

## Religia w państwie demokratycznym

Religion in the democratic state

*Karol Jasiński*

karoljasinski@op.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



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

Relacje między państwem i religią są od wieków przedmiotem licznych kontrowersji. Szczególnie gorąca dyskusja toczy się obecnie na ten temat w krajach demokratycznych, w których mamy do czynienia z pluralizmem światopoglądowym. Wprawdzie na płaszczyźnie teoretycznej dopracowano się pewnych rozwiązań, ale są one niekiedy trudne do zastosowania w praktyce. Tym bardziej, że w życiu społecznym dochodzi do wielu napięć między strukturami państwowymi a aktywnością niektórych wspólnot religijnych.

W związku z tym podkreśla się niekiedy silny antagonizm występujący między religią (zwłaszcza chrześcijańskim katolicyzmem) i państwem. Mamy jednak do czynienia również z różnymi formami współpracy reprezentantów obu stron. Z tej racji pilnym zadaniem staje się refleksja nad relacjami między mającą głównie wymiar horyzontalny demokracją a odznaczającą się odniesieniem wertrykalnym religią<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków-Warszawa 1996, s. 15.

Tym bardziej, że religia jest integralnym składnikiem życia społeczno-politycznego i nie da się jej z niego wyeliminować. Pomimo wielokrotnego już ogłaszania śmierci religii, nadal zajmuje ona poczesną pozycję w społeczności, a po okresach kryzysu dochodzi do jej ponownego odrodzenia w nowej formie.

Niniejsze rozważania są kolejnym przyczynkiem do debaty dotyczącej miejsca i roli religii w życiu państwa demokratycznego. Religia jest w nich rozumiana jako pewien sposób odniesienia człowieka do Absolutu. Wyraz tego odniesienia stanowi zbiór określonych przekonań, praktyk kulturowych oraz urządzeń wspólnotowo-instytucjonalnych. Za państwo demokratyczne, pomijając wiele możliwych jego wariantów, uznaje się z kolei taki zinstytucjonalizowany ustrój polityczny, który jest oparty na etosie, prawie oraz władzy mającej swoje źródło w woli większości obywateli. Warto też podkreślić, że zasadniczym punktem odniesienia niniejszych rozważań jest relacja między państwem demokratycznym a chrześcijaństwem (katolicyzmem).

Poniższe analizy składają się z dwóch części. W pierwszej zostaną ukazane zasadnicze modele relacji między państwem i religią. W drugiej natomiast zostanie zwrócona uwaga na trzy ważne, powiązane poniekąd ze sobą, funkcje religii, do jakich można zaliczyć: pomoc w formowaniu ludzkich sumień, wpływ na kształtowanie moralności obywateli, udział w konstytuowaniu się sfery publicznej.

## 1. Główne modele relacji państwo-religia

Na przestrzeni dziejów relacje między państwem i religią kształtowały się w różny sposób. S. Kowalczyk wyszczególnia kilka ich form: identyfikacja obu społeczności (państwa teokratyczne, np. starożytny Rzym, Izrael, niektóre kraje arabskie), cesaropapizm (państwo troszczy się o materialne warunki egzystencji określonej religii oraz nadaje jej wyznawcom różne przywileje, np. chrześcijaństwo za czasów Konstantyna, Francja za Ludwika Pięknego, Kościół prawosławny i anglikański), augustynizm polityczny (uznanie wyższości władzy religijnej, dla której władza państwowa stanowi „świeckie ramię”, np. Europa średniowieczna), państwo wyznaniowe (akceptacja jednej religii jako państwowej i ograniczanie działalności innych religii, np. Polska międzywojenna, powojenna Hiszpania, Italia, Irlandia), państwo laickie (zerwanie związków między państwem i religią oraz wrogość wobec życia religijnego obywateli, np. Francja po rewolucji, państwa komunistyczne), autonomia państwa i religii (neutralność

oraz suwerenność obu społeczności, posiadanie własnych zadań, np. współczesne kraje europejskie)<sup>2</sup>.

Zdaniem natomiast T. Ślipki i A. Zwolińskiego można wyróżnić cztery zasadnicze modele relacji między państwem a religią: supremacja religii nad państwem, supremacja państwa nad religią, rozdział państwa i religii, współpraca między nimi. Pierwszy i drugi model należałoby w ich przekonaniu odrzucić z racji różnicy zachodzącej między pochodzącymi z objawienia celami religii a doczesnymi celami państwa. W trzecim modelu mielibyśmy do czynienia z niebezpieczeństwem odmówienia wspólnocie religijnej statusu suwerennej społeczności, wyposażonej w duchową władzę rządzenia swoimi wierzniymi w zakresie ich życia duchowego, a także próbą redukcji życia człowieka wyłącznie do jednego wymiaru. W związku z tym słusznym rozwiązaniem pozostawałby model czwarty, w którym formy współpracy miałyby jednak charakter sytuacyjny, zależny od określonych warunków społeczno-politycznych<sup>3</sup>.

Wspomniana wyżej kwestia rozdziału państwa od religii jest często przedmiotem wielu nieporozumień. Rozdział ów bywa z reguły pojmowany jako separacja religii od życia publicznego. Tymczasem w wielu sferach życia (m.in. edukacji, lecznictwie, opiece nad starszymi) inicjatywy podejmowane przez wspólnoty religijne stanowią główną, a niekiedy wręcz jedyną kontrpropozycję dla programów państwowych. Wszelkie zatem próby separacji państwa i religii mogą w konsekwencji prowadzić do szkód zadanych społeczeństwu<sup>4</sup>. Zasada rozdziału leży jednak u samych podstaw stosunku państwa do religii, co jest uwarunkowane pluralizmem światopoglądowym oraz duchowym charakterem samej religii. Obie strony rozwijają ponadto swoją działalność na różnych płaszczyznach życia ludzkiego. Naturalnie nie wykluczają się one, ponieważ ich wspólnym mianownikiem jest człowiek. Jemu właśnie służy zarówno państwo, jak i religia. W związku z tym pojawia się postulat współpracy między nimi. Trzeba jednak mieć na uwadze, że podanie jakichś trwałych i powszechnych zasad współpracy jest niemożliwe. Na przestrzeni dziejów przybierała ona bowiem różne formy. Wydaje się, że jej zasady należy określać ciągle na nowo w danej rzeczywistości historycznej, społecznej i kulturowej.

<sup>2</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 285-288, 290-291.

<sup>3</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej. Etyka społeczna*, t. 2, Kraków 2005, s. 297-300; A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, Warszawa 2001, s. 96-113.

<sup>4</sup> R.J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, tłum. B. Szlachta, Poznań 1993, s. 278-279.

Współpraca wygląda bowiem inaczej w sytuacji światopoglądowego pluralizmu społeczeństwa (oparcie się na wolności do prowadzenia własnej działalności religijnej i społeczno-moralnej), a inaczej w przypadku jego jedności (możliwe pewne uprzywilejowanie określonej religii, ale z respektem dla praw innych wyznań). Zawsze jednak winna być uznana odrębność i specyfika obu stron oraz dowartościowana rola dialogu jako sposobu rozwiązywania zaistniałych problemów<sup>5</sup>.

W kontekście modelu rozdziału państwa i religii S. Kowalczyk zwraca też uwagę na występowanie w nim skrajnej lub umiarkowanej formy laickości. Kowalczyk zauważa, że jej skrajna forma oznacza właściwie model państwa laicko-areligijnego lub nawet antyreligijnego (np. państwa komunistyczne bądź niektóre społeczności liberalne). Budzi ona zatem wątpliwości natury moralnej, ponieważ państwo dąży wówczas do nieograniczonej autonomii w zakresie ideowo-moralnym (m.in. próba ustalania przez instytucje państwowe kryteriów dobra i zła, wrogość lub ośmieszanie wartości religijnych). Zdaniem Kowalczyka możliwe są jednak umiarkowane formy laickości państwa, czego dobrym przykładem wydają się chociażby Stany Zjednoczone. Państwo amerykańskie zachowuje neutralność wobec konkretnych religii, ale jednocześnie docenia rolę wiary w życiu prywatnym i społecznym. Z tej racji sprzyja ono działalności poszczególnych wspólnot religijnych m.in. poprzez zwolnienie z podatków, możliwość posługi religijnej w armii, zgodę na działalność stowarzyszeń religijnych czy zapraszanie przedstawicieli wspólnot religijnych na uroczystości państwowe<sup>6</sup>. Według M. Łuczaka należałoby też umieć odróżnić laicyzm od świeckości. Laicyzm polegałby na wykluczeniu wszelkich treści religijnych ze sfery politycznej. Polityka i religia nie miałyby wówczas żadnych punktów stykowych pomimo tego, że wartości religijne mogą być punktem odniesienia także w sferze politycznej. Świeckość natomiast polegałaby na słusznej niezależności państwa i religii<sup>7</sup>. Mogłaby ona wówczas oznaczać najwyższą władzę państwa w dziedzinie doczesnej, ale w żadnym wypadku nie oznaczałaby niezależności państwa od jakiejś wyższej moralności<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 160-164; T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej...*, dz. cyt., s. 299-300; A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, dz. cyt., s. 105-108, 110-111.

<sup>6</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność...*, dz. cyt., s. 288-289.

<sup>7</sup> M. Łuczak, *Od pluralizmu politycznego do pluralizmu etycznego*, w: M. Chrzęstowska (red.), *Rok 1989 – konsekwencje – demokracja – pluralizm – uczestnictwo*, Poznań 2012, s. 33.

<sup>8</sup> A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, dz. cyt., s. 107-108.

Postulowana niezależność państwa i religii ma swoje źródło między innymi w tym, że porządek polityczny jest ograniczony do spraw świeckich oraz celów doczesnych. Cele duchowe i religijne leżą poza jego obrębem. Cele duchowe są związane z kwestią zbawienia człowieka, a polityczne z zewnętrznym współżyciem ludzi i ich pomyślnością doczesną. Warto mieć też na uwadze, że istnieje obszar spraw mieszanych, które posiadają zarówno aspekt religijny, jak i świecki (np. małżeństwo, dni świąteczne, służba wojskowa)<sup>9</sup>. Zasadniczym jednak celem religii jest dostarczenie ludziom oferty dotyczącej sensu życia, zbawienia i moralności, dla których punktem odniesienia jest Bóg lub jakaś istota nadnaturalna<sup>10</sup>. W związku z innymi celami państwa i religii nie może być mowy o odtworzeniu (istniejącego niekiedy w historii) jakiegoś państwa wyznaniowego lub imperium o charakterze polityczno-religijnym. Nie znaczy to jednak, że religia nie może mieć swoich organizacji, grup i instytucji. Ich zadaniem nie jest jednak narzucanie określonych przekonań ogółowi społeczeństwa, ponieważ kwestie oczywiste i jasne dla wyznawców danej religii nie muszą być takie dla innych osób. Z tej racji nie można im pewnych treści narzucać. Natomiast organizacje oraz instytucje religijne mogą, a wręcz powinny angażować się na rzecz budowania pokoju i sprawiedliwości w świecie<sup>11</sup>.

Również państwo nie może wymagać od człowieka, chociażby w wyniku presji politycznej poprawności, aby porzucił swoje przekonania<sup>12</sup>. Instytucje państwowe nie mogą narzucać swoim obywatelom określonych wartości oraz norm o charakterze światopoglądowym. Nie powinny one jednak zabronić wspólnotom religijnym i poszczególnym jednostkom poszukiwania, wypowiedziania, a także bronięcia pewnych prawd i zasad. Tym bardziej, że często są one ugruntowane w jakimś autorytecie o charakterze nadnaturalnym. Instytucje państwowe i religijne muszą być zatem zorganizowane według innych wzorców, choć mogą się one wzajemnie uzupełniać<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> E.W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994, s. 80-81.

<sup>10</sup> V.M. Perez-Diaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1996, s. 130, 132.

<sup>11</sup> H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, tłum. A. Paygert, J. Zarański, Warszawa 1975, s. 163-164.

<sup>12</sup> M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, dz. cyt., s. 17-18.

<sup>13</sup> M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, tłum. W. Büchner, Poznań 1993, s. 19.

Niekiedy jednak między państwem (zwłaszcza liberalno-demokratycznym) i religią dochodzi do napięć. W demokracji każdy człowiek posiada te same prawa niezależnie od wyznawanej religii. Państwo nie może tym samym przyjąć żadnego oficjalnego wyznania, ponieważ część obywateli mogłaby zostać pokrzywdzona. Przedstawiciele religii głoszą, że ma ona znaczenie dla całego rodzaju ludzkiego, co prowadzi do napięcia między misją religii a wolnościowymi gwarancjami państwa. Demokracja opiera się ponadto na racjonalnych zachowaniach ludzi. W religii próbuje się natomiast zauważać i opanować także pozaracjonalny wymiar życia człowieka, który jest głęboko w nim zakorzeniony<sup>14</sup>. Inny możliwy antagonizm między demokracją a religią bierze się między innymi stąd, że przedstawiciele religii traktują pewne wypaczenia państwa jako jego istotę, a przedstawiciele państwa zapominają o istocie religii. Byliby oni gotowi zostawić religię w spokoju, o ile zostałaby ona ograniczona jedynie do sfery prywatnej. Inną przyczyną konfliktu są roszczenia religii do posiadania prawdy, co pociąga za sobą wykluczenie wszelkiego relatywizmu. Trzeba jednak pamiętać, że prawda religii nie dotyczy wszystkich wymiarów rzeczywistości. Ponadto niektóre jej elementy podlegają różnej interpretacji na przestrzeni wieków. Prawda występująca w religii może być ponadto przekazywana nie przez jakieś formy przymusu, a jedynie poprzez apel skierowany do ludzkich sumień lub inspirowanie pewnych rozwiązań obyczajowych<sup>15</sup>. Wydaje się, że w tym kontekście należałoby też dokonać rozróżnienia między relatywizmem a pluralizmem. Według relatywizmu nie istnieje żadna prawda ani żaden imperatyw moralny, które mogłyby obowiązywać człowieka w sumieniu. Pluralizm jest natomiast stanowiskiem, według którego nie ma jednej gotowej odpowiedzi w życiowo doniosłych sprawach, ponieważ istnieje wiele możliwości ich rozwiązywania. Na forum państwa mielibyśmy zatem do czynienia z pluralizmem, a nie relatywizmem. Tym

<sup>14</sup> O. Chadwick, *Demokracja a religia*, tłum. A. Pawelec, w: K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków-Warszawa 1994, s. 139.

<sup>15</sup> M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, dz. cyt., s. 36-39.136-138. Na rzecz sprowadzenia religii do sfery prywatnej przytacza się następujące argumenty: brak legitymizacji w tekstach objawionych dla istnienia instytucji religijnych, negatywne konsekwencje religijnych zasad etycznych w wymiarze społecznym i jednostkowym (redukcja odpowiedzialności moralnej), światopoglądowy pluralizm państw współczesnych, brak powszechnej aprobaty twierdzeń religijnych w wyniku niemożności ich weryfikacji. Por. K. Szocik, *Państwo bez Boga. Dlaczego religia szkodzi państwu?*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki społeczne”, nr 1, 2012, s. 72-77.



bardziej, że nawet wolność polityczna nie może być oparta na relatywizmie, ale raczej na jakiejś koncepcji prawdy i dobra<sup>16</sup>.

Relacja między państwem a religią nie powinna być jednak antagonistyczna. Obie społeczności mają bowiem wspólny przedmiot zainteresowania, jakim jest dobro człowieka. Z tej racji wymaga się od nich koordynacji działań i współpracy. S. Kowalczyk podaje kilka zasad takiej współpracy. Można wśród nich wymienić: respektowanie wolności działania wspólnot religijnych w państwie, wolność sumienia i wyznania w wymiarze indywidualnym i społecznym, nastawienie personalistyczne, tolerancja. Trzeba przy tym zauważyć, że tolerancja miałaby dwa wymiary: personalno-egzystencjalny oraz doktrynalny. W związku z tym należałoby być zawsze tolerancyjnym wobec osoby z racji jej wrodzonej godności, ale nie można byłoby tolerować zła i nieprawdy w imię dobra człowieka. Z tego powodu należałoby zawsze przyznawać prymat etyce nad polityką, prawu naturalnemu i Bożemu nad prawem pozytywnym. W przekonaniu Kowalczyka doktryna religijna nie jest mieszaniem się religii do życia politycznego, ale odniesieniem prawdy religijnej do życia publicznego, a także próbą jego interpretacji w jej świetle. Religia mająca wyłącznie wymiar prywatny nie byłaby bowiem autentyczna. Ponadto w państwie liberalno-demokratycznym istnieje możliwość zrzeszania się ludzi. Takiego prawa nie mogą być pozbawieni ludzie religijni, którzy inspirują się nauką swojej wspólnoty religijnej i dają jej wyraz w życiu społecznym. Ograniczenia w tym zakresie byłyby naruszeniem podstawowych praw człowieka<sup>17</sup>.

Trzeba byłoby też podkreślić, że nie wszędzie musi dochodzić do antagonizmów między państwem i religią. Widać to bardzo dobrze chociażby na przykładzie Francji, Anglii czy Stanów Zjednoczonych. Ustrój państw na kontynencie europejskim miał niekiedy charakter antyreligijny (np. Francja), co było obce tradycji anglo-amerykańskiej<sup>18</sup>. Co więcej, doktryna judeochrześcijańska stanowi zasadniczy fundament ustroju amerykańskiego. Jej wyrazem jest chociażby przekonanie, że grzeszne osoby tworzą grzeszne struktury, które w związku z tym domagają się systemu kontroli i równowagi<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> M. Łuczak, *Od pluralizmu politycznego do pluralizmu etycznego*, dz. cyt., s. 33, 34-35.

<sup>17</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność...*, dz. cyt., s. 291-294.

<sup>18</sup> J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004, s. 18; J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 28-29; M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>19</sup> M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła...*, dz. cyt., s. 223-224, 279.

W kontekście wyodrębnienia powyższych modeli należy też zwrócić uwagę na charakter władzy państwowej. Otóż nie ma ona prawa do sprawowania władzy duchowej nad sumieniami ludzi i nie może sobie tej władzy uzurpować, ponieważ troska o sumienie nie należy do zakresu jej pierwszorzędnych obowiązków<sup>20</sup>. Władza świecka i religijna posiada zatem inny zakres. Władza państwowa nad obywatelami obejmuje różne obszary życia jednostki oraz grup społecznych. Posługuje się prawem i sankcjami. Ma ona wprawdzie profil moralny, ale nie religijny. Władza religijna posiada natomiast jedynie charakter religijno-moralny, a także dotyczy istotnych kwestii życia duchowego, moralności jednostek i zbiorowości społecznych, kwestii regulowanych przez przepisy oraz doktrynę wiary. Na gruncie religii korzysta się także z pewnego typu sankcji wobec członków wspólnoty, którzy kierują się w życiu własnym sumieniem<sup>21</sup>. Sprawującym władzę religijną przysługuje jednak prawo do wypowiedania się w kwestiach życia doczesnego, które jest także ich udziałem. Jednak ich wskazania mogą tylko ukierunkowywać sumienia i wolność ludzi, ale nie mają one charakteru ostatecznie wiążącego. Znaczenie owych wskazań rośnie wówczas, gdy dotyczą one bezpośrednio życia duchowego<sup>22</sup>.

Jak zauważa M. Novak, w związku ze wspomnianym ograniczeniem władzy rządu podzielono porządek społeczny na trzy systemy: polityczny, moralno-kulturalny (prasa, Kościoły, uniwersytety, stowarzyszenia) oraz ekonomiczny. Wynaleziono następnie odpowiednie instytucje dla każdego z porządków. Dla porządku politycznego są to: rząd (ograniczony i konstytucyjny), instytucja praw człowieka, demokracja przedstawicielska, wolne partie polityczne; dla porządku moralno-kulturalnego: wolność religijna, rozdział państwa i Kościoła, wolna prasa, praktyka wolności słowa, niezależność uniwersytetów oraz stowarzyszeń; dla porządku ekonomicznego: wolny rynek, prawa

<sup>20</sup> M. Łuczak, *Od pluralizmu politycznego do pluralizmu etycznego*, dz. cyt., s. 31.

<sup>21</sup> J. Baniak, *Państwo i Kościół w służbie człowieka: podobieństwa i różnice*, w: tenże (red.), *Państwo i Kościół. Dwa modele władzy i służby społecznej*, Poznań 2005, s. 13-14.

<sup>22</sup> R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, tłum. zbior., Lublin 1993, s. 38. M. Novak podkreśla, że religia, zwłaszcza chrześcijaństwo, daje jednak pewne istotne zasady, które stanowią fundament istnienia społeczeństwa. Należą do nich: uwzględnienie grzeszności człowieka, dowartościowanie wolności jako fundamentu działania moralnego, akcentowanie dobra wspólnego jako celu ludzkości, zwrócenie uwagi na uczestnictwo obywateli, suwerenność narodu, ograniczony zakres władzy rządu. Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła...*, dz. cyt., s. 224-226.



patentów i autorstwa, związki zawodowe, korporacje, spółki, a także inne formy wolnej działalności gospodarczej<sup>23</sup>.

Jedną z racji ograniczenia rządu jest przekonanie, że wolne osoby posiadają prawa pochodzące prosto od Stwórcy, a więc będące poza zasięgiem państwa. Co więcej, środkiem realizacji dobra wspólnego nie jest państwo, ale raczej społeczeństwo w całym bogactwie swych instytucji (np. rodzina, Kościoły, stowarzyszenia, firmy prywatne)<sup>24</sup>. Relacje między państwem i religią są niekiedy ustawiane właśnie w perspektywie dobra wspólnego, czyli zespołu wartości i warunków, dzięki którym jednostki oraz społeczności podrzędne mogą łatwiej i pełniej zrealizować swój wszechstronny rozwój, a także osiągnąć doskonałość. Nic z tego, co mieści się w treści dobra wspólnego, nie może być zatem pominięte. Niewątpliwie moralność i religia stanowią wartości wchodzące w skład owego dobra. Związek między państwem i religią jest więc uwarunkowany strukturą dobra wspólnego. W tej sytuacji winien zostać wykluczony wszelki indyferentyzm państwa wobec religii, ale też misjonarski charakter państwa. Religia winna być zatem uznana za czynnik osobowego rozwoju człowieka, wchodzący w zakres dobra wspólnego państwa. Państwo winno traktować religię jako ważny element życia społecznego i umożliwić jej funkcjonowanie w tym charakterze<sup>25</sup>. Co więcej, państwo powinno zwracać się do religii w celu uzyskania pomocy we właściwym określeniu dobra wspólnego<sup>26</sup>.

## 2. Funkcje religii w państwie

Mając na uwadze powyższe modele relacji między państwem i religią, zwłaszcza model współpracy, należałoby podkreślić, że religia wydaje się być nieodłącznym elementem życia społeczno-politycznego oraz ma w nim do spełnienia pewne ważne funkcje. Zwróćmy uwagę na trzy spośród nich.

Pierwsza funkcja religii związana jest z istotnym wyzwaniem, które polega na formowaniu ludzkich sumień. E.W. Böckenförde podkreśla, że rolą państwa nie jest uczynienie swoim fundamentem jakiegoś zbioru jednolitych przekonań światopoglądowych, ale raczej ochrona partykularności jednostek w tym względzie. Państwu nie przysługuje zatem funkcja konstytuująca, lecz jedynie wspierająca.

<sup>23</sup> M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 65-66, 101-102, 152.

<sup>24</sup> Tamże, s. 63-64.

<sup>25</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej...*, dz. cyt., s. 266, 269-270.

<sup>26</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, dz. cyt., s. 184-185.

Może ono bowiem jedynie wspierać poszczególne jednostki w posiadaniu i podtrzymywaniu ich światopoglądu oraz chronić ich indywidualne sumienia. W ramach porządku demokratycznego dochodzi między nimi do swoistego konsensusu, będącego wynikiem dyskusji i wyartykułowania jednostkowych poglądów<sup>27</sup>.

W związku z tym religii może przypaść podwójna rola: inspirująca i krytyczna. Religia z racji swego autorytetu moralnego inspiruje przede wszystkim ludzkie sumienia. Dzięki niej możliwy jest swoisty ferment duchowy, w wyniku którego sumienie człowieka zostanie przeniknięte przez prawdę i pobudzone do wierności wobec niej<sup>28</sup>. Właśnie owa prawda stanie się jednocześnie podstawą krytyki. W jej perspektywie będzie można wyróżnić i ocenić poszczególne przekonania jednostkowe, a także różne przejawy życia społecznego. Oddając się krytyce, religia może jednak łatwo wyjść poza treści i cele posłannictwa o charakterze duchowym oraz zmierzać w kierunku krytyki instytucjonalnej. Należy przy tym pamiętać, że krytyka nie stanowi głównego zadania religii. Posłannictwo religijne nie jest bowiem skierowane przeciwko określonym systemom i programom społeczno-politycznym, a wypowiedzi krytyczne są jedynie wtórne, a także wydają się być usprawiedliwione, o ile dokonywane są w aspekcie prawdy religijnej oraz porządku życia wspólnego<sup>29</sup>.

Nie można też zapominać o tym, że religia nie proponuje żadnych konkretnych modeli społeczeństwa i polityki, ponieważ nie jest to jej zadaniem. Religia chce jedynie kształtować sumienia ludzi poświęcających się działalności politycznej poprzez wskazywanie autentycznych wartości prawdy i dobra<sup>30</sup>. Wyznawcy religii z dwóch powodów nie mogą rozsądnie głosić, że jakiś ustrój jest uzasadniony moralnie. Po pierwsze, każdy typ ustroju prowadzi do niedoskonałych skutków. Po drugie, każdy ustrój musi być dostosowany do politycznych, społecznych i ekonomicznych uwarunkowań danego społeczeństwa. Wyznawcy religii mogą jednak wskazywać na demokrację jako najbardziej uzasadnioną moralnie formę rządów z powodu jej niektórych aksjomatów (np. ochrony praw człowieka)<sup>31</sup>. W związku z tym, że z doktryny religijnej nie można mechanicznie wyprowadzić określonego programu ustrojowego, na gruncie religii nie powinno dążyć się do założenia własnej partii politycznej. Możliwe jest natomiast założenie partii

<sup>27</sup> E.W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, dz. cyt., s. 181, 187-188, 194-196.

<sup>28</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, dz. cyt., s. 169-173.

<sup>29</sup> E.W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, dz. cyt., s. 89-90.

<sup>30</sup> M. Łuczak, *Od pluralizmu politycznego do pluralizmu etycznego*, dz. cyt., s. 34-35.

<sup>31</sup> O. Chadwick, *Demokracja a religia*, art. cyt., s. 134.

o inspiracji religijnej, ale nie może ona rościć sobie pretensji do reprezentowania wszystkich wyznawców danej religii. Wykluczone jest również wiązanie się religii w sposób preferencyjny z jedną, określoną partią polityczną. Przedstawiciele religii winni raczej zwracać uwagę na jej zakorzenienie w społeczności oraz nawiązać dialog z politykami w tych sytuacjach, w których wchodzi w grę wartości. Natomiast w obszarze ścisłej polityki trzeba pozostawić człowiekowi wolność<sup>32</sup>. Religia nie jest też ideologią, czyli zbiorem idei w służbie jakiegoś programu społeczno-politycznego. Na jej gruncie winno dążyć się do poszanowania wolności człowieka i uznania transcendentnej godności osoby ludzkiej. Religia ma zatem do zaproponowania jedynie moralną orientację, ale z racji braku uprawnień nie wskazuje jedynych słusznych rozwiązań poszczególnych problemów życia społeczno-politycznego<sup>33</sup>.

Drugą zatem ważną funkcją religii jest kształtowanie moralności jednostek, a w konsekwencji także społeczności. Wielu filozofów społecznych podkreśla, że demokracja, jak każdy inny ustrój, stanowi jedynie narzędzie, a zatem jest moralnie neutralna. Potrzeba w niej moralistów, proroków i świętych, którzy potrafiliby ją zainspirować i wskazać cele moralne. Tym bardziej, że każdy ustrój potrzebuje dla swego bezpieczeństwa mocnych więzów moralnych<sup>34</sup>. Religia jest zatem źródłem określonej postawy moralnej, której potrzebuje system instytucjonalny do właściwego funkcjonowania<sup>35</sup>. Jedno z ważnych zadań religii stanowi głoszenie określonych zasad moralnych i ocenianie w ich świetle zachowania ludzkiego. Ocenie tej podlega także sfera działań państwowych, a zatem władze państwowe mogą podpadać pod ocenę określonej wspólnoty religijnej. Cenzura moralna jest zgodna z polityczną suwerennością państwa i władzy, a wpływ ocen na pewne zjawiska życia państwowego nie jest znakiem zwierzchnictwa religii nad państwem ani wyrazem „mieszania się” do polityki<sup>36</sup>. Tym bardziej, że nieodłącznym elementem każdego systemu państwowego są liczne wady i niedoskonałości<sup>37</sup>. Funkcja religii o charakterze moralnym wydaje się istotna także z tej racji, że państwo demokratyczne

<sup>32</sup> R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, dz. cyt., s. 31-33.

<sup>33</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, dz. cyt., s. 155-156; R.J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia...*, dz. cyt., s. 131-132.

<sup>34</sup> O. Chadwick, *Demokracja a religia*, art. cyt., s. 140-143.

<sup>35</sup> E.W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, dz. cyt., s. 87; R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, dz. cyt., s. 35; M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, dz. cyt., s. 139-140, 141, 148.

<sup>36</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej...*, dz. cyt., s. 298-299.

<sup>37</sup> M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła...*, dz. cyt., s. 303-304.

rezygnuje z wpajania ludziom potrzebnych wartości. Musi się ono jednak liczyć z tym, że wartości pojawiają się w społeczeństwie. Dzięki temu zostanie wytworzony swoisty klimat moralny, w którym będzie ono mogło właściwie prosperować. W tym celu społeczeństwo może skorzystać z religii. Nie chodzi przy tym o określoną religię, ale raczej o religijność. Religia zyskuje zatem funkcję społeczną i zaczyna odgrywać znaczenie w życiu publicznym. Tym samym ma ona pośredni wpływ na politykę<sup>38</sup>.

W kontekście chrześcijaństwa J. Tischner zwrócił uwagę na jeszcze jedną ważną kwestię. Otóż jego zdaniem chrześcijaństwo nie tylko pogłębia wrażliwość moralną, ale sprzyja też nawiązywaniu dialogu między jednostkami. Można wręcz powiedzieć, że dialog religijny jest prototypem demokracji. Zarówno dialog, jak i demokracja zakładają rezygnację z przemocy, tolerancję oraz poszanowanie stanowiska mniejszości. Co więcej, demokracja ma znaczenie jedynie wówczas, gdy opiera się na wartościach. Naczelną zaś wartością demokratyczną była dla Tischnera wolność wyborów moralnych, wyznaczonych przez indywidualną wrażliwość etyczną<sup>39</sup>.

W ten sposób dochodzimy do trzeciej ważnej funkcją religii, jaką jest kształtowanie sfery publicznej. O przyznanie religii miejsca w sferze publicznej, ponieważ liczy się w niej otwarcie na wszystkich obywateli, upominał się zwłaszcza R. Neuhaus<sup>40</sup>. Sfera publiczna jest przestrzenią racjonalno-krytycznego dialogu (debaty), podczas którego rozpatruje się sprawy dobra wspólnego. Zakłada się w niej artykulację ukrytej wrażliwości na wartości i przekonania moralne<sup>41</sup>. W debacie tej biorą udział wszyscy ludzie wierzący i niewierzący, którzy ze swej natury, jako istoty rozumne i wolne, są aktywnymi członkami społeczeństwa obywatelskiego. Bycie członkiem owej społeczności jest pierwszorzędnym imperatywem ludzkiej natury<sup>42</sup>.

Idea sfery publicznej dochodzi obecnie do głosu m.in. w koncepcjach demokracji deliberatywnej, społeczeństwa obywatelskiego, „trzeciego sektora”, a także społeczeństwa etycznego. Istotą koncepcji demokracji deliberatywnej jest przekonanie, iż jednym

<sup>38</sup> R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, dz. cyt., s. 110-111.

<sup>39</sup> Z. Kuderowicz, *Józef Tischner – jako filozof i etyk*, w: tenże (red.), *Filozofia XX wieku*, t. 1, Warszawa 2002, s. 164.

<sup>40</sup> R.J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia...*, dz. cyt., s. 257-262.

<sup>41</sup> C. Calhoun, *Afterword: Religion's Many Powers*, w: J. Butler i in., *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York 2011, s. 124-126, 132-133.

<sup>42</sup> J.M. Garrigues, *Kościół, państwo liberalne i wolne społeczeństwo*, „Znak”, nr 10, 1993, s. 39.

z warunków przewycięzania najważniejszych braków współczesnej demokracji ma być budowanie przestrzeni dla pogłębionej i przemyślanej debaty publicznej, w której obywatele rozstrzygają najważniejsze kwestie sporne. Społeczeństwo obywatelskie występuje natomiast tam, gdzie ludzie organizują się – poza kuratelą państwa – w stowarzyszenia mogące wpłynąć na kształt albo zmianę polityki państwa. Sfera publiczna jawi się w tym ujęciu jako przestrzeń obywatelskiego współdziałania, komunikacji i kontaktów, których celem jest społeczne współdziałanie na rzecz dobra wspólnego oraz wywieranie nacisku na władze. Tworzenie „trzeciego sektora” między niesprawnym państwem a generującym napięcia rynkiem ma być swoistym lekarstwem na bolączki obu stron. Istota społeczeństwa etycznego jawi się zaś jako przekonanie, że warunkiem dobrego funkcjonowania państwa lub rynku musi być umieszczenie ich nie tylko w ramach prawa, ale także porządku moralnego<sup>43</sup>.

J. Butler zachęca zatem do ostrożności w mówieniu o religii w sferze publicznej. W jej przekonaniu trzeba bowiem określić na wstępie, jaką religię mamy na myśli. Inną ważną kwestią, podkreślaną przez Butler, jest sposób i zakres prywatyzacji poszczególnych religii, które funkcjonują jako tło wartościowań oraz forma ucieleśnienia praktyk społecznych<sup>44</sup>.

Zdaniem C. Calhouna pojawia się ponadto pytanie, jak bardzo religia powinna oddziaływać na sferę publiczną. Padają na nie różne odpowiedzi. Wielu chce ograniczyć religię do sfery prywatnej, a jej ewentualne oddziaływanie na sferę publiczną sprowadzić do dawania motywacji moralnej lub kształtowania indywidualnego sumienia<sup>45</sup>. Zdaniem D. Gawina nie można jednak zgodzić się na ograniczenie obecności religii wyłącznie do sfery prywatnej, ponieważ była ona zawsze częścią sfery publicznej. Ponadto ma ona misję nauczania, które przejawia się m.in. w piętnowaniu wszelkiego zła. W związku z tym pojawiają się – według niego – dwa problemy. Pierwszy polega na tym, że kategorie dobra i zła są obecnie różnie rozumiane. Wpływa na to powszechnie panujący pluralizm światopoglądowy. Drugi problem stanowi obowiązywanie zasady tolerancji. Religia nie może

<sup>43</sup> S. Sowiński, *Kościół w sferze publicznej. Pewna strategia i jej ograniczenia*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka. Zeszyty Społecznej Nauki Kościoła”, nr 1/2, 2013/2104, s. 39-44.

<sup>44</sup> J. Butler, *Is Judaism Zionism?*, w: tenże i in., *The Power of Religion...*, dz. cyt., s. 70-72.

<sup>45</sup> C. Calhoun, *Afterword: Religion's Many Powers*, art. cyt., s. 122-123.

tolerować zła, ponieważ wówczas przestałaby być religią<sup>46</sup>. Warto też podkreślić, iż przenoszenie treści religijnych w materię życia społecznego jest przede wszystkim zadaniem poszczególnych osób wierzących. Dana religia może wprawdzie prezentować własne stanowisko, które następnie będzie impulsem dla aktywności poszczególnych osób. Wykluczone jest jednak domaganie się uznania przez sprawujących władzę polityczną określonych zasad religijnych za fundament porządku społecznego<sup>47</sup>.

Zauważa się niekiedy, że gdy religia wycofuje się z udziału we władzy i debatach publicznych, wówczas wzrasta jej autorytet moralny i zwiększa się możliwość oddziaływania na postawy człowieka, a także moralny klimat społeczeństwa<sup>48</sup>. Dobrą egzemplifikacją tej sytuacji jest tzw. Kościół konstantyński i juliański. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia ze współdziałaniem władzy świeckiej i duchownej, w drugim natomiast z konfliktem. Kościół juliański posiadałby jednak autorytet moralny. Wydaje się zatem, że autorytet moralny jest odwrotnie proporcjonalny do udziału we władzy politycznej<sup>49</sup>.

Zagadnieniem często podejmowanym w kontekście debaty w sferze publicznej jest kwestia stosowanego w niej języka. Zdaniem niektórych debata winna odbywać się jedynie w języku świeckim, a wszelkie elementy religijne musiałyby być pozostawione na uboczu (twierdzi tak m.in. J. Rawls). Miałyby to służyć lepszemu porozumieniu obywateli, ponieważ język religijny wprowadza nadzwyczajne przesłanki, niezrozumiałe dla użytkowników języka świeckiego. Z tej racji wydaje się być niebezpieczny. Myśl religijna wydawałaby się ponadto mniej racjonalna niż świecka<sup>50</sup>. J. Habermas podkreśla natomiast, że w państwie obywatele powinni mieć wolność decydowania w kwestii używania języka religijnego w sferze publicznej. Zarówno bowiem doktryny religijne, jak i niereligijne mogą być brane pod uwagę w dyskursie politycznym tym bardziej, że konstytucja zabezpiecza religijną formę życia. Decyzje publiczne winny więc być formułowane i uzasadniane w języku uniwersalnym, ale bez ograniczania całej różnorodności języków. Jednocześnie ludzie religijni – jako członkowie demokracji – powinni zaakceptować próbę przełożenia ich

<sup>46</sup> D. Gawin, *Granice demokracji liberalnej. Szkice z filozofii politycznej i historii idei*, Kraków 2007, s. 141-144.

<sup>47</sup> E.W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, dz. cyt., s. 93-94.

<sup>48</sup> W. Zuziak, *Spółeczne perspektywy etyki*, Kraków 2006, s. 307.

<sup>49</sup> B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971, s. 262-264.

<sup>50</sup> Ch. Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, w: J. Butler i in., *The Power of Religion...*, dz. cyt., s. 49-51.



języka na język świecki w imię neutralności państwa wobec konkurujących ze sobą światopoglądów. Ponadto domagano by się od nich racjonalnego odniesienia do różnych religii, uwzględnienia osiągnięć nauki oraz zgodności przesłanek moralności praw człowieka z prawdami własnej religii. Natomiast ze strony ludzi niereligijnych wymagana byłaby pewna doza refleksji dotyczącej ograniczeń świeckiego sposobu rozumowania i mówienia. Dzięki temu zostałby – według Habermasa – pobudzony dyskurs w pluralistycznej społeczności oraz odkryty potencjał tradycji religijnych dla szerszej kultury politycznej<sup>51</sup>.

Habermas zauważa też, że wspomniany przekład języka nie dotyczy całego dyskursu religijnego, ale jedynie pewnych reprezentacji języka religijnego. Dzięki temu można byłoby dotrzeć do argumentacji bardziej powszechnej niż ta, z którą mamy do czynienia w języku religijnym. Ponadto języki pewnych ludzi stałyby się bardziej otwarte, a ich rozumowania bardziej dostępne dla szerszego kręgu odbiorców. Można zatem powiedzieć, że przekład ów byłby próbą wyciągnięcia elementu ściśle racjonalnego ze sformułowań religijnych<sup>52</sup>.

Widać więc, że kwestia używanego języka jest jednym z problemów, przed jakimi staje religia jako aktywny uczestnik sfery publicznej. Oprócz tego mamy do czynienia z innymi wyzwaniem. Po pierwsze, istotą religii jest przede wszystkim wertykalne odniesienie do bytu boskiego, a sfera publiczna jawi się jako zorientowana horyzontalnie. Po drugie, religia ma strukturę hierarchiczną, której brakuje w sferze publicznej (wszyscy mają prawo, a nawet obowiązek recenzować oraz krytycznie oceniać działania władzy poprzez udział w wewnętrznej lub zewnętrznej debacie). Po trzecie, opinie, a także działania hierarchicznej władzy religijnej mogą podlegać ocenie przez reprezentujące opinię publiczną media lub autorytety świeckie, które są niekiedy dość odległe od religii i posługują się innymi kryteriami oceny. Wydaje się zatem, że krytycznemu zainteresowaniu opinii publicznej mogą podlegać zagadnienia stojące na pograniczu religii i państwa (prawne, polityczne czy ekonomiczne). Natomiast krytyka doktryny lub dyscypliny religijnej może być postrzegana jako uzurpacja, nacisk bądź łamanie autonomii religii. Po czwarte, może dochodzić do napięcia związanego z jakością życia religijnego (element świętości i grzeszności) tym bardziej, że w sferze publicznej ceni się takie cechy, jak autentyczność oraz wiarygodność. Po piąte, innym jeszcze problemem może być

<sup>51</sup> J. Habermas, „*The Political*”. *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, w: J. Butler i in., *The Power of Religion...*, dz. cyt., s. 25-28.

<sup>52</sup> *Concluding discussion*. Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West, w: J. Butler i in., *The Power of Religion...*, dz. cyt., s. 112, 114-115.

kwestia racjonalności. W religii rozum otwiera się na sferę nadnaturalną. W sferze publicznej natomiast, będąc warunkiem wszelkiej debaty i oceny, jest on ograniczony do twierdzeń falsyfikowanych logicznie oraz empirycznie. Po szóste, mogą wystąpić trudności wynikające z wewnętrznych napięć i sprzeczności obecnych w samej sferze publicznej. Oferuje ona swym uczestnikom status niezależnych obserwatorów, którzy opisują, a także oceniają życie społeczne, odwołując się do obiektywnych instancji rozumu czy dobra wspólnego. Od zbiorowych uczestników sfery publicznej, w tym także od religii, oczekuje się w tej sytuacji pewnego dystansu<sup>53</sup>. Oczekuje się nawet, że liderzy religijni okażą szacunek dla poglądów tych osób, które są w opozycji do religii. Wszyscy mają być traktowani jako równi obywatele, a ich sumieniom należy okazywać respekt<sup>54</sup>. Po siódme, religia nie jest wprawdzie bezpośrednim podmiotem w przestrzeni decyzji politycznych, ale nie może się ona wycofać w przestrzeń prywatną. Spoczywa na niej chociażby obowiązek budzenia w ludzkich sumieniach świadomości norm moralnych. Państwo nie jest jednak do niej strukturalnie odniesione. Religia próbuje też wywrzeć wpływ na różne grupy, walczące o władzę za pomocą narzędzi demokratycznych. Musi się jednak liczyć z tym, że przeciwnicy owych grup mogą stać się także jej przeciwnikami. Ponadto winna liczyć się z ryzykiem, jakie niesie ze sobą ich przegrana. Nie może ona, pod groźbą utraty swej wiarygodności, korzystać z demokracji, dopóki zdobywa większość, a domagać się wyjątkowej pozycji w razie porażki. W tej sytuacji być może lepiej byłoby, gdyby nie wykorzystywała ona środków demokratycznych, lecz traktowała społeczeństwo jako partnera swego posłannictwa. Związane byłoby to nie tyle z wycofaniem się z działalności społeczno-politycznej, ile z trzymaniem się z daleka od sporów partyjnych oraz szukaniem porozumienia ze wszystkimi grupami w równym stopniu. Wydaje się, że ten sposób działalności lepiej służy umocnieniu wartości religijnych. Niezależność od konkretnych grup daje większe nadzieje na uwzględnienie propozycji religijnej przez ludzi dalekich od niej<sup>55</sup>.

Jedna kwestia wydaje się nie ulegać wątpliwości – jeśli religia ma mieć znaczenie cywilizacyjne, to musi być zasadą działania zarówno indywidualnego, jak i społecznego. Tymczasem – zdaniem M. Dzielskiego – próbuje się separować religię od życia publicznego. Postawę religijną przyjmowaną w życiu publicznym mogłoby nazywać się

<sup>53</sup> S. Sowiński, *Kościół w sferze...*, art. cyt., s. 46-50.

<sup>54</sup> M.W. Shea, „A Vote of Thanks to Voltaire”, w: J.L. Heft (red.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, New York-Oxford 1999, s. 49.

<sup>55</sup> E.W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, dz. cyt., s. 40-44.

- jego zdaniem - humanizmem religijnym. Jego zwolennicy okazywaliby z jednej strony tolerancję wobec innych ludzi oraz zrozumienie dla ich przekonań, z drugiej natomiast musieliby dawać przykład życia i uczestniczyć w racjonalnym dyskursie<sup>56</sup>.

Ponadto, jak podkreśla R. Neuhaus, wyznawcy religii nie mogą ulegać schizofrenii. Nie powinni oni wkładać maski osoby wierzącej podczas wykonywania aktów religijnych oraz maski osoby świeckiej podczas wypełniania zwykłych obowiązków czy rozwiązywania codziennych problemów. Nie mogą być zatem religijni w sferze prywatnej i świeccy w sferze publicznej. Podstawowym założeniem postawy religijnej człowieka wierzącego jest bowiem odniesienie do Boga wszystkich wymiarów jego życia, a także wszelkich form jego aktywności<sup>57</sup>.

### Zakończenie

Celem powyższych rozważań było włączenie się do trwającej od lat debaty dotyczącej miejsca i roli religii w życiu społeczno-politycznym. Rozważania te składały się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej przyjrano się głównym modelom relacji między państwem i religią. W drugiej natomiast zwrócono uwagę na trzy ważne funkcje religii, do jakich należą: pomoc w formowaniu ludzkich sumień, kształtowanie moralności obywateli, udział w konstytuowaniu się sfery publicznej.

Wśród głównych modeli relacji między państwem a religią wyróżnić można cztery zasadnicze: supremacja religii nad państwem, supremacja państwa nad religią, rozdział państwa i religii, współpraca między nimi. Wydaje się, że najbardziej wskazany jest ostatni z nich. Tym bardziej, że państwo winno współpracować z religią chociażby z tej racji, iż obie strony są ukierunkowane na człowieka. Służą one jednak innym celom. Państwo ma na uwadze doczesne cele człowieka (np. jego pomyślność, harmonijne współzycie z innymi), a religia wyznacza mu cele duchowe (np. zbawienie). Państwo winno tworzyć warunki do poszukiwania i bronięcia przez jednostki określonych wartości i zasad. Zadaniem religii nie jest natomiast tworzenie państwa wyznaniowego czy używanie go jako narzędzia, a jedynie tworzenie organizacji oraz stowarzyszeń angażujących się na rzecz przemiany świata. Niekiedy między obu stronami dochodzi do antagonizmów związanych chociażby z próbą spychania religii do prywatnej sfery

<sup>56</sup> M. Dzielski, *Bóg, wolność, własność*, Kraków 2007, s. 190-191.

<sup>57</sup> R.J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia...*, dz. cyt., s. 40.

życia człowieka bądź próbą narzucenia państwu rozwiązań różnych problemów, wynikających z określonej prawdy religijnej. Z tej racji warto mieć na uwadze, że państwo nie ma władzy nad człowiekiem w duchowym wymiarze jego życia, a religijne wskazania, zwłaszcza dotyczące życia społecznego, mają charakter apelu do ludzkich sumień (nie posiadają charakteru absolutnego). Władza państwowa musi być zatem ograniczona z racji posiadania przez człowieka wrodzonych praw oraz w imię dobra wspólnego, którego elementem jest również religia jako czynnik rozwoju osoby ludzkiej.

Religia, będąc trwałym składnikiem państwa, ma w nim do spełnienia pewne funkcje. Jedną z nich stanowi pomoc w formowaniu ludzkich sumień. Religia nie jest ideologią w służbie jakiegoś programu życia społeczno-państwowego, ale poprzez krytykę i wskazywanie trwałych wartości ma uwrażliwiać i odpowiednio kształtować sumienie człowieka. Dobre sumienie stoi bowiem u podstaw właściwego porządku społeczno-politycznego. Po wtóre, religia pełni ważną funkcję w formowaniu moralności jednostek. Czyni to nie tylko poprzez głoszenie pewnych zasad i norm egzystencji, ale także inicjowanie dialogu między jednostkami o różnych przekonaniach. Po trzecie, religia jawi się jako aktywny uczestnik debaty toczącej się w ramach sfery publicznej. Uczestnictwo to znaczone jest jednak wieloma napięciami, które wynikają z charakteru religii (np. odniesienie wertykalne, hierarchiczność, moralny charakter egzystencji, specyfika języka, powiązanie z grupami politycznymi) oraz sfery publicznej (np. horyzontalność, akcentowanie roli jednostki).

Wydaje się, że relacje między państwem i religią mogą polegać na harmonijnej współpracy. Jednak w tym celu potrzebne jest spełnienie kilku warunków. Po pierwsze, rządzący państwem muszą uznać obecność religii jako jeden z podstawowych faktów życia społecznego i nie redukować jej wyłącznie do prywatnej sfery życia człowieka. Po drugie, zarówno państwo, jak i religia winny funkcjonować w granicach własnych kompetencji. Po trzecie, państwo nie może ulegać pokusie laickości (zwłaszcza w skrajnej formie), ponieważ w konsekwencji prowadzi to do zakwestionowania podstawowych praw obywateli. Po czwarte, państwo winno dowartościować społeczne zaangażowanie religii zwłaszcza w tych sferach, w których samo jest niewydolne (np. wychowanie młodego pokolenia, lecznictwo, opieka nad ludźmi starszymi). Po piąte, należy dowartościować religię jako aktywnego uczestnika dyskursu w sferze publicznej, który może zwrócić uwagę na niedostrzegane dotychczas kwestie lub wyzwolić z ograniczeń myślenia poprzez wskazanie nowych perspektyw. Po szóste, wyznawcy

religii muszą zaakceptować pluralizm światopoglądowy współczesnych państw demokratycznych i poprzez debatę dążyć do satysfakcjonującego wszystkie strony konsensusu. Po siódme, trzeba porzucić pokusę, wielokrotnie obecną na przestrzeni wieków, narzucania prawdy religijnej za pomocą jakichkolwiek narzędzi przymusu. Po ósme, wyznawcy religii muszą być świadomi tego, że ich argumenty mogą być niezrozumiałe na forum społeczności (choćby z racji stosowanego języka) i w związku z tym winni być gotowi do ich wyjaśnienia lub translacji. Po dziewiąte, w imię zachowania porządku społecznego nie można tolerować ugrupowań fundamentalistycznych, które stosują przemoc. W końcu trzeba podkreślić, że nawet w przypadku różnic czy też konfliktów doktrynalnych zawsze możliwa jest współpraca państwa i religii na rzecz dobra człowieka na różnych odcinkach życia.

~\*~

KAROL JASIŃSKI

### **Religia w państwie demokratycznym**

#### **Streszczenie**

W zamiarze autora niniejszy artykuł stanowi przyczynek w toczącej się debacie dotyczącej miejsca i roli religii w życiu społecznym i politycznym. Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej autor prezentuje główne modele relacji między państwem i religią (supremacji religii nad państwem, supremacji państwa nad religią, separacji państwa i religii, współpracy między nimi) oraz omawia warunki dobrej koegzystencji (wierność własnym celom, ograniczenia władzy państwowej i religijnej, troska o człowieka). W drugiej części autor wskazuje trzy istotne funkcje religii (formację ludzkich sumień, kształtowanie moralności obywateli, konstytuowanie sfery publicznej).

**Słowa kluczowe:** funkcje religii, modele relacji, moralność, państwo, religia.

KAROL JASIŃSKI

### **Religion in the democratic state**

#### **Abstract**

The article discusses the place and role of religion in social and political life. The first part presents different models of coexistence between religion and state, with one domineering the other, or

both going their separate ways, and conditions under which each of the players stays true to its principles, acknowledges its limitations and genuinely cares for the common good. The second part underlines three essential functions of religion: formation of conscience, betterment of the morals and creation of the public life.

**Keywords:** state, religion, models of coexistence, functions of religion, morality.