

Karol Jasiński

Polityka państwa liberalno-demokratycznego wobec religii

Nurt SVD 51/2 (142), 283-302

2017

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.

Polityka państwa liberalno-demokratycznego wobec religii

The policy of the liberal democratic state towards religions

Karol Jasiński

karoljasinski@op.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Prezbiter archidiecezji warmińskiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; obszary zainteresowań: filozofia religii i filozofia społeczna; publikował m.in. w „Idei”, „Filozofii Chrześcijańskiej”, „Logosie i Ethosie”, „Studiach Warmińskich”.

Dominującą w Europie formą ustroju państwowego jest liberalna demokracja. Charakteryzuje się ona stabilnym systemem politycznym, szacunkiem dla praw człowieka, stwarzaniem obywatelom równych szans oraz ochroną ich wolności (m.in. wolności sumienia, słowa, zgromadzeń, stowarzyszeń). Ważnym jej elementem jest społeczeństwo otwarte (pluralistyczna społeczność zdolna do swobodnej oceny i kontroli działań rządu), którego przejawem są struktury społeczeństwa obywatelskiego (samoorganizacja obywateli widoczna w stowarzyszeniach, określających i osiągających cele niezależnie od instytucji państwowych). W państwie liberalno-demokratycznym, z racji pluralizmu kulturowo-religijnego, podkreśla się również potrzebę neutralności światopoglądowej.

W związku z tym pojawia się pytanie o charakter relacji między państwem liberalno-demokratycznym a religią, których wyrazem jest prowadzona wobec niej polityka państwowa. W teorii politycznej

przyjmuje się wąską oraz szeroką koncepcję polityki. Pierwsza odnosi się do procesów decyzyjnych przywódców państwowych, druga do przewyższania sprzecznych interesów i uzgodnienia stanowisk w debatach za pomocą perswazji, negocjacji, kompromisu, a niekiedy także przymusu¹. Polityka państwa liberalno-demokratycznego wobec religii jawi się jako polityka w obu tych znaczeniach, a jej cel stanowi przede wszystkim kształtowanie i ochrona ładu społecznego.

Spółeczności religijne są jednymi z wielu grup, które istnieją i funkcjonują w ramach państwa liberalno-demokratycznego. Religia, pomimo wielu zapowiedzi jej kryzysu, a nawet zaniku, stanowi nie tylko nieodłączny element życia społecznego, ale przybiera także różne formy w życiu poszczególnych osób, którym państwo winno gwarantować wolność sumienia i wyznania. Mogą one zatem nie tylko posiadać przekonania religijne, ale również wyrażać je na zewnątrz oraz kierować się nimi w życiu. Ponadto osoby mają prawo do zakładania instytucji religijnych, jak również podejmowania różnego typu aktywności (np. kult, działalność dobroczynna).

Celem poniższych analiz, dla których punktem odniesienia są wybrane publikacje teoretyków życia społecznego, jest charakterystyka polityki państwa liberalno-demokratycznego wobec religii. Z kolei religię będzie się utożsamiać z chrześcijaństwem, które dominuje na obszarze Europy. Analizy składają się z dwóch części. W pierwszej zostanie zwrócona uwaga na związki zachodzące między demokracją i liberalizmem a religią, zwłaszcza w kontekście ich początków oraz instytucji. W drugiej natomiast zostaną ukazane zasadnicze rysy liberalnej polityki państwa demokratycznego wobec religii. Na marginesie określi się również jej pozycję jako ważnego elementu sfery publicznej.

1. Korelacje między demokracją liberalną i religią

Na wstępie należy zwrócić uwagę na dwie ważne kwestie. Po pierwsze, demokracja sięga wprawdzie swoimi korzeniami czasów starożytnej greckiej *polis*, ale jej drugim ważnym źródłem jest chrześcijaństwo ze swymi instytucjami (synody, sobory, zakony)². Po drugie, porządek demokratyczny zaczął wyłaniać się w Europie w czasach, gdy Kościół rzymskokatolicki pozostawał w symbiozie z postfeudalną

¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2012, s. 299-300.

² M. Zięba, *Chrześcijaństwo, polityka, ekonomia: prawdy i kłamstwa*, Kraków 2003, s. 114-116; tenże, *Nieznane, niepewne, niebezpieczne? Szkic o Europie*, Warszawa 2011, s. 43-44.

monarchią absolutystyczną, co prowadziło do napięcia między demokratycznym a religijnym rozumieniem państwa. Według przedstawicieli Kościoła celem państwa miało być odwzorowanie porządku wartości wywiedzonego z objawienia oraz obrona prawdy. Natomiast zwolennicy demokracji akcentowali potrzebę zapewnienia przez państwo pokojowego współżycia ludzi mających różne przekonania i wyznających różne koncepcje prawdy³.

Warto jednak pamiętać o tym, że ustrój demokratyczny w postaci dziś znanej pojawił się najpierw w krajach judeochrześcijańskich, ponieważ tylko w nich ma rację bytu. Domaga się on bowiem określonego fundamentu moralnego oraz specyficznych poglądów na ludzkie życie, bez których demokracja nie miałaby sensu⁴. Wydaje się, że demokracji potrzebna jest nade wszystko odpowiednia wizja człowieka, a takiej może dostarczyć chociażby związany z chrześcijaństwem personalizm. Swymi korzeniami sięga on m.in. myśli Akwinaty, w której jednostka różni się od osoby. Jednostka jest przedstawicielem gatunku, konkretnym wcieleniem określonej natury. Osoba natomiast posiada zdolność do wglądu (poznania) oraz wyboru (wolności), a w rezultacie do odpowiedzialności⁵.

Idąc za J. Maritainem, należy odróżnić osobę od jednostki oraz społeczeństwo od państwa. Człowiek jest jednostką jako członek grupy, natomiast osobą jako istota wewnętrznie wolna oraz odpowiedzialna. Organy państwowe nie byłyby jedynymi organami społecznymi powołanymi do realizacji dobra człowieka. Obok nich występowałyby takie formy społeczeństwa, jak rodzina, stowarzyszenia dobroczynne, wolna prasa, uniwersytety, a także Kościoły posiadające charakter dobrowolny⁶.

Na polskim gruncie pewna wersja personalizmu została wypracowana przez K. Wojtyłę. Wśród zasadniczych jego tez można wyróżnić przekonanie o centralnej pozycji osoby i konieczności jej afirmacji, autonomii świadomego podmiotu, naturalnej oraz nadprzyrodzonej godności człowieka, relacyjności bytu ludzkiego, a także możli-

³ J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995, s. 67-68; tenże, *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, Kraków 1999, s. 89-90.

⁴ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, tłum. T. Stanek, Poznań 2001, s. 380-381.

⁵ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 44-46.

⁶ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, tłum. W. Buchner, Poznań 1993, s. 256.

wości uczestnictwa we wspólnocie⁷. Ważny element antropologii Wojtyły stanowi również wizja człowieka jako osoby działającej, która jest zdolna do tworzenia nowych rzeczy oraz podejmowania inicjatyw⁸. W personalizmie podkreśla się również prymat osoby w gospodarce, rolę kapitału ludzkiego, godność pracy jako formy powołania, potrzebę integralnego rozwoju osoby ludzkiej poprzez rozwój gospodarczy, wezwanie do uczestnictwa we wspólnocie z innymi ludźmi, rolę zasady pomocniczości, potrzebę sprawiedliwości i solidarności⁹. Istotnym fundamentem moralnym demokracji byłyby zatem wizja człowieka jako osoby z jej poczuciem wspólnoty i szacunkiem dla społeczności pośredniczących¹⁰. Demokracja żyje zatem duchowo dzięki chrześcijańskiej koncepcji człowieka, ale tkwiący w niej potencjał aksjologiczny zdaje się powoli zamierać¹¹.

Obecnie wielu osobom wydaje się, że państwo demokratyczne winno mieć charakter wyłącznie formalny, czyli nie może przesądzać o treści przekonań i obyczajów. W tej sytuacji mówienie o kwestiach moralnych jest postrzegane jako niedopuszczalna uzurpacja oraz przejaw żądzy władzy nad sumieniami. Trzeba mieć na uwadze, że historyczne źródła takiego podejścia tkwią w oświeceniowej idei autonomii człowieka i indywidualizmie¹². Tymczasem demokracja jest nie tylko systemem procedur, ale również określonych wartości. Jej aksjologicznym fundamentem są bowiem wartości wolności i równości¹³. Warto jednak zauważyć, że niektóre religie i wyznania (np. Kościół rzymskokatolicki) akceptują demokratyczne instytucje oraz mechanizmy, ale nie chcą się zgodzić na ideologię demokratyczną, która na dłuższą metę prowadzi do relatywizmu¹⁴.

Posiadanie określonego fundamentu moralnego jest tymczasem ważne chociażby w kwestii stanowienia prawa. Stanowi ono swoisty problem demokracji, na który zwrócił uwagę już Arystoteles.

⁷ G.M.A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, tłum. J. Merecki, Lublin 1999, s. 20-30.

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 56-59, 109-120, 151-154; tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] tenże, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 425-427.

⁹ G.M.A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, dz. cyt., s. 56-65.

¹⁰ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 14.

¹¹ H. Juros, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Warszawa 2003, s. 63.

¹² D. Gawin, *Granice demokracji liberalnej. Szkice z filozofii politycznej i historii idei*, Kraków 2007, s. 139-140.

¹³ J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, dz. cyt., s. 68.

¹⁴ J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, dz. cyt., s. 92-94.

Za podstawę prawa uważa się bowiem często to, co przyjmuje większość, a nie zbiór wartości¹⁵. Należy mieć też na uwadze, że oprócz prawa, którego treść określa zgromadzenie legislacyjne, mamy do czynienia z innym rodzajem prawa, którego treść jawi się jako uprzednia wobec postanowień legislatywy¹⁶. Jest nim chociażby często dziś kwestionowane prawo naturalne. Jego odrzucenie prowadzi do relatywizmu i nihilizmu¹⁷.

Religia jawi się nie tylko jako jedno ze źródeł demokracji, ale również jeden z podmiotów aktywności. W demokracji bowiem, w związku ze współdziałaniem wszystkich ludzi w procesie kształtowania woli politycznej, istnieje wiele podmiotów nie tylko działania politycznego, ale także ponoszenia za nie odpowiedzialności. Podmiotami takimi są obywatele, rządzący, reprezentanci interesów społeczno-gospodarczych, ale również wspólnoty religijne (Kościoły). Nie działają one jednak na podobieństwo grup społecznych, posiadających określone interesy polityczne, ale stosownie do swej misji, czyli głoszenia prawdy zbawczej. Byłoby zatem rzeczą niewłaściwą, gdyby wspólnoty religijne wykorzystywały swych członków do forsowania własnych interesów oraz bezpośrednio wpływały na decyzje polityczne. Ich wkład w budowanie państwa polega na głoszeniu wiary, której częścią jest przesłanie dotyczące powołania i praw człowieka. W ten sposób napominają one i zachęcają do odpowiedzialnej aktywności. Wspólnoty religijne winny zatem kierować się zasadą „działania niepolitycznie-politycznego”, ponieważ w punkcie wyjścia znajduje się niepolityczne głoszenie orędzia wiary, prowadzące jednak do skutków politycznych¹⁸.

W demokracji można obecnie zauważyć tendencję do abstrahowania od sakralnego wymiaru religii i postrzegania jej jako pewien typ związku, tj. związku wyznaniowego. Przyczyną takiego podejścia jest m.in. to, że zasadniczy cel religii, jakim jest zbawienie człowieka,

¹⁵ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 262.

¹⁶ R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, tłum. zbior., Lublin 1993, s. 122-123.

¹⁷ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969, s. 12-13. Istnieją trzy zasadnicze sposoby stanowienia i uzasadniania prawa. Pierwszy polega na odwołaniu się do prawa naturalnego, czyli pewnej struktury istniejącej w naturze (np. J. Locke). Drugi występuje u Kanta, który akcentuje rolę imperatywu kategorycznego. Trzecia w końcu możliwość to bazowanie na umowie społecznej (np. J. Rawls). Por. J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 61-73.

¹⁸ E.W. Böckenförde, *Wolność, państwo, Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, G. Sowiński, Kraków 1994, s. 257-262.

nie daje się wyrazić w kategoriach językowych używanych na forum państwa. W takiej sytuacji zadaniem przedstawicieli religii jest ukazywanie społecznych korzyści płynących z jej istnienia i praktykowania, do których można zaliczyć chociażby umacnianie więzi społecznych, wyższy poziom aktywności obywatelskiej, wspieranie procesu socjalizacji, bycie nieodłącznym elementem kulturowego dziedzictwa narodu. Przedstawiciele religii winni zatem artykułować społeczne funkcje religii¹⁹.

Historyczny rozwój demokracji splótł się z rozwojem liberalizmu. Zasada demokratyczna, według której źródłem władzy jest wola ludzi, wraz z zasadą liberalną, określającą zakres praworządnej władzy, złożyły się na powstanie demokracji liberalnej²⁰. Liberalizm jest natomiast często poddawany krytyce ze względu na swój rzekomo antyreligijny charakter. Tymczasem antyreligijny wymiar liberalizmu, pomijając kwestię różnych jego typów i odmian, stanowi jedynie jakiś stereotyp, ponieważ wielu liberałów wykazywało i nadal wykazuje silne przywiązanie do religii. Żaden z nich nie kwestionował religii jako takiej, a niektórzy próbowali wręcz nadać liberalizmowi charakter religijny (chrześcijański)²¹.

Warto również pamiętać o tym, że klasyczne państwa liberalne powstawały w społecznościach religijnych. Liberalizm miał swe początki albo w państwach wyznaniowych z supremacją państwa nad religią (np. Anglia), albo w państwach wprawdzie neutralnych, ale reprezentujących społeczeństwo religijne (np. Stany Zjednoczone). Wrogami Boga i religii nie byli też klasyczni liberałowie, którzy nie odmawiali ludziom prawa do wiary w Boga i oddawania Mu czci w sferze osobistej oraz społecznej. Warto wspomnieć, że J. Locke był gorliwym chrześcijaninem, który w Bogu, a także prawie naturalnym, rozumianym jako zarządzenie Boga, szukał uzasadnienia dla praw człowieka, jego wolności i równości, liberalnej koncepcji wspólnoty oraz władzy politycznej. Religia jako przedmiot osobistego wyboru była dla niego nade

¹⁹ D. Gawin, *Granice demokracji liberalnej...*, dz. cyt., s. 145-146.

²⁰ J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, dz. cyt., s. 68; tenże, *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, dz. cyt., s. 91.

²¹ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 217-218. Należy zauważyć, że przywódcy religijni (zwłaszcza katolicy) surowej krytyce poddawali przede wszystkim socjalizm. Mieli ku temu cztery zasadnicze powody: 1° obawiali się ateizmu; 2° odrzucali socjalistyczną iluzję równości; 3° nie mogli pogodzić się z nieograniczonym zakresem państwa; 4° sprzeciwiali się odrzuceniu własności prywatnej. Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 71-72.

wszystko szkołą moralności. Wychowywany natomiast na ateistę, a uznający siebie za agnostyka, J.S. Mill walczył o prawa ludzi do wyznawania wiary. Liberalowie bronili więc często wolności sumienia, religii, słowa, nauczania oraz zrzeszania się jednostek²².

Wśród liberalów współczesnych można wyodrębnić trzy zasadnicze stanowiska wobec wartości religijnych, zwłaszcza chrześcijańskich. Pierwsze nazywa się liberalizmem chrześcijańskim, a jego zwolennicy uważają religię za źródło inspiracji oraz doszukują się genetycznych i merytorycznych związków między liberalizmem i chrześcijaństwem. Przedstawiciele drugiego stanowiska, zwanego konserwatywno-liberalnym, zwracają uwagę na potrzebę ograniczenia liberalizmu do wymiaru gospodarczego i jego połączenia z konserwatyzmem, rozumianym jako pielęgnowanie wartości chrześcijańskich. Trzecie stanowisko jest nazywane po prostu liberalnym. Według jego sympatyków liberalizm nie ma żadnych związków z religią, ponieważ stanowi on całościowy program urządzenia społeczeństwa i stworzenia nowej cywilizacji, który radykalnie różni się od modelu tradycyjnego (religijnego)²³.

Wydaje się jednak, że między liberalizmem a religią istnieją pewne związki. Ich przykładem są chociażby te obszary życia społecznego, na których występuje między nimi współpraca. Jednym z nich jest obrona praw człowieka. Dla liberała stanowią one instytucjonalizację negatywnego ujęcia wolności, a dla człowieka religijnego podstawę politycznej *humanitas*. Prawa człowieka mają zatem wymiar moralny, ponieważ są fundamentem realizacji ludzkiej wolności. Zasadniczy sens owych praw jawi się jako wspólny dla przedstawicieli liberalizmu i religii, choć niewykluczone są pewne różnice w ich interpretacji²⁴.

²²S. Macedo, *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995, s. 22; D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Kraków 2008, s. 36-37, 85-86.

²³J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 217-228, 233.

²⁴B. Szlachta, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008, s. 177-178. Kwestia uprawnień człowieka wydaje się być problematyczna. Najpierw mówiono o naturalnych uprawnieniach jednostki, które występowały w stanie przedinstytucjonalnym i miały nieograniczony zakres. Częściowo musiano z nich zrezygnować w momencie przejścia do stanu politycznego – w zamian za bezpieczeństwo. Pewien ich zbiór pozostał jednak nienaruszony. Należały do niego własność, życie oraz wolność człowieka. Związana jest z tym jednak pewna niejasność. Powyższe uprawnienia miały stanowić barierę dla władzy politycznej, ale władzę uczyniono jednocześnie strażnikiem owych praw. Co więcej, w celu ich ochrony zostało powołane państwo. Por. N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, tłum. P. Bravo, Kraków 1998, s. 7-9; R. Legutko, *Traktat o wolności*,

W obu tradycjach respektuje się zwłaszcza prawo do wolności religijnej. Treścią owego prawa jest wolność wiary (jej posiadanie lub nieposiadanie), wyznania (wyznawanie lub niewyznawanie), kultu religijnego (publiczne spełnianie lub niespełnianie praktyk religijnych), a także stowarzyszeń religijnych (przynależność do wspólnoty religijnej). Trzeba zauważyć, że wolność religijna należy do praw wolnościowych, a więc z jednej strony obejmuje ona kwestię posiadania, wyznawania i praktykowania wiary, z drugiej natomiast możliwość odejścia od niej. Prawo do wolności religijnej uniemożliwia wymuszanie takich postaw przez jednostki i władzę. Jest ono gwarantowanym przez państwo prawem człowieka, w wyniku czego religia zostaje przeniesiona ze sfery politycznej do sfery wolności indywidualnej oraz społecznej. Cele i treści należące do przestrzeni państwowej z tej racji, że dotyczą ogółu, winny być więc ustalane niezależnie od religii²⁵.

Tym, co odróżnia liberalizm od religii, jest wspomniana wyżej kwestia prawdy. Liberalizm charakteryzuje się w tej materii pewnym minimalizmem. Liberalowie rezygnują przede wszystkim z rozstrzygania o prawdzie i fałszu osobistych przekonań (np. religijnych, moralnych)²⁶. Ponadto nie interesuje ich kwestia istnienia prawdy absolutnej. Są bowiem przekonani, że istnieje wiele projektów życiowych, które jawią się jako racjonalne, choć niemożliwe do pogodzenia. Zadaniem polityki – ich zdaniem – nie może być rozstrzygnięcie sporu między różnymi koncepcjami dobrego życia. Zadowolają się jedynie ustaleniem zbioru zasad pokojowego istnienia osób posiadających różne koncepcje życia w ramach jednego państwa. Liberalizm polityczny nie chce przy tym rozwiązywać wszystkich problemów ludzkiego życia. Liberalizm oraz religia nie stanowią więc dwóch systemów ideologicznych, które ze sobą konkurują, udzielają odpowiedzi na te same pytania i mają pretensje do nieomyślności²⁷.

Liberalowie koncentrują się zatem na organizacji państwa w taki sposób, aby sprzyjało otwarciu społecznemu i sprawiedliwości społecznej. W tym ujęciu każdy człowiek ma mieć możliwość samodzielnego określania swoich ideałów moralnych. Winien też respektować wolność ich poszukiwania przez innych ludzi²⁸.

Gdańsk 2007, s. 42-45.

²⁵ E.W. Böckenförde, *Wolność, państwo, Kościół*, dz. cyt., s. 75-76, 232.

²⁶ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, dz. cyt., s. 81.

²⁷ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 241-243, 246-247.

²⁸ B. Ackerman, *Przyszłość rewolucji liberalnej*, tłum. H. Grzegołowska-Klarkowska, Warszawa 1996, s. 37.

Następną różnicą między liberalizmem a religią jest stosunek do dobra jednostkowego i społecznego. W perspektywie religijnej, zwłaszcza chrześcijańskiej, osoby są nastawione na cel, który stanowi wspólnota ze Stwórcą. W związku z tym, że celem osoby jest powrót do Boga – i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym – żadne państwo nie ma uprawnień do utrudniania człowiekowi dążenia do jego prawdziwego przeznaczenia. Pod tym względem władze państwowe są ograniczone. Człowieka nie można też traktować wyłącznie jako narzędzia do osiągnięcia ziemskich celów. Autentyczna wspólnota powinna chronić rozwój poszczególnych ludzi, szanować ich godność oraz zabezpieczać prawa. Poszczególne osoby mogą mieć własne cele życiowe, których nie może określać państwo. Obywatele powinni jednak troszczyć się o wspólne instytucje zabezpieczające wolności osobiste oraz sprzyjające ich rozwojowi, a instytucje winny służyć rozwojowi wolnych jednostek, choć nie ma w tym względzie instytucji moralnie doskonałych²⁹.

Tradycja liberalna jest zbyt często prezentowana bez odniesienia do dobra wspólnego, a jedynie w kategoriach prywatnego interesu jednostki oraz racjonalnego rachunku ekonomicznego. Tradycja religijna (chrześcijańska) bywa natomiast ukazywana w taki sposób, jakby w imię dobra wspólnego nie uwzględniała poszanowania dla wolności osoby ludzkiej, praw jednostki oraz szczególnych właściwości różnych sfer. Podejście takie wydaje się jednak niewłaściwe. Obie tradycje mogą czerpać nawzajem ze swego bogactwa oraz korygować własne koncepcje. Jest to tym bardziej możliwe, że pierwsi liberałowie mówili często o „dobru publicznym”, „ogólnym dobrobycie” oraz uniwersalnym „systemie naturalnej wolności”, a więc mieli na uwadze również społeczny wymiar życia człowieka³⁰.

Na znaczenie więzi społecznych w liberalnych Stanach Zjednoczonych zwrócił uwagę A. de Tocqueville. Według niego wolne instytucje i prawa polityczne istniejące w tym kraju naprowadzają człowieka na myśl, że obowiązek oraz interes ludzi stanowi bycie pożytecznym dla innych. Wyrazem tego jest poczucie życzliwości, gotowość do pracy i służby na rzecz współobywateli, a także istnienie licznych stowarzyszeń o charakterze intelektualnym, moralnym, politycznym, przemysłowym. Stowarzyszenia przyczyniają się nie tylko do ucywilizowania człowieka³¹, ale również do efektywności i stabilności rządu

²⁹ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 25-26, 48-49, 54, 186.

³⁰ Tamże, s. 8, 11-12, 13, 216-217.

³¹ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, tłum. B. Janicka i M. Król, Kraków 1996, s. 115, 120.

demokratycznego. Ich członkowie wykazują większą orientację polityczną, odpowiedzialność społeczną, aktywność polityczną, kompetencję obywatelską. Zostaje im też wpojona umiejętność współpracy, jak i poczucie wspólnej odpowiedzialności³².

Wydaje się zatem, że zarówno dla przedstawicieli tradycji liberalnej, jak i religijnej wspólnota jawi się jako ważny czynnik zabezpieczający jednostki, które w jej ramach osiągają samorealizację³³. Liberalizm potrzebuje jednak religijnego poczucia wspólnoty, a religia liberalnych instytucji do realizacji swojej wizji godności osoby ludzkiej, wolnych stowarzyszeń oraz władzy państwa³⁴.

2. Elementy liberalnej polityki państwa demokratycznego wobec religii

Mając na uwadze związki zachodzące między demokracją, liberalizmem i religią, należy przyjrzeć się teraz liberalnej polityce współczesnej demokracji wobec społeczności religijnych oraz zwrócić uwagę na pozycję religii w państwie.

Na początku należy zauważyć, że państwo nie jest dla liberałów celem lub wartością samą w sobie, a jedynie środkiem oraz instrumentem rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, wolności i szczęścia jednostek. Jest więc ono instytucją usługową³⁵. Co więcej, aktywne społeczeństwo obywatelskie jest w interesie państwa liberalno-demokratycznego, ponieważ, mając na uwadze dobro ogółu, chroni przed

³² R.D. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Kraków 1995, s. 137-138.

³³ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 67.

³⁴ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 70. Należy podkreślić, że pojęcie władzy państwowej jest dwuznaczne. Oznacza ono zarówno rządu państwa nad społeczeństwem, jak i udział państwa w regulowaniu życia społecznego. Przedstawiciele władzy stanowią heterogeniczne ciało, które składa się z wielu grup i organizacji, a funkcjonariusze państwa są tylko częścią szerszej grupy, jaką jest klasa polityczna. Ponadto władza musi się usprawiedliwić w oczach ludzi. W tym celu odwołuje się do charyzmy, tradycji, prawa (M. Weber) lub sukcesu w rozwiązywaniu określonych problemów społecznych. Por. V.M. Perez-Diaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1996, s. 75-77, 204.

³⁵ M. Król, *Słownik demokracji*, Kraków 1989, s. 29-30. Być obywatelem we wspólnocie obywatelskiej oznacza przede wszystkim aktywnie uczestniczyć w sprawach publicznych. Nie można jednak lekceważyć interesu własnego jako czynnika motywacyjnego, który powinien być zawsze określony w kontekście szerszych potrzeb publicznych. Por. R.D. Putnam, *Demokracja w działaniu...*, dz. cyt., s. 134.

chaosem i rozkładem, będącym wynikiem różnych tendencji odśrodkowych, jak również interesów jednostkowych³⁶. W podobnym duchu wypowiadał się J. Maritain, według którego państwo ma służyć człowiekowi, a nie człowiek państwu³⁷.

Wydaje się zatem, że liberałowie opowiadają się za ograniczeniem funkcji państwa jedynie do ochrony praw i stania na straży sprawiedliwości. Przekonanie takie nie ma jednak dostatecznego uzasadnienia w zasadach liberalnych. Stanowi pogląd mniejszości liberałów. Większość z nich uważa bowiem, iż państwo może pełnić wiele innych funkcji pod warunkiem, że nie będą one związane ze stosowaniem przymusu³⁸.

Z polityką mamy jednak do czynienia właśnie tam, gdzie używa się siły. Polityka stanowi zatem sposób czynienia pożytku z posiadanej siły – jej zdobywania oraz zmniejszania siły przeciwników. Na politykę składają się zatem określone techniki i mechanizmy, a nie wartości i ideały. W związku z tym sama polityka wydaje się neutralna moralnie, choć jej konsekwencje podlegają ocenie moralnej³⁹.

Charakter prowadzonej polityki jest uzależniony od sposobu rozumienia liberalizmu, a ten jest dwojaki. Z jednej strony liberalizm można ujmować jako całościową ideologię, która dotyczy zarówno instytucji, jak i wartości. Jest to tzw. liberalizm pierwszego stopnia, będący rodzajem rozległej doktryny, zawierającej apoteozę wolnej, autonomicznej i odpowiedzialnej jednostki oraz zarysowującej całościowy obraz wartości jednostkowych i społecznych. Z drugiej strony występuje liberalizm drugiego stopnia, mający charakter czysto polityczny. Jego zwolennicy nie odpowiadają na pytanie: „Jak żyć?”, ale raczej: „Co robić?”, jeśli w jednym społeczeństwie żyją ludzie o radykalnie różnym światopoglądzie⁴⁰. Przedmiotem naszego zainteresowania będzie raczej liberalizm drugiego stopnia, czyli liberalizm

³⁶ E. Shils, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, tłum. D. Lachowska, [w:] K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków-Warszawa 1994, s. 11, 20-22, 46-49.

³⁷ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 19. Państwo powinno jednak posiadać swoją podmiotowość, której pojmowanie jest uzależnione od sposobu rozumienia podmiotowości osoby ludzkiej. Podmiotowość społeczności politycznej bywa zwykle ujmowana na drodze procesu identyfikacji i projekcji, wedle modelu podmiotowości indywidualnej. Por. R. Buttiglione, *Etyka wobec historii*, tłum. zbior., Lublin 2005, s. 107.

³⁸ J. Gray, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 91-94.

³⁹ M. Król, *Słownik demokracji*, dz. cyt., s. 89.

⁴⁰ W. Sadurski, *Liberałów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka 1996-2002*, Warszawa 2003, s. 57-59.

rozumiany jako teoria polityki, a nie teoria wartości. Dla jego zwolenników wartości jawią się jako sprawa osobistych wyborów człowieka, które są realizowane w wolności od państwa, nie naruszają wolności innych jednostek oraz respektują przyjęte zasady⁴¹.

Uprawianie polityki państwowej, zwłaszcza wobec społeczności religijnych, dokonuje się – zdaniem liberałów – w określonej sytuacji społecznej. Charakteryzuje się ona trzema cechami: 1° istnieją ludzie o różnych przekonaniach religijnych i moralnych; 2° nie mogą się oni z sobą pogodzić; 3° należy wypracować i uznać pewne zasady, które regulowałyby wzajemne oddziaływania między ludźmi. Liberałowie domagają się zatem wypracowania konsensusu nadrzędnego wobec wszystkich konkurencyjnych wartości. Polityka liberalna ma dostarczać szerokich ram, w obrębie których ludzie mieliby swobodę wybierania przekonań religijnych, moralnych bądź estetycznych (wszystkie przekonania są jednakowo dopuszczalne pod warunkiem zachowania porządku społecznego)⁴². W związku z powyższą sytuacją liberalna polityka państwa wobec religii winna opierać się na trzech zasadach: wolności religijnej, tolerancji, rozdziału państwa i religii⁴³.

Trzy powyższe zasady, dotyczące stosunków między państwem a religią, nie mogą stanowić przesłanek, które upoważniałyby do eliminacji religii i wiary czy też kwestionowania dogmatów religijnych bądź religijnego uzasadniania światopoglądu. Mają one jedynie umożliwić pokojową egzystencję ludzi o różnym światopoglądzie oraz sprzeciwiać się jakiegokolwiek formie monopolu religijnego (np. religia państwowa). Zadaniem państwa nie jest ani pielęgnowanie określonej religii, ani jej narzucanie. Ma ono stwarzać warunki do swobodnego wyznawania i praktykowania każdej, niesprzecznej z prawem naturalnym i pozytywnym, religii w sferze prywatnej. Trzeba przy tym pamiętać, że liberałowie klasyczni przez sferę prywatną rozumieli nie tylko sferę osobistą, ale także społeczną, czyli związki i stowarzyszenia społeczeństwa obywatelskiego. Liberalny wymóg neutralności (bezstronności) odnosi się zatem wyłącznie do instytucji państwa, a nie do jego obywateli⁴⁴.

⁴¹ W. Sadurski, *Racje liberała. Eseje o państwie liberalno-demokratycznym*, Warszawa 1992, s. 14-19; D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm...*, dz. cyt., s. 224-225.

⁴² S. Macedo, *Cnoty liberalne*, dz. cyt., s. 74, 82.

⁴³ D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm...*, dz. cyt., s. 221.

⁴⁴ D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm...*, dz. cyt., s. 42-43, 221. Podział na owe sfery domaga się jednak pogłębionej refleksji. Jest on z jednej strony użyteczny, z drugiej natomiast brakuje wyraźnej granicy między owymi sferami. Zauważalny jest bowiem wzajemny wpływ między nimi, czego dobrym przykła-

W imię trzech wspomnianych wyżej zasad nie brakuje prób sprowadzenia religii wyłącznie do osobistej sfery życia człowieka. Podaje się za tym różne argumenty. Oto niektóre z nich. Po pierwsze, wskazuje się na brak opartej na objawieniu legitymizacji dla istnienia i funkcjonowania instytucjonalnej formy religii (zwłaszcza chrześcijaństwa). Po drugie, podkreśla się negatywne jednostkowe oraz społeczne konsekwencje podzielenia zasad etycznych ufundowanych na religii pozytywnej (założenia etyczne mają na celu zniwelowanie czy zredukowanie stopnia moralnej odpowiedzialności jednostki poprzez wskazanie na transcendentne oraz niezależne wobec niej determinanty, np. grzech pierworodny, autorytet, odkupienie). Po trzecie, pluralizm światopoglądowy współczesnych społeczeństw wyklucza monopol wybranej koncepcji w przestrzeni publicznej. Po czwarte, tezy religii pozytywnej nie podlegają możliwości powszechnej, intersubiektywnej akceptowalności, ponieważ nie są weryfikowalne empirycznie⁴⁵.

Nie można jednak zapomnieć o tym, że człowiek żyje nie tylko w sferze osobistej, ale także społecznej (publicznej), która jest zresztą zasadniczą instytucją wolnych społeczeństw⁴⁶. W tej sytuacji fundamentalne wydaje się tu rozróżnienie na państwo i społeczeństwo, sferę rządową oraz publiczną. Istnieje wiele zadań, które nie są zadaniami państwa i sfery rządowej, lecz społeczeństwa oraz sfery publicznej. Jednym z nich jest kwestia edukacji moralnej, która realizuje się zwłaszcza w życiu wspólnot rodzinnych i religijnych⁴⁷. Trzeba dodać, że idea sfery publicznej dochodzi do głosu we współczesnych debatach i koncepcjach politycznych (np. demokracji deliberatywnej, społeczeństwa obywatelskiego i etycznego, „trzeciego sektora”)⁴⁸.

dem jest oddziaływanie norm publicznych na ochronę i kształtowanie prywatnej sfery życia rodzinnego. Por. S. Macedo, *Cnoty liberalne*, s. 326-328. Sfery życia społecznego nie mogą być też całkowicie neutralne w sprawach religijnych. Jakaś forma *sacrum* wkracza w życie społeczne chociażby w orzecznictwie sądowym lub stosowanej przez ludzi terminologii (np. uczciwość, naturalna sprawiedliwość), w której zakłada się *implicite* istnienie transcendentnej sfery normatywnej. Por. E. Shils, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, dz. cyt., s. 41-42.

⁴⁵ K. Szocik, *Państwo bez Boga. Dlaczego religia szkodzi państwu*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki społeczne”, nr 1, 2012, s. 72-77.

⁴⁶ V.M. Perez-Diaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, dz. cyt., s. 64.

⁴⁷ R.J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, tłum. B. Szlachta, Poznań 1994, s. 257-262.

⁴⁸ Zob. S. Sowiński, *Kościół w sferze publicznej. Pewna strategia i jej ograniczenia*, „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty Społecznej Nauki Kościoła”, nr 1/2, 2013/2104, s. 39-44; D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm...*, dz. cyt., s. 221.

Ze sferą publiczną jest związana opinia publiczna, która – jak się wydaje – nie istnieje w sensie ścisłym. Jest ona zawsze tworem konkretnego człowieka (polityka, dziennikarza, socjologa). Stanowi zatem swoistą konstrukcję myślową. Mamy jednak do czynienia z ośrodkami krystalizacji opinii, do których należą gazety, czasopisma, kluby, organizacje, stowarzyszenia. Ich przedstawiciele zajmują stanowiska wobec rozważanych zagadnień. Im większa jest ich liczba i różnorodność, tym mniejsze niebezpieczeństwo manipulacji społeczeństwem⁴⁹. Wydaje się, że również przedstawiciele religii, prezentując określone poglądy poprzez grupy, organizacje czy publikacje, winni mieć wpływ na kształtowanie opinii publicznej, zwłaszcza w kwestiach moralnych.

Powyższe uwagi umożliwiają określenie miejsca i roli religii w państwie. Po pierwsze, religia winna być przede wszystkim istotnym elementem społeczeństwa obywatelskiego, uczestnikiem debaty toczącej się w sferze publicznej oraz ważnym czynnikiem kształtującym opinię publiczną. Po drugie, religia powinna odgrywać przede wszystkim funkcję moralną, ponieważ w życiu społeczności państwowej istnieje wiele spraw i problemów, które posiadają takowy wymiar. Rolą religii byłoby w tej sytuacji ich naświetlenie i wskazanie określonych sposobów rozwiązania⁵⁰. Po trzecie, religia winna posiadać również funkcję społeczną, ponieważ może ona kształtować system wartości wyznawanych przez społeczeństwo, kulturę publiczną, być gwarantem więzi społecznych, wносить do życia zbiorowego ducha służby, bezinteresowności, poświęcenia na rzecz wspólnoty⁵¹. Wydaje się, że powyższe reguły są możliwe do respektowania przez zwolenników polityki liberalnej.

Zasadniczym jednak postulatem polityki liberalnej jest, mająca fundament w zasadzie wolności, tolerancji i rozdziału państwa od religii, neutralność sfery politycznej. Państwo nie powinno

⁴⁹ M. Król, *Słownik demokracji*, dz. cyt., s. 45-47, 48.

⁵⁰ M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków 1996, s. 139-140, 141, 148. Funkcję moralną religia realizuje też w obszarze gospodarki. Przedstawiciele religii próbują szukać nowych rozwiązań gospodarczych, które zapewniłyby większy stopień sprawiedliwości społecznej. Natomiast wszelkie instytucje gospodarcze są niechętne próbom owej moralnej ingerencji religii. Wydaje się jednak, że religia może być sojusznikiem osób, które są zainteresowane zmianami moralnego zaplecza gospodarki wolnorynkowej. Liberalowie nie mogą być bowiem przekonani, że ich wizja jest jedynym lekarstwem na wszelkie dolegliwości życia społeczno-gospodarczego. Por. M. Król, *Liberalizm strachu...*, dz. cyt., s. 145-146.

⁵¹ J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy*. Ks. Tischnera spory o Kościół, Kraków 2003, s. 165.

sprzając konkretnej koncepcji dobrego życia ze względu na jej zakładaną wyższość i prawdziwość. Winno się jedynie szanować równą wolność, jaka przysługuje osobom w realizacji własnych koncepcji dobra. Neutralność oznacza również dążenie do poszanowania osób przywiązanych do określonych wartości⁵². Państwo nie powinno zatem udzielać pomocy lub przeszkadzać w wyznawaniu jakiegokolwiek światopoglądu, ale umożliwić wszystkim ludziom harmonijne współżycie na równych prawach⁵³.

Do zagadnienia neutralności państwa są jednak możliwe – zdaniem A. Gutmann – dwa podejścia. W pierwszym wymagana jest neutralność w imię różnorodności i możliwego konfliktu między koncepcjami dobrego życia, wyznawanymi przez obywateli w społeczeństwie pluralistycznym. W drugim natomiast pozwala się instytucjom państwowym na popieranie określonych wartości pod warunkiem ochrony podstawowych praw obywateli, a także instytucji publicznych⁵⁴. Urzędnicy państwowi poprzez sposób uprawiania polityki muszą zatem promować określone wartości publiczne: wolność, odpowiedzialność, tolerancję, pluralizm, poszanowanie dla praw innych⁵⁵. Należałoby zatem mówić o neutralności światopoglądowej jako ochronie wolności sumienia i wyznania poszczególnych obywateli. Nie może być natomiast mowy o neutralności aksjologicznej, ponieważ państwo musi być odniesione do określonych wartości podstawowych (choćby godności osoby ludzkiej, praw człowieka, wolności, równości, solidarności, pokoju społecznego)⁵⁶.

W tym kontekście można wskazać siedem praktycznych reguł prowadzenia liberalnej polityki państwa wobec religii: 1° neutralność wyklucza stanowienie praw, których motywacja ma charakter religijny; 2° państwo powinno wstrzymać się od finansowania działalności mającej charakter światopoglądowy (religijny lub ateistyczny); 3° nauczanie religii powinno odbywać się poza instytucjami państwowymi z racji nieformalnego nacisku na dzieci i wspierania przez państwo swoim autorytetem określonej religii; 4° instytucje państwowe winny wystrzegać się symboliki o charakterze religijnym z racji identyfikowania

⁵² S. Macedo, *Cnoty liberalne*, dz. cyt., s. 323-324.

⁵³ W. Sadurski, *Racje liberata...*, dz. cyt., s. 24-27.

⁵⁴ A. Gutmann, *Introduction*, [w:] *taż* (red.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994, s. 4, 10-11.

⁵⁵ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, dz. cyt., s. 320-321.

⁵⁶ H. Juros, *Kościół. Kultura. Europa*, Lublin-Warszawa 1997, s. 258-259, 261; J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, dz. cyt., s. 93; tenże, *Religia i ludzkie biedy...*, dz. cyt., s. 149-150, 154.

się państwa z daną religią i braku respektowania praw mniejszości; 5° neutralność nakłada na państwo konieczność podjęcia kroków umożliwiających praktykowanie religii przez tych, na których prawo nakłada obowiązki zakłócające możliwość normalnego praktykowania religii (np. żołnierze, więźniowie); 6° w sytuacjach stwarzania przywilejów, polegających na zwolnieniu niektórych obywateli z pewnych obowiązków prawnych na podstawie przekonań religijnych, władze winny zadbać o podobne przywileje dla osób żywiących obiekcje wobec jakichś obowiązków, choć motywowane względami niereligijnymi; 7° państwo ma wystrzegać się jakiegokolwiek poparcia dla działań ateistycznych lub antyreligijnych⁵⁷.

Mając na uwadze wspomniane wyżej zasady i reguły, należy przyrzeć się dwóm ważnym zjawiskom religijnym, które stają się niekiedy problematyczne dla życia społecznego. Należą do nich fundamentalizm religijny oraz sekty.

Naturalnie samo pojęcie fundamentalizmu religijnego jest obce mentalności liberalnej. Fundamentalizm może być rozumiany jako zamknięcie się religii lub znaczony agresją jej stosunek do świata zewnętrznego, związany z żądaniem bezdyskusyjnej akceptacji prawdy poza normalnymi procedurami demokratycznymi. Liberalom zależy zatem na dookreśleniu stopnia ingerencji określonej religii w życie publiczne oraz jej prawnym usankcjonowaniu. Nie mogą oni jednak sprowadzać społeczności religijnej do poziomu grupy interesu czy dobrowolnego stowarzyszenia obywateli, ponieważ różni się ona od nich właśnie głoszeniem prawdy absolutnej. Przedstawiciele fundamentalizmu religijnego musieliby uznać w tym przypadku, że ze względu na nich nie będą naruszane zasadnicze reguły demokracji liberalnej. Według owych reguł o przyjęciu jakiegoś rozwiązania decyduje większość, a nie prawda. Liberalowie natomiast musieliby uznać rolę religii jako aktywnego uczestnika debaty publicznej, zwłaszcza w sferze moralności. Co więcej, udział w owej debacie jest stałym elementem życia społecznego. Niebezpieczna byłaby zatem sytuacja, w której jakaś wspólnota religijna chciałaby obalić reguły demokratyczne albo zostałaby wykluczona z debaty publicznej⁵⁸. Fundamenta-

⁵⁷ W. Sadurski, *Racje liberała...*, dz. cyt., s. 27-31.

⁵⁸ M. Król, *Liberalizm strachu...*, dz. cyt., s. 36-39. Fundamentalizm religijny jest formą powrotu do tradycyjnego autorytetu religii, na gruncie której zostaje wskazany człowiekowi określony sposób życia. Im bardziej zamknięty jest dany porządek religijny, tym skuteczniej rozwiązuje problemy związane z życiem w świecie wielorakich możliwości, a także brakiem ostatecznych autorytetów. Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce*

lizm religijny w dwóch powyższych znaczeniach jest nie do przyjęcia w ramach liberalnej polityki państwa.

Innym zagadnieniem jest zjawisko sekt. Są one przede wszystkim zagrożeniem dla określonej religii jako ideowy rywal. Religie walczą zatem z sektami, ponieważ rywalizują o dominację określonej doktryny i wyznawców. Państwo nie powinno ingerować w tę rywalizację tak długo, dopóki nie zostaje naruszone prawo. Dla państwa bowiem sekta dopiero wówczas staje się problemem, gdy jej liderzy lub członkowie dopuszczają się przestępstw. Ponadto jeśli państwo ustanawia przepisy dotyczące regulacji organizacji i związków religijnych, to muszą one odnosić się w jednakowy sposób do wszystkich grup wyznaniowych – zarówno tradycyjnych, jak i nowych. Nie do urzędników należy też rozstrzyganie, czyje przekonania religijne zasługują na szacunek i ochronę, a czyje na lekceważenie i pogardę⁵⁹. Tak długo, jak członkowie sekty przestrzegają prawa oraz zachowują porządek, państwo nie może ingerować w wewnętrzne sprawy sekty i ograniczać jej działalności.

Na rzecz zarysowanej wyżej liberalnej polityki państwa przemawiają argumenty szczególnego rodzaju. Po pierwsze, muszą one być nieosobiste, czyli nie mogą odwoływać się do wąskich interesów bądź interesu osobistego. Po drugie, winny mieć charakter ogólny, czyli mogą być rozszerzone na odpowiednio zbliżone przypadki. Po trzecie, muszą być publiczne w tym sensie, że dostęp do nich ma być szeroki i łatwy, a ponadto wykluczone jest odwoływanie się do wewnętrznych przeświadczeń, intuicji, wiary. Po czwarte, uzasadnienie powinno być krytyczne, czyli należy wysuwać zarzuty oraz kontrpropozycje. W celu zbudowania moralnej struktury publicznej, akceptującej fakt pluralizmu światopoglądowego, należy odłożyć na bok nie tylko interesy i osobiste przekonania religijne, ale także pewne przeświadczenia filozoficzne i moralne, z którymi inni racjonalnie myślący ludzie mogliby się nie zgadzać. Dopiero wówczas można poszukiwać wspólnego, powszechnie akceptowanego gruntu w postaci publicznego, rozumnego konsensusu⁶⁰.

Zakończenie

Przedmiotem powyższych analiz była charakterystyka polityki państwa liberalno-demokratycznego wobec religii. Zwrócono uwagę przede wszystkim na to, że demokracja, liberalizm i religia nie są sobie obce. Źródła demokracji tkwią bowiem m.in. w chrześcijaństwie, a sam

późnej nowoczesności, dz. cyt., s. 192.

⁵⁹ W. Sadurski, *Liberałów nikt nie kocha...*, dz. cyt., s. 97-98, 101.

⁶⁰ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, dz. cyt., s. 65, 94, 102.

liberalizm kształtował się w państwach o kulturze chrześcijańskiej. W demokracji oraz religii jest obecne przekonanie o potrzebie posiadania jakiejś wizji bytu ludzkiego i moralności. Demokracja nie może mieć zatem charakteru wyłącznie formalnego, ale winna być otwarta na kwestie moralne, które są domeną religii. Religia jest ponadto w demokracji jednym z podmiotów życia społecznego poprzez podejmowanie działań o charakterze „niepolitycznie-politycznym”, czyli skoncentrowanych na głoszeniu prawdy zbawczej, ale posiadających też pośrednio konsekwencje społeczno-polityczne. Religia posiada niewątpliwie określone funkcje społeczne, które należy ukazywać zwłaszcza w dialogu z osobami niewierzącymi. Szacunek dla religii mieli i mają także liberałowie, którzy traktują ją jako szkołę moralności. Są oni gotowi współpracować z jej przedstawicielami chociażby na rzecz praw człowieka. Pewne napięcie na linii liberalizm-religia panuje natomiast w kwestii istnienia oraz poznania prawdy i dobra wspólnego jako punktów odniesienia życia społecznego. Liberalizm wydaje się potrzebować religijnego poczucia wspólnoty, a religia instytucji liberalnych w kształtowaniu relacji międzyludzkich.

Projekt polityki państwa liberalno-demokratycznego w stosunku do religii wydaje się być słuszny. Jednak u jego podstaw stoją prowadzące do pewnych trudności założenia. Jednym z nich jest przede wszystkim bezstronność (neutralność) państwa, powiązana z pluralizmem kulturowo-światopoglądowym współczesnych społeczeństw. Wydaje się ona niemożliwa do urzeczywistnienia. Każde państwo bazuje bowiem na pewnym etosie, czyli zespole wartości, którego nie można wyeliminować, a jedynie zastąpić innym. Nie może być zatem mowy o neutralności aksjologicznej. Co więcej, etos ten często wyrasta z jakiejś religii.

Drugim założeniem jest przekonanie, że życie społeczno-polityczne można kształtować jedynie na przyjętych zasadach i procedurach, bez potrzeby odwoływania się do wartości moralnych. Tymczasem mamy w nim do czynienia również z wyzwaniem natury moralnej, które domagają się odwołania do jakiejś aksjologii. Podobnie osoby aktywne politycznie posiadają określone przekonania moralne i wartości (również natury religijnej), które biorą pod uwagę przy podejmowaniu decyzji politycznych. Rezygnacja z nich wydaje się z jednej strony niemożliwa, z drugiej natomiast sprzeczna z podstawowymi prawami człowieka.

Trzecie założenie stanowi indywidualizm (atomizm). Jego konsekwencją jest niedowartościowanie roli wspólnoty w życiu człowieka. Tymczasem dokonujący korekty liberalizmu komunitarianie

zwrócili uwagę na to, że każda wspólnota, w tym również religijna, wywiera istotny wpływ na osobowość człowieka i kształtowanie się jego tożsamości. Z tej racji należałoby dowartościować jej znaczenie dla ludzkiej egzystencji.

W końcu czwarte założenie dotyczy umiejscowienia religii w sferze prywatnej oraz braku jakiejkolwiek formy jej obecności w sferze instytucji politycznych. Należałoby zapytać, czy w imię wolności, równości i tolerancji nie jest ono tak naprawdę pierwszym krokiem zmierzającym w kierunku jej faktycznego zamarcia? Czy nie byłoby ono też związane z duchowym zubożeniem człowieka?

Cennym wkładem powyższego projektu jest podkreślenie słusznej autonomii państwa i religii, a także ich odmiennych kompetencji. Owa autonomia nie zwalnia jednak państwa i religii z obowiązku współpracy w imię dobra człowieka. Postulat autonomii ma jedynie chronić przed przekraczaniem istniejącej między nimi granicy, co niejednokrotnie miało miejsce w historii.

Wydaje się, że problem w relacjach między państwem liberalno-demokratycznym i religią leży w minimalistycznych roszczeniach pierwszego oraz maksymalistycznych drugiej. Celem demokracji liberalnej jest jedynie zapewnienie porządku i pokoju społecznego, a nie próba rozwiązywania doniosłych kwestii metafizyczno-aksjologicznych. Otwartym pozostaje jednak pytanie: czy taki projekt jest spójny i wystarczający w procesie budowania społeczności państwowej? Czy jego zwolennicy nie wysuwają zbyt wygórowanych oczekiwań związanych z ograniczeniem religii i wynikających z niej wartości? Religia natomiast winna nie tylko dać odpowiedź na fundamentalne pytania człowieka, ale również porządkować i kształtować wszystkie sfery jego życia.

~•~

KAROL JASIŃSKI

Polityka państwa liberalno-demokratycznego wobec religii

Streszczenie

Artykuł dotyczy polityki państwa liberalno-demokratycznego wobec religii (zwłaszcza chrześcijaństwa). Składa się z dwóch części. W pierwszej autor pokazuje relacje między religią a demokracją i liberalizmem w kontekście ich pochodzenia i instytucji. Zwraca uwagę na chrześcijańskie źródła oraz religijne elementy demokracji. Wskazuje również na religijny kontekst liberalizmu i jego relację do religii, a także ukazuje przedmiot napięcia między nimi.

W drugiej części autor przedstawia główne cechy liberalnej polityki państwa wobec religii zgodnie z trzema zasadami: wolności, tolerancji, separacji państwa i religii. Polityka liberalna jest uprawiana w warunkach pluralizmu poglądów, ich konfliktu oraz chęci harmonijnego współistnienia. Liberalizm jawi się jako teoria polityczna, której celem jest zapewnienie zgodnego współistnienia wielu przekonań i koncepcji dobrego życia, zachowanie bezstronności w sferze politycznej oraz eliminacja monopolu jakiegokolwiek światopoglądu. Religia ma swoje miejsce w prywatnej sferze życia człowieka, która posiada wymiar osobisty i społeczny. Szczególnym obszarem obecności religii jest sfera publiczna, a także społeczeństwo obywatelskie.

Słowa kluczowe: demokracja liberalna, moralność, polityka, religia, sfera publiczna.

KAROL JASIŃSKI

The policy of the liberal democratic state towards religions

Abstract

The author of this article discusses the policy of the liberal democratic state towards religions (especially Christianity). In the first part, the author describes various relationships between religion, democracy and liberalism, their respective origins and institutions. He draws attention to the Christian sources of the latter and religious elements present in democracy (moral and communal dimension of life, separation of "unpolitical" and political spheres, religious activity). He points to the religious context of liberalism and its attitude to religion (religion as the school of morality, cooperation in defense of human rights) and the tension between them (the existence of truth and common good). In the second part of the article, the author presents the main characteristics of the liberal policy of the state towards religions in accordance with the three basic rules of freedom, tolerance and separation of the state and religion. Liberal policy is conducted in the atmosphere of the pluralism of the worldviews, their conflict and desire for harmonious coexistence. Liberalism is a political theory aiming at ensuring harmonious coexistence of many beliefs and concepts of good life, preservation of impartiality in the political sphere and elimination of any monopolistic worldviews. Religion belongs to the private sphere of man's life, which has personal and social dimension. Religion is especially present in the public sphere and in the civil society.

Keywords: liberal democracy, religion, politics, morality, public sphere.