

TRUDNA RELACJA MIĘDZY RELIGIĄ A POLITYKĄ: ZASADNICZE PROBLEMY

Kwestię relacji zachodzących pomiędzy religią a polityką (a w konsekwencji między Kościołem i Państwem) należy analizować mając na uwadze dwa poziomy: z jednej strony ten, który dostarcza nam rozwiązań prawnych z różnych krajów, do których mamy zasadniczo dostęp poprzez prawodawstwo i znajomość prawa, z drugiej zaś strony ten, który się odnosi do idei i wartości, kształtujących różne wzorce społeczeństwa. Ten drugi poziom, chociaż nie tak widoczny jak pierwszy, ma niewątpliwie istotne znaczenie, albowiem wpływa bezpośrednio na decyzje podejmowane przez polityków i prawodawców. W związku z tym należy stwierdzić, iż wszystkie systemy konstytucyjne trzymają się uprzedniego wzorca rozumienia rzeczywistości, w ramach którego trzeba, wśród wielu innych rzeczy, dać odpowiedź na pytanie o zadanie, jakie pełnią wierzenia i przekonania religijne obywateli w łonie współczesnych społeczeństw demokratycznych. Mówiąc innymi słowy: „podłoże” konstytucyjne precyzuje inną niższą „warstwę”, na której się opiera.

Ta niższa „warstwa” jest heterogenna, niemniej – syntetyzując do maksimum – możemy powiedzieć, że składa się z trzech klas elementów: historycznych, ideologicznych i kulturowych. Każdy kraj układa je na różne sposoby, co sprawia, że jest rzeczą niezwykle trudną podać całościowy ich wykład. Proste i bardzo powierzchowne spojrzenie na otaczające nas Państwa demokratyczne, łącznie z Ameryką Północną, ukazuje już wyraźnie złożoność czynników warunkujących konfigurację różnych wzorców relacji: Kościół – Państwo. I tak w Europie są państwa, które także dzisiaj deklarują się oficjalnie jako religijne (anglikanie lub luteranie) albo wyznaniowe (prawosławni), poza laickimi. Są kraje, które nie wahają się mówić regularnie o Bogu, jak np. Niemcy, które wzmiankują o Nim w preambule własnej Konstytucji¹,

¹ „Świadomy swej odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi, ożywiony wolą służenia pokojowi świata jako równouprawniony członek zjednoczonej Europy, Naród Niemiecki nadał sobie mocą swej władzy ustrojodawczej niniejszą Ustawę Zasadniczą...” Stwierdzenie

lub Grecja i Irlandia, które wskazują wyraźnie na chrześcijańską tajemnicę Trójcy Przenajświętszej² Inne kraje, jak Francja, obwieszczają natomiast otwarcie laicki charakter państwa³. Ameryka Północna jest bardzo szczególnym przypadkiem oddzielenia Kościoła od Państwa, które – wbrew temu, co mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka – nie opiera się na konfrontacji, ale na współpracy. Jak niegdyś napisał kard. J. Ratzinger, mamy tutaj trzeci wzorzec pośród dwóch klasycznych, dominujących w Europie, jakimi są: wzorzec laicki, będący bezpośrednim spadkobiercą rewolucji francuskiej (kraje łacińskie), oraz wzorzec germański o inspiracji protestancko-liberalnej (Niemcy, Wielka Brytania i kraje skandynawskie). Wzorzec amerykański cechuje się zespoleniem dwóch elementów: z jednej strony „dogmat” oddzielenia Państwa od Kościoła, z drugiej zaś „nie określona w pojęciach wyznaniowych lecz zespolona ze szczególną świadomością misji religijnej w odniesieniu do reszty świata, zasadnicza zgoda chrześcijańsko-protestancka”⁴ Szczególny charakter tego wzorca można zrozumieć dopiero wtedy, gdy weźmie się pod uwagę historyczne korzenie narodu, zwłaszcza zaś sposób pojmowania religii przez pielgrzymów i pierwszych kolonizatorów, jak też przez „Ojców Założycieli” Fakt, że wielu z nich było ludźmi cechującymi się wysokim wyczuciem religijnym, przy czym nie brakowało wśród nich odstępców od większościowej religii oficjalnej w krajach swego pochodzenia, wyjaśnia podtrzymywane przez nich od początku przeświadczenie, iż da się pogodzić rangę i wartość dobrowolnej praktyki religijnej ze zdecydowaną obroną zasady oddzielenia Państwa od Kościoła. Trzeba

to – należy to zaznaczyć – godzi się znakomicie z wolnością religijną, o jakiej mówi art. 4: „1) Wolność wyznania, sumienia oraz wolność przekonań religijnych i światopoglądowych jest nienaruszalna. 2) Zapewnia się swobodne wykonywanie praktyk religijnych. 3) Nikt nie może być wbrew swojemu sumieniu zmuszony do służby wojennej z bronią w rękę. Szczegóły reguluje ustawa federalna”

² Preambuła Konstytucji greckiej zaczyna się słowami: „W Imię Trójcy Przenajświętszej, wspólnotnej i niepodzielnej...” Podobnie jak Konstytucja Niemiec, przyznaje ona także prawo do wolności religijnej (w art. 13). Natomiast Konstytucja irlandzka stwierdza wprost w preambule: „W imię Trójcy Przenajświętszej, od Której pochodzi wszelka władza, i do Której muszą być skierowane – jako cel ostateczny – wszelkie ludzkie uczynki i działania. My, lud Éire, pokornie uznając wszelkie obowiązki wobec naszego Świętego Pana, Jezusa Chrystusa (...) niniejszym uchwalamy, ogłaszamy i nadajemy sobie tę Konstytucję”. Art. 44 zapewnia wolność sumienia oraz dobrowolne wyznawanie i praktykowanie religii.

³ Art. 2 Konstytucji francuskiej stwierdza: „Francja jest Republiką niepodzielną, świecką, demokratyczną i socjalną. Zapewnia ona równość wobec prawa wszystkim obywatelom bez względu na pochodzenie, rasę lub religię. Respektuje wszystkie przekonania”

⁴ M. Pera – J. Ratzinger, *Sin Raices*, Barcelona 2006, s. 68.

ponadto stwierdzić, że systemy prawne nie są nigdy stałe lub niezmiennie; wprost przeciwnie: zmieniają się, są dynamiczne, dopasowują się wciąż do nowych okoliczności wszelkiego rodzaju, jakie się jawią faktycznie. W tym znaczeniu i gdy chodzi o Europę, jasne jest, że istnieje obecnie dosyć powszechna tendencja do kwestionowania obecności religii w zakresie publicznym, co pociąga za sobą konsekwencje prawne lub nawet prawno-konstytucyjne. Dobrym tego przykładem była zdecydowana niechęć włączenia odniesienia do chrześcijańskich korzeni Europy do projektu Traktatu tworzącego Konstytucję Europejską (2004).

Oczywiście, wielość i różnorodność tych czynników nie powinna prowadzić nas do zapomnienia, iż poza szczegółową analizą każdego wzorca można (i powinno się) przeprowadzić studium elementów wspólnych. Przedstawiają bowiem one pewien moment jedności, nieodzowny dla tego rodzaju debaty, która nie może pozostawać wyłącznie na płaszczyźnie ściśle jurydycznej lub politycznej (niewątpliwie bardzo ważnej), ale powinna także uwzględniać racje głębsze i ostateczne. Ten inny poziom dyskusji ma już charakter filozoficzny i kulturowy. Nie można go oczywiście oceniać po złej prasie, jaką się cieszy. Jest on natomiast o wiele bardziej aktualny teraz niż kiedykolwiek właśnie dlatego, że zajmuje się istotnymi problemami.

W tym kontekście znajdują się też dalsze nasze refleksje dotyczące relacji zachodzącej pomiędzy religią a polityką. Muszą być one z konieczności bardzo syntetyczne i dlatego już z góry prosimy o wybaczenie, jeśli tu i ówdzie uprościmy nadto dane zagadnienie lub wypunktujemy jedynie niektóre tematy. Jesteśmy w pełni świadomi złożoności tej debaty, w której będą się pojawiały kwestie interesujące różne nauki: filozofię, teologię, antropologię, historię... Oczywiście, nie z tego tylko względu musimy zrezygnować z ujęcia bardziej generalnego, w którym funkcja badacza koncentruje się na uzasadnianiu miarodajności zasadniczych linii dowodzenia, jakie zwykło się stosować w takim rodzaju debaty. Nie naruszając tej złożoności, o jakiej mówimy, możemy mimo wszystko w nią wnikać poprzez wprowadzanie w grę innego typu dialektyki, w której tym, co faktycznie jest ważne, nie jest aż tak bardzo troska o precyzję lub dogłębne analizowanie tego czy innego aspektu szczegółowego, lecz siła logicznej perswazji istotnych argumentów. W każdym razie nasz zamiar jest dosyć skromny i ma charakter eksploracyjno-czasowy; dlatego też czujemy się zmuszeni wyjaśnić, że niektóre z idei wykładanych w dalszym ciągu będą przedmiotem nowych refleksji podejmowanych w przyszłości celem o wiele lepszego ich prześledzenia.

Przy końcu tego wprowadzenia pozostaje nam tylko dodać niewielką uwagę dotyczącą pojęć: chociaż nie jest to wyrażenie, które by nam się specjalnie podobało, będziemy się posługiwać słowem „laik” w odniesieniu do osób niewierzących, albo raczej do pewnego rodzaju myślenia – typowego, rzecz jasna, dla niewierzących – który, jak to jeszcze zobaczymy, broni wzorca oddzielenia religii od polityki, eliminując tym samym możliwość jakiegokolwiek relacji pomiędzy nimi⁵. Wyrażenie „wierzący” nie nasuwa natomiast żadnej trudności, o ile tylko wyjaśnimy, że będziemy je stosowali w podwójnym znaczeniu: zarówno w celu wskazania na wszystkich wierzących niezależnie od wyznawanej przez nich religii, jak też w odniesieniu do samych tylko chrześcijan. Czytelnik bez trudu stwierdzi, w których momentach nasza refleksja czerpie wprost ze źródeł doktryny chrześcijańskiej i w konsekwencji odnosi się wyłącznie do chrześcijan, kiedy zaś staje się bardziej rozciąglą i obejmuje wszystkich ludzi wierzących w Boga.

I. Terminy (pojęcia) dyskusji

Naszym zdaniem, istotną kwestią, która tkwi u samych podstaw dyskusji, jest to, co następuje: istnieją zasadniczo dwa globalne sposoby pojmowania problemu relacji zachodzącej między religią a polityką: laicki i religijny (czyli wierzący). Pierwszy cechuje się tym, że nie godzi się na to, by przekonania religijne mogły mieć wpływ lub oddźwięk w zakresie polityki; drugi natomiast głosi coś zdecydowanie przeciwnego, a mianowicie, że religijny wymiar człowieka ma swe konsekwencje w stylu życia i w sposobie postępowania człowieka także na płaszczyźnie współżycia społecznego i politycznego. Innymi słowy: mamy ateistyczną lub agnostyczną (zazwyczaj) wizję tego problemu, która się porusza gdzieś na obrzeżu opinii o religii oraz dopuszcza

⁵ Jeśli mówimy, że nam się nie podoba, to dlatego, że wyraz „laik” należy prawnie do terminologicznego dziedzictwa tradycji chrześcijańskiej. Kościół katolicki często nim się obecnie posługuje, głównie po to, aby się odnosić do chrześcijan, którzy nie są kapłanami lub też nie podjęli życia zakonnego w jakiegokolwiek z rozlicznych jego postaci. Wzrastające znaczenie laikatu w Kościele, cały świat laików, ich misja jako ewangelizatorów w ramach zawodu, rodziny, w zakresie polityki – oto wyrażenia stosowane często przez Magisterium i w ludowej kulturze chrześcijańskiej (por. np. KDK 43). Z chrześcijańskiego punktu widzenia można by nawet mówić o Państwie laickim, nadając temu wyrażeniu następujące znaczenie: Państwo niewyznaniowe i szanujące prawowitą autonomię działania politycznego oraz instytucji demokratycznych. Niemniej i głównie ze względu na rozpowszechnione jego zastosowanie w znaczeniu wyżej wskazanym, czyli jako pojęcie związane z ideologią laicką lub laicystyczną, będziemy się nim posługiwać także w taki sposób. Jako uzasadnienie takiej postawy, zob. M. Pera – J. Ratzinger, dz. cyt., s. 105-128.

różne stopnie i warianty, chociaż w swych ogólnych zarysach zbiega się w tym, co istotne, czyli w idei sprowadzenia religii do zakresu prywatności, oraz inną wizję, typowo wierzącą, zgodnie z którą religia nie jest sprawą czysto prywatną, ale jako strukturalny komponent osoby ludzkiej wymaga tego, by nie patrzeć na nią wyłącznie z perspektywy czysto indywidualnej, ale także społecznej lub wspólnotowej.

Logiczne jest, iż nieco bardziej precyzyjne rozwinięcie tego wszystkiego będzie wymagało wyjaśnienia pewnych szczegółów i wprowadzenia pewnych odcieni. Podamy tylko jedną parę, aby przekonać czytelnika, że jesteśmy świadomi zapowiadanej wcześniej syntezy.

1. Laicy i wierzący

Trzeba najpierw stwierdzić, iż nie wszyscy laicy uważają, że religia winna być sprawą prywatną, ani też wszyscy wierzący są zdania, jakoby było czymś dobrym, by przekonania religijne zespalały się w jakiś sposób z płaszczyzną społeczną i polityczną. W tej kwestii, co jest rzeczą całkowicie naturalną, panuje wielkie pomieszanie. Są laicy, którzy pozytywnie oceniają obecność religii w życiu publicznym, i na odwrót: są wierzący, którzy podchodzą do tego negatywnie w przekonaniu, że nie służy to ani państwu ani religii, które przekraczają wówczas swoje kompetencje, mając przy tym na uwadze nastawienie wierzących, aby mieć czynny udział w debatach dotyczących życia publicznego bez rezygnowania w związku z tym z własnych przekonań religijnych⁶

Na drugim miejscu trzeba umieścić stałość, z jaką w łonie każdej grupy obrona tej samej tezy dopuszcza różne formy. Odbywa się to nie tylko z poszanowaniem treści ideologicznej, gdzie możemy dostrzec stanowiska mniej lub bardziej umiarkowane, ale także z szacunkiem dla formy prowadzenia dialogu z tymi, którzy myślą inaczej. Również na tym polu można mówić o stanowiskach umiarkowanych i radykalnych. To normalne, że te dwa ujęcia występują łącznie w taki oto sposób, że stanowisku radykalnemu lub krańcowemu na płaszczyźnie teoretycznej towarzyszy podobne nastawienie na płaszczyźnie prak-

Przykładem człowieka niewierzącego, który docenia pozytywny sposób publicznej obecności Kościoła, jest Marcello Pera, profesor filozofii nauki na uniwersytecie w Pizie i od jakiegoś czasu marszałek senatu włoskiego. Opowiada się on konkretnie za tym, co nazywa chrześcijańską religią niewyznaniową, zdolną zespalać wysiłki laików i wierzących chrześcijan wokół tych samych celów, których obrona i promowanie interesują wszystkich. Innym przykładem może być tu nie laik, lecz wierzący żyd, J. H. H. Weiler, który patrzy bardzo pozytywnie na publiczną obecność zasad chrześcijańskich w Europie. Por. *Una Europa cristiana*, Madrid 2003.

tycznej lub w relacji z tymi, którzy nie podzielają tych samych kryteriów. Zobaczmy kilka przykładów. W pierwszej grupie są tacy, którzy z różnych względów – wynikających przeważnie z przekonań ideologicznych – sugerują nie tylko całkowite i bezwzględne oddzielenie religii od polityki, ale także zniknięcie wszelkich śladów obecności religii wśród społeczeństwa. Byłoby to, upraszczając nieco problem, stanowisko laicyistyczne i antyklerykalne. Po drugiej stronie spotykamy formalnie to samo, czyli wierzących, którzy podzielają także pogląd, że religię, jeśli jej nie ma, trzeba narzucić siłą, a to dlatego, że z punktu widzenia współżycia społecznego i politycznego lepiej by było, gdyby Kościół i Państwo zespoliły się ze sobą w obronie tych samych interesów. Jeśli poprzednio mówiliśmy o laicyzmie i antyklerykalizmie, to w tym drugim przypadku winniśmy raczej mówić o fundamentalizmie lub integryzmie. Na tej wysokości dziejów, na jakiej się znajdujemy, nie jest normalne, by to stanowisko przedstawiało się w sposób aż tak prosty i nieokrzesany, ale rzecz ma się inaczej, gdy chodzi o wpływ na to, by Kościół opierał się faktycznie na Państwie lub wykorzystywał Państwo dla obrony swoich własnych celów i zadań.

Te dwa wyjaśnienia służą zwróceniu uwagi na złożoność omawianego przez nas zjawiska. Chyba nikt nie wątpi, że moglibyśmy powiedzieć o wiele więcej, niemal tyle, ile jest klas czy rodzajów osób lub sposobów pojmowania obecnie tej kwestii w społeczeństwie. Trzeba jednak koniecznie ograniczyć do typów wzorcowych całą tę różnorodność zdań i nastawień, w przeciwnym bowiem razie będzie absolutnie niemożliwe dokonanie minimalnie choćby ścisłej analizy tej kwestii z naukowego punktu widzenia. W konsekwencji będziemy odtąd mówić wyłącznie o laikach i wierzących: o pierwszych, aby mieć na uwadze tych niewierzących, którzy uważają, że religia i polityka są rzeczywistościami należącymi do światów tak absolutnie różnych i nierównych, że nie mają one ze sobą nic wspólnego (co skłania ich zazwyczaj także do odrzucania jakiegokolwiek religijnego „mieszania się” zarówno konkretnych wierzących, jak też instytucji religijnych – na przykład Kościoła katolickiego – do demokratycznej dyskusji politycznej), i o drugich, aby odnosić się do tych wszystkich osób, które wierzą w Boga, ale nie uważają przy tym za coś niestosownego bronić stanowiska, że istnieje zdrowa relacja pomiędzy tymi dwoma światami, a nawet przeciwnie: widzą w niej coś koniecznego i wysoce wzbogacającego obydwu.

2. Szczególna trudność dla wierzących

Już na początku dostrzegamy, że przy ustalaniu terminów dyskusji wymaga się od wierzących czegoś, czego nie wymaga się od laików. Oznacza to, że punkt wyjścia nie jest jednakowy dla tych dwóch grup. Jedna jest bardziej uprzywilejowana od drugiej. W tym przypadku uprzywilejowani są laicy. Krótko mówiąc, chodzi o rzecz następującą: wierzącym nie pozwala się brać udziału w dyskusji, jeśli nie uzasadnią wcześniej swego prawa do niej. Zakłada się tym samym poniekąd, że laicka koncepcja świata (jakakolwiek by ona nie była) jest stuprocentowo słuszna i właściwa, uzasadniając jakby automatycznie możliwość udziału laików, i to bez najmniejszych nawet kompleksów, w dyskusjach i debatach, dotyczących wspólnoty politycznej w jej całości. Nie ma to natomiast zastosowania do wierzących, którym się nie ufa po prostu tylko dlatego, że są ludźmi wierzącymi. Słyszy się przeto często takie oto rozumowanie: chrześcijanie, na równi z jakimkolwiek innym rodzajem obywateli, mogą (i powinni) uczestniczyć w demokratycznym życiu państwa, ale zawsze i wyłącznie czynią to jako obywatele, a nie jako chrześcijanie, tzn. o ile tylko nie pretendują do tego, by narzucać własne punkty widzenia odnośnie do człowieka i społeczeństwa. Widać tu wyraźnie, iż posiadanie wierzącego punktu widzenia na rzeczy staje się faktycznie powodem wykluczenia chrześcijan z debaty demokratycznej: coś, co jest po prostu nie do pomyślenia w odniesieniu do laików, jak gdyby oni, na podstawie samego faktu nieposiadania wiary, nie mieli własnego – laickiego w tym przypadku – punktu patrzenia na rzeczy.

U podłoża tego rodzaju stanowisk spotykamy zawsze te same założenia teoretyczne. Mówiliśmy już o dążeniu pewnej grupy laików do ograniczenia religii do sfery prywatnej. Służą im do tego argumenty takie, jak dopiero co ukazany. I dlatego bardzo ważne jest dokładne przeanalizowanie tej kwestii, aby móc dostrzec realnie, czy jest to argument miarodajny, czy też być może nawet całkowicie podważony (i podważalny). Nie zajmiemy się tu jednak mimo wszystko tą dodatkową trudnością, jeśli nawet wydaje się ona nieuchronna. Postaramy się jedynie wykazać, że ten „plus” legalności, jakiego się wymaga od chrześcijanina, nie ma żadnej racjonalnej podstawy, jeśli zaś się go wymaga od kogoś, to powinno się go wymagać po prostu od wszystkich, a nie tylko od wierzących.

II. Punkt widzenia wierzącego (chrześcijanina) – Krytyka argumentu, który odsyła religię do ekskluzywnej przestrzeni życia prywatnego

Interesujący nas argument przedstawia poważne braki. Konkretnie są trzy istotne zarzuty, jakie można mu postawić z punktu widzenia człowieka wierzącego.

1. Pojęcie religii

Nie dziwi już na początku fakt, że myślenie laickie posługuje się takim pojęciem religii, które nie ma wątpliwości z wynoszeniem go do kategorii jedyne go pojęcia prawdziwego. Fakt ten wymaga szczególnej uwagi, albowiem mamy tu do czynienia ze zjawiskiem wprost niespotykanym, jakim jest to, że ci, którzy nie wierzą w Boga, chcą wmówić tym, którzy w Niego wierzą, jak mają postępować i jakie konsekwencje wynikają dla nich z tego faktu. Prawdę mówiąc, nie chodzi tu tyle o samo pojęcie religii, co o ideę, jaką laicy mają odnośnie do zadania religii w społeczeństwie. Oczywiście, nie da się nigdy oddzielić całkowicie od siebie tych dwóch płaszczyzn, albowiem ta druga łączy się ściśle z pierwszą. Należy zatem uwzględnić dwa aspekty: jednym jest pojęcie samo w sobie, drugim zaś forma pojęcia. Co do pierwszego, to nie odnosimy się w tym momencie do filozoficznego pojęcia religii, które – co jest oczywiste – zmienia się mocno w zależności od autorów i nurtów ideologicznych, ale do idei, którą dzielają wszyscy laicy, co do relacji, jaka winna istnieć między religią a polityką, która to relacja – ogólnie rzecz biorąc – polega – co mieliśmy już możność podkreślać przy różnych okazjach – na odbieraniu religii jakiegokolwiek prawomocności wpływania na te aspekty, które – według nich – do niej nie należą (choć trzeba także powiedzieć, aby nie stracić z pola widzenia globalnej perspektywy problemu, że filozoficzna idea religii, która tkwi u podstaw tej opinii zgodnej w skutkach, nie jest żadną miarą obojętna, lecz wprost przeciwnie: całkowicie determinująca).

W tej kwestii należy zatem powiedzieć, co następuje: utrzymywanie takiej idei religii jest niewątpliwie prawomocne (zakładając, że da się je teoretycznie uzasadnić). Mniej prawomocne w naszych oczach jest natomiast dążenie do tego, aby podzielał ją cały świat. A tym bardziej jeszcze narzucanie jej jako jedynej możliwej wizji religii we współczesnym demokratycznym społeczeństwie. W tym bowiem przypadku nie jest istotne samo w sobie pojęcie, ale forma pojęcia, czyli fakt, że pod pretekstem, iż religia przynależy do zakresu prywatnego (pojęcie),

odbiera się prawo do innego sposobu patrzenia i przedstawiania idei lub pojęcia religii (forma pojęcia). Mamy tu więc do czynienia z takim oto paradoksem: demokracja wymaga od wierzących (którzy stanowią w Europie znaczną część obywateli każdego państwa), aby akceptowali to pojęcie religii, jakie mają niewierzący.

To jasne, iż wierzący chrześcijanin, należycie uformowany w zasadach swojej religii, nie może zaakceptować takiej sytuacji. Nie jest też w stanie przyjąć takiego pojęcia religii, które wyklucza, i to całkowicie bezpodstawnie, z zakresu jego działalności społeczny i kolektywny wymiar istoty ludzkiej razem z tym wszystkim, co on w sobie zawiera odnośnie do troski o dobro wspólne i o sprawiedliwość społeczną. Nie jest to zresztą pojęcie właściwe w swym zastosowaniu do racjonalnej lub naturalnej idei religii (odnosimy się tutaj do pojęcia Boga, które – zgodnie z nauką i tradycją katolicką – rozum jest w stanie osiąść sam z siebie, bez pomocy Objawienia). Waga tego aspektu wiary w Boga wynika z samego znaczenia idei Boga. Skoro zaś chodzi o ideę w znacznym stopniu opracowaną, chrześcijanin wie, iż powinien umieścić ją w porządku zdecydowanie innym od pozostałych idei. Nie zawsze jest to łatwe; i dlatego istnieje dążenie do kontrolowania wiedzy, jaką mamy o Bogu lub odnośnie do Boga. W każdym razie jedno jest pewne, a mianowicie, że wiara w Boga odsyła do idei Podstawy, Fundamentu. Bóg jest Początkiem i Fundamentem wszystkiego, co istnieje. Zauważmy, że mówimy: wszystkiego, co istnieje. Nie tego – tak, a innego – nie. I dlatego, w konsekwencji, dla człowieka wierzącego nic nie pozostaje poza jego własnym zakresem doświadczenia religijnego. I w tym właśnie sensie istnieje także pewna forma należenia do „tego, co Boże”, która obejmuje również politykę, ale wymaga umiejętności dokładnego jej odkrycia. Kościół ma obowiązek badania i sprawdzania, na czym polega w każdym momencie ta „przynależność”, ale nie można żądać od niego, by czynił to na podstawie takiego (narzuconego) pojęcia religii, które nie jest jego własnym. Tak, można go prosić, a nawet od niego wymagać, by czynił to uwzględniając fakt, iż w łonie państwa są obywatele niewierzący, którzy nie podzielają punktu widzenia Kościoła w wielu sprawach. Trzeba to jasno mówić: jeżeli kiedykolwiek Kościół uważał, że ma prawo narzucać własną wizję świata, stawał się wówczas dwuznaczny, niejasny. Bogu dzięki, obecnie tak nie postępuje. Jakie jest więc teraz pragnienie Kościoła? Następujący tekst papieża Benedykta XVI wyraża to w sposób bardzo jasny:

„Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną. Tak więc państwo nieuchronnie staje wobec pytania: jak realizować sprawiedliwość tu i teraz? To zaś pytanie zakłada inne, bardziej radykalne: co to jest sprawiedliwość? Jest to problem, który dotyczy rozumu praktycznego; aby jednak rozum mógł funkcjonować uczciwie, musi być stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie etyczne, wynikające z przewagi interesu i władzy, która go zaślepia, jest zagrożeniem, którego nigdy nie można całkowicie wyeliminować.

W tym punkcie stykają się polityka i wiara. Oczywiście wiara ma swoją specyficzną naturę jako spotkanie z żyjącym Bogiem – spotkanie, które otwiera przed nami nowe horyzonty bardzo dalekie od zakresu właściwego rozumowi. Równocześnie jednak jest ona dla tego rozumu siłą oczyszczającą. Wychodząc od Bożej perspektywy, uwalnia go od zaślepienia, a tym samym pomaga mu być sobą. Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe. W tym miejscu należy umieścić katolicką naukę społeczną: nie ma ona zamiaru przekazywać Kościołowi władzy Państwa. Nie chce również narzucać tym, którzy nie podzielają wiary, perspektyw i sposobów zachowania, które do niej przynależą. Po prostu chce mieć udział w oczyszczaniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe mogło tu i teraz być rozpoznane, a następnie realizowane”⁷

W tym samym tekście Papież dodaje inne jeszcze refleksje na ten temat, jak np. to, że społeczna nauka Kościoła argumentuje „na podstawie rozumu i prawa naturalnego” lub że Kościół wie, iż nie jest jego zadaniem „sprawiać, aby sama ta nauka miała znaczenie polityczne” Benedykt XVI uznaje ponadto, że w pracy i walce o świat bardziej sprawiedliwy zarówno Państwo, jak i Kościół, mają odrębne zadania. Gdy chodzi o Kościół, to „budowanie sprawiedliwego porządku społecznego i państwowego, dzięki któremu każdemu byłoby dane to, co mu się należy, jest podstawowym zadaniem, które każde pokolenie musi na nowo podejmować. Ponieważ chodzi tu o zadanie polityczne, nie może być ono bezpośrednią misją Kościoła. Ponieważ jednak jest to równocześnie pierwszorzędne zadanie ludzkie, Kościół ma obowiązek współdziałać, przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne” Krótko mówiąc: „Kościół nie może i nie powinien podejmować

⁷ Benedykt XVI, Enc. *Deus caritas est*, nr 28.

walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa. Nie może też jednak i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość” Kościół jest zobowiązany do dwóch rzeczy: musi włączyć się w tę walkę „przez argumentację rozumową” oraz „obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać”⁸

Tekst ten jest krótki, ale bardzo bogaty treściowo. Gdy go się czyta spokojnie, dostrzega się najpierw, iż mamy do czynienia z zagadnieniem niezwykle złożonym. Już to samo stanowi argument przeciw takiemu pojęciu religii, które nie uwzględnia innego rodzaju odniesienia do polityki poza ich wzajemnym wykluczeniem. I w tym sensie argument, jakim się posługują laicy, jest z gruntu chybiony. Mówienie, że religia jest sprawą prywatną, może być bardzo wygodne, ale nie rozwiązuje problemu. Jeśli zaś bliżej mu się przyjrzeć, dojdzie się szybko do wniosku, iż nie tylko nie ułatwia, ale obciąża jeszcze bardziej dialog między wierzącymi i niewierzącymi, albowiem tym jedynym, co czyni, jest wprowadzenie nowego elementu niepokojącego, który wywiera negatywny oddźwięk na wierzących, którym odbiera się prawo decydowania we własnym imieniu o tym, czy ich forma obecności w polityce jest poprawna, czy też nie. Tymczasem tekst Benedykta XVI zachęca do zgłębiania tej kwestii z uwzględnieniem wszystkich aspektów i elementów ją konstytuujących. Nie chodzi o narzucanie innym punktu widzenia ludzi wierzących. Papież wypowiada się w tej kwestii niezwykle jasno: Kościół nie chce i nie powinien „narzucać tym, którzy nie podzielają wiary, perspektyw i sposobów zachowania, które do niej przynależą” Ale Kościół nie rezygnuje (nie może bowiem tego czynić) z oświecania wiarą drogi człowieka. Nie jest przecież panem, który może przyjąć lub nie to zadanie, które otrzymuje „z góry” Jest jedynie administratorem i zarządcą orędzia, którego źródło i fundament znajdują się w Bogu, objawionym w Jezusie Chrystusie⁹ I dlatego choćby z tego tylko powodu (argument porządku teologicznego) okazuje się czymś całkowicie bezużytecznym dążenie do

⁸ Tamże.

⁹ Mówią o tym wyraźnie teksty Pisma Św.: „I rzekł do nich: Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15); „Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 18-20).

przekonania wierzącego (chrześcijanina), aby poddał się i zaakceptował kryteria niewierzącego co do sposobu pojmowania i praktykowania religii.

Krótko mówiąc: niewierzący ma pełne prawo mieć na tym świecie własne pojęcie religii. Ale dokładnie tak samo jak wierzący. Żaden z nich obu nie ma natomiast żadnego prawa narzucania go drugiemu. Należy tego dokładnie przestrzegać i obowiązuje to ich obu na równi. Argument, jakoby wierzący był tym jedynym, który może narzucać coś komuś, a to z tej racji, że ma coś do narzucenia (w tym przypadku wiarę wraz ze wszystkimi jej konsekwencjami), nie ma żadnych podstaw w tym kontekście, albowiem nie mówimy tu o posiadaniu lub nieposiadaniu wiary, lecz o posiadaniu takiego czy innego pojęcia religii. To oczywiste, że nie trzeba być koniecznie osobą wierzącą, aby mieć jakąś ideę religii. Dowodem na to jest fakt, że niewierzący ją mają. Zazwyczaj jednak pojęcie religii zależy bardzo od tego, czy ma się wiarę, czy też jej się nie ma; ale nie do tego stopnia, by popadać w błąd mieszania debat. Sam fakt prowadzenia debat istotnych, problemowych, odrębnych, ukazuje wyraźnie, jak mieliśmy już okazję to zasygnalizować, że są wierzący, którzy zgadzają się z niewierzącymi w tym samym pojęciu religii (podkreślamy ponownie: nie w pojęciu ideologicznym lub filozoficznym, ale takim, które doprowadza ich do uznania, że religia jest sprawą absolutnie prywatną i nie może wywierać wpływu na innych na płaszczyźnie publicznej lub/i politycznej. Jest to przypadek dosyć częsty, niestety, wśród chrześcijan, religii rozumianej jako zjawisko kulturowe). Niemniej, można mieć wiarę i mieć pojęcie religii, które się zbiega ze stanowiskiem laickiego myślenia o religii. Może też się zdarzyć coś odwrotnego: można nie mieć wiary i się zespalać ze stanowiskiem wierzącego myślenia o pojęciu religii (o czym już także mówiliśmy, wzmiankując przykładowo M. Pera). Co chcemy przez to powiedzieć? Po prostu, że na tym poziomie argumentacji słuszne jest domaganie się jednakowego traktowania obydwu grup: laików i wierzących, a w konsekwencji nie potępienie już z góry tych ostatnich i oskarżanie ich o chęć narzucenia pozostałym własnego pojęcia religii. W tej kwestii jedyną możliwą obroną myślenia wierzącego jest ta, którą staraliśmy się wyjaśnić: chodzi o wykazanie, że są dwa pojęcia religii, które są na równi prawowite z intelektualnego punktu widzenia, i że w konsekwencji powinno się dyskutować nad pojęciami (oraz wynikającymi z nich konsekwencjami zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak też społecznej i politycznej), nie dążąc przy tym do zobowiązania drugiej strony do przyjęcia własnego stanowiska – w jednym i drugim znaczeniu.

2. *Dyskusja o istnieniu lub nieistnieniu Boga*

Wkraczając nieco głębiej w temat, napotykamy dyskusję o istnieniu lub nieistnieniu Boga. Zagadnienie to wiąże się z kwestią relacji między religią a polityką na różne sposoby. Już na początku jest jasne, iż sam problem by nie istniał, gdyby cały świat był zgodny w jednej z dwóch skrajności: istnienie lub nieistnienie Boga. Mógłby również istnieć zawsze przypadek zgodności w kwestii istnienia Boga, co nie przeszkadzałoby jednak dyskutować nad sposobem, w jaki może to wpływać (lub nie) na decyzje typu społecznego lub politycznego. Ostatecznie jednak nie o to nam tu chodzi, ani też o argumenty za lub przeciw istnieniu Boga. Interesuje nas coś zupełnie innego. A moglibyśmy to ująć następująco: w jakiej mierze pojęcie religii zależy od sposobu, w jaki każda omawiana grupa sytuuje kwestię istnienia lub nieistnienia Boga? Aby uniknąć niejasności, oświadczamy ponownie, że przez pojęcie religii rozumiemy zasadniczo tę wspólną ideę, jaką dzielają wszyscy laicy, że mianowicie religia nie powinna mieć żadnych konsekwencji w zakresie polityki, jak też tę wspólną ideę, jaką dzielają wszyscy wierzący, że posiadanie przekonań religijnych ma swoje konsekwencje w zakresie polityki. Równocześnie oświadczamy, że gdy mówimy tu o kwestii istnienia Boga, to nie odnosimy się w pierwszej instancji do materialnego aspektu tego faktu, czyli do odpowiedzi, jaką można dać na odnośne pytanie (teizm, ateizm, agnostycyzm), ani do racji, które skłaniają jednych i drugich do tego czy innego rodzaju odpowiedzi. O co nam więc chodzi? Powiedzmy to tak: o formalny aspekt problemu, czyli o sposób stawiania go. I w tym sensie nasza teza brzmi następująco: sądzimy, że skoro myślenie laickie prowadzi do wniosku, do jakiego faktycznie dochodzi, o wyłącznie prywatnym charakterze religii, to wynika on w większości przypadków z błędnego, naszym zdaniem, a niekiedy nawet niegodziwego lub dyskryminującego (wierzących) sposobu sytuowania debaty na temat istnienia lub nieistnienia Boga. Zobaczymy, dlaczego?

Powtarza się także tutaj, iż chodzi o to, aby uniknąć wrażenia dyskryminacji, jaka zwykła towarzyszyć stanowisku wierzącego. Tymczasem, o ile wcześniej popadało się w błąd dotyczący formalnego pojęcia religii, to obecnie popełnia się analogiczny błąd w kwestii istnienia Boga. Powód jest następujący: na ogół świat laicki przyjmuje jako coś absolutnie normalnego, że w kwestii istnienia Boga człowiek wierzący ma obowiązek uzasadnić decyzję, jaką przyjmuje, a to tylko dlatego, że jest ona twierdząca. Natomiast niewierzący może się

całkowicie odciąć od wypełnienia tego obowiązku tym jednym tylko argumentem, że w odróżnieniu od odpowiedzi wierzącego jego odpowiedź jest negatywna. Jak zwykło się mówić: obowiązek dowodu spoczywa zawsze na wierzącym, nigdy zaś na niewierzącym. Ale to właśnie, jak twierzymy, jest niesprawiedliwe. Ponadto przykre jest bardzo to, że przedstawia się te sprawy w taki właśnie sposób, który jest wyraźnym sygnałem tego, że coś tu nie gra w dowodzeniu. W rzeczy samej problem zakorzenia się w tym, iż pod postacią pozornej neutralności naukowej wprowadza się określony sposób stawiania kwestii istnienia Boga, mianowicie taki, który uprzywilejowuje wyłącznie laików i dyskryminuje wyraźnie wierzących.

Mając na uwadze ten wniosek, winniśmy rozróżnić dwie rzeczy: problem Boga jako zagadnienie filozoficzne i debatę w ścisłym tego słowa znaczeniu nad istnieniem lub nieistnieniem Boga. Do tej debaty jeszcze dojdziemy, kiedy będziemy omawiali kwestię zasady weryfikacji empirycznej, zastosowanej w tym przedmiocie. W tej chwili interesuje nas tylko pierwsza kwestia. Co do niej należy powiedzieć: wierzący ma pełne prawo sądzić, iż niewierzący ma również obowiązek uzasadnienia na forum publicznego i demokratycznego rozumu przyjmowaną przez siebie decyzję z pełnym poszanowaniem tej kwestii. Dlaczego? Ponieważ Bóg jest tematem, który interesuje cały świat, jeśli nie jako pytanie teologiczne lub religijne *sensu stricto*, to jako pytanie filozoficzne. Nie chodzi więc tu o coś, o czym każdy może dowolnie decydować, czy stawia to pytanie, czy też nie; wprost przeciwnie, chodzi o problem uniwersalny, który wymaga zajęcia postawy wystarczająco uzasadnionej. Ale nie tylko wierzący, bo również niewierzący ma obowiązek wyjaśnienia swojej postawy. Cytowany poniżej tekst X. Zubiri'ego jest wspaniałym – jak sądzimy – przykładem tego, jak powinno się ustawiać ten problem. Po przeanalizowaniu postawy agnostyka i człowieka obojętnego religijnie, Zubiri pisze o ateizmie, co następuje: „O wiele poważniejszy problem pojawia się natomiast w odniesieniu do ateizmu. Problem tego, który zderza się teologicznie z kresem rzeczywistości, ale nie dochodzi jeszcze do istnienia Boga. Problem ten trzeba skoncentrować na twierdzeniu, że ateizm nie korzysta z *conditio possidentis*. Można by sądzić, że istnieje człowiek bez Boga, wówczas zaś powinien uzasadnić swoje istnienie ten, kto je uznaje. Ale to nieprawda. Prawdą jest, iż człowiek jest związany z siłą rzeczywistości we wszystkich ludziach. Ten, kto idzie do Boga, przyjmuje rozumowo istnienie Boga. Ten zaś, kto nie idzie, winien uzasadnić to, że nie idzie. Winien podać racje. Zasadnicze nie jest tu bycie bez Boga, zasadnicze jest zespolenie z siłą

realności. Zarówno ateizm, jak i teizm, są owocami intelektualnego i życiowego procesu w ramach tego zespolenia w obliczu ostateczności tego, co realne”¹⁰

Mówiąc innymi słowy: pierwszym – jak stwierdza Zubiri – jest problem fundamentalności i woli fundamentalności. „Zarówno teizm, jak i agnostycyzm, brak zainteresowania lub ateizm, są przejawami tej samej woli fundamentalności”¹¹ Dopiero potem są wybory, przy czym wszystkie one mają za podstawę istnienie uprzedniego i wspólnego problemu, który można ujmować na tysiące różnych sposobów, chociaż odnosi się on w istocie rzeczy zawsze do tego samego: czy życie człowieka ma sens? Pytanie to nie dotyczy konkretnych sensów, jakie mogą mieć rzeczy lub czynności człowieka w danej chwili, ale ostatecznego sensu wszystkiego. W tym wszystkim zawiera się oczywiście także moje własne życie i życie innych, zwłaszcza osób mi bardziej bliskich i kochanych. Nie jest to także pytanie odpowiednie tylko dla specjalistów „lecz kwestia wspólna wszystkim ludziom, która właśnie dlatego zespala ich w solidarność tej samej egzystencji”¹² Pytanie o podstawę i ostateczny sens wszystkiego przenika całą kondycję ludzką. Nikt nie jest w stanie go uniknąć, albo mu się wymknąć. Można oczywiście przed nim uciekać – jak zauważa B. Weissmahr, powołując się na W. Kaspera – „nie da się jednak całkowicie go wyeliminować, albowiem zawsze, gdy działamy, natykamy się na nie. Nasze czyny zawierają wciąż w sobie odpowiedź na pytanie o sens i dlatego nie da się tak po prostu działać, jakby się o nim nic nie wiedziało”¹³ Taki jest punkt widzenia wierzącego, dla którego – jak to można łatwo wywnioskować z tekstu Zubiri’ego – religijny niepokój, w odróżnieniu od tego, co zwykła sądzić większość laików, jest wryty w sposób naturalny w umyśle i w sercu ludzkim. Problem Boga wpisuje się zatem w kontekst o wiele szerszy, aniżeli ukazuje to cała seria wskazówek, tak że człowiek nie jest w stanie tak po prostu go odrzucić lub nie uznać. Konsekwencją tego wszystkiego jest fakt, że gdy się kładzie na stole problem istnienia Boga, wówczas wszystkie strony uwikłane w debatę

¹⁰ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 1994, s. 342.

¹¹ Tamże, s. 294. Zubiri, wyjaśnia pojęcie fundamentalności realności na s. 84-88 tejże książki.

¹² J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1997, s. 18.

¹³ B. Weissmahr, *Teologia natural*, Barcelona 1986, s. 62. J. Alfaro (dz. cyt., s. 21) mówi o radykalnym niepokoju człowieka: „Problem ostatecznego sensu życia nie jest w konsekwencji kwestią jedną więcej wśród innych, lecz po prostu *kwestią*, która jest podstawą i do której się odnoszą wszystkie pozostałe: w niej się ujawnia *radykalny niepokój* człowieka. Domaga się wyboru, który może być jedynie opcją fundamentalną”

muszą się liczyć z tymi samymi prawami, co z kolei oznacza w odniesieniu do skutków przy nieuczciwym traktowaniu, jakiego doświadcza wierzący, że niewierzący nie może rościć sobie prawa do tego, by punktem wyjścia było jego pojęcie Boga (lub też lepiej: „ludzki” problem Boga), a nie pojęcie człowieka wierzącego; co więcej, winien mieć na uwadze, że problem ten powinien być także przedmiotem dyskusji, a gdy się nie dochodzi do żadnej zgody, powinien przynajmniej uznać, iż ta niezgodność jest uzasadniona. Niepoprawne byłoby natomiast przechodzenie ponad nim, a jeszcze gorsze deprecjonowanie go, zakładając oczywiście, że istnieje jeden tylko sposób – oczywiście ten laicki – zgłębiania „ludzkiego” problemu Boga.

Z kwestią tego nieuczciwego ujmowania, z racji braku równości, zespala się ściśle problem błędnego ustawiania debaty (na temat istnienia lub nieistnienia Boga). Jest to drugi aspekt omawianego teraz przez nas zagadnienia. Chcemy przy tym zwrócić uwagę na fakt, że nie interesuje nas w pierwszym rzędzie kwestia sama w sobie, lecz reperkusje, jakie – naszym zdaniem – wywiera na sposobie pojmowania relacji między religią a polityką. Po tym wyjaśnieniu, do którego jeszcze wrócimy, wkraczamy teraz na krótko w tę drugą część debaty.

3. Zasada empirycznej weryfikacji, zastosowana do kwestii istnienia lub nieistnienia Boga

Chociaż nie zjawia się zazwyczaj na pierwszym planie dyskusji, to jest rzeczą pewną, że pojęcie, jakie mają laicy o religii (i o relacjach między religią a polityką) ma swe głębsze korzenie w sposobie, w jaki ujmują (i rozwiązują) kwestię istnienia Boga. Chociaż to powiązanie nie zawsze bywa uświadamiane, to stało się przecież tak ważne i skuteczne, że przeważnie jest traktowane jako coś w rodzaju dogmatu, którego nikt nie kwestionuje. Jeżeli przeto obecnie wielu uważa, że religia jest sprawą prywatną i że nie powinna wnikać żadną miarą w zakres polityki, to wynika to w wielkiej mierze z faktu, że myśleniu laickiemu udało się narzucić własny punkt widzenia na temat kwestii istnienia Boga. Jest to – jak już mówiliśmy – skandaliczne na terenie badania racjonalnego i naukowego nie tylko ze względu na uzyskiwaną w tej kwestii odpowiedź, ale także sam sposób jej stawiania. Myśl laicka jest w tym względzie spadkobierczynią epistemologii pozytywizmu razem ze wszystkimi jej zaletami, ale i brakami. Wśród tych ostatnich znajduje się nastawienie, aby stosować do tematu Boga zasadę weryfikacji empirycznej. Skoro zaś się okazuje, iż jest to niemożliwe, to wniosek, jaki stąd wynika, jest błędny, a mianowicie:

Bóg nie istnieje, lub co najwyżej nie możemy wiedzieć, czy istnieje, czy też nie. Wynikają stąd siłą rzeczy inne liczne konsekwencje: na przykład to, że racje religijne nie służą za argument w dziedzinie polityki, gdyż nie są dowodami racjonalnymi. Przyznaje się im co najwyżej, że mogą być użyteczne na terenie osobistym, podobnie jak są terapią psychologiczną lub przyjacielską pomocą w chwili trudności. Ostatecznie: laicka teza o prywatności religii jest logiczną konsekwencją, jaka wynika z pozytywistycznej tezy, która głosi, że tym jedynym, o czym możemy mówić z rzeczą podstawą, są te rzeczy lub rzeczywistości, które dają się uzasadnić parametrami naukowości, zespolonymi z zasadą weryfikowania empirycznego. W konsekwencji nie możemy niczego powiedzieć lub po prostu możemy powiedzieć tylko tyle, że nie istnieje.

W konsekwencji, jeśli jesteśmy zdolni uzasadnić, iż pozytywistyczny argument o (nie) istnieniu Boga może być odrzucony, osiągnęlibyśmy tym samym coś niezwykle ważnego, mianowicie pozbawienie jednego z podstawowych fundamentów laickiego lub laicystycznego pojęcia religii. Zostałaby w ten sposób co najmniej otwarta droga do większego wzajemnego zrozumienia dla laików i wierzących w tej tak ważnej kwestii.

a) Podstawowe klucze argumentu pozytywistycznego

Struktura tego dowodu jest złożona. Można by oczywiście zredukować do kilku punktów podstawowych te wszystkie elementy, które zależą od innych. Niech czytelnik nam wybaczy, że staramy się znów o syntezę i że skoncentrujemy się wyłącznie na tym, co najistotniejsze. Posłużymy się przy tym refleksjami filozofa B. Weissmähra, zaczerpniętymi z jednego z najbardziej znanych jego dzieł: *Ontologia*¹⁴ Chociaż głównym przedmiotem analiz tej książki Weissmähra nie jest problem istnienia Boga, lecz kwestia naukowego uzasadnienia metafizyki, to jednak to, co on mówi na temat zasady weryfikacji empirycznej można z powodzeniem odnieść do omawianego przez nas zagadnienia.

Interesujący nas argument składa się z trzech elementów, pozornie bardzo prostych. W rzeczy samej chodzi tu o sylogizm. Najpierw mamy następującą przesłankę: człowiek może dokonywać prawdziwych wypowiedzi tylko o tych rzeczach, które są dostępne empirycznemu doświadczeniu. Drugie pojęcie jest jeszcze jaśniejsze: otóż tak się dzieje, że Bóg nie jest dostępny empirycznemu doświadczeniu. W końcu,

¹⁴ Barcelona 1986.

w formie trzeciego pojęcia lub zakończenia, należy powiedzieć to jedno: nie można zatem dokonywać prawdziwych wypowiedzi o Bogu. Należałoby dodać do tego: ani prawdziwych, ani fałszywych; po prostu nie można niczego powiedzieć. Jest to w każdym razie słaba (lub agnostyczna) forma argumentu, albowiem istnieje zawsze możliwość pozostawienia w zawieszeniu podjęcia końcowej decyzji. Na przykład ktoś mówi: nie mogę stwierdzić, że Bóg istnieje, ale także, że nie istnieje (choć o Bogu nie można wypowiedzieć żadnego prawdziwego twierdzenia, to można mimo wszystko powiedzieć, myśląc, że twierdzenie to może być prawdziwe, że Bóg nie istnieje). W każdym razie w praktyce to ostatnie stanowisko, gdyby nawet nam się podobało, nie jest wcale takie proste. Jawi się ono zazwyczaj jako kombinacja złożona z teoretycznego agnostycyzmu (lub obojętności) i praktycznego ateizmu. Istnieje jednak silna (lub ateistyczna) forma argumentu. W tym przypadku przesłanka większa nie głosi: „człowiek może dokonywać prawdziwych wypowiedzi tylko o tych rzeczach, do których ma dostęp na drodze empirycznej”, ale: „istnieją tylko, tzn. tylko są rzeczywiste, te rzeczy, do których mamy dostęp na drodze empirycznej” W ten sposób staje się oczywiste, iż nie ma już żadnego innego wyjścia poza wnioskowaniem, że co do Boga tym jedynym, co możemy powiedzieć, jest stwierdzenie, że nie istnieje.

Jaka by jednak nie była zastosowana formuła, pewne jest, że z interesującego nas punktu widzenia, czy też z punktu widzenia konsekwencji, jakie to wnioskowanie wywiera na sposób pojmowania relacji między religią a polityką, ostateczny wynik jest taki sam: ani w jednym ani w drugim przypadku nie dopuszcza się, by idea Boga mogła odgrywać jakąś rolę w określaniu zagadnień, które dotyczą wspólnoty politycznej. W pierwszym przypadku dlatego, że o Bogu nie można powiedzieć niczego, w drugim zaś dlatego, że tym jedynym, co możemy powiedzieć, jest stwierdzenie, iż On nie istnieje. Okazuje się w ten sposób rzeczą niezwykle skomplikowaną oparcie się pokusie myślenia, że decyzja o wierze w Boga nie powinna wynikać ze ścisłego zakresu zażyłości osobistej lub/i rodzinnej. W gruncie rzeczy chodzi tutaj o uznanie faktu, że temat Boga i tego wszystkiego, co on pociąga za sobą, nie może się znajdować w żadnej debacie, która przekracza wymiar osobisty, albowiem ktokolwiek przyzywa ideę lub pojęcie Boga, nie jest w stanie argumentować w sposób racjonalny lub naukowy. Choć tego wprost nie widać, istnieje jednak relacja przyczynowo-skutkowa między tymi dwoma stanowiskami: punkt

wyjścia, w którym się odrzuca formę i treść wszelkiej argumentacji natury religijnej, traktując ją jako nienaukową lub irracjonalną, oraz zajęcie stanowiska laickiego co do zadania religii w odniesieniu do polityki.

b) *Replika: argument „retorsji”*

Gdy chodzi o replikę, weźmiemy za punkt odniesienia słabą formę argumentu. Ściśle rzecz biorąc, przesłanka większa jest praktycznie taka sama w obu przypadkach i dlatego jeśli się nam uda odrzucić ją w jednym z nich, można będzie potem bez trudu odnieść to postępowanie do drugiego (niezależnie od tego, że – jak to wykazaliśmy – w praktyce forma agnostyczna niewiele się różni od formy ateistycznej).

Nie wnikając w samą głębię problematyki, bo wymagałoby to pogłębionej znacznie refleksji metafizycznej, wystarczy tu zaznaczyć, że przesłanka, która służy za podstawę argumentu pozytywistycznego, opiera się na sprzeczności. To właśnie stara się ukazać wzmiankowany już B. Weissmahr, posługując się argumentem, który – w ślad za długą tradycją filozoficzną – nazywa dowodem z „retorsji”. Składa się on z następujących elementów (ujmujemy je bardzo syntetycznie, cytując ten fragment jego wypowiedzi, w którym się zawiera samo sedno tej idei):

1⁰ – Przeciwnicy metafizyki negują, by człowiek mógł wypowiadać twierdzenia prawdziwe na temat rzeczywistości niedostępnej doświadczeniu empirycznemu. W konsekwencji pierwszym zadaniem metafizyki będzie udowodnienie, że to stwierdzenie jest fałszywe: „Zgodnie z wymogami naszego programu, winniśmy ukazać, że człowiek jest zdolny do formułowania twierdzeń niewątpliwie prawdziwych na temat czegoś, co jest rzeczywiste i nie-empiryczne. Przeciwnicy metafizyki negują to z różnych względów; to znaczy *utrzymują, że żaden człowiek nie jest w stanie wypowiadać prawdziwych twierdzeń o rzeczywistości niedostępnej doświadczeniu empirycznemu*”¹⁵

2⁰ – Pozytywistyczny argument zawiera w rzeczy samej dwa twierdzenia. Pierwsze zostało podane kursywą w powyższym cytacie. Natomiast drugie, chociaż jest w tym zawarte, ma fundamentalne znaczenie, stanowi bowiem konieczny warunek pierwszego: „W rzeczy samej, kiedy się twierdzi (cokolwiek), kiedy się doprowadza do końca jako takie stwierdzenie i nie dodaje tak po prostu w formie gramatycznego

¹⁵ *Ontologia*, dz. cyt., s. 39-40.

przykładu lub jako opinii innych, wypowiada się je jako prawdziwe. Kiedy się jednak wypowiada je jako prawdziwe, *stwierdza się równocześnie, że jest prawdziwe, absolutnie miarodajne* to, co stanowi konieczny warunek, aby to stwierdzenie mogło uchodzić za prawdziwe”¹⁶

3⁰ – Drugie stwierdzenie – zawarte w pierwszym – głosi: człowiek wie, na jaki temat może podawać wypowiedzi prawdziwe i na jaki inny tego nie może czynić. Oznacza to, że człowiek ma wiedzę, która się odnosi do fundamentalnego zasięgu poznania: „Jeśli to odniesiemy do naszego przypadku, powiemy, iż twierdzenie, że nikt nie może czynić twierdzeń prawdziwych na temat rzeczywistości niedoświadczalnej empirycznie, może być prawdziwe tylko wtedy, gdy wiemy, w jakiej kwestii możemy formułować twierdzenia prawdziwe i o czym innym tego nie możemy czynić. I tak twierdzenie formułowane przez przeciwników metafizyki zawiera w sobie ukrytą wiedzę o podstawowym zasięgu naszego poznania”¹⁷

4⁰ – Otóż tej wiedzy (o podstawowym zakresie naszego poznania) nie zdobywa się drogą doświadczenia: „Wzmiankowana wiedza odnosi się oczywiście tylko do tego, co jest niedostępne doświadczeniu. W rzeczy samej jest jasne, że podstawowego zasięgu naszej wiedzy nie da się nigdy ustalić empirycznie (czyli za pośrednictwem obserwacji każdego przedmiotu istniejącego)”¹⁸

5⁰ – I dlatego – wnioskuje Weissmahr – argument pozytywizmu popada w sprzeczność (która go niszczy jako miarodajny dowód z racjonalnego lub naukowego punktu widzenia): „Twierdzenie, że nikt nie może podawać prawdziwych twierdzeń o rzeczywistości niedostępnej dla doświadczenia, może być prawdziwe tylko wtedy, gdy daje nam do dyspozycji wiedzę, która nie może wynikać z doświadczenia, ale mimo wszystko odnosi się do rzeczywistości. Oznacza to, iż samo stwierdzenie zawiera w sobie sprzeczność”¹⁹

c) *Wniosek*

Udowodniliśmy w ten sposób, że pozytywizm nie ma racji twierdząc, iż człowiek nie może wypowiadać prawdziwych twierdzeń o rze-

¹⁶ Tamże, s. 40.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże. W innym swym dziele (*Teologia natural*, dz. cyt., s. 21) autor wypowiada się podobnie: „Empiryzm sam się eliminuje jako ogólna doktryna filozoficzna, gdy tylko nie daje zaaplikować do siebie tej fundamentalnej zasady, że jedynie percepcja zmysłowa dostarcza obiektywnych treści poznawczych, albowiem nie da się nigdy udowodnić empirycznie”

czywistościach, które nie są dostępne drogą empiryczną. Wypada jednak zasygnalizować, że ranga tego sądu zawiera tylko negację empirycznej zasady weryfikacji, kiedy się ją podaje, jak to czynią logiczny pozytywizm i neopozytywizm, jako jedyne możliwe kryterium miarodajności naukowej, czyli gdy się twierdzi, że całe poznanie człowieka musi być zredukowane do tego, do czego może dojść wiedza oparta na zastosowanej tejże zasadzie. W konsekwencji Weissmahr nie neguje miarodajności omawianego argumentu na tym polu, które jest mu właściwe (czyli nauk przyrodniczych), ale zaprzecza, by zasada empirycznej weryfikacji miała być jedynym możliwym kryterium prawdy naukowej²⁰ Albowiem poznanie metafizyczne ma własną metodę, tak prawomocną, jak każda inna. Specyfika tego poznania polega na tym, że nie zajmuje się ono konkretnymi przedmiotami lecz warunkami umożliwiającymi poznanie tych przedmiotów. Jest to zatem poznanie transcendentalne. W stylu Kanta, ale zarazem go przewyższając²¹, albowiem o ile dla Kanta te warunki możliwości mają charakter wyłącznie formalny, Weissmahr jest przekonany, że chodzi tu o elementy rzeczywistości, co więcej: bardziej podstawowe elementy rzeczywistości (ostateczne fundamenty). Wśród nich wybijają się te dwa: wiedza dotycząca „bytu”, zawarta w wiedzy dotyczącej własnej egzystencji, i wiedza dotycząca zdolności do prawdy, jaką zawierają nasze twierdzenia²². Wiedza ta nie jest empiryczna, ale nie przestaje z tego tylko powodu być wiedzą dobrze ugruntowaną, która ma także – jak sygnalizuje to również Weissmahr – systematyczną strukturę²³

²⁰ Co najmniej trzeba przyjąć, że istnieją różne rodzaje poznania i nauk. Zwykło się wyróżniać trzy rodzaje nauk: formalne, empiryczno-formalne i hermeneutyczne. Zob. w tej kwestii: J. Ladrière, *La articulación de sentido*, Salamanca 2001, s. 41-42.

²¹ Weissmahr pisze (*Ontologia*, dz. cyt., s. 53): „System idei otrzymany drogą refleksji transcendentalnej nazywa się od Kanta «filozofią transcendentalną», chociaż jest odkryciem wyłącznie kantowskim. Z pełną świadomością metodologiczną, jaką spotykamy u Kanta, z pewnością nikt go przed nim nie stosował, chociaż już od Platona była w filozofii obecna idea leżąca u jej podstaw, że mianowicie poznanie przedmiotów jest współdeterminowane warunkami naszej zdolności poznawczej. Wypada zatem zarzucić Kantowi, że na skutek swego nastawienia racjonalistycznego i empirycznego przyswoił sobie tylko w sposób ograniczony możliwości refleksji transcendentalnej i nie dotarł do ostatecznej podstawy myślenia”

²² Por. tamże, s. 46.

²³ Por. tamże, s. 39.

III. Prawo do wolności religijnej i prawo do posiadania koncepcji świata (albowiem może ono wpływać na debaty polityczne i na demokratyczne podejmowanie decyzji)

Pozytywistyczny argument nie potrafił wykazać tego, co zamierzał, a mianowicie, że człowiek może dokonywać prawdziwych wypowiedzi jedynie w odniesieniu do rzeczywistości dostępnych empirycznemu doświadczeniu. W konsekwencji nie ma żadnego racjonalnego powodu – chyba że podadzą go inne próby – aby podtrzymywać nadal ten rodzaj laickiego przesądu przeciwko sposobowi argumentacji teistycznej. Powiedzieliśmy już kilkakrotnie, że głównym zadaniem tego artykułu nie jest przekonanie kogokolwiek o istnieniu Boga, ani też o dobrodziejstwach, jakie zawiera pojęcie religii osób wierzących, lecz coś bardziej elementarnego i podstawowego, a mianowicie usytuowanie obu spierających się stron na tej samej płaszczyźnie równości. Chociaż więc także argument z retorsji nie dowodzi sam przez się, że można wypowiadać prawdziwe twierdzenia o Bogu, uzasadnia on jednak, iż nie jest prawdą (w znaczeniu: iż nie dało się udowodnić, że istnieje prawda naukowa), że nie można dokonywać stwierdzeń tego typu. Zostaje w ten sposób przygotowana droga do logicznego rozumowania i naukowego poszukiwania tak dla jednych, jak i dla drugich. Jest to przy tym, jak już powiedzieliśmy, droga na tym samym poziomie równości. Mamy przeto prawo myśleć, iż nie można wykluczać *a priori* możliwości posługiwania się argumentami religijnymi jako stosownymi także wówczas, kiedy się dyskutuje na terenie polityki. Jako minimum należy przyjąć, że wierzący ma prawo ustawiać sprawy w ten sposób, albowiem zobowiązanie go do przeciwnego myślenia nie tylko równałoby się narzucaniu mu całkowicie obcej koncepcji Boga, ale także sprzeciwiałoby się jak najgłębiej powodom, które go skłaniają do poświęcenia się zadaniu podejmowania pracy dla innych i dla dobra wspólnoty.

Interpretację taką wspierają następujące argumenty: 1) jeżeli tak się nie postępuje, popada się wówczas w ten sam defekt, jaki myślenie laickie przypisuje myśleniu wierzącemu, a jest nim dogmatyczna chęć narzucenia innym własnej wizji świata, chociaż w tym ostatnim przypadku narzucana wizja świata nie jest wizją wierzących lecz laików, wizją świata, która wychodzi albo z negacji Boga (ateizm), albo z ignorancji Boga (agnostycyzm); 2) w dyskusji na temat relacji zachodzących pomiędzy religią a polityką nie można zostawić gdzieś na uboczu faktu, iż sytuacja-kondycja obywatela dotyczy jednakowo

wszystkich i że w konsekwencji uzasadnione roszczenia obywateli wierzących są tak samo godne uwagi, jak żądania niewierzących (mamy tu na uwadze roszczenia dotyczące opcji, która implikuje decyzję wiary); i 3) pod bardziej konkretnym już szyldem relacji między Kościołem i Państwem: neutralność religijna tego drugiego nie może polegać na narzucaniu obywatelom kryterium ateistycznego lub agnostycznego, albowiem negowałoby to całkowicie tę neutralność, lecz jedynie na opcji równoprawnej, która pozostawia poza grą opcję wierzącą po prostu dlatego, że jest wierzącą (co jest – należy to jeszcze raz przypomnieć – konsekwencją, na płaszczyźnie politycznej i konstytucyjnej, laickiego lub laicystycznego uprzedzenia/ przesądu, który polega na przekonaniu, że problem Boga stanowi w najlepszym razie prawomocny temat, ale o charakterze prywatnym, w gorszym zaś – zagadnienie, które współczesna świadomość, wychowana na racjonalizmie i Oświeceniu, traktuje jako ostatecznie już przewyciężone i pokonane).

1. Prawo wolności religijnej

Wszystko to sytuuje nas wobec konieczności dokładnego zdefiniowania odniesienia, jakie winno istnieć pomiędzy prawem do wolności religijnej a zadaniem tych, którzy mają prawo przyjmować ideologie lub wizje świata, obecne w dzisiejszych demokratycznych społeczeństwach. Gdy chodzi o to pierwsze, trzeba stwierdzić, że prawo do wolności religijnej jest bardzo jasne w swej treści. Chodzi tu o fundamentalne prawo, uznane we wszystkich demokratycznych Konstytucjach świata. I tak na przykład art. 16 Konstytucji hiszpańskiej z 1978 r. głosi:

„1. Zapewnia się jednostkom i wspólnotom wolność w sferze ideologii, religii i kultu. Korzystanie z tych wolności podlega takim tylko ograniczeniom, jakie są konieczne dla utrzymania ładu publicznego, chronionego przez ustawę.

2. Nikt nie może być zobowiązany do składania oświadczeń co do swej ideologii, religii lub swych przekonań.

3. Żadne wyznanie nie ma charakteru państwowego. Władze publiczne uwzględniają przekonania religijne społeczeństwa hiszpańskiego i utrzymują wynikające z tego stosunki współpracy z Kościołem katolickim i pozostałymi wyznaniemami”

Zgodnie z bardzo rozpowszechnioną opinią naukową, zasady, które zainspirowały treść tego artykułu, są następujące: wolność religijna, a-konfesyjność państwa, religijna równość przed prawem

oraz współpraca między państwem a wyznaniem religijnymi (ze szczególnym odniesieniem się do Kościoła katolickiego). Uznaje się więc wolność religijną, ale nie w sensie laicystycznym, a równocześnie stwierdza się bardzo jasno to prawo i jego konsekwencje (które zostają wyrażone bardziej szczegółowo w Organicznym Prawie Wolności Religijnej), wspomina się ponadto także zasadę współpracy, dając w ten sposób do zrozumienia, że przynajmniej w tym, co dotyczy Państwa hiszpańskiego, Konstytucja nie popiera ewentualnej lektury relacji: Kościół – Państwo, opartej na wzajemnej obojętności. A tym bardziej, jak wiadomo, na wrogości lub konflikcie. Większość konstytucjonalistów w naszym kraju podziela ten punkt widzenia²⁴

Natomiast artykuł 2 Ustawy Organicznej 7/1980 o Wolności Religijnej nawiązuje wyraźnie do zasady wolności od przymusu i uznaje, że każdy ma prawo:

- wyznawać te wierzenia religijne, jakie dobrowolnie wybiera, lub nie wyznawać żadnego; zmieniać wyznanie lub porzucić te, które posiada; ukazywać dobrowolnie swe przekonania religijne lub ich brak, względnie wstrzymać się od wypowiedzania się o nich;

- praktykować akty kultu i przyjmować religijną obecność własnego wyznania; obchodzić swoje święta; celebrować własne obrzędy małżeńskie; mieć godny pogrzeb bez dyskryminacji z motywów religijnych, a także nie być zobowiązanym do praktykowania aktów kultu i uznawania obecności religijnej przeciwnej własnym przekonaniom religijnym;

- otrzymywać i przekazywać nauczanie oraz formację religijną wszelkiego rodzaju, czy to ustnie, czy na piśmie, lub też w jakiś inny sposób; wybierać dla siebie i dla dzieci nie wyemancypowanych i ograniczonych, zależnych od siebie, w ramach i poza zakresem szkolnym, wychowanie religijne i moralne, zgodne z własnymi przekonaniem;

- jednoczyć się lub ukazywać się publicznie w celach religijnych i zespalać się, aby wspólnotowo rozwijać swoje poczynania religijne zgodnie z ogólnym ustawodawstwem oraz tym ustalonym w niniejszej Ustawie Organicznej.

Prawo do wolności religijnej zawiera zatem wszystkie te aspekty: wierzyć, nie wierzyć, zmieniać wierzenia, objawiać je, wstrzymać się

²⁴ Por. np. *Derecho Constitucional*, t. I, Valencia 1991, s. 178; *El sistema constitucional español*, Madrid 1992, s. 300; *Principios de Derecho Constitucional Español*, t. I, Madrid 1992, s. 405; *Derecho Constitucional*, t. II, Madrid 1999, s. 98-100.

od wypowiedzania się osobiście o nich, zespalać się celem sprawowania aktów kultu, nie czuć się zobowiązanym do tych aktów. W sumie: wolność zarówno wierzenia i praktykowania religii, jak też przeciwnie, czyli niewierzenia i niepraktykowania żadnej religii. Jak mówi J. H. H. Weiler²⁵, w ramach konstytucyjnego uznania tego prawa trzeba odróżnić dwa aspekty: z jednej strony wolność religii, z drugiej zaś wolność *wobec* religii. Chodzi tu o treść klasycznie, powszechnie uznawaną w krajach demokratycznych: „Życ w przestrzeni konstytucyjnego porządku europejskiego, rozumianego w szerokim znaczeniu, oznacza żyć w tej prawnej przestrzeni, która zapewnia wierzącym wolność praktykowania własnej religii, a laikom wolność wobec jakiegokolwiek formy przymusu religijnego. Wszystkie Państwa członkowskie Zjednoczonej Europy, pod parasolem europejskiej *Konwencji Praw Człowieka*, dzielają tę konstytucyjną przesłankę”

2. *Debata demokratyczna a koncepcje człowieka i świata*

W konsekwencji wierzący winien wiedzieć, że nie może żądać od niewierzących, by żyli zgodnie z zasadami religijnymi, które inspirują jego życie. Odnosi się do tego wyrażenie: wolność *wobec* religii. Problem się pojawia wówczas, gdy odwracają się terminy i okazuje się, że to wierzący doświadcza wrażenia, iż powinien żyć w świecie, w którym w odniesieniu do tego, co dotyczy wielu kwestii o olbrzymiej transcendencji, wymaga się od niego, aby zrezygnował z ich rozwiązywania na podstawie tego, co jest dla niego istotne i ostateczne: jego wiary w Boga. W tym przypadku nie chodzi jedynie o wolność religijną, lecz o koncepcję świata, która inspiruje decyzje o charakterze zbiorowym, wiążące nas wszystkich i zespalające się ze wzorem człowieka i społeczeństwa (chodzi na przykład o idee, jakie dane społeczeństwo ma odnośnie do życia, śmierci, cierpienia, płciowości, małżeństwa, sprawiedliwego podziału bogactw, wzorca ekonomicznego, pracy, relacji zawodowych, kultury, starości, wychowania, właściwego wykorzystywania czasu wolnego, praktyk i zwyczajów społecznych). Z poszanowaniem tych zagadnień i wielu innych, które można by jeszcze dodać, trzeba stwierdzić, iż są aspekty, które dają się rozwiązać odwołaniem do realizowania wolności indywidualnej i wzajemnego szacunku między osobami i grupami, ale są też inne, które można podejmować jedynie z punktu widzenia poszukiwania pewnej prawdy obiektywnej. Na tym terenie, wspólnym dla wszystkich, wie-

Dz. cyt., s. 56.

rzący może wymagać, by go słuchano, by uwzględniano jego racje, nie wymagając przy tym od niego jakiejś odrębnej jeszcze argumentacji tylko dlatego, że jego koncepcja świata ma podstawę o charakterze religijnym. Wbrew temu wszystkiemu, niewierzący nie może twierdzić, iż nie narzuca on nikomu własnej wizji świata, a to po prostu dlatego, że jej nie ma, opierając się w tym przypadku na tym, że jego odpowiedź na problem Boga jest negatywna. Nie jest to poprawne. Już powiedzieliśmy poniekąd, dlaczego. Przypomnijmy, co mówi pod tym względem Zubiri na temat realnego znaczenia pytania o Boga. Zarówno wierzący, jak i niewierzący, spotykają się przy tym samym pytaniu: chodzi o problem ostatniej podstawy rzeczywistości. Jaka by nie była odpowiedź, konsekwencje są formalnie te same: tak jeden, jak i drugi, muszą zdać sobie sprawę, poczynając od chwili, w której odpowiadają na to pytanie, z wielu innych pytań (i odpowiedzi), które są z nimi wewnątrznie zespolone. Powód, dla którego tak się rzeczy mają, tkwi w tym podstawowym charakterze, jaki ma pytanie o Boga.

Ponadto nie chodzi o to, by wierzący argumentował tak, jakby nie było ateistów lub agnostyków. Świat dzisiejszy jest pluralistyczny, a w nim istnieją różne wrażliwości i różne punkty widzenia. I dlatego wierzący powinien wyklądać na stół tylko określony rodzaj argumentów: te, które ze względu na swą własną naturę mogą być wyjaśniane bez bezpośredniego odwoływania się do Boga lub Objawienia, lecz za pomocą rozumu naturalnego. Co – trzeba to także powiedzieć – nie oznacza w żaden sposób, że wierzący myśli, iż te argumenty są miarodajne niezależnie od istnienia Boga, lecz jedynie, że są miarodajne właśnie dlatego, że ich ostateczny fundament zakorzenia się w Bogu, przy czym nie posługuje się on nimi jako dowodem z autorytetu, lecz jedynie jako dowodem prawomocnym z punktu widzenia wierzących. Istnieje zresztą wiele stopni w ramach procesu dialektycznego, dotyczącego dialogu pomiędzy religią a polityką, i nie każdym z nim można się posługiwać w ten sam sposób lub przed tymi samymi audytorami. Sądzę, że to właśnie chce wyrazić papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*, gdy stwierdza: „Nauka społeczna Kościoła argumentuje, wychodząc od rozumu i prawa naturalnego, a więc od tego, co jest wspólne naturze każdej istoty ludzkiej” (nr 28). Nie chodzi zatem o narzucanie komukolwiek dogmatów religijnych, lecz o otwieranie tej wspólnej dla wierzącego i niewierzącego przestrzeni racjonalności dysput. Jasne jest, iż w takim postępowaniu powinny się zespalać dwie rzeczy: wierzący winni rezygnować z tonu autorytarnego, który cechuje niekiedy pewien rodzaj dysput maksymalistycznych, natomiast laicy

winni uznawać, że rozum i wiara mogą dojść do wzajemnego zrozumienia lub co najmniej do tego, że nie są dwoma światami tak odmiennymi, iż nie może istnieć między nimi żaden dialog, który mógłby być użyteczny i owocny dla nich obu.

W formie zakończenia: „sugestia Ratzingera”

Na zakończenie przytaczamy pewien tekst Benedykta XVI, napisany krótko przedtem, zanim został on wybrany na papieża. W tekście tym kard. J. Ratzinger zachęca laików. Ze względu na to, że nie było możliwe stworzenie globalnego projektu etycznego, opartego na samym tylko rozumie, Ratzinger proponuje odwrócić klasyczną formułę: *etsi Deus non daretur* (gdyby nawet Boga nie było) i zamienić ją na: *veluti si Deus daretur* (jak gdyby Bóg istniał). Tym cytatem z Ratzingera kończymy nasze refleksje, których celem – jak zaznaczyliśmy to na samym początku – była jedynie medytacja, mająca charakter badawczy, nad niektórymi istotnymi zagadnieniami związanymi z debatą między wierzącymi a laikami na temat relacji zachodzących pomiędzy religią a polityką:

„W tym miejscu chciałbym, jako wierzący, złożyć pewną propozycję osobom niewierzącym. W epoce Oświecenia starano się rozumieć i definiować istotne normy moralne, mówiąc, że powinny one obowiązywać *etsi Deus non daretur*, nawet gdyby Bóg nie istniał. W przeciwstawianiu sobie nawzajem wyznań oraz w kryzysie wizerunku Bożego usiłowano utrzymać podstawowe wartości moralne z dala od sprzeczności i ukazać ich oczywisty charakter, który zapewniłby im niezależność od różnorodnych podziałów i niepewności w różnych filozofiach i wyznaniach. Tym sposobem chciano zagwarantować podstawy wspólnego życia oraz – mówiąc ogólniej – fundamenty ludzkości. W owym czasie wydawało się to możliwe, ponieważ podstawowe przekonania, stworzone przez chrześcijaństwo, w dużej mierze pozostawały i wydawały się niepodważalne. Ale teraz tak już nie jest. Poszukiwanie takiej uspokajającej pewności, która mogłaby trwać bez zastrzeżeń ponad wszelkimi różnicami, nie przynosi już owocu. Nawet naprawdę wielki wysiłek Kanta nie był w stanie ugruntować koniecznej, zgodnej pewności. Kant zanegował możliwość poznania Boga na terenie czystego rozumu, lecz zarazem ukazywał Boga, wolność i nieśmiertelność, jako postulaty rozumu praktycznego, bez którego – jak uważał konsekwentnie – nie jest możliwe żadne postępowanie moralne. Czyż obecna sytuacja w świecie nie każe nam sądzić, że mógł on mieć rację? Chciałbym to wyrazić inaczej: ekstremalny wysiłek tworzenia ludzkich

rzeczy z całkowitym pominięciem Boga coraz bardziej nas prowadzi nad brzeg przepaści, ku zupełnemu zepchnięciu człowieka na margines. Powinniśmy zatem odwrócić aksjomat iluministów i powiedzieć: nawet ten, kto nie potrafi znaleźć drogi do akceptacji Boga, powinien starać się żyć i ukierunkować swe życie *veluti si Deus daretur*, tak jakby Bóg istniał. Taką właśnie radę dawał Pascal przyjaciołom niewierzącym; tę radę chcemy dać także dzisiaj naszym przyjaciołom, którzy nie wierzą. Dzięki temu nikt nie będzie ograniczony w swej wolności, lecz wszystkie nasze rzeczy uzyskają oparcie i kryterium, którego pilnie potrzebują”²⁶

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁶ Kard. J. Ratzinger, *Europa w dobie kryzysu kultur* (tłum. ks. F. Mickiewicz), *Communio* 26 (2006) nr 3, s. 12-13 (3-14).