

LAICKOŚĆ PAŃSTWA A GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Refleksja antropologiczna

Chociaż idea świeckości państwa uchodzi obecnie za swoistą zdobycz nowożytnego myślenia, to sama debata nad jej urzeczywistnieniem w poszczególnych państwach i w Unii Europejskiej jawi się jeszcze jako całkowicie otwarta zarówno na płaszczyźnie jurydycznej, jak też kulturalnej; nawet w ramach takiego wzorca świeckości, jaki mamy we Francji, dopuszcza się istnienie wyraźnych różnic w samym rozumieniu pojęcia „świeckości”, które zakrywają poniekąd jego wagę i znaczenie¹

Niejasność ta wiąże się z wieloma przeobrażeniami samego państwa i prawa i może wynikać w ostatecznym rozrachunku z dwóch czynników: dziedzictwa przeszłości i obecnych uwarunkowań; zmieniły się bowiem warunki życia społecznego, powodując kryzys zasad i narzucając konieczność innego ustawienia relacji pomiędzy religią a demokracją, gdyż rozwiązanie wywodzące się z zachodniej nowożytności wywołuje coraz większe spory i napięcia².

1. Przemiany

Laickość, jaka się ukonstytuowała w nowożytnym Państwie europejskim, poczynając od połowy XVIII wieku, była zdeterminowana m.in. także religijną konfiguracją danego społeczeństwa; można by nawet powiedzieć, że była wzorowana na chrześcijaństwie. Natomiast obecny jego skład wielo-religijny zmusza to państwo do liczenia się ze zminimalizowaną znacznie rolą religii „tradycyjnych” i wzrastającą

* Urodzony w 1944 r. w Varese. Jest wykładowcą prawa kościelnego na Uniwersytecie w Parmie. Opublikował m.in.: *L'insegnamento della religione nel diritto ecclesiastico italiano*, Milano 1997; *Stato e Chiesa cattolica in Croazia. Un caso di laicità alla prova della storia*, Milano 2001.

¹ Por. np. B. Stasi (red.), *Rapporto sulla laicità*, Milano 2004.

² Por. G. Ambrosio, *Democrazia e ritorno della religione*, w: *La democrazia in questione. Politica, cultura e religione*, Milano 2004.

wciąż obecnością religii „nowych” Zwłaszcza Kościół katolicki znajduje się w sytuacji swoistego pluralizmu, który ogranicza mocno jego tradycyjną dominację społeczno-kulturalną i zmusza go poniekąd do wyrażania w nowych pojęciach swej własnej tożsamości³ Wielość kultur narzuca ze swej strony problemy, których nie da się prawdopodobnie rozwiązać w samych tylko pojęciach laickości, która nie uwzględnia przecież ich spoistości i różnorodności⁴. „Nowe” religie, zwłaszcza islam, przynależą do kulturalnego dziedzictwa zdecydowanie innego od spuścizny judeochrześcijańskiej, która nazaczyła dobitnie wiele instytucji prawnych i samo zaszczerpienie prawa w Europie; kwestie związane z integracją islamu są uzależnione mocno od jego wizji stosunku religii do państwa, którą się uważa za nie dającą się pogodzić ze schematem europejskim⁵ Dochodzą jeszcze do tego nowsze wymogi, zwłaszcza na płaszczyźnie nauczania i wychowania, których nie da się zbyć tak po prostu stwierdzeniem, iż są wyrazem postaw fundamentalistycznych.

Trzeba jeszcze koniecznie wspomnieć o narastającej wciąż sekularyzacji wyrażającej się, jak twierdzą niektórzy, w poszerzaniu laickiej wizji społeczeństwa, która stara się sprowadzić cały wymiar religijny do sfery czysto prywatnej. Obserwuje się jednak także coś przeciwnego, a mianowicie, że skutki sekularyzacji w odniesieniu do samego pojęcia świeckości idą obecnie, w sposób przedziwny, w parze z poszerzaniem się Europy i z globalizacją, co sprawia, że w momencie, gdy pojawia się religijność o silnym poczuciu swej publicznej obecności, staje się tym samym bardzo problematyczne zachodnie pojmowanie świeckości, zwłaszcza gdy chodzi o tzw. prywatyzację religii⁶: wychodzi na światło dzienne przeciwstawne także zjawisko tzw. „przebudzenia religijnego”, które wiąże się ściśle z uświadomieniem sobie roli, jaką odgrywa wiara w społecznym zaangażowaniu jednostek (czerpiących swe natchnienie z religii: wolontariat jest znakiem, który wymagałby odpowiedniego pogłębienia także na płaszczyźnie organizacyjnej i państwowej), a w ostatecznym rozrachunku publicznego wymiaru religijnej wizji człowieka.

³ Por. H.-J. Sander – G.E. Rusconi, *Dibattito sulla laicità*, w: *Il Regno attualità* 2 (2005), 21n.

⁴ Por. C. Mirabelli, *Les règles de la quantité et de la qualité*, w: *Oasis* 1 (2005), 11n.

⁵ Por. np. S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi*, Bologna 2004.

⁶ Por. F. Margiotta Broglio, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell' unione europea*, w: C. Mirabelli – F. Margiotta Broglio – F. Onida, *Religioni e sistemi giuridici*, Bologna 1997.

Również jeden z symboli minionego wieku, upadek muru berlińskiego, został zaliczony do przemian, które interesują naszą refleksję. Kres komunistycznych reżimów europejskich zwrócił bowiem uwagę na fakt, że to największe usiłowanie utworzenia Państwa laickiego, które nie zostało nigdy urzeczywistnione w historii, a którego jakby własnym bastionem była zasada prywatyzacji religii, traktowana jako autentyczny zawias „klasycznej” laicyzacji, przeobraziło się ostatecznie w bardzo systematyczną represję wolności religijnej, względnie w jakiś radykalny neo-jurydyzm połączony z tworzeniem państwowych zrzeszeń kapłanów (dzisiaj mówi się już tylko o Chinach, chociaż zjawisko to wycisnęło swe wielkie piętno na dziejach Kościoła we wszystkich krajach komunistycznych), ścisłą kontrolą nominacji biskupich, itd. Aktualna refleksja nad laickością nie może nie uwzględniać wreszcie tego faktu historycznego, że wiek XX charakteryzowało głoszenie laickości przeciwstawionej całkowicie podstawowemu prawu człowieka do wolności religijnej.

Mamy następnie nowość polegającą na tworzeniu najbardziej złożonego systemu norm, który nie sprawdził się nigdy w Europie, wynikającego z jej jednoczenia, a także poprzedzającą go całą serią działań, aktów i traktatów, pewien zarys Konstytucji Europejskiej, nacisk organizacji religijnych uczestniczących w organach europejskich, zlecane im oficjalnie funkcje doradcze itd., jednym słowem: proces, w którym wypadło ze wszech miar podejmować systematycznie kwestię religii.

„Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy” (Rzym, 29 października 2004) nie uwzględnił dobitnego i silnego głosu Papieża Jana Pawła II, który nawoływał do odwołania się do chrześcijańskich korzeni Kontynentu; można więc się pytać, czy dokonany tam wybór będzie miał jakieś konsekwencje na polu utrwalania świeckości poszczególnych instytucji europejskich⁷ Nie należy jednak zapominać o tym, że zarówno w Preambule, jak i w samym Traktacie, nie brakuje dyspozycji dotyczących wprost lub ubocznie religii i wyznań religijnych, tak że już w swych pierwszych poczynaniach zjednoczona Europa ukazuje pewne zarysy europejskiego prawa religijnego⁸, które ma swoje korzenie w „Karcie podstawowych praw Unii Europejskiej”

⁷ Por. P. Chenaux – G. Dalla Torre, *Quale laicità per l'Europa?*, w: Notes et documents 30 (2005), 18n.

⁸ Por. G. Macrì – M. Parisi – V. Tozzi, *Diritto ecclesiastico europeo*, Bari 2006.

(2000), a jeszcze wcześniej w „Konwencji europejskiej o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności” z 1950 roku⁹

W Preambule wskazuje się na „kulturowe, religijne i humanistyczne dziedzictwo Europy, z którego się rozwinęły powszechne wartości nienaruszalnych i niezbywalnych praw osoby”; przewyciężono w ten sposób formułę zaproponowaną w Projekcie 2003, gdzie zapisano wszystkie europejskie dziedzictwa kulturowe, wywodzące się z chrześcijaństwa. Ponadto w Traktacie, który się powołuje na „wspólne wartości... ludzkiej godności, wolności, równości i solidarności”, stwierdza się zaangażowanie na rzecz „poszanowania różnorodności kultur i tradycji ludów” oraz wolę „umocnienia ochrony praw podstawowych”, a wśród nich prawa rodziców do wychowania dzieci na podstawie własnych przekonań religijnych (II-74), prawo do wolności wyrażania się, gromadzenia i zrzeszania, sztuki i badań. Gwarantuje się także wolność religijną zarówno w formie indywidualnej, jak i zbiorowej, publicznej i prywatnej, nie tylko w odniesieniu do obzędów, ale także nauczania (II-70); ponadto równość wszystkich wobec prawa (II-80); zakazuje się wszelkiej dyskryminacji religijnej (II-81) oraz zapewnia szacunek dla różnorodności religii (II-82). Jest tu też osobna norma poświęcona prawnej sytuacji wyznań religijnych, która przewiduje przyznanie wszystkim „Kościołom i zrzeszeniom lub wspólnotom religijnym” tego samego statusu prawnego, jakim się już cieszą w danym Państwie członkowskim, z drugiej zaś strony uznanie ich „tożsamości i tego specyficznego wkładu”, jaki wnoszą, oraz podtrzymywanie z nimi „otwartego, przejrzystego i regularnego dialogu” (I-51).

2. Dziedzictwo przeszłości: różne tłumaczenia laickości

Laickość nie zależy tylko od konkretnej sytuacji historycznej, ale także od różnych wyjaśnień, z których podamy tutaj zaledwie kilka bardziej miarodajnych.

Zarówno na płaszczyźnie filozofii politycznej, jak też konkretnego prawodawstwa niektórych krajów, pojmuje się laickość w sensie separatystycznym, pomimo upadku aktualizujących je głównych reżimów politycznych. Na płaszczyźnie filozofii Państwa odnotowuje się pojęcie, zgodnie z którym to, co jest miarodajne w społeczności

⁹ Por. F. Margiotta Broglio, art. cyt.

religijnej, nie może być miarodajne w społeczności cywilnej, która musi być jako taka świecka. Innymi słowy: podejście do zagadnień dotyczących życia społeczeństwa musi być zdecydowanie laickie, a wierzących się wzywa do brania w nim udziału „tak, jakby Boga nie było”¹⁰

Na płaszczyźnie konkretnych rozporządzeń przechodzi się na sposób logicznej konsekwencji od zasady laickości Państwa do świeckości szkoły, co zawiera w sobie neutralność wiedzy i pewną autonomię tej instytucji wychowawczej wobec postaw wspólnoty ją stanowiącej i do niej przynależnej (rodzina, grupa etniczna, religia).

W parze z tym idzie idea, że nie powinno się narzucać prawnie przekonań religijnych. Pozorna oczywistość tego stwierdzenia staje się jednak dyskusyjna na płaszczyźnie techniczno-jurydycznej, kiedy się je zestawi z konkretnymi okolicznościami tworzenia prawa: w ustawodawstwie typowym dla demokracji parlamentarnej konkretne prawo (ustawa) jest owocem głosu obywateli lub ich przedstawicieli, wyrażonym na podstawie wolnych wyborów; w konsekwencji więc stwierdzenie to jest przeciwne fundamentalnej zasadzie, chronionej przez Konstytucję, zgodnie z którą wszyscy mają równe prawa w obliczu prawa, niezależnie od swego nastawienia religijnego, co faktycznie nie dopuszcza żadnych ograniczeń odnośnie do roli, jaką osobiste przekonania odgrywają zawsze w dobrowolnym kształtowaniu woli głosowania.

Na płaszczyźnie substancjalnej zarzucano takiej tezie, którą można by uznać za najbardziej radykalny wyraz laickości rozumianej w sensie separatystycznym (zawieszanej niebezpiecznie nad przepaścią, jaką tworzą – według A. Passerina D’Entreves¹¹ – sens i granice laicyzmu), że nie tylko powoduje ona delegitymizację kulturalnej i politycznej tożsamości religii traktowanej jako rzeczywistość różna i oddzielna od społeczeństwa stanowiącego w swej istocie ciało instytucjonalne i hierarchiczne, wyposażone w reguły i nakazy, przyjmowane wyłącznie w jego wnętrzu, ale nie uwzględnia także niemożności zbudowania państwa i prawa, pozbawionych wkładu różnych tożsamości, w tym także religijnych; w końcu zaś opiera się ona na zakładanej już z góry neutralności prawodawstwa „laickiego”¹². Kwestionowana teza doprowadziłaby w końcu do nietolerancji u korzenia (*in radice*): w pub-

¹⁰ G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Torino 2000.

¹¹ *Potere e libertà politica in una società aperta*, Bologna 2005.

¹² Por. A. Scola, *Dottrina sociale della Chiesa e la laicità aperta*, w: *La Società* 4-5 (2005), 555n.

licznej przestrzeni mają przecież prawo wyrażać się wszystkie przekonania, ale z wyjątkiem tych o podłożu religijnym!

Chodzi więc tu o neo-separatyzm, jaki rozliczne interwencje katolickiego Magisterium dostrzegają w niektórych przynajmniej dążeniach wykonawczych, podejmowanych obecnie przez państwa, które doprowadzają do prywatyzowania religii, przy czym „laicyzm nie jest już tym elementem neutralności, który otwiera przestrzeń wolności dla wszystkich. Zaczyna on się przekształcać w ideologię, która się narzuca poprzez politykę i nie zostawia żadnej przestrzeni publicznej dla katolickiej i chrześcijańskiej wizji (świata), której grozi tym samym poważne niebezpieczeństwo stania się sprawą czysto prywatną i dołącznie okrojona” (J. Ratzinger).

Horyzont, na jakim sytuje się to twierdzenie, jest jednak dosyć obszerny; chodzi w rzeczy samej o odnowioną krytykę więzi między prawdą a polityką, wyrażoną w twierdzeniu, że prawda nie mieści się w polityce, albowiem „wprowadzenie do publicznego języka pojęcia prawdy może spowodować poważne aporie w demokratycznym postępowaniu politycznym”¹³, które się przeciwstawia chrześcijańskiej refleksji teologicznej, według której problem relacji pomiędzy państwem a religią „wiąże się z eschatologiczną koncepcją chrześcijaństwa”¹⁴, czyli z płaszczyzną prawdziwości.

W tym świetle wyeliminowanie kwestii prawdy z porządku życia społecznego prowadzi do wykluczenia jednej z istotnych wizji społeczeństwa: wizji chrześcijańskiej, która ustala od zawsze „istotny związek między wolnością i prawdą..., który nie dotyczy tylko zachowań danej osoby, ale się rozciąga na życie społeczne, na jego normy i prawa, jako że także one, o ile mają promować dobro człowieka, nie mogą nie uwzględniać prawdy jego bytu”¹⁵

Na uwagę zasługuje inicjatywa rządu francuskiego, którą zlecił powołanej w tym celu komisji (pod przewodnictwem byłego ministra Bernarda Stasi) do spraw neutralności światopoglądowej: miała ona dokonać w skali europejskiej organicznej syntezy pojęcia świeckości państwa i jego aktualizacji. Z raportu tej komisji wynika, że laickość wymaga od religii „wysiłku dopasowania”, „trudu zaakceptowania oddzielenia tego, co ziemskie i pozaziemskie” oraz „uzgodnienia dogmatu religijnego z prawami, które kierują społeczeństwem”, z wy-

¹³ G. E. Rusconi, dz. cyt.

¹⁴ O. Cullmann, *Dio e Cesare*, Roma 1996.

¹⁵ C. Ruini, *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell'età dei mutamenti*, Milano 2005.

rażnym podkreśleniem, że „zgoda na dopasowywanie publicznych przejawów specyfiki własnego wyznania i ograniczanie wyrazu własnej tożsamości pozwala na spotkanie wszystkich we wspólnej przestrzeni”

W tym ujęciu świeckość przedstawia się, z jednej strony, jako parametr nie podlegający dyskusji, do którego religie mają się dostosować, zgodnie z tezą, według której odegrałaby ona w dziejach zasadniczą rolę w wewnętrznej demokratyzacji Kościołów¹⁶, z drugiej zaś jako neutralność instytucji publicznych, ograniczająca możliwości wyrazu przekonań religijnych w miejscach publicznych; miarodajny w tym względzie byłby zakaz przynoszenia do szkół jakichkolwiek emblematów religijnych, łącznie z islamskim nakryciem głowy. Wspomniana komisja francuska pojmuje laickość jako „zaczyn integracji wszystkich w społeczeństwie”, nowy kontrakt społeczny, który „tworzy, ponad tradycyjnymi wspólnotami każdego, wspólnotę uczuć, łącznie z obrazami, wartościami, marzeniami i wolą, które kształtują Republikę” Laickość jest metodą, która pozwala oprzeć państwo nie na wartościach poszczególnych grup doń należących, lecz na wartościach, jakie ona sama tworzy i gwarantuje.

To poza-alpejskie studium ukazuje współzależność laickości i wolności religijnej. Dobrze więc będzie przywołać tutaj te przyczynki jurydycznej myśli włoskiej, które uwypukliły kontrast pomiędzy „wolności od” a „wolnością do”, zwłaszcza zaś to ustawodawstwo, które obok „biernego” ujęcia laickości, zgodnie z którym – w perspektywie ochrony państwa – sygnalizuje ona wolność sprawy publicznej od ingerencji religijnych i – paralelnie – wolność instytucji religijnych od ingerencji państwa, uwypukliło także jej ujęcie „aktywne”, zgodnie z którym laickość – w perspektywie ochrony wolności religijnej – nie oznacza „obojętności państwa wobec wszystkich religii, ale gwarancję państwa (...) w służbie konkretnym instancjom cywilnej i religijnej świadomości obywateli”¹⁷ I tu jawi się pytanie: jaki poziom laickości gwarantuje równocześnie wolność, skoro jest jasne, że ich wzajemne odniesienie nie może się wyrażać w systemie naczyń połączonych, kiedy to wzrost poziomu laickości zmniejszałby automatycznie poziom wolności religijnej, i na odwrót.

¹⁶ Por. C. Cardia, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea e legislazione italiana*, Torino 2005.

¹⁷ *Corte Costituzionale*, 203/1989.

3. Perspektywa antropologiczna

Jeżeli aktualnym zadaniem, sygnalizowanym zresztą od dawna, jest gruntowne przemyślenie laickości¹⁸, to należy zauważyć, że zarówno odniesienie: prawda – społeczeństwo, jak też relacja: laickość – wolność, uwzględniają pewien element, który zbliża je do siebie i może nam ukazać właściwą drogę: oba ukazują horyzont, na którym działa człowiek, „podstawowa postać antropologiczna”, która wiąże się ściśle z problemem prawdy i wolności, albowiem „jeżeli nie istnieje żadna prawda o człowieku, to nie ma on także wolności”; wynika stąd, że „polityczny, filozoficzny i religijny problem wolności stał się nierozdzielalną całością; jeśli ktoś szuka dróg do przyszłości, musi mieć na uwadze całość i nie może zadowalać się powierzchownym pragmatyzmem”¹⁹

W tym świetle ponowne przemyślenie laickości sprawy publicznej nie sytuuje się już tylko na płaszczyźnie organizacji społeczeństwa²⁰, czyli prawa pozytywnego i ochrony prerogatyw państwa, ale także na płaszczyźnie perspektywy antropologicznej, ze względu na którą „demokratycznie zorganizowane formy wolności trudno jest dziś obronić dzięki takiej czy innej reformie przepisów prawnych. Pytanie dotyka samych podstaw. Chodzi o to, kim jest człowiek i jak może on właściwie żyć jako jednostka, a zarazem część całości”²¹; w perspektywie antropologicznej, która uwypukla w pierwszym rzędzie oczekiwania i prawa człowieka w urzeczywistnianiu współżycia społecznego. Aby wypowiedzieć to prościej: laickość zespala się ze związkiem pojęcia człowieka ze sferą publiczną, z poszukiwaniem prawdy i z działaniem człowieka; jest to perspektywa przyjęta przez Edytę Stein w teorii dotyczącej relacji osoby i wspólnoty²².

Kwestia laickości zapuszcza więc korzenie na terenie kultury antropologicznej, który zespala się ściśle z terenem kultury jurystycznej; można by nawet powiedzieć, że stanowi jeden z przejawów tej relacji,

¹⁸ G. Dalla Torre (red.), *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Torino 1993.

¹⁹ Kard. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 194.

²⁰ Por. M. Ventura, *Diritto ecclesiastico e Europa. Dal church and state al law and religion*, w: G. B. Varnier (red.), *Il nuovo volto del diritto ecclesiastico italiano*, Soveria M. (Cz) 2004

²¹ Kard. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 194.

²² Por. E. Stein, *Una ricerca sullo Stato*, Roma 1993.

jaka zachodzi pomiędzy Państwem-prawem a wizją człowieka, która stanowi zresztą podstawowy składnik historii prawa europejskiego²³

Jeśli, jak to się powszechnie uznaje, u podstaw społeczeństwa stoi człowiek, to trzeba się też zgodzić, że przemyślenie, na czym polega laickość sprawy publicznej i jaki winien być jej aspekt jurydyczny, nie może nie uwzględniać wszystkich tych aspektów, jakie się mieszczą w całościowej wizji człowieka z refleksami także na płaszczyźnie tych zespolonych z nim sektorów dyscyplinarnych, które – poza naukami historyczno-społecznymi i jurydycznymi – są traktowane jako niemniej podstawowe, jak filozofia (której obecność na płaszczyźnie *polis* zapewnili ostatnio tacy autorzy, jak J. Habermas i P. Ricoeur) oraz teologia²⁴

Ograniczmy się tutaj w tej kwestii do zaakcentowania dwóch danych ewangelicznych i wynikających z nich paru refleksji. Jednym z punktów wyjścia do pogłębienia tej perspektywy jest odwrócenie relacji pomiędzy religią a polityką – zdominowanej aż do dzisiaj całkowitym wchłanianiem tej pierwszej przez tą drugą²⁵ – wynikające z przyniesionej przez chrześcijaństwo rewolucji antropologicznej. Chrystus, jak wiadomo, przypomina, że należy oddać cesarowi to, co jest cesarskie, a Bogu to, co jest Boże: jest to pierwsze sformułowanie świeckości w dziejach!

Zauważając, iż „zdanie to wyraża prawdę, że nie tylko trzeba wyznaczyć granice między Bogiem a cezarem, ale także dać...”, Edyta Stein²⁶ stwierdza: „Wydźwięk tej wypowiedzi zmienia perspektywę zwykłego tylko oddzielenia pomiędzy Bogiem a cezarem...; werwet ewangeliczny wymaga podwójnego daru, a jeden nie może zaistnieć bez drugiego” Można stąd wyciągnąć pewne wnioski pod rozwagę: pierwszy z nich dotyczy faktu, że nosicielem powinności dawania cesarowi i Bogu jest człowiek, i to człowiek, a nie państwo (cezar), jest parametrem odniesienia zasady laickości (oparcie antropologiczne); po wtóre, wypowiedź ta wskazuje na symetryczny kontekst, w którym działanie polityczne zmierza w obydwu kierunkach, sugerując tym samym nie oddzielenie pomiędzy Bogiem a cezarem, lecz odpowiednio uporządkowane wyartykułowanie, i to z dwiema uwagami szeroko rozpracowywanymi w nauczaniu: że mianowicie obie te płaszczyzny są

²³ Por. A. Cavanna, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, t. II, Milano 2005, s. 88n.

²⁴ Por. m. in. J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, w: tenże – J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia 2005, s. 58n.

²⁵ Por. C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano 1986.

²⁶ Dz. cyt.

odrębne i że tym samym prawda nie sytuuje się na płaszczyźnie organizacji życia społecznego, która ze swej strony jest zobowiązana nie nachodzić płaszczyzny prawdy. W dokonanej przez Edytę Stein rewizji podstaw i granic idei państwa pojęcie laickości zakłada, „że państwo nie wyklucza dawania Bogu tego, co Boże”

Odwołanie się do danych Ewangelii dostarcza zatem klucza do rozwiązania kwestii podstaw laickości i stanowi pierwszą wskazówkę, iż problem odniesienia między religią a polityką, czyli problem świeckości, pozostaje w ścisłym związku z integralnym pojmowaniem *polis* – państwa; z dodatkiem, że płaszczyzna prawdy (Bóg) nie jest bez znaczenia dla płaszczyzny społecznej (cezar), a dokładniej: że problem prawdy jest strukturalnie przeznaczony do wpływania, jak każda ludzka działalność, również ta, która dotyczy organizacji społeczeństwa, prawa i państwa²⁷

Zaktualizowany zgodnie z optyką, w ramach której Romano Guardini przypisywał Europie zadanie krytykowania władzy, albowiem w tym się wyraża także „służba człowiekowi”, nasuwający się tu problem wyraża się w pytaniu: jak ten wpływ może być przyjmowany, w jakiej postaci może uzyskać zgodę wszystkich zainteresowanych? Problem ten nie jest bynajmniej nowy, ale może być pożyteczne jego postawienie, albowiem – jak już stwierdził św. Augustyn, a powtórzył za nim św. Tomasz – „wielość jest warunkiem – nie tylko *conditio sine qua non*, ale *conditio per quam* – wszelkiej działalności politycznej”, a *polis* jako taka zakłada już pluralizm i jego zagwarantowanie, albowiem „wszyscy jesteśmy równi, czyli ludzcy, ale tak, że nikt nie jest podobny do drugiego” (H. Arendt). W tym właśnie się skupia cały problem laickości.

Podejście antropologiczne pozwala także podjąć na nowo wymiar wolności na podstawie innej jeszcze wypowiedzi ewangelicznej, która – jak już zaznaczyliśmy – zespala się ściśle z laickością państwa; płaszczyzna prawdy zespala się faktycznie w słowach Ewangelii: „prawda was wyzwoli”, z płaszczyzną wolności. W ten sposób nie chcemy bynajmniej podważać podstawowej zasady, zgodnie z którą państwo powinno pozostawać „w pozycji neutralnej wobec prawdy”²⁸, ale raczej się zapytać o przestrzeń, jaką ono może lub powinno zagwarantować różnym prawdom (religiom) obecnym w społeczeństwie. W zacytowanych słowach Ewangelii prawda nie jest w rzeczy

²⁷ Por. O. Cullmann, dz. cyt.

²⁸ H. Schlier, *Il tempo della chiesa. Saggi esegetici*, Bologna 1981.

samej traktowana jako „forma” państwa, ale raczej jako spontaniczna forma społeczeństwa i jego organizowania się we wspólnotę życia w łonie państwa i właśnie dlatego „sama wolność człowieka jawi się jako przesłanka i parametr relacji między Kościołem i Państwem, między religią a prawem”²⁹

4. Zbliżenie teologiczne: problem metody

Jeżeli perspektywa antropologiczna może nam pomóc do ponownego i pogłębionego przemyślenia laickości, to nie można tym bardziej lekceważyć podejścia teologicznego. Trzeba zaś koniecznie przypomnieć, iż w obrębie publicznych systemów przekazywania wiedzy usytuowanie teologii zależy właśnie od wymiaru laickości w systemie relacji: Kościół – Państwo, tak że wykluczenie wkładu teologicznego, widoczne wyraźnie we Włoszech, jest już samo w sobie wyrazem takiego rozumienia laickości, które traktuje religię jako „sprawę prywatną”³⁰ Chociaż bowiem ukazano oficjalnie teologiczne podstawy współczesnych kategorii prawnych, to nie powinno się zapominać o tym, iż samo nastawienie cechujące debatę nad laickością (nie tylko we Włoszech, gdzie wydziały teologiczne zostały wyrzucone z uniwersytetów państwowych już w 1873 roku!) uwarunkowane jest także marginalizacją teologii na płaszczyźnie epistemologicznej podstawy kategorii analizy społeczeństwa. Niemniej aktualną debatę we Włoszech cechuje obecność dosyć sporej liczby interwencji teologicznych (B. Sorge³¹, G. Angelini³², A. Scola, itd.), podejmujących trud wnikania w te sektory nauczania, w których omawia się niejako z reguły laickość państwa w nowych uwarunkowaniach polityczno-społecznych.

Pomijając względy historyczne, które skłaniają do tego, by nie zapominać o wpływie teologii na kształtowanie się myśli politycznej od czasów Augustyna i Tomasza, a zwłaszcza w fazie otwierania się przy końcu XVI wieku na tolerancję i wolność religijną³³, trzeba stwierdzić, iż z metodologicznego punktu widzenia stosowność od-

²⁹ K. Lehmann, *Il compito della teologia e della Chiesa nella società moderna*, w: Arch. Teol. Torinese, 2005.

³⁰ Por. J. Moltmann, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Brescia 1999.

³¹ *Per una nuova laicità in politica*, w: Aggiornamenti sociali (2005), 688.

³² Por. *La democrazia in questioni. Politica, cultura e religione*, scritti di G. Ambrosio, G. Angelini, M. Cangiotti, M. Magatti, P. Squeri, Milano 2004.

³³ Por. F. Buzzi, *Teologia, politica e diritto tra XVI e XVII secolo*, Milano 2005.

wołania się do teologii odpowiada wymogowi sięgania do podstaw laickości i wolności, a to przede wszystkim dlatego, że sytuuje się ona na płaszczyźnie „refleksji epistemologicznej” i w tym znaczeniu przyczynia się do takiej wizji społeczeństwa współczesnego, zgodnie z którą jest ono w stanie „uznać, iż teologia może być pożyteczna przynajmniej do wyjaśnienia tego (...), jak można rozwiązać problemy dotyczące jego życia i kształtu” (K. Lehmann).

Jak wiadomo, już teologia polityczna zdobywała sobie pewną przestrzeń epistemologiczną w obrębie nauk społecznych dzięki stwierdzeniu, że „refleksja nad teologią polityczną stara się ożywić na nowo świadomość ustawicznego procesu, jaki się rozwija pomiędzy eschatologicznym orędem Jezusa a rzeczywistością polityczną i społeczną (...); eschatologiczne obietnice tradycji biblijnej – wolność, pokój, sprawiedliwość, pojednanie – nie mogą być sprywatyzowane”³⁴. „«Religia» będzie mogła tym być; wiara chrześcijańska tym nie jest. Chrystus nie głosił religii prywatnej”, z czego wynika, że „dla Kościoła odbiorcami orędzia o królestwie nie są tylko poszczególne osoby, ale także całe społeczności. Żaden Kościół (...) nie będzie mógł nigdy się wyrzec tego charakteru publicznego z racji tego, co sam reprezentuje, i to pod groźbą samo-zniszczenia” (J. Moltmann).

Jeśli, z jednej strony, funkcją teologii jest przekazywanie chrześcijańskiego objawienia, to z drugiej ma ona także „zadanie wyjaśniania prawowitości orędzia chrześcijańskiego w obliczu rozumu ludzkiego i świata świeckiego”; z jednej więc strony pozostaje ona w zasięgu Kościoła i nie może być stosowana czy używana jako kryterium organizacji społecznej, która z samej swej natury jest pluralistyczna; z drugiej jednak strony sytuuje się właśnie w sektorze *polis* jako jedna z tych dyscyplin, która się stara – na równi z innymi – „być użyteczna państwu ludzkiemu (...) zwłaszcza gdy ma na uwadze rozwiązywanie problemów wywodzących się z samej egzystencji i faktycznie ludzkiej struktury przestrzeni zbiorowych” (K. Lehmann).

Byłoby niewątpliwie czymś bardzo pożytecznym pogłębienie w kwestii zasad, na których zbudowano w ciągu ostatnich dwóch stuleci pojęcie Państwa współczesnego, refleksji H. U. von Balthasara³⁵ na temat „właściwej podstawy” wolności i konsekwencji wynikających z „szukania władzy”, oglądanego z punktu widzenia drogi przebytej (i wyznaczonej) przez Feuerbacha, Marksa i Fichtego; a ponadto

³⁴ J. B. Metz, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967–1997*, Brescia 1998.

³⁵ *L'azione, Teodrammatica quattro*, Milano 1986.

twierdzenia, że myśl polityczna XX wieku była zdeterminowanym swego rodzaju Faustową ucieczką człowieka wobec podstawowego jądra antropologicznego, które polega na „rozwiązaniu paradoksu człowieka, jego otwartego niepokoju w obliczu Boga”, z tym następstwem, że sama konstrukcja społeczeństwa narażona jest na negację realnej jednostki, na to „odcieleśnienie, które eliminuje konkretnego człowieka na rzecz idei, jaką ma on o sobie samym”

Zakładając, iż działanie i zaangażowanie człowieka w świecie współczesnym nie stanowi na pierwszym miejscu problemu moralnego, lecz „kwestię metafizyczną i teologiczną, która dotyczy bytu i rozumienia”, refleksja teologiczna podkreśla podejście w perspektywie antropologicznej do tematów wolności, państwa i prawa. Również teologiczna interpretacja Chrystusa Janowego, która ukazuje „jako najbardziej zasadnicze i radykalne kłamstwo” fakt, iż „świat działa i mówi tak, jakby istniał sam z siebie”³⁶, nie zgadza się z myśleniem pozytywistycznym, które przypisuje państwu samo-uzasadnienie swej władzy.

W tym duchu refleksja teologiczna skłania do odwrócenia pojęć: Balthasar przypomina, że prawa jednostek we wszelkich swych sformułowaniach, od Platona po Rawlsa, są jedynie częścią tych „zastrzeżeń”, które stanowią zaporę wznoszoną przez społeczeństwo celem wyraźnego sprzeciwienia się nadużywaniu władzy przez państwo; otóż to epokowe wyzwolenie się państwa od więzi z religią umożliwia właściwe wykorzystywanie przestrzeni publicznej i danych przez państwo w ten sposób możliwości, „albowiem pojawiają się wciąż religijne i etyczne inicjatywy różnych ludzi, zawiązują się coraz to nowe przymierza w społeczeństwie w obliczu potrzeb świata, które to przymierza realizują za pomocą struktur państwowych kwestię sprawiedliwości wśród ludzi i bezinteresownego miłosierdzia” (H. U. von Balthasar). Sięgając w dalszym ciągu do typowo Balthasarowego ujęcia, można by jeszcze powiedzieć, że laickość jest wynikiem „biegunowego przeciwieństwa pomiędzy polityką interesów państwowych a prawdziwym bezinteresownym humanizmem, cechującym naszą epokę”. Krótko mówiąc: społeczeństwo, czyli sama podstawa państwa, jest nie tylko czynnikiem ograniczającym jego władzę, ale także aktualizacją jego laickości.

³⁶ M. Waldstein, *L'impegno cristiano nel mondo*, w: *Communio* (wł.) 203-204 (2005), 167n.

5. Wnioski

Perspektywa teologiczno-antropologiczna może, jak się wydaje, się przyczynić z jednej strony do tego, że w żadnym zakamarku, nawet najbardziej ukrytym, normy regulującej życie społeczne kulturowa i antropologiczna wartość wolności nie znajdzie w się w opozycji do jakiegokolwiek pozytywistycznego redukcjonizmu, który się ogranicza do czynienia z niej regulatora napięć społecznych, równoważnika zdolności i ograniczeń; z drugiej zaś strony może się przyczynić do zachowania wrodzonego charakteru wolności ludzkiej, a tym samym systemu praw nią rządzących, wbrew pojawiającej się wciąż tendencji do ograniczania jej do zgody władzy³⁷

Już ongiś kard. J. Ratzinger, podejmując krytykę prawa pozytywnego, jako że „myślenie kierujące się prawem naturalnym jest nastawione krytycznie wobec prawa pozytywnego”, przypomniał, iż „wolność nie została dana człowiekowi z zewnątrz. Ma on prawo dlatego, że został stworzony jako istota wolna”³⁸ I dlatego właśnie „przed wszystkimi strukturami porządkującymi – w samym człowieku istnieją prawa pochodzące z jego natury. Idea praw człowieka jest w tym sensie ideą rewolucyjną: sprzeciwia się absolutyzmowi państwowemu i despotyzmowi pozytywnego ustawodawstwa”³⁹ Mówiąc krótko i dobitnie: wrodzone prawa człowieka stanowią „miarę i podstawę” wszystkich struktur i orzeczeń porządkujących.

W tej ponownej refleksji nad świeckością wyłania się zatem problem epistemologiczny: jego opracowywanie dokonuje się głównie w optyce ochrony prerogatyw państwa i w optyce tych nauk, które dotyczą jego pojęcia, formy i organizacji. Wynika to także z faktu, że świeckość się jawi jako przykre poniekąd wydarzenie historyczne, jako że kształtowała się ona jako przeciwstawianie się doczesnej władzy Kościoła, a w konsekwencji także w opozycji do jego kultury: laicyzacja państwa dokonywała się równoległe z laicyzowaniem (dzisiaj powiedziałoby się: zeświecczaniem) kultury (niezwykle cenne są tu uwagi Orio Giacchi'ego na temat Państwa laickiego oraz opracowania J. Maritaina) również tej teologicznej.

Obecnie proces ten się zradykalizował zgodnie ze specjalizacją wiedzy, która o ile z jednej strony zasługuje na szacunek ze względu

³⁷ Por. M. Novak, *Coltivare libertà. Riflessioni sull'ecologia morale*, Soveria M. (Cz) 2005.

³⁸ Kard. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 189.

³⁹ Tamże, s. 190.

na wyposażanie każdej dyscypliny w odpowiedni aparat analityczno-krytyczny, to przecież – z drugiej strony – przyniosła wraz ze sobą utratę osmotycznej więzi pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami w ramach jednej wizji całościowej. Ta radykalizacja konkretyzuje się w tym, że laickość państwa jest przedmiotem analizy i normatywnego opracowywania przez coraz bardziej wyspecjalizowane w tym względzie dyscypliny przynależące do dziedziny prawa i jemu pokrewne; o wiele trudniej natomiast przychodzi nam znaleźć tutaj jakieś przyczynki pochodzące z innych nauk.

Jeśli jest prawdą, że możliwość wizji całościowej, uzyskanej niegdyś dzięki dziedzictwu chrześcijańskiemu, coraz bardziej się oddala, a to także dlatego, że powinna ona uwzględniać aktualny pluralizm kulturowy, tak bardzo typowy dla nowożytności, to jest także prawdą, że odczuwa się wyraźnie trudność ze znalezieniem podzielanego jedno-myślnie punktu odniesienia. Perspektywa antropologiczna, bynajmniej nie obca także nowszym studiom poświęconym podstawom porządku politycznego⁴⁰, może prawdopodobnie stanowić właściwy punkt wyjścia w tym kierunku; przemawia za nią to, że uwzględnia ona wszystkie instancje praw człowieka, a także kulturę chrześcijańską (której dziedzictwo jest niemal wszechobecne i niepodważalne), która jest w stanie zespolić pluralizm kultur: chodzi przecież o człowieka i o jego dobro.

W tej perspektywie otwiera się pole wkładu wszystkich sektorów naukowych, które się wiążą z koncepcją człowieka, a laickość sprawy publicznej (rzeczpospolitej) można przemyśleć na nowo i wyrazić w jej konkretnych zastosowaniach nie tylko na miarę ustaw, ale nade wszystko na miarę człowieka.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁴⁰ A. Pandolfi, *Natura umana*, Bologna 2006.