

LAICKOŚĆ PAŃSTWA A GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Refleksja antropologiczna

Chociaż idea laickości państwa została już chyba przyjęta w myśli współczesnej, to przecież aktualna debata nad jej zastosowaniem w poszczególnych państwach i w Unii Europejskiej jawi się jako nadal jeszcze otwarta na płaszczyźnie prawnej i kulturalnej; również w takim wzorcu współczesnej laickości, jaki mamy we Francji, dopuszcza się tak wielkie różnice w rozumieniu słowa „laickość”, że zaciemniają one jego wagę i sens¹

Niepewność ta wpisuje się także w bardzo szerokie ujęcie państwa i prawa, w którym można by dostrzec, w ostatecznej syntezie, dwa czynniki: dziedziczenie przeszłości i aktualne uwarunkowania; zmieniły się bowiem warunki społecznego współżycia, powodując kryzys zasad i narzucając konieczność innego ułożenia relacji pomiędzy religią a demokracją, skoro rozwiązanie zaczerpnięte z zachodniej współczesności zawiera w sobie coraz bardziej rzucające się w oczy sprzeczności².

1. Zmiany

Laickość, jaką skonstruowano w nowożytnym Państwie europejskim, poczynając od połowy XVIII wieku, uzależniona jest m.in. także religijną konfiguracją danego społeczeństwa; jest – by tak powiedzieć – nastawiona na chrześcijaństwo. Aktualny wielo-religijny skład samego społeczeństwa zmusza nas natomiast do uświadomienia sobie swoistego braku równowagi: wielkiego ciężaru gatunkowego religii

* Jest wykładowcą prawa kościelnego na uniwersytecie w Parmie i członkiem włoskiej redakcji „Communio”. 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. B. Stasi (red.), *Rapporto sulla laicità. Il testo della commissione francese*, Milano 2004.

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

„tradycyjnych” przy równoczesnym wzroście liczby wyznawców „nowych” religii. Zwłaszcza Kościół katolicki znajduje się w sytuacji pluralizmu, który ogranicza jego tradycyjne znaczenie społeczno-kulturalne i zmusza poniekąd do nowego już pojmowania troski o własną tożsamość³ Wielokulturowość z kolei nasuwa problemy, których nie da się chyba rozwiązać tak po prostu w pojęciach takiej laickości, która nie zwraca uwagi na spójność i zróżnicowanie poszczególnych kultur⁴ „Nowe” religie, a zwłaszcza islam, przynależą do dziedzictwa kulturowego, zdecydowanie innego od spuścizny judeochrześcijańskiej, która naznaczyła swym piętnem rozliczne instytucje europejskie, w tym także prawne, oraz samo zakorzenienie prawa w Europie; dlatego też problemy związane z integracją islamu wynikają zasadniczo z jego wizji relacji zachodzącej między religią a państwem, którą to wizję uważa się za nie dającą się pogodzić ze schematem europejskim⁵ Dochodzą do tego nowe narastające wciąż pytania, jak choćby przykładowo na polu naukowo-dydaktycznym, których nie można tak po prostu uznać za nieprawowite i odrzucić tylko dlatego, że wyrażają pewne nastawienia fundamentalistyczne.

Trzeba koniecznie jeszcze wspomnieć o narastającym wciąż zeświecczeniu, które się wyraża – według niektórych – w poszerzaniu się tej laickiej wizji społeczeństwa, która dąży do sprowadzenia całego wymiaru religijnego do sfery prywatności. Tymczasem stwierdza się coś odwrotnego, a mianowicie, że skutki sekularyzacji w dziedzinie samego rozumienia pojęcia laicyzacji idą obecnie w sposób kontrastujący w parze z poszerzaniem się Europy i z globalizacją, które to wydarzenia, uwypuklając religijność nastawioną wyraźnie na swą obecność publiczną, podważają mocno zachodnie rozumienie laickości, zwłaszcza w aspekcie prywatyzacji religii⁶; ukazuje się przeto zdecydowanie odwrotne zjawisko tzw. „przebudzenia religijnego” które niesie wraz ze sobą świadomość roli, jaką pełni wiara w społecznym zaangażowaniu jednostek (natchniony religijnie wolontariat jest znakiem, który należałoby pogłębić zarówno na poziomie organizacyj-

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

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

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

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.

nym, jak też w zakresie funkcjonowania państwa), a w ostatecznej analizie – publicznej roli religijnej wizji człowieka.

Również jeden z symboli minionego dopiero co stulecia: upadek Muru Berlińskiego, wpisał się do zmian godnych podkreślenia w niniejszej refleksji. Kres europejskich reżimów komunistycznych zwrócił uwagę na fakt, iż największa próba urzeczywistnienia Państwa świeckiego, która nie doszła nigdy do skutku w dziejach, a której własnym żelaznym bastionem była zasada prywatyzacji religii, uważana za zawias „klasycznej” laickości, doprowadziła jedynie do systematycznej represji i pozbawienia wolności religijnej, a w swym radykalnym neo-jurysdykcyjnalizmie do tworzenia państwowych stowarzyszeń księży (obecnie odnosi się to niemal wyłącznie do Chin, chociaż było to zjawisko występujące we wszystkich krajach komunistycznych), państwowego kontrolowania nominacji biskupich, itd. Aktualna refleksja nad laickością nie może nie uwzględniać także faktu, że wiek XX był nacechowany głoszeniem laickości frontalnie przeciwnej podstawowemu prawu człowieka do wolności religijnej.

Mamy przeto obecnie nowość polegającą na tworzeniu bardzo złożonego systemu norm, który nie został jeszcze nigdy zweryfikowany w Europie, a którego podstawą jest jej jednoczenie się: mamy całą serię aktów (prawnych) i traktatów, które poprzedziły cały ten proces, mamy jakiś załączek (przyszłej?) Konstytucji Europejskiej, ale także nacisk różnych organizacji religijnych, które uczestniczą w organizmach europejskich, wykonując w nich niejednokrotnie jakieś funkcje doradcze...; jesteśmy więc świadkami procesu, w którym kwestia religii winna być podejmowana w sposób systematyczny.

„Traktat ustanawiający Konstytucję Europejską”, podpisany w Rzymie 28 października 2004 r., nie uwzględnił dobitnego i usilnego nawoływania Jana Pawła II do odwołania się w nim do chrześcijańskich korzeni Kontynentu; można by się zastanawiać nad tym, czy dokonany tam wybór wpłynie na urzeczywistnienie laickości instytucji europejskich⁷ Nie można jednak nie zauważyć, że zarówno w preambule, jak i w samym traktacie, są dosyć liczne postanowienia dotyczące wprost lub ubocznie religii i wyznań religijnych, co mogłoby oznaczać, że jednocząca się Europa zarysowuje już w swych pierwszych krokach pewne linie „europejskiego prawa religijnego”⁸, które zapuszcza swe

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

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

korzenie w *Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej* (2000 r.), a jeszcze wcześniej w *Europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności* (1950 r.).

W preambule stwierdza się, że „świadoma swego duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa, Unia jest zbudowana na niepodzielnych, powszechnych wartościach godności osoby ludzkiej, wolności, równości i solidarności”; przewyciężono w ten sposób formułę zaproponowaną w Projekcie 2003 (Saloniki, przewodniczący Giscard D’Estaing), która wymieniała wszystkie, wywodzące się z chrześcijaństwa, europejskie dziedzictwa kulturalne. Ponadto w traktacie, który się powołuje na wspólne „wartości godności osoby ludzkiej”, akcentuje się zaangażowanie na rzecz poszanowania „różnorodności kulturowej, religijnej i językowej” (art. II-82), zdecydowaną wolę „większej ochrony praw podstawowych”, do których należy m.in. „prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem religijnymi, filozoficznymi i pedagogicznymi” (art. II-74), a także prawo do wolności wypowiedzania się, zespłania, zrzeszania, sztuki i badania. Traktat gwarantuje ponadto „prawo do wolności myśli, sumienia i religii”, wyjaśniając zarazem, iż „prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach” (art. II-70). Zapewnia także równość wszystkich wobec prawa (art. II-80), zakazując wszelkiej dyskryminacji ze względu m.in. na „rasę, kolor skóry, pochodzenie etniczne lub społeczne, cechy genetyczne, język, religię lub przekonania...” (art. II-81) oraz zapewniając szacunek dla „różnorodności kulturowej, religijnej i językowej” (art. II-82). Zawiera ponadto normę poświęconą wprost sytuacji prawnej wyznań religijnych, która przewiduje przyznanie „wszystkim Kościołom i stowarzyszeniom oraz wspólnotom zakonnym” takiego samego statusu prawnego, jakim się cieszą w prawodawstwie danego Państwa członkowskiego, z drugiej zaś strony uznanie ich „tożsamości i szczególnego wkładu”, jaki wnoszą, oraz podtrzymywanie z nimi otwartego, przejrzystego i stałego dialogu (art. I-51).

2. Dziedzictwo przeszłości: różne tłumaczenia laickości

Laickość nie zależy tylko od konkretnej sytuacji historycznej, ale także od przeróżnych interpretacji, z których przytoczymy zaledwie kilka.

W niektórych krajach pozostaje wciąż w użyciu, i to zarówno na płaszczyźnie filozofii politycznej, jak też konkretnej ordynacji prawa, separatystyczne pojmowanie laickości. Gdy chodzi o filozofię państwa, to można odnotować pojęcie, zgodnie z którym to, co jest miarodajne w społeczności religijnej, nie może być miarodajne w społeczności świeckiej, która powinna być laicka. Innymi słowy: zdecydowanie laickie winno być podchodzenie do zagadnień dotyczących życia społecznego, a osoby wierzące mogą w nim uczestniczyć tylko tak, „jakby Boga nie było”⁹

Analogicznie na płaszczyźnie konkretnego porządku, z zasady laickości państwa wypływa jako logiczny wniosek laickość szkoły, która to laickość niesie wraz ze sobą neutralność wiedzy i autonomię wychowania w odniesieniu do przekonań wspólnoty, do jakiej się przynależy (rodzina, grupa etniczna, religia).

Paralelnie z powyższą występuje idea, zgodnie z którą nie można narzucać prawnie przekonań religijnych. Niemniej, pozorna oczywistość tego twierdzenia staje się dyskusyjna na płaszczyźnie techniczno-prawnej z chwilą, gdy się je zestawi z konkretnymi okolicznościami tworzenia prawa: w ustawodawstwie kształtowanym przez demokrację parlamentarną będzie ono owocem głosu obywateli lub ich przedstawicieli, wyrażonym na podstawie dobrowolnego wyboru; w konsekwencji stwierdzenie to kontrastuje z podstawową zasadą, zawartą z reguły w Konstytucji, zgodnie z którą wszyscy mają jednakowe prawa wobec prawa stanowionego, niezależnie od swego nastawienia religijnego, i dlatego nie dopuszcza się żadnych ograniczeń w odniesieniu do roli, jaką osobiste przekonania odgrywają zawsze w dobrowolnym kształtowaniu woli głosowania.

Przeciwko takiej tezie, która może być uważana za najbardziej skrajny przejaw laickości rozumianej w sensie separatystycznym (usytuowanej niebezpiecznie na tym przedziale wód, który – według A. Passerin D’Entrevesa¹⁰ – określa sens i granice laicyzmu), wysunięto zarzut, że nie tylko powoduje ona delegitymizację kulturalnej i politycznej tożsamości religii, traktowanej jako rzeczywistość różna i oddzielona od społeczeństwa stanowiącego z istoty swej instytucjonalne i zhierarchizowane ciało, wyposażone w reguły i nakazy, akceptowalne wyłącznie w jego wnętrzu, ale także nie uwzględnia niemożności

⁹ Por. G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Torino 2000.

¹⁰ *Potere e libertà politica in una società aperta*, Bologna 2005.

zbudowania takiego państwa i prawa, które będą pozbawione wkładu różnych bytów, w tym również religijnych; zarzuca się jej w końcu, że się opiera na domniemanej, rzekomej neutralności prawodawstwa „laickiego”¹¹ Omawiana teza doprowadziłaby do radykalnej (*in radice*) nietolerancji: na forum publicznym mają prawo się wyrażać wszelkie przekonania z wyjątkiem tych o podłożu religijnym!

Chodzi tu o neo-separatyzm, którego obecność w niektórych przynajmniej aktualizowanych przez państwa tendencjach dostrzegają wyraźnie liczne dokumenty kościelne; chodzi zaś konkretnie o dążenie do takiej prywatyzacji religii, w której „laicyzm nie jest już elementem neutralności otwierającej przestrzeń wolności dla wszystkich” lecz „zaczyna się przeobrażać w ideologię, którą się narzuca poprzez politykę i która nie zostawia publicznej przestrzeni dla wizji katolickiej i chrześcijańskiej, narażonej w ten sposób na poważne niebezpieczeństwo stania się czymś czysto prywatnym i głęboko okaleczonym”¹²

Horyzont, w którym się sytuuje ta teza, jest jednak o wiele szerszy; chodzi tu bowiem konkretnie o odnowioną krytykę związku prawdy i polityki z twierdzeniem, że prawda nie mieści się w polityce, albowiem „włączenie do języka publicznego pojęcia prawdy może spowodować poważne kłopoty i aporie w demokratycznym postępowaniu politycznym”¹³ Nie trzeba oczywiście dodawać, iż twierdzenie to jest całkowicie sprzeczne z chrześcijańską refleksją teologiczną, zgodnie z którą zagadnienie relacji między państwem a religią „wiąże się z eschatologiczną koncepcją chrześcijaństwa”¹⁴, czyli z poziomem prawdziwości.

W tym świetle wyeliminowanie zagadnienia prawdy z całej regulacji życia społecznego kończy się wykluczeniem jednej z kilku lub kilkunastu wizji społeczeństwa: tej chrześcijańskiej, która ustala od zawsze „istotną więź między wolnością a prawdą..., więź, która nie dotyczy tylko zachowań danej osoby, ale rozciąga się także na życie społeczne, na jego normy i prawa, a to dlatego, że również one, o ile mają popierać dobro człowieka, nie mogą się nie liczyć z prawdą jego bytu”¹⁵

Na uwagę zasługuje tutaj pewna inicjatywa rządu francuskiego, który zlecił powołanej w tym właśnie celu komisji (Stasi – od nazwiska

¹¹ Por. A. Scola, *Dottrina sociale della Chiesa e la laicità aperta*, La Società 4-5 (2005), 555nn.

¹² J. Ratzinger, *Libertà e verità*, Communio (wł.) 144 (1995), 9n.

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.

jej przewodniczącego) dokonania na płaszczyźnie europejskiej organicznej i pełnej syntezy pojęcia laickości państwa oraz jej realizacji. Otóż komisja ta stwierdza, że laickość wymaga od religii „wysiłku dostosowania”, „fatygi zaakceptowania rozdziału tego, co ziemskie, od tego, co pozaziemskie” oraz „pogodzenia dogmatu religijnego z prawami, które regulują społeczeństwo” – z wyraźną przy tym motywacją, że mianowicie „zgoda na dostosowanie publicznego wyrazu własnych specyfik wyznaniowych i ograniczenie głoszenia własnej tożsamości pozwala na spotkanie wszystkich we wspólnej przestrzeni”

W tym ujęciu laickość przedstawia z jednej strony nie podlegający negocjacji parametr, do którego religie winny się dostosować w poszanowaniu tezy, zgodnie z którą laickość odegrała ważną rolę w wewnętrznej demokratyzacji Kościołów¹⁶; z drugiej zaś, traktowana jako neutralność instytucji publicznych, ogranicza wyrażanie przekonań religijnych w miejscach publicznych; miarodajnym dla wszystkich tego przykładem jest zakaz noszenia w szkole symboli religijnych, odniesiony do islamskiej chusty. Wzmiankowana bowiem komisja francuska pojmuje laickość jako „zaczyn zintegrowania wszystkich w społeczeństwie”, jako nową umowę społeczną, która „stwarza – ponad tradycyjnymi wspólnotami każdego – wspólnotę uczuć, całość obrazów, wartości, marzeń i woli, które tworzą Republikę” (Stasi). Laickość jest metodą, która pozwala zbudować państwo nie na wartościach poszczególnych grup doń należących, ale na tych wartościach, jakie ono samo tworzy i gwarantuje.

Studium to ukazuje powiązania istniejące pomiędzy laickością a wolnością religijną. W tej kwestii wypada zwrócić uwagę na wkład prawniczej myśli włoskiej, która uwypukliła różnicę zachodzącą pomiędzy „wolnością do” i „wolnością od”, a także na jej wielkie prawoznawstwo, które obok „biernego” ujęcia laickości, zgodnie z którym – w perspektywie ochrony państwa – laickość uwalnia sprawy publiczne od ingerencji religijnych i paralelnie instancje religijne od ingerowania w nie państwa, zaakcentowało także „czynne” jej pojmowanie, zgodnie z którym laickość – w perspektywie ochrony wolności religijnej – nie oznacza „obojętności państwa w odniesieniu do religii, lecz gwarancję państwa (...) w służbie konkretnym instancjom obywatelskiej i religijnej świadomości obywateli”¹⁷ Ale właśnie tutaj tkwi

¹⁶ C. Cardia, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea e legislazione italiana*, Torino 2005 (2 wyd.).

¹⁷ Corte Costituzionale. 203/1989.

problem: jaki poziom laickości gwarantuje zarazem wolność, skoro jest jasne, że takie odniesienie nie może dotyczyć samych tylko faktów w systemie szerokich kontaktów, kiedy to wkraczając na teren laickości pomniejsza się poziom wolności religijnej, i na odwrót.

3. Perspektywa antropologiczna

Jeśli aktualne zadanie, zasygnalizowane już wyżej i gdzie indziej¹⁸, polega na ponownym przemyśleniu laickości, to należy zauważyć, że zarówno odniesienie: prawda – społeczeństwo, jak też relacja: laickość – wolność, dotyczą elementu, który je zespala i może nam ukazać drogę postępowania: oba te odniesienia przedstawiają horyzont, w ramach którego dokonuje się działanie człowieka, tej „podstawowej postaci antropologicznej”, która jest ściśle związana z zagadnieniem prawdy i wolności, albowiem „jeśli nie istnieje żadna prawda o człowieku, to nie ma on także wolności”; wynika stąd, że „polityczny, filozoficzny i religijny problem wolności stał się całkowicie nierozzerwalny; kto więc szuka dróg na przyszłość, ten musi uświadamiać sobie tę całość i nie powinien się zadowalać cząstkowymi pragmatyzmami”¹⁹

W tym świetle ponowne przemyślenie sprawy publicznej nie sytuuje się wyłącznie na płaszczyźnie porządku społecznego²⁰, czyli prawa pozytywnego i zachowania prerogatyw państwa, ale także na płaszczyźnie perspektywy antropologicznej, na podstawie której „demokratycznie ustalonej formy wolności nie da się już dzisiaj bronić taką czy inną reformą prawa. Zagadnienie dotyczy bowiem samych podstaw. Chodzi mianowicie o to, kim jest człowiek i jak może on żyć właściwie jako jednostka i jako wspólnota”²¹; perspektywy antropologicznej, która bierze pod uwagę przede wszystkim to, jakie są oczekiwania i prawa człowieka w odniesieniu do współżycia społecznego. Aby wyrazić to prościej: laickość zespala się ze związkiem zachodzącym między koncepcją człowieka a sferą polityczną, między poszukiwaniem prawdy a działaniem człowieka; jest to perspektywa przyjęta przez Edytę Stein w teorii relacji istniejącej między osobą a wspólnotą.

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

¹⁹ J. Ratzinger, dz. cyt.

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 J. Ratzinger, dz. cyt.

Kwestia laickości zapuszcza zatem korzenie w terenie kultury antropologicznej, która wznosi się na szczycie kultury jurystycznej; można by nawet powiedzieć, że kwestia ta przedstawia jeden z symptomów relacji, jaka zachodzi pomiędzy prawem-państwem a wizją człowieka, która stanowi zresztą podstawowy składnik historii prawa europejskiego²²

Skoro, jak to się powszechnie uznaje, u podstaw społeczeństwa znajduje się człowiek, to można chyba zgodzić się z tym, że pogłębiona refleksja nad tym, na czym polega laickość sprawy publicznej i jaki powinien być jej ład prawniczy, nie może nie uwzględniać tych wszystkich aspektów, jakie się zawierają w kompleksowej wizji człowieka wraz z jej odblaskami na płaszczyźnie związanych z nią bezpośrednio sektorów dyscyplinarnych, w których poza naukami historyczno-społecznymi i prawniczymi uwzględnia się także te zasadnicze, jak filozofia (której częstą obecność na płaszczyźnie *polis* potwierdzają tacy autorzy, jak choćby Habermas²³ i Ricoeur) i teologia.

W tej kwestii ograniczę się do przytoczenia dwóch tylko wypowiedzi ewangelicznych i kilku wynikających z nich refleksji. Jednym z punktów wyjścia do pogłębienia tej perspektywy jest odwrócenie relacji między religią a polityką – zdominowanej dotąd całkowitym włączeniem tej pierwszej w drugą²⁴ – wynikające z dokonanej przez chrześcijaństwo rewolucji antropologicznej. Chrystus, jak wiadomo, zwraca uwagę, że należy oddać cesarowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co jest Boże: jest to pierwsze określenie laickości w dziejach.

Zauważając, że „zdanie to wyraża nie tylko konieczność wyznaczenia granic między Bogiem a cezarem, ale także *oddania...*, a sam wydzźwięk tego słowa zmienia perspektywę zwykłego oddzielenia Boga i cesarza..., werset ewangeliczny wymaga podwójnego daru, przy czym jeden nie może się obyć bez drugiego”²⁵, można wydobyć z niego to, co następuje: po pierwsze, chodzi o fakt, że obowiązek oddawania należności cesarowi i Bogu spoczywa na człowieku, co oznacza, że to właśnie człowiek, a nie państwo (cezar), jest parametrem odniesienia zasady laickości (oparcie antropologiczne); po wtóre, wypowiedź ta wskazuje na kontekst symetryczny, w którym działalność polityczna

²² Por. A. Cavanna, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, t. II, Milano 2005, s. 88nn.

²³ Por. J. Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, w: J. Habermas – J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia 2005, s. 58nn.

²⁴ Por. C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano 1986.
E. Stein, *Una ricerca sullo Stato*, Roma 1993.

zmierza w podwójnym kierunku, sugerując w ten sposób nie odziedzenie Boga od cesarza, lecz uporządkowane wyartykułowanie; pojawiają się przy tym dwie uwagi szeroko omawiane w nauczaniu, a mianowicie, że te dwie płaszczyzny są odrębne i że prawda nie sytuuje się na płaszczyźnie organizacji życia społecznego, przy czym ta ostatnia (cesarz) jest zobowiązana do nienaruszania płaszczyzny prawdy. W dokonanej przez Edytę Stein rewizji podstaw i granic idei państwa pojęcie laickości zakłada, że „państwo nie wyklucza oddawania Bogu tego, co do Niego należy”

Odwołanie się do wzmiankowanej wypowiedzi ewangelicznej dostarcza zatem klucza do ujęcia problemu postawy laickości i stanowi pierwszą wskazówkę tego, iż kwestia relacji między religią a polityką, czyli problem laickości, jest ściśle związana z organizacją *polis* – państwa; z następującym uzupełnieniem: że mianowicie płaszczyzna prawdy (Bóg) nie jest bez znaczenia w odniesieniu do płaszczyzny społeczeństwa (cesarz), a dokładniej: że kwestia prawdy jest strukturalnie przeznaczona do wpływania, podobnie zresztą jak wszelka działalność ludzka, również ta, która dotyczy organizacji społeczeństwa, prawa i państwa²⁶

Sprowadzając go do samego serca współczesności, zgodnie z optyką R. Guardini’ego²⁷, który przyznawał Europie zadanie krytyki władzy, albowiem na tym także polega „służba człowiekowi”, trzeba stwierdzić, iż problemem, jaki się narzuca, jest pytanie: jak może być ten wpływ akceptowany, w jakiej postaci może otrzymać on zgodę wszystkich zrzeszonych? Problem ten nie jest oczywiście nowy, ale może być pożyteczne przypomnienie go sobie wraz ze słowami wypowiedzianymi przez św. Augustyna, a powtórzonymi przez św. Tomasza, że mianowicie „wielość jest warunkiem – nie tylko *conditio sine qua non*, ale także *conditio per quam* – wszelkiej działalności politycznej” i że pluralizm, łącznie ze swą gwarancją, są podstawą *polis*, albowiem „wszyscy jesteśmy równi, czyli ludzcy, ale w taki sposób, że nikt nie jest identyczny z kimkolwiek innym”²⁸ W tym się koncentruje problem laickości.

Podejście antropologiczne pozwala także ująć poprzez inny fragment ewangeliczny właściwy wymiar wolności, która – jak to już zauważyliśmy – jest ściśle związana z laickością państwa; płaszczyzna

²⁶ Por. O. Cullmann, *Dio e Cesare*, Roma 1996.
Scritti politici, Morcelliana 2005.

²⁸ H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani 2004.

prawdy w ewangelicznej wypowiedzi: „prawda was wyzwoli”, zespala się ściśle z płaszczyzną wolności. Nie chodzi o podważenie w ten sposób podstawowej zasady, zgodnie z którą państwo powinno zachowywać „stanowisko neutralne wobec prawdy”²⁹, ale raczej o postawienie pytania: jaką przestrzeń może lub powinno ono zagwarantować różnym prawdom (religiom) obecnym w społeczeństwie? We wzmiankowanych wyżej krajach ewangelickich prawda nie jest traktowana jako „forma” państwa, ale raczej jako spontaniczna forma społeczeństwa i jego organizowania się we wspólnotę życia w ramach państwa i dlatego „samą wolność człowieka trzeba traktować jako przesłankę i parametr relacji między Kościołem a Państwem, między religią a prawem”³⁰

4. Podejście teologiczne: problem metody

Jeśli perspektywa antropologiczna może się przyczynić do ponownego przemyślenia laickości, to o wiele bardziej korzystne może się okazać teologiczne do niej podejście. Trzeba tu koniecznie przypomnieć, że w obrębie publicznych systemów przekazywania wiedzy miejsce teologii jest określone właśnie wymiarem laickości w systemie relacji: Kościół – Państwo, tak że wykluczenie wkładu teologicznego, widoczne w sposób oczywisty we Włoszech, jest już samo przez się wyrazem takiego pojmowania laickości, które traktuje religię jako „sprawę prywatną”³¹

Chociaż ukazano już wiarygodnie teologiczne oparcie współczesnych kategorii prawnych³², należy również pamiętać o tym, iż kierunek przyjęty w debacie nad laickością (nie tylko we Włoszech, gdzie wydziały teologiczne zostały wyrzucone z uniwersytetów państwowych w 1873 roku) został uwarunkowany m.in. także przez marginalizację teologii na płaszczyźnie epistemologicznego oparcia kategorii dotyczących analizy społeczeństwa. Mimo to aktualna dyskusja we Włoszech odnotowuje dosyć liczne interwencje pochodzenia teologicznego³³,

²⁹ H. Schlier, *Il tempo della chiesa. Saggi esegetici*, Bologna 1981.

³⁰ K. Lehmann, *Il compito della teologia e della Chiesa nella società moderna*, Arch. Teol. Torinese, 2005.

³¹ J. Moltmann, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Brescia 1999.

³² Por. C. Schmitt, dz. cyt.

³³ Por. m.in. A. Scola, art. cyt.; B. Sorge, *Per una nuova laicità in politica*, Aggiornamenti sociali (2005), 688.

które starają się wniknąć w te dziedziny dyscyplinarne, gdzie omawia się zasadniczo kwestię *aggiornamento* laickości państwa w nowych warunkach polityczno-społecznych.

Pomijając motywy historyczne, które skłaniają do nie zapominania o wpływie teologii na kształtowanie się myśli politycznej od czasów Augustyna i Tomasza z Akwinu, zwłaszcza zaś w dobie otwierania się w połowie XVI wieku na tolerancję i wolność religijną³⁴, trzeba stwierdzić, iż z metodologicznego punktu widzenia stosowność odwoływania się do teologii odpowiada wymogowi powrotu do samych podstaw laickości i wolności, właśnie dlatego, że sytuuje się ona na płaszczyźnie „refleksji epistemologicznej” i w tym sensie przyczynia się do takiej wizji „współczesnego społeczeństwa, (która) potrafi uznać, że teologia jest w stanie być pożyteczna co najmniej do wyjaśnienia tego..., jak można rozwiązać problemy dotyczące jego życia i ukształtowania”³⁵

Jak wiadomo, już teologia polityczna domagała się pewnej przestrzeni epistemologicznej w obrębie nauk społecznych, głosząc, iż „dyskusja nad teologią polityczną zmierza do uświadomienia sobie ustawicznego procesu, jaki się wciąż rozwija między eschatologicznym orędziem Chrystusa a rzeczywistością polityczną i społeczną... Nie można bowiem prywatyzować eschatologicznych obietnic tradycji biblijnej – takich, jak wolność, pokój, sprawiedliwość, pojednanie”³⁶ „«Religia» mogłaby tym być, wiara chrześcijańska – nie. Chrystus nie głosił religii prywatnej”, co oznacza, że „dla Kościoła odbiorcami orędzia królestwa są nie tylko poszczególne osoby, ale całe społeczności. Żaden Kościół... nie będzie mógł nigdy wyrzec się tego publicznego charakteru sprawy, jaką reprezentuje, pod karą samo-unicestwienia”³⁷

Jeśli funkcją teologii jest przekaz objawienia chrześcijańskiego, to z drugiej strony spoczywa na niej także „zadanie wyjaśniania prawowitości chrześcijańskiego orędzia w konfrontacji z ludzkim rozumem i świeckim światem”; pod jednym więc względem pozostaje ona w obszarze kościelnym i nie może być dopasowana, ani tym bardziej stawać się kryterium organizacji społecznej, która jest pluralistyczna z samej swej natury; z drugiej jednak strony teologia mieści się w sektorze *polis* jako jedna z tych dyscyplin, która na równi z innymi „stara się być użyteczna dla miasta ludzkiego... szczególnie w tym, co

³⁴ Por. F. Buzzi, *Teologia, politica e diritto tra XVI e XVII secolo*, Milano 2005.

³⁵ K. Lehmann, art. cyt.

³⁶ J. B. Metz, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967–1997*, Brescia 1998.

³⁷ J. Moltmann, dz. cyt.

dotyczy problemów związanych z egzystencją i prawdziwie ludzkim ułożeniem przestrzeni zbiorowych”³⁸

Pożyteczne byłoby więc pogłębienie, pod kątem zasad, na których budowano w ciągu ostatnich dwóch stuleci koncepcję Państwa współczesnego, refleksji H. U. von Balthasara nad „samą podstawą” wolności i nad konsekwencjami, jakie wynikają z „poszukiwania władzy” po linii wytyczonej przez Feuerbacha, Marksa i Fichte’go; a ponadto jeszcze stwierdzenia, że polityczną myśl XX wieku determinował pewien rodzaj Faustowej ucieczki człowieka przed tym podstawowym jądrem antropologicznym, które polega na „rozwiązaniu paradoksu człowieka, jego wyraźnego niepokoju w obliczu Boga”, czego następstwem jest to, że budowanie społeczeństwa grozi niebezpieczeństwem negacji konkretnej jednostki, czyli „odcieleśnieniem, które eliminuje konkretnego człowieka na rzecz idei, jaką ma on o sobie samym” (H. U. von Balthasar).

Przyjmując, że „ludzkie zaangażowanie i działanie w świecie współczesnym nie jest na pierwszym miejscu kwestią moralną, lecz problemem metafizycznym i teologicznym, który dotyczy bytu i pojmowania”, refleksja teologiczna podkreśla konieczność podejścia w perspektywie antropologicznej do zagadnień wolności, państwa i prawa. Podobnie też teologiczna interpretacja Janowego Chrystusa, która demaskuje jako „najbardziej zasadnicze i radykalne kłamstwo” fakt, „jakoby świat działał i mówił tak, jakby istniał sam z siebie”, sytuuje się w dialektyce z koncepcją pozytywistyczną, która przypisuje państwu samo-uzasadnienie swojej władzy³⁹

W związku z tym refleksja teologiczna zachęca do odwrócenia pojęć: Balthasar przypomina, że prawa jednostek we wszystkich ich ujęciach, od Platona po Rawlsa, są częścią tych „ostrożności”, które stanowią wzniesioną przez społeczeństwo tamę mającą je chronić przed nadużyciami władzy państwa; niemal epokowe jest bowiem wyzwolenie się państwa z więzi z religią, która to więź umożliwiała właściwe wykorzystywanie przestrzeni publicznej, a także danych państwu możliwości, „gdyż religijne i etyczne inicjatywy ludzi wciąż się odnawiają, tworzą zawsze jakieś nowe przymierza w społeczeństwie wobec potrzeb świata, przymierza, które poprzez struktury państwowe urzeczywistniają problem sprawiedliwości między ludźmi i bezinteresownej dobroci” Zapożyczając wyrażenie typowe dla Balthasara,

³⁸ K. Lehmann, art. cyt.

³⁹ M. Waldstein, *L'impegno cristiano nel mondo*, *Communio* (wl.) 203-204 (2005), 167nn.

można by powiedzieć, że laickość jest „utworzona z biegunowego przeciwieństwa między polityką interesów państwowych a prawdziwym bezinteresownym humanizmem, który cechuje naszą epokę”⁴⁰ Prościej to ujmując: społeczeństwo, czyli podstawa państwa, tak jak jest czynnikiem powodującym ograniczenia jego władzy, tak też jest czynnikiem aktualizującym laickość.

5. Wnioski

Perspektywa teologiczno-antropologiczna może, jak się wydaje, przyczynić się z jednej strony do tego, że nie straci wcale na swym znaczeniu w żadnym, nawet najbardziej ukrytym, wąwozie norma regulująca życie wspólnotowe, a także kulturowa i antropologiczna wartość wolności⁴¹ w przeciwieństwie do wszelkiego redukcjonizmu pozytywistycznego, który się ogranicza do czynienia z niej regulatora napięć społecznych, równoważni pomiędzy możliwościami a ograniczeniami; z drugiej zaś strony do ochrony wrodzonego charakteru wolności człowieka, a przez to systemu praw, który jej przewodzi, przeciwko pojawiającej się wciąż tendencji do sprowadzania jej do ustępstwa władzy.

Niegdyś kard. J. Ratzinger, nawiązując do naturalistycznej krytyki prawa pozytywnego, przypomniał, że „wolność nie jest dana człowiekowi z zewnątrz. Człowiek ma prawo na podstawie faktu, że został stworzony jako wolny” i dlatego przed wszelkimi formami organizacji czy ustroju istnieją prawa w samym człowieku, na bazie jego natury, sama zaś ta idea „jest rewolucyjna: sytuje się przeciwko absolutyzmowi państwa, przeciw dowolności prawodawstwa pozytywnego”, dokładniej zaś mówiąc: wrodzone prawa stanowią „miarę i fundament” wszelkich regulacji prawnych⁴².

Kiedy się zastanawiamy nad laickością, pojawia się najpierw problem epistemologiczny: jego zaś opracowanie rozwija się zasadniczo w optyce ochrony prerogatyw państwa, czyli w optyce tych nauk, które uwzględniają jego pojęcie, formę i organizację. Wyjaśnić to można także faktem, że idea laickości wynika z pewnego zakłopotania historycznego, kiedy to laickość potwierdzała się w zderzeniu z doczes-

⁴⁰ H. U. von Balthasar, *L'azione, Teodrammatica quattro*, Milano 1986.

⁴¹ Por. M. Novak, *Coltivare libertà. Riflessioni sull'ecologia morale*, Soveria M. (Cz) 2005.

⁴² J. Ratzinger, art. cyt.

na władzą Kościoła, a w konsekwencji także w opozycji do jego kultury: zeświecczenie państwa szło w parze z laicyzacją (dzisiaj powiedziałoby się: sekularyzacją) kultury (w tej kwestii pozostają nadal miarodajne niezrównane opracowania Orio Giacchi'ego o Państwie laickim oraz J. Maritaina), także tej teologicznej.

Obecnie proces ten uległ pewnej radykalizacji na skutek specjalizacji nauki (i wiedzy), która to specjalizacja zasługuje z jednej strony na szacunek ze względu na wyposażenie każdej dyscypliny naukowej w odpowiedni aparat analityczno-krytyczny, z drugiej jednak strony przyniosła wraz ze sobą utratę organicznego związku między poszczególnymi dyscyplinami w ramach jednej wizji całościowej. Ta radykalizacja konkretyzuje się w fakcie, że laickość państwa jest przedmiotem analizy i normatywnego opracowania ze strony bardziej wyspecjalizowanych sektorów naukowych, należących do dziedziny prawa i nauk mu pokrewnych; o wiele rzadziej natomiast można spotkać w tej kwestii przyczynki pochodzące z innych dyscyplin.

Jeśli jest prawdą, że możliwość wizji całościowej, przekazanej nam przez dziedzictwo chrześcijańskie, zdaje się już podupadać, i że trzeba obecnie uwzględnić pluralizm kulturowy jako niepodważalny fakt współczesności, to prawdą jest także i to, że odczuwa się wyraźnie trudność znalezienia podzielanego zgodnie przez wszystkich punktu odniesienia. Perspektywa antropologiczna, bynajmniej nieobca nowszym studiom nad podstawami i tworzeniem porządku politycznego⁴³, może niewątpliwie stanowić swoisty drogowskaz; na jej korzyść przemawia bowiem to, że zespala ona w sobie instancje praw ludzkich, stanowiąc zarazem – z drugiej strony – ten punkt kultury chrześcijańskiej (której spuścizna jest nie tylko dobitna, ale i niepodważalna), który jest w stanie zespolic w sobie pluralizm kultur: a jest nim człowiek i jego dobro.

W tej perspektywie otwiera się przed wszystkimi dziedzinami wiedzy, które dotyczą koncepcji człowieka, pole do wnoszenia własnego wkładu, a laickość sprawy publicznej może być przemyślana na nowo i sformułowana w swych konkretnych aplikacjach nie tylko na miarę nieodzownego porządku, ale także i przede wszystkim na miarę człowieka.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁴³ Por. A. Pandolfi, *Natura umana*. Bologna 2006.