

Karol Jasiński<sup>1</sup>

karoljasinski@op.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: 0000-0002-7695-499X

## **Aksjologiczny charakter relacji państwo**

### **– społeczeństwo obywatelskie – religia.**

## **Perspektywa konserwatywnych liberałów**

The Axiological Nature of the State-Civil Society

– Religion Relationship. Conservative Liberals' Perspective.

**Cytowanie:** Jasiński K., 2023, *Aksjologiczny charakter relacji państwo – społeczeństwo obywatelskie – religia. Perspektywa konserwatywnych liberałów*, Nurt SVD, t. 154, nr 2, s. 185-205

### **Streszczenie**

Celem artykułu jest ukazanie wzajemnych relacji między państwem liberalno-demokratycznym i społeczeństwem obywatelskim a religią. Punktem odniesienia są poglądy wybranych przedstawicieli liberalizmu konserwatywnego (m.in. M. Novaka, R.J. Neuhausa, G. Weigela, E.W. Böckenfördego, T. Halika). Analizy składają się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej zostaną podjęte zagadnienia związane ze światopoglądową i aksjologiczną neutralnością państwa liberalno-demokratycznego (relacja religia – świeckość, „nagie forum publiczne”, etos formalny, chrześcijaństwo jako źródło demokracji i moralnej kultury państwa). W drugiej natomiast – zagadnienia związane z obecnością religii w ramach społeczeństwa obywatelskiego i jej udziału w debacie toczącej się w sferze publicznej (zwrot postsekularny, religia w sferze publicznej, język religijny a świecki).

**Słowa kluczowe:** państwo liberalno-demokratyczne, społeczeństwo obywatelskie, sfera publiczna, religia.

---

<sup>1</sup> Prezbiter archidiecezji warmińskiej, doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, profesor uczelni (UWM w Olsztynie), pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologii UWM; obszary zainteresowań: filozofia religii i filozofia społeczna; autor ponad 100 publikacji w monografiach wieloautorskich i czasopismach.

### Abstract

The aim of the article is to show the mutual relations between the liberal-democratic state, civil society and religion. The point of reference are the views of selected representatives of conservative liberalism (including M. Novak, R.J. Neuhaus, G. Weigel, E.W. Böckenförde, T. Halík). The analyses consist of two main parts. The first one will address issues related to the worldview and axiological neutrality of a liberal-democratic state (religion-secularism relationship, "naked public forum", formal ethos, Christianity as a source of democracy and the moral culture of the state). In the second one issues related to the presence of religion within civil society and its participation in the debate taking place in the public sphere (post-secular turn, religion in the public sphere, religious and secular language) will be taken into consideration.

**Keywords:** liberal democratic state, civil society, public sphere, religion.

### Wprowadzenie

Dominującym obecnie w świecie modelem życia państwowego, pomimo toczących się często dyskusji na temat jej kryzysu, jest demokracja liberalna. Warto mieć przy tym na uwadze, że związek demokracji i liberalizmu nie jest oczywisty. Najstarsze formy demokracji powstały bowiem i funkcjonowały w społeczeństwach nieliberalnych. Dopiero wiek XIX okazał się przełomowy w tym względzie. Proces kształtowania się demokracji liberalnej był ponadto związany ze stopniową emancypacją wobec instytucji państwowych społeczeństwa obywatelskiego jako zbioru grup społecznych, funkcjonujących poza strukturami politycznymi. Jego elementem są między innymi różne wspólnoty religijne.

Celem poniższych analiz jest ukazanie wzajemnych relacji między państwem i społeczeństwem obywatelskim a religią. Pod pierwszym pojęciem rozumie się właśnie państwo liberalno-demokratyczne. Społeczeństwo obywatelskie jest natomiast formą ekspresji autentycznych potrzeb jednostki i jej niezależności od władzy politycznej, która znajduje wyraz w różnych instytucjach społecznych (np. stowarzyszenia, sfera publiczna). Pod pojęciem religii rozumie się, idąc za myślą apologety chrześcijańskiego Laktancjusza, pewien typ więzi między człowiekiem i różnie pojmowanym Absolutem, znajdującej swój wyraz w doktrynie, kulcie i zorganizowanej instytucji. W tradycji zachodnio-europejskiej Absolut jest rozumiany z reguły jako osobowy byt teizmu chrześcijańskiego, a rolą religii jest między innymi dostarczenie społeczeństwu systemu wartości. Relacje między tymi trzema rzeczywistościami mają zatem charakter aksjologiczny, ponieważ religia, proponując zbiór wartości i nadając tym samym różnym sferom życia określony

kształt moralny, może wywierać wpływ na państwo i społeczeństwo obywatelskie.

Poniższe analizy, dla których punktem odniesienia są przede wszystkim poglądy wybranych przedstawicieli konserwatywnego liberalizmu (m.in. Michaela Novaka, Richarda J. Neuhausa, Georga Weigela, Ernsta W. Böckenfördego, Tomáša Halíka), składają się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej zostanie podjęte zagadnienie światopoglądowej i aksjologicznej neutralności państwa liberalno-demokratycznego. W drugiej natomiast - kwestia obecności religii w ramach społeczeństwa obywatelskiego i jej udziału w debacie toczącej się w sferze publicznej.

### **1. Problem światopoglądowej i aksjologicznej neutralności państwa**

Zanim przyjrzymy się kwestii neutralności państwa należałoby określić jego naturę. W tym celu, idąc za myślą francuskiego filozofa i myśliciela politycznego Jacquesa Maritaina, należy odróżnić państwo od dwóch innych struktur: społeczeństwa i ciała politycznego. Społeczeństwo jest, w jego przekonaniu, w przeciwieństwie do społeczności jako dzieła natury, wytworem rozumu i woli człowieka. W tej sytuacji państwo stanowiłoby specyficzny typ społeczeństwa. Ciało polityczne jest natomiast, zdaniem Maritaina, całością nakierowaną na dobro wspólne, która składała się z ludu zorganizowanego pod rządami prawa i zmierzającego do ukształtowania wspólnoty międzyludzkiej. Państwo byłoby zatem częścią ciała politycznego. Stanowiłoby ono zbiór instytucji, których zadaniem jest troska o interes całości i zachowanie porządku publicznego. W celu skutecznego egzekwowania prawa i sprawowania władzy byłoby upoważnione do stosowania siły (Maritain, 1993, s. 8-9, 15-20, 209-210). Zasadniczym zadaniem państwa jest zatem, według polskiego etyka Tadeusza Ślipki, stworzenie zewnętrznej organizacji życia zbiorowego. Dysponuje ono siłą społeczną w formie zorganizowanych organów i siłą fizyczną w postaci zewnętrznych form nacisku. Siła państwa ma przede wszystkim na celu zapewnienie ładu i bezpieczeństwa jednostek. Państwo powinno być również, zdaniem Ślipki, wyrazicielem i obrońcą interesów wszystkich swoich obywateli, a także tworzyć warunki do ich wszechstronnego rozwoju (Ślipko, 2005, s. 105-110, 246-248, 257-259, 285-286). Można zatem powiedzieć, że państwo jest zewnętrzną strukturą, której zadaniem jest zachowanie porządku i troska o rozwój

obywateli za pomocą odpowiednich instytucji. Jego specyfika polega na posiadaniu monopolu na używanie siły.

Jak zostało już wspomniane na początku rozważań, dominującym obecnie w świecie modelem życia państwowego jest demokracja liberalna. Wyrazem demokracji jest, według brytyjskiego politologa Andrew Heywooda, pluralizm polityczny, zdobywanie władzy w wyniku wyborów, powszechne prawo wyborcze, tajne głosowanie i przestrzeganie praw człowieka (np. wolności wypowiedzi i gromadzenia się). Wyrazem zaś liberalizmu jest zasada ograniczonego przez konstytucję rządu, ochrona praw i wolności jednostek, fakt podziału władzy oraz istnienie społeczeństwa obywatelskiego (Heywood, 2009, s. 75-76). Na innym miejscu wskazuje on szereg ważnych cech państwa liberalno-demokratycznego (np. równość szans, równość wobec prawa, znaczenie prawa w państwie) (Heywood, 2007, s. 48). Niektórzy podkreślają ponadto, że w znaczonej pluralizmem politycznym i światopoglądowym demokracji liberalnej istotną cechą państwa jest jego świecki charakter i formalny etos.

W kwestii świeckiego charakteru państwa czeski filozof i teolog Tomáš Halík zauważa, że istnieją dwa typy świeckości: uzasadniona i nieuzasadniona. Pierwszy typ polega na zachowaniu neutralności w kwestii religii i respektowaniu praw ludzi o różnym światopoglądzie. Przejawem drugiego typu świeckości jest natomiast ideologia sekularyzmu, którego zwolennicy odmawiają prawa wstępu wszelkim tradycjom duchowym i religijnym do życia publicznego (Halík, 2006b, s. 282-283). W innym miejscu Halík zauważy, że uzasadniona religijna neutralność państwa nie może zamieniać się na jakiś rodzaj państwowego ateizmu (Halík, 2007, s. 141). Państwo winno więc być neutralne w kwestiach wyznania religijnego, lecz jednocześnie nie może promować sekularnej ideologii jako parareligii. Tym bardziej, że jest ona często znacznie mniej tolerancyjna niż niejedna religia.

W państwie należy jednak, zdaniem Halíka, szukać możliwości spotkania między religią i świeckością (Halík, 2006a, s. 280). Czeski intelektualista wskazuje dwa motywy tego spotkania, prowadzące do porozumienia. Z jednej strony jest nim chrześcijański dogmat o Trójcy jako zasada pluralizmu (Halík, 2006b, s. 214). Z drugiej zaś fenomen pluralizmu społecznego, w którym uznaje się odmiennność drugiego, traktując ją jako okazję do wzbogacenia własnego światopoglądu. Odmiennność domaga się także pokory, której wyrazem jest brak roszczeń do absolutyzacji własnego punktu widzenia i triumfalizmu z posiadania całej prawdy (Halík, Dostatni, 2013, s. 19). Tym bardziej, że każdy człowiek, w przekonaniu Halíka, nie tyle posiada prawdę, ile pyta

o prawdę. Właścicielem prawdy jest wyłącznie Bóg (Halík, 2020, s. 278-279).

Halík zwraca jednocześnie uwagę, że obie tradycje, mające duży potencjał moralny, posiadają wspólne korzenie w postaci wiary hebrajskiej, mądrości antycznej i oświecenia. Nie można zapominać o tym, że tożsamość Europy opiera się zarówno na chrześcijaństwie, jak i na świeckiej nowoczesności. Obie tradycje potrzebują też siebie nawzajem. Jeśli bowiem chrześcijaństwo oddala się od nowoczesności, to popada w fundamentalizm. Jeśli natomiast nowoczesność oddala się od chrześcijaństwa, to staje się pseudoreligią (Halík, 2009, s. 91; Halík, 2010a, s. 160-163; Halík, 2013, s. 67-68; Halík, 2014, s. 221-227). Posiadanie wspólnych korzeni i potrzeba wzajemnego dopełnienia winny być podstawą współistnienia oraz współpracy chrześcijan i świeckich humanistów na forum państwa, współpracy, której wyrazem mogą być chociażby wspólne inicjatywy w obronie praw człowieka i sprawiedliwości społecznej.

W odniesieniu do świeckiego charakteru państwa panuje przekonanie, że winno być ono neutralne światopoglądowo i aksjologicznie. Polski politolog Piotr Mazurkiewicz podkreśla, że neutralność światopoglądowa polega na zachowaniu jednakowego dystansu w stosunku do wszystkich religii, a aksjologiczna – na dystansie do wartości (Mazurkiewicz, 2003, s. 182-193). W związku z tym amerykański działacz społeczny i filozof polityki Richard J. Neuhaus mówi o „nagim forum publicznym”, czyli obszarze огоłoconym z argumentacji religijnej i moralnej. Związane jest ono z przekonaniem, że prawda moralna nie istnieje, podobnie jak nie istnieją jasne kryteria zła i dobra (Neuhaus, 1994, s. 15, 17, 19). Niemiecki teolog Johann B. Metz podkreśla natomiast potrzebę liczenia się z istnieniem czegoś, co nazywa się „pustym miejscem władzy”, „pustym miejscem sakralności”, czy też „pustym krzesłem czekającym na Mesjasza” (Metz, 2000, s. 287-288, 309-313). Państwo liberalno-demokratyczne winno mieć zatem charakter formalny, tzn. nie można w nim definiować treści dobra wspólnego (Gawin, 2007, s. 139-140). Jego etos ma być formalny, tzn. żadna konkretna treść nie może być narzucana, lecz zawsze uzależniona od arbitralnej decyzji jednostek i grup (Böckenförde, 1994, s. 30-33, 256-257; Weigel, 2005, s. 9). Istotą takiego państwa nie jest więc, zdaniem amerykańskiego filozofa i politologa Michaela Novaka, wskazywanie określonego porządku moralnego, ale raczej promowanie pluralizmu wartości i postaw. Jego „duchowe jądro” jest puste, ponieważ w społeczeństwie demokratycznym mamy do czynienia z różnorodnością osób i wizji moralnych. Istnienie owej pustki domaga się jednak od człowieka samodzielnego

określenia i wyboru odpowiednich wartości (Novak, 2011, s. 66-71, 80-83, 201-202). Sfera religii i moralności stanowiłaby zatem domenę jednostki i jej autonomicznych wyborów, a nie aktywności instytucji państwowych i sfery politycznej.

Neuhaus zauważa jednak na innym miejscu, że istnienie „nagiego forum” jest bardzo niebezpieczne dla życia społecznego. W związku z tym należy inicjować otwarty i rozumny dialog o moralności. Ponadto istnienie takiego forum jest w jego ocenie niemożliwe, ponieważ każde państwo funkcjonuje zgodnie z jakimiś wartościami. Nie istnieje ono nigdy w aksjologicznej próżni. Jeśli zostaje pozbawione wartości transcendentnych, to ich miejsce zajmują wartości immanentne (Neuhaus, 1986, s. 84, 86, 87-93). Amerykański intelektualista George Weigel również podkreśla, że państwo liberalno-demokratyczne jest czymś więcej niż zbiorem procedur i winno mieć odniesienie do konkretnych dóbr moralnych (Weigel, 1995, s. 255-256). Podobne przekonanie żywi Novak, podkreślający w demokracji znaczenie wartości, które są uprzednie wobec wprowadzanych mechanicznych procedur (Novak, 1985, s. 309). Wydaje się zatem, że istnienie neutralności światopoglądowej jest jak najbardziej uzasadnione. Neutralność aksjologiczna jest natomiast raczej niemożliwa do zrealizowania, ponieważ nie tylko każdy człowiek, lecz również każde społeczeństwo odwołuje się zawsze do zbioru określonych wartości. Formalny etos jest więc niewystarczający, lecz potrzebny jest etos materialny, czyli zbiór określonych wartości.

W przekonaniu włoskiego filozofa Vittorio Possentiego neutralność aksjologiczna państwa jest ponadto sprzeczna z doświadczeniem. W każdym państwie promuje się bowiem pewne wartości jako istotne, a inne odrzuca. Państwo absolutnie neutralne pod względem aksjologicznym musiałyby przystać, jego zdaniem, na całkowity leseferyzm moralny, a ten wydaje się obcy kulturze i społeczeństwom Zachodu (Possenti, 2005, s. 101-102).

Z powodu niemożliwości zaistnienia neutralności aksjologicznej Neuhaus zaleca, aby państwo liberalno-demokratyczne pozostawało w dialogu z intuicjami moralnymi wyartykułowanymi przez chrześcijaństwo. Dzięki temu zostanie mu dostarczony system znaczeń i odpowiednia struktura dla dyskursu moralnego (Neuhaus, 1994, s. 34-35). Tym bardziej, że chrześcijaństwo odegrało, zdaniem niektórych intelektualistów, ważną rolę w powstaniu demokracji. Między chrześcijaństwem a demokracją istnieje więc silna korelacja (Huntington, 2009, s. 82; Novak, 2011, s. 380-381; Possenti, 2000, s. 217, 225; Possenti, 2005, s. 196). Uważa się wprawdzie, że chrześcijaństwo jest obecnie mniejszością, lecz jego siła jest, zdaniem Possentiego, daleka od

wyczerpania i może być ono źródłem odnowy moralnej społeczeństwa (Possenti, 2005, s. 27, 29, 93, 132).

Przekonanie powyższe jest też nieobce Halíkowi. Podkreśla on chrześcijański kontekst demokracji liberalnej nie tylko w wymiarze historycznym, lecz przede wszystkim aksjologicznym. Demokracja powstała wprawdzie w Grecji, ale jej bardziej dojrzały kształt był możliwy dzięki tradycji biblijnej, w której akcentuje się godność i równość każdego człowieka na mocy stwórczego aktu Boga. W demokracji są ważne ponadto, zdaniem Halíka, wartości. Demokracja jest, według niego, optymalną formą rządów jedynie wówczas, gdy związana jest z określoną etyką. Jeśli pojmuje się demokrację jako rządy większości, to wówczas staje się ona dyktaturą większości i nie jest warta akceptacji. Tym bardziej, że większość przeważnie się myli. Demokracja żyje więc wartościami, których sama nie ustanowiła, a ich źródłem może być wiara religijna (Halík, 2006b, s. 281-283). Mówiąc to, nawiązuje Halík do znanego paradoksu niemieckiego prawnika i myśliciela politycznego Ernsta W. Böckenfördego, według którego państwo demokratyczne nie może istnieć bez uprzedniej i niezależnej od niego podstawy aksjologicznej. Ma ono swój fundament w moralnej substancji, której nie może sobie samo zapewnić. Jej źródłem może być natomiast religia (Böckenförde, 1994, s. 120). Wydaje się zatem, że wypełnieniem „nagiego forum” mogą być nie tylko moralne zasoby obecne w refleksji filozoficznej, lecz również w religii chrześcijańskiej. Była ona bowiem nie tylko jednym ze źródeł ustroju demokratycznego, ale też kształtowała jego charakter.

Państwo liberalno-demokratyczne nie może zatem, zdaniem Halíka, opierać się jedynie na określonych mechanizmach, lecz musi być nierozzerwalnie związane z określonym klimatem moralnym. Jest on wręcz niezbędny do eliminacji wypaczeń oraz do prowokowania krytycznego myślenia. Stanowi on niezbywalną biosferę demokracji, której istnienie jest związane z respektowaniem określonych zasad moralnych. Halík, idąc za myślą Böckenfördego, podkreśla jednak, że demokracja nie potrafi samodzielnie wytworzyć tego klimatu (Halík, 2007, s. 156-157, 169-170).

W związku z tym Halík zauważył, że w państwie liberalno-demokratycznym nie jest najważniejsze tworzenie odpowiednich instytucji, lecz raczej ukształtowanie określonej kultury moralnej (Halík, 2013, s. 158). W przekonaniu Halíka kultura moralna jest i będzie niezbędna w państwie, ponieważ pozostaje ono zawsze niedoskonałe. Jest wszak tworzone przez słabych ludzi. W podejściu do państwa należy zatem pozbyć się moralnego idealizmu, a zadbać o odpowiednią kulturę mo-

ralną (Halík, 2010a, s. 158, 163). Jednym z narzędzi jej formowania może być opinia publiczna, lecz zasadnicza rola przypada w tym względzie religii, zwłaszcza chrześcijaństwu.

Jest to tym bardziej oczywiste, że w moralnej kulturze chrześcijaństwa pojawiły się określone fundamenty demokracji. Należą do nich idee godności osoby ludzkiej i szacunku dla każdego człowieka, autonomii i praw jednostki, wolnego społeczeństwa i państwa prawa, kapitalizmu i wolności gospodarczej, równości i solidarności społecznej (Halík, 2004, s. 162-166; Halík, 2005b, s. 16-17). Ich źródłem jest przede wszystkim Biblia. Idea godności człowieka wynika chociażby z prawdy o stworzeniu go na obraz i podobieństwo Boże (Delsol, 2018, s. 7-8, 30-34; Gierycz, 2015, s. 93-94, 96, 98, 100; Halík, 2005a, s. 12-13). Podobnie jest z ideą prawa naturalnego oraz niezbywalnych praw człowieka. Idea braterstwa i równości opiera się zaś na założeniu o istnieniu jednego Ojca (Halík, 2005a, s. 8, 14-15). Koncepcja państwa prawa i wolnego społeczeństwa powstały z kolei wyłącznie w kręgu zachodniej kultury duchowej, będącej syntezą chrześcijaństwa, filozofii helleńskiej i prawa rzymskiego (Halík, 2013, s. 158-159). Wydaje się, że do religijnych inspiracji moralnej kultury społeczeństwa warto powrócić również w czasach współczesnych, które są znaczone kryzysem demokracji.

Kryzys ten jest, zdaniem Halíka, wynikiem globalizacji. Mechanizmy demokratyczne funkcjonują, w jego przekonaniu, najlepiej w państwach narodowych. Tymczasem decydujące znaczenie nie tylko w ekonomii, ale też polityce mają obecnie struktury ponadnarodowe. U obywateli wzrasta zatem świadomość coraz bardziej ograniczonej władzy wybieranych przez siebie przedstawicieli. W związku z tym słabnie zainteresowanie i chęć udziału w życiu politycznym, które staje się częścią „przemysłu rozrywkowego”. Halík podkreśla, że w konsekwencji może to prowadzić do upadku demokracji i pojawienia się dyktatury (Halík, 2006a, s. 251-252; Halík, 2009, s. 172-173; Halík, 2013, s. 164). W tej sytuacji podtrzymanie odpowiedniej kultury moralnej, opartej na określonych wartościach, może okazać się pomocne w odnowieniu etosu demokracji i w przezwyciężeniu jej kryzysu. W tym procesie szczególna rola przypada chrześcijaństwu, będącemu jednym ze źródeł ustroju demokratycznego.

W imię podtrzymywania moralnej kultury społeczeństwa Halík nie zgadza się na separację polityki od religii. Uważa, że zasada oddzielenia państwa od Kościoła zdała egzamin, lecz nie można tego powiedzieć o całkowitej separacji obu rzeczywistości. Separacja jest bowiem niemożliwa w dobie globalnych więzi. Państwo nie ma ponadto monopolu w sferze polityki, a żadna ze wspólnot – w sferze religijnej



(Grün, Halík, 2017, s. 89; Halík, 2004, s. 171; Halík, 2011, s. 16). Separacja miałyby ewentualnie sens wyłącznie tam, gdzie groziłaby monopolizacja przestrzeni publicznej ze strony jednej religii. Dziś jednak żadna z nich nie ma takich intencji. Podobnie żaden z rządów nie chce ingerować w wewnętrzne sprawy religii. Obecnie mamy natomiast do czynienia, zdaniem Halíka, z innymi niebezpieczeństwami. Jest nim chociażby etatystyczny nacisk na usuwanie z życia publicznego symboli, które są religijno-kulturowymi elementami tożsamości. Mentalność społeczeństwa cechuje ponadto sekularyzm, a u przedstawicieli religii nasila się poczucie wyalienowania i ograniczania ich wolności religijnej (Halík, 2006a, s. 250-251, 253; Halík, 2010a, s. 124-125). Czeski intelektualista nie akceptuje takiej sytuacji i postuluje potrzebę jej zmiany.

Politycznego życia państwa nie da się, zdaniem Halíka, całkowicie oddzielić od sfery religijnej, która będzie zawsze je przenikać (Halík i Dostatni, 2013, s. 120). Halík podkreśla jednocześnie, że sfera polityczna i religijna nie mogą się nigdy pokrywać. Sfera polityczna ma związek z tym, co immanentne, a religijna - z tym, co transcendentne. Ewentualne pokrycie się obu sfer może prowadzić do pojawienia się politycznych ideologii przybierających postać wizji duchowych oraz religijnych fundamentalizmów będących modelami politycznymi (Halík, 2004, s. 296-297). Halík przestrzega więc przed pokusą utożsamiania religii z systemem społeczno-politycznym, ponieważ w ten sposób zostaje osłabiony jej ponadczasowy i transcendentny charakter. Należy zatem walczyć z próbami utożsamiania religii z określoną formą życia społeczno-politycznego, ale jednocześnie sprzeciwiać się próbom jej wypchnięcia ze sfery publicznej do prywatnej i pozostawienia społeczeństwa na pastwę sekularyzmu (Halík, 2006b, s. 282).

Religia nie utożsamia się, zdaniem polskiego politologa Michała Gierycza, z żadnym systemem politycznym, a w politykę wkracza na poziomie moralnym (Gierycz, 2017, s. 122). Religia musi być, według słów Halíka, powściągliwa w sprawach bieżącej polityki, gdy jednak wchodzi w grę moralna strona życia publicznego, nie może być neutralna. Tym bardziej, że moralność społeczeństwa nie jest jedynie kwestią jakichś partyjno-politycznych sporów. W religii podkreśla się ponadto misję prorocką, a więc misję bronięcia wartości (Halík, 2006b, s. 73-76). Religia, pełniąc misję prorocką, poddaje krytyce różne formy władzy, chroniąc ją przed pokusą samoubóstwienia i przypominając o jej służebnym charakterze. Dokonuje tego, w przekonaniu Halíka, w imię prawdy, której żadna władza nie może bagatelizować (Halík, 2010a, s. 92, 164). Wydaje się wszelako, że pytanie o prawdę musi być stawiane nie tylko rządzącym, lecz winno być ono ciągle żywe na grun-

cie samej religii, której wyznawcy są wezwani do wierności odkrytej prawdzie.

W imię prawdy religia ma do spełnienia, jak uważa Gierycz, funkcję krytyczną i formacyjną. Krytyczna polega na oczyszczaniu rozumu politycznego w jego poszukiwaniach moralnych i klarowaniu idei ładu politycznego. Formacyjna natomiast – na ukierunkowaniu ludzi na wybór prawdziwego dobra (Gierycz, 2012, s. 27-29; Gierycz, 2014, s. 124). Sferą obecności i oddziaływania religii jest więc nie tyle polityka, ile metapolityka; nie tyle decyzje polityczne i system prawny, ile raczej formacja człowieka i jego moralność. W związku z tym szczególną przestrzenią obecności i aktywności religii jest sfera prywatna i publiczna.

Halík zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt relacji państwo – religia. Podkreśla, że religia potrzebuje do swej działalności określonych podstaw ekonomiczno-prawnych. Państwo powinno jej to zapewniać, ponieważ jego rolą jest zagwarantowanie zabezpieczenia materialnego wszystkim obywatelom, bez względu na płeć, rasę i wyznanie. O materialny wymiar społeczności religijnej mają zatem dbać, w jego przekonaniu, zarówno urzędnicy, jak i duchowni. Otrzymanie zabezpieczenia materialnego jest, według Halíka, niezbędne, ponieważ umożliwia zrobienie wielu ważnych i pożytecznych rzeczy. Brak środków materialnych prowadzi natomiast do marginalizacji wspólnoty religijnej (Halík, 2010a, s. 146-150). Do kwestii obecności religii na forum państwa nie można podchodzić więc w sposób idealistyczny, lecz należy patrzeć na nią realistycznie. Religia jest wprawdzie rzeczywistością posiadającą autonomię wobec społeczności politycznej, lecz ma prawo do jej krytyki i moralnego kształtowania państwa, oczekując od niego gwarancji bezpieczeństwa materialnego.

## 2. Religia a społeczeństwo obywatelskie

Integralnym elementem państwa liberalno-demokratycznego, ale też kryterium jego autentyczności, jest istnienie społeczeństwa obywatelskiego.

Spółeczeństwo obywatelskie występuje, w przekonaniu politologa Sławomira Sowińskiego, tam, gdzie ludzie organizują się poza niesprawnymi często instytucjami państwowymi w stowarzyszenia, mogące wpłynąć na kształt polityki państwa. W takim ujęciu społeczeństwo obywatelskie jawi się jako przestrzeń współdziałania, komunikacji i kontaktów, których celem jest współpraca na rzecz dobra wspólnego

oraz wywieranie wpływu na władze. Założeniem społeczeństwa obywatelskiego jest przekonanie, że warunkiem dobrego funkcjonowania państwa musi być przede wszystkim odpowiedni porządek moralny (Sowiński, 2013/2014, s. 39-44). Społeczeństwo obywatelskie jest zatem postrzegane w pewnej opozycji wobec społeczności państwowej.

Possenti zauważa jednak, że przeciwstawienie społeczeństwa obywatelskiego i społeczności państwowej jest pochopne i domaga się przemyślenia. Społeczność polityczna jest bowiem formą komunikowania się ludzi w kwestii dobrego życia. Ma więc charakter relacyjny i moralny, ponieważ jest ukierunkowana na dobro. Społeczeństwo obywatelskie domaga się natomiast organizacji politycznej i państwowej. W przeciwnym razie może w nim dojść do absolutyzacji interesu prywatnego i marginalizacji publicznego (Possenti, 2005, s. 96-97, 119, 123-124). Powstanie i istnienie państwa jest ponadto usprawiedliwione, zdaniem Neuhausa, o ile służy właśnie społeczeństwu obywatelskiemu (Neuhaus, 1994, s. 259). Wydaje się zatem, że relacje między państwem a społeczeństwem obywatelskim mają nie tyle charakter antagonistyczny, lecz raczej komplementarny.

Społeczeństwo obywatelskie powstało, jak dowodzi Halík, w oświeceniu. Jest ono powiązane z pojawieniem się modernizmu, kapitalizmu, demokracji i praw obywatelskich. W latach 70. XX w. idea społeczeństwa obywatelskiego została ożywiona przez opozycję demokratyczną w walce z totalitaryzmem komunistycznym. Po upadku komunizmu zaczęto natomiast mówić o powstaniu globalnego społeczeństwa obywatelskiego. Jest ono gęstą siecią stowarzyszeń, w których ludzie uczą się wzajemnej komunikacji i ponoszenia odpowiedzialności. Stanowi ono niezbędną podstawą demokracji (Halík, 2013, s. 163-164).

Dzięki istnieniu społeczeństwa obywatelskiego zostało umożliwione, zdaniem izraelskiego socjologa Shmuela N. Eisenstadta, bezpośrednie uczestnictwo w procesie politycznym jednostek, które mają na uwadze swoje interesy prywatne. Społeczeństwo takie ustanawia sferę publiczną, lecz nie każda sfera publiczna pociąga za sobą istnienie społeczeństwa obywatelskiego. Istnienie sfery publicznej zakłada bowiem występowanie co najmniej dwóch innych sfer: politycznej i prywatnej. Powstaje ona na ich bazie i istnieje między nimi. Eisenstadt podkreśla jednocześnie, że sfera publiczna wywodzi się bardziej ze sfery prywatnej. W sferze publicznej odbywają się dyskusje o dobru wspólnym. Wprawdzie mamy z nimi do czynienia również w oficjalnej sferze politycznej, ale wówczas są one pod kontrolą władzy. Określenie „sfera publiczna” oznacza przeto istnienie dziedzin, które są nie

tylko autonomiczne wobec porządku politycznego i dostępne różnym sektorom społeczeństwa (Eisenstadt, 2006, s. 6-7). Warto podkreślić za amerykańskim socjologiem Craiggem Calhounem, że sfera publiczna jest przede wszystkim przestrzenią racjonalno-krytycznej debaty, podczas której rozpatruje się sprawy dobra wspólnego. Zakłada się w niej artykulację ukrytej wrażliwości na wartości i przekonania moralne (Calhoun, 2011, s. 124-126, 132-133). Uczestnicy debaty winni się zatem koncentrować na wartościach będących fundamentem życia społeczno-politycznego (Halík, 2010a, s. 158, 163). Szczególna rola została w tym przypadku przypisana wartości prawdy.

W tym kontekście Neuhaus podkreśla, że istotnym elementem ustroju demokratycznego jest swobodny i nieustanny spór między zwolennikami różnych i często sprzecznych poglądów na temat prawdy dotyczącej uporządkowania życia wspólnego. Wykluczenie z dyskusji zagadnienia prawdy powoduje, w jego przekonaniu, zatrzymanie procesu demokratycznego. Prawda nie może być jednak narzucona przymusowo, ponieważ byłoby to zaprzeczeniem jej charakteru (Neuhaus, 1994, s. 282). Wydaje się przeto, że winna być ona raczej odnajdywana i proponowana w ramach debaty publicznej. Jej uczestnicy winni się sukcesywnie do niej przybliżać, odkrywając jej nowe aspekty.

Włoski filozof Gianni Vattimo zauważa, że powstanie sfery publicznej, w której może toczyć się swobodna dyskusja, było możliwe między innymi dzięki chrześcijaństwu. Promuje ono bowiem dialog, komunikację, konsens, tolerancję i otwarcie się na innych. Podobnie pluralistyczny i proceduralny charakter społeczeństw liberalnych, w których próbuje się relegować religię wyłącznie do sfery prywatnej, jest możliwy dzięki religijnemu i kulturowemu podłożu chrześcijaństwa. Społeczeństwa powinny więc dopuszczać obecność symboli chrześcijańskich w sferze publicznej (Vattimo, 2002, s. 82, 95, 102). Przypominają one bowiem o ich aksjologicznych fundamentach, które mogą być uwzględnione również we współczesnej debacie w sferze publicznej.

Aktywnym członkiem owej debaty winien być również człowiek wierzący. Tym bardziej, że ideałem wierzącego nie jest, zdaniem Halíka, obojętność i pogarda dla spraw publicznych, ale raczej zaangażowanie w nie i przemiana świata. Wierzący nie może, jak sądzi Halík, ulegać iluzjom ideologii postępu i obietnicom budowania rajy na ziemi, ale nie może też unikać odpowiedzialności za losy świata i społeczeństwa. Winien więc być solidarny ze wszystkimi, którzy chcą uczynić warunki życia bardziej ludzkimi i angażują się na rzecz sprawiedliwości i prawa (Halík, 2006b, s. 278-279, 284). W związku z tym, że dyskusja na te między innymi tematy odbywa się w sferze publicznej, to osoba wierząca powinna być jej aktywnym uczestnikiem.

Warto jednak podkreślić za Novakiem, że zaangażowanie wierzących jest różne w zależności od religii i wyznania. W przypadku chrześcijan większy stopień zaangażowania w sprawy publiczne i odpowiedzialności obywatelskiej wykazują protestanci, a mniejszy katolicy (Novak, 1985, s. 153-156). W związku z tym potrzebne byłoby zwrócenie katolikom większej uwagi na to, że wiara ma nie tylko wymiar indywidualny i domaga się osobistej przemiany życia, lecz również społeczny i przejawia się w zaangażowaniu w transformację świata według wartości religijnych.

Halík podkreśla jednak, że religia, zwłaszcza chrześcijaństwo w wersji rzymsko-katolickiej, będąca ważnym czynnikiem w procesie przechodzenia różnych państw do społeczeństwa demokratycznego, którego integralnym elementem powinno być społeczeństwo obywatelskie, z trudem odnajduje w nim swoją pozycję. Co więcej, jest często usuwana ze sfery publicznej, a jej miejsce bywa zajmowane przez inną religię (Halík, 2006a, s. 279), a nawet jakąś ideologię.

Prawo do publicznego wyrażania przekonań religijnych jest obecnie często podważane. W przekonaniu Gierycza stanowi to swoisty paradoks, zwłaszcza w Europie. Wszak właśnie tutaj stworzono wyjątkowy system ochrony praw człowieka, których źródłem i uzasadnieniem jest chrześcijańska prawda o godności osoby ludzkiej (Gierycz, 2015, s. 93-94, 96, 98, 100). Tymczasem zarówno prawa te, jak i prawda o godności człowieka są dziś kwestionowane właśnie na kontynencie europejskim.

Wydaje się jednak, że religia nie może zostać całkowicie usunięta ze sfery publicznej. Sfera religijna jest bowiem naturalną i elementarną częścią życia człowieka o różnej treści, dynamice i ukierunkowaniu (Halík, 2007, s. 139). Charakteryzuje się ona pewną doniosłością egzystencjalną dla człowieka. Religijność określa całe życie człowieka, który winien ją uwzględniać w dokonywanych wyborach i mieć możliwość ekspresji swoich przekonań w różnej formie.

Gierycz sądzi, że usuwanie religii ze sfery publicznej i jej prywatyzacja jest konsekwencją dominacji niektórych wersji liberalizmu, w którym religie postrzega się jako zagrożenie dla wolności. Z tej racji może być ona tolerowana jedynie w sferze prywatnej (Gierycz, 2017, s. 123). Halík zauważa jednak, że obecnie mamy do czynienia z dwoma projektami liberalizmu: pluralistycznym i uniwersalistycznym. Zwolennicy pierwszego rozumieją liberalizm jako formę koegzystencji ludzi o różnych poglądach, charakteryzującą się wzajemnym szacunkiem i wolnością. Dla zwolenników zaś drugiego liberalizm stanowi formę nietolerancyjnej, zsekularyzowanej ideologii, której istotną cechą

jest uniwersalność (Halík, 2014, s. 230). Można zatem powiedzieć, że o przyszłości nie tylko społeczeństw, ale również ich sfery publicznej, zadecyduje przewaga jednego z tych dwóch projektów. Jeżeli przewagę zdobędzie projekt pluralistyczny, to wówczas jest szansa na obecność religii w debacie publicznej. Jeśli natomiast wygra projekt uniwersalistyczny, to wówczas dokona się jej radykalna prywatyzacja.

Possenti podkreśla jednak, że od połowy lat 70. XX w. zmieniła kierunek tendencja sekularystyczna i ujawniła się nowa wrażliwość religijna, której konsekwencją było odtworzenie związku z religią jako możliwym fundamentem społeczeństwa. Rozpoczął się tym samym proces deprivatyzacji religii (Possenti, 2005, s. 32-33). Nie mówi się już o sekularyzacji, ale raczej o odrodzeniu życia religijnego (Mariański, 2013, s. 116-117). Proces ten określa się mianem postsekularyzmu.

W roku 2001 nastanie epoki postsekularnej ogłosił niemiecki filozof i socjolog Jürgen Habermas (Halík, 2022, s. 123-124). Wydaje się, że w XX w. nastąpił „zwrot postsekularny”, którego konsekwencje obserwujemy obecnie. Postsekularyzm nie oznacza jednak powrotu dawnego porządku religijnego, ale raczej poszukiwanie nowego, bardziej indywidualnego i mniej instytucjonalnego doświadczenia duchowego. Niemniej jednak religie tradycyjne nadal istnieją i przeżywają renesans w wielu częściach świata.

W czasach współczesnych religia zdaje się więc powracać, jak uważa Halík, w kilku formach, np. fundamentalizmu, refleksji filozoficznej, duchowości (Grün i Halík, 2017, s. 147-155). Halík nie zgadza się jednak na jej powrót w formie religii politycznej, w której próbuje się usprawiedliwić działania polityczne retoryką religijną i sięganiem po religijne symbole. Dokonuje się tego zwłaszcza w atmosferze emocji (Halík i Dostatni, 2013, s. 117-119). Jeśli religia jest ponadto narzucana przez państwo, to wówczas dochodzi do jej deformacji oraz zakwestionowania wolności sumienia i wyznania (Halík, 2013, s. 136, 140). Ponadto istotnym elementem tradycji zachodniej jest, w jego przekonaniu, rozdział między religią a polityką (Halík, 2004, s. 228-229, 255; Halík, 2005a, s. 10). Tym bardziej, że Bóg nie jest sprzymierzeńcem i gwarantem jakiegokolwiek władzy politycznej (Halík, 2010b, s. 162). Religia nie powinna więc odżyć w formie upolitycznionej, ale może powracać jako „silny gracz” w życiu społecznym.

W związku z tym społeczeństwo świeckie musi stać się, zdaniem niemieckiego socjologa Ulricha Becka, postsekularne, czyli sceptyczne i otwarte wobec religii. Język religijny powinien być ponadto dopuszczony do sfery publicznej i traktowany jako jej wzbogacenie (Beck, 2010, s. 156). Podobnie uważa socjolog José Casanova, który jest

twórcą koncepcji deprywatyizacji religii. Polega ona na procesie powrotu religii na publiczną scenę społeczeństw. Dowodzi on, że instytucje religijne mogą uzyskać legitymację do tego, by wkroczyć na nowo w sferę publiczną wówczas, jeśli przekierują swe aspiracje i działania z państwa na społeczeństwo; gdy, akceptując zasady swobody religijnej, jako uniwersalnego prawa ludzkiego, staną w obronie instytucjonalizacji nowoczesnych uniwersalnych praw, tworzenia współczesnej sfery publicznej i stanowienia ustrojów demokratycznych. Tradycja, zasady i okoliczności historyczne będą skłaniać jedne religie do pozostania prywatnymi religiami indywidualnego zbawienia, inne natomiast do wkraczania w sferę publiczną. Z jednej strony instytucje religijne dla utrzymania swej efektywności w sferze publicznej powinny komunikować się w sposób pozbawiony stronniczości, „ponadwyznaniowo” i w języku uniwersalistycznym, z drugiej zaś powinny koncentrować się na swoich zadaniach duszpasterskich i rozwijać pewną formę dobrowolnej ekspresji denominacyjnej (Casanova, 2005, s. 359, 364-368). Przestrzenią aktywności religii ma być zatem nie polityka, lecz społeczeństwo.

W innym miejscu Casanova wskazuje trzy najbardziej przekonujące zjawiska świadczące o powrocie religii na scenę publiczną. Po pierwsze, istnienie ponadnarodowych duchowych i instytucjonalnych „siecí” utworzonych przez tradycyjne religie i Kościoły. Po drugie, włączenie przynależności religijnej jako elementu konstytuującego i jednoczącego różne wspólnoty i tożsamości etniczno-kulturowe. Po trzecie, pojawienie się ruchów religijnych i stowarzyszeń niezwiązanych z żadną tradycją religijną, lecz stanowiących rodzaj syntezy różnych idei i praktyk religijnych (Casanova, 2011, s. 425-429).

Postulat uwzględnienia religii w sferze publicznej jest też nieobcy jednemu z najbardziej znanych przedstawicieli teorii krytycznej Jürgenowi Habermasowi. Religia dysponuje w jego przekonaniu „zasobem sensotwórczym”, moralnymi intuicjami i mocą artykulacyjną, które mogą być źródłem inspiracji w debacie publicznej. W tym celu należy z nich wydobyć i upowszechnić ukryte świeckie treści prawdziwościowe, a religijni i świeccy jej uczestnicy powinni podjąć trud wzajemnego uczenia się. Pierwszym warunkiem jest zatem przekład języka religijnego na świecki. Ów przekład, który powinien być dokonany na poziomie sfery publicznej, jest wspólnym zadaniem wierzących i niewierzących. Habermas podkreśla, że osoby religijne nie powinni być jednak niesymetrycznie obciążone tym przekładem. W konsekwencji obie strony muszą trochę ustąpić. Strona religijna musi zrezygnować z roszczenia do monopolu interpretacyjnego i całościowego kształ-

towania życia. Strona świecka winna natomiast podjąć autorefleksję dotyczącą postulatów oświecenia i granic rozumu. Obie strony winny więc siebie wzajemnie uznać, wysłuchać podczas publicznej debaty i uczyć się od siebie nawzajem. Wzajemne słuchanie, wyciąganie wniosków oraz wcielanie ich w życie jest warunkiem możliwości sprawnego funkcjonowania państwa (Habermas, 2012, s. 9, 100, 116-117, 121, 124-126). Mając na uwadze myśl Habermasa, można wnioskować o dialektycznym połączeniu w niej dwóch tez. Pierwsza brzmi – sekularyzacja świata zachodniego jest faktem dokonany. Żyjemy w świecie „odczarowanym” i powrót do tradycyjnych ram religijnych, stanowiących podstawę życia społecznego i politycznego, nie jest możliwy. Druga jest natomiast następująca: świecki emancypacyjny rozum potrzebuje dziś pomocy z zewnątrz, aby nie został zniszczony przez swoje własne niezamierzone konsekwencje. Tym, co może pomóc w jego odnowie oraz osiągnięciu równowagi między jego aspektami moralnymi i funkcjonalnymi, jest religia. Jest ona traktowana nie jako substytut rozumu, lecz jako jego zewnętrzny „korektor” oraz zapomniana skarbnica symboli i intuicji uzupełniających treść świeckiego dyskursu (Warchala, 2018, s. 41-42). Religia ma więc potencjał sensotwórczy i moralny, z którego nie można rezygnować w sferze publicznej. Winien on być natomiast wydobyty i wyartykułowany przez uczestników debaty z obu stron. Habermas zwraca jednak uwagę na potrzebę ich uczenia się poprzez wzajemną akceptację, słuchanie i wymianę argumentów. Postawa taka zakłada dobrą wolę wszystkich uczestników debaty, która jest nieodzowna w warunkach państwa liberalno-demokratycznego.

W tym kontekście Gierycz przestrzega przed niebezpieczeństwem instrumentalizacji religii, która mogłaby być sprowadzona wyłącznie do roli inspiratora i moderatora dialogu w sferze publicznej. Nie brano by tu pod uwagę treści religijnych, lecz jedynie kwestię wierności procedurom prowadzonego dyskursu (Gierycz, 2017, s. 125-126).

Habermas zwraca przede wszystkim uwagę na kwestie związane ze stosowanym językiem w sferze publicznej i politycznej. Podkreśla on, że 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 publicznym tym bardziej, że konstytucja gwarantuje religijną formę życia. Podczas debaty w sferze publicznej nie powinno się więc ograniczać całej różnorodności języków. Natomiast decyzje w sferze politycznej winny być formułowane i uzasadniane w języku uniwersalnym, czyli świeckim. Od ludzi religijnych domagano by się zatem, zdaniem Habermasa, nie tylko akceptacji pluralizmu religijne-



go, uwzględnienia osiągnięć nauki oraz uznania moralności państwa opartej na zasadach konstytucji, lecz również gotowości do przekładu ich języka na język świecki w imię konstytucyjnej neutralności państwa. Natomiast ze strony ludzi niereligijnych byłaby wymagana pewna doza refleksji dotyczącej ograniczeń świeckiego sposobu rozumowania i narracji. Dzięki temu zostałby odkryty potencjał tradycji religijnych, wzbogacony dyskurs i wskazane nowe perspektywy w pluralistycznej społeczności państwowej (Habermas, 2002, s. 11; Habermas, 2011, s. 25-28; Habermas, 2012, s. 121-122). Język religijny miałby więc rację bytu w sferze publicznej debaty, natomiast w sferze politycznych decyzji i ich uzasadniania miałby obowiązywać język świecki. W obu przypadkach należałoby natomiast zwrócić uwagę na pewne ograniczenia używanego języka.

Habermas uważa, że możliwość artykulacji swoich przekonań i prowadzenia debaty przez wierzących i niewierzących jest autentycznym sprawdzianem demokracji. Dzięki temu uczą się oni nie tylko współistnienia i współdziałania w kontekście pluralizmu społecznego, lecz dochodzą też do lepszego zrozumienia swej omylności i podstaw decyzji politycznych. Na etapie debaty w sferze publicznej powinno dochodzić zatem do uzgadniania poglądów na zasadzie równego statusu obu stron, lecz w sferze politycznej należy zaakceptować nadrzędność argumentów świeckich (Habermas, 2002, s. 11, 15-16). Efektem debaty winien być zatem konsensus między jej uczestnikami, którego wyniki mogłyby być uwzględnione przy podejmowaniu decyzji przez rządzących. Pytanie o możliwość takiego konsensusu, zwłaszcza w kwestiach światopoglądowych i aksjologicznych, pozostaje jednak otwarte.

### Zakończenie

Celem powyższych analiz, dla których punkt odniesienia stanowiły głównie poglądy wybranych przedstawicieli konserwatywnego liberalizmu, było ukazanie wzajemnych relacji między państwem i społeczeństwem obywatelskim a religią. Składały się one z dwóch zasadniczych części. W pierwszej zostało podjęte zagadnienie światopoglądowej i aksjologicznej neutralności państwa liberalno-demokratycznego. W drugiej natomiast skoncentrowano się na kwestii obecności religii w ramach społeczeństwa obywatelskiego i jej udziału w debacie toczącej się w sferze publicznej.

Na podstawie przeprowadzonych analiz należałoby dojść do następujących wniosków. Po pierwsze, na forum państwa jest wskaza-

na neutralność światopoglądowa, czyli zachowanie dystansu w kwestii religii i respektowanie praw ludzi o różnym światopoglądzie, lecz niemożliwa jest neutralność aksjologiczna, czyli zachowanie dystansu wobec wartości. Po drugie, formalny etos państwa jest niewystarczający, ponieważ każda społeczność polityczna jest budowana nie tylko na procedurach, lecz odwołuje się również do konkretnych wartości moralnych. Po trzecie, uwzględnienie moralnych intuicji zaczerpniętych z religii, zwłaszcza z chrześcijaństwa, jest odpowiednim aksjologicznym fundamentem demokracji, lecz nie można też zapominać o moralnym potencjale świeckiego humanizmu. Po czwarte, miejscem obecności religii jest metapolityka, czyli moralna sfera życia państwowego. Przedstawiciele religii nie mogą narzucać instytucjom państwowym określonych wartości, lecz winni raczej proponować je wraz z odpowiednią argumentacją, pozostawiać je wolnej decyzji obywateli i w imię owych wartości dokonywać konstruktywnej krytyki. Tym samym będą się przyczyniać do wytworzenia odpowiedniej kultury moralnej społeczeństwa. Uprzywilejowaną przestrzenią prezentowania oferty moralnej przez przedstawicieli religii nie jest jednak sfera polityczna, lecz publiczna. Po piąte, nieodłącznym elementem państwa liberalno-demokratycznego jest społeczeństwo obywatelskie ze sferą publiczną, w której toczy się debata na temat dobra wspólnego i wywierana jest presja na rządzących. Po szóste, w debacie tej należy uwzględnić obecność religii, która ma potencjał sensotwórczy, intuicje moralne i odpowiednią moc artykulacji. Po siódme, aktywnym uczestnikiem tej debaty powinien być człowiek wierzący, który może posługiwać się podczas niej językiem religijnym. Po ósme, wydaje się, że istnieje jednak potrzeba przekładu języka religijnego, specyficznego dla konkretnej grupy ludzi, na bardziej uniwersalny język świecki. Należy tego dokonać poprzez wydobycie z języka religijnego określonych treści i wartości, a następnie ich ujęcie i wyrażenie w języku świeckim. Przekładowi temu winien towarzyszyć proces refleksji nad stosowanym językiem ze strony osób wierzących i niewierzących oraz wzajemnego uczenia się. Trzeba mieć przy tym świadomość, że żaden język nie jest idealny, lecz każdy ma pewne ograniczenia. Uniemożliwia on niekiedy adekwatną werbalizację stanów mentalnych i odpowiednią komunikację interpersonalną. Język jest jednak istotnym narzędziem, za pomocą którego można prowadzić odpowiednią dyskusję, dokonywać wymiany argumentów, dochodzić do konsensusu i kształtować aksjologiczne oblicze społeczności państwowej.

**Bibliografia**

- Beck U., 2010, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Polity Press, Cambridge.
- Böckenförde E.W., 1994, *Wolność-państwo-Kościół*, tłum. Kaczorowski P., ZNAK, Kraków.
- Calhoun C., 2011, *Afterword: Religion's Many Powers*, w: Mendieta E., Van Antwerpen J. (red.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York, s. 118-134.
- Casanova C., 2005, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. Kunz T., Nomos, Kraków.
- Delsol Ch., 2018, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. Kowalska M., ZNAK, Kraków.
- Eisenstadt S.N., 2006, *Spółczesność obywatelska i sfery publiczne w perspektywie porównawczej*, tłum. Manterys A., *Studia Socjologiczne*, nr 3, s. 5-35.
- Gawin D., 2007, *Granice demokracji liberalnej. Szkice z filozofii politycznej i historii idei*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Gierycz M., 2012, *Chrześcijaństwo i podstawy polityki*, *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka*, nr 13, s. 26-32.
- Gierycz M., 2014, *Kościół, teoria i kryzys polityki*, w: Grossfeld J. (red.), *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, UKSW, Warszawa, s. 113-130.
- Gierycz M., 2015, *O symptomach kryzysu praw człowieka w Europie*, w: Skolimowska A. i Grzybowska-Walecka K. (red.), *Dlaczego europeistyka? Europa w kryzysie*, Instytut Politologii UKSW, Warszawa, s. 93-103.
- Gierycz M., 2017, *O liberalnych i konserwatywnych „pokusach” Kościoła katolickiego*, w: Dudra S., Michalak R., Młyńczyk Ł. (red.), *Polityczne uwarunkowania religii. Religijne uwarunkowania polityki*, Morpho, Zielona Góra, s. 119-136.
- Grün A. i Halík T., 2017, *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary*, tłum. Chojnacki M., WAM, Kraków.
- Habermas J., 2002, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. Łukasiewicz M., Znak, nr 9, s. 8-21.
- Habermas J., 2011, „*The Political*”. *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, w: Mendieta E. i Van Antwerpen J. (red.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York, s. 15-33.
- Habermas J., 2012, *Między naturalizmem a religią*, tłum. Pańków M., PWN, Warszawa.

- Halík T., 2004, *Co nie jest chwytne, jest nietrwałe. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. Zychowicz J., WAM, Kraków.
- Halík T., 2005a, *Europejskie mówienie o Bogu i milczenie o Bogu*, tłum. Zychowicz J., Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Halík T., 2005b, *Przemówić do Zacheusza*, tłum. Babuchowski A., WAM, Kraków.
- Halík T., 2006a, *Wzywany czy niewzywany, Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. Babuchowski A., WAM, Kraków.
- Halík T., 2006b, *Zacheuszu! Kazania na niedziele i święta*, tłum. Babuchowski A., WAM, Kraków.
- Halík T., 2007, *Noc spowiednika. Paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tłum. Babuchowski A., Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Halík T., 2009, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. Babuchowski A., WAM, Kraków.
- Halík T., 2010a, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, tłum. Babuchowski A., ZNAK, Kraków.
- Halík T., 2010b, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, tłum. Babuchowski A., ZNAK, Kraków.
- Halík T., 2011, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. Babuchowski A., ZNAK, Kraków.
- Halík T., 2013, *Hurra, nie jestem Bogiem*, tłum. Babuchowski A., Dostatni T., Zychowicz J., Agora, Warszawa.
- Halík T., 2014, *Chcę, abyś był*, tłum. Babuchowski A., ZNAK, Kraków.
- Halík T., 2022, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tłum. Maćkowiak T., WAM, Kraków.
- Halík T. i Dostatni T., 2013, *Różnorodność pojednana. Rozmowy*, tłum. Babuchowski A., ZNAK, Kraków.
- Heywood A., 2007, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tłum. Habura M., Orłowska N., Stasiak D., PWN, Warszawa.
- Heywood A., 2009, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, tłum. Jasiński M., Maliszewska B., Stasiak D., PWN, Warszawa.
- Huntington S.P., 2009, *Trzecia fala demokratyzacji*, tłum. Dziurdzik A., PWN, Warszawa.
- Mariański J., 2013, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Nomos, Kraków.
- Maritain J., 1993, *Człowiek i państwo*, tłum. Grobler A., ZNAK, Kraków.
- Mazurkiewicz P., 2003, *Kościół w życiu publicznym*, w: Mazurkiewicz P. (red.), *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, Wema, Warszawa, s. 180-204.

- Metz J.B., 2000, *Teologia polityczna*, tłum. Mosurek A., WAM, Kraków.
- Neuhaus R.J., 1986, *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Neuhaus R.J., 1994, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, tłum. Szlachta B., W drodze, Poznań.
- Novak M., 1985, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, tłum. Pawlikowska H., PIW, Warszawa.
- Novak M., 2011, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, tłum. Stanek T., W drodze, Poznań.
- Possenti V., 2000, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, tłum. Skuza Ł., Pyszka S., Żeleźnik T., WAM, Kraków.
- Possenti V., 2005, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. Żeleźnik T., PAX, Warszawa.
- Sowiński S., 2013/2014, *Kościół w sferze publicznej. Pewna strategia i jej ograniczenia*, *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka*, nr 1/2, s. 38-53.
- Ślipko T., 2005, *Zarys etyki szczegółowej. Etyka społeczna*, t. 2, WAM, Kraków.
- Vattimo G., 2002, *After Christianity*, Columbia University Press, New York.
- Weigel G., 1995, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. Buchner W., W drodze, Poznań.
- Weigel G., 2005, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, tłum. Zarębscy I. i P., Fronda, Warszawa.
- Warchala M., 2018, *Postsecularity: Theoretical Concept and Historical Experience*, w: Sosnowska D. i Drzewiecka E. (red.), *The Experience of Faith in Slavic Cultures and Literatures in the Context of Postsecular Thought*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 40-49.