

Sławomir Szczyrba

Czy religia jest obecna w życiu społecznym? : kilka uwag w związku z zagadnieniem praw człowieka

Łódzkie Studia Teologiczne 5, 189-198

1996

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

CZY RELIGIA JEST OBECNA W ŻYCIU SPOŁECZNYM?

Kilka uwag w związku z zagadnieniem praw człowieka

Niniejszy komunikat¹ będzie składał się z dwóch części. W części I zostanie uczynionych kilka uwag ogólnych w związku z pytaniem, które zamieszczono w tytule komunikatu, a które wydaje się prowokacyjnie problematyzować przekonanie o obecności religii w życiu społecznym.

W części II zwrócę uwagę na konkretny przypadek – zagadnienie praw człowieka i spróbuję skonkretyzować problem znaczenia obecności religii (dokładniej – chrześcijaństwa) w życiu społecznym na przykładzie tychże praw. Mój głos będzie pewnego rodzaju poszerzeniem zagadnienia, które podjął o. prof. dr hab. Mieczysław A. Krąpiec OP w tekście *Dobro wspólne i prawa człowieka wobec wartości chrześcijańskich*, otwierającym pracę zbiorową por red. bpa Bohdana Bejze, *Religia w życiu społecznym*².

I

Na pierwszy rzut oka pytanie: *Czy religia jest obecna w życiu społecznym?*, które umieszczam w tytule niniejszego komunikatu, może wzbudzić zdziwienie, a nawet swego rodzaju zgorzniecie. Kto śmiałyby kwestionować ów fakt (fakt obecności religii) w życiu społecznym w Polsce? Kto śmiałyby wątpić w znaczenie chrześcijaństwa, a zwłaszcza katolicyzmu, Kościoła katolickiego dla życia społecznego Polaków? Pytanie może zatem wydać się pytaniem retorycznym, czyli słabo problematyzującym, o ile nie wprost – bezproblemowym.

¹ Jest to nieznacznie zmieniony tekst odczytu wygłoszonego 13 grudnia 1995 r. podczas sesji naukowej nt. *Religia w życiu społecznym* w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, zorganizowanej przez Katedrę Filozofii Boga i Religii ATK, którą kieruje bp prof. dr hab. B. Bejze. Nieco inna wersja tego odczytu została zaprezentowana 27 stycznia 1996 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi podczas dorocznej Akademii ku czci św. Tomasza z Akwinu.

² Seria: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 20, Warszawa 1995, s. 11–25.

Istotnie, takie pytanie z naukotwórczego punktu widzenia nie byłoby pytaniem ciekawym. Czy teza o obecności religii w życiu społecznym jest jednak tezą oczywistą? Sformułujmy pytanie jeszcze bardziej prowokacyjnie: Czy teza o fundamentalnym znaczeniu religii (religijnej świadomości) w kształtowaniu postaw społecznych osoby³ jest tezą do powszechnego zaakceptowania?

W związku z przynajmniej dwiema możliwymi, dość prostymi odpowiedziami: „religia jest obecna” i „religia nie jest obecna” można pokusić się o kilka precyzyjniejszych uwag. Uwagi te są następstwem zapytania o rozumienie tego, co określamy terminem „obecność”: jak rozumieć obecność religii (także chrześcijaństwa) w życiu społecznym? Czy jest ona jedynie prostym następstwem faktu określania się wyznawcą konkretnej religii? Co to znaczy być wyznawcą konkretnej religii? Dlaczego ktoś jest wyznawcą jednej, a ktoś drugi wyznawcą – innej religii? Czy przynależenie do grona wyznawców konkretnej religii ma znaczenie wyłącznie subiektywne i jest uwarunkowane wyłącznie kulturowo i społecznie? Dlaczego religia jest w ogóle obecna? Dlaczego religia raczej jest (jest faktem) – raczej istnieje, niż nie istnieje?⁴ Te i wiele innych pytań rodzi się w kontekście współczesnych przemian, postępującego wymieszania kultur, łatwej dostępności do informacji, w dobie wielorakiej komunikacji i szybkiej wymiany tzw. *newsów*.

W nie mniejszym stopniu precyzacji wymaga także rozumienie terminu „nieobecność”, o ile chcielibyśmy baczniej przyjrzeć się stwierdzeniom rodzaju: religia „nie jest już więcej obecna” w życiu społecznym. Natychmiast rodzą się pytania: Jakie są przyczyny owej nieobecności? Jakie są ewentualne konsekwencje nieobecności religii (zaniku zmysłu religijnego)? Czy nieobecność jest (może być) definitywna? Nie można nie zauważyć, że ostatnie z pytań uwarunkowane jest takimi czy innymi śmiałymi hipotezami – prognozami, jakie tu i ówdzie próbuje się wysuwać⁵. Jakie są w ogóle podstawy do snucia takich przypuszczeń?

³ Rzecznikiem takiej tezy wydaje się M. A. Krąpiec, gdy powiada: „[...] religia wyraża osobową więź człowieka z Transcendensem (Bogiem) pojętym jako racja realna uzasadniająca moje osobowe akty poznania, miłości, decyzji, twórczości. [...] Dla aktów osobowych trzeba uzasadnień osobowych, a nie rzeczowych. A właśnie ostateczne uzasadnienie (poprzez realne odniesienie do Boga) aktów osobowych jest domeną religii. [...] Osoba druga – nade wszystko Osoba Transcendensu – jest pojęta (jest adresatem) jako ostateczna racja realnie uzasadniająca osobowe akty człowieka. To zaś jest domeną religii”, M. A. Krąpiec, *Religia ogniskową kultury*, w: *U podstaw rozumienia kultury*, (Dziela, t. XV), Lublin 1991, s. 241.

⁴ E. Fromm pisze, że: „nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”, E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1968, s. 134.

⁵ Jeszcze do tak niedawna teza o przejściowym statusie religii w kulturze (autorstwa A. Comte'a) czy o powszechności i nieodwracalności europejskich procesów sekularyzacyjnych (sięgająca swymi źródłami do poglądów M. Webera) głoszona i podtrzymywana propagandowo przez programowo ateistyczny marksizm czy inne ideologie liberalno-laickie, musi obecnie zostać ponownie gruntownie przemyślana i zrewidowana. Por. A. Bronk, *Człowiek wobec faktu wielości i złożoności zjawisk religijnych*, w: *Nauka – Światopogląd – Religia*, pod red. Z. J. Zdybickiej, Warszawa 1989, s. 113–115.

Choćby na podstawie tych kilku poczynionych uwag, wypada już stwierdzić, iż podejmując refleksję nad tematem *Religia w życiu społecznym*, dotykamy wprost całego splotu różnorodnych i niezmiernie frapujących spraw, które wymagają interdyscyplinarnego spojrzenia, spokojnego i rzeczowego namysłu i refleksji.

W ramach Katedry Filozofii Boga i Religii ATK podejmowane są takie inicjatywy. Ich rezultatem jest wspomniana już wyżej pozycja książkowa o dużym ładunku intelektualnej prowokacji, a także obecna sesja – otwarte seminarium. Byłoby czymś pożałowania godnym, gdybyśmy nazbyt lekko przeszli obok tych propozycji i nie zatrzymali się w celu postawienia sobie przynajmniej kilku pytań i zarysowania pewnych odpowiedzi, czy wręcz – w celu sformułowania hipotez wyjaśniających.

W moim przekonaniu nie ma sprawy tak doniosłej dla życia, dla człowieka jak problem Boga, problem świadomie przeżywanej relacji do Boga, czyli religii. Innymi słowy mówiąc, nie ma nic bardziej fundamentalnego dla człowieka, dla jego życia, jak problem pierwotnych racji, dzięki którym objawia się sens (całościowy i szczegółowy) i możliwa jest życiowa pasja. Po sens i motywy człowiek zawsze zwraca się do religii (tak czy inaczej rozumianej). Człowiek poszukuje zawsze jakiegoś punktu odniesienia, który pozwala mu uporządkować rozumienie siebie i rzeczywistości, w której przychodzi mu żyć.

Pod względem zawartości treściowej, książka jako praca zbiorowa jest wielowątkowym wielogłosem. Wydaje się, iż główną i wspólną troską zgrupowanych tu autorów jest – zresztą wyrażone *expresis verbis* przez Redaktora tomu – „wsparcie uzasadnionych przekonań i – w ich konsekwencji – [wsparcie – S. S.] zdecydowanego działania na rzecz obecności religii w życiu społecznym”⁶.

Innymi słowy, autorzy prezentujący swoje poglądy na wybrany, szczegółowy temat współbrzmia w zakresie ogólnego przekonania o doniosłej, istotnie stymulującej rozwój europejskiej kultury (a więc: rozumienia dobra wspólnego i praw człowieka, moralności, wychowania, prawa pozytywnego, teorii demokracji i państwa etc.) roli chrześcijaństwa⁷.

Gdy mówimy o obecności (czy też o nieobecności religii) w życiu społecznym, musimy koniecznie pamiętać o tym, że w pierwszym rzędzie chodzi tu o człowieka religijnego, który świadomie (lub też nie) rozpoznaje, uznaje i przeżywa swoją relację do Transcendensu (Boga), i daje temu wieloraki wyraz na zewnątrz (choćby to miała być jedynie jego osobista postawa etyczna). W ten sposób – stając się kulturą – religia na sposób bytu intencjonalnego (istnieje bowiem

⁶ Tamże, s. 7.

⁷ Niedawno na polskim rynku księgarskim pojawiło się tłumaczenie książki Stanleya L. Jaki, *Saviour of Science* z 1988 (*Zbawca nauki*, „W drodze”, Poznań 1994). Autor występuje z niezwykle śmiałym twierdzeniem: jedynym czynnikiem umożliwiającym narodziny nauki była wiara w Chrystusa, jednorodzonego Syna Bożego, wiara nieobecna w innych kulturach. W celu uzasadnienia tej tezy, autor przytacza poważne fakty z zakresu historii kultury, a wśród nich najbardziej zdumiewający – wciąż powtarzające się nieudane narodziny nauki w wielkich kulturach starożytnych, włącznie z kulturą grecką i kulturą wczesnego imperium muzułmańskiego.

poniekąd również quasi-intencjonalnie⁸) jest obecna, naznaczna kulturę życia społecznego. Możemy powiedzieć – wyciska piętno na życiu społecznym.

Dlatego ważna wydaje się uwaga jednego z autorów, gdy powiada: „Historycy rodzącej się Europy nie zawsze potrafili lub pragnęli oddać sprawiedliwość ludziom, którzy wnosili w ten proces bogactwo doskonałości chrześcijańskiej. Zostawiają to historykom Kościoła, autorom pobożnych życiorysów, specjalistom w dziedzinie ascetyki i mistyki. Naśladują Platona, który tworząc wizję państwa, zapowiadał poetom, że gdy nadejdzie czas jej realizowania zostaną uwiecznieni laurami i jednocześnie skazani na banicję. Bał się, by oni, jako «element niepokoju», nie rozbili skamieniałej w swej doskonałości struktury społeczeństwa. Jest źle, gdy w badaniach przeprowadzanych nad jakąkolwiek epoką, pomija się celowo najbardziej w niej obecnych, tylko dlatego ponieważ legitymują się aureolą świętości”⁹.

II

Po tych uwagach ogólnych i wprowadzających chciałbym skoncentrować się na problematyce dobra wspólnego, którego właściwe rozumienie leży u podstaw praw człowieka. Tymi prawami chlubi się Europa, zachowując skrzętnie w pamięci Palais de Chaillot w Paryżu i dzień 10 grudnia 1948 roku – miejsce i dzień proklamacji przez Narody Zjednoczone *Deklaracji Praw Człowieka*.

Uzasadnieniem teoretycznym treści *Deklaracji* jest „prawda o człowieku”. „Prawda o człowieku” prześwituje z jednej strony: nie wprost – jakby *per oppositum*, na zasadzie zdystansowania się do wszelkich przejawów naruszania, szczególnie, choć nie tylko w XX wieku, owych nigdy nie przedawnionych praw człowieka, w Preambule *Deklaracji*. Z drugiej strony, „prawda o człowieku” domniemywana jest w samej treści proklamowanych „praw człowieka”¹⁰.

⁸ Religia ma pewien fundament ontyczny (jest relacją). Owa relacja istnieje realnie w bycie podmiotu (osoby), jest pewnego rodzaju *modi essendi* osoby, podobnie jak innych bytów (por. św. Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, II, 12–14). Osoba istnieje – patrząc od strony metafizycznej – w odniesieniu do (w zależności od). Tę relację człowiek może rozpoznać, afirmować i świadomie przeżywać. Można powiedzieć, iż jest mu to „zadane”. Z tego, iż może (teoretycznie jest w możliwości) to uczynić, nie musi wynikać, że to uczyni (praktycznie zaktualizuje). To bowiem „wchodzi w zakres kompetencji” osoby, jej rozumności i wolności. Rozpoznanie tej relacji, uznanie jej jako prawdy, a wreszcie wyrażanie jej w przyłgnięciu, ciągle na nowo odnawianym, do Osoby (Jezusa Chrystusa) jest swoistym ukonstytuowaniem się, jakby na nowo owej relacji. Jest ono nabudowaniem się na relacji o charakterze przedmiotowym (i w ten sposób jej przekształceniem) relacji osobowej.

⁹ J. Mirewicz SI, *Współtwórcy i wychowawcy Europy*, WAM, Kraków 1983, s. 8. Por.

S. Szczyrba, *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ*, Łódź 1994, s. 134–150.

¹⁰ Zob. M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne i prawa człowieka wobec wartości chrześcijańskich*, w: *Religia w życiu społecznym*, s. 17–18.

Zwracając uwagę na negatywną drogę do „prawdy o człowieku”, M. A. Krąpiec wskazuje na brak uzasadnienia filozoficzno-racjonalnego praw, które mogłyby być ogólnie zaakceptowane, a zwłaszcza przez rzeczników różnorodnych ustrojów społecznych i państwowych stojących (niezmiennie) na stanowisku totalnej dominacji kolektywu nad jednostką. W tym kontekście proklamacja *Deklaracji Praw Człowieka* jawi się zupełnie jako wydarzenie, jeśli nie całkiem cudowne, to z pewnością – bez precedensu. Krąpiec dodaje: „Pozostaje [...] problem ciągle otwarty: ¹¹ w wykładni podstaw obowiązywalności nigdy nie przedawnionych praw rozwiązywanie i ujaśnianie problematyki «prawdy o człowieku» jest ciągle konieczne” ¹².

Jeśli mimo braku powszechnego konsensusu, a nawet jawnej opozycji wobec *Deklaracji* niektórych teoretyków prawa i filozofów (np. B. Croce), doszło do uroczystej proklamacji (proklamacji – nie stanowienia! ¹³) praw człowieka, to musi zrodzić się pytanie, dzięki czemu stało się to możliwe. Pytanie to nie pojawia się wyłącznie na podstawie lektury tekstu M. A. Krąpca, pomieszczonego w publikacji *Religia w życiu społecznym*. Prowokuje je jednak w sposób istotny wzmianka o „prawdzie o człowieku”, jako teoretycznym uzasadnieniu treści *Deklaracji*. Musi bowiem zrodzić się natychmiast pytanie o „prawdę o człowieku”: jej źródło i ostateczne uzasadnienie ¹⁴.

Krąpiec postrzega prawa człowieka jako *uprawnienia* – *IUS*, należne człowiekowi z tego tytułu, że ktoś urodził się człowiekiem, a więc na mocy ludzkiej natury rozumnej, czyli transcendentnego przyporządkowania do wewnętrznego osobowego rozwoju (spełnienia się) poprzez akty poznania, akty miłości (woli), akty wyboru, akty twórczości. „Wspólne dobro” ¹⁵ to rzeczywiście realizacja

¹¹ Pozwalam sobie zastąpić występujący w tekście spójnik „i” – „dwukropkiem”, gdyż czyni bardziej przejrzysty sens zdania.

¹² Tamże, s. 18. Nie można w tym momencie nie zauważyć, iż M. A. Krąpiec jest autorem oryginalnego na polskim gruncie zarysu antropologii filozoficznej, który wychodzi naprzeciw potrzebom filozoficzno-racjonalnego ugruntowania praw człowieka. Zob. tenże, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974; por. tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975.

¹³ Por. tamże, s. 11–12.

¹⁴ Intuicję człowieka, iż „jest kimś więcej i wyżej” niż wszystko to, co go otacza oraz że „jest zależny od kogoś innego”, możemy nazwać zmysłem religijnym. Ma on postać pewnego roszczenia (choć czasami – jak w przypadku Sokratesa, który pytał siebie i swoich rozmówców w jednym z dialogów Platona, czy jest bogom podobny, czy raczej stugłowemu potworowi Tyfonowi – przyjmuje on postać pytania, a nawet błagania; w tym ostatnim przypadku dotykamy dramatu tożsamości człowieka!). Jeśli zwrócimy uwagę na charakter owego roszczenia, to nie może nie pojawić się pytanie, czy możliwe jest uzasadnienie (podanie racji) tegoż roszczenia. Zdaje się, iż przy tym problemie musi dojść do spotkania dwóch perspektyw: filozoficznej i teologicznej (religijnej). Istnieją również podstawy, aby w sposób uzasadniony twierdzić, iż to religia raczej i na ogół stymulowała rozwój systematycznej refleksji filozoficznej, była *sui generis* „zewnątrzną bazą” niż odwrotnie. Por. C. T r e s m o n t a n t, *Essai sur pensée hébraïque*, Édition du Seuil, Paris 1953.

¹⁵ Tu celowo akcent pada na słowo „wspólne”. W interesie bowiem – w autentycznym tego słowa znaczeniu słowa „interes” – społeczności i państwa leży pełny rozwój osoby, każdego człon-

optimum potentiae osoby. Takie jednak rozumienie osoby, jako mającej stałą naturę, fundującą zarówno jego osobowe oblicze i także – osobowe działanie (zwłaszcza o charakterze moralnym) nie jest powszechne.

Spotkało się ono z kontestacją ze strony protestantyzujących teologów katolickich¹⁶ po Soborze Watykańskim II. Spotykać się może z protestem ze strony przedstawicieli innych kultur. Tak się też w istocie stało. W czerwcu 1993 r. na Światowej Konferencji Praw Człowieka w Wiedniu wypowiedzi przedstawicieli narodów Azji wywołały konsternację, „kiedy bez ogródek zakwestionowali oni uniwersalny charakter głównych zachodnich praw człowieka. Powszechna *Deklaracja Praw Człowieka ONZ* jest w ich opinii tworem europejskim i inne narody wcale nie muszą się do niej stosować («nikt nie może stawiać swych praw ponad prawami państwa»). Skoro prawa jednostki zależą od regionalnej i narodowej specyfiki oraz okoliczności historycznych, kulturowych i religijnych, oskarżanie jednego państwa przez drugie o gwałcenie praw człowieka może być traktowane jako naruszanie jego suwerenności”¹⁷.

Zwróćmy uwagę, iż zarówno w pierwszym, podobnie jak i w drugim przypadku zakwestionowanie miało (mają) podłoże religijne¹⁸.

Krapiec jest doskonale świadomy tego wpływu. Daje temu wyraz w słowach: „Nie znaczy to jednak, że różne kultury nie wnoszą do moralności (ludzkiego działania i jego interpretacji etycznej) rozmaitych *a priori*, w świetle których może nastąpić daleko posunięte «skrzywienie» w ludzkim moralnym postępowaniu. I tak rzeczy mają się w różnych cywilizacjach, np. w bramińskiej kastowości, buddyjskich technikach negacji działania, islamskiej agresji «świętowojennej»

ka społeczności. Termin „wspólne dobro” jest tu zamiennie rozumiane z terminem „dobro wspólne” (*bonum commune*), które niekiedy rozumie się w sposób zawężający jako dobro ogółu, dobro należące do wszystkich. Zob. M. A. K r a p i e c, *O ludzką politykę*, rozdz. III, Katowice 1993, s. 107–136.

¹⁶ Zob. M. A. K r a p i e c, *Dobro wspólne i prawa człowieka...*, s. 23; por. J. M e r e c k i, *Błąd naturalistyczny a prawo naturalne. Josefa Fuchsa krytyka tomistycznej koncepcji prawa naturalnego*, „Roczniki Filozoficzne” 41 (1993), z. 2, s. 73–90.

¹⁷ A. B r o n k, *Wartości chrześcijańskie*, „Roczniki Filozoficzne” 41 (1993), z. 2, s. 71.

¹⁸ Jeśli powiada się o uwarunkowaniach kulturowych, unikając wyraźnego mówienia o wpływie przekonań religijnych, to nie wyklucza się żadną miarą istotnego wpływu tych ostatnich, zważywszy zwłaszcza to, iż – jak to wyżej sygnalizowałem – dzięki człowiekowi religijnemu religia staje się obecna w życiu społecznym (kulturze). Człowiek poznaje tak, jak wierzy. Oczywiście, wiara jest tu pojmowana szerzej niż wyłącznie w znaczeniu wiary religijnej, jednak ta ostatnia w powyższym światopoglądowym, bazowym zespole przekonań, przeświadczeń, z którymi człowiek przystępuje do systematycznego, metodycznego poznawania, odgrywa istotną rolę. Wydaje się, iż to zagadnienie wymaga dalszego, wnikliwszego opracowania. W tym kontekście czymś frapującym jest twierdzenie, iż coś np. możliwe było i faktycznie zaistniało w kontekście protestanckim, a nie zaistniało, bo jakoś nie było do pomyślenia na gruncie katolicyzmu. Takim przykładem jest często podnoszony problem rozwoju gospodarki kapitalistycznej (z jej plusami i nie mniejszymi minusami), który bardziej zdawał się znajdować oparcie w chrześcijaństwie w protestanckim wydaniu niż tzw. katolicyzmie tradycyjnym. Oczywiście kwestią otwartą pozostaje, w jakim stopniu można uzasadnić powyższą hipotezę.

itd. Nie niszczy to jednak samych podstaw ogólnoludzkiej moralności, którą trzeba oczyszczać z «apriorycznych» stanowisk»¹⁹.

Wiele emocji może tu budzić nie zawsze jasne i do końca zreflektowane Krapcowe *a priori*, które wytyka i zarzuca Lubelski Filozof już nie tylko filozofującym inaczej (nie wszystkim jednak), lecz – jak to widzieliśmy przed chwilą – także kulturom (religiom). Czy zatem Krapiec jest przeciwny pluralizmowi, tolerancji, dialogowi? Z całą pewnością – nie. Na pewno nie zgodziłby się na współcześnie funkcjonujące rozumienia owych pojęć²⁰.

Nie będzie z mojej strony nadużyciem, gdy zinterpretuję wspomniane *a priori* jako pewne bazowe (w znaczeniu *bazy zewnętrznej*) przekonania o charakterze antropologiczno-teologiczno-kosmologicznym, które są filozoficznymi implikacjami wierzeń religijnych²¹. To owe przekonania o charakterze antropologiczno-teologiczno-kosmologicznym, czyli – innymi słowy – „prawda o człowieku”, „prawda o rzeczywistości transcendentnej (Bogu)” i „prawda o rzeczywistości materialnej (kosmosie)” są płaszczyzną, na której może być prowadzony dialog – prawdziwy dialog, którego celem jest ostatecznie właściwie przeżywana przez człowieka relacja do Boga, będąca dlań również źródłem jego spełnienia (szczęścia)²².

Owe filozoficzne implikacje tworzą na ogół bazową perspektywę poznawczą. W sposób bardziej lub mniej zreflektowany „zapewniają i załatwiają” ontyczne założenia, od których niepodobna uciec w dociekaniach szczegółowych. To właśnie odnośnie do tych świadomie lub nieświadomie przemycanych założeń wieść należy dysputę, czy nawet spór.

Z całą pewnością możemy powiedzieć także, iż z coraz większym trudem rozpoznajemy to, co jest nie tylko filozoficzną implikacją wierzeń religijnych, lecz również i to, co stało się owocem w ten sposób otwartej perspektywy patrzenia na rzeczywistość (czym to zaowocowało) w jej wymiarach empirycznych (materialnych) i transempirycznych (niematerialnych). Niektóre z osiągnięć twórczej myśli człowieka tak mocno „zadomowiły się” w kulturze europejskiej i światowej, iż zyskały miano wartości ogólnoludzkich, albo – jak powiadamy – weszły do skarbca kultury ludzkiej, ogólnoludzkiej. Nie bardzo wiemy, co począć z określeniem „kultura ogólnoludzka”, gdyż jest to pewien abstrakt, idealizacja. Człowiek żyje w konkretnej kulturze, jak powiada Jan Paweł II, „bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą im więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludz-

¹⁹ M. A. Krapiec, *Dobro wspólne i prawa człowieka...*, s. 23.

²⁰ Pewną atmosferę towarzyszącą tym pojęciom świetnie oddaje A. Bronk w cytowanym wyżej artykule (*Wartości chrześcijańskie*).

²¹ Por. D. Olszewski, *Z zagadnień religioznawstwa*, Łódź 1988, s. 71. Czytamy tamże: „Jedną z najbardziej fundamentalnych prawd wiary chrześcijańskiej jest pojęcie osoby. [...] Gdyby nie chrześcijaństwo, ludzkość nie zdołałaby zapewne nigdy odkryć godności ludzkiej osoby”.

²² Por. S. Szczyrba, *Intelektualne uzasadnienie religii w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ*, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 3 (177), s. 183–193.

kiego bytowania. Stąd też w jedności kultury, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zarazem początek wielość kultur, wśród których bytuje człowiek. W tej wielości jednostka rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego istnienia i bytowania²³. Tworzenie takich hipostaz („kultura ogólnoludzka”) zaciemnia obraz, miast go rozjaśniać, dlatego słuszna wydaje się uwaga A. Bronka, poczyniona przezeń w kontekście ciągle niejasnego sporu o tzw. wartości chrześcijańskie, mająca jednak znaczący wydźwięk dla poruszanego przez nas problemu: „Niektórzy intelektualiści chrześcijańscy, w ramach płytko pojętego ekumenizmu, zbyt łatwo przystali na utożsamienie wartości chrześcijańskich z wartościami ogólnoludzkimi. Zapomnieli, że współczesna kultura europejska czerpie i żyje z kapitału chrześcijaństwa. Dwa tysiące lat jego oddziaływania sprawia, że wiele wartości odbieramy dzisiaj w sposób naturalny jako ogólnoludzkie²⁴ i dopiero zderzenie z inną kulturą pokazuje całą swoistość europejskiego dziedzictwa religijnego i kulturowego”²⁵.

Wydaje się, iż pewnego rodzaju zapomnienia, a nawet przemilczenia są, w najlepszym wypadku, oznaką słabej (i coraz słabszej) znajomości historii (ahistoryzmu), o ile nie – czegoś gorszego i bardziej niebezpiecznego. W konsekwencji rozmywających się różnic (lub też rozmywania i zacierania różnic²⁶) nie jest więcej możliwa ani rzetelna wiedza, ani rzetelny dialog. W obliczu protestantyzacji (dokładniej – fideizacji), jaka naznaczyła kultury narodów europejskich, słuszna jest uwaga P. Jaroszyńskiego: „Asymilacja kultury greckiej i rzymskiej przez chrześcijaństwo spowodowało, że dziś wiele kwestii moralnych traktowanych jest wyłącznie jako integralny fragment religii, a więc i wiary. Stąd rzeczą wiary ma być taka, a nie inna postawa moralna. Zapomina się tu jednak o tym, że filozofowie chrześcijańscy, szczególnie zaś św. Tomasz z Akwinu, bardzo mocno podkreślali istotną różnicę, jaka zachodzi między porządkiem wiary i porządkiem wiedzy. A choć oba te porządki składały się na pewną całość zwaną w skrócie kulturą chrześcijańską, to jednak mylić ich nie można. Wiara jest bowiem sprawą woli i łaski, wiedza natomiast – rozumu. Otóż znaczna część etyki chrześcijańskiej nie płynie tylko z wiary, ale z rozumu, co potwierdza fakt, iż etyka ta znana

²³ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO – 2 czerwca 1980*, w: *Nauczanie papieskie*, t. III, 1, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1985, p. 6 (s. 728).

²⁴ Bronk zauważa w przypisie 25: „Demokracja, chociaż wcześniejsza od chrześcijaństwa (grecka *polis*), znalazła szczególnie podatny grunt w krajach o kulturze chrześcijańskiej”.

²⁵ A. Bronk, *Wartości chrześcijańskie*, s. 70–71.

²⁶ Z tego rodzaju zjawiskiem spotykamy się dzisiaj w kontekście współczesnego „przebudzenia religijnego”. Przybiera ono postać swoistych syntez, synkretyzmów, irrenizmu. Przykładem może być tu praca B. Griffithsa z 1989 r.: *W poszukiwaniu najwyższej świadomości. Zachodnia nauka i wschodni mistycyzm ku wizji nowej rzeczywistości* (Tytuł oryginału: *A new vision of reality*), tłum. K. Chudziński, Limbus, Bydgoszcz 1995. Powyższa uwaga nie wyczerpuje oczywiście ani nie rości sobie pretensji, by choćby aluzyjnie poruszyć problem tzw. ruchu *New age*. Jest to zjawisko, które domaga się osobnych badań.

była zarówno Grekom, jak i Rzymianom. Dziś natomiast, wskutek słabej znajomości historii, filozofii, teologii czy samej etyki, do jednego worka wkłada się wiarę i wiedzę²⁷. Wydaje się jednak, iż skądinąd słuszne podkreślanie przez Jaroszyńskiego różnic, może doprowadzić do zbyt dużego poluznienia, a nawet bagatelizowania historycznych i teraźniejszych faktycznych uwarunkowań pracy intelektu we współpracy tegoż – w obrębie jednego i tego samego podmiotu, jak swego czasu wskazywał na to É. Gilson²⁸ – z wiarą²⁹.

Dlatego zderzenie z innymi kulturami i religiami niekoniecznie musi niekorzystnie wpłynąć na losy chrześcijaństwa i jego obecność w europejskiej kulturze, w życiu społecznym³⁰. Zderzenie może pokazać całą swoistość europejskiego dziedzictwa religijnego i kulturowego, a zatem historyczną obecność chrześcijaństwa, a również aktualność i doniosłość oferty niesionej przez chrześcijaństwo dla świata dziś. „[...] podejmując się z całą otwartością dialogu z wyznawcami innych tradycji religijnych, chrześcijanie mogą w sposób przyjazny pobudzać ich do refleksji nad treścią owych wierzeń. Jednak również sami chrześcijanie powinni być przygotowani na pytania i wątpliwości. W rzeczywistości bowiem, pomimo pełni objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, sposób, według którego chrześcijanie pojmują niekiedy swą własną religię i jej przeżywanie, może wymagać niekiedy oczyszczenia” – czytamy w Dokumencie Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów z 1991 roku³¹.

Swoistością europejskiego dziedzictwa religijnego i kulturowego są z pewnością prawa człowieka, które znajdują dziś silną podbudowę racjonalno-filozoficzną w antropologii filozoficznej uprawianej w ramach filozofii klasycznej. W jej rozwój swój twórczy wkład wnieśli myśliciele chrześcijańscy, ludzie głęboko religijni. Więcej: „Szanse stabilizacji i pokoju wśród ludzkości płynące z wprowadzenia »praw człowieka« zyskują swe pogłębienie – powiada Krąpiec, gdy zostaną one prześwietlone chrześcijańską doktryną objawioną, stanowiącą kościć kultury europejskiej. Chrześcijaństwo bowiem nie neguje niczego, co w człowieku jest prawdziwie ludzkie, racjonalne. Objawienie bowiem i nadprzyrodzoność nie niweczy natury ludzkiej, ale ją uszlachetnia. Su-

²⁷ P. Jaroszyński, *Etyka – dramat życia moralnego*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, pr. zbior., Lublin 1992, s. 388–389.

²⁸ Zob. É. Gilson, *Filozofia teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968.

²⁹ Może należałoby bardziej konsekwentnie przejąć się propozycją J. Maritaina: *Distinguer pour unir*, którą sformułowałbył w tytule jednego ze swych głównych dzieł.

³⁰ Por. H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, tłum. J. Marzęcki, Verbinum, Warszawa 1995.

³¹ *Dialog i głoszenie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii* – Dokument Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, Watykan 1991, p. 32.

ponuje jednak ludzką, racjonalną naturę³², przejawiającą się w ludzkim działaniu świadomym i dobrowolnym³³.

Do takiego osobowego sposobu bycia należy człowieka nieustannie przywoływać i wychowywać. Nieodzownym warunkiem obecności człowieka w życiu społecznym, będącego w pełni świadomym i odpowiedzialnym uczestnictwem w działaniach o charakterze oświatowo-wychowawczym, politycznym, gospodarczym, ekonomicznym itp. jest świadomie przeżywana relacja zależności od Boga (religijność) ostatecznie porządkująca i nadająca sens ludzkiemu działaniu (życiu). Dlatego m.in. należy nieustannie i od nowa zapytywać: Czy religia (chrześcijaństwo) jest „tu i teraz” (również między nami) obecne? Argumentem na rzecz potrzeby stawiania powyższego pytania jest choćby polska terażniejszość A.D. 1995. Do stawiania takiego pytania obliguje nas wszystkich Sobór Watykański II, który był – jak niedawno wyraził się prof. S. Swieżawski: największym wydarzeniem XX wieku³⁴, a którego 30. rocznicę przeżywamy. Zachęcają do tego dokumenty Soboru, a wśród nich w szczególności: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele (Lumen gentium)*, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. W to dziedzictwo myśli winniśmy odważnie wchodzić.

LA RELIGION, EST-ELLE PRÉSENTE DANS LA VIE SOCIALE?
QUELQUES REMARQUES SUR LES QUESTIONS RELATIVES
AUX DROITS DE L'HOMME

Résumé

Le problème de la présence et de l'importance de la religion dans la vie sociale est une question extrêmement compliquée; ainsi qu'une solution satisfaisante tout le monde est difficile à trouver.

Vu ce problème précis et très complexe qui celui des droits de l'homme, l'auteur tient à démontrer le rôle décisif du christianisme, la vision de l'homme qu'il implique. Toute cette démarche a pour l'objectif la prise de conscience de ces droits essentiels de la personne qui ont été proclamé dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de l'ONU, le 10 décembre 1948.

En prenant en compte cet événement et les circonstances qui l'accompagnent, l'auteur confirme „d'une manière indirecte” la conviction concernant la présence et importance de la religion (ici: du christianisme) pour la vie sociale.

³² Możemy także twierdzić, iż Objawienie ją – naturę – ostatecznie także wyjaśnia. Ostatecznie usprawiedliwia także roszczenie człowieka, że jest on kimś „więcej i wyżej niż wszystko to, co człowieka otacza”. Tę „prawdę o człowieku”, prawdę o jego godności chrześcijaństwo niesie przez wieki wszystkim ludom i narodom, wszystkim kulturom.

³³ M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne i prawa...*, s. 23.

³⁴ Zob. S. Swieżawski, *Dobro i tajemnica*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1995, s. 57–96; *Największe wydarzenie XX wieku. O obradach Soboru Watykańskiego II wspomina prof. Stefan Swieżawski*, „Magazyn. Słowo – Dziennik Katolicki”, 1995, nr 43, s. 2–5.