

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

MIEDZY LAICKOŚCIĄ A LAICYZMEM

WPROWADZENIE

Ukształtowane jako składnik nowoczesnego świata pojęcie laickości odnosi się do ustrojów szanujących wolność sumienia swoich obywateli. Laickość ze względu na uwarunkowania historyczne kojarzy się z rozdziałem Kościoła i państwa. Na drugim biegunie znajduje się pojęcie laicyzmu, ideologii powiązanej z systemami totalitarnego ateizmu, usiłującymi narzucić antyreligijną wizję świata jako własną koncepcję Dobra. Tymczasem od około 25 lat trwa dążenie wielu społeczeństw do przeciwstawienia się trendowi sekularyzacji i budowania nowych relacji, w których rezygnuje się z prywatyzacji religii oraz usiłuje się promować obecność religii w społeczeństwie, kwestionując neutralność państwa wobec wartości, formułując przy tym na nowo utrwalone do tej pory rozróżnienie między sferą publiczną a prywatną oraz między etyką publiczną a prywatną¹. Nowe spojrzenie na rolę religii jako fundamentu społeczeństwa przyniosła wiedza o funkcji pewnych wrogich religii ideologii, które najpierw przyczyniły się do usunięcia dominacji religii, lecz później wspierały panowanie systemów totalitarnych². Zwłaszcza XX wiek zrodził totalitaryzmy, które, dążąc do całkowitej kontroli nad społeczeństwem, o wiele skuteczniej zabijały wolność niż stare systemy opierające się na religiach³. Wykluczanie religii i pomijanie jej roli w życiu społeczeństw i narodów wynika z przyjęcia nieadekwatnej idei świeckości (laickości), nie liczącej się z pamięcią historyczną i żywą tradycją narodów europejskich. Ta utrwalona często jako powierzchowny stereotyp wersja myśli laickiej nie uznaje konstruktywnej publicznej roli religii w praktyce oraz w naukach histo-

¹ Por. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; wyd. polskie: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 33–47; V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005, s. 33.

² Por. H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, Wien, Köln 1986.

³ G. Haarscher, *Laickość*, Warszawa 2004, s. 8.

rycznych i społecznych ulegając swoistej błędnej metodologii *etsi Deus non daretur*⁴. Tymczasem według wielu badaczy religia odgrywa centralną rolę w powstawaniu i trwaniu cywilizacji⁵. Rdzeniem, z którego wyrasta każda kultura, jest otwarcie się na tajemnicę Boga⁶. W rzeczywistości bowiem religie i Kościoły w ramach społeczeństwa obywatelskiego, mając podmiotowość prawną i historyczną, przez swoje propozycje są zdolne oddziaływać na życie publiczne⁷. Historyczny świat, w którym zrodziło się przekonanie, że każde oblicze ma godność ludzką i ludzkie przeznaczenie to świat chrześcijaństwa⁸. Polityce i społeczeństwu nadal są potrzebne żywotne impulsy ze strony chrześcijaństwa. Po dwóch tysiącach lat chrześcijaństwo ma nie tylko za sobą przeszłość, ale i ma przed sobą przyszłość: zadanie niesienia światu światła Ewangelii. Oczywiście nie chodzi tutaj o zapewnienie przywilejów dla własnej religii, ale o włączenie zaczynu inspiracji chrześcijańskiej w służbę na rzecz dobra wspólnego i pokoju. To stwierdzenie nabiera szczególnej aktualności w kontekście współczesnych problemów wielokulturowego społeczeństwa; kryzysu świadomości chrześcijańskiej i ekspansji islamu oraz społecznej i moralnej anomii. Nowe rozumienie świeckości otwartej na rolę Kościoła i religii pojawiło się także w związku z zapotrzebowaniem, aby państwo wzmacniało więź społeczną, regulowało problemy wielokulturowości i różnicowania etnicznego, by nawiązywało przyjazną relację z Kościołem, by rozumiało demokrację w jej związku z człowiekiem, nauką i życiem⁹. Kwestia świeckości przesuwana się z zagadnienia świeckości państwa na zagadnienie świeckości demokracji i w coraz większej mierze dotyczy etycznych i racjonalnych podstaw społeczeństwa obywatelskiego. Nieaktualny staje się także postulat odsunięcia spraw ostatecznych, czyli „wzięcia Pana Boga w nawias” i skoncentrowania się na dziedzinie spraw doczesnych. Ciągłe bowiem pojawiają się problemy przekraczające przyjęte procedury i odnoszące się do spraw fundamentalnych, zwłaszcza do dziedziny prawdy. Także racjonalizm i oczekiwanie rozwiązywania problemów przez naukę okazuje się nieskuteczne. Sytuację opisuje wypowiedź E.W. Böckenförde’a o zsekularyzowanym państwie opartym na fundamentach, których ono samo nie może gwarantować¹⁰. Odnosi się to także do zsekularyzowanej myśli publicznej. Obecnie rodzi się wiele pytań dotyczących człowieka, natury ludzkiej, etyki, co uzasadnia dążenie do tworzenia podstaw demokracji i państwa świeckiego przez właściwe odwołanie się do etyki, antropologii i prawa naturalnego. Konieczne jest ustawiczne łączenie wiedzy naukowej i

⁴ V. Possenti, dz.cyt., s. 33.

⁵ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2001, s. 497 oraz s. 44; Ch. Dawson, *Dynamics of World History*, La Salle 1978, s. 128.

⁶ V. Possenti, dz.cyt., s. 26.

⁷ Tamże, s. 7.

⁸ Tamże, s. 27.

⁹ Tamże, s. 153.

¹⁰ E.W. Böckenförde, *Wolność – Państwo – Kościół*, Kraków 1994.

argumentacji ontologicznej oraz porzucenie pozytywistycznego poglądu, iż państwo nie podlega żadnemu wyższemu prawu i samo jest źródłem wszelkiego prawa, upatrując w prawie naturalnym zagrożenie dla autonomii i rodzaj klerykalizmu¹¹. Dlatego laicka rola współczesnego państwa ma być odmienna: nie powinno ono drogą przymusu narzucać poglądów części społeczeństwa pozostałym obywatelom, gdyż należy uszanować autonomię sumienia. Może jedynie pełnić rolę arbitra, troszcząc się jedynie, by nikt nie narzucał swojej koncepcji życia innym. W ten sposób pytanie o laickość przekształca się w pytanie o kształt neutralności światopoglądowej państwa.

NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGLĄDOWA PAŃSTWA

Zasada neutralności światopoglądowej odnosi się do form wzajemnych relacji między państwem a Kościołem, konkretnie zaś stosunku władzy państwowej i prawa stanowionego do wartości religijnych i etycznych w warunkach pluralizmu religijnego i światopoglądowego współczesnego społeczeństwa. W kwestii neutralności światopoglądowej chodzi więc o odpowiedź na pytanie: czy władze państwowe i system prawny powinny respektować wartości religijne i etyczne zakorzenione w kulturze narodowej i ogólnoludzkiej, czy – przeciwnie, mają zająć wobec nich stanowisko neutralne. Zagadnienie neutralności światopoglądowej komplikuje fakt, że w rzeczywistości nie istnieje neutralność w sensie aksjologicznym, gdyż człowiek, ciesząc się atrybutem wolności nieustannie musi wybierać między dobrem a złem. Ponieważ sercem kultury jest *kult, sacrum*, sprawie ludzkiej wolności i godności osoby służą wartości religii, natomiast tym centrum nie może być zsekularyzowana bałwochwalcza kultura prowadząca do nihilizmu¹². Z dotychczasowych doświadczeń wiadomo że odrzucenie fundamentalnych, transcendentnych (przekraczających doczesność) wartości prowadziło zawsze do absolutyzowania wartości relatywnych takich, jak rasa, klasa społeczna, dobro partii, co zawsze owocowało cierpieniem i śmiercią milionów ludzi.

Historycznie istniały przynajmniej trzy modele regulowania stosunków wyznaniowych: wyznaniowy, neutralny – laicki i ateistyczny. Były one podstawą ukształtowania się następujących relacji: 1) uznanie religii (Kościoła) za czynnik integrujący społeczeństwo i włączenie jej do własnego systemu, 2) zwalczanie religii (Kościoła) jako przeszkody w realizacji założeń ideologicznych przyjętych przez sprawujących władzę w państwie, 3) poszanowanie wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym, wspólnotowym i instytucjonalnym.

¹¹ V. Possenti, dz.cyt., s. 155.

¹² G. Weigel, *Katedra i sześcian. Europa. Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005.

Zasada neutralności światopoglądowej państwa była promowana przez tzw. państwo świeckie, które stanowi swoisty model relacji między państwem a Kościołem, utożsamiany często z systemem rozdziału Kościoła od państwa. Państwa tego typu ukształtowały się na gruncie liberalizmu. Na ogół państwa liberalne, akceptując zasadę rozdziału, uzasadniają swój świecki charakter koniecznością zapewnienia wolności religijnej obywatelom i poszczególnym wyznaniom. Często ideologowie liberalni w celu powiększenia akceptacji dla zasady neutralności „straszą” możliwością zaistnienia „państwa wyznaniowego” w sytuacji, gdy większość społeczeństwa wyznaje światopogląd religijny i chciałaby się kierować jego zasadami w życiu publicznym – uznając zarazem zasady państwa demokratycznego jako państwa minimum. Ma to jednak charakter wyłącznie polityczny. W praktyce tego rodzaju manipulacje, ograniczając jedną dominującą religię, są wyrazem dążenia do kształtowania państwa nawet wbrew woli większości społeczeństwa, na podstawie innego światopoglądu – laicyzmu. Te tendencje kamufluje się za pomocą sloganu o państwie neutralnym światopoglądowo. W rzeczywistości chodzi często o sekularyzację życia publicznego¹³. Również postulat neutralizacji przestrzeni publicznej ze względu na rzekomy światopoglądowy pluralizm współczesnych społeczeństw często okazuje się jedną z metod dechrystianizacji¹⁴. Jest to domeną systemów laicyzmu, który dąży do wykluczenia Boga z życia publicznego. Często zwolennik laicyzmu nie odrzuca wprost Boga, ale pozostawia Go na uboczu postępując według zasady *etsi Deus non daretur* (Jak gdyby Bóg nie istniał). Często propagatorzy laicyzmu usiłują narzucić ten sposób myślenia także ludziom wierzącym, głosząc, że tego rodzaju zasad stanowi „podstawę etycznej przestrzeni publicznej”¹⁵. Z powyższą formułą wiąże się także postulowanie względności i zmienności kodeksów moralnych i prawa naturalnego. Narzucanie ideologii laicyzmu nie wytrzymuje krytyki na płaszczyźnie filozofii i antropologii. Nie sposób bowiem pomijać religii jako części bytu ludzkiego. Człowiek nie może nie stawiać zasadniczych pytań o siebie samego, sens życia, Boga, jak pisał A. De Tocqueville: „Niedowiarstwo jest czymś przypadkowym, tylko wiara jest stałym stanem ludzkości”¹⁶. Dlatego kard. J. Ratzinger pisze, że gdy posunięta aż do skrajności we współczesnym świecie próba kształtowania spraw ludzkich z pominięciem Boga prowadzi nas na krawędź otchłani – ku całkowitemu zlekceważeniu człowieka, należy powiedzieć ludziom: „...nawet ten, kto nie umie znaleźć drogi do przyjęcia Boga, powinien wszakże starać się żyć i

¹³ W. Chrzanowski, *Państwo demokratyczne a neutralne światopoglądowo*, w: *Neutralność światopoglądowa państwa*, praca zb. pod red. E. Nowickiej-Włodarczyk, Kraków 1998, s. 9–18, s. 16.

¹⁴ Tamże, s. 16.

¹⁵ V. Possenti, dz.cyt., s. 163.

¹⁶ A. De Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, Kraków–Warszawa 1996, s. 304.

kierować swoim życiem, tak jak gdyby Bóg istniał (*veluti si Deus daretur*)¹⁷. Przyjęcie zasady laicyzmu prowadzi także do rozbicia wspólnoty moralnej ludzi, pogłębia brak komunikacji, akceptuje słabość rozumu etycznego oraz prowadzi do kapitulacji wobec redukcjonizmu związanego z kulturą techniczno-scientystyczną. Przyjęcie tej zasady potwierdza rozdział między religią a sferą publiczną. Laicyzm prowadzi także do rezygnacji z Dekalogu, innych fundamentalnych treści etycznych Biblii oraz podstawowych intuicji moralnych. Narzuca nie ludziom wierzącym laicyzmu rodzi niesprawiedliwą dyskryminację: pozbawiałoby ludzi wierzących możliwości prezentowania publicznie swoich racji, w sytuacji, gdy niewierzący mogliby bez przeszkód głosić swoje poglądy¹⁸. Należy podkreślić, że państwo nawet deklarujące się jako *neutralne* wobec religii, światopoglądu i Kościoła w praktyce nigdy nie jest obojętne wobec prawa człowieka do religii w wymiarze indywidualnym i społecznym. Jednak w praktyce deklarowana „świeckość” państwa może przybierać różne odcienie – od faktycznego rozdziału charakteryzującego się poszanowaniem praw Kościoła do wrogości wobec religii, przez realizację polityki antyreligijnej czy antykościelnej¹⁹. Ponieważ pojęcie świeckości zostało wypracowane w kontekście zmian politycznych i sekularyzacji, należy je poddać teologiczno-społecznej refleksji. Temat świeckości bowiem ciągle powraca w toku dyskusji nad kwestiami bioetyki, szkoły publicznej i prywatnej, kształtu i statusu rodziny, problemu związków homoseksualnych itp. Ujawniają się wtedy leżące u podstaw tych koncepcji różne antropologie i etyki. Pojęcie świeckości zamkniętej na religię ma początek w XVIII wieku wśród grup intelektualistów i myślicieli, którzy oddalili się od wiary chrześcijańskiej i dążyli do wyrugowania Kościoła z życia publicznego. Dla myślicieli Oświecenia wiara zawsze była czymś niedoskonałym, wobec doskonałego rozumu. Następną fazą był okres przesilen, wśród których wyróżniają się rewolucje: angielska w końcu XVII wieku, amerykańska i francuska z XVIII wieku, a także ideologiczne, ateistyczne i totalitarne rewolucje XX wieku w Rosji, we Włoszech i Hiszpanii, oraz rewolucje demokratyczne w końcu XX wieku. W wielu krajach europejskich spory między państwem a Kościołem zakończyły się w latach 1945–1965. Generalnie po II wojnie światowej wiele demokratycznych państw europejskich porzuciło zasadę laicyzmu oraz próby odsuwania religii do sfery prywatnej. Natomiast idea „świeckości otwartej” podkreśla, że: „...Ożywiające, wychowawcze, formacyjne oddziaływanie religii jest konieczne dla samego życia publicznego, dla jego pełni [...] Istnienie sfery etycznej i religijnej w sercu społeczeństwa okazuje się konieczne nie po to, by struktura kościelna mogła mieć przywileje, ale

¹⁷ Kard. J. Ratzinger, *Moralizm polityczny i świeckość wobec nauki społecznej Kościoła*, „Społeczeństwo”, nr 2/2005, s. 229; por. tenże, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 41 i ns.

¹⁸ V. Possenti, dz.cyt., s. 163–169.

¹⁹ Por. G. Haarscher, *Laickość. Kościół, państwo, religia*, Warszawa 2004; J. Krukowski, *Kościół i państwo, podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 43.

jest konieczne dla zdrowia i samego życia społeczeństwa”²⁰. Potwierdza się tutaj teza teologiczna, że życie publiczne lepiej się rozwija pod wpływem łaski i w klimacie Ewangelii. Należy też właściwie rozumieć ideę świeckiego państwa. Otóż prawdziwe świeckie państwo jest to państwo wolne od wymogów ideologicznych i konfesyjnych, gdyż samo nie jest w stanie wytwarzać wartości czy narzucać doktryn teologicznych, filozoficznych, naukowych, czy orientacji kulturowych²¹. Jednak, zdaniem badaczy, pojmowanie świeckości państwa jedynie jako neutralności lub bezwyznaniowości jest ujęciem negatywnym, a więc niepełnym. W pełnym rozumieniu państwo świeckie nie powinno być neutralne w sferze własnych zadań, które sprowadzają się do obrony i promocji praw człowieka. Dlatego aby realizować ten cel winno domagać się ożywienia tradycji religijnych i filozoficznych oraz współpracy z ich strony²². Zakłada to konieczność konsultacji i współpracy z różnymi wspólnotami religijnymi w związku z ich problemami i projektami ustaw. „Otwartość” państwa przejawia się nie tylko w trosce o budowanie więzi społecznej poprzez budowanie dobrobytu, ale przede wszystkim poprzez zaspokajanie potrzeby tożsamości, odrzucenie nieograniczonej konkurencji różnych światopoglądów, respektowanie praw człowieka. Świeckość *otwarta* na religię jest więc korzystna do kształtowania ducha publicznego, ponieważ religia jest głównym czynnikiem socjalizacji, wychowania, wyrabiania cnót. Sama etyka nie wystarczy do dobrego życia, bez religii osiągnięcie pełni życia moralnego staje się wątpliwe. Głoszenie relatywizmu etycznego i podważanie religii przyczyniły się do bezbronności społeczeństw liberalnych w obliczu zagrożeń ideologii totalitarnych. Obecnie zagrożeniem staje się kryzys idei prawdy, związane z nim dewaluacja godności ludzkiej, nihilizm²³. O ile rewolucje ateistyczne oddawały Cezarowi, a zabierały Bogu, o tyle werset ewangeliczny nakazuje jedno i drugie.

STANOWISKO KOŚCIOŁA WOBEC ROZDZIAŁU I ZASADY NEUTRALNOŚCI

Poczynając od końca XVIII wieku, Kościół został zaatakowany przez nurty wolnomyślicielskie, skrajnie racjonalistyczne, antyklerykalne i antyreligijne. Na Kościół patrzono jako na ucieleśnienie dawnego porządku, który wydawał się nie do pogodzenia z nowoczesnymi ideami. Dla Marksa i jego zwolenników, Kościół, a nawet religia w ogóle, stanowił „opium ludu”: „Nędza religijna jest to zarazem wyraz nędzy rzeczywistej i protest przeciw nędzy rzeczywistej. Religia – to wescchnienie uciśnionego stworzenia, serce nieczułego świata, jest też ona duchem bezdusznych warunków. Jest opium ludu. [...] Krytyka religii jest to więc w za-

²⁰ V. Possenti, dz.cyt., s.159.

²¹ Tamże, s. 160.

²² Tamże, s. 160.

²³ Tamże, s. 174–175.

rodku krytyka tego padołu płaczu, który religia otacza nimbem świętości”²⁴. Jednak z perspektywy historycznych doświadczeń stało się jasne, że: „...wojujący ateizm poniósł porażkę i upadły główne teorie filozoficzne, które miały zniszczyć religię: pozytywistyczny scientyzm, marksizm, radykalny agnostycyzm, idea autonomii obrócona przeciwko Bogu itd. Coraz mniej przekonujące stały się racje bycia ateistą”²⁵. Okazało się też, że oświeceniowa prognoza o przejściu od religii Kościoła do czysto racjonalnej religii moralnej nie polegała na odkryciu koniecznego prawa historii, lecz była rodzajem myślenia życzeniowego. Nie spełniły się zwłaszcza prognozy o zaniku wiary i praktyk oraz o całkowitej prywatyzacji religii. Natomiast prognoza ta okazała się trafna w przewidywaniu narastania rozdziału Kościoła i państwa, religii i społeczeństwa, chociaż współcześnie w tym oddzieleniu religii i społeczeństwa zauważa się kryzys²⁶. Także myślenie w kategoriach systemu Maxa Webera, zakładającego nieustanny proces racjonalizacji i „odczarowania społeczeństwa” okazało się nietrafne ze względu na kryjący się w tym systemie nihilizm, marginalizację religii i metafizyki, sceptycyzm i relatywizm poznawczy²⁷. Dlatego, aby przezwyciężyć nihilistyczny kryzys człowieka i kultury dzisiaj jest potrzebne nowe spojrzenie na religię.

Rozdział Kościoła i państwa oraz związana z nim zasada neutralności światopoglądowej były przez Kościół oceniane negatywnie jako środek służący zerwaniu historycznych więzów między państwem i Kościołem oraz pozbawieniu Kościoła możliwości wpływu na życie społeczne i ograniczenia go do sfery prywatnej życia ludzkiego. Papieska Komisja *Iustitia et Pax* wyjaśniała to następująco: *Wielkie przemiany spowodowane przez nowe ideały wolności, postępu i obrony praw człowieka i obywatela, głoszone przez Oświecenie i rewolucję francuską [wiek oświecenia], laicyzacja społeczeństwa, która zeń wynika jako reakcja na klerykalizm, paląca potrzeba stawiania oporu obojętności, naturalizmu, a przede wszystkim totalitarnemu i antyklerykalnemu laicyzmowi [liberalnemu w swych konsekwencjach, lecz agresywnemu wobec Kościoła i wszystkich form religii] skłaniała często papieży do zajmowania postawy ostrożnej, negatywnej a czasami wręcz wrogiej i potępiającej*²⁸. Ideologia, uzasadniająca rozdział i neutralność, została potępiona w licznych encyklikach; *Mirari vos* z 15 sierpnia 1832 r., *Quanta cura* 8 grudnia 1864 r. W Encyklice *Mirari vos* Grzegorz XVI potępił indyferentyzm religijny oraz odrzucił rozdział Kościoła od państwa jako szkodliwy dla obu tych społeczności. W *Quanta cura* papież Pius IX odrzucił rozdział Kościoła

²⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Warszawa 1949.

²⁵ V. Possenti, dz.cyt., s. 34.

²⁶ Tamże, s. 34.

²⁷ O rysach nietzschejańskiej ideologii w systemie Webera pisze E.B.F. Midgley, *The Ideology of Max Weber*, Aldershot 1983, za: V. Possenti, dz.cyt., s. 35.

²⁸ Dokument Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax*, *Kościół i prawa człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie”, 50 (1977), nr 2, s. 12.

od państwa w kontekście ideologii sekularyzmu, która stawiała się jakby nową religią. Leon XIII w swoich encyklikach negował wrogi rozdział i postulował zasady harmonijnej współpracy między państwem a Kościołem: *Humanum genus* z 20 kwietnia 1884 r., *Immortale Dei* z 1 listopada 1885 r., *Libertas* z 20 czerwca 1888 r., *Au milieu* z 16 lutego 1892 r. Papież potwierdzał odrębne kompetencje, ale i konieczność współpracy Kościoła i państwa, uważał, że państwo, które zajmuje postawę neutralną wobec religii pozbawia się wartości płynących z religii i tym samym koniecznej pomocy. W Encyklice *Libertas* Leon XIII krytykował liberalizm za dążenie do wyeliminowania z życia społecznego religii oraz spychanie jej do terenu prywatności. W Encyklice *Au milieu*, adresowanej do wiernych we Francji, stwierdzał, że rozdział Kościoła i państwa prowadzi do usunięcia wartości chrześcijańskich z życia społecznego i prawodawstwa, prowadząc do otwartej walki z Kościołem. Podobną argumentację Leon XIII zawarł w liście skierowanym do rządu Brazylii, w którym poddał krytyce zasadę neutralności wobec religii. Natomiast formę rozdziału Kościoła i państwa, która została ukształtowana w Stanach Zjednoczonych Leon XIII ocenił pozytywnie (*Longinquam oceani*, 1895). Podstawą pozytywnej oceny jest fakt, że Kościół nie napotyka tam wrogości i przeszkód. Jak wiadomo u źródeł rozdziału Kościoła i państwa w Stanach Zjednoczonych nie leżała ideologia sekularyzmu, lecz konieczność rozwiązania problemu wielkiej różnorodności wyznań²⁹.

Papież Pius X oraz Pius XI w swoich dokumentach również odrzucili zasadę rozdziału Kościoła i państwa, zachowując argumentację swoich poprzedników. Pius X w Encyklice *Vehementer Nos* (11 lutego 1906 r.) potępił rozdział Kościoła i państwa we Francji, zaś w Encyklice *Iam dudum* (20 IV 1911 r.) również w Portugalii. Państwo winno szanować prawo człowieka do oddawania czci Bogu w życiu zarówno prywatnym, jak i publicznym. Ponadto rozdział Kościoła i państwa sprzeciwia się kulturze narodu od wieków związanego z wiarą katolicką. Obawy co do skutków usunięcia z życia publicznego religii wyrażali także wielcy myśliciele i pisarze. Już Dostojewskiego przerażały konsekwencje świata bez Boga, świata cynizmu i nihilizmu, w którym wszystko się rozpada, dlatego w usta jednego z bohaterów swoich powieści wkłada słowa: „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”³⁰. Według powszechnej opinii nikt i nic nie zastąpi chrześcijaństwa, jeśli chodzi o obronę godności osoby pojmowanej jako stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Stanowisko przeciwne stopniowo ulega erozji. Od końca XIX wieku toczy się dyskusja, czy fundamentem więzi społecznej ma być religia, czy moralność laicka. Wielu uważało, że w zlaicyzowanym świecie, który opuścili bogowie, tylko religia humanizmu może stanowić ratunek przed barbarzyństwem. Jednak szybko się przekonano, że czysto „światowe” i „naukowe” teorie więzi społecznej i emancypacji człowieka nie są w rzeczywistości obiektywne i oparte

²⁹ J. Krukowski, dz.cyt., s. 60.

³⁰ Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Warszawa 1970, t. s. 285–287.

na nauce, ale są rodzajem laickiego mitu, a już E. Kant ukazał zawodność i ograniczenia ludzkiego rozumu³¹.

ZASADA NEUTRALNOŚCI A PAŃSTWA TOTALITARNE

Historia uczy, że największe zagrożenia dla człowieka i narodów stwarzały ustroje, które dążyły do budowania ładu społecznego na laicyzmie czy antyklerykalizmie.

W XX wieku Kościół znalazł się w obliczu państw totalitarnych charakteryzujących się narzucaniem antychrześcijańskiej ideologii, działaniem masowej partii sprawującej dyktaturę, istnieniem kontroli państwa nad środkami masowego przekazu, terrorystycznym systemem policyjnym, centralnie sterowaną gospodarką³². Do takich systemów należał włoski faszyzm pod przywództwem B. Mussoliniego, który pomimo zawartych układów (traktaty laterańskie, 11 lutego 1929 r.), podjął działania antykościelne. Kościół w tym systemie usiłowano traktować jako narzędzie służące do opanowania mas. System faszystowski został potępiony przez Piusa XI w Encyklice *Non abbiamo bisogno* z 29 czerwca 1931 r. Pius XI potępił w niej próby monopolizowania przez partię faszystowską wychowania młodzieży oraz narzucanie statolatryi, czyli kultu państwa. W systemie tym, zdaniem papieża, zostały pogwałcone prawa rodziców oraz zasady prawa Bożego, określające zadania szkoły, Kościoła i państwa. Papież wzywał wiernych do odrzucenia błędnej ideologii oraz aktywnego udziału w życiu publicznym. System hitlerowski natomiast dążył do zniszczenia religii chrześcijańskiej ze względu na swoją rasistowską i ludobójczą ideologię. W Encyklice *Mit brennender Sorge* z 13 marca 1937 r. Pius XI potępił błędy ideologii nazistowskiej: ateistyczny panteizm, uprzedzenia rasowe, narodowe i państwowe, wzywał do praktykowania wartości chrześcijańskich oraz zasad moralności chrześcijańskiej w życiu publicznym. Także kolejny papież Pius XII w licznych wystąpieniach publicznych potępiał zbrodnie faszyzmu i hitleryzmu. Po II wojnie światowej w krajach Europy Środkowo-Wschodniej Kościół znalazł się w konfrontacji z komunistycznym państwem totalitarnym. Model początkowo utworzony w Związku Sowieckim został narzucony krajom satelitarnym tego państwa. Głosząc w teorii wolność sumienia i wyznania, rozdział Kościoła i państwa oraz zasadę neutralności faktycznie system ten realizował zasady materialistycznej i ateistycznej ideologii, dążąc do zlikwidowania religii jako szkodliwego przesądu. Laicyzacja szkolnictwa w praktyce była ateizacją. Walka z religią była zadaniem partii, jedynej siły przewodniej w państwie, dokonywanym przy użyciu wszelkich środków

³¹ Por. G. Haarscher, dz.cyt., s. 90.

³² C. Friedrich, Z. Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New York 1969.

przymusu i terroru³³. Ludzie wierzący byli dyskryminowani, ograniczani w swoich prawach rodzicielskich. Zamiast deklarowanej neutralności światopoglądowej faktycznie istniał rodzaj ateistycznego państwa wyznaniowego. Nic dziwnego, że już Pius XI potępił zasady i metody tego systemu w Encyklice *Divini redemptoris* 19 marca 1937 r. W dokumencie tym papież określił komunizm jako błędną ideologię, wskazał na odrzucenie idei Boga, pozbawienie człowieka godności, wolności oraz innych praw dotyczących wychowania, życia rodzinnego, wadliwą koncepcję życia społecznego, ekonomicznego i politycznego. Za pontyfikatu Piusa XII Kongregacja Świętego Oficjum 1 lipca 1949 r. zagroziła katolikom karą ekskomuniki za przynależność do partii komunistycznej, za współpracę lub rozpowszechnianie propagandy komunistycznej³⁴.

ZASADA NEUTRALNOŚCI ŚWIATOPOGLĄDOWEJ PAŃSTWA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Uchwały Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza *Deklaracja o wolności religijnej*, wpłynęły na zmianę statusu prawnego Kościoła w państwach do tej pory uznanych formalnie za katolickie. Zrezygnowano przede wszystkim z pozycji religii uprzywilejowanej w stosunku do innych religii oraz z pozycji katolicyzmu jako religii państwa lub większości narodu. Kościół katolicki z kolei otrzymywał gwarancję korzystania z praw religijnych bez szkody dla wolności religijnej należnej innym wyznaniom, zabezpieczenie możliwości nauczania religii i wychowania religijnego, wolność w pełnieniu misji pastoralnej, charytatywnej, ewangelizacyjnej, publicznego wykonywania kultu, jurysdykcji w sprawach kościelnych itp. Umowy między państwem a Kościołem z reguły przyznawały Kościołowi i jego instytucjom osobowość prawną, gwarantowały cywilne skutki małżeństw kościelnych. W stosunku do państw komunistycznych obok metody ujawniania błędów doktryny komunistycznej rozpoczęto dialog uwzględniający rozróżnienie między błędną doktryną, którą należy piętnować i odrzucać, a ludźmi, których poglądy należy uszanować i z którymi należy rozmawiać. Papież Jan XXIII wezwał do dialogu i współpracy ludzi różnych przekonań dla wspólnego dobra. W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* zwrócono uwagę na zróżnicowaną genezę różnych form ateizmu, wśród nich na ateizm systemowy, będący składnikiem ideologii społeczno-politycznych, usiłujących zwalczać religię oraz religijne wychowanie młodzieży przy wykorzystaniu do tego celu władzy publicznej (KDK 20). Paweł VI w *Populorum progressio* (1967) i w Liście apostolskim *Octogesima adveniens* (1971), choć stwierdził niemożliwość pogodzenia marksizmu z zasadami katolickiej nauki społecznej, nie wykluczał

³³ J. Krukowski, dz.cyt., s. 76.

³⁴ Por. AAS 41 (1949), s. 334.

możliwości współpracy katolików z niewierzącymi. W tym Liście Paweł VI stwierdził, że zadaniem państwa świeckiego nie jest wypracowanie i narzucanie ideologii lub projektów społecznych, gdyż prowadziłoby to do jakiegoś rodzaju duchowej dyktatury, która jest najgorsza ze wszystkich (por. OA 25). Natomiast Jan Paweł II, poczynając od Encykliki *Redemptor hominis* (1979), analizując system komunistyczny w perspektywie prawdy o wolności i godności człowieka, oceniał go jako wrogi Kościołowi oraz degradujący i alienujący człowieka. Według osądu papieża przyczyną rozkładu systemu komunistycznego był „błąd antropologiczny” leżący u jego podstaw (*Centesimus annus*, 1 V 1991)³⁵.

DYLEMATY NEUTRALNOŚCI W SYSTEMACH LIBERALNYCH

Już pobieżna obserwacja wykazuje, iż współczesne państwa demokratyczne opierające się na ideologii liberalnej, choć deklarują wolność sumienia i religii, różnią się od Kościoła pojmowaniem tej wolności. Liberalizm i związany z nim indywidualizm są nowoczesnymi koncepcjami społeczeństwa i polityki sięgającymi XVII wieku. Nurt ten jest wytworem wielu szkół i prądów: od szkoły angielskiej i szkockiej (Locke, Smith, Hume) po szkołę kontynentalną (Kant, Constant, Tocqueville), amerykańską (federaliści, Lippmann, Rawls) i włoską (Croce, De Ruggiero). Liberalizm opiera się także na różnych szkołach filozoficznych (od racjonalizmu po empiryzm, od kantowskiego transcendentalizmu po utylitaryzm i historycyzm). Nic dziwnego, że myśl liberalna wykazuje słabość teoretyczną (ontologiczną, antropologiczną i etyczną), natomiast odnosi sukcesy w polityce (krytyka *welfare state*, zaufanie do rynku i konkurencji, zaangażowanie na rzecz praw obywatelskich)³⁶. Chociaż, zdaniem R. Dahrendorfa: „Moralnym elementem liberalizmu jest przekonanie, że liczy się jednostka, obrona jej nienaruszalności, rozwój jej możliwości, jej życiowe szanse”³⁷, to jednak w liberalizmie dominuje filozofia, w której nie zostaje uwzględniona ani natura człowieka, ani natura Dobra, ani cele wychowania osoby. U podstaw tego braku jest relatywizm wartości, krytyka idei Bytu i Dobra, prymat historycyzmu i świadomości historycznej nad ideą, że mogą istnieć uniwersalne zasady wiedzy, przez nieufność wobec zdolności rozumu w zakresie metafizyki i moralności³⁸. Rezultatem jest rezygnacja z poszukiwania sensu życia oraz odniesienia do Boga. Współczesny liberalizm, zdaniem wielu badaczy, nie musi wchodzić w konflikt z religią tak jak liberalizm oświeceniowy. Jednak musiałby uznać, że polityka nie jest najwyższą formą ani całością

³⁵ Por. S. Kowalczyk, *Ocena marksizmu w Encyklice „Centesimus annus”*, ChS 22 (1992), nr 1, s. 67–76.

³⁶ Por. V. Possenti, dz.cyt., s. 69.

³⁷ Por. R. Dahrendorf, *Lebensschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1979.

³⁸ Por. V. Possenti, dz.cyt., s. 80.

ludzkiej wiedzy, ale winna przyjąć światło wyższego porządku³⁹. Wbrew stanowisku Kościoła, który głosi, że wolność człowieka winna być podporządkowana obiektywnej prawdzie, ideologia liberalna głosi wolność absolutną i relatywizm prawdy. Czysto liberalna interpretacja zasady laickości ogranicza się do idei państwa – arbitra gwarantującego wolność sumienia, kultu, nauki i stowarzyszeń, ale nie może narzucać żadnej koncepcji Dobra wspólnego. Taka tendencja jest bardzo silna w Stanach Zjednoczonych: państwo nie może rozstrzygać kwestii społecznych, które ze swojej istoty należą do społeczeństwa obywatelskiego. We francuskiej interpretacji laickości państwo i szkoła niosą silną koncepcję obywatelskości ukierunkowanej na modernizację, pod hasłami wolności, równości i braterstwa, obciążonej już od czasów rewolucji balastem ideologicznym⁴⁰. Niektórzy usprawiedliwiają taką właśnie interpretację w obawie, że sytuacja pełnej wolności mogłaby być wykorzystana przez Kościoły, które w warunkach pełnej wolności mogłyby odbudować swoje wspólnoty, dokonać ponownego zagarnięcia sfery publicznej i zakwestionować laickość republikańską⁴¹. Istnieją też różnice co do pojmowania wolności religii i Kościoła w poszczególnych państwach. Państwo radykalnie liberalne, przyjmując zasadę relatywizmu etycznego, pojmuje swoją neutralność wobec religii i Kościoła w taki sposób, iż wolność religijną sprowadza do sfery życia prywatnego, ograniczając jednocześnie prawa ludzi wierzących do głoszenia swoich przekonań w życiu publicznym. To faktyczne ograniczanie praw ludzi wierzących wyraża się najczęściej w zakazach umieszczania symboli religijnych w miejscach publicznych itp. Staje się wtedy państwem laickim, które programowo chce wykluczyć wymiar religijny z cywilnego obszaru publicznego⁴². W systemie neutralności pojmowanej negatywnie państwo demokratyczne nie stwarza wierzącym przeszkód w uzewnętrznianiu swoich przekonań religijnych. Natomiast przy systemie neutralności pojmowanej pozytywnie państwo demokratyczne, nie poprzestając na negatywnej ochronie wolności religijnej, czynnie wspiera podstawowe wartości etyczne i religijne w życiu prywatnym i publicznym, w tym celu ustanawiając pozytywne gwarancje wolności religijnej. Państwo świeckie o tym charakterze jest państwem niereligijnym, czyli państwem, które nie chce się utożsamiać bezpośrednio z ostatecznym celem życia, ale uznaje prawo swoich obywateli do szukania takiego sensu i pomaga im wypełniać związany z tym obowiązek⁴³. Właśnie z racji przyjętej postawy „autentycznej świeckości” państwo, nie przyznając sobie decydującej roli w życiu religijnym obywateli – co byłoby przekroczeniem kompetencji – winno szanować i stwarzać sprzyjające warunki do rozwoju życia religijnego i wolności w tej dzie-

³⁹ O pożądanym kierunkach transformacji i ubogaceniu liberalizmu przez kontakt z myślą klasyczną pisze V. Possenti, dz.cyt., s. 87.

⁴⁰ Por. G. Haarscher, dz.cyt., s. 93–94.

⁴¹ Por. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris 1998, s. 21–140.

⁴² G. Crepaldi, *Państwo świeckie i misja Kościoła*, „Społeczeństwo” nr 4, 1999, s. 683–692, 686.

⁴³ Tamże.

dzinie. Warto wspomnieć, że poprawne rozumienie świeckości zakłada jej zależność od prawa naturalnego, sumienia i religii. Autentyczna świeckość zakłada także powiązanie choć z zachowaniem odrębności między państwem, moralnością publiczną i cywilnym etosem z jednej strony a świadomością moralną i religijną obywateli z drugiej strony⁴⁴. Już Pius XII, charakteryzując model neutralności tego rodzaju realizowany w powojennych Włoszech, użył określenia: „zdrowa świeckość państwa”⁴⁵. Zakłada ona, że *przed państwem istnieje coś absolutnego i nienaruszalnego: osoba ludzka z konstytutywną dla niej relacją do Boga i z prawami i obowiązkami jakie z tego wynikają. Państwo, ani żaden inny organizm, system, czy ideologia nie są początkiem i źródłem tych praw i obowiązków*⁴⁶. Jak twierdzi V. Possenti: „Wyrazem umiarkowanej świeckości nie może być usunięcie religii z przestrzeni publicznej, tak jakby religie wносиły coś niebezpiecznego i nieczystego, tak jakby sfera publiczna musiała być całkowicie zsekularyzowana, a religia jako podstawowa inspiracja moralności indywidualnej i społecznej – zepchnięta do sfery prywatnej. Krokiem naprzód w tej delikatnej kwestii jest rozróżnienie między *sekularyzacją instytucji*, czyli ich niezależnością od władzy religijnej, a *sekularyzacją świadomości*, czyli programowym usunięciem religii z tkanki społecznej i w końcu z decyzją o tym, że Bóg jest sprawą wyłącznie prywatną. Jeżeli ta pierwsza forma sekularyzacji wydaje się do przyjęcia, to ta druga – już nie”⁴⁷.

NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGLĄDOWA A UNIA EUROPEJSKA

O ile u źródeł Unii Europejskiej nie brakowało polityków dostrzegających rolę wartości chrześcijańskich w budowaniu jedności tej struktury, obecnie uwidacznia się rola środowisk, które pragną marginalizować rolę religii i Kościoła i przeciwstawiają się obecności religii w życiu publicznym. Środowiska te pragną zredukować człowieka do wymiarów czysto biologicznych bez odniesienia do świata nadprzyrodzonego. Często wysuwa się argument jakoby wzmianka o chrześcijańskim dziedzictwie Europy raniła uczucia niechrześcijan czy wyznawców innych religii. W rzeczywistości stwierdzenie historycznego faktu podkreśla tożsamość Europejczyków, natomiast element obrazy leży jedynie w cynizmie zeświecczonej kultury, odrzucającej własne podstawy: „to nie wspomnienie Boga obraża wyznawców innych religii, ale raczej próba zbudowania wspólnoty ludzkiej całkowicie bez Boga”⁴⁸. Europa zdaje się zapominać o swoich chrześcijań-

⁴⁴ M. Toso, *Świeckość państwa. Laicyzm i prawo naturalne*, „Społeczeństwo” nr 3/4/ 2002, s. 455.

⁴⁵ Por. J. Krukowski, dz.cyt., s. 102–103.

⁴⁶ G. Crepaldi, art.cyt., s. 685.

⁴⁷ V. Possenti, dz.cyt., s. 6.

⁴⁸ Kard. J. Ratzinger, *Moralizm polityczny...*, s. 223.

skich korzeniach i chce wejść w epokę sekularyzmu. A przecież właśnie w Europie chrześcijaństwo uzyskało swój charakter kulturowy i intelektualny i jemu zawdzięcza ona swoją racjonalność i oryginalność. Jednak: „...na bazie tej racjonalności Europa wytworzyła kulturę, która w sposób nie znany wcześniej ludzkości ruguje Boga ze świadomości publicznej, czy to odrzucając Go całkowicie, czy to oceniając kwestię Jego istnienia jako niemożliwą do rozstrzygnięcia, niepewną, a zatem przynależną do sfery osobistych wyborów – tak czy owak, jako nie mającą znaczenia dla życia publicznego”⁴⁹. Powstaje pytanie: w jaki sposób można w tej sytuacji uzasadnić obecność i misję ewangelizacyjną Kościoła w rodzącym się „państwie europejskim”? Państwo, nawet jeśli ożywia je najlepsze intencje, nie obejmuje całości ludzkiej egzystencji. Nie może więc zniewalać swoich obywateli. Państwo (europejskie czy nie) może próbować zdominować swoich obywateli w różny sposób. Może nie uznać jakiejś części przeszłości, z którą się nie utożsamia (np. dziedzictwa chrześcijańskiego). Może też uznać, że to ono jest ostatecznym spełnieniem i gwarancją pokoju i szczęścia. Ale jak pisze Olivier Chaline: „...narzucony raj, wczoraj realnego socjalizmu, a dziś konsumpcji, rychło obraca się w piekło. Po zanegowaniu przeszłości nastąpi także zniszczenie przyszłości i uczynienie teraźniejszości nie do życia”⁵⁰. Kult Złotego Cielca, który jest zawsze obecny, nie ukryje skrywanej duchowej pustki. Przybierające totalitarne rysy antychrześcijańskie państwo usiłuje narzucać swoje „bóstwa”: „nie adorują bowiem nowych państwowych bogów ci, którzy odmawiają dokonywania sztucznych poronień czy zaślubiania homoseksualistów”⁵¹. Chrześcijanie otwarcie deklarujący i praktykujący swoją wiarę nie są także dopuszczani do pełnienia ważnych funkcji publicznych (casus Buttiglione). W latach osiemdziesiątych minionego wieku kard. J. Ratzinger, nawiązując do refleksji E. Böckenförde’a⁵², kwestionował „doskonałość” państwa liberalnego. Jego zdaniem, dzisiejsze wolnościowe i zsekularyzowane państwo nie jest już *societas perfecta*, aby mogło powstać i istnieć jest zdane na inne moce i siły. To właśnie chrześcijaństwo przynosi państwu jako aksjologiczny fundament kryteria rozumności płynącej z wiary, która wyzwala z politycznych mitów; przynosi moralność, a więc kryteria dobra i zła, przynosi prawo, a więc chroni przed uleganiem panującym poglądom, dostarcza kryteria wolności, które chronią przed uleganiem ideologicznym autorytetom różnych grup interesów, oraz przynosi rozdział tego co duchowe i doczesne, przez co zabezpiecza rolę sumienia i poczucia odpowiedzialności⁵³. Kościół może wypełniać swoją misję w dzisiejszym świecie, także wobec totalitarnych zakusów takich czy

⁴⁹ Tamże, s. 221.

⁵⁰ O. Chaline, *Ni Pan ni Sługa: Kościół a jednocząca się Europa*, „Communio”, nr 4, 2005, s. 3–11, tutaj, s. 4–5.

⁵¹ Tamże, s. 5.

⁵² E.W. Böckenförde, dz.cyt.

⁵³ J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*, w: *Kościół – ekumenizm – polityka...*, s. 244.

innych władz, gdyż jest uniwersalny, gromadzi pomimo sekularyzacji największą wspólnotę ludzi, jest zakorzeniony w historii bardziej niż jakakolwiek struktura polityczna, posiada obietnice przyszłości, gdyż „ma słowa życia wiecznego”. Jest depozytariuszem prawdy, która nie jest subiektywna: „W konsekwencji przeszkadza, drażni, i oskarża się go o nietolerancję z powodu jego pretensji do bycia katolickim i potwierdzania dogmatów, które nie są wytworem większościowego głosowania. Afirmuje on również transcendencję, otwartość przywracającą każdej rzeczy jej miejsce, podług innej niż ludzka skali ocen. Wyraża przez to sprzeczność z praktyczną apostazją, która jest apostazją społeczeństw zwanych zachodnimi. Jest żywym zaprzeczeniem materializmu, już nie teoretycznego, lecz faktycznego, służącego za podstawę widzenia spraw w kategoriach rynku i wymiany. Jest przeszkodą dla europejskiego mariażu biurokracji z liberalizmem, który daje przyzwolenie dla konsumpcji”⁵⁴. Już w 1980 r. kard. J. Ratzinger na łamach „Revue des Sciences Religieuses” sformułował tezy dla przyszłej Europy: „Konstytutywne dla Europy, od jej pojawienia się w Helladzie, jest wewnętrzne przyporządkowanie sobie demokracji i eunomii – prawu nie podlegającemu żadnej manipulacji. [...] Jeśli eunomia jest przesłanką żywotności demokracji [...] to z kolei zasadniczą przesłanką eunomii jest wspólne i wiążące dla oficjalnego prawa poszanowanie wartości moralnych i Boga”. Oznacza to brak zgody na zamykanie religii w sferze prywatności przy panoszeniu się ateizmu praktycznego jako oficjalnego dogmatu. „Wyrzeczenie się dogmatu ateizmu jako przesłanki dla prawa publicznego i dla kształtu państwa oraz równie jawne wyznanie czci i szacunku wobec Boga jako podstawy etosu i prawa, oznacza zrezygnowanie zarówno z narodu, jak i ze światowej rewolucji jako *Summum bonum*. [...] Dla Europy musi być konstytutywne uznanie i podtrzymywanie wolności sumienia, praw człowieka, wolności nauki i wynikającej stąd wolnej społeczności ludzkiej”⁵⁵. Choć minęło 26 lat tezy te są nadal aktualne. Przybierają bowiem na sile tendencje, które Ojciec Święty Jan Paweł II określił jako „utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego”⁵⁶, poprzez wywoływanie u „Europejczyków wrażenia, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione przez historię”⁵⁷. Tym bardziej że zdaniem Claudio Gentili, wielu katolików jest omotanych i prawie zmuszonych do milczenia przez podstępną agresywność laicystycznego fundamentalizmu, który szantażuje ich błędnie pojmowanym pojęciem świeckości⁵⁸. Jak twierdzi Francesco Gentile atmosfera duchowa Europy Zachodniej jest wytworem racjonalistycznego subiektywizmu, w którym zlewają się ze sobą sceptycyzm i idealizm, ateizm i panteizm, spirytua-

⁵⁴ O. Chaline, art.cyt., s. 10.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, w: *Kościół – ekumenizm – polityka...*, s. 268–270.

⁵⁶ Por. *Ecclesia in Europa*, nr 7.

⁵⁷ Tamże, nr 7.

⁵⁸ C. Gentili, *O świeckość w prawdzie*, „Społeczeństwo” nr 1, 2004, s. 13–16.

lizm i materializm, przez co staje się ona przedsiönkiem najciemniejszego nihilizmu. A przecie¿ nihilizm, jak mówi Encyklika *Fides et ratio* (nr 90), nie tylko pozostaje w sprzecznoœci z wymogami i z treœciã s³owa Bo¿ego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem cz³owieczeñstwa cz³owieka i samej jego to¿samoœci. Zdaniem F. Gentile mo¿na zaobserwowaæ powstawanie europejskiej odmiany „religii obywatelskiej” (*civil religion*), ze wzglêdu na potrzebê poszukiwania nowej zasady legitymizacji porzãdka spo³ecznego, gdy¿ nie mo¿na ¿yæ bezpiecznie, opierajãc siê na zasadzie *etsi Deus non daretur* – jakby Bóg nie istnia³. Tego typu *religia cywilna* ró¿na w stosunku do religii koœcielnej: „...obejmuje ca³oœæ przeœwiadczeñ kulturowych i duchowych, tradycji obywatelskich, etosu nawarstwiajãcego siê w czasie, zbiorowej pamiêci przesz³ych wydarzeñ; to wszystko, budujãc komunikacjê symbolicznã i publicznie samorozumienie w okreœlonym spo³eczeñstwie, powoduje wysoki poziom integracji...⁵⁹. Do pewnego stopnia *religia cywilna* mo¿e spe³niaæ pozytywnã rolê. Jednak taka „religia obywatelska” nie mo¿e byæ w praktyce spo³ecznej skuteczna: „Religia przynosi dobre skutki spo³eczne i polityczne o ile jest prawdziwã religiã”. Chrzeœcijañstwo jest w swojej istocie wiarã transcendentnã, która z racji swego historycznego i publicznego charakteru mo¿e funkcjonowaæ jako *religia publiczna* ze swojej natury zdolna do pozytywnego oddzia³ywania na kulturê⁶⁰. Natomiast, wbrew temu postulatowi, zdaniem C. Gentili, w Europie odradza siê pewien laicystyczny fundamentalizm o pokroju antyklerykalnym: *W imiê œwieckoœci odmówiono umieszczenia w konstytucji europejskiej odwołania siê do korzeni Judeo-chrzeœcijañskich. W imiê œwieckoœci domagano siê usuniêcia krzy¿y ze szkół. W imiê œwieckoœci uznano za obskurancã niedawnã ustawê w³oskiego parlamentu zabraniajãcã zap³odnienia pozaustrojowego. Ale czy jesteœmy pewni, ¿e to jest w³aœnie œwieckoœæ? Przypomina to raczej ów „arogancki, agresywny i nietolerancyjny laicyzm, chêtnie ubierajãcy siê w szlachetnã szatê ideologii i wypowiadajãcy szlachetne walki wyzwolencze”, o jakim mówi³ Arturo Carlo Jemolo⁶¹. W tym duchu mówi³ niegdyœ Alcide de Gasperi: *Jeœli laicyzm mia³by oznaczaæ, ¿e nie mo¿na wyznawaæ publicznie wiary ojców, wtedy ta forma laicyzmu okaza³aby siê wrogiem konstytucji i ustroju demokratycznego*⁶². Rozwiãzaniem jest taki rodzaj œwieckoœci, który jest otwarty na prawdê i takie wartoœci, jak: godnoœæ osoby majãca swoje Źród³o w Bogu, sprawiedliwoœæ spo³eczna, równoœæ, wolnoœæ sumienia, ochrona ¿ycia od samego poczeãcia do naturalnej œmierci, wolnoœæ wychowania, powszechne przeznaczenie dóbr. Nie jest fundamentalizmem przekonanie, ¿e istniejã wartoœci nie-negocjowalne. œwieckoœæ otwarta uznaje, ¿e ¿adna ludzka w³adza nie mo¿e zdominowaæ cz³owieka, gdy¿ jest on otwarty na prawdê, która go przewy¿sza. Dlate-*

⁵⁹ V. Possenti, dz.cyt., s. 151.

⁶⁰ Tam¿e, s. 152.

⁶¹ C. Gentili, art.cyt., s. 13–16, 14.

⁶² Za: tam¿e, s. 14.

go żadne państwo, także Unia Europejska nie może uciec od decyzji: albo z Chrystusem, albo przeciw Niemu⁶³. Dlatego tak ważne są zasadnicze kwestie. W sprawie tzw. *invocatio Dei* Jan Paweł II stwierdził, że wykreślenie z Karty Europejskiej jakiegokolwiek bezpośredniego odniesienia do Boga jest *antyhistoryczne i uwłacza ojcom nowej Europy*, gdyż odwołanie do Boga jest „najwyższym źródłem godności osoby ludzkiej i jej podstawowych praw”. Doświadczenia zaś historii XX wieku pouczają, że bożki stawiane w miejsce prawdziwego Boga oznaczały zawsze negację człowieka, gdyż *prawa Boga i prawa człowieka albo się wzajemnie utwierdzają, albo razem upadają*⁶⁴. Zamiar pominięcia imienia Bożego i chrześcijaństwa w konstytucji europejskiej dowodzi, że nurt laicystyczny chciałby uczynić Unię Europejską narzędziem swojej indoktrynacji. Dąży do spowodowania apostazji Europy, przed czym przestrzega Jan Paweł II. Nic dziwnego, że ogłoszona w 2003 r. Adhortacja *Ecclesia in Europa* zawiera wiele gorzkich ostrzeżeń i stwierdzeń o gasnących dla Europy światłach nadziei, o utracie pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, o próbach *nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo* (*Ecclesia in Europa*, nr 7), o *dążeniach do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa* (nr 9). O wiele wcześniej, w 1991 r., w Lubaczowie Papież, wspominając doświadczenia z okresu totalitaryzmu, mówił: *Potrzeba wiele wzajemnej życzliwości i dobrej woli, ażeby się dopracować takich form obecności tego, co święte, w życiu społecznym i państwowym, które nikogo nie będą ranily i nikogo nie uczynią obcym we własnej ojczyźnie, a tego niestety doświadczaliśmy przez kilkadziesiąt ostatnich lat. Doświadczaliśmy tego wielkiego katolickiego getta, getta na miarę narodu. Zarazem więc my, katolicy, prosimy o wzięcie pod uwagę naszego punktu widzenia: że bardzo wielu spośród nas czułoby się nieswojo w państwie, z którego struktur wyrzucono by Boga, a to pod pozorem światopoglądowej neutralności*⁶⁵. Współcześnie w Adhortacji *Ecclesia in Europa* Papież głosi: „*W relacjach z władzami publicznymi Kościół nie domaga się powrotu do form państwa wyznaniowego. Równocześnie piętnuje wszelkiego rodzaju ideologiczny laicyzm czy wrogi rozdział między instytucjami świeckimi a wyznaniem religijnymi*”⁶⁶. Natomiast 12 stycznia 2004 r. w przemówieniu wygłoszonym do zebranych ambasadorów Jan Paweł II, przeciwstawiając się tendencji do marginalizacji chrześcijaństwa w niektórych państwach europejskich, z mocą podkreślił: *świeckość państwa nie jest laicyzmem*. Świeckość może być miejscem spotkania, natomiast laicyzm jest po-

⁶³ F. Gentile, *Religia cywilna dla Unii Europejskiej?*, „Społeczeństwo”, nr 1/2001, s. 17–26.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 3, 2001, s. 7.

⁶⁵ *Homilia podczas mszy św. na stadionie, Lubaczów, 3 czerwca 1991*, w: *Czwarta Pielgrzymka*, Poznań 1991, s. 117.

⁶⁶ *Ecclesia in Europa*, nr 117.

zbawiony ducha tolerancji i szacunku wobec religii, stając się agresywny, jest prawdziwym zagrożeniem dla wolności religijnej⁶⁷. Papież wzywa, by nie zaprzepaścić chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. Stąd Kościół pełni najlepiej swoją rolę poprzez wierności swojej tożsamości i posłannictwu wyznaczonemu przez Chrystusa.

NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGŁĄDOWA A WYCHOWANIE

W aspekcie wychowania pełna neutralność światopoglądowa państwa jest szkodliwą utopią. Wyraźnie się to uwidacznia we francuskim modelu neutralności światopoglądowej. W praktyce sprowadza się to do eliminacji nauki religii i wartości religijnych z programów szkolnych. Religijność jest traktowana jako symptom intelektualnego niedorozwoju. Chodzi więc nie o neutralność, lecz ponížanie i marginalizację religii⁶⁸. Także w Polsce istnieją pod tym względem niedobre doświadczenia z przeszłości. Od wielu lat np. środowiska laickie usiłują zamiast właściwej formacji narzucać szkołom publicznym tzw. edukację seksualną, opartą na ideologii egoizmu, hedonizmu i subiektywizmu. Zamiast wychowania do życia w rodzinie proponuje się wczesną inicjację seksualną (prezerwatywy), antykoncepcję, aborcję. W tym ujęciu brak jasnych zasad moralnych i poczucia odpowiedzialności sprawia, że współżycie seksualne przestaje być możliwością okazania wiernej miłości i przekazywania życia, a staje się okazją, gdzie pojawia się przemoc i śmierć (aborcja a AIDS)⁶⁹.

Zasada tendencyjnie pojmowanej neutralności światopoglądowej jest negatywnie oceniana przez pedagogów i wychowawców katolickich. Ponieważ światopogląd stanowi zespół przekonań poszczególnych osób czy grup społecznych na temat ostatecznej tajemnicy świata i człowieka, na temat hierarchii wartości i podstawowych zasad moralnych – przyjęcie tendencyjnie pojmowanej zasady neutralności światopoglądowej w wychowaniu musiałoby prowadzić do totalnego relatywizmu i nihilizmu. Nie istniałaby żadna różnica między cnotą a występkiem. Szkoła musiałaby akceptować nawet zachowania patologiczne i przestępcze. Podobnie absolutyzacja związanej z neutralnością zasady tolerancji prowadziłaby do zakazu odróżniania dobra od zła. Zdaniem M. Brennera, można zaakceptować taką jedynie interpretację zasady neutralności światopoglądowej, która nie oznaczałaby braku zainteresowania kwestią wychowania w duchu podstawowych wartości, niezbędnych do prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa, co musi oznaczać konieczność nawiązywania do wartości chrześcijańskich w syste-

⁶⁷ Bp M. Jędraszewski, *Wybrać większą wolność*, Poznań 2004, s. 25–26.

⁶⁸ M. Cogiel, *Wychowanie przez katechezę szkolną w dobie transformacji*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 542.

⁶⁹ Por. ks. M. Dziewiecki, *Państwo światopogląd, wychowanie*, www.opoka.org.pl/biblioteka

mie edukacji państwowej⁷⁰. Ponieważ czołową rolę w wychowaniu odgrywają dzisiaj media, warto przytoczyć osąd Jana Pawła II na temat znaczenia przekazywania prawd i wartości religijnych poprzez środki masowej komunikacji: *potrzebne są programy sprzyjające rozwojowi osoby, kształtujące zmysł dobra, umiejętność właściwego podejścia – bez zastraszania i zniekształcania – do wszystkich, nawet najtrudniejszych problemów egzystencji. Przede wszystkim zaś należy ukazywać za pośrednictwem mediów wartości i wzory, pomagające dotrzeć do podstawowych prawd o człowieku i ważnych pytań, które stawia. Wśród nich szczególne znaczenie należy przypisać prawdom religijnym, które zawierają stosowne odpowiedzi na najgłębsze pytania rodzące się w procesie osobowego wzrostu i rozwoju*⁷¹.

ZWISCHEN LAIZITÄT UND DER LAIZISMUS

Zusammenfassung

Der Begriff der Laizität gestaltet sich als ein Bestandteil der neuzeitlichen Welt bezieht sich auf die Systeme die, die Gewissensfreiheit ihrer Bürger werthalten. Im Hinsicht auf die historische Bedingtheit assoziiert man die Laizität mit der Trennung von Kirche und Staat. Auf dem Gegenpol gibt es den Begriff der Laizismus, der Ideologie die mit den Systemen des totalitären Atheismus Verbindung hat. Diese Systeme versuchen antireligiöse Vorstellung der Welt als ihre eigene Konzeption des Gutes aufzudringen. Ausschluss der Religion und Lassen sie außer Acht im Leben der Gesellschaften und Völkern folgt aus der Annahme einer nicht adäquaten Idee der Laizität hervor, die nicht auf das historische Andenken und lebendige Tradition der europäischen Völkern achtet. Diese oft nur als oberflächlicher Stereotyp befestigte Version des laizistischen Denkens, erklärt für ungültig die konstruktive, öffentliche Rolle der Religion in Praxis und im historischen sowie gesellschaftlichen Leben einer eigenartigen falschen Methodologie *etsi Deus non daretur* erliegend. "Die Offenheit" des Staates sollte nicht nur in dem erscheinen, dass man die Bindung an die Gesellschaft durch den Bau ihres Wohlstandes erreichen will. Man muss doch vor allem den Bedarf an der Gleichheit zu befriedigen, das Prinzip der unbegrenzten Konkurrenz von verschiedenen Weltanschauungen abzulehnen und Menschenrechte zu respektieren. Die auf die Religion eröffnete Laizität hat Vorteile bei Gestalten des öffentlichen Geistes, weil die Religion der Hauptfaktor von Sozialisierung, Erziehung und Bilden der Tugend ist. Zum guten Leben reicht nicht nur die Ethik. Es ist zweifelhaft ohne Religion die Höhe des moralischen Lebens zu erreichen. Die Verkündigung des ethischen Relativismus und die Ablehnung der Religion haben dazu beigetragen, dass die liberalen Gesellschaften im Angesicht der Bedrohung von totalitären Ideologien hilflos sind. Zur Zeit, eine Bedrohung ist die Krise der Wahrheitsidee und die mit ihr verbundene Abwertung der Menschenwürde und Nihilismus.

Słowa kluczowe: laickość, laicyzm, laicyzacja, neutralność światopoglądowa, państwo i Kościół

⁷⁰ Wypowiedź na Międzynarodowej Konferencji „Wolność religijna w jednoczącej się Europie” 2–4 IX 2002. M. Dziewiecki, *Wychowanie: mity, ideologia i realizm*, www.opoka.org.pl/biblioteka

⁷¹ Jan Paweł II, *Media i wychowanie. Przesłanie papieskie do katolickiej Unii Prasy Włoskiej. Watykan*, 18 kwietnia 2002. www.opoka.org.pl/

