prawami powinny respektować swoją

⁵⁵Ibidem, s. 216.

⁵⁶J. Gowin, *Religia...*, op. cit., s. 171.

⁵⁷Ibidem, s. 171.

odrębność ale przy jednoczesnym rozwijaniu współpracy i dialogu dla dobra wspólnego wszystkich obywateli. Wiąże się z tym nie tylko dobra wola ale i umiejętność zawierania kompromisów. Tischnerowskie stanowisko w tej sprawie „nie woła o powrót do wiary epoki przedoświeceniowej, lecz o krytyczną refleksję nad dziejami chrześcijaństwa, ze szczególnym uwzględnieniem sojuszu >>tronu i ołtarza<<. Refleksja nad historią winna towarzyszyć refleksji nad podstawowymi prawdami religii. Jak rozumieć istotę władzy w chrześcijaństwie? Sięgając zarówno w głąb dziejów chrześcijaństwa, jak też w głąb zasad wiary, należy bronić się przed powrotem totalitarnej pokusy”⁵⁸.

* * *

Bartłomiej Secler – politolog i internacjolog, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, specjalność medioznawstwo. Absolwent Collegium Polonicum w Słubicach oraz Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Adiunkt w Zakładzie Kultury Politycznej tej ostatniej uczelni. Autor monografii *Ksiądz Józef Tischner w środkach społecznego przekazu w Polsce w latach 1995-2000* (Poznań 2014).

⁵⁸J. Tischner, *W krainie...*, op. cit., s. 57-58.