

Janusz Węgrzeck

Deklaracja „Dignitatis humanae” a współczesne społeczeństwo liberalno-demokratyczne

Nurt SVD 51/2 (142), 437-449

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.

Deklaracja *Dignitatis humanae* a współczesne społeczeństwo liberalno-demokratyczne

Declaration *Dignitatis humanae* and the modern, liberal and democratic society

Janusz Węgrzecki

j.wegrzecki@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Ks. doktor habilitowany, profesor UKSW na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. Zainteresowania badawcze: metodologia i teoria polityki, analiza struktury teorii, tożsamości i wielokulturowości, natury i głównych pojęć ideologii politycznych, aksjologii polityki, teorii demokracji, fenomenu uniwersytetu, teorii władzy, obywatelskości oraz relacji religii i polityki.

W artykule najpierw przedstawię rekonstrukcję stanowiska Johna Courtneya Murraya, amerykańskiego jezuitę, który wywarł decydujący wpływ na kształt Deklaracji *O wolności religijnej* Soboru Watykańskiego II. Po rekonstrukcji omówię amerykańską debatę wokół aktualnego znaczenia stanowiska Murraya. Na koniec podejmę próbę ukazania implikacji powyższego stanowiska w kontekście kondycji współczesnej liberalnej demokracji, biorąc pod uwagę również stanowiska papieży - Jana Pawła II i Benedykta XVI.

Murray o wolności religijnej

Według Murraya rozum ludzki oświecony przez wiarę dochodzi do przekonania, że wolność jako najwyższy cel polityczny może być zrealizowana tylko wtedy, gdy społeczeństwo opiera się na prawdzie, skierowane jest na sprawiedliwość i ożywiane przez miłość¹.

¹ Por. J.C. Murray, *Bridging the Sacred and the Secular. Selected writings*, J. Leon

Wolność, która ma być osiągnięta, jest celem nigdy niekończących się dążeń. Posiadanie wolności, podobnie jak posiadanie prawdy, jest zawsze tylko przybliżone, nigdy w pełni osiągalne². Już w tych określeniach widać, że Murray rozumie wolność zarówno w aspekcie negatywnym – jako brak społecznych czy politycznych przeszkód do jej zrealizowania, jak i pozytywnym – jako zdolność podmiotu do zrealizowania własnych celów i zamierzeń.

Murray zauważa, że papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* do tradycyjnej triady: prawda, sprawiedliwość, miłość, dołączył wolność. Tym samym wolność została uznana za niezbywalną zasadę społeczną. Wolność prowadzi osoby do większej doskonałości – na wyższy poziom człowieczeństwa i uspołecznienia. Jako zasada społeczna pozytywna wartość wolności dochodzi także do głosu w ramach społeczności Ludu Bożego. Wiek XX należy uznać zatem za wiek odnowy prawdy o pozytywnej roli wolności³.

Murray obok odwołania się do Jana XXIII powołuje się także na autorytet św. Tomasza z Akwinu. Według św. Tomasza wolność jest znakiem ludzkiej godności rozumianej dynamicznie. Pełnej godności nie osiąga się od razu. Podobnie wolność jest wewnętrzną, spontaniczną zdolnością znalezienia w sobie racji rozumowych i motywów do własnego prawego decydowania i działania niezależnego od zewnętrznych nacisków. Wolność jest autentycznym, pełnym prawdy, wiernym dążeniem do prawdy i przyłgnięciem do prawdy, jeśli tylko zostanie znaleziona. W konsekwencji wolność jest doświadczana jako obowiązek, jako odpowiedź na wymagania sprawiedliwości, sprawiedliwego prawa, na rządzenie i wskazania legitymizowanego autorytetu. Wolność w jej ostatecznym chrześcijańskim sensie ma wyższe znaczenie – przeradza się w miłość. Być wolnym, to być dla innych, to służyć innym⁴. I tu również wyraźnie widać, że Murray rozumie wolność nie tylko w znaczeniu negatywnym, jako brak zewnętrznych przeszkód do działania, ale także w znaczeniu pozytywnym, jako zdolność do zrealizowania własnych celów i zamierzeń oraz w znaczeniu wewnętrznym jako autorstwo własnych działań⁵. Murray ponadto pojmuje wolność jako autonomię, jako zgodność woli i działania z prawem moralnym. Być wolnym, to chcieć i działać zgodnie z obiektywnym prawem moralnym⁶.

Hooper (red.), Washington 1994, s. 182.

² Por. tamże.

³ Por. tamże, s. 185.

⁴ Por. tamże, s. 186.

⁵ Por. R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

⁶ Por. Y.R. Simon, *Freedom of Choice*, New York 1992, s. 127-158.

Według Murraya Deklaracja *O wolności religijnej* dotyczy jedynie ograniczonego wymiaru wolności. Koncentruje swoją uwagę wyłącznie na prawno-społecznym porządku w aspekcie obywatelskiego prawa do wolnego praktykowania religii. To prawo jest wywiedzione z godności osoby ludzkiej. Człowiek-obywatel powinien być wolny od wszelkich nacisków, zarówno prawnych, jak i pozaprawnych, które kolidują z jego religijnymi przekonaniem, sprawowanym kultem, uzewnętrznianym świadectwem oraz praktykowaniem religijnym⁷. Murray dopatruje się harmonii pomiędzy wolnością religijną w jej prawno-społecznym wymiarze a chrześcijańską wolnością w jej różnych kontekstach wywiedzionych z Biblii i z doktryny Kościoła⁸. Jego zdaniem w Deklaracji nastąpiło przejście od sakralnego rozumienia społeczeństwa i państwa do koncepcji sekularnej⁹. W zgodzie z Jana XXIII *Pacem in terris* Deklaracja przywołuje cztery zasady porządku społecznego, którymi są prawda, sprawiedliwość, miłość i wolność. Ludzkie i obywatelskie prawo do wolnego praktykowania religii nie tyle jest zgodne, co wręcz wymagane przez te cztery zasady¹⁰. Źródłem prawa do wolności religijnej jest prawda o godności człowieka. Przedmiotem tego prawa jest wolność od przemocy w sprawach religii, a jest to dług wobec sprawiedliwości względem osoby ludzkiej. Ostatecznym motywem do przestrzegania prawa do wolności religijnej jest miłość rozumiana jako wdzięczność za osobistą godność człowieka. Religijna wolność jest pierwszą ze wszystkich wolności w dobrze zorganizowanym społeczeństwie, bez której żaden człowiek ani jakiegokolwiek wolności obywatelskie nie będą bezpieczne¹¹. Przekonanie, że prawo do wolności religijnej stanowi podstawę wszelkich praw wolnościowych stanowi antycypację nauczania Jana Pawła II.

Murray nie wspomina jednak o granicach wolności religijnej nakreślonych przez Deklarację *Dignitatis humanae*. Według Deklaracji władze publiczne są niekiedy wręcz zobowiązane do ograniczenia wolności religijnej. Mowa jest o wolności religijnej, lecz dotyczy każdego typu wolności, na przykład wolności migracji. Władza publiczna powinna działać według norm prawa stanowionego, ale pozostających w zgodności z obiektywnym porządkiem moralnym. Istnieją cztery sytuacje, w których wolność jednostek narusza obiektywny porządek moralny i wtedy wolność jednostek powinna ulec ograniczeniu.

⁷ Por. J.C. Murray, *Bridging the Sacred...*, dz., cyt., s. 187.

⁸ Por. tamże, s. 188.

⁹ Por. tamże, s. 190.

¹⁰ Por. tamże, s. 198.

¹¹ Por. tamże, s. 199.

Pierwsza sytuacja ma miejsce, gdy realizowana przez jednostkę wolność narusza prawa ustanowione w interesie wszystkich obywateli; druga – gdy wolność realizowana przez jednostkę zagraża zgodnemu współżyciu mieszkańców i obywateli; trzecia - gdy realizowana przez jednostkę wolność narusza uporządkowane współżycie obywateli w sprawiedliwości, a tym samym zakłóca pokój społeczny; czwarta - gdy realizowana przez jednostkę wolność godzi w moralność publiczną. Każda społeczność jest wspólnotą etyczną, kierującą się określonymi zasadami i wartościami, które określają jej tożsamość¹².

Amerykańska debata wokół stanowiska Murraya

George Weigel wyraża się pozytywnie o *Amerykańskiej Propozycji* Murraya, pisząc o niej z perspektywy 50 lat od czasu jej sformułowania¹³. Według niego Murray rozumie *Amerykańską Propozycję* jako kontynuację i rozwinięcie politycznych wymiarów zachodniej cywilizacji, która doprowadziła przez wiele wieków do owocnej współpracy tego, co symbolizują Jerozolima, Ateny, Rzym - biblijną religię, grecką racjonalność, rzymskie prawo. *Amerykańska Propozycja* opiera się na realistycznej epistemologii. Istnieją prawdy w świecie i istnieją prawdy w nas jako podmiotach poznających. Te prawdy możemy poznać. Poznane prawdy prowadzą nas do odkrycia ciężących na nas określonych obowiązków, zarówno tych osobistych, jak i odnoszących się do nas jako obywateli. *Amerykańska Propozycja* jest doświadczeniem w porządku wolności¹⁴. Odczytanie Murraya przez Weigla prowadzi do następującej uwagi. Murray nie wychodzi z perspektywy pluralizmu liberalnego czy doświadczenia i świadomości społeczeństwa liberalno-demokratycznego. Refleksje Murraya mają genezę we wnętrzu chrześcijaństwa i są rozwijane w oparciu o doświadczenie oraz myśl chrześcijańską, ponadto opierają się na przyjętym założeniu o zgodności chrześcijaństwa i kultury amerykańskiej.

Murray twierdzi, że amerykański eksperyment opiera się na kilku, dokładnie czterech, prawdach przejętych od zachodniej cywilizacji. Pierwsza prawda – *a nation under judgment* – uznaje istnienie źródła

¹² Por. *Deklaracja o wolności religijnej. Dignitatis humanae*, nr 7, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 415.

¹³ Por. G. Weigel, *Truth still held? John Courtney Murray's „American Proposition” fifty years later*, [w:] M.L. Lamb (red.), *Catholicism and America. Challenges and Prospects*, Ave Maria 2012, s. 99-117.

¹⁴ Por. tamże, s. 101-102.

porządku społecznego zewnętrznego w stosunku do podmiotów biorących udział w procesie podejmowania zbiorowej decyzji. Tym źródłem jest Bóg czy prawo naturalne pełniące rolę suwerena wobec narodów i jednostek. W świetle tego źródła następuje proces podejmowania publicznej decyzji – ludzie jako obywatele definiują obszary działania władzy publicznej oraz obszary prawomocnej wolności jednostek (prawa człowieka).

Druąa prawda – *consent* – głosi, że rząd, aby był uznany za prawomocny, wymaga zgody na swoje działanie ze strony rządzących. Granicą udzielanej zgody są naturalne prawa zakorzenione w godności osoby ludzkiej.

Trzecia prawda – *the priority of society* – utrzymuje, że należy odróżnić państwo od społeczeństwa. Zadania państwa są ograniczone wobec społeczeństwa. Państwo nie może zastępować społeczeństwa. Państwo powinno podążać za głosem społeczeństwa.

Czwarta prawda – *freedom and virtue* – utrzymuje, że tylko cnotliwi ludzie i obywatele mogą być naprawdę wolni¹⁵.

Każda z tych prawd posiada określony profil ideologiczny. Pierwsza prawda wypływa z przekonania konserwatywnego, że źródłem ładu społeczno-politycznego nie jest ani rozum, ani wola ludzka. To źródło jest zewnętrzne w stosunku do podmiotu ludzkiego. Druąa prawda ma charakter właściwy dla klasycznego liberalizmu. Nawiązuje do liberalnej koncepcji umowy społecznej, ale opierającej się na obiektywnym prawie natury. Tutaj ten obiektywizm prawa natury wyraża idea godności osoby ludzkiej. Trzecia i czwarta prawda wyrażają wrażliwość republikańską. Społeczeństwo względem władzy zachowuje podmiotowość. Społeczeństwo partycypuje we władzy. Wolność zaś ściśle jest powiązana z cnotami, czyli usprawnieniami do dobrego życia obywatelskiego.

Według Weigla Murray pisał antycypująco w stosunku do nauczania Jana Pawła II (choćby w encyklice *Centesimus Annus*), twierdząc, że wolność i prawda moralna są nierozdzielne. Wolność powinna być powiązana z prawdą i być ukierunkowana na dobro, jeśli nie ma się stać swoim zaprzeczeniem i wynaturzeniem¹⁶.

Weigel, odnosząc się po pięćdziesięciu latach do kondycji społeczeństwa amerykańskiego, czyli współczesnego amerykańskiego liberalizmu i demokracji, twierdzi, że aktualnie powyższe prawdy są zagrożone. Według Weigla Kościół katolicki w Ameryce powinien

¹⁵ Por. tamże, s. 104-106.

¹⁶ Por. tamże, s. 107.

pomóc w odbudowie Amerykańskiej Propozycji, amerykańskiego demokratycznego doświadczenia, które polega na uporządkowaniu wolności zgodnie z prawdami wyartykułowanymi przez Murraya. Ta odbudowa musi polegać na ponownym uczeniu Ameryki prawd o pozaludzkiem źródle ładu społecznego i politycznego, o opartej na godności osoby ludzkiej umowie z jednej strony pomiędzy rządzo-nymi, a z drugiej strony pomiędzy władzą i podlegającymi władzy, o prymacie społeczeństwa względem władzy państwowej, prowadzącym do uznania przez władze publiczne zasady pomocniczości, o konieczności rozwijania cnót przez jednostki, aby stać się wolnymi i dobrymi obywatelami¹⁷.

Michael Novak podobnie jak Weigel pozytywnie ocenia stanowiska Murraya. Uważa jednak projekt Murraya za niedokończony. Według Novaka *Amerykańska Propozycja* obok bezdyskusyjnych czterech prawd charakteryzuje się jeszcze dodatkowymi trzema prawdami. Pierwsza dodatkowa prawda według Novaka uznaje, że każdy człowiek bywa grzesznikiem. Republika funkcjonuje w społeczeństwie, w którym obywatele są grzesznikami.

Druga dodatkowa prawda według Novaka głosi, że rozum ojców założycieli miał charakter zdrowego rozsądku. Zdaniem Novaka Murray był bliski prawdy, gdy mówił raczej o roztropności niż żelaznej logice ojców założycieli.

Trzecią wreszcie dodatkową prawdą według Novaka jest stwierdzenie, że głównym imperatywem kierującym życiem amerykańskim nie jest jednostka, lecz wspólnota. W projekcie zjednoczenia Stanów Zjednoczonych kluczową rolę odgrywa taka czy inna forma wspólnoty. USA kieruje się troską o różne wspólnoty. Jej zadaniem jest zachowanie Unii, budowa wiosek, miast, wspólnot i zrzeszeń różnego typu¹⁸.

Timothy W. Burns, w przeciwieństwie do Weigla i Novaka, projekt Murraya poddaje krytyce¹⁹. Burns wydobywa najistotniejsze punkty koncepcji Murraya. Są to:

1. ogólne przekonanie, że amerykańska konstytucyjna demokracja jest możliwie najlepszym ustrojem, najlepiej porządkującym ład polityczny;

¹⁷ Por. tamże, s. 116.

¹⁸ Por. M. Novak, *Catholicism and the American Experiment*, [w:] M.L. Lamb (red.), *Catholicism and America*, dz. cyt., s. 119-121.

¹⁹ Zob. T.W. Burns, *John Courtney Murray, Religious Liberty, and Modernity. Part II: Modern Constitutional Democracy*, „Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture”, nr 17, 2014, s. 49-65.

2. przekonanie, że zasady artykułowane w pierwszej poprawce do Konstytucji USA są tak naprawdę zasadami katolickimi, chociaż formułowali je historycznie protestanci. Zasady te wyrażają troskę o religię, pozytywnie odnoszą się do praktyk religijnych, odróżniają i oddzielają państwo od społeczeństwa obywatelskiego, uznają, że Bóg nie rządzi bezpośrednio, tylko poprzez ludzi, tym samym przyjmując pośredni charakter rządów właściwych dla z sekularyzowanego państwa;
3. przekonanie, że w amerykańskich realiach społecznych wspólnota obywateli ma głęboko zaszczeponą świadomość, że powinna żyć w pokoju, a to pragnienie pokoju traktuje jako głos Boga;
4. przekonanie, że ojcowie założyciele zbudowali coś znacznie lepszego niż zamierzali. Stało się to możliwe, gdyż opierali się na tradycji chrześcijańskiej, nie będąc tego do końca świadomi. Pojęcie „Stworzyciela” w Deklaracji Niepodległości zrozumiałe jest tylko w kontekście katolickiej tradycji prawa naturalnego;
5. przekonanie, że chrześcijaństwo rozszerza horyzonty ludzkiej świadomości, również gdy mamy do czynienia ze świadomością obywatela, zwierzęcia politycznego. Dzieje się tak dlatego, gdyż człowiek nie może osiągnąć pełnego rozwoju ani moralnego, ani intelektualnego, nie będąc członkiem społeczności politycznej. Chrześcijaństwo nie pozwala oddzielić etyki od polityki, co wyraźnie już akcentował św. Augustyn²⁰.

Timothy Burns, przechodząc do krytyki projektu Murraya, formułuje dwa główne zarzuty. Pierwszy dotyczy błędnego odczytania natury nauczania społecznego Kościoła katolickiego w jej relacji do liberalizmu. Drugi dotyczy niepozbanionego błędów odczytania *Amerykańskiej Propozycji* i jej relacji do chrześcijaństwa.

Zdaniem Burnsa, Murray przyjmuje błędną relację pomiędzy prawem naturalnym a prawami człowieka. Niszczy wręcz możliwość spełnienia przez prawo naturalne (*natural law*) podstawowej powinności wobec człowieka (*natural right*). W miejsce natury, którą wyraża prawo naturalne, pojawia się sumienie otwarte na głos Boga. Prowadzi to konsekwentnie do zaniku prawa naturalnego. Murray, podobnie jak Richard John Neuhaus zwraca się do amerykańskich obywateli niekatolików z przesłaniem: prawa człowieka (*natural right*) należy uznać za tożsame z prawem naturalnym (*natural law*). Według Burnsa Murray

²⁰ Por. tamże, s. 49-53.

idealizuje w ten sposób katolicką tradycję politycznego myślenia. W efekcie naraża się jednak na przeinterpretowanie stanowiska katolickiego. Otwiera drogę do uznania katolicyzmu za bardziej liberalny, niż jest w istocie. Skoro ojcowie założyciele myśleli liberalnie, a katolicyzm daje się pogodzić z liberalizmem, zatem nie ma żadnych przeszkód, aby katolicy odnaleźli swoje miejsca, żyjąc w liberalnych ustrojach politycznych. Według Burnsa zaślubiny liberalizmu z tradycją katolicką nie są do końca udane. W świetle tomistycznego nauczania *Deklaracji o wolności religijnej* – tak je chce odczytywać Burns – mamy do czynienia z próbą przekazania czegoś trwałego, niezmiennie ważnego, tyle tylko, że w oprawie liberalnego języka. Deklaracja nie przyjmuje jednak ducha liberalnego, lecz opiera się na starszej niż liberalizm tradycji katolickiej, czego nie dostrzega Murray²¹.

Drugi zarzut polega na niewłaściwej interpretacji amerykańskiego ładu konstytucyjnego. Burns zauważa, że duch ojców założycieli nie był jednoznacznie liberalny, lecz raczej zdecydowanie lockowski. Murray, nie zauważając tego, może twierdzić, że godność osoby ludzkiej głoszona w ramach tradycji katolickiej daje się w pełni pogodzić z ładem, który ustanawia nowożytny konstytucyjny rząd. W ten sposób katolicy nie powinni mieć problemu z odnalezieniem się w ramach ładu politycznego, który ustanawia amerykański konstytucjonalizm. Murray sądzi, że pojęcie godności łączy postawę katolicką i amerykański porządek konstytucyjny. Tym niemniej uważa, że chrześcijańska idea godności poszerza nasze moralne rozumienie, a poznawczo wykracza poza zasięg działania rozumu ściśle naukowego, który ze swej istoty ignoruje pełną prawdę o człowieku. Według Burnsa projekt Murraya nie do końca jest udany. Przyjmuje postać czegoś w rodzaju schrystianizowanego liberalizmu. Murray zakłada, że nowożytnego liberalnego racjonalizmu nie należy odrzucać, tylko poszerzyć jego horyzonty perspektywą chrześcijańską. Burns jest sceptyczny co do zasadniczej zgodności liberalizmu i chrześcijaństwa. Z perspektywy chrześcijańskiej nie wystarcza nieznaczną korekta liberalizmu, lecz radykalna. Burns nie wyjaśnia, na czym miałby ten radykalizm polegać. Czy byłaby to jeszcze korekta czy raczej już odrzucenie liberalnego racjonalizmu? W każdym razie Burns twierdzi, że nasze czasy wymagają czegoś innego – my jako obywatele i nasze państwo wymagamy czegoś radykalnie innego. Propozycji Murraya nie należy traktować jako aktualnej w XXI wieku²².

²¹ Por. tamże, s. 53-55.

²² Por. tamże, s. 55-60. Burnsa krytyka schrystianizowanego liberalizmu wydaje się ciekawa również w odniesieniu do sytuacji w Polsce. Rzuca interesu-

Kondycja współczesnej liberalnej demokracji

Wielu myślicieli wskazuje, że filozoficzny liberalizm zawiera w sobie zdążające w odmiennych kierunkach tendencje. Jedna z nich prowadziła do utworzenia ładu społecznego, gospodarczego, kulturowego i politycznego nazywanego liberalizmem, a później liberalną demokracją. Druga tendencja powoduje stopniową erozję moralnego, politycznego i duchowego życia systemu społecznego, do powstania którego liberalizm się przyczynił. Zdaniem Marka Guerry wartości-dobra współczesnej demokracji, jak pokój pomiędzy obywatelami, wolność religijna, samorządność, konstytucjonalizm zostają zagrożone w wyniku erozji religii i moralności. Liberalna demokracja podkopuje religię i moralność, które są niezbędne do dalszego trwania i zdrowia liberalnej demokracji²³. Mamy zatem do czynienia z kryzysem kultury. Według Jana Pawła II najgłębsze przejawy kryzysu kultury polegają na wywołaniu sceptycyzmu w odniesieniu do źródeł wiedzy i etyki, który to sceptycyzm nie pozwala odkryć, kim jest człowiek. Receptą Jana Pawła II na powyższy kryzys jest powrót do filozoficznej etyki, której przedmiotem jest poszukiwanie prawdy o dobru. Powrót do etyki, która nie jest ani subiektywna, ani utylitarna. Sformułowanie takiej etyki wymaga wcześniejszego sformułowania antropologii filozoficznej i metafizyki dobra. Guerra uznaje, że filozoficzna etyka obejmuje, jako swoją część, chrześcijańską myśl polityczną.

Chrześcijańska myśl polityczna powinna przezwyciężyć pokusę podejmowania próby przekształcenia lub ominięcia nowoczesności. Raczej powinna pozostać zbiorowym, społecznym, naukowym i politycznym osiągnięciem, którego nowoczesność nie może zignorować, a wręcz powinna próbować zasymilować. Chrześcijańska myśl polityczna powinna stać się immanentną częścią nowoczesności²⁴.

Chrześcijańska myśl polityczna ma charakter krytyczny. Spełnia rolę zdrowego krytycznego osądu. Pokazuje dehumanizacyjne konsekwencje nowożytnego racjonalizmu, który uznaje, że natura nie ma związku z moralnymi, intelektualnymi i duchowymi celami,

jące światło na kondycję środowiska tzw. katolików otwartych mających silną pozycję tuż po Soborze Watykańskim II – obecnie malejącą. Są to środowiska, których rola jest coraz bardziej marginalna w Kościele, w społeczeństwie zaś nie mają większego znaczenia opiniotwórczego, pomimo podejmowanych prób działania i zgłaszanych ambicji.

²³ Por. M.D. Guerra, *Christians as Political Animals. Taking the Measure of Modernity and Modern Democracy*, Wilmington 2010, s. 151-152.

²⁴ Por. tamże, s. 152-153.

którymi kieruje się człowiek w swoim życiu. Przeciwstawia się także redukcji osób, kobiet i mężczyzn do abstrakcyjnych jednostek, do postrzegania ich przez nowoczesny racjonalizm jako świat konstruowany. Indywidualizm eroduje rozumienie człowieka jako społecznego i politycznego bytu. Prowadzi do zagubienia zrozumienia tajemnicy ludzkiej duszy. Dzisiaj jednostka myśląca według nowożytnego racjonalizmu i postrzegająca siebie jako indywiduum wyznaje wiarę, że jest w stanie skonstruować swoje własne szczęście poprzez samorealizację i samodeterminację. Wyznanie wiary w stwórcze możliwości indywiduum dehumanizuje ludzkie życie, gdyż osłabia sens rodziny, przyjaciół, kraju, Boga. Prowadzi do izolacji jednostek od innych, a w efekcie do izolacji od samej siebie²⁵.

Według Thomasa R. Rourke'a również papież Benedykt XVI nie unika krytycznego spojrzenia, chociaż jego stanowisko ma raczej charakter zbalansowany. Spojrzenie Benedykta XVI na demokrację jest roztropne, powściągliwe, ale kiedy potrzeba – bardzo krytyczne²⁶. Benedykt XVI wyważa stanowisko. Z jednej strony uznaje pozytywne trendy w relacji państwo – Kościół dokonujące się w kontekście nowożytności. Pozytywnym trendem jest próba ograniczenia obecności Kościoła w obszarze legitymowanej autonomii państwa, czyli właściwie rozumiana separacja wiary od prawa. Nie należy oddzielać wewnętrznych wymagań wiary od publicznego etosu, na którym opiera się prawo stanowione. Publiczny etos powinien pozostać w żywym związku z etyką motywowaną religijnie. Rolą religii jest ożywiać publiczny etos, lecz nie kształtować bezpośrednio prawa stanowionego.²⁷

Papież Benedykt XVI dostrzega także trendy negatywne podważające autentyczną demokrację. Pierwszy polega na utopijnym przekonaniu, że może istnieć doskonale życie polityczne. Drugi, ściśle powiązany z pierwszym trendem, stanowi wyraz niezdolności do akceptacji zauważalnej i doświadczanej nieuchronnej niedoskonałości życia politycznego, obecnej także w demokracji. Trzeci negatywny trend polega na próbie zbudowania dobrego społeczeństwa w wyniku transformacji społecznych, gospodarczych i politycznych struktur. Powyższe trendy wynikają z jednowymiarowego rozumu, którego wpływ dominuje w nowożytności²⁸.

²⁵ Por. tamże, s. 154-156.

²⁶ Por. Th.R. Rourke, *The Social and Political Thought of Benedict XVI*, Lexington Books, Lanham 2014, s. 57.

²⁷ Por. tamże, s. 58.

²⁸ Por. tamże, s. 58-59.

Trzy powyższe trendy prowadzą do zrodzenia się w myśli i postawie chrześcijańskiej kilku zagrożeń. Pierwsze z nich można określić jako pokusę łączenia chrześcijaństwa z pewnego rodzaju utopizmem w odniesieniu do polityki i państwa. Drugie polega na pokusie, że chrześcijaństwo może ingerować w etos państwa, motywując to teologiczną tezą o doskonałości za sprawą samej łaski. Trzecie zagrożenie wreszcie jest pokusą teokracji²⁹.

Benedykt XVI uznaje, że chrześcijaństwo, ale chrześcijaństwo dobrze skonstruowane, czyli nieulegające negatywnym trendom w nowożytności, jest niezbędne dla demokracji. Tak rozumiane chrześcijaństwo może wesprzeć chociażby odnowę europejskiej demokracji. Ta odnowa obejmuje konieczność uwzględnienia czterech wymiarów:

1. Odtworzenia w Europie więzi pomiędzy demokracją a najgłębszym sensem prawa, które nie jest tylko wynikiem procesu politycznego czy ideologicznej manipulacji. Chodzi o odtworzenie rządów prawa jako opozycji wobec arbitralnych rządów człowieka i jego idei.
2. Zachowania moralnych standardów, na których opiera się prawo – potrzebne jest powszechne i wiążące odwołanie się do wartości moralnych oraz do Boga.
3. Odrzucenia publicznego ateizmu i uznania publicznego względu na Boga, co implikuje odrzucenie kategorii narodu i światowej rewolucji jako najwyższych dóbr i celów w polityce.
4. Uczynienia dla Europy konstytutywnym uznania i zachowania wolności sumienia, praw człowieka, wolności akademickiej, wolności społeczeństwa³⁰.

Podsumowanie

John Courtney Murray, prekursor soborowej deklaracji *O wolności religijnej*, upowszechnił w społecznej myśli Kościoła ideę wolności religijnej. Od Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki mówi o współpierwotności i współzależności czterech zasad: prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności. Deklaracja soborowa nigdy nie oddzielała wolności od pozostałych zasad i uznała wolność religijną za podstawę praw człowieka. Dokonaniem Murraya było upowszechnienie przekonania, że Amerykańska Propozycja, czyli budowanie ładu politycznego o charakterze republikańsko-demokratycznym daje się ogodzić z chrześcijaństwem, a nawet więcej – katolicy mogą w pełni

²⁹ Por. tamże, s. 60.

³⁰ Por. tamże, s. 61-62.

się odnaleźć w tak budowanym łądzie politycznym. W samych Stanach Zjednoczonych trwa dyskusja czy jest tak rzeczywiście. Obok głosów pozytywnych, między innymi Weigla i Novaka, pojawiają się opinie, że próba *zrechrystianizowania liberalizmu*, jakiej dokonał Murray, nie jest udana. Wraca spór, na ile liberalizm daje się oswoić przez chrześcijaństwo, na ile chrześcijaństwo jest kompatybilne z liberalizmem, a na ile liberalizm z chrześcijaństwem. W toczonym sporze ważny jest głos papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI. Papieże zgodnie podkreślają, że współczesna liberalna demokracja podkopuje aksjologiczne korzenie, które pozwalały jej sprawnie funkcjonować i urządzić ład polityczny, w którym doszły do głosu wartości. Istnieje bardzo silny związek pomiędzy religią a wartościami. Odchodzenie liberalnej demokracji od religii skutkuje odchodzeniem od wartości. Analiza papieży rzuca światło na dyskutowany problem. Murray mógł w połowie XX wieku optymistycznie patrzeć na relacje między liberalizmem a chrześcijaństwem. Burns, krytyk Murraya, pięćdziesiąt lat później nie ma powodów do tak wielkiego optymizmu. Przyczyną jest zwrot, jaki dokonuje się w łonie samego liberalizmu. Czy nawet szorstka przyjaźń pomiędzy liberalizmem a chrześcijaństwem, za czym opowiada się Murray, jest nadal możliwa w sytuacji odwrócenia się liberalizmu od swoich aksjologicznych korzeni, w tym tych o rodowodzie chrześcijańskim?

~•~

JANUSZ WĘGRZECKI

Deklaracja *Dignitatis humanae* a współczesne społeczeństwo liberalno-demokratyczne

Streszczenie

Artykuł omawia stanowisko amerykańskiego jezuita Johna Courtneya Murraya, którego koncepcja legła u podstaw soborowej Deklaracji *O wolności religijnej*. Wolność religijna, jako wolność negatywna, czyli nienapotykanie przeszkód ze strony władz publicznych w wolnym praktykowaniu religii, zostaje ogłoszona fundamentem wszelkich wolności i praw ludzkich. Murray formułuje swoją koncepcję w kontekście Amerykańskiej Propozycji, czyli budowania ładu politycznego o charakterze republikańsko-demokratycznym. Ład ten w istotny sposób opiera się na aksjologii chrześcijańskiej. W USA trwa spór czy projekt Murraya jako swoiste *schrystianizowanie* liberalizmu jest udany. Jedni, jak Weigel czy Novak, uznają, że tak. Inni, jak Burns, twierdzą, że projekt Murraya opiera się na błędzie zawartym

w interpretacji Amerykańskiej Propozycji, jak i nadinterpretacji stanowiska katolickiego. Na rozwiązanie sporu rzuca światło pogłębiona interpretacja współczesnej liberalnej demokracji dokonana przez papieża Jana Pawła II i Benedykta XVI. Papieże dowodzą, że współczesny liberalizm porzuca aksjologiczne fundamenty, na których został zbudowany. Z kolei chrześcijaństwo stanowi istotny wkład w formowanie się ładu aksjologicznego, z którego czerpie liberalizm.

Słowa kluczowe: Deklaracja *Dignitatis humanae*, liberalism, John Courtney Murray, George Weigel, Michael Novak, Jan Paweł II, Benedykt XVI.

JANUSZ WĘGRZECKI

**Declaration *Dignitatis humanae* and the modern,
liberal and democratic society**

Abstract

At the root of the Declaration *Dignitatis humanae* lies a concept of the American Jesuit, John Cortney Murray. Freedom of religion is the negative liberty, concerned with freedom from the interference by public authorities in religious practice. It is hailed as the foundation of all other liberties and human rights. Murray defined his concept in the context of the *American proposition*, that is, building a political order characterised by republicanism and democracy. This order is chiefly based on Christian axiology. There is an argument in the USA whether Murray's project, a kind of *christianisation* of liberalism, has been successful. Some, like Weigel or Novak, think it has. Others, like Burns, maintain that Murray's project was based on an erroneous interpretation of the *American proposition*, and the overinterpretation of the Catholic position. In solving the problem one can consult the detailed interpretations of the modern liberal democracy by the recent popes, John Paul II and Benedict XVI. They demonstrate that the modern liberalism abandons its axiological foundations. Liberalism takes a lot from the axiological order; Christianity is a serious contributor into the formation of the latter.

Keywords: Declaration *Dignitatis humanae*, John Courtney Murray, George Weigel, Michael Novak, John Paul II, Benedict XVI.