

Ks. Bogdan Pelc

**JAKA WOLNOŚĆ?
ROLA RELIGII W DEMOKRATYCZNYM
ŻYCIU POLITYCZNYM**

Współcześnie żyjący człowiek zachłysnął się wizją wolności. Od Rewolucji Francuskiej, która przebiegała pod hasłami „wolność – równość – braterstwo” osobista swoboda człowieka stoi na piedestale, stała się niemal bóstwem, na ołtarzu którego złożone zostały inne ideały. O równości i braterstwie ludzi mówi się już znacznie rzadziej, natomiast wolność, rozumiana jako możliwość realizowania własnych pragnień, życia według osobistych poglądów i przekonań, jest głównym ideałem współczesnej demokracji. Jednocześnie zmienia się rozumienie wolności, która coraz bardziej przybiera postać niczym nie skrępowanego wyżycia się. Obserwując współczesną kulturę, politykę, ekonomię czy życie religijne można bez trudu stwierdzić, że wolność staje się skrajnie indywidualistyczna. W pojęciu wielu ludzi oznacza ona, że nikt i nic nie śmie regulować a już broń Boże ograniczać w czymkolwiek swobodę jednostki. Społecznie akceptowane formy zachowania się, kanony kultury, piękna, przyzwoitości, moralność, religia – wszystko to zdaje się być w coraz większym stopniu poddawane w wątpliwość jako obecnie obowiązująca norma. Teatr, sztuki piękne, literatura, film, muzyka, prześcigają się wręcz w przedsięwzięciach mających szokować i prowokować odbiorcę, łamiąc wszelkie normy dobrych obyczajów i smaku, niejednokrotnie umyślnie raniąc jego uczucia. „Dzieła” tego typu epatują przemocą, okrucieństwem i seksualną perwersją. Jakikolwiek skargi i protesty nie odnoszą zazwyczaj skutku, ponieważ twórca chroniony jest wolnością sztuki.

Współczesny człowiek reaguje z reguły nadwrażliwie, aby nie powiedzieć histerycznie na próby ukazania mu niewłaściwości jakiegoś jego po-

stępowania czy poddania w wątpliwość jego zapatrywań. Nic dziwnego, w wielu dziedzinach życia jednostka czy grupa społeczna poddana jest bezlitosnemu ciśnieniu mechanizmów ekonomicznych, które zmuszają do wytężonej pracy w warunkach bezkompromisowej konkurencji. W tej sytuacji człowiek stara się za wszelką cenę „wyżyć” swobodnie tam, gdzie to jeszcze możliwe. Powoduje to, że jednostka zaczyna w swym prywatnym życiu traktować innych ludzi jako środki wiodące do zaspokojenia jego potrzeb, a nie jako partnerów. Przyjaźń czy wierne monogamiczne małżeństwo oznacza przecież ograniczenie wolności, konieczność zawierania w codziennym życiu kompromisów i ofiarowania drugiemu człowiekowi swego czasu, uwagi, drobnych czy większych prezentów. Czy powszechna w bogatych społeczeństwach niechęć do posiadania dzieci nie wypływa przynajmniej częściowo i z tego źródła? Bycie ojcem lub matką oznacza wszak konieczność wielu wyrzeczeń, zrezygnowania z wielu przyjemności i dzielenia domowego budżetu z „nieproduktywnym” członkiem rodziny, co ogranicza z finansowych względów możliwość realizowania własnych hobby, wyjazdów na urlop i spędzania wolnego czasu.

Tenże wolny czas będący w dyspozycji jednostki staje się coraz bardziej ograniczony. Sukces w życiu zawodowym – który tak stawia na piedestał dzisiejsza cywilizacja i będąca jej wynikiem mentalność – bywa okupiony intensywną, długą pracą i ciągłym doksztalcaniem się. W rezultacie tego człowiek chcąc zachować dla siebie maksimum wolnego czasu, nie angażuje się w działalność społeczną. Różne kluby, organizacje samopomocy, stowarzyszenia opierające się na ochotniczej pracy, cierpią na niedostatek członków. Z jakiego powodu? Ponieważ wielu ludzi chętniej słono zapłaci za usługę wykonaną przez firmę czy fachowca, niż się angażuje w prace społeczne, żądające co prawda ofiarowania wolnego czasu ale w zamian oferujące członkom stowarzyszenia różne świadczenia. Człowiek i tu walczy o wolność decydowania o tym, co będzie robił, bez oglądania się na kolegów z klubu czy organizacji. O ile w celu przeprowadzenia jakiejś jednorazowej i krótkotrwałej akcji uda się jeszcze zgromadzić dostateczną ilość ochotników, to już do działań długofalowych, systematycznych, obliczonych na miesiące trwania, trudno jest znaleźć kogoś, kto jest chętny podjąć się takiego zadania¹. Także w organizacjach samorządowych mających polityczny charakter, znajdują się często starzy i wysłużeni funkcjonariusze, delegaci, radni, a to i z tego powodu, że brak następców. Zainteresowanie

¹ Por. R. Torfs, *Zivilreligion in Belgien und den Niederlanden*, „Theologische Quartalschrift”, (2003) nr 2, s. 156.

działalnością, która nie przynosi natychmiastowych i wymiernych korzyści, jest małe. W przekonaniu wielu ludzi czas zainwestowany w posiedzenia, narady i spotkania nie jest wart nagrody, jaką jest „zaledwie” satysfakcja z przyczynienia się do wspólnego dobra.

Dalszym przejawem nowego rozumienia wolności jest rosnąca niechęć do podejmowania decyzji wiążących na całe życie. Wiele par w krajach Europy Zachodniej nie zawiera już nawet cywilnego związku małżeńskiego, pragnąc zachować otwartą możliwość szybkiej i nieskomplikowanej zmiany partnera lub partnerki w przypadku, gdy związek natrafi na kryzys. Z pewnością nie bez znaczenia jest i to, że wyższe zasiłki rodzinne otrzymują kobiety samotnie wychowujące dzieci niż mężatki, ale w przypadku dobrze sytuowanych materialnie par nie to jest czynnikiem decydującym. Cóż, czasem ma się rzeczywiście wrażenie, że jak pewnego razu powiedział Joop Roeland, duszpasterz akademicki i rektor kościoła św. Ruprechta w Wiedniu: „Wygląda na to, że dziś kościelnego ślubu pragną tylko homoseksualiści”. Niechęć do długofalowych zobowiązań jest widoczna i w kryzysie powołań kapłańskich i zakonnych. Uświadomienie sobie konsekwencji związanych ze święczeniami kapłańskimi czy ślubami wieczystymi jawią się wielu kandydatom zbyt wymagające. Posłuszeństwo do końca życia i niemożliwość bezproblemowego zakończenia kapłańskiej lub zakonnej służby w przypadku, że stanie się ona nieatrakcyjna czy za trudna, napawa lękiem. Porzucenie stanu kapłańskiego lub zakonnego jest wszak dramatem dotyczącym jak konkretną osobę, tak jej bliskich i wspólnotę wierzących, nieporównywalnym z trudnościami, jakie związane są ze zmianą zawodu czy miejsca pracy. Konieczność zobowiązania się do zachowywania przez całe życie pewnych reguł stoi w rozporu z „zasadą przepuszczalności”, o której pisze R. Spaeman: „Die wissenschaftlich – technische Zivilisation ist angetreten unter dem Motto der Befreiung des Menschen. Befreiung heißt: Gewinn an Optionsmöglichkeiten. Eine Verfeinerung des modernen Freiheitssystems besteht in dem, was man „Durchlässigkeit” nennt. Das heißt, auf jedem einmal gewähltem Weg müssen sich immer wieder genügend Abzweigungen ergeben, die es gestatten, auf einen anderen überzuwechseln. Nur so hat man vielfältige Optionen offen”².

Nadwrażliwość w kwestiach związanych z wolnością powoduje i to, że ludzie niechętnie słyszą wypowiedzi poddające w wątpliwość słuszność ich postępowania. Krytyka uważana jest za zamach na wolność, za jej ograni-

² R. Spaeman, *Chance und Bedrohung der Kirche in der freien Gesellschaft. Mission oder Ausverkauf?*, w: *Chance und Bedrohung der Kirche* (bez redaktora), Augsburg 1990, s. 44.

czanie, za przejaw wsteczności i totalitaryzmu. Sztandarowym przykładem może tu być sytuacja, w której Kongregacja Nauki Wiary wyciąga dyscyplinarne konsekwencje wobec jakiegoś teologa. Ogół społeczeństwa nie jest w stanie zrozumieć, że nie chodzi tu o dyktatorskie postępowanie i tłumienie wolności nauki, ale właśnie o swobodę Kościoła oficjalnie i publicznie oświadczyć, że twierdzenie tego konkretnego teologa w ściśle określonym przypadku nie odpowiada nauce Kościoła i że musi być ona zawsze uważana za jego osobisty pogląd, a nie część katolickiej teologii. Dajmy na to matematycy też nie omieszkaliby wytknąć błędu komuś, kto twierdziłby, że dwa plus dwa nie równa się cztery. Tylko, że w przypadku zagadnień teologicznych prawda nie zawsze jest tak oczywista, jak w tym trywialnym przykładzie. W dodatku: „Der Gedanke an eine absolute Wahrheit, an eine bedingungslose Glaubensüberzeugung, ein lebenslänglich verpflichtendes Gelübde (...), all das ist in einer solchen Zivilisation etwas nicht mehr Verständliches, Fremdes”³. Bez wątplenia taka postawa jest też wynikiem działania postmodernistycznej filozofii, która zasadniczo powątpiewa w istnienie obiektywnej, wszystkich obowiązującej prawdy – w tym także religijnej⁴.

Na ludzkim pragnieniu nieograniczonej, nieskrępowanej wolności żeruje rzecz jasna reklama. Obiecuje ona, że dzięki kupnu danej usługi lub dobra materialnego odbiorca, do którego jest adresowana, zwiększy swoją wolność. Według tego scenariusza zachwala się nie tylko samochody terenowe czy zimowe opony (ślubując dotarcie do najdalszych zakątków świata, które pozostaną dla innych niedostępne), czy też urlopy w egzotycznych krajach, ale i nowe taryfy telekomunikacyjne (możesz z każdego miejsca telefonować niemal nieograniczenie długo z kim tylko chcesz), kredyty bankowe (możesz natychmiast kupić wszystko, co chcesz), sprzęt audiowizualny (w dowolnym miejscu i czasie słuchasz ulubionej muzyki, jeśli tylko chcesz) itd. itp. Paradoksalnie zwiększona podaż, niemal nieograniczona oferta dóbr materialnych, mających służyć uprzyjemnieniu życia, czyni go nieznośnym, ponieważ człowiek w gorączkowym pośpiechu usiłuje wypróbować maksymalną ilość możliwości z bogatej oferty. Na to nie starcza jednak czasu, pieniędzy i uzdolnień, co rodzi potajemną frustrację. Jak słusznie zauważa A. Baggio, podstęp konsumizmu, któremu wszak reklama służy, polega na tym, że nie neguje on podstawowych, prawdziwych pragnień człowieka, lecz podsuwa mu fałszywe rozwiązania problemów, które tych pragnień nie są w stanie zaspokoić. Ma ona za zadanie stworzyć zamknięty

³ Tamże, s. 45.

⁴ Por. S. Grenz, *Úvod do postmodernismu*, Praha 1997, s. 150-151.

krąg między reklamowym obrazem, wyimaginowanym światem, pragnieniami widza a w efekcie jego konsumpcyjnym zachowaniem⁵.

Człowiek hołdujący wyżej opisanemu myśleniu nie jest więc wolny. Jego wolność jest iluzją. Jest on niewolnikiem dóbr i cywilizacji, którą wytworzył. Jak uczeń czarnoksiężnika ze znanej bajki, rozpętał siły, których już nie jest w stanie kontrolować. Ekonomia nie poddaje się już nawet dyktatowi polityki, a wręcz przeciwnie, to ona kształtuje politykę⁶. Rządy krajów potrzebujących zagranicznych inwestycji muszą często poddać się żądaniom międzynarodowych koncernów, w przeciwnym razie kapitał zostanie zainwestowany gdzie indziej a obywatele pozostaną nadal bez pracy. Niektóre wielkie koncerny są bogatsze niż państwo polskie. To w interesie przemysłowo – kapitałowych lobby prowadzi się wojny. Tym większym niewolnikiem ekonomii jest jednostka. Człowiek pracuje, aby zaspokoić swe potrzeby, które są często sztucznie rozbudzone, aby zapewnić koniunkturę ekonomii.

Na inne negatywne zjawisko związane z rozwojem mass mediów i techniki informatyczno-telekomunikacyjnej zwraca uwagę Józef Niewiadomski. Jego zdaniem świat już się dzięki tym technologiom zjednoczył, stał się globalną wioską⁷. W jego poglądach naprawdę oryginalne, jest to, że uważa on, iż stworzona przez człowieka cywilizacja jawi mu się jako coś od niego niezależnego. Cywilizacja stała się panią jej twórcy? Niewiadomski pisze: „Der Glaube an die Bedeutung der Eigengesetzlichkeit der Computersysteme und Satellitenprogramme, von transnationalen Unternehmen, schlussendlich auch der Kapitalströme ersetzt in der politischen Philosophie und der Sozialwissenschaft der Gegenwart nicht nur den Glauben an Gottes Wirken, sondern mehr oder weniger konsequent auch das Vertrauen in den Menschen, der die Geschichte unserer Welt gestaltet”⁸. W innym swoim artykule Niewiadomski wyraża swą myśl następująco: „Obwohl von den Menschen

⁵ Por. A. Baggio, *Skrytá tvář. Putování konzumní kulturou*, Praha 1996, s. 17-18.

⁶ „One thing we noted repeatedly: the destructive consequences of the way our economic life is organized on all those commitments in private and public life that hold us together as a free people. We found the destructive forces of modern economic life everywhere at work and the challenge to democratic reconstruction in the face of those forces greater than ever”, R. Bellah, *Public Philosophy and Public Theology in America today*, w: *Civil Religion and Political Theology*, red. L. Rouner, Notre Dame – Indiana 1986, s. 93.

⁷ Por. J. Niewiadomski, *Extra media nulla salus?*, ThPQ, R. 143 (1995), s. 229; tenże, *Global village und Weltkirche*, ThPQ, R. 148 (2000), s. 28.

⁸ Tamże, s. 29.

gemacht, präsentiert sie sich ihnen als vorgegeben: ein mysterium tremendum et fascinans, erschreckend und segensbringend zugleich”⁹. Jego zdaniem decydującym faktorem nowej kultury stały się nowe interaktywne media, zwłaszcza internet, otwierający przed jednostką niebywałe możliwości komunikacji. Nowe media są „opium ludu”, budzą iluzję, że dzięki ich pomocy można wszystko załatwić, wszystko przezwyciężyć. W sieci internetowej człowiek zda się dostępować wszechwiedzy i wszechobecności, przezwycięża czas i przestrzeń¹⁰. Jednostka ludzka poddana w rzeczywistym życiu naciskowi społecznych procesów i dyscyplinie pracy lub nauki, ucieka się do rzeczywistości wirtualnej, w której może urzeczywistnić swą wolność w sposób o wiele mniej ograniczony. Niewiadomski pisze wręcz o tym, że dzięki internetowi konkretny człowiek jest w stanie stworzyć sobie samemu nową, wyimaginowaną tożsamość. Nowe media przyczyniają się w wielkim stopniu do zniszczenia międzyludzkich więzi. Paradoksalnie, możliwość komunikacji na wielkie odległości rośnie w zawrotnym tempie, ale nie jest wykorzystywana¹¹. W tym miejscu jego diagnoza pokrywa się z poglądem, który wyznaje Christian Wessely, że ludzie tracą zdolność międzyludzkiej komunikacji, głębokiego, sensownego dialogu i dlatego uciekają się do pomocy komputerów, które wprowadzają ich w iluzoryczny świat. Przez to jednak zdolność dialogu zanika coraz bardziej. Przy minimalnym wysiłku ofiaruje się człowiekowi wcielenie w nowe światy, w nową tożsamość. Brak wolnego czasu zapędza ludzi przed ekran komputera, aby jak najszybciej przeżyć jak najintensywniejsze wrażenia: „Um die Einsamkeit zu umgehen oder zumindest das Bewusstsein der eigenen Einsamkeit von sich fernzuhalten, wird zu noch mehr Information gegriffen...”¹². Na domiar złego w człowieku powstaje nieświadomy strach przed osobami, instytucjami a nawet przed światopoglądami, które mogłyby ograniczyć lub odebrać mu wolność, której tak pragnie. To zaś zdaniem Niewiadomskiego prowadzi do jeszcze większej izolacji jednostki ludzkiej. Błędne koło się zamyka¹³.

Tak powstałe nowoczesne społeczeństwo tworzy egzystencjalną pustkę w której jeszcze dotkliwiej widać pragnienie sensu życia, którego to pra-

⁹ J. Niewiadomski, *Extra media nulla salus?*, s. 231.

¹⁰ Por. J. Niewiadomski, *Global village*, s. 29; Tenże, *Extra media nulla salus?*, s. 231.

¹¹ Por. Tenże, *Global village*, s. 30.

¹² Ch. Wessely, *Virtual Reality und christliche Theologie – Theotechnologie*, ThPQ, R. 143 (1995), s. 241.

¹³ Por. J. Niewiadomski, *Global village*, s. 31.

gnienia nie może zaspokoić zeświecczona kultura. Wskutek tego sekularyzacja zaczyna pomalą ustępować nowemu ożywieniu życia religijnego w Europie. Jest to jednak ożywienie form poza - kościelnych, nie zinstytucjonalizowanych¹⁴. Odzwierciedla to wyżej opisaną sytuację z dziedziny świeckiej – wierzący człowiek zostawia sobie swobodę decydowania o formach swej wiary, pobożności, duchowości, pragnie zostać na jak najmniej zobowiązującym stopniu członkostwa we wspólnocie. Pewną reakcją na to zjawisko jest „samozeświecczenie” religii – koncentrowanie się na pracy charytatywnej, ekumenicznej, inicjatywach kulturalnych, a pomijanie milczeniem – jak w praktyce tak w teologii – centralnych zagadnień dogmatycznych. Bóg ustępuje miejsca etyce. Wynika to być może z chęci uniknięcia zadrażnień czy głoszenia niepopularnych prawd¹⁵. Wygląda więc na to, że i religia stała się jednym z towarów na rynku świata. Spaeman pisze mianowicie, że współczesna cywilizacja redukuje ludzi, idee, prawdę, do towaru mającego zaspokoić pragnienia jednostki. Towary są wymieniane. Co lepiej i szybciej zaspokaja subiektywną potrzebę, zastępuje to, co tej zdolności już nie posiada¹⁶. W takiej sytuacji i religia osądzana jest nie według jej prawdziwości, ale według tego, jak zaspokaja potrzebę człowieka pragnącego sensu życia. Może i z tego powodu tak popularne są nauki głoszące reinkarnację? Wszak dzięki wielu kolejnym życiom człowiek mógłby wypróbować znacznie więcej możliwości i opcji, niż w jednej niepowtarzalnej egzystencji.

Współczesny człowiek zda się więc być istotą żyjącą w gąszczu przeciwstawnych prądów, istotą, której upragniona wolność często jest dość iluzoryczna, ponieważ w pogoni za nią wpada on w sieci kolejnych zniewoleń, których jeszcze sobie nie uświadomił. Jest to podobne do sytuacji posiadacza telefonu komórkowego – można z niego w każdej chwili i z każdego niemal miejsca zatelefonować do przyjaciół (nowe ułatwienie, powiększenie obszaru swobody), ale jest się też stale osiągalny nie tylko dla rodziny i kolegów, ale i dla interesantów i przełożonych, także po godzinach pracy (nowe zniewolenie zakłócające czas odpoczynku i życie rodzinne). Jednocześnie leży blisko przypuszczenie, że człowiek jest istotą dającą się łatwo manipulować. Ma to dalekosiężne skutki w życiu prywatnym, ale i w życiu społeczeństwa. Rodzi się bowiem pytanie, na jakich zasadach

¹⁴ Por. K. Koch, *Hat das Christentum noch Zukunft? Zur Präsenz der Kirche in den säkularisierten Gesellschaften Europas*, „IKZ Communio”, R. 32 (2003), s. 120.

¹⁵ Por. Tamże, s. 124.

¹⁶ Por. R. Spaeman, dz. cyt., s. 45.

opiera się demokratyczne nowoczesne państwo? Czy tylko na powszechnym konsensie jego obywateli? Czy też dany jest głębiej leżący grunt, legitymacja władzy? Dlaczego obywatel ma zachowywać prawa stanowione przez państwo? Kto określa, że coś jest dozwolone a co nie? Czy wszystko podlega głosowaniu, czy też są także w istnieniu demokracji prawdy uniwersalne i niezienne? Czy można oprzeć się ślepo na prawach człowieka, skoro jedno z nich – wolność – jest przez człowieka niejednokrotnie źle rozumiane, nadużywane i wypaczane? Niemożliwa jest jednak sytuacja, w której ludzie żyją obok siebie w granicach jakiegoś państwa, połączeni jedynie wspólnymi elementami ekonomii. Konieczność płacenia podatków i (w niektórych krajach) odbywania służby wojskowej nie stanowią jeszcze fundamentu jedności społeczeństwa. Obywatel musi mieć jasne przekonanie, co jest dobre a co złe i dlaczego. Przekonanie to musi opierać się na trwałych przesłankach, a nie jedynie na chwilowej koniunkturze, czy pragmatycznym stanowisku, że lepiej żyć w zgodzie z konkurentem, niż wdać się w wyniszczający obu konflikt¹⁷. Zagadnienie legitymacji – usprawiedliwienia władzy – połączone jest jeszcze z zagadnieniem integracji, czyli włączenia przybyszów z innych krajów do wspólnego społecznego ładu. Wraz z postępującym procesem polityczno-gospodarczego jednoczenia Europy jej znaczenie rośnie. Co ma być jednak jej podstawą? Co określa, na jakim fundamencie położone jest współzycie obywateli? Wiadomo, że musi być to zasada uniwersalna, aby mogła być akceptowana przez wszystkich członków społecznego dialogu. Jednocześnie musi być to zasada neutralna, aby był zachowany jednakowy stosunek wobec wszystkich uczestników dialogu, bez sympatii i antypatii, bez przywilejów i dyskryminacji. Można jednak na dalszą metę żyć w społeczeństwie, w którym poza prawem karnym i administracyjnym nic nie jest uważane za wiążące?¹⁸. Długi czas fundamentem, na którym opierały się zasady rządzące społeczeństwem była religia. W konkretnej europejskiej sytuacji był to katolicyzm, który spełnia wszystkie wspomniane wyżej kryteria. Jest uniwersalny, nie uprzywilejowuje ani nie dyskryminuje pojedynczych narodów, i nie niszczy (poza przypadkami niezbędnej konieczności, gdy zwyczaje są niezgodne z Ewangelią) lokalnych kultur. Niestety, wielkie schizmy XI i XVI stulecia a następnie prądy myślowe związane z Oświeceniem osłabiły integrującą siłę katolicyzmu i chrześcijaństwa. Należy oczekiwać, że wraz z napływem niechrześcijańskich obywateli Europa będzie się w dalszym stopniu i coraz szybciej

¹⁷ Por. A. Baggio, dz. cyt., s. 6.

¹⁸ Por. R. Torfs, dz. cyt., s. 162.

rozwijając w kierunku społeczeństwa multietnicznego i multireligijnego, którego elementy znajdujące się w różnej fazie rozwoju możemy obserwować w krajach Europy Zachodniej. Z punktu widzenia teologii interesujące jest oczywiście pytanie, czy i w jakim stopniu chrześcijaństwo w szczególności a religia w ogóle może odegrać pozytywną rolę w procesie jednoczenia Europy. Nie należy przedwcześnie udzielać odpowiedzi pozytywnej, ze względu na to, że religijne uczucia są łatwe do manipulowania i użycia jako motywacja na rzecz separatyzmu i nietolerancji. Religia należy do potencjalnych źródeł konfliktów. Istnieje jednak kraj, w którym eksperyment integracji się powiódł, a w dodatku znaczną rolę odegrała i do dziś odgrywa w nim religia chrześcijańska. Mowa jest o „kraju nieograniczonych możliwości” – USA. Zdanie, które przeszło do historii, mówiące o tym, że w Stanach Zjednoczonych jest religia cywilna, ma już 37 lat, a nie straciło swej aktualności¹⁹. Wręcz przeciwnie, wraz z reelekcją George W. Busha zagadnienie to nabrało nowej aktualności. W czasie jego drugiej kampanii przedwyborczej ponownie wyszło na jaw, jak wielką wagę przywiązują Amerykanie do zagadnień religijnych i etycznych. Fenomenowi amerykańskiej religii cywilnej poświęcono w dwóch wcześniejszych numerach tego periodyku sporo miejsca²⁰, teraz trzeba to jedynie wspomnieć, ponieważ owe zjawisko stanowi bodziec do dalszych teologicznych rozważań o roli religii jako fundamentu społecznego ładu.

Legitymacja ukazuje i opisuje uzasadnienie władzy państwowej, jej zakazów, nakazów i pozwoleń²¹. W latach siedemdziesiątych panowało powszechne przekonanie, że podstawą władzy jest absolutnie suwerenna jednostka ludzka, która przez działanie grup powiązanych wspólnym interesem wytwarza społeczny konsens²². Jak już jednak ukazano wcześniej, jednostka ludzka jest łatwa do manipulowania a przy tym ma ona często dość chaotyczny i nieuporządkowany obraz świata i wartości moralnych, które są obowiązujące. Nawet jej wolność bywa iluzoryczna. Państwo i jego porządek prawny nie może więc opierać się wyłącznie na większościowych decyzjach obywateli, ponieważ łatwo się oni mylą i są poddawani manipulacji i złudzeniom. Sędzia niemieckiego Trybunału Konstytucyjnego, Ernst Wol-

¹⁹ Por. R. Bellah, *Civil Religion in America*, „Daedalus. Journal of the American Academy of Art and Sciences”, R. 96 (1967) s. 1.

²⁰ Zob. B. Pelc, *Fenomen amerykańskiej religii cywilnej. Przemówienia prezydentów USA jako jego przejaw*, „Resovia Sacra”, R. 8 (2001), s. 83-100.

²¹ Por. H. Berger, *Die neue Legitimität*, „IKZ Communio”, R. 1 (1976), s. 46.

²² Por. Tamże, s. 49.

fgang Böckenförde uważa: „Damit bestätigt sich die These, daß der heutige Staat als freiheitlicher und säkularer Staat, eben als civil society, von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann. Er ist ungeachtet der erreichten Souveränität nicht mehr eine sich selbst genügende *societas perfecta*, vielmehr zu seiner eigenen Fundierung und Erhaltung auf andere Mächte und Kräfte angewiesen”²³. Jego zdanie podziela Kurt Koch, wyrażając swe stanowisko bardzo podobnymi słowami²⁴. Teza o światopoglądowej neutralności nowoczesnych demokratycznych państw jest więc iluzją. Są one zdane na wspólnoty religijne jako na obrońcę społeczeństwa przed etycznym wyjąłowieniem²⁵. Religia jest nosicielem wartości etycznych, na których fundowane jest państwo. Państwo nie musi uważać w tym przypadku za zobowiązujące wszystkich religijnych norm, których nosicielem jest religia, wystarcza, aby obywatele byli świadomi, że nie są oni zupełnie autonomiczni w kwestii rozwiązywania problemów etycznych. Manfred Spieker uważa dlatego, że chrześcijaństwo przyczyniło się do powstania nowoczesnego demokratycznego państwa, ponieważ głosiło wiele idei, które leżyły u jego podstaw, a to głównie ideał godności człowieka jako jedynej istoty, którą Bóg chce i kocha dla niej samej²⁶. Jego zdaniem religia i polityka są ściśle powiązane. Jedynie stopień powiązania jest zależny od religii i organizmu państwowego. Chrześcijaństwo dopuszcza luźniejszy związek, islam występuje w ściślejszym związku z polityką, a to prowadzi do tego, że w krajach islamskich demokratyczna forma rządów nie istnieje²⁷. Z jego stanowiskiem zbieżna jest opinia K. Kocha, który zwraca uwagę na ważne rozróżnienie, że ogłoszenie religii za prywatną sprawę obywatela powoduje jej wyłączenie ze sfery funkcjonowania aparatu państwowego, ale nie ze

²³ E. W. Böckenförde, *Stellung und Bedeutung der Religion in einer „Civil Society”*, „IKZ Communio”, R. 18 (1989), s. 591.

²⁴ Pisze on: „Denn das wohl tiefste Problem der modernen, säkularen und weltanschauungsneutralen Gesellschaften besteht darin, dass sie trotz ihrer weltanschaulichen Neutralität von weltanschaulichen, religiösen und ethischen Voraussetzungen leben können müssen, die sie selbst freilich nicht mehr zu garantieren vermögen”, Koch, dz.cyt., s. 131.

²⁵ R. Torfs uważa, że funkcja legitymacyjna religii jest dla społeczeństwa niezbędna a przy tym przybiera różne formy: „Doch eine Gesellschaft, in der ein bestimmter Glaube nicht von vielen geteilt wird, verliert nicht nur ihre Vision, sondern durch das fehlen eines bindenden Elements auch ihren Elan. (...) Die Religion verschwindet durch den Notausgang. Zivilreligion klopft am Haupteingang an”, dz. cyt., s. 148.

²⁶ Por. M. Spieker, *Christentum und freiheitlicher Verfassungsstaat*, „IKZ Communio”, R. 24 (1995), s. 311-325.

²⁷ Por. Tamże, s. 311.

sfery publicznej: „Die Religion ist Privatsache im Unterschied zu einer Staatsache, nicht hingegen zu einer öffentlichen Sache”²⁸. Religia nie jest jakąś „duszą państwa” lecz raczej – jeśli już chce się przy tym pojęciu zostać – „duszą społeczeństwa”. Wierzący człowiek jest równocześnie obywatelem państwa i z tego powodu porusza się on stale w obszarze jak polityki, tak religii. Z tego stanu rzeczy wynikają rzecz jasna konflikty, ale może też być on źródłem inspiracji polityki i jej konfrontacji z uniwersalnymi prawdami etycznymi²⁹. Podobny pogląd prezentuje też K. J. Schipperges, dzieląc zdanie, iż rozdział między państwem a Kościołem nie jest jednoznaczny z rozdziałem między polityką a religią³⁰. Z tego względu można zgodzić się z H. Bergerem, iż debata o legitymacji jako fundamencie państwa i prawa, ma bardziej teologiczny, niż prawny charakter. Bóg jako dawca porządku i moralnych wartości nie da się z tej debaty wyłączyć³¹.

Jak już wspomniano, w przeszłości religijna legitymacja władzy państwowej i porządku społecznego była czymś naturalnym, oczywistym i nie poddawany w wątpliwość. W pewnym okresie w średniowiecznej Francji było nawet rozpowszechnione mniemanie, że namaszczenie króla jest ósmym sakramentem³². Powstająca w końcu osiemnastego stulecia liberalna demokracja zanegowała ten stan rzeczy. W miejsce legitymacji religijnej przyszła legitymacja opierająca się na prawach człowieka, która nie ma jednak tak absolutnego, czyli niepodważalnego charakteru, ponieważ nie ma gwaranta tych praw (oczywiście tylko w przypadku, że nie bierze się pod uwagę Boga, jako poręczyciela godności i praw człowieka)³³. Religijne usprawiedliwienie systemu społeczno-politycznego ustąpiło miejsca nowemu, słabszemu. W gruncie rzeczy religia zstąpiła jedynie o jeden poziom głębiej. Wcześniej król sprawował władzę z woli Boga, teraz parlament pełni ją z woli ludu, ale godność tego to ludu dana jest od Boga. Zdaniem Schippergesa „Wo die Freiheit eine so große Rolle spielt, wo in der Politik fast alles der freien Diskussion überlassen bleibt und alles in Veränderung

²⁸ Por. K. Koch, dz. cyt., s. 121.

²⁹ Por. E. W. Böckenförde, dz. cyt., s. 587-588, 595-596.

³⁰ Por. K. J. Schipperges, *Die Politische Dimension der Religion. Zum Einfluss der Religion auf die Politik in der Geschichte und Gegenwart*, „IKZ Communio”, R. 26 (1997), s. 463; tenże, *Vom Nutzen der Religion für die Demokratie*, „IKZ Communio”, R. 27 (1998), s. 458.

³¹ Por. H. Berger, dz. cyt., s. 46.

³² Por. K. J. Schipperges, *Die Politische Dimension der Religion*, s. 459.

³³ Por. Tenże, *Vom Nutzen der Religion*, s. 449.

begriffen ist, da braucht der Mensch in den grundsätzlichen Fragen eine stabile Autorität, die nicht zur Diskussion steht und auf die er sich verlassen kann”³⁴. Jego zdaniem obywatel respektuje prawo tylko w przypadku, że czuje się do tego zobowiązany w sumieniu, a do tego potrzebna jest religia³⁵. Przy tym należy pamiętać, że mówienie o odpowiedzialności przed Bogiem nie prowadzi do teokracji. Bez odniesienia do Boga, to brak podstawy odpowiedzialności, bo nie można być odpowiedzialnym przed ciągle zmieniającymi się prawami. William Hoyer uważa, że już samo użycie słowa „Bóg” przypomina o tym, że człowiek nie jest istotą autonomiczną, która sama sobie stanowi prawa. Nie musi się przy tym jego zdaniem precyzować, kogo ma się na myśli, mówiąc „Bóg”³⁶. Jego zdaniem „Demokracja żyje (...) z czegoś więcej niż głosowanie, konsens czy decyzja większości. Te procedury decyzyjne nie ucieleśniają wartości, za które wielu ludzi tak samo gotowych byłoby umrzeć, jak za prawdę. Jednakże właśnie ten rodzaj fundamentu należy do idei demokracji. Ukazuje on wyraźnie, że demokracja zawiera w sobie pewną formę zsekularyzowanej religii”³⁷. W ustroju demokratycznym ważne są nie podlegające dyskusji prawa, ideały. Bez nich zagrożona jest jej egzystencja, ponieważ paradoksalnie większościowe rozstrzygnięcia mogą prowadzić do niesprawiedliwości lub ograniczenia ludzkiej wolności, urażenia jego godności³⁸.

System demokratyczny opiera się na prawach człowieka³⁹, te zaś znajdują swe uzasadnienie w godności osoby ludzkiej. Współczesna polityka wydzwignęła te prawa – zwłaszcza wolność – na piedestał, ale nie wyjaśnia ich źródła, nie podaje ich uzasadnienia. W przypadku najstarszej istniejącej do dziś demokracji świata – Stanów Zjednoczonych – uzasadnienie tych praw

³⁴ Tamże, s. 460.

³⁵ Por. Tenże, *Die Politische Dimension der Religion*, s. 463.

³⁶ Por. W. Hoyer, *Demokracja a chrześcijaństwo. Chrześcijańska odpowiedzialność za zasady demokracji*, Kraków 2003, s. 110-113.

³⁷ Tamże, s. 44.

³⁸ Por. K. J. Schipperges, *Vom Nutzen der Religion*, 449. Sidney Mead pisze: „The only safeguard against such trespass is the conviction that under God truth and right are not matters of majority vote. It is for this reason that democracy without faith in God is likely to sink into demagogic mobocracy. Only the belief that majority opinion does not determine truth, places the majority under the obligation and necessity to preserve the right of all minorities to free expression and open propagandization in order that the contention for the truth can go on”, *The Lively Experiment. The Shaping of Christianity in America*, New York – Evanston – London 1963, s. 86.

³⁹ Por. E. W. Böckenförde, dz. cyt., s. 584.

miało charakter religijny⁴⁰. Miało ono dwojaką formę, ponieważ niektórzy myśliciele uzasadniali je bezpośrednio Bożą wolą, inni pośrednio, z prawa naturalnego, nie odrzucając jednak boskiego jego pochodzenia. Końcem osiemnastego wieku, kiedy powstawały USA, Biblia i przyroda były uważane po prostu za „dwie księgi tego samego Autora”, dwie drogi do poznania prawa moralnego i natury człowieka, wraz z jego godnością⁴¹. Hoye przytacza w swej książce wiele przykładów na potwierdzenie swej tezy, że demokracja ma chrześcijańskie korzenie, a to, że szacunkowo trzecia część publikacji zajmujących się polityką w Nowej Anglii pochodziła z pióra pastarów (najczęściej purytanów)⁴², że Algernon Sidney, myśliciel, który wywarł wielki wpływ na „Ojców Założycieli” USA cytował nie tylko Arystotelesa czy Platona, ale też Biblię, Roberta Bellarmina i Franciszka Suareza⁴³. Purytańscy kaznodzieje opierali się na twierdzeniach św. Tomasza z Akwinu i innych katolickich filozofów i teologów przy popularyzowaniu idei demokratycznego, niezawisłego od angielskiego króla kraju⁴⁴. Pojedynczy człowiek ma często tendencję do tego, aby się wycofać z życia polityczno-społecznego, ponieważ jest ono bardzo skomplikowane i człowiek chce sobie odpocząć w zaciszu domowego ogniska, a bieg rzeczy pozostawia fachowcom. Ale demokracja może funkcjonować tylko, gdy jak największa liczba obywateli jest aktywna, dlatego: „In keiner Staatsform und Gesellschaftsordnung aber ist der Einfluss der Religion so sehr gefordert wie in der Demokratie, denn nur in der Demokratie ist der Bürger aufgerufen, in persönlicher Verantwortung sich aktiv am politischen Leben zu beteiligen und dabei seine bürgerlichen Tugenden unter Beweis zu stellen”⁴⁵. Obywatelska bierność może stać się przyczyną zniewolenia jednostki, ale i całego społeczeństwa. Władza ludu nie jest gwarancją wolności jednostki⁴⁶. Łatwo jest wycofać się z życia społecznego, zrzucić odpowiedzialność za losy społeczeństwa na innych. To jednak otwiera drogę do dyktatury państwa nawet w przypadku systemu demokratycznego. Władza biurokratów nie jest utopią, lecz w wielu

⁴⁰ Por. W. Hoye, dz. cyt., s. 53 i 141.

⁴¹ Por. Tamże, s. 147-149.

⁴² Por. Tamże, s. 144.

⁴³ Por. Tamże, s. 149.

⁴⁴ Por. Tamże, s. 164-165.

⁴⁵ K. J. Schipperges, *Vom Nutzen der Religion*, s. 455.

⁴⁶ Por. Tenze, *Religiöse Grundlagen demokratischer Prinzipien. Gleichheit, Volkssouveränität, Freiheit und ihre Verankerung in der christlichen Tradition bei Alexis de Tocqueville*, „IKZ Communio“, R. 20 (1991), s. 453.

krajach już rzeczywistością⁴⁷. Schipperges stwierdza smutno: „Das stolze und selbstbewusste Individuum wird von einem allmächtigen Staatsapparat manipuliert und in die Anonymität getrieben. Die Autonomie des Individuums führt zur Atomisierung der Gesellschaft”⁴⁸. Demokracja opiera się – jak już wcześniej zasygnalizowano – na obywatelskiej odpowiedzialności i świadomości ludzi, którzy w niej żyją. Ale jak obudzić tę świadomość, jak motywować choćby do tego, że trzeba wziąć udział w wyborach, chociaż pozornie nic od głosu jednostki nie zależy. (Malejąca od lat frekwencja wyborcza w krajach Unii Europejskiej może stać się poważnym problemem tej organizacji). Jak dać ludziom wolność, jeśli oni jej nie pragną, jeśli nie są wewnętrznie wolni? Demokracja nie tworzy wolności, ona ją umożliwia⁴⁹.

W tym miejscu wspomnieć należy, że zapatrywania wielu filozofów na demokratyczną samoświadomość ludu są dość pesymistyczne. Tak było już w okresie powstawania Stanów Zjednoczonych, kiedy to na polityczne teorie mocno wpływało protestanckie przekonanie o z gruntu grzesznej naturze człowieka⁵⁰. Również Tocqueville, o którym w swym artykule obszernie pisze Schipperges, uważał, że polityka w jego czasie (lata trzydzieste dziewiętnastego wieku) zdominowana jest przez zdemoralizowane jednostki. Dla uzdrowienia polityki, przywrócenia jej pierwotnego znaczenia jako troski o wspólne dobro nie wystarczy prawo czy konstytucja, konieczna jest moralność, ponieważ ludzie są słabi i egoistyczni, a ich talenty i wiedzę często używają do złych celów⁵¹. Władza ludu jest dobra tylko w sytuacji, gdy lud podporządkuje się zasadom i prawom, których sam nie stanowi i nie może zmienić. Schipperges bardzo sceptycznie zapatruje się na zdolności ludu i zdecydowanie odrzuca (przypuszczalnie pozostając pod wpływem A. De Tocqueville’a) pogląd niektórych myślicieli, że lud jest tak mądry i dobry, iż nigdy nie przekroczy granicy rozsądku i sprawiedliwości⁵². Jego

⁴⁷ Por. Tamże, s. 457.

⁴⁸ Tenze, *Die egalitäre Gesellschaft und ihre Gefahren*, „IKZ Communio”, R. 22 (1993), s. 269. Stwierdza on ponadto: „Die politische Macht konzentriert sich in den Händen einer kleinen Elite; für die Probleme der Gesellschaft sind Institutionen verantwortlich. Das Individuum dagegen zieht sich in die Privatsphäre zurück, besteht auf sein Recht auf Wohlstand und Glück, das zu den prinzipiellen Menschenrechten gehört und das vom Staat eingefordert werden kann”, tamże, s. 268.

⁴⁹ Por. W. Hoye, dz. cyt., s. 15.

⁵⁰ Por. Tamże, s. 193.

⁵¹ Por. K. J. Schipperges, *Vom Nutzen der Religion*, s. 452-454.

⁵² Por. Tenze, *Religiöse Grundlagen*, s. 458.

zdaniem społeczeństwo demokratyczne jest podatne na niebezpieczeństwo indywidualizmu i materializmu, które mogą zniszczyć jego egzystencję. Bierze się to stąd, iż w demokracji wszyscy obywatele są równi, a to nie odpowiada naturalnemu ludzkiemu pragnieniu wyróżnienia się, bycia kimś ważnym, wyjątkowym⁵³. Z tego powodu w egalitarnym społeczeństwie ludzie często koncentrują się na życiu zawodowym, pragnąc dzięki karierze i bogactwu zaspokoić swe pragnienie wyjątkowości. Dzieje się to często kosztem nie tylko rodziny i kręgu przyjaciół, ale i troski o wspólne dobro. Także i tu niezmiernie ważna jest głębsza motywacja, aby wbrew egoistycznym interesom poświęcić czas i energię działalności społecznej⁵⁴. Bez tej motywacji grozi zerwanie sieci kontaktów socjalnych, brak zaufania do ludzi, egocentryzm i ograniczenie zdolności do wspólnego działania jedynie na procesy zmierzające do szybkiego osiągnięcia bezpośredniej korzyści dla wąskiego grona ludzi⁵⁵. W tych poglądach nie jest on odosobniony. Także wielcy myśliciele zajmujący się teorią polityki, od Machiavellego przez Tomasza Hobbesa aż do Hegla czy wspomnianego już Alexisa de Tocqueville'a podkreślali nieodzowność religii jako fundamentu porządku politycznego w ogóle a z biegiem czasu zwłaszcza demokracji⁵⁶. Również „Ojcowie Założyciele” – jak się określa Waszyngtona, Franklina, Adamsa i Jeffersona, którzy stoją u zarania niepodległego amerykańskiego państwa – byli zgodni, że nie jest możliwa wolna republika bez moralnego narodu, a cnota obywatelska nie jest w stanie przetrwać bez religijnego poparcia. Benjamin Franklin, co prawda uważał, że jest możliwe wieść uczciwe życie bez religijnego wsparcia, ale tylko w wyjątkowych przypadkach. Ogół ludzi takiego wsparcia niezbędnie potrzebuje. W zasadzie był on przekonany o słabości ludzkiej natury, o jej skłonności do przemocy, gwałtu, egoizmu. Zdanie to podzielał inny wybitny amerykański mąż stanu – Alexander Hamilton⁵⁷. Także „John Adams w 1798 roku przypominał, że amerykańska konstytucja została stworzona wyłącznie dla narodu kierującego się zasadami moralnymi i religijnymi”⁵⁸.

⁵³ Andrew Shanks pisze, że jednym z największych problemów współczesnej polityki jest właśnie konieczność pogodzenia równości obywateli z władzą i znaczeniem, jakie posiadają politycy. *Civil Society, Civil Religion*, Oxford – Cambridge 1995, s. 202.

⁵⁴ Por. K. J. Schipperges, *Religiöse Grundlagen*, s. 460; tenże, *Vom Nutzen der Religion*, s. 461-463.

⁵⁵ Por. Tenże, *Die egalitäre Gesellschaft*, s. 272-279.

⁵⁶ Por. E. W. Böckenförde, dz. cyt., s. 591.

⁵⁷ Por. W. Hoye, dz. cyt., s. 151-152, 194-195.

⁵⁸ Tamże, s. 153.

Zdaniem Schippergesa brak religijnej podbudowy systemu politycznego otwiera drogę do tyranii i politycznych „religii zastępczych”. Racjonalizm i Oświecenie nie uniknęły tego błędu, ponieważ jednocześnie z położeniem filozoficznych fundamentów pod powstanie nowoczesnych demokracji zredukowały wpływ religii na społeczeństwo i tak otworzyły bramę do systemów totalitarnych⁵⁹. Pisze on: „Der Sinnverlust, der mit dem Vordringen von Aufklärung und Rationalismus entstanden ist, wird wieder aufgefangen und kompensiert in den politischen Ideologien. Hier taucht die Religion in säkularisierter Form wieder auf”⁶⁰. Analizując polityczne systemy totalitarne – komunizm i narodowy socjalizm, lub dyktatorskie – jak włoski faszyzm czy inne dyktatury drugiej połowy XX w., przyznać trzeba, iż jego twierdzenie jest prawdziwe. Bez wątplenia rewolucjoniści wszelkiej maści kierują się niemal religijnym zapałem do dzieła radykalnej poprawy świata, wręcz jego zbawienia. Mają oni swego rodzaju manichejskie pojęcie rzeczywistości, w którym własna grupa (rasa, klasa, partia, naród) reprezentując wszelkie dobre ideały walczy o dobro z inną grupą (burżuje, kapitaliści, Żydzi) ucieleśniającą z kolei wszelkie zło⁶¹. Zdaniem Hoye idea demokracji sprzyja próbie uzasadnienia jej bez odwołania się do religii, jednakże taka próba, jeśli by się powiodła, oznaczałaby unicestwienie ustroju demokratycznego i oddanie się pod władzę dyktatury: „Bez przesady można stwierdzić, że religia w naszej kulturze faktycznie stanowi jedyną skuteczną instancję przeciwko państwu totalitarnemu”⁶².

⁵⁹ Por. K. J. Schipperges, *Religiöse Grundlagen*, s. 462-463; tenże, *Vom Nutzen der Religion*, s. 449.

⁶⁰ Tenże, *Die Politische Dimension der Religion*, s. 461.

⁶¹ Por. Tamże, s. 461-462. Na tym samym miejscu pisze on też: „Indem der Einfluss der Religion aus der Welt der Politik zurückgedrängt wird, wird der Weg frei für eine neue säkularisierte Soteriologie, für pseudoreligiöse Ideologien, die mit dem doppelten Anspruch auf wissenschaftliche Geltung und zugleich religiöse Unbedingtheit auftreten. Ideologie ist zum Religionsersatz geworden, denn sie beansprucht, dem Menschen ein globales Sinnverständnis von der Welt zu vermitteln“, tamże, s. 462. Dla lepszego zaznajomienia się z pseudoreligijną naturą systemów totalitarnych i dyktatorskich przydatna jest lektura: H. Maier, *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, Freiburg – Basel – Wien 1995; tenże, *Revolutionäre Feste und christliche Zeitrechnung*, „IKZ Communio”, R. 17 (1988), s. 348-366; B. Pelc, *Náboženské prvky v politických systémech. Pokus o systematizaci*, „Teologické Texty”, R. 14 (2003), s. 141-145.

⁶² Por. W. Hoye, dz. cyt., s. 109. Alfred Balitzer uzupełnia: „Despotism may be able to do without faith, but freedom cannot. Religion is much more needed in the republic than in the monarchy and in democratic republic most of all”, *Some Thoughts About Civil Religion*, „Journal of Church and State”, R. 16 (1974), s. 44.

Religia spełnia w społeczeństwie dwojaką funkcję – krytyczną i integrująco-legitymującą. Obie te role nie są pierwszoplanowym zadaniem religii, spełnia je ona niejako „przy okazji”, a co więcej jeśliby starała się ona zbyt intensywnie angażować w ich pełnienie, sprzeniewierzyłaby się swej funkcji podstawowej. Dotyczy to zwłaszcza krytycznego jej zadania: „Diese kritische Funktion, die der Religion zukommt, unterliegt allerdings der Gefahr, dass sie aus dem Zusammenhang und der Zielrichtung religiöser Verkündigung herausgelöst und zu einer Art institutionalisierter Kritik verselbstständigt wird, die lediglich religiös motiviert ist”⁶³. Podobnego zdania jest Schipperges, zaznaczając, iż z rozdziału religii i państwa bardziej profituje ta pierwsza. Rozdział ten jest zwłaszcza ważny w demokracji, a religia nie może się związać z jakąkolwiek partią, ponieważ to powoduje, że traci z oczu swe uniwersalne posłannictwo. „Die Religion sorgt mit ihren moralischen Forderungen dafür, daß dem politischen Handeln Grenzen gesetzt werden. Und der Mensch unterwirft sich ihnen, weil er einsieht, daß er von Natur aus ein begrenztes Wesen ist. Schutz vor Missbrauch der Volkssouveränität findet das Volk schließlich nur in sich selbst, in seinem eigenen moralischen Bewusstsein, das ihm die nötige Selbstdisziplin auferlegt”⁶⁴. Rzeczywiście religia jest w państwie „generatorem i mocodawcą wartości”, które dają motywację, aby z biernych i egoistycznych podwładnych stali się świadomi i aktywni demokraci⁶⁵. Dla funkcjonowania społeczeństwa niezbędna jest wizja rzeczywistości i etyki, która je jednoczy. To od niej zależy to, w jakim kierunku i przy pomocy jakich środków będzie się społeczeństwo rozwijać – w kierunku dyktatury, chaosu, czy bezwzględnej biurokracji⁶⁶.

Podsumowując te rozważania należy stwierdzić, iż wielu filozofów, politologów, socjologów i teologów podziela zdanie, że religia jest niezbędnym warunkiem funkcjonowania demokratycznego społeczeństwa. Wydaje się jednak, że ich argumentacja ma jedną wspólną słabość, mianowicie reprezentuje ona fałszywą hierarchię ważności. W wypowiedziach wspomnianych myślicieli demokracja jawi się jako dobro najwyższe, a wszelkie ludzkie zabiegi i aktywności – z religią włącznie – mają zmierzać do jej zachowania i umacniania. Mówi się o tym, że zaspokaja ona najlepiej ludzkie pragnienie wolności i sprawiedliwości, ale nie ukazuje się na źródło tych

⁶³ E. W. Böckenförde, dz. cyt., s. 594.

⁶⁴ K. J. Schipperges, *Religiöse Grundlagen*, s. 459; por. Tenze, *Vom Nutzen der Religion*, s. 457.

⁶⁵ Por. W. Hoye, dz. cyt., s. 35; A. Shanks, dz. cyt., s. 205.

⁶⁶ Por. R. Schieder, *Civil Religion. Die Religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987, s. 205-207.

ideałów. Wszak demokracja to za ledwie jeden – co prawda najlepszy dotychczas wymyślony – z wielu modeli kształtowania współzycia społeczno-politycznego. Jest to sposób, jak zgodnie zmierzać do celu przy użyciu godziwych środków. Ale w powszechnej argumentacji nieuwzględniona została motywacja, dlaczego jednostki i społeczeństwa mają się podporządkować demokratycznym „regułom gry”. Wszak dla członków partii dzierżącej władzę w systemie totalitarnym taka pozycja jest wygodniejsza i niesie z sobą wiele przywilejów i wygod, jakich nigdy nie mieliby w warunkach społeczeństwa demokratycznego. W imię czego obywatele multietnicznego społeczeństwa mają troszczyć się o zachowanie równych praw mniejszości narodowych, skoro ich członkowie są konkurentami w dążeniu do zdobycia dóbr i stanowisk, których ilość jest ograniczona? W imię czego chronić życie ludzi starych i nieuleczalnie chorych, skoro jest to tak drogie a ich życie jest już „bezproduktywne”? Dlaczego angażować się w działalność partii politycznych i organizacji społecznych bądź iść do wyborczej urny, skoro nie przynosi to bezpośrednich i wymiernych materialnych korzyści? Demokracja jest najlepszym sposobem regulowania życia społeczno-politycznego, ale do kierowania się w życiu demokratycznymi zasadami człowiek musi być motywowany. To właśnie zadanie może przejąć religia. Nie chodzi rzecz jasna o budowanie państwa konfesyjnego. Najważniejsze jest, że religia głosi godność człowieka, jego prawa i obowiązki, dla których urzeczywistnienia najlepsza jest demokracja. Eilert Herms formułuje to w sposób następujący: „Die spezifische Leistung des Interaktionsbereiches Religion für alle anderen liegt darin, dass in ihm eine gemeinsame Gewissheit über die universalen Bedingungen innerweltlichen Handlungsgegenwart kommuniziert wird, die in und für alle Interaktionsbereiche zielwahlorientierend fungiert”⁶⁷. Jest to tym ważniejsze, że jak zauważa R. Schieder, zanik powszechnie akceptowanych zasad wspólnego życia prowadzi do dążeń autorytarnych⁶⁸.

W wielu krajach Kościół ma poważne problemy w zajęciu właściwego stanowiska w życiu politycznym. W krajach byłego bloku komunistycznego

⁶⁷ E. Herms, *Zivilreligion. Systematische Aspekte einer geschichtlichen Realität*, „Theologische Quartalschrift”, (2003) nr 2, s. 97-125. Podobnie myśli R. Torfs: „Zivilreligion weist auf eine Suche nach Konturen und auf den Einfluss irgendeines Sinnhorizonts hin, der sowohl die Bürger als auch die politischen Instanzen und ihre Vertreter in ihrem Handeln inspiriert und zugleich die oberste Rechtfertigung dieses Handelns darstellt”, dz. cyt., s. 148. Zob. G. Kelly, *Politics and Religious Consciousness in America*, New Brunswick – London 1984, s. 234.

⁶⁸ Por. R. Schieder, dz. cyt., s. 272.

jest to relikwyt wtłaczanej do głów przez dziesięciolecia propagandowego hasła, że religia jest sprawą prywatną. W niektórych krajach Europy Zachodniej zachowuje się przesadną ostrożność w podejściu do zagadnień politycznych ze względu na niechlubną przeszłość, w której niestety Kościół nie zachował wystarczającego dystansu od rządów dyktatorskich. Czas jednak odrzucić ten balast historii i więcej uwagi poświęcić obywatelskiemu wychowaniu wierzących katolików, motywowaniu ich do aktywnego udziału w życiu społeczno-politycznym. Nie idzie tu oczywiście o prymitywne politykowanie z ambony i wymachiwanie straszakiem liberalnego bezbożnictwa lub fanatycznych islamistów szykujących zagładę chrześcijańskiej Europy. Należy koncentrować się na ukazaniu chrześcijańskich korzeni demokracji i jej ideałów i wzywać do obrony uniwersalnych wartości etycznych przy użyciu demokratycznych instrumentów i instytucji. Nade wszystko jednak należy ukazać prawdę, że niczym nieskrępowana wolność jest iluzją, ponieważ przeradza się ona w anarchię i chaos, a w konsekwencji w nowe i jeszcze gorsze zniewolenie człowieka. Trzeba przypominać i propagować wizję wolności połączonej z odpowiedzialnością, tak jak to niezmordowanie czynił Jan Paweł II. Wolność to przede wszystkim zdolność i umiejętność dokonywania wyborów między różnymi możliwościami w celu osiągnięcia powszechnego dobra (także za cenę osobistych strat lub niedogodności), a nie możliwość wykorzystania wszystkich nadarzających się okazji do zdobycia osobistych korzyści. Do takiego sposobu działania potrzebna jest jednak silna motywacja, a tę zapewnić może właśnie chrześcijaństwo, uczące, że drugi człowiek to nie konkurent i rywal, lecz brat i siostra, dziecko jednego Boga. Dobry chrześcijanin to najlepszy demokrat.

ZUSAMMENFASSUNG

Welche Freiheit? Die Funktion der Religion in dem demokratischen politischen Leben

Der autonome Subjekt – Mensch – strebt in der Richtung der unbegrenzten Freiheit. Menschen engagieren sich sehr ungern in Aktivitäten der Vereine, Kirchen, Klubs, Parteien. Sie sind nicht mehr willig, sich für das ganze Leben zu verpflichten. Das verursacht die Krise der Ehe und Priesterberufungen. Sie sind Sklaven der eigenen Zivilisation geworden – um immer mehr zu besitzen, müssen sie immer mehr arbeiten und haben keine Zeit die

Errungenschaften zu genießen. Auch die Wiederentdeckung der Religion führt in der Richtung Subjektivität und Synkretismus. Die Weltanschauung ist auch eine Ware geworden. Sie soll individuelle Bedürfnisse befriedigen. Diese Diagnose stellt uns vor die Frage, wer oder was eine Grundlage des gemeinsamen Lebens bildet, wenn die Menschen so der Freiheit und Befriedigung ihrer Bedürfnisse huldigen? Wie kann der moderne, demokratische Staat existieren und funktionieren? Lange Zeit übte eine Religion die Aufgabe aus, die politische Macht zu legitimieren. Heutzutage hat sie aber ihren Einfluss infolge der großen Schisma des XVI Jahrhunderts und der Aufklärung weitgehend verloren. Viele Philosophen, Theologen, Soziologen und Politiker vertreten aber die Meinung, dass die Religion ihren Platz wieder bekommen soll, weil ein demokratische Staat nur in dem Fall existieren kann, wenn seine Bürger sich für ihn verantwortlich fühlen – und das setzt eine starke Motivation zu dem Handeln für das Gemeinwohl voraus. Ein demokratischer Staat braucht eine nicht manipulierbare Quelle der Legitimation. Deswegen wird die These vertreten, dass die Trennung von Kirche und Staat nicht identisch ist mit der Trennung von Religion und Politik. Vor der Theologie, Seelsorge, Hierarchie und Alltagspraxis steht die Aufgabe, die Gläubigen zu selbstbewussten, aktiven Bürger zu erziehen.