

Świeckość społeczno-polityczna w perspektywie teologicznej

„Rozum musi dowiedzieć się, gdzie są jego granice i otwierać się na nauki płynące z wielkich religijnych tradycji ludzkości. Rozum w pełni wyemancypowany, odżegnujący się od przyjmowania tych nauk i od tych związków staje się destrukcyjny”.

kard. Joseph Ratzinger¹

Analizując sytuację Kościoła i teologii w świecie zachodnim, czyli w naszym świecie, trzeba powiedzieć, że otwiera się dzisiaj przed nami poważne wyzwanie, a nawet po prostu konieczność, we właściwym tego słowa znaczeniu, zaangażowania się w życie społeczne i polityczne za pośrednictwem intelektu, którego przedmiotem będą konkretne pojęcia i zagadnienia należące do tych ważnych dziedzin. Zaproponowana przed laty przez Carla Schmitta „teologia polityczna” nabiera rozpędu i znaczenia, co dzieje się bynajmniej nie tylko z tego powodu, że – jak

Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI – dr hab., prof. UPJPII, kapłan diecezji tarnowskiej, od 2014 r. dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII). W latach 1991-1996 studiował teologię na uczelniach rzymskich: Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża (doktorat – 1995 r.), Papieskim Instytucie Wschodnim, Instytucie Św. Tomasza przy Uniwersytecie „Angelicum”. W 2003 r. habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996–2009 wykładał teologię w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a od 1997 r. wykłada teologię dogmatyczną w Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 r. wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl.

¹ J. RATZINGER, *Wykłady bawarskie z lat 1963 – 2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, 233.

trafnie zauważył – „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”². Państwo i życie społeczno-polityczne znalazły się w głębokim kryzysie, dlatego trzeba zintensyfikować wysiłki, aby okazać pomoc dzisiejszemu państwu oraz podstawowym formom i dziedzinom jego życia³.

Wydaje się, że teologia Kościoła jest w stanie faktycznie przyjść z pomocą dzisiejszemu państwu, które gubi się przede wszystkim w relatywizmie. Przemawiają za tym najpierw minione doświadczenia. Myśl chrześcijańska już wielokrotnie i bardzo konkretnie przychodziła z pomocą temu, co świeckie, aby wzbudzić ufność w stosunku do siebie oraz wskazać drogi postępowania w zmieniających się strukturach społecznych i politycznych⁴. Przemawia za tym także to, że myśl chrześcijańska jest właściwym środowiskiem, w którym narodziło się adekwatnie rozumiane pojęcie świeckości, z którego dzisiaj czyni się niemal pospolity użytek, także nadużywając go, gdy zapomina się o jego właściwej treści i znaczeniu. Jego podstaw należy niewątpliwie upatrywać w myśli filozoficzno-teologicznej św. Tomasza z Akwinu⁵. Najważniejsza racja przemawiająca za zaangażowaniem myśli chrześcijańskiej w problematykę społeczno-polityczną ma zasadniczo oparcie w tym, że niemal każdy dogmat wiary chrześcijańskiej posiada wyraźne, niekiedy bardzo daleko sięgające odniesienie społeczno-polityczne, trzeba tylko podjąć wysiłek, aby to trafnie wydobyć i przekonująco ukazać. Znaczna część chrześcijańskiej myśli politycznej, zwłaszcza dotyczącej relacji religia – polityka, rozwinęła się na gruncie podstawowych pojęć doktryny chrześcijańskiej. Nawet jeśli chrześcijaństwo nie posiada jednorodnej propozycji politycznej, to jednak posiada rzecz wyjątkowo ważną, a mianowicie posiada spójny, a nawet profetyczny etos polityczny.

Oczywiście do podjęcia wskazanej tutaj problematyki w decydującym stopniu potrzebna jest wyrobiona odwaga intelektualna, ponieważ gdy zaczniemy uprawiać tak zorientowaną teologię, na pewno szybko pojawią się zarzuty o „mieszanie się” teologii (Kościoła) w politykę, które dzisiaj podnosi się także z tej racji, że chce się oddalić teologów od zaangażowania w kształtowanie szeroko i autentycznie rozumianych

² C. SCHMITT, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Warszawa 2012, 77.

³ J. KRÓLIKOWSKI, *Nowe oblicza cezara. Kościół może i chce pomóc dzisiejszemu państwu*, w: *Wspólnota polityczna i Kościół*, red. J. Królikowski, Tarnów 2016, 9-34.

⁴ Dowodzi tego wciąż aktualna, a mocno zapomniana praca E. GILSONA *Métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 2005².

⁵ M. GRABMANN, *Die Kulturphilosophie des. Hl. Thomas von Aquin*, Augsburg 1925.

relacji państwo – Kościół. Sprawa jednak jest bardzo poważna, dlatego nie można dać się zwieść „prorokom niepowodzenia”, których nie brakuje, a którzy twierdzą, że to i tak niczego nie będzie w stanie zmienić. Życie publiczne – mówiąc najprościej – jest zbyt wielką rzeczą, by pozostawić je wyłącznie w rękach polityków⁶. Jednym z najważniejszych i obiecujących zadań, które stają dzisiaj przed teologią, jest zajęcie się zagadnieniami z dziedziny polityki⁷; być może jest to najważniejsze zadanie, jakie staje przed teologią na początku trzeciego tysiąclecia.

W tym miejscu, sytuując się w nurcie teologii politycznej, proponujemy kilka wstępnych uwag teologicznych dotyczących pojęcia świeckości⁸, które zamierzają wskazać konieczność czynnego zaangażowania się teologii we współczesną debatę nad właściwym kształtowaniem tego pojęcia. Od teologii zależy, czy pojęcie to nabierze właściwego kształtu treściowego i stanie się „operatywne” w dziedzinie społeczno-politycznej, czyli w „miejscu”, dla którego jest ono kluczowe. Ma ono także znaczenie dla określenia sposobu zaangażowania się chrześcijan w politykę.

1. Świeckość i absoluty religijne

W dzisiejszych warunkach usiłuje się głównie pojmować świeckość jako dziedzinę życia i odpowiadający jej sposób postępowania,

⁶ Myślę, że dobrego przykładu dostarcza Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, w którego teologii wątki polityczne są stale, mocno i twórczo obecne. Por. P.G. SOTTOPIETRA, *Wiessen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christlichen Weg im Werk von Joseph Ratzinger*, Regensburg 2003; A. PFEIFFER, *Religion und Politik in den Schriften Papst Benedikt XVI. Die politischen Implikationen von Joseph Ratzinger*, Marburg 2007; G. COCCOLINI, *Alla ricerca di un ethos politico. La relazione tra teologia e politica in Joseph Ratzinger*, Trapani 2011.

⁷ P.Y. MOTERNE, *Promesses de la théologie politique. La théologie au service de l'engagement chrétien*, „Transversalités” 140 (2017), 41-48.

⁸ W niniejszym artykule traktujemy „świeckość” jako pojęcie zbliżone treściowo i znaczeniowo do soborowego określenia „uprawniona autonomia” – por. CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in Mundo huius temporis „Gaudium et spes”* (KDK) 41, AAS 58 (1966), 1060, SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, 557. Świeckość zakłada pewien własny zakres działania ze strony stworzenia, który podlega prawom rozumu, ale afirmuje także prawomocność zasadniczego odniesienia do Boga i religii w życiu społecznym, kulturowym i politycznym. „Laickość” może być określona, co zresztą dzisiaj się czyni, jako absolutna świeckość, czyli taka, która wyklucza wszelkie odniesienie do Boga i religii poza sferą prywatną. Praktycznym przykładem zastosowania modelu „laickości” w tym drugim znaczeniu jest model francuski.

w których kompetencję posiada wyłącznie rozum. Chodzi o rozum, który nie uwzględnia wiary bądź – w sensie szerszym – wierzeń religijnych. Świeckość opiera się na skrajnie racjonalnej koncepcji rzeczywistości – jest proponowana jako pewna forma racjonalizmu praktycznego. W takim rozumieniu świeckości absoluty religijne są postrzegane jako „wybory” (Weber) bądź też jako stany emocjonalne, które są najbliższe stanowi „zakochania się” (Wittgenstein). Absoluty religijne byłyby więc przejawem przeżywania jakichś założeń i przejawów irracjonalnych. Z tej racji absoluty religijne nie mogą uczestniczyć w debacie publicznej, która ze swej natury ma być debatą racjonalną. Uwzględnienie religii byłoby pozbawianiem debaty publicznej racjonalności. Świeckość oznacza w takim wypadku obronę dziedziny publicznej przed wpływami wywieranymi przez absoluty religijne, mając na względzie jej nienaruszalność, gdyż tylko w takim przypadku pozostanie ona analizą racjonalną, a tym samym będzie ona mogła zachować swój obiektywizm. Ostatecznie więc świeckość oznacza *neutralność* w stosunku do absolutów, zapewniając wolność od jej wpływów, które w punkcie wyjścia są zdefiniowane jako szkodliwe.

Czy tak rozumiana świeckość akceptuje w jakiś sposób fakt religijny? Wierzenia religijne, owszem, mogą istnieć, ale ponieważ są one tylko dowolnymi „wyborami” lub „odczuciami”, a tym samym nie zyskują wymiaru racjonalnego, mogą być przeżywane tylko w dziedzinie prywatnej lub w wąskim kręgu adeptów, którzy z nimi się utożsamiają. Taka koncepcja świeckości odrzuca religię, akceptując co najwyżej koncepcję religii jako „sekty”, czyli hermetycznej grupy żyjącej swoimi zasadami i przekonaniami. Religia zostaje ostatecznie zrównana z sektą. Zjawisko religijne zostaje więc dopuszczone jako środek służący zaspokojeniu emocji indywidualnych lub jako zasób ogólnych dobrych uczuć. Zrównanie faktycznej religii z sektą prowadzi do osłabienia religii, ograniczając jej publiczne wyrażanie się i sprowadzając ją do wyrazów pobożności prywatnej i intymistycznej. Rodzi się w końcu z takiego ujęcia idea – na którą świeckość kładzie szczególny nacisk – że wszystkie religie są sobie równe, ponieważ wszystkie, bez względu na zachodzące między nimi realne różnice, wyrażają jakieś mgliste, ponieważ uprzednie w stosunku do każdej religii wewnętrzne „uczucie” religijne, są manifestacjami jakiejś ogólnej tendencji mistycyzującej oraz wspierają tak samo ogólnikowy i mętny moralizm polityczny. Tolerancja religijna, która pojawia się w tym kontekście, opiera się na zachodzeniu jakiejś tajemniczej tożsamości między bogami.

Tak pojmowana świeckość uwolniona od wszelkich absolutów akceptuje więc religię tylko na trzy sposoby:

- jako fakt prywatny,
- jako sektę na wolnym rynku uczuć religijnych,
- jako mętną i ogólnikową mistykę.

Wspólnym mianownikiem tych trzech sposobów akceptacji jest to, że odmawiają religii wymiaru i znaczenia publicznego.

2. Absolutność świeckości niezależnej od absolutów

Należy przede wszystkim zauważyć, że w przedstawionej koncepcji domaganie się świeckości bez Boga, czyli przyznawanie absolutnego charakteru poznaniu racjonalnemu, jest tak samo „absolutne” jak założona absolutność religii. Pojawianie się ujęcia opartego na koncepcji rzeczywistości rygorystycznie racjonalnej ma swoją własną absolutność – absolutność poznania racjonalnego. Stoi za nią teza, która głosi, że liczy się wyłącznie poznanie naukowe, co oznacza kontestację absolutności religijnej. To samo należy powiedzieć o takiej wizji jedności religii, która opiera się na mętnym mistycyzmie⁹. Także w tym przypadku mamy do czynienia z wymogiem absolutności, który jest obcy duchowi chrześcijańskiemu, w wyniku czego można nawet pomyśleć, że chodzi o likwidację chrześcijaństwa, co w pewnym sensie wynika z jego ewidentnie racjonalnego charakteru, którego istnienie burzy forsowaną koncepcję religii jako zjawiska pozbawionego racjonalności¹⁰. Narzucanie siłą chrześcijaninowi absolutności mistycyzmu jako jedynej wiążącej rzeczywistości stanowi natomiast domaganie się od niego niemal tego samego, czym jest utrzymywanie wobec niechrześcijanina absolutności Jezusa Chrystusa.

Nie jest więc prawdą, że świeckość polega na obronie przestrzeni neutralnej od absolutów w takiej obiektywnej formie, która wystarczyłaby do zastąpienia absolutów religijnych za pośrednictwem argumentacji racjonalnej. Rozumiana w taki sposób świeckość jest zajęciem skrajnego i dogmatycznego stanowiska, to znaczy uznanego za absolutnie prawdziwe bez odwołania się w tym do jakiegokolwiek, choćby ogólnej argumentacji.

⁹ Na temat mistycyzmu wnikliwe uwagi zob. T. MERTON, *Drogowskazy. Falszywa mistyka, mistycyzm, pokój monastyczny*, Wrocław 1998.

¹⁰ Na temat racjonalności wiary chrześcijańskiej por. S. WSZOLEK, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003.

Jest to sąd o charakterze apodyktycznym, który bez żadnej uprzedniej weryfikacji stwierdza, że w dziedzinie publicznej nie ma miejsca dla jakiegokolwiek prawdy o charakterze religijnym. To przekonanie mające charakter absolutny jest stanowiskiem tak totalnym, że nie dopuszcza żadnego wyjątku, nie zgadza się na żadną krytykę, ani tym bardziej na żadne poddanie w wątpliwość jego założeń. Tego rodzaju stanowisko nie tylko nie wytrzymuje krytyki racjonalnej, ale także – ponieważ dotyczy sprawy egzystencjalnej o szczególnej nośności i wielorakich konsekwencjach dla człowieka – domaga się podjęcia dyskusji nad możliwością zajęcia stanowiska przeciwnego. Ostatecznie, skoro chodzi o człowieka, taką możliwość należałoby nawet po prostu założyć.

We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* Joseph Ratzinger, jeszcze jako młody teolog, chwytając wrażliwie ludzkie odczucia i przekonania, stwierdzał, że chrześcijanin jest człowiekiem, który doznając rozmaitych trudności stawia sobie całkowicie uczciwie bardzo podstawowe pytanie: „Może to nie jest prawdą?”¹¹. W bardzo ścisłej analogii pojawia się tutaj niejako naturalnie pytanie, czy autentyczny i zadeklarowany zwolennik świeckości w życiu publicznym nie powinien pytać się całkiem podobnie: „A może to nie jest prawdą?”. Każdy wierzący musi zmierzyć się z nieoczywistością wiary, ale to samo pytanie dotyczy także niewierzącego, który musi w odniesieniu do wiary zapytać: „A nuż jest to prawdą?”¹². Także w uczciwym niewierzącym pojawia się więc wątpliwość odnośnie do jego niewiary. Zarówno wierzący, jak i niewierzący dzielą między sobą wątpliwość i wiarę, oczywiście pod warunkiem, że nie jest to dla nich forma ucieczki od siebie samych, od rzeczywistości i od podjęcia wiążącej decyzji odnośnie do swego życia¹³. Nikt nie może pozostać całkowicie wolny od pytania o wiarę, jak również nikt nie może uwolnić się od doświadczania trudności. Wiara jest nieustannie poddawana trudnym wyzwaniom i pytaniom, które ją dotyczą w jej najgłębszej istocie, a tym samym dotyczą człowieka jako wierzącego, który pozostaje człowiekiem poddanym trudnościom. Nie da się łatwo przekroczyć tego napięcia, ponieważ jest ono poniekąd „współistotne” z wiarą.

Bez podobnego postawienia sprawy nie ma również prawdziwej świeckości. Bez radykalnych pytań, dotyczących samej istoty rzeczy,

¹¹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996, 49.

¹² Tamże.

¹³ Interesujące wypowiedzi na ten temat można znaleźć w: U. ECO – C.M. MARTINI, *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, tłum. I. Kania, Kraków 1998.

mamy do czynienia ze zwyczajną arogancją, która ostatecznie poniża rozum, aby z biegiem czasu przekształcić się w zadeklarowaną obojętność, która ostatecznie staje się wrogością w stosunku do rozumu. Autentyczna świeckość domaga się bardzo podstawowego pytania o swoją samowystarczalność. Bez tego pytania staje się ona jakąś wstępną formą absolutyzmu, skoro opowiada się za samowystarczalnością samej siebie, odrzucając wszystko, co do niej nie należy. Byłoby jednak najlepiej, gdyby świeckość stawiała sobie otwarte pytanie o Boga, zdobywając się na to, co Benedykt XVI nazywał „poszerzeniem granic racjonalności”¹⁴. Jest to podstawowy problem autentycznej świeckości, który domaga się uczciwego podjęcia w imię samej świeckości i obrony jej autentyczności, a tym samym w imię obrony autentycznego porządku publicznego. Chodzi w gruncie rzeczy o obronę świeckości przed nią samą, aby nie poddała się zawężonym interpretacjom.

3. Nie ma rozumu absolutnego i neutralnego

Przedstawiona tutaj koncepcja skrajnej świeckości tak daleko weszła w powszechną świadomość, że w wielu miejscach także wierzący, uczestnicząc w debacie publicznej, od razu, niemal asekuracyjnie, zaznaczają, że wypowiadają się z pozycji „świeckiej” (nawet „laickiej”), zamierzając w ten sposób niejako naturalnie zastrzec się, że będą występować bez odwoływania się do absolutów religijnych. Chcą niejako wzmocnić swoją rangę w debacie przez to, że będą odwoływać się tylko do swojego rozumu, czyli opierając się wyłącznie na „ludzkich” argumentach. Zamiar na pierwszy rzut oka może wydawać się nawet szlachetny, szanujący myślących inaczej i aprobujący autonomię rozumu, ale od razu pojawia się pytanie, czy jest to możliwe, czy można Boga, w którego się wierzy i wiarę, z której się wyrasta, a która niewątpliwie kształtuje sposób myślenia i działania, można niejako „wziąć w nawias” w swoim myśleniu i w swoich wypowiedziach. Mówiąc zaś pozytywnie – wiara w Boga stanowi podstawowe i inspirujące oświecenie rozumu, a więc także porządku publicznego, który w decydujący sposób został ukształtowany pod jej wpływem i stosuje, nawet jeśli w wersji zeświecczonej, to jednak jej zasadnicze kategorie.

Rozum, który chce pozostać wierny sobie samemu, nie może odrzucić swojej osobistej relacji z wiarą. Gdy rozum postępuje zgodnie

¹⁴ *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, a cura di L. Leuzzi, Milano 2008.

z właściwymi dla siebie założeniami i z racjonalnymi zasadami postępowania, a więc gdy jest rozumem poszukującym, nie może nie otworzyć się na wiarę. Wielka encyklika *Fides et ratio* papieża Jana Pawła II, pozostająca ciągle w nieuzasadnionym zapomnieniu, pokazuje, w jaki sposób rozum, będąc posłuszny swoim własnym instancjom, otwiera się na wiarę i jak wiara go poszerza. Papież stwierdza w niej: „Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymywał; przynagla go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej wiedzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniedbując”¹⁵. Przeciwnie, można więc także powiedzieć, że jeśli rozum nie otwiera się na wiarę, absolutyzując w ten sposób siebie, nie postępuje w sposób racjonalny, ale opowiada się za wiarą zdeformowaną, czyli za fideizmem. Domniemana przestrzeń świecka, która zamierza być wyłącznie racjonalna, w gruncie rzeczy opiera się więc – jakkolwiek paradoksalne może się to wydawać – na fideistycznym rozumieniu wiary. Z tego powodu świeckość, będąca poziomem czystego rozumu i dziedziną neutralną w argumentacji publicznej, nie może funkcjonować bez uwzględniania pewnego aktu wiary, któremu jednak deklaratywnie i zewnętrznie się sprzeciwia. W takim ujęciu jest ona sprzeczna wewnętrznie, a tym samym nie może być operatywna, ponieważ na zasadzie sprzeczności nie da się właściwie i spójnie budować ani życia osobistego, ani życia publicznego

Rozum może nie być w stanie otworzyć się na wiarę z powodu swoich win, które zawsze działają ograniczająco na jego wolność¹⁶. W takim zaś przypadku dokonuje on absolutyzowania siebie na pewnym osiągniętym poziomie poznania, płacąc cenę niemożności wyzwolenia się od siebie

¹⁵ IOANNES PAULUS, *Litterae encyclicae de necessitudinis natura inter fidem et rationem* „*Fides et ratio*” 14, AAS 91 (1999), 17: „Quapropter in historiam nostram Revelatio infert aliquam veritatem, universalem atque ultimam, quae hominis mentem incitat ne umquam consistat; immo vero, eam impellit ut suae cognitionis fines perpetuo dilatet, donec ea omnia se perfecisse intellegat quae in ipsius erant potestate, nulla praetermissa parte”, JAN PAWEŁ II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, 1097.

¹⁶ Tradycja chrześcijańska, przyjmując pierwotny i wewnętrzny związek prawdy i miłości, stale podkreśla, że owocne poznanie domaga się prawości etycznej. Teologicznie mówiąc, świętość jest najbardziej wewnętrznym momentem poznania. Łatwo zauważyć, że najczęściej zwolennikami radykalnej świeckości są ci, którzy usiłują dokonać wyeliminowania jakiejś zasady moralnej w życiu publicznym, albo ci, którzy mają osobiste trudności w życiu moralnym.

samego. Wyraża się ona zamknięciem na argumenty racjonalne i na ich przyjmowanie. Taki rozum pozostaje ostatecznie pozbawiony właściwego dla niego „oddechu”, to znaczy pokornej otwartości, będącej warunkiem jego uniwersalizmu i obiektywizmu. W takim przypadku, to znaczy racjonalizując samego siebie, rozum w pewnym sensie ogranicza samego siebie, sytuując się w zamkniętych ramach, przekształcając się w ograniczony wewnętrznie system myślenia, wyrażający się za pośrednictwem mocno zawężonej etyki życia osobistego i publicznego, a ostatecznie sprowadza się do jakiegoś moralizmu politycznego.

Domniemana przestrzeń świecka rozumiana jako jedynie racjonalna i uwolniona od absolutów religijnych opiera się na fideizmie w dziedzinie rozumu i na racjonalizmie w dziedzinie wiary, czyli na rozumie, który staje się religią świecką, i na religii, która staje się jedynie świecką rzeczywistością i świecką formą postępowania. Rozum świecki domaga się, aby porzucić wiarę, zastępując ją w dziedzinie etycznej tak zwanymi „procedurami”, które miałyby pokazywać „jedynie słuszny” sposób postępowania oraz eliminować wszelkie dylematy i trudności moralne. Postępując w ten sposób świeckość usiłuje wprowadzić wszędzie „wiarę” w rozum i w jego absolutną moc, czyniąc go samowystarczalną zasadą życia publicznego. Absolutna świeckość, czyli laicyzm, czyni się wiarą w formie zsekularyzowanej, a tym samym wchodzi nawet na drogę prowadzącą do totalitaryzmu¹⁷. Gdy laicyzm sprzymierza się z liberalizmem ekonomicznym, pod pozorem rozdzielenia wiary i rozumu, państwa i religii, nabiera wszystkich cech totalitaryzmu, przyjmując zasadę totalitarną za kryterium swojego działania¹⁸.

4. Odrzucenie chrześcijaństwa jest odrzuceniem rozumu

Ta idea świeckości, czyli „przestrzeni” wolnej od absolutów – która potem zaskakująco przekształca się w absolut – ucieleśnia poniekąd ideę,

¹⁷ Warto zauważyć, że w bardzo podobny sposób uzasadniano wszelkie absolutystyczne formy władzy. Nawet jeśli uznawały one religię, wiarę czy Kościół, to i tak zawsze na pierwszym miejscu stawiały władcę, przyznając mu nieograniczone prerogatywy i kompetencje w każdej dziedzinie, także w dziedzinie wiary. W pewnym sensie nie jest dziwne, że we Francji mamy do czynienia ze świeckością typu absolutystycznego, jeśli uwzględnimy, że rządy absolutystyczne już wcześniej wyrażały się tam w bardzo radykalnych formach. Można pytać, czy nie ma to zjawisko jakiegoś podłoża także mentalnościowego?

¹⁸ M. SCHOONYANS, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.

według której polityka i państwo nie powinny mieć nic wspólnego z prawdą¹⁹. Przestała ona być właściwym kryterium postępowania w dziedzinie politycznej, a jej miejsce w decydującym stopniu zajęła oświeceniowa „zgoda społeczna”. W życiu publicznym miałyby wystarczyć wspomniane już procedury, a kryterium ich ważności miałyby stanowić tylko zgoda na nie ze strony większości. Sakralna geneza dziejów i istnienia państwowego zostaje tutaj odrzucona, co oznacza, że dziejów nie mierzy się już odniesieniem do idei Boga, która byłaby w stosunku do nich uprzednia i która nadawałaby im odpowiednią formę. Państwo „wyzwolone” od tej idei miałyby być państwem racjonalnym, a miarą jego jakości praktycznej miałyby być respektowana wola obywateli.

W konkretnej rzeczywistości przekonanie o wystarczalności rozumu w dziedzinie publicznej okazało się jednak – i ciągle się okazuje – porażką. Państwo odrzucające fundament religijny i deklarujące, że opiera się na rozumie i na jego instancjach, znajduje się nadal w głębokim kryzysie. Wobec ułomności rozumu systemy świeckie okazują się zbyt słabe i łatwo stają się albo ofiarami dyktatur, albo też rozmaitych form nacisku, np. nacisków ekonomicznych wywieranych przez wielkie banki, na co dzisiaj coraz szerzej zwraca się uwagę, przestrzegając przed niebezpieczeństwami, które z tym są związane. Zaczęto już otwarcie mówić o „banksterach”²⁰. Liczne państwa zdają się funkcjonować jeszcze z tej racji, że „stare” sumienie moralne wielu obywateli zapewnia trwałość wątych fundamentów państwowych oraz umożliwia podstawową wrażliwość w dziedzinie etycznej. Nie budzi więc zdziwienia, że w wielu przypadkach pojawiają się głosy o konieczności obrony sumienia w dziedzinie publicznej, czego wyrazem jest nacisk kładziony na „klauzulę sumienia”, będącą próbą zapewnienia wolności wyboru w najpoważniejszych dylematach etycznych. Stwierdzając słuszność walki o klauzulę sumienia, pojawia się jednak pilne pytanie, czy jest ona w stanie rozwiązać wszystkie problemy pojawiające się w dziedzinie etyki publicznej. Trzeba raczej powrócić do obrony sumienia w całym życiu publicznym, także w dokonywanych wyborach politycznych, ale oczywiście sumienia prawego, czyli podlegającego weryfikacji w świetle obiektywnego porządku moralnego, mówiąc językiem klasycznym, albo też w świetle „prawdy o człowieku”, mówiąc językiem papieża Jana Pawła II.

¹⁹ Warto przypomnieć, że kilka lat temu toczyła się absurdalna dyskusja o możliwości posługiwania się z premedytacją kłamstwem w debacie publicznej. Wypowiadał się na ten temat nawet Trybunał Konstytucyjny. Szerzej na ten temat por. J. KUCHARSKI, *Usprawiedliwione kłamstwa we współczesnej etyce stosowanej*, Kraków 2014.

²⁰ J. SZEWCZAK, *Banksterzy. Kulisy globalnej umowy*, Kraków 2016.

Istnieje podwójny, bardzo podstawowy motyw upadku współczesnego państwa, często nazywanego pluralistycznym:

- odrzucając chrześcijaństwo, państwo zachodnie odrzuca także rozum, który chrześcijaństwo niosło z sobą i nobilitowało w nadzwyczajnym stopniu, czego ostatnim i wyjątkowym dowodem jest wspomniana już encyklika *Fides et ratio* papieża Jana Pawła II;
- odrzucając prawdziwego Boga zdaje się na fałszywych bogów²¹, czego wyrazem w naszych czasach jest wyraźny powrót do politeistycznej zasady religijnej, której praktycznym wyrazem jest neopogaństwo, takowane w wielu wypadkach nawet jako pewna moda obyczajowa²².

W odniesieniu do tego pierwszego trzeba powiedzieć, że pierwotne chrześcijaństwo nigdy nie połączyło się bezpośrednio z żadnym z mitów, których bogactwo w tamtych czasach było wręcz zdumiewające, ale z Prawdą Logosu, z Bogiem filozofów. W ten sposób chrześcijaństwo przyjęło prawdę jako kluczową instancję swojego istnienia i kryterium dialogu ze światem, nigdy już z tego nie rezygnując²³.

Monoteizm żydowski i chrześcijański oznacza przede wszystkim wezwanie do rezygnacji z własnych bogów, czy też – innymi słowy – z dążeń mających na celu „ubóstwienie” własnych aspiracji. Chrześcijaństwo fundamentalnie rezygnuje z posiadania w swoich rękach tego, co boskie, z adorowania wszelkiej władzy politycznej, z ulegania przyjemnościom, zabobonom i terroryzmowi. Czyni to wszystko najpierw w imię wolności każdego człowieka, a następnie w imię wolności Kościoła jako całości. Wielką rzeczą w chrześcijaństwie, właśnie w odniesieniu do Boga, jest zrozumienie wolności człowieka oraz podkreślenie potrzeby zaangażowania się w jego wyzwolenie wewnętrzne i zewnętrzne²⁴. Gdy człowiek odrzuca Boga, wchodzi w jego życie i w dokonywane wybory rozmaici bogowie, dążąc do zniewolenia go i podporządkowania sobie.

Ta demitologizacja była już w pewnym stopniu realizowana przez logos grecki, czyli przez rozum ludzki, który dokonał odkrycia filozofii²⁵. Chrześcijaństwo natomiast już z zasady odnosi się do Boga jako

²¹ Zostało już wielokrotnie zauważone, że alternatywą dla odrzucenia Boga nie jest ateizm, ale pogaństwo, czyli powrót wielobóstwa.

²² *Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, red. J. Królikowski, Poznań 2001.

²³ J. RATZINGER, *Chrześcijańskie zwycięstwo rozumu nad światem religii. Przyszłość chrześcijaństwa w perspektywie Ojców Kościoła*, „Religioni et Litteris” 1 (2001), 91-104.

²⁴ J. KRÓLIKOWSKI, *Jaka prawda? Jaka wolność? Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną*, „Sympojum” 2 (1998) 2, 117-129.

²⁵ G. REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'uomo*

bytu, jako prawdy, jako jedyne Boga różnego i innego od wielorakich boskich mocy należących do dziedziny mitów. Początek takiego zwrotu jest wyraźnie obecny w Nowym Testamencie. W Drugim Liście św. Piotra znajdujemy jasno sformułowany program postępowania chrześcijańskiego: „Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana naszego, Jezusa Chrystusa, ale jako naoczni świadkowie Jego wielkości” (1, 16). Bóg chrześcijański nie jest jednak tylko bytem i prawdą, ale jest także miłością. Chrześcijaństwo opiera się na pierwotnej tożsamości prawdy i miłości, dzięki czemu dokonuje unifikacji prawdy i życia. W ramach tej unifikacji nie pozwala na pomniejszenie prawdy i dlatego przyjmuje wymogi racjonalne za należące do swojej pierwotnej struktury. Chrześcijaństwo nie dopuszcza zatem do podziału między prawdą i życiem, który chciałby narzucić rozum rozpatrywany w sposób wyizolowany.

Z biegiem czasu, pod wpływem dążeń zmierzających do emancypacji państwa i polityki, nastąpiła jednak wyraźna zmiana perspektywy. Odrzucając wypracowany w ciągu wieków fundament religijny i dążąc do narzucenia świeckości rozumianej jako dziedzina czystego rozumu, polityka i państwo stopniowo opierały się na coraz bardziej zawężonym rozumie, który w coraz większym stopniu zaczął domagać się dla siebie charakteru absolutnego²⁶. Zjawisko wymaga pogłębienia, aby zrozumieć dokonujące się przejście od rozumu absolutnego do „dyktatury relatywizmu”, jak określili to zjawisko liczni myśliciele współcześni, dla których kryterium prawdy pozostaje stałą i nienaruszalną normą myślenia.

5. Zawężanie się rozumu absolutnego

Świeckość, rozumiana jako rozum publiczny, który chce odrzucić swój związek z wiarą, została poddana wpływom nieuniknionego procesu, który doprowadził do jej zawężenia. Zmierza on konsekwentnie do stania się absolutem, ale w tym celu, czyli aby być absolutem, musi ograniczyć znaczenie i zasięg swojej własnej prawdy. Musi dokonać się coś w rodzaju „autoograniczenia pozytywnego rozumowania”, jak trafnie ujął to zjawisko kard. Joseph Ratzinger²⁷. Jeśli rozum w dalszym

europo”, Milano 2003, 37-49.

²⁶ O traceniu odniesienia do Boga w dziedzinie prawa por. R. BRAGUE, *Prawo Boga. Filozoficzna historia Przymierza*, tłum. M. Wodzyńska – A. Kocot, Warszawa 2014.

²⁷ J. RATZINGER, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, 58.

ciągu pozostałby otwarty na transcendencję, nie mógłby przypisywać sobie znaczenia absolutnego. Aby tego dokonać, musi on ograniczyć traktowanie siebie samego jako ostatecznej prawdy, a tym samym nie może już chlubić się tym, że doszedł do wiedzy absolutnej. Pycha, która zdominowała ludzkie poznanie, sprawia, że jego ostateczną konkluzją jest „pozytywizm”, opierający się w swoim postępowaniu ekskluzywnie na wyliczeniu i na eksperymencie. Chodzi w takim przypadku o „racjonalność czysto funkcjonalną”, w której racjonalne jest tylko to, co może zostać wykazane za pośrednictwem eksperymentów i opisane językiem matematyki²⁸.

Mamy do czynienia w tym przypadku z „radycznym oświeceniem”, które doprowadziło do zredukowania pojęcia prawdy, aby w ten sposób móc pokazać i uzasadnić swoją absolutność. Zamierza ona objąć swoim zasięgiem cały świat i zmusza wszystkie inne koncepcje prawdy do podporządkowania się pryncypium oświeceniowemu. Postępując w taki sposób, tendencja oświeceniowa okazuje się zasadniczo nietolerancyjna, mimo iż z zapalem głosi tolerancję, którą zwodniczo uczyniła jednym ze współczesnych kryteriów postępowania²⁹. Nie szuka ona rozumienia rzeczy w sobie, ale koncentruje się na ich funkcjonalności w stosunku do człowieka. Wraz z rozszerzeniem się pozytywizmu na skalę światową człowiek oddalił się od nieba, by stać się wyłącznie mieszkańcem ziemi, czyli ostatecznie ograniczając swoje zainteresowania do następujących po sobie faktów, które może rejestrować w swoim poznaniu. Za pośrednictwem tych faktów stara się, najczęściej błędząc, wyjaśnić swoje stawanie się, niewiele na tym zyskując, a właściwie pograżając się w pesymizmie i nihilizmie. Przede wszystkim zaciera mu się horyzont nadziei, który pozostaje pewną koniecznością egzystencjalną człowieka historycznego, aby móc owocnie uczestniczyć w stawaniu się dziejów.

6. „Dyktatura relatywizmu”

Postawienie na rozum absolutny prowadzi w konsekwencji do „dyktatury relatywizmu”. Wobec jakiegokolwiek prawdy, która nie jest rezultatem wyliczenia i eksperymentu, świeckość pozytywistyczna, a właściwie laicyzm, przybiera postawę wątplenia metodycznego: *de*

²⁸ J. KRÓLIKOWSKI, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2003, 119-124.

²⁹ Ta sprzeczność obecna w obecnych koncepcji tolerancji była już wielokrotnie demaskowana. Por. R. LEGUTKO, *Nie lubię tolerancji*, Kraków 1993.

omnibus dubitandum est, jak chciał Kartezjusz. Jedyłą pewnością laicyzmu jest wątplenie – wąpli on we wszystko z wyjątkiem swojego wątplenia. W ten sposób głosi relatywizm, czyniąc to w sposób dogmatyczny, to znaczy uznaje relatywizm za ostatni dogmat, który pozostał po dekonstrukcji prawdy, a więc, w pewnym sensie paradoksalnie, także za ostatnią prawdę. Narzuca go jako ostateczną formę racjonalności współczesnej oraz jako ostatnią i ostateczną podstawę wolności. Laicyzm staje się więc jedyną kulturą, czyli środowiskiem, w którym żyje człowiek współczesny. Kard. J. Ratzinger tak opisał tę postać laicyzmu kulturowego: „Wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnej z *Credo* Kościoła, jest często określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy poddawanie się «każdemu powiewowi nauki», jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki”³⁰.

„Ja i jego zachcianki” – taki jest finał laicyzmu. Dlaczego? Ponieważ mając u podstaw relatywizm, który wynika z absolutyzowania racjonalności wyliczenia i eksperymentu, człowiek nie dopuszcza już żadnej instancji moralnej poza swoim wyliczeniem. Nic nie jest w sobie dobre lub złe, wszystko zależy wyłącznie od konsekwencji, które pociąga za sobą działanie. Pragnienia przemieniają się w ten sposób w normy postępowania, a dokonująca się przemiana staje się prawdą absolutną relatywizmu. Jako taki relatywizm zostaje narzucony kulturowo, wywierając swój destrukcyjny wpływ na rzeczywistość religijną.

Doszliśmy więc dzisiaj do momentu, w którym relatywizm w pełni odsłonił swoje absolutystyczne i dyktatorskie oblicze. Jesteśmy dzisiaj także w punkcie, w którym polityka i państwo ujawniają całą swoją niezdolność do podjęcia nowych zagadnień i nowych wyzwań, które stają przed narodami i przed ludzkością. Mają więc przed sobą perspektywę upadku, jeżeli nie odtworzą swojej duchowej tkanki, której ośrodek stanowi odniesienie do prawdy. Uproszczonego rozwiązania pojawiających się problemów szuka się w liberalnej zasadzie moralnej, według której zdolność człowieka jest miarą jego działania, a więc z której wynika, że to, co jest możliwe do zrobienia, może być faktycznie zrobione, bez względu na kryterium godziwości. Kierując się tą zasadą, podejmuje się także łatwe eksperymenty w dziedzinie społecznej

³⁰ J. RATZINGER, *Homilia w czasie Mszy świętej Pro eligendo Romano Pontifice*, „L'Osservatore Romano” 26 (2005) 6, 30.

i politycznej, czego wyrazem jest wprowadzanie tak zwanych rozwiązań alternatywnych, na przykład „związki partnerskie” jako alternatywa dla małżeństwa naturalnego.

Człowiek może wiele i jego możliwości ciągle się poszerzają. Jeśli jednak ta możliwość i umiejętność zrobienia czegoś nie kieruje się jednoznacznie i obiektywnie – czyli taką, która nie waha się pytać o to, czym jest „w sobie” dobro i zło – miarą moralną, staje się siłą destrukcyjną o nieobliczalnych konsekwencjach. Możemy to z łatwością zobaczyć w wielu konkretnych wypadkach. Jeśli można wyprodukować technicznie człowieka, to można go produkować. Jeśli można wyprodukować bombę atomową, to można ją produkować. Także terroryzm, który stał się dzisiaj problemem na skalę światową, opiera się na tej możliwości. Skoro jest narzędziem danym do dyspozycji człowiekowi, to w takim razie można go stosować. Szkoda, że tak bardzo rozpowszechnione zjawisko terroryzmu daje tak niewiele do myślenia, zwłaszcza w odniesieniu do przypadku młodych ludzi Zachodu, którzy wchodzą na tę drogę postępowania.

Dyktatura relatywizmu, prowadząca do dyktatury technokracji, a w końcu do obalenia człowieka i zepchnięcia go w obszar nihilizmu, pokazuje, że laicyzm oderwany od transcendencji jest nie do utrzymania. Dowodzi tego choćby fakt, że konsekwencją relatywizmu i technokracji jest dokonująca się destrukcja koncepcji podstawowych praw człowieka³¹. Mówią nam zachodzące zjawiska, że prawdziwą świeckością nie tylko jest ta, która dopuszcza lub toleruje transcendencję, ale przede wszystkim ta, która pozytywnie czuje jej potrzebę i realnie odnosi się do niej w wyborach politycznych i kulturowych. Na poziomie konkretnej praktyki politycznej prawdziwa świeckość zajmuje dwie zasadnicze podstawowe postawy:

- nie domaga się od wierzących wyrzeczenia się ich wiary, gdy uczestniczą w debacie publicznej, aby występować tylko w perspektywie czystego rozumu;
- nie udziela wolności słowa tylko poszczególnym wierzącym, ale także wspólnotom religijnym.

Z punktu widzenia polityki oznacza to przyznanie wspólnotom religijnym prawa do bycia pełnoprawnym podmiotem kultury społecznej i religijnej. Zwróciła już na to mocno uwagę deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* II Soboru Watykańskiego³². Oczywiście po-

³¹ M. SCHOYANS, *Droits de l'homme et technocratie*, Paris 1977.

³² CONCILIUM VATICANUM II, *Declaratio de libertate relligiosa „Dignitatis humanae”* 4,

zostaje pytanie, czy wspólnoty religijne są w stanie realnie być takim podmiotem i czy są gotowe postępować w sposób konsekwentny, nastawiony na osiągnięcie obiektywnych rezultatów. Domaga się to dojrzałości, wyrażającej się w nabyciu wielu umiejętności oraz wyrażeniu ich w odpowiednim zaangażowaniu.

7. Chrześcijaństwo zaangażowane

Trafnie i rzeczywiście oświecająco napisał kard. Joseph Ratzinger: „Kto wstępuje do Kościoła, musi zdawać sobie sprawę, że wkracza w sferę osobowego podmiotu kulturowego z własną ukształtowaną historycznie i wielorako uwarstwioną interkulturowością. [...] Wiara nie jest bowiem prywatną drogą do Boga, lecz wprowadza człowieka w Lud Boży i w jego historię. Bóg sam związał się z historią, która od tego momentu należy do Niego i od której nie możemy się uwolnić. Chrystus na wieki pozostanie człowiekiem i na wieki zachowa ciało. Człowieczeństwo i wcielenie zawierają historię wraz z kulturą, tę całkiem określoną historię, z jej kulturą, bez względu na to, czy nam się to podoba, czy nie”³³. Wypowiedź ta pozostaje w ścisłym związku z nauczaniem konstytucji *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego, która podkreśla, że misja Kościoła jest religijna i przez to właśnie jest zarazem najbardziej ludzka³⁴.

Wiara chrześcijańska jest sposobem, za pośrednictwem którego chrześcijanie są ludźmi i żyją razem z innymi ludźmi. Chrześcijanin, aby nawiązać dialog z innymi ludźmi, nie musi schodzić na żaden poziom pozornie neutralny, na teren pozornie prostego człowieczeństwa lub prostego rozumu (nawet jeśli potocznie mówi się w ten sposób). Nie tylko nie musi on rezygnować z przynależności do wspólnoty, która wypracowuje i proponuje kulturę społeczną i polityczną, ale także ma włączyć się w jej tworzenie w oparciu o zasady, na których opiera się w swojej wierze. II Sobór Watykański zleca to zadanie świeckim, podkreślając zwłaszcza powinność włączenia się w politykę, aby kształtować ją w duchu chrześcijańskim. Papieże posoborowi zgodnie nauczają, że zaangażowanie w politykę jest najwznioślejszą postacią miłości,

AAS 58 (1966), 932-933, SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Deklaracja o wolności religijnej* „*Dignitatis humanae*”, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, 413.

³³ J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, 58.

³⁴ KDK 11, AAS 58 (1966), 1033-1034, SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, 533-534.

gdyż ma ona na celu dobro wspólne. Mówi się więc słusznie o miłości politycznej jako jednej z form miłości chrześcijańskiej.

Trzeba przy tym zaangażowaniu oczywiście pamiętać o ważnej zasadzie chrześcijańskiej. Wiara chrześcijańska – która nie może nie rodzić kultury – zmierza równocześnie do przekroczenia kultury³⁵. Nie może więc nie mieć kultury, ale równocześnie wiara i miłość wykraczają poza każdą kulturę, bynajmniej nie dlatego, że z niej rezygnują, ale dlatego, że są czymś o wiele więcej. Gdy prawda staje się darem z siebie, następuje największe zbliżenie między ludźmi. Wchodzi w grę wspólne kryterium, które nie narusza żadnej kultury, ale prowadzi każdą do jej centrum, ponieważ ostatecznie każda jest jakimś oczekiwaniem na prawdę i na przemianę w oparciu o nią, aby w końcu mogła stać się wyrażeniem miłości i jej służyć.

Trzeba zarazem mieć na uwadze, że gdy chrześcijanin, będąc tolerowanym w debacie publicznej, usiłuje wypowiadać się tylko na gruncie samego rozumu, sięgając wyłącznie do ludzkich argumentów, wywołuje falę zwrotną, która osłabia jego świadomość bycia zakorzenionym w prawdzie i miłości, które są czymś więcej niż tylko propozycjami ludzkimi. Na dłuższą metę w takim postępowaniu traci się przede wszystkim podstawowe przekonanie, że chrześcijaństwo posiada cel zbawczy i że „nie ma prawdziwego rozwiązania «kwestii społecznej» poza Ewangelią” (*non esse extra Evangelium solutionem „quaestionis socialis”*), jak stwierdził papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*, co powtórzył papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*³⁶. Chrześcijanin uczestniczący w życiu społecznym i politycznym nie może być chrześcijaninem anonimowym – musi być chrześcijaninem określonym i wyrazistym, potwierdzającym to swoim słowem, swoimi wyborami i swoim działaniem. Gdy tego nie uwzględni, ulega rozmyciu posłanie chrześcijańskie, realizowane zarówno indywidualnie, jak i wspólnotowo. Dogmat relatywizmu zagraża samej misji chrześcijańskiej. Nie dotyczy to tylko misji w sensie ścisłym, czyli misji *ad gentes*, ale także misji wyrażającej się w zaangażowaniu społecznym i politycznym.

³⁵ J. RATZINGER, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, 75-77.

³⁶ IOANNES PAULUS II, *Litterae encyclicae saeculo ipso Encyclicis ab editis litteris «Rerum novarum» transacto „Centesimus annus”* 5, AAS 83 (1991), 800, JAN PAWEŁ II, *Encyklika w setną rocznicę encykliki Rerum novarum „Centesimus annus”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, 627.

8. Świeckość i transcendentja

Powróćmy do punktu widzenia polityki. Jeśli świeckość – jak mówiliśmy – z racji politycznych potrzebuje transcendentji, gdyż tylko świeckość, która jej nie wyklucza, może być rzeczywiście świecka. Autentyczna świeckość musi zawsze rozumować „jakby Bóg istniał”. Bardzo zasadniczym wyrazem tego faktu w wielu przypadkach jest *invocatio Dei* wprowadzone do konstytucji państw. Przy pogłębionej analizie okazuje się, że może być ono zarówno gwarancją autentycznej demokracji, jak i ważną inspiracją dla działania obywatelskiego w dziedzinie społeczno-politycznej. Zagadnienie zasługiwałoby na pogłębioną refleksję w polskich warunkach, gdy pojawiają się głosy o potrzebie nowej konstytucji. Niestety, sformułowania preambuły Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. rażą swoją ułomnością³⁷.

Podniesione do skrajnych rozmiarów dążenie do przekształcania rzeczy ludzkich przy całkowitej rezygnacji z odniesienia do Boga zawsze prowadzi na krawędź przepaści, przede wszystkim kończy się totalną degradacją człowieka. Należy więc koniecznie odwrócić aksjomat zwolenników oświecenia i powiedzieć: także ten, kto nie jest w stanie znaleźć drogi prowadzącej do uznania Boga, powinien w każdym razie starać się tak żyć i tak ukierunkowywać swoją ziemską wędrówkę *veluti si Deus daretur*, czyli tak, jakby Bóg istniał. Życie „jakby Bóg istniał” oznacza między innymi przyjęcie postulatu stworzenia, czyli „inteligentnego i miłującego zamysłu”, który kieruje światem i który jest obietnicą na miarę człowieka. Problem polega na tym, że jeśli świat pochodzi od tego, co irracjonalne, a rozum nie jest niczym innym niż jakimś „produktem ubocznym” przemiany zachodzącej w samej materii, to nie można już mówić o prawdzie i wolności. Wszystko zostaje poddane naciskowi absurdu, a nihilizm jawi się jako jedyna propozycja, którą można jeszcze formułować. Wiara chrześcijańska jest nośnikiem przekonania, że wszystko zaczyna się od prawdy i miłości, dlatego jest możliwa wolność, dobroć, miłość, nadzieja, a więc to wszystko, na czym człowiekowi zależy i co daje mu duchowe wytchnienie. Tylko rozum stwórczy, który w Bogu ukrzyżowanym ukazuje się jako miłość, rzeczywiście może pokazać nam cel życia i drogę, która do niego pro-

³⁷ O znaczeniu zagadnienia por. Ch. MACHEK, *Die „invocatio Dei” in europäischen Verfassungen. Deutung und Bedeutung aus christlich-konservativer Weltanschauung*, Wien 2007.

wadzi. Świeckość powinna więc pozwolić (lub przynajmniej zmierzać do tego), aby chrześcijaństwo rozprzestrzeniło w kulturze to podstawowe przekonanie, które jest dobrem zarówno wierzących, jak i niewierzących. Transcendencja jawi się więc jako wymóg świeckości, a dowartościowanie publicznej roli religii jest warunkiem, aby świeckość mogła ustrzec się pokus związanych z dyktaturą relatywizmu.

Nie podejmujemy w tym miejscu zagadnienia, w jakim zakresie religie niechrześcijańskie mogą być uwzględniane w tym procesie współtworzenia świeckości w dziedzinie społeczno-politycznej. Biorąc pod uwagę, że świeckość, o której mówimy, a także jej osiągnięcia w budowaniu cywilizacji zachodniej, mają genezę chrześcijańską, dlatego chrześcijaństwu należy się niewątpliwe pierwszeństwo w kształtowaniu rozumienia świeckości. Ponieważ w innych religiach inaczej układają się relacje między religią a państwem i polityką, dlatego ich możliwości uczestniczenia w kształtowaniu świeckości są raczej ograniczone, co nie oznacza, że nie mogą korzystać z osiągnięć chrześcijańskich.

Zakończenie

Pojęcie świeckości, jak już zauważyliśmy, istnieje tylko na Zachodzie i ma genezę ściśle chrześcijańską i teologiczną. Ale właśnie na Zachodzie świeckość przyjęła cechy charakterystyczne dla dyktatury relatywizmu. Można więc przewidywać, że także na Zachodzie może zdarzyć się, że świeckość przekroczy cechy charakterystyczne dyktatury relatywizmu i na nowo otworzy się na transcendencję. Biorąc pod uwagę, że tylko chrześcijaństwo może w tym współuczestniczyć, jest oczywiste, że Zachód nie może pozwolić sobie na zerwanie z chrześcijaństwem. Jeśli myśli on o przyszłości, potrzebuje – jak przenikliwie wykazał Rémi Brague – powrotu na „drogę rzymską”, czyli drogę otwartej i profetycznej tradycji chrześcijańskiej³⁸. Chrześcijaństwo, co oczywiste, nie pokrywa się z Zachodem, ale jeśli Zachód zerwie swoje więzi z chrześcijaństwem, to zagubi także siebie. Innymi słowy, Zachód bez chrześcijaństwa utraci zaufanie w stosunku do siebie. Można to odwrócić i powiedzieć, że jeśli Zachód odseparuje się ostatecznie do chrześcijaństwa, to dlatego że stracił zaufanie do siebie. Zachód usiłuje otwierać się na wartości zewnętrzne, ale już nie kocha siebie. W swoich dziejach widzi tylko to, czego trzeba się wstydzić i co jest destrukcyjne, podczas gdy nie jest w stanie uchwy-

³⁸ R. BRAGUE, *Europa, droga rzymska*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 2012.

cić tego, co wielkie i czyste. W dużej mierze postępuje w taki sposób, ponieważ to wszystko, co wielkie i czyste jest po prostu dogłębnie chrześcijańskie. Otwierając się bezkrytycznie na to, co zewnętrzne, nie ufając już sobie i nie licząc na więź z chrześcijaństwem, Zachód traci swoją siłę integracyjną, a więc traci siebie.

Socio-political Secularity in Theological Perspective Summary

This article, falling within a category of political theology, presents several theological introductory remarks dealing with the concept of secularity. The goal of these remarks is to highlight the necessity for active participation of theology in contemporary debate on the appropriate shaping of the concept of secularity. It depends on theology whether this notion will develop the appropriate essential shape and will become “efficient” in socio-political sphere, that is in the “place” for which it is crucial. It is also significant in terms of defining the character of Christians’ involvement into politics. Taking this into consideration, we point out to the concept of secularity in the context of contemporary emphasis on demand for political neutrality or in other words for independence of religious influence. Reason is supposed to be the only political criterion. That is why the mission of theology is to point out that such understanding of the matter is totalitarian in character and it may lead directly to the dictatorship of relativism. Reason which wishes to remain faithful to itself cannot reject its personal relation to faith. When reason acts according to its proper assumptions and rational code of conduct, and when it is an inquiring mind, it cannot be closed to faith.

The dictatorship of relativism leads to the dictatorship of technocracy and finally to the fall of man and to pushing him into nihilism. It shows that it is impossible to maintain laicism without transcendence. It is confirmed by the fact that relativism and technocracy result in destruction of the concept of the fundamental human rights. On-going events show that the true secularity not only accepts or tolerates transcendence but also feels the need for it and in real terms refers to it in political and cultural choices.

Słowa kluczowe: świeckość, wiara, prawda, państwo, teologia polityczna, dyktatura relatywizmu.

Keywords: secularity, faith, truth, state, political theology, dictatorship of relativism.

Bibliografia

- Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, a cura di L. Leuzzi, Milano 2008.
- Brague R., *Europa, droga rzymska*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 2012.
- Brague R., *Prawo Boga. Filozoficzna historia Przymierza*, tłum. M. Wodzyńska – A. Kocot, Warszawa 2014.
- Coccolini G., *Alla ricerca di un ethos politico. La relazione tra teologia e politica in Joseph Ratzinger*, Trapani 2011.
- Eco U. – Martini C.M., *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, tłum. I. Kania, Kraków 1998.
- Gilson E., *Métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 2005².
- Grabmann M., *Die Kulturphilosophie des. Hl. Thomas von Aquin*, Augsburg 1925.
- Królikowski J., *Jaka prawda? Jaka wolność? Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną*, „Sympozjum” 2 (1998) 2, 117-129.
- Królikowski J., *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2003.
- Królikowski J., *Nowe oblicza cezara. Kościół może i chce pomóc dzisiejszemu państwu*, w: *Wspólnota polityczna i Kościół*, red. J. Królikowski, Tarnów 2016, 9-34.
- Kucharski J., *Usprawiedliwione kłamstwa we współczesnej etyce stosowanej*, Kraków 2014.
- Legutko R., *Nie lubię tolerancji*, Kraków 1993.
- Machek Ch., *Die „invocatio Dei” in europäischen Verfassungen. Deutung und Bedeutung aus christlich-konservativer Weltanschauung*, Wien 2007.
- Merton T., *Drogowskazy. Falszywa mistyka, mistycyzm, pokój monastyczny*, Wrocław 1998.
- Motene P.Y., *Promesses de la théologie politique. La théologie au service de l'engagement chrétien*, „Transversalités” 140 (2017), 41-48.
- Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, red. J. Królikowski, Poznań 2001.
- Pfeiffer A., *Religion und Politik in den Schriften Papst Benedikt XVI. Die politischen Implikationen von Joseph Ratzinger*, Marburg 2007.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1996.
- Ratzinger J., *Chrześcijańskie zwycięstwo rozumu nad światem religii. Przyszłość chrześcijaństwa w perspektywie Ojców Kościoła*, „Religioni et Litteris” 1 (2001), 91-104.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004.
- Ratzinger J., *Homilia w czasie Mszy świętej pro eligendo Romano Pontifice*, w: „L'Osservatore Romano” 26 (2005) 6, 29-31.
- Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. czerwik, Kielce 2005
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Reale G., *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita del "uomo europeo"*, Milano 2003.

- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Warszawa 2012.
- Schooyans M., *Droits de l'homme et technocratie*, Paris 1977.
- Schooyans M., *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.
- Sottopietra P. G., *Wiessen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christlichen Weg im Werk von Joseph Ratzinger*, Regensburg 2003.
- Szewczak J., *Banksterzy. Kulisy globalnej zмовy*, Kraków 2016.
- Wszółek S., *Racjonalność wiary*, Kraków 2003.