

EDWARD JELIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa

e-mail: edward.jelinski@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-3162-6378

DOI: 10.34813/ptr1.2020.5

O związkach fundamentalizmu religijnego z fundamentalizmem politycznym w warunkach polskich

On the relationship between religious fundamentalism
and political fundamentalism in Polish reality

Abstract. The subject of the author's interest is the problem of the relationship between religious fundamentalism and political fundamentalism. The author starts with the adopted doctrinal and theoretical findings to proceed to the analysis of selected practical solutions related to Polish socio-political reality in recent times. The attention is focused on the issues of the relations between the state and the Catholic Church in Poland. He concludes his considerations with a message (very current) from J. Turowicz about the Catholics' responsibility for the implementation and observance of ethical standards in social and political life.

Keywords: fundamentalism (religious, political), state, Catholic Church, ethics, politics

I

Fundamentalizm – jak to zwykle bywa z wykładnikami interpretacyjnymi – nie należy do terminów jednoznacznych. Występuje on w korelacji z różnymi zjawiskami społeczno-kulturowymi, na obszarze różnych dyscyplin społecznych,

w powiązaniu z innymi pojęciami-terminami, koncepcjami typu: dogmatyzm, ortodoksja, autorytaryzm, nacjonalizm, terroryzm, etnocentryzm, które występują w połączeniu z takimi cechami (właściwościami) społecznymi jak: apodyktyczność, bezkompromisowość, bezwzględność, definitywność itd. Ta wieloznaczność interpretacyjna nie jest jedynym zmartwieniem, kiedy zajmujemy się tym problemem. Wiąże się z nim pewna pejoratywność znaczeniowa, będąca rezultatem połączenia fundamentalizmu z treściami politycznymi, ideologicznymi czy religijnymi (Motak, 2002, s. 8).

Historycznie rzecz ujmując – pomijając popularne znaczenie terminu „fundamentalizm” – należy odwołać się do tradycji protestantyzmu anglosaskiego z przełomu XIX i XX wieku, a konkretnie – do protestanckiego ruchu religijnego w Stanach Zjednoczonych, który w dużym stopniu był wyznaczony przez krytykę procesów modernizacyjnych, jakie ogarnęły chrześcijaństwo. Fundamentalizm w tej tradycji – sprowadzony do podstawowych zasad – oznaczał obronę treści religijnych zawartych w Biblii, w tradycyjnej teologii, przed konsekwencjami rozwoju naukowego, odwołującymi się do modernizacji i racjonalizacji życia religijnego. Sama jego nazwa była związana z serią publikacji „Fundamenty. Świadectwo prawdy”, wydanych przez Instytut Biblijny w Los Angeles. Celem wydania tej serii była obrona podstaw doktrynalnych protestantyzmu przed krytyką modernistyczną (liberalną). W szczególności chodziło o kwestie: dogmatu Trójcy Świętej, niepodważalności zawartości Biblii, działalności Chrystusa (w tym narodzin, historyczności jego cudów, zmartwychwstania, powtórnego przyjścia – paruzji itd.).

Problematyka fundamentalizmu nabrała nowego, szerszego znaczenia w II połowie XX wieku. Działo się tak za sprawą m.in. filozofii Karla Rajmunda Poppera, jego racjonalizmu krytycznego (wraz z Hansem Albertem). To właśnie Popper przyczynił się do upowszechnienia fundamentalizmu epistemologicznego, który przybrał postać postawy zwanej ilfallibilizmem, która nawiązuje do podkreślenia jednoznacznej relacji z tradycją, doktryną, wiedzą niepowątpiewalną i definitywną (poza kulturą zachodnią). W przeciwieństwie do niego pozostawał fallibilizm charakteryzujący kulturę Zachodu i nowoczesność, zakładający ograniczoność rozumu ludzkiego, czyli jakby niepełność naszej wiedzy (por. Mendelski, 1978, s. 107 nn.). Ponadto od lat 70. minionego wieku dało znać o sobie zjawisko eskalacji zachowań fundamentalistycznych wielu społeczeństw i wierzeń religijnych, np. rozwój masowych ruchów religijnych w islamie o charakterze antymodernistycznym, inspirujących akcje terrorystyczne na Zachodzie. W tzw. świecie zachodnim fundamentalizm religijny zaczęto łączyć z zagrożeniem płynącym ze strony świata islamskiego (z polityką islamistów). Miały wyznaczać go takie ogólne hasła jak: powrót do źródeł wiary, upolitycznienie religii, rewolucji islamskiej

w krajach muzułmańskich, skrajna krytyka wartości zachodnich (Hołyst, 2011, t. 1, s. 488). Trzeba tutaj dodać, że to zjawisko scalania się religii z fundamentalizmem miało miejsce w wielu innych kulturach i tradycjach, z chrześcijaństwem włącznie.

Nie wdając się w szczegółowe rozważania interpretacyjne (definicyjne), mając świadomość trudności w analizie teoretycznej fundamentalizmu, przyjąłem kilka jego właściwości podstawowych: 1) hasło powrotu do religii jako odpowiedź na panujące zło powszechne, połączone z poszanowaniem tradycji (przeszłości); 2) totalna krytyka zlaicyzowanego świata (w tym elit rządzących) za sprzeniewierzenie się dogmatom religijnym (prawdom wiary) i akceptację zasad innych, obcych kultur (cywilizacji); 3) akceptujący fundamentalizm obdarzeni są wiedzą transcendentną i tym samym im jest przypisany monopol wiedzy prawdziwej, gwarantującej rozwiązywanie problemów życiowych; 4) postawa wrogości wobec inaczej myślących; 5) przyporządkowanie porządkowi religijnemu innych sfer życia – ładu społeczno-politycznego; 6) wzmożona aktywność na scenie życia społeczno-politycznego, mająca na celu likwidację istniejącego porządku i utworzenie w to miejsce nowych struktur społecznych, przy użyciu również takich narzędzi jak przemoc usprawiedliwiona wyższymi racjami, typu idea świętej wojny, pojawiająca się w dziejach poszczególnych religii (zob. szerzej: Marczevska-Rytko, 2010, s. 204–205; por. Michnik, 1995, s. 415–420).

II

Mając świadomość występowania różnych form – typów fundamentalizmu, chciałbym nawiązać do dwóch: fundamentalizmu religijnego i fundamentalizmu politycznego (ich wzajemnych powiązań zamykających się wokół problematyki stosunków państwo–Kościół). Fundamentalizm religijny – najogólniej rzecz ujmując – opiera się na konsekwentnym przestrzeganiu zasad i norm narzuconych przez doktrynę religijną. Wiąże się to najczęściej z dyktatem ich wszystkim tym, którzy nie przynależą organizacyjnie do struktur danej religii. Podzielam opinię, że fundamentalizm był i jest obecny w każdej religii, w tym i w chrześcijaństwie oraz katolicyzmie. W tym ostatnim interesuje mnie – poza perspektywą religijną, odznaczającą się postawą tradycjonalistyczną, konsekwencją (rygoryzmem) w przestrzeganiu zasad wiary i moralności, jednoznacznie rozumianym przekazem biblijnym – perspektywa społeczna, wyrażająca się w dążeniu do uzyskania przewagi nad społeczeństwem przez Kościół.

Trudniejszą kwestią do wyinterpretowania jest problem fundamentalizmu politycznego. W ogólnej jego charakterystyce podkreśla się rygorystyczne

przestrzeganie przyjętych reguł i norm, jakie wynikają z danej, konkretnej doktryny politycznej, a właściwie z istoty rozumienia samej polityki. Jeszcze antyczni Grecy łączyli ją ze sferą etyczno-aksjologiczną. Platon w swojej koncepcji idealnego państwa nawiązywał do aktywnej działalności politycznej obywateli, w której probierzem była etyczno-wychowawcza funkcja państwa. To, co najlepsze dla państwa, było wyznacznikiem działalności publicznej obywateli (ich obowiązków), wspartej na rozwijaniu takich cnót moralnych jak: mądrość, męstwo, sprawiedliwość i umiarkowanie. Z koncepcją idealnego państwa nie zgadzał się Arystoteles, ale i on w polityce jako działaniu człowieka (świadomym) dostrzegał znaczenie przestrzegania norm etycznych (zob. szerzej: Arystoteles, 2001, s. 44 nn., s. 150 nn., s. 170 nn.). Od aksjologicznej wykładni polityki odszedł Niccolo Machiavelli, który sprowadzał ją do umiejętności zdobycia i zachowania władzy. Pisał w *Księżcu*:

książę [...] nie może przestrzegać tych wszystkich rzeczy, dla których uważa się ludzi za dobrych, bowiem dla utrzymania państwa musi częstokroć działać wbrew wierności, wbrew miłosierdziu, wbrew ludzkości, wbrew religii. [...] Książę [...] by temu, kto go widzi i słyszy, wydawał się cały miłosierdziem, cały wiernością, cały ludzkością, cały prawością, cały religijnością. Szczególnie potrzebne jest, aby się zdawało, że się ma tę ostatnią właściwość, albowiem ludzie w ogóle więcej osądzają oczyma niż rękoma, bo widzieć dane jest każdemu, a dotykać niewielu. Każdy widzi, za jakiego uchodzisz, lecz bardzo mało wie, czym jesteś, i ta garstka nie odważy się stawić czoła opinii powszechnej, mającej po swej stronie majestat rządu (Machiavelli, 1984, s. 88)

Odłączenie polityki od sfery moralności i podkreślenie znaczenia jej skuteczności, zapoczątkowane przez Machiavellego, jest obecne w czasach współczesnych. Politykę sprowadza się bardzo często do gry i wskazuje się na jej zdolność głównie socjotechniczną. Ma na to wpływ coraz większy medialny jej charakter. Siła oddziaływania mediów sprawia, że współcześnie zwraca się uwagę na formę uprawiania polityki i sprowadzanie jej do pragmatycznych wyborów, a nie na przekaz jej treści, odzwierciedlający pewne jej wartości. Współczesna polityka pozostaje jakby wypadkową dwóch niebezpieczeństw: z jednej strony mamy do czynienia z tendencjami nihilistycznymi, a z drugiej – z pokusą fundamentalizmu.

III

Fundamentalizm – w tym też w tej odmianie politycznej – jest właściwie pokłosiem stosunków między państwem i Kościołem (w warunkach europejskich) w czasach nowożytnych i najnowszych, wyznaczonych początkowo (że tak się

wyrażę – symbolicznie, hasłowo) przez Reformację, a później przez Wielką Rewolucję Francuską. Te dwa złożone procesy (i składające się na owe procesy fakty historyczne) zapoczątkowały na szeroką skalę inny proces – sekularyzację życia społecznego, który ugruntował podstawy nowożytnego fundamentalizmu politycznego. Zachowanie rozdziału Kościoła od państwa (władzy duchowej od władzy świeckiej), skutki tego procesu są odmiennie interpretowane po dzień dzisiejszy, co wiąże się też z nadawaniem różnych treści fundamentalizmowi politycznemu. Dla przykładu sięgnijmy do wykładni autorskiej Piotra Jaroszyńskiego. Pisał już co prawda 20 lat temu (w 1998 roku), że „współczesne upolitycznienie życia społecznego” charakteryzuje się ateizmem, „a miejsce Boga zajęła władza polityczna, miejsce przepisów i nakazów religijnych zajęły ustawy parlamentu” [stwierdzenie to zostało postawione w formie pytania – E.J.] (Jaroszyński, 1998, s. 180). Nawiązując do koncepcji cywilizacji sakralnej Feliksa Konecznego, rzeczony autor konstatował, że ustrojem społecznym, który pozostawał przeciwieństwem cywilizacji sakralnej, był socjalizm jako „matka nowego porządku świata”, której tzw. dziećmi były kapitalizm i komunizm. Pomińmy to trudne do zrozumienia zestawienie pojęciowe i bardzo fragmentaryczną interpretację pojęcia „socjalizm”. Ważny w tej narracji jest aspekt ideologiczno-cywilizacyjny. Otóż sprawą zasadniczą w doktrynie socjalizmu miała być holistyczna wizja społeczeństwa i człowieka, a nie kwestie natury społeczno-ekonomicznej. Do swoistego rodzaju demiurga wyrasta społeczeństwo (w każdym razie nie istota boska). Praktycznymi konsekwencjami tego procesu, a zarazem jego przejawami miała być postępująca sekularyzacja życia społecznego oraz negatywny stosunek do prawa naturalnego i prawa boskiego. W ogóle, współcześnie w miejsce tych praw eksponuje się prawo stanowione, pozostające rezultatem głosowania obywateli, w którym dominuje formalizm (pozytywizm prawny) oraz monizm (według Jaroszyńskiego – polegający na przypisywaniu ustawodawcy, a więc temu, które tworzy prawo – pełnego monopolu na nie). W tych warunkach podmiotem prawodawczym staje się parlament (uwzględniając współczesne systemy demokracji parlamentarnej), a nie jest nim Bóg. Stąd krytyka współczesnych form ustrojowych demokracji, które doprowadzają do „upolitycznienia wszelkich dziedzin życia człowieka”, z życiem religijnym włącznie (s. 182). „W ten sposób – konkludował autor – nad życiem człowieka Zachodu [...] rozpościera się socjalistyczne bóstwo, które osacza nas z każdej strony. Ma ono do swej dyspozycji media, edukację, ekonomię, administrację i prawo, które wnikając wszędzie z setkami tysięcy przepisów sankcjonuje ten Nowy Porządek Świata” (Jaroszyński, 1998, s. 182). Niedwuznacznie z tej konstatacji wynikało, że porządek demokracji neoliberalnej, będący przykładem klasycznym fundamentalizmu politycznego, pozostaje zagrożeniem dla całego świata (rzeczywistości społecznej opartej na

wartościach chrześcijańskich). W tej sytuacji pojawia się szczególna rola do odegrania dla Kościoła katolickiego, pozostającego strukturą organizacyjną głoszącą przeciw przewagę moralności (etyki) nad praktycznym działaniem skutecznym i jednoznacznym oraz transcendentną perspektywę życia człowieka. Tzw. żywy Kościół katolicki – zdaniem Jaroszyńskiego – znalazł się w ogniu frontalnej krytyki ze strony przedstawicieli fundamentalizmu politycznego, którzy nie uwzględniając znaczenia moralności w działaniu politycznym i mając na celu tylko utrzymanie się przy władzy (czyli uwzględniając jedynie pragmatykę rządzenia jako działania), posługują się narzędziami – metodami typu kłamstwo i przemoc. Trudno zgodzić się z taką wykładnią interpretacyjną fundamentalizmu politycznego, która właściwie sprowadza jego istotę do negacji wszystkiego, co może mieć jakikolwiek związek z religią, z chrześcijaństwem włącznie (nawet wtedy, kiedy mamy do czynienia z faktami usuwania symboli religijnych z przestrzeni publicznej). Pamiętając o postawach fundamentalistycznych w działalności politycznej, nie sposób oddzielić je od sfery religii i jej struktur zinstytucjonalizowanych, zwłaszcza w warunkach polskich (trudno nie pamiętać o swoistym mariażu „ołtarza z tronem”, jaki miał miejsce w polskich dziejach, ale także w czasach współczesnych).

Religia pozostaje jednym z najważniejszych elementów tożsamości człowieka. Zawiera przekonania i reguły, które człowiek wierzący przyjmuje w porządku wiary i stara się je przestrzegać. Rygoryzm fideistyczny może być pewnym niebezpieczeństwem dla religii w sytuacji, gdy nie dostrzegamy obok siebie inaczej myślących i działających, odmawiając im prawa do własnych poglądów, własnego jestestwa. Czyli brak tolerancji stwarza już warunki pod krzewienie postaw fundamentalistycznych.

IV

Polski katolicyzm, relacje między państwem a Kościołem w Polsce (bo na tym problemie chciałbym się zatrzymać) są zjawiskiem złożonym i przybierały różne formy. Jak wiadomo, w polskim katolicyzmie mamy do czynienia z dwiema jego wersjami: zamkniętą i otwartą. Ten podział wyznacza m.in. kwestia rozdziału Kościoła od państwa, jej rozumienie, a zwłaszcza wykładnia roli i znaczenia prawa stanowionego. Krytycy unii tronu i ołtarza (np. swego czasu Bogdan Cywiński) podkreślają, że prawo stanowione w państwie dotyczy wszystkich: wierzących i niewierzących. Tym samym prawo państwowe nie może wynikać z religijnych zasad ani być konsekwencją tzw. doktryny sumienia, według której moje sumienie miałoby być takim strażnikiem na drodze czystości i bezgrzeszności działania innych. Gwoli

historycznej prawdy należy nadmienić, że Kościół katolicki przyznał po raz pierwszy ludziom prawo do wolności sumienia na mocy postanowień soboru watykańskiego II (1962–1965; zwłaszcza dwóch deklaracji: *Nostra aetate* [Nasz wiek] oraz *Dignitatis Humanae* [O godności osoby ludzkiej]; zob. Sobór Watykański II, 2002, s. 333–337, 410–421). Oczywiście moje sumienie pozostawałoby w zgodzie z prawem bożym i dawałoby gwarancje pełnej kontroli nad motywami działania zewnętrznego ludzi (w różnych obszarach aktywności ludzkiej). Zatem sumienie miałoby się stać kategorią polityczną. Za taką wykładnią kryją się rozmaite niebezpieczeństwa, na które wskazują przedstawiciele różnych środowisk, w tym też Kościoła katolickiego w Polsce. Wystarczy przywołać opinię dominikanina Ludwika Wiśniewskiego, który pisał w 2015 roku:

uznanie autonomii sumienia nie oznacza przyznania indywidualnemu człowiekowi prawa do dowolnego określenia, co jest dobrem, a co złem. Uznanie moralnej autonomii człowieka oznacza jedynie uznanie, że to on sam jest wystarczająco przez Boga uposażony, aby mógł odkryć, co jest dobrem, a co złem, i rzeczywiście to odkrywa. Uznanie autonomii nie oznacza jednak uznania nieomyślności rozstrzygnięć indywidualnego człowieka. Dynamizmy, w jakie wyposażył go Bóg, mogą być osłabiane, a człowiek może błędzić. Dlatego rozsądek i doświadczenie każe człowiekowi sprawdzać słuszność swoich decyzji, a to dokonuje się przez wsłuchiwanie się w świadectwo innych ludzi, którzy tak jak on wyposażeni zostali w siły pozwalające dobrze rozeznawać i skutecznie działać. [...] Uznanie autonomii człowieka – podmiotu w zakresie działań moralnych nie pociąga za sobą żadnej treściowej zmiany w nauczaniu moralnym Kościoła (Wiśniewski OP, 2018, s. 347; por. Św. J.H. Newman, 2019, s. 63–71).

Kościół, w tym Episkopat, ma prawo i obowiązek wypowiadać się w sprawie dobra i zła oraz nawoływać do przestrzegania zasad moralnych. Ale na tym kończy się jego zadanie. Zatem konkretne decyzje, np. formalno-polityczne, pozostają sprawą sumienia ich kreatorów – polityków, a nie sumienia przedstawicieli hierarchii kościelnej (biskupów). W Polsce nadal mamy problem z rozdzieleniem zadań Kościoła od zadań państwa. Nie można dopuścić do tego, aby prawo zmuszało ludzi do postępowania, które będzie wyznaczał konflikt z własnym sumieniem. Prawo nie może zagrażać czyjemuś moralnemu wyborowi. Rzecznicy zapisów religijnych zasad w prawie państwowym zapominają o roli Kościoła, a może przede wszystkim duchowieństwa w niesieniu pomocy drugiemu człowiekowi – chodzi o tzw. duszpasterstwo wszechogarniające (według Haliny Bortnowskiej), adresowane do wszystkich, którzy potrzebują pomocy. A żeby mogło ono zadziałać, muszą być spełnione pewne warunki. Bortnowska – odwołując się do Ralfa Dahrendorfa – pisała o „trzech osiach”, gwarantujących naprawę systemu społecznego. Dowodziła:

Z tych trzech osi [...] pierwszą jest odrodzenie demokracji. Drugą osią jest uzdrowienie spójności społecznej, uwolnienie od ostrych kontrastów, wspólne ponoszenie ciężarów, bycie jednym społeczeństwem. Trzecia oś to konkurencyjność. [...] Wymogi każdej z tych trzech osi są inne i nie mają naturalnej zdolności splatania się w jedno dążenie. [...] Dobrze będzie się żyło, jeśli wszystkie trzy będą rozwinięte. Supremacja którekolwiek prowadzi do problemów (Bortnowska, 2011, s. 262).

Cały ten system „trzech osi” stwarza podstawy do realizacji założeń „teologii działania”, niesienia pomocy potrzebującym. Nieodzwonne jest tutaj zmierzenie się zasad chrześcijaństwa (pozostania im wiernym) z otwartością i tolerancją, co wcale nie jest łatwe do pogodzenia. Nie chodzi tu o szerzenie przemocy (różnego typu) w celu przyciągnięcia kogoś do Kościoła ani niepotrzebny jest swoisty dialog, oparty głównie na pouczeniu i dydaktyzmie. Mamy do czynienia w polskim Kościele z dość dziwną sytuacją. Oto część tego Kościoła zamyka się we własnych strukturach, szukając koniecznie wrogów na zewnątrz, tych rzeczywistych, jak i tych wymyślonych (typu gender). Wróg sprzyja integrowaniu i budowie poczucia wspólnoty, i to jeszcze zagrożonej. Ale jest i ta druga część, reprezentująca katolicyzm otwarty, która jednak nie nadaje właściwego kształtu Kościołowi w Polsce. Swoistym grzechem katolicyzmu otwartego pozostaje jego elitarność. On nie dociera do szerokich rzesz wierzących Kościoła w Polsce, a był i jest skierowany do w miarę wąskiego grona inteligencji katolickiej i części niewierzących. I w tym upatruję zasadniczego pożywienia dla tzw. religijności ludowej, na którą mają monopol ośrodki skupione wokół ojca T. Rydzyskiego oraz zakonu paulinów na Jasnej Górze.

Współcześnie mamy w Polsce do czynienia z połączeniem fundamentalizmu religijnego z fundamentalizmem politycznym. Obydwa te systemy władzy – w swej istocie autorytarne albo zbliżone do autorytaryzmu – chcą zapanować nad przestrzenią religijną i przestrzenią społeczną (publiczną). Zdaniem Stanisława Obirka oduczają one ludzi odpowiedzialności i dokonują niebezpiecznych przeorientowań w sferze świadomości społeczno-religijnej. Wyrazem owych przemian jest funkcjonowanie przekonania w obiegu społecznym o przynależności do właściwego środowiska politycznego (partii wiodzącej) oraz instytucji Kościoła, która gwarantuje zbawienie wiekuiste (m.in.). Poza tymi strukturami – używając języka nienawiści i pogardy – jest tylko ciemność, zło, zdominowanie przez grzech. W tle tego rozumowania znajdujemy przesłanie o nieskuteczności myślenia, jeżeli to nie jest przyporządkowane sferze wiary. Patrząc na owe zabiegi w sposób zobiektywizowany, nietrudno dostrzec ich charakter instrumentalno-manipulacyjny. Mamy do czynienia ze zjawiskiem upolitycznienia religii, gdzie religię stara się wy-

korzystać w procesie walki politycznej, a więc wykorzystuje się ją do celów, które nie mają wiele wspólnego z jej podstawowymi założeniami doktrynalnymi. Niektórzy łączą to zjawisko z progresywnym procesem tzw. odreligijnienia katolicyzmu polskiego. Terminu tego używa m.in. S. Obirek dla odróżnienia go od pojęcia sekularyzacji: o ich odmienności miałyby stanowić jednoznaczne zbliżenie religii do polityki. Jego zdaniem

obecność polskiego katolicyzmu w przestrzeni publicznej jest nie tylko przejawem jego wpływu na politykę (polityzacja religii), ale też formą uprawiania polityki, i zwykle religijna frazeologia jest tylko kamuflażem w bezpardonowej walce o wpływy. Mówiąc wprost, chodzi o utrzymanie dominacji w sferze symbolicznej i przekonania, że tylko Kościół katolicki ma moralne prawo reprezentowania polskości w przestrzeni publicznej. Wszystkie propozycje alternatywne są zdecydowanie potępiane jako amoralne i destrukcyjne dla najżywotniejszych interesów narodowych (Obirek, 2015, s. 256; por. Mariański, 2018, s. 29 nn.; Szostkiewicz, 2019, s. 198–203; Halik, 2019, s. 17–18).

Czyli zjawisku temu towarzyszy zjawisko polityki ureligijnionej. Wszystko to dzieje się w warunkach pewnego intelektualnego marazmu w Kościele polskim, w którym wartością cenioną pozostaje lojalność, kojarzona z przyzwoleniem na zanik dyskusji i niezależnego życia intelektualnego. Ten anty-intelektualizm jest jedną z cech charakterystycznych katolicyzmu polskiego, który poprzez swoją dominującą pozycję przez stulecia przyczynił się do zapanowania mentalności ekskluzywizmu religijnego, do narzucania wszystkim innym własnego systemu kulturowego (działo się to w przeszłości pod hasłami nawracania pogan, chrystianizacji, ewangelizacji, niesienia Dobrej Nowiny o zbawieniu). Z tym połączona jest tzw. specyfika wymiaru religijnego katolicyzmu polskiego, w którym brakuje pogłębionej refleksji teologicznej. Wystarczy odwołać się do przykładu dorobku pisarskiego (uwzględniającego m.in. postać Jezusa Chrystusa) Leszka Kołakowskiego, który pozostawał raczej filozofem agnostykiem (Kołakowski, 2019). Natomiast w środowisku praktykujących katolików polskich oraz części duchowieństwa polskiego takiej zaangażowanej postawy wobec kwestii czysto religijnych brakuje. Przeważa zjawisko fundamentalizacji postaw religijnych, połączone z wyraźną niechęcią do katolicyzmu otwartego. Znajduje to wyraz w krytyce zmian wprowadzonych w Kościele katolickim przez sobór watykański II, a także w wyraźnej niechęci do poczynań papieża Franciszka. W przypadku krytyki papieża niektórzy mówią o „mentalnej niedojrzałości” krytykujących, która miałyby być „wyrazem słabości naszej upadłej natury” (Czaja, 2014, s. 292). Antidotum na ten bezrefleksyjny katolicyzm pozostaje nie jakaś antyreligijna i antyklerykalna walka, ale przeciwdziałanie szerzącej się irracjonalności i wskazanie na alternatywne rozwiązania, których przykładów w polskiej

myśli religijno-filozoficznej nie brakuje (patrz w przeszłości doktryna arian). Ażeby móc zrealizować ów postulat, koniecznym byłoby oddzielić od siebie sferę religii i sferę polityki. Póki co w warunkach polskich wydaje się to mało prawdopodobne, gdyż tryumfuje tu fundamentalizm polityczny z fundamentalizmem religijnym. Warto pamiętać o przesłaniu Jerzego Turowicza: „Nie mają katolicy obowiązku walczyć o jakiś program polityczny, ale mają obowiązek czuć, by w życiu zbiorowym, politycznym, gospodarczym i społecznym stosowane były normy etyczne, szanowane prawa człowieka, realizowana sprawiedliwość” (Turowicz, 2020, s. 84).

Literatura

- Arystoteles (2001). *Polityka*. W: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. VI (25–226). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bortnowska H. (2011). *Co to, to nie. Myślnik*. Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Czaja A. bp (2014). *Szczerze o Kościele. Rozmawia Tomasz Ponikło*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Halik T. (2019). Popołudnie chrześcijaństwa. Wywiad P. Sikory i A. Sporniaka. *Tygodnik Powszechny*, 44, 14–20.
- Hołyst B. (2009, 2011). *Terroryzm*, t. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Lexis Nexis.
- Jaroszyński P. (1998). Polityczny fundamentalizm. *Człowiek w Kulturze*, 11, 176–183.
- Kołąkowski L. (2019). *Chrześcijaństwo*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Machiavelli N. (1984). *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Marczewska-Rytko M. (2010). *Religia i polityka w globalizującym się świecie*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Mariański J. (2018). *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mendelski T. (1978). *Karl R. Popper: metodolog czy ideolog?* Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Michnik A. (1995). *Trzy fundamentalizmy, 1991*. W: tenże, *Diabeł naszego czasu. Publicystyka z lat 1985–1994* (415–420). Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Motak D. (2002). *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Newman J.H. św. (2019). *Sumienie chrześcijańskie. List do księcia Norfolk*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Obirek S. (2015). *Polak katolik?* Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje* (2002). Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Szostkiewicz A. (2019). *Pogoda dla Polski. Kraj, katolicyzm, kultura*. Kraków: TAIWPN Universitas.

- Turowicz J. (2020). *Książka do pisania*. Kraków – Budapeszt – Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.
- Wiśniewski L. OP (2018). *Nigdy nie układaj się ze złem. Pięćdziesiąt lat zmagania o Kościół i Polskę*. Kraków – Rzeszów: Wydawnictwo WAM.
- Zasuń A. (2015). Fundamentalizm w świetle wybranych koncepcji psychologicznych. „*Res Politicae*”. *Rocznik Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie*, t. VII, 199–213.

