

Maria Szymborska
Uniwersytet Warszawski, Polska

ORCID: 0000-0001-9054-9782

Religia a polityka – dramat w sanktuarium

**Analiza postrzegania wpływu chrześcijaństwa na porządek polityczny
na przykładzie *Bezsilnego Boga* Marka Lilli
i współczesnych poszukiwań duchowości**

Abstrakt: Artykuł wpisuje się w szeroką debatę na temat relacji religii i polityki. Przedstawia powstające wśród współczesnych intelektualistów napięcie, gdy z jednej strony poszukują, dla dobra społeczeństwa, jakiejś formy duchowości, a z drugiej – obawiają się nadania religii zbyt dużego wpływu na życie publiczne. Na przykładzie *Bezsilnego Boga* Marka Lilli, przedstawiono negatywne konsekwencje wynikające z tendencji do mylenia w tych refleksjach religii z ideologią. Zwrócono uwagę, że lokowanie konfliktu (między religią a polityką) w intelektualnych debatach pomija poziom ludzkich sumień, który zdaje się prawdziwym polem dramatu. W artykule nawiązano do twórczości m.in. Daniela Bella, Marka Lilli, Jacques’a Maritaina, Jana Pawła II, Piotra Mazurkiewicza, Rogera Scrutona i Macieja Zięby.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, polityka, prawda, religia, sumienie, suwerenność, totalitaryzm

Abstract: The article places itself in the wide debate about relations between religion and politics. It presents the tension among the contemporary intellectuals on the one hand seeking, for the good of society, for some kind of spirituality and on the other being afraid of giving to religion too much influence on the present state. On the example of Mark Lilla’s *The Stillborn God* the article presents the tendency to drawing conclusions in this conflict on the base of ideology rather than on the religion. Mixing those two obscures the image, while the real conflict field seems to be located in everyone’s conscience rather than in the intellectual debates. Reference was made to the works of Daniel Bell, Mark Lilla, Jacques Maritain, John Paul II, Piotr Mazurkiewicz, Roger Scruton, and Maciej Zięba.

Key words: Catholic Church, politics, truth, religion, conscience, sovereignty, totalitarianism

Wstęp

Hiszpański myśliciel José Ortega y Gasset zauważył, że człowiek masowy postrzega demokrację jako element przyrody, coś absolutnie oczywistego [1997: 57, 81]. Jeszcze na początku lat 90., znajdując odzwierciedlenie w słynnym stwierdzeniu Francisa Fukuyamy [2009] o końcu historii, takie określenie współczesnego mieszkańca Zachodu byłoby może uzasadnione. Dzisiaj nie jest to już tak oczywiste. Od kilku, kilkunastu lat w przestrzeni medialnej dominuje coraz większy lęk o przyszłość demokracji. Na naszych oczach zdają się spełniać przewidywania Ralfa Dahrendorfa o narastającej liczbie ludzi rozgorączkonych i oczekujących władzy silnej ręki [zob. Zięba 1997: 79]. Pojawiają się pytania (i oskarżenia) o możliwość powrotu nie zawsze w pełni zdefiniowanych totalitaryzmów [Albright 2018: 17].

We wrześniu 2018 r. nakładem Wydawnictwa UKSW ukazał się raport pt. *Totalitaryzm w epoce postmodernizmu* [Mazurkiewicz i in. 2018]. Publikacja stanowi podsumowanie badań na temat postaw młodzieży wobec totalitaryzmu¹ przeprowadzonych w latach 2016-2017 w siedmiu krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Autorzy, z ks. prof. Piotrem Mazurkiewiczem na czele, opisali istotę totalitarnych systemów i przedstawili całościową koncepcję przyczyn ich narodzin. Opierając się na bogatych przesłankach teoretycznych, wykazali zależność między zanikiem przywiązania do wiary i więzi rodzinnych a potencjalnymi prototalitarnymi skłonnościami. Rodzina i Kościół – stwierdzają – „to dwa główne instytucjonalne zabezpieczenia wolności w totalitarnym systemie” i główne zabezpieczenia przed potencjalnym prototalitarnym „ukąszeniem” [tamże: 168-169].

Przyjęte przez autorów założenia wydają się sprzeczne z dominującym dyskursem medialnym Starego Kontynentu. W środowiskach uniwersyteckich [D’Souza 2006: 121-124] od lat przekonuje się, że postępująca laicyzacja życia politycznego i społecznego jest koniecznym warunkiem wolności, pluralizmu i tolerancji [Mazurkiewicz 2001: 99]. Etyczne oceny rzeczywistości mają pozostawać w sferze prywatnej. Rodzina jest postrzegana raczej jako przestrzeń potencjalnej opresji niż miłości i wzrostu. Jednocześnie konstatacje autorów wspomnianego raportu są potencjalnie zbieżne z obserwacjami wszystkich tych intelektualistów, którzy wskazują na potrzebę odrodzenia pogłębianych więzi międzyludzkich i duchowości w postmodernistycznym świecie [Markiewka 2012: 101-119; Zięba 1997: 142]. W Polsce są to często myśliciele katolicki, co – zdaniem niektórych – może osłabiać siłę ich argumentów. Dlatego dla przykładu wymienić warto Daniela

¹ Definicja totalitaryzmu – por. tamże: 16-51.

Bella, oraz zmarłego w 2020 r. Rogera Scrutona. Amerykanin już w latach 70. z akademickiej pozycji przewidywał duchową pustkę, z jaką będą musieli mierzyć się ludzie zachodniego świata. Brytyjski filozof w ostatnich latach stał się ważną postacią w polskich środowiskach konserwatywnych, choć trudno byłoby zakwalifikować go jako jednoznacznie katolickiego myśliciela².

W *Kulturowych sprzecznościach kapitalizmu* Bell ostrzegął, że życie opisywane w mediach, świat rozrywki, brak zobowiązań, „raj na ziemi” są możliwe tylko dla nielicznych i przez stosunkowo krótki okres w bezpiecznych zamożnych społeczeństwach [Bell 1994: 121]. Modernizm to filozofia ludzi bogatych, o zabezpieczonej przyszłości, a tymczasem stał się ideologią mas [tamże: 119]. Kryzys – przekonywał Bell – musi nastąpić³.

Zdaniem Bella jednym ze skutków zaniku religijności było odrzucenie przekonania o istnieniu transcendentnej rzeczywistości. Swoiste spłaszczenie perspektywy doprowadziło z kolei do przekonania, że człowiek będzie w stanie przekroczyć swoją naturę⁴. „W konsekwencji nowoczesna pycha odmawia uznania jakichkolwiek granic, upiera się, by wszystkie przekraczać” [tamże: 84]. Jednym z objawów takiego rozumowania jest m.in. postrzeganie człowieka w kategorii twórcy samego siebie⁵. W momencie jednak, gdy możliwości autokreacji są już nieograniczone, pojawia się wątpliwość, czy dokonywanie jakichkolwiek wyborów ma sens [Bielik-Robson 2000: 19]. Wysiłek autokreacji, gdy można być wszystkim, ale nie wiadomo w jakim celu, zdaje się być ponad ludzkie siły [tamże: 32]. Taka postawa, jeśli nawet nie powoduje zagubienia, lęku a finalnie rozpacz, jest niebezpieczna dla każdej wspólnoty.

² W 2019 r. otrzymał z rąk Prezydenta RP Andrzeja Dudy Krzyż Wielki Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej, a od Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego Piotra Glińskiego Doroczną Nagrodę MKiDN. Wcześniej, w 2016 r., został odznaczony medalem „Odważa i Wiarygodność” przyznawanym przez Fundację Polska Wielki Projekt.

³ Obrazując etapy upadku kultury, Bell przywoływał arabskiego myśliciela Ibn Chalduna. Nowe siły społeczne zawsze na początku mają charakter ascetyczny. Z upływem czasu dyscyplina zanika. Pojawia się hedonizm i dążenie do luksusu, a w ich wyniku społeczeństwo upada. Życie nieodwołujące się do stałych wartości prowadzi do „utruty *asabiyah*, poczucia solidarności rodzącego braterstwo, tego grupowego uczucia, które stanowi o wzajemnym oddaniu i gotowości, aby walczyć i umierać jeden za drugiego” [cyt. za tamże:].

⁴ Autorzy wspomnianego raportu badawczego używają w tym kontekście pojęcia „palingeneza antropologiczna”, oznaczającego „wołę radykalnej przemiany obecnego, rzeczywistego człowieka w człowieka «nowego»” [Mazurkiewicz i in. 2018: 11].

⁵ Autorzy *Totalitaryzm w epoce postmodernizmu* nazywają to podejście „antropologią nieograniczoną” [Mazurkiewicz i in. 2018: 39, 42].

W zderzeniu z pustką dzisiejszego świata człowiek zwraca się w stronę tradycyjnych wartości. Problem w tym, że społeczeństwo przestało je rozumieć. Wykorzenienie sprawia, że nie ma tradycji, do której mogłoby się odwołać. Ludzie utracili kontakt z wypracowanymi przez wieki sposobami pokonywania naturalnych życiowych trudności. „Kontrkultura okazała się niewypałem”, nie zaproponowała niczego, na czym można by się oprzeć [tamże: 117].

W sytuacji, gdy świecki system znaczeń okazał się iluzją, najbardziej słuszną drogą jest powrót społeczeństwa zachodniego do jakiejś formy wiary religijnej [Bell 1994: 65]. Religia tradycyjnie była tym źródłem, z którego czerpano przekonanie o wyższym powołaniu człowieka. Według Bella jedynie religia może przywrócić „zerwaną nić tradycji”, jako jedyna może ludzi zwrócić z powrotem ku sobie. Żadna inna siła nie jest w stanie przywrócić roli pokory w codziennym życiu [tamże]⁶.

Roger Scruton również zwracał uwagę na zagubienie jako istotny rys współczesnego człowieka. Nauka odnosi coraz większe sukcesy, ludzkie umiejętności pozwalają na podróże kosmiczne, równoległe jednak brakuje prostej wiedzy, co robić i co odczuwać w najważniejszych momentach indywidualnego życia. Angielski filozof za najbardziej zdezorientowanych członków współczesnego zachodniego społeczeństwa uważał młodych ludzi i tych wszystkich, którzy – niezależnie od wieku – podlegają tzw. kulturze młodzieżowej. W opinii Scrutona współczesne nastolatki nie mają żadnego doświadczenia członkostwa, a jeśli nawet są religijni, ich wiara jest często oderwana od tradycji i rytuałów, które tworzą społeczność [Scruton 2006: 151]⁷. Deficyt członkostwa jest wobec tego zaspokajany w sposób prymitywny, bez przejścia na wyższy, wymagający odpowiedzialności poziom. Zespoły muzyczne i drużyny piłkarskie dają fanom poczucie przynależności, ale nie wymagają wysiłku. Dla młodych ludzi tymczasem często jest to jedyny sposób budowania własnej tożsamości. Młodość przestała być etapem życia, momentem przygotowania do podjęcia trwałych zobowiązań, a stała się jedynym sensem i sposobem na samookreślenie. Nie ma powodu, ani żadnej presji, by stać się dorosłym.

⁶ O roli pokory w życiu społecznym – por. [Hayek 2004].

⁷ Spadek liczby młodych Polaków określających się jako „wierzące” i „głęboko wierzące” oraz zmniejszenie uczestnictwa w praktykach religijnych polskiej młodzieży potwierdzają m.in. badania CBOS *Młodzież 2018* [Grabowska i Gwiazda 2019]. O zwiększającej się atomizacji młodych ludzi świadczą również wyniki badań opisanych w przytoczonym we wstępie raporcie *Totalitaryzm w epoce postmodernizmu* [Mazurkiewicz i in. 2018].

Podobnie, jak Bell, Scruton również dostrzegają konieczność przywrócenia społeczeństwu etycznego odniesienia. W świecie, w którym „Bóg umarł” jedność społeczeństwu – zdaniem Scrutona – może zapewnić kultura wysoka. Podobnie jak religia stawia ona pytanie: „co odczuwać”. Sztuka i literatura pozwalają na przyporządkowanie naszej jaźni do właściwej wspólnoty, która daje jednostce poczucie przynależności i zestaw wzorów postępowania w obliczu typowych ludzkich problemów [2006: 28]. Droga kultury wysokiej nigdy nie zastąpi doświadczenia wiary, nie może być substytutem religii. „Wyobraźnia może nam [jednak] ukazać, «czym jest» wiara w jakąś doktrynę i «czym jest» praktykowanie zwyczajów i rytuałów” [tamże: 92]. Brytyjski konserwatysta zdawał się mieć nadzieję, że może w ten sposób zyskają one ludzką sympatię [tamże].

Czy wymienieni intelektualisci autorzy raportu oraz Bell i Scruton mówią o tym samym? Czy wejście w „dowolną formę duchowości” może być samo w sobie szczepionką na prototalitarne pokusy? A może tak przychylnymi religii deklaracjami autorzy wspomnianego na wstępie raportu wpisują się w niebezpieczne dążenie do integracji tronu z ołtarzem [Hobbes 2005]? Przytoczone wyzwania są częścią nieustającego dialogu religii i polityki. W niniejszym artykule zaprezentowano swoiste napięcie, jakie występuje wśród współczesnych myślicieli, którzy, z jednej strony, jak przedstawiono powyżej, widzą potrzebę często bliżej nieokreślonej duchowości w życiu społecznym i martwią się jej zanikiem, a z drugiej – obawiają się jakiegokolwiek wpływu religii na życie polityczne. Na przykładzie pracy Marka Lilli, profesora Columbia University, pt. *Bezsilny Bóg* [2009] staram się wykazać, że negatywne dla religii wnioski wyciągane są jednak – po pierwsze – na podstawie mylonej z religią ideologii, a po drugie – z lekceważeniem rzeczywistej nauki Kościoła katolickiego na temat autonomii życia politycznego. W przytoczonej perspektywie pomija się też fakt, że pierwotnym polem konfliktu między dobrem a złem jest ludzkie sumienie i podejście do prawdy.

1. Na straży pokoju

Lilla, zarysowując istotę różnic w postrzeganiu roli religii w życiu publicznym, wyróżnia dwie narodzone na początku XIX wieku szkoły filozofii politycznej, których echa, zdaniem Lilli, widoczne są do dzisiaj. Obie próbowały odpowiedzieć na pytania, jak stworzyć system niezależny od teologii politycznej; czy możliwy jest ustrój nieodwołujący się do idei Boga i czy jego ewentualnymi obywatelami mogliby być wyznawcy różnych religii żyjący w zgodzie i pokoju.

Lilla jednych nazywa „dziećmi Hobbesa”, drugich „dziećmi Rousseau” [Lilla 2009: 199, 225]⁸.

Pierwsi, wspominając wojny religijne, które głęboko naznaczyły autora *Lewiatana* uważali, że niemożliwe jest zapewnienie trwałego pokoju bez całkowitego oddzielenia władzy od jakichkolwiek pytań metafizycznych. Ludzkie myślenie powinno być skoncentrowane na rzeczywistości materialnej. Dlatego należy podkreślać rolę strachu i niewiedzy w kształtowaniu się wiary w Boga tak, by zniechęcać ludzi do religii. Dla drugich, uczniów Rousseau, wiara nie wywodzi się z lęku i jako taka nie prowadzi do przemocy. Przyczyną walk i niezgody jest to, co moglibyśmy nazwać religią instytucjonalną [por. Lilla 2009: 227]. Człowiek, by być moralnym i szczęśliwym, potrzebuje idei Boga, dlatego nie należy o tym zapominać przy tworzeniu dobrego systemu politycznego. Nie można pomijać potrzeb duchowych w racjonalnym świecie nauki i techniki.

Na gruncie nauk Rousseau, a także Kanta i Hegla narodziła się tzw. teologia liberalna. Przedstawiciele tego sposobu myślenia starali się wydobyć esencję ewangelicznej moralności z otaczającej ją mitologii i przesądów. Doceniali oni rolę chrześcijaństwa w rozwoju świata i nie chcieli zaprzepaścić jego przesłania, ale nie traktowali poważnie Boga Starego i Nowego Testamentu. Łącząc przekonanie o konieczności pełnego rozdzielenia polityki od pytań natury metafizycznej ze świadomością naturalnej dla człowieka potrzeby wiary, wywodzili nową formę religijności w całości z ludzkiego doświadczenia. Wpisując się w szeroki nurt indywidualizacji ludzkiego postrzegania, czynili jednostkę sędzią prawd teologicznych. Przekonywali, że odnaleźć Boga można tylko poprzez odnalezienie samego siebie. Rewolucyjny w swych założeniach ruch wywodził się z protestanckich Niemiec i tam też znalazł największą liczbę zwolenników. Miał być trzecią drogą, religijną, w przeciwieństwie do „bezdusznego materializmu” Anglosasów i wolną od ostrych polemik nękających katolicką Francję [por. Lilla 2009: 229-232]. Zakładał, że duch i moralność ówczesnych Niemców były nierozzerwalnie związane z protestantyzmem i tylko ścisły związek z tą religią miał im zapewnić skuteczną modernizację.

Lata 20. XX wieku przyniosły zdaniem Lilli gwałtowną reakcję przeciw teologii liberalnej i całej tradycji myślenia o religii w kategoriach ustanowionych

⁸ Jako „dzieci Hobbesa” Lilla wymienia angielskich utylitarystów i marksistów. Dziedzicem Rousseau w zakresie spojrzenia na religijność człowieka jest, zdaniem Lilli, przede wszystkim Immanuel Kant [Lilla 2009].

przez Rousseau. Jednym z ważniejszych pisarzy religijnych tego okresu był Karl Barth, który uważał XIX-wieczne myślenie za przemianę religii w humanizm. Zdecydowanie sprzeciwiał się stawianiu człowieka jako punkt wyjścia rozważań metafizycznych. Pragnął przywrócenia Bogu jego właściwego miejsca w hierarchii bytów i w hierarchii myślenia [por. Lilla 2009: 267]. Barth porównywał wysiłki liberalnych teologów z budowaniem nowej Wieży Babel. Człowiek powinien najpierw zwracać się do Boga, a później działać w świecie, pamiętając jednak, że to, co nas na co dzień zajmuje, to „tylko gra”.

Tak, jak przed I wojną światową teologia liberalna, tak zaraz po niej poglądy Bartha stały się popularne w niemieckim społeczeństwie. Sam Barth nigdy nie przyłączył się do ruchu nazistowskiego, ale – jak twierdzi Lilla – zainspirował do tego wielu swoich czytelników [Lilla 2009]. Hasła takie jak „kryzys” i „wybawienie”, przekonanie o konieczności podjęcia ostatecznych decyzji ukształtowały apokaliptyczne myślenie tamtego czasu. W dwudziestoleciu międzywojennym powszechne było przekonanie, że zagrożenia związane z wojnami religijnymi i teologią polityczną, to czasy bardzo odległe. Przesady i nietolerancja wydawały się niewspółmierne do nowoczesnego, technicznego świata, a bezduszna kultura potrzebowała oddechu i nowego sensu.

W tym momencie dochodzimy do kulminacyjnego wydarzenia XX wieku – II wojny światowej. Według Lilli „poglądy religijne”, odrodzenie w Niemczech mesjanistycznej teologii politycznej doprowadziły do narodzin totalitaryzmów [Lilla 2009: 16, 309]. Odejście od pełnego rozdziału polityki i religii, zdaniem Lilli, zaczęło się od niewinnej próby przywrócenia Bogu Jego miejsca w świecie. Lekcja Rousseau o naturalnej potrzebie wiary jest na pewno psychologicznie bardziej kompletna niż surowe poglądy Hobbesa. Niestety, według Lilli, przyczyniła się do zniszczenia od wewnątrz jedynej zasady zdolnej utrzymać pokój w Europie. Powodowani mesjanistycznymi przekonaniem myśliciele dwudziestolecia międzywojennego przyłączyli się, z jednej strony, do Hitlera, z drugiej – do bolszewików. Profesor Columbia University przekonuje, że dzisiejsza sytuacja może być podobna. Przez ostatnie pięćdziesiąt lat w głównym nurcie amerykańskich i europejskich badań brakowało prac dotyczących wpływu religii na życie polityczne. Wiara w Boga pozostawiona sferze prywatnej zdawała się nie zagrażać stabilności rządów. Zachodni opiniotwórcy wierzyli, że rozpalanie ludzkich umysłów przez idee teologiczne jest już niemożliwe, że „ludzie nauczyli się oddzielać pytania religijne od politycznych, że fanatyzm jest martwy” [Lilla 2009: 9]. Lilla ze zgrozą stwierdza: „myliliśmy się” – po okresie stabilizacji przychodzi czas niepokoju

[tamże]. Dlatego powinniśmy uświadomić sobie dziedzictwo Hobbesa, który – zdaniem Lilli – stworzył podwaliny pod uprawianie polityki bez odwoływania się do boskiego objawienia [por. tamże: 11]⁹. Uwalniając refleksję polityczną od „spekulacji teologicznych na temat tego, co być może leży poza nim”, dał światu kruchą podstawę dla pokoju [por. tamże: 13].

2. Błędne koło

W tym punkcie nasze rozważania zamieniają się w błędne koło. Z jednej strony, demokracja¹⁰ pozostawiona „sama sobie” łatwo przeradza się w tyranję, z drugiej – pokusy wprowadzenia religii do życia politycznego również kończą się niebezpiecznie. Zdaniem Lilli mamy zatem zwolenników Hobbesa, którzy widzą w nim teoretyka współczesnego porządku i państwa prawa oraz spadkobierców myśli Rousseau. Czy to jedyna oś podziału?

Próbą rozwiązania tego problemu może być przyjrzenie się bliżej temu, co Lilla, podobnie jak wcześniej Hobbes i myśliciele przełomu XIX i XX wieku, odrzucili [por. Lilla 2009: 18]¹¹. Autor *Lewiatana* najbardziej obawiał się wpływu Kościoła katolickiego na politykę. Od jego śmierci minęło blisko 350 lat. Oś krwawych religijnych sporów nie toczy się obecnie między protestantami a katolikami. Analiza reakcji medialnych na różnorodne wypowiedzi papieży (dokonana np. przez znawcę nauczania Jana Pawła II Macieja Ziębę OP) świadczy jednak o niezrozumieniu i lęku, jaki ciągle wzbudza Kościół katolicki [Zięba 1997: 27]¹². Człowiek, który nie śledzi na co dzień działań Stolicy Apostolskiej i nie studiuje

⁹ Por. tamże: 11 oraz m.in.: „Przede wszystkim musimy zauważyć, w jak dużym stopniu zawdzięczamy Hobbesowi trwałą zmianę przedmiotu politycznego dyskursu w myśli Zachodu. Po trwającym ponad tysiąc lat okresie panowania teologii chrześcijańskiej Hobbes znalazł nowy sposób mówienia o religii oraz wspólnym dobru, bez odwoływania się do nierozzerwalnych związków łączących człowieka, Boga i świat. Już samo to, że myślimy i mówimy o religii, a nie o prawdziwej wierze, prawie czy nakazach objawienia, zawdzięczamy w dużej mierze właśnie Hobbesowi” [tamże: 95].

¹⁰ Demokracja rozumiana jako forma ustroju politycznego państwa, w którym uznaje się wolę większości obywateli jako źródło władzy i przyznaje się im prawa i wolności polityczne gwarantujące sprawowanie tej władzy. Por. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/demokracja;3891717.html> (03.06.2020).

¹¹ „Czytelnicy zauważą nieobecność w tym omówieniu nowożytnych myślicieli katolickich. Powodem jest to, że rekonstruowany w tej książce spór aż do początku dwudziestego wieku omijał katolickich teologów ze względu na instytucjonalną izolację katolickich szkół wyższych oraz wrogą postawę, jaką przez większość dziewiętnastego stulecia Kościół przejawiał wobec nowoczesnego społeczeństwa. Opowieść o myśli katolickiej wymagałaby odrębnej książki” [Lilla 2009: 18].

¹² Zięba przytacza liczne przykłady upraszczania wypowiedzi papieży.

oryginalnych papieskich tekstów, ma niewielkie szanse poznać z mediów istotę papieskiego nauczania [tamże: 24].

W przedstawionych rozważaniach warto sięgnąć po prace Jacques'a Maritaina, jednego z czołowych myślicieli personalizmu i neotomizmu, który odnosząc się w pierwszej kolejności do idei suwerenności, wskazywał na błędy w myśleniu intelektualnych potomków zarówno Hobbesa, jak i Rousseau. Suwerenność, zdaniem autora *Człowieka i państwa*, „oznacza niezależność i władzę, które są najwyższe będąc oddzielone lub transcendentnie najwyższe i umieszczone ponad ciałem politycznym” [Maritain 1993: 58]. Miejsce dla tej idei, zdaniem Francuza, znajduje się w sferze duchowej. Władca nie może być transcendentnie oddzielony od poddanych. Jest na szczycie struktury politycznej, jako części, która reprezentuje całość, a nie, tak jak wyobrażał to sobie Hobbes, ponad nim [por. tamże: 43]. Inaczej rządzący ma pełnię władzy i sprawuje ją bez odpowiedzialności. Ustanowione przez niego prawo obowiązuje niezależnie od tego, czy jest sprawiedliwe, czy nie, bo poddani nawet we własnym sumieniu nie mogą się mu przeciwstawić. Zarówno ciało polityczne, jak i pojedynczy człowiek zostają pozbawieni autonomii. W koncepcji Hobbesa jedyną siłą łączącą ludzi ze sobą jest strach przed nagłą śmiercią, zamieniony w momencie zawiązania się umowy na strach przed władzą.

Konsekwencją implementacji tak rozumianej idei suwerenności do sfery politycznej jest sytuacja, kiedy posiadając absolutnie zwierzchnią władzę, „państwo samo uznaje się za ciało polityczne lub uosobienie ludu” [Maritain 1993: 59]. Lud w posłuszeństwie państwu jest posłuszny samemu sobie. W ten sposób w koncepcji Hobbesa znika przestrzeń dla pluralizmu i polityczności. Stanowi to pierwowzór dla późniejszych teorii liberalnych, według których celem państwa jest zapewnienie obywatelom bezpieczeństwa i względnej swobody często kosztem udziału we władzy. Jeśli daje się ludziom prawo do wolności, pomijając jednocześnie aspekt wolności wewnętrznej, trudno jest utrzymać porządek, tak by respektowana była wolność drugiej osoby. Potrzebna jest silna władza zewnętrzna, bo jeśli człowiek nie zna aspektu wolności wewnętrznej, trudno mu zrozumieć i uszanować wolność drugiej osoby. Podstawowe prawo koncepcji liberalnej, że moja wolność kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność drugiej osoby, musi opierać się na strachu.

Późniejsza historia przyniosła demokratyzację idei suwerenności, przeniesienie pojęcia suwerena z króla na lud. Maritain nazywał tę koncepcję „niedorzecznością”, „absurdalnym” pomysłem Rousseau, w którym uznaje się lud za równocześnie

rzządzający sobą i od siebie oddzielony. Takie spojrzenie stworzyło mit niepodzielnej woli emanującej z ludu, zawsze słusznej woli powszechnej. Znow, tak jak władza króla u Hobbesa, prawo ludu stało się najwyższe w porządku, a przez to niezbywalne. Myśl Rousseau, zdaniem Maritaina, jest w gruncie rzeczy kontynuacją dzieła Hobbesa [por. tamże: 52].

Tak przedstawiana idea suwerenności, zdaniem francuskiego filozofa, pomija średniowieczną ideę namiestnictwa, kiedy to władca jest częścią ludu, a nie obrazem Boga. Namiestnik posiada władzę, ponieważ zostaje do niej dopuszczony przez lud. Nie posiada pełni praw, ale uczestniczy w prawie ludu. A ponieważ „prawo ludu do rządzenia sobą wynika z prawa naturalnego, zatem samo wykonywanie prawa do rządzenia podlega prawu naturalnemu” [tamże: 56].

Stwierdzenie Lilla o religijnym podłożu totalitaryzmu jest uproszczeniem także w świetle wspomnianego na wstępie raportu. Autorzy przedstawiają religię nie tylko jako barierę, ale też – za Friedrichem i Brzezińskim – wręcz jako „wyspę odrębności” unoszącą się na morzu totalitaryzmu [za Mazurkiewicz i in. 2018: 23-24]. Przypominają, że architekci totalitarnych systemów mieli tego pełną świadomość i dlatego traktowali religię jako jednego z głównych wrogów ideologicznych. W obliczu totalitarnych zbrodni, które znamy z historii XX wieku, niezależna wizja świata, budząca obawy Hobbesa, była nie tylko jedyną ucieczką, ale wręcz gwarancją zachowania tego, co ludzkie.

W chrześcijańskiej wizji przekonanie, że lud jest w stanie sam sobą rządzić, a konkretnie: wybrać rozsądnych ludzi do pełnienia roli ustawodawców, wynika z przekonania o niezbywalnej godności człowieka [por. Mazurkiewicz 2001: 95]. Nazywanie człowieka osobą podkreśla, że będąc małą częścią materii, jest on jednocześnie „światem samym w sobie” – „istotą żebrzącą”, która ma kontakt z Istotą Absolutną [Grzybowski 2007: 197]. „Poglądy religijne”, o których wspomina Lilla, tego aspektu absolutnie nie uznawały, a to właśnie zachowanie osobowej wizji człowieka nie pozwala ograniczyć człowieka do jego uwarunkowań biologicznych, produktywności ekonomicznej czy pozycji społecznej¹³. Jedynie przy zachowaniu postrzegania człowieka jako osoby może się kształtować prawidłowa relacja między obywatelem a ciałem politycznym. Osoba jest częścią ciała

¹³ Jan Paweł II przypominał, że „człowiek nie uznając wartości i wielkości osoby w sobie samym i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji. [...] dla której został stworzony przez Boga. Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego” [2000: 83].

politycznego, któremu ma służyć, ale też czymś ponad nim z racji tkwiącego w niej ducha i wiecznego przeznaczenia [por. Maritain 1993: 155].

Pamięć o transcendentnej naturze osoby ludzkiej może być zachowana w ramach różnych rozwiązań ustrojowych, dlatego Watykan swoim autorytetem nie opowiada się za dominacją żadnego konkretnego systemu [por. Mazurkiewicz 2001: 213]. Sobór Watykański II, określając wzorcowe relacje państwa i Kościoła, stwierdza, że „wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach autonomiczne” [cyt za: tamże: 209]. Sedno stanowiska Kościoła nie polega na próbie zatarcia granic między religią a polityką. Opiera się bowiem na ewangelicznej zasadzie jasno polecającej oddawać „cezarowi to, co należy do cezara, a Bogu to, co należy do Boga”¹⁴. W *Centesimus annus* Jan Paweł II naucza, że „wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe” [Jan Paweł II 2000: 46]. Z tego też powodu Kościół nie proponuje żadnych modeli, bo mogą się one zrodzić jedynie w ramach historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmą się odpowiedzi na konkretne problemy życia [por. tamże: 43]. Papieskiemu nauczaniu obca jest nostalgia za optymalnym ustrojem bądź myślenie o przyszłym idealnym rozwiązaniu społecznym [por. Zięba 1997: 46]¹⁵.

3. Punkt graniczny – uznanie prawdy

Dlaczego tak łatwo wobec tego atakować Kościół katolicki? Maritain w *Człowieku i państwie* przyznał, że myślał na ten temat ponad dwadzieścia pięć lat. Francuski filozof był przekonany, że możliwe jest pokojowe ułożenie relacji Kościoła i państwa¹⁶. Dodawał jednak, że, „w praktyce wszystko będzie zależało od tego, co lud dobrowolnie uzna w swoim sumieniu...” [Maritain 1993: 173] Kluczowym zdaje się być w tym miejscu pojęcie prawdy. Prawda rozumiana jako obiektywny stan rzeczy, ostateczna odpowiedź i fundament wszystkiego, co istnieje, jest tą kategorią życia społecznego, która wymaga ustosunkowania się [por. Jan Paweł II

¹⁴ Mt. 22,21.

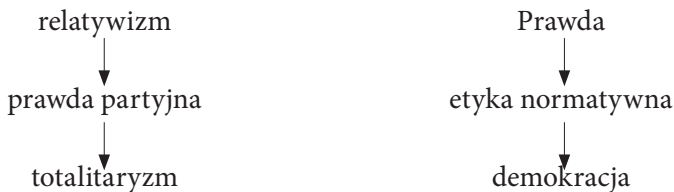
¹⁵ Warto podkreślić, że tę wyjątkową cechę wyrosłej z korzeni chrześcijańskich kultury europejskiej podkreślali również myśliciele nieprzemawiający z pozycji religijnej. Leszek Kołakowski zauważał, że chrześcijaństwo leżące u źródeł duchowości Starego Kontynentu „nie odnalazło i nie obiecywało żadnych trwałych rozwiązań dla losu doczesnego ludzi” [2006: 30]. Kołakowski podkreślał ponadto zdolność kultury europejskiej do „kwestionowania samej siebie” i „spoglądania na siebie samą oczami innych” [tamże: 20].

¹⁶ Rozwiązanie analogiczne – stosowanie niezmiennych zasad według odmiennych, zależnych od warunków historycznych, zasad [por. Maritain 1993: 161-164].

1998a: 45; por. Mazurkiewicz i in. 2018: 8-9]. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* dowodził, że totalitaryzm rodzi się właśnie „z negacji obiektywnej prawdy, że jeśli nie uznaje się prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy” [Jan Paweł II 2000: 44]. Mazurkiewicz istotę konfliktu ukazał w sposób graficzny. Z jednej strony istnieje przekonanie, które można przedstawić zgodnie z poniższym schematem:



Myśl przeciwną autor ilustruje w następujący sposób [Mazurkiewicz 2001: 99]:



Zięba podkreśla, że samo unikanie mówienia o prawdzie, jeśli wynika z przekonania o jej braku, prowadzi do prawa pięści [1997: 40]¹⁷. Tymczasem, jak zauważa dominikanin, na Zachodzie „już samo przyjęcie istnienia prawdy absolutnej rodzi lęk przed wybuchem nietolerancji i autorytaryzmu” [tamże]. Jako ilustrację tej postawy przywołuje komentarz Milтона Friedmana do *Centesimus annus* Jana Pawła II. Słynny ekonomista, chwając encyklikę, zaznacza, że „pewne wzniosłe przekonanie, potraktowane w encyklice jakby było rzeczą oczywistą, zmroziło mu krew w żyłach” [tamże: 40]. Zastanawia się: „posłuszeństwo prawdzie o Bogu i człowieku jest pierwszym warunkiem wolności. Czyjże «prawdzie»? Przez kogo stanowionej? Czyżby echa hiszpańskiej inkwizycji?” [cyt za: tamże: 40]. Zięba konstatuje, że współczesny liberalizm nie tylko utracił powszechne u jego początków przekonanie o możliwości stopniowego odkrywania przez człowieka prawdy absolutnej, ale odrzuca samo istnienie prawdy [tamże].

¹⁷ Maritain dostrzegł, że we współczesnym mu świecie negatywne odniesienie do dominujących poglądów było traktowane jak obelga w stosunku do zbiorowości i powinno spodziewać się ekskomunikacji [por. Grzybowski 2007: 361].

Cytowany ekonomista amerykański przywoływał hiszpańską inkwizycję w komentarzu do encykliki dotyczącej m.in. ludzkiego sumienia. Nie przypominał jednak dokumentów Soboru Watykańskiego II. *Deklaracja o wolności religijnej* w znacznej części poświęcona jest obowiązkowi ludzkiemu, jakim jest poszukiwanie prawdy [*Dignitatis Humanae*: DWR 3], stanowi jednak czytelną wizję Kościoła sprzeciwiającego się wszelkim środkom przymusu i nieusprawiedliwionego nakłaniania do wiary¹⁸. Pogłębienie tej myśli znajdziemy w encyklice *Redemptoris misio*, gdzie Jan Paweł II napisał: „Kościół niczego nie narzuca, on tylko proponuje” [cyt za: Zięba 1997: 44], oraz: „*W Tertio millennio adveniente* wzywa cały Kościół do rachunku sumienia z grzechu nietolerancji i narzucania swych poglądów siłą” [cyt za: tamże: 48].

Dla Hobbesa i, co za tym idzie, dla Lilla samo odwoływanie do sumienia jest jednak najbardziej problematycznym elementem zagrażającym stabilności rządów, „ponieważ każda jednostka albo sekta religijna może wypowiedzieć posłuszeństwo suwerenowi, powołując się na jakiś wewnętrzny głos” [Lilla 2009: 118].

W tym wypadku ciekawe jest to, że obawy dotyczące sumienia są w Kościele znane i częściowo podzielane. John Henry Newman, dziewiętnastowieczny teolog, konwertyta z anglikanizmu na katolicyzm, podkreślał, że zmysł dobra i zła „jest tak delikatny, tak zmienny, tak łatwo ulegający dezorientacji, zaciemnieniu, wypaczeniu, tak subtelny w swoich metodach argumentacji, tak łatwo poddający się kształceniu, tak tendencyjny w wyniku pychy i namiętności, tak niestały w kierunku, w którym podąża, iż starając się istnieć pośród różnych działań i triumfów ludzkiego intelektu, zmysł ten jest największym ze wszystkich nauczycieli i równocześnie świeci jednak najsłabszym światłem” [2019: 77-78]. Skutkuje to pełną świadomością, że nawet osoby uważane przez Kościół za święte lub godne naśladowania również popełniały błędy [por. tamże: 84]. Zdaniem Kościoła (który w 2019 r. włączył Newmana w poczet swoich świętych), chociaż światło Boże w umyśle człowieka może ulegać refrakcji, zachowuje zawsze prerogatywę w postaci domagania się posłuszeństwa [tamże: 64-65].

Hobbes słusznie zakładał, że człowiek jest skłonny do zła, Kościół określa ten stan jako skażenie grzechem pierwotnym. Zawsze jednak przypomina, że

¹⁸ „Jeśli zważywszy na szczególne sytuacje narodów, zostaje przyznana jednej wspólnotie religijnej wyjątkowa pozycja cywilna w prawnym ustroju społeczeństwa, konieczne jest, aby jednocześnie było uznawane i respektowane prawo wszystkich obywateli i wspólnot religijnych do wolności w dziedzinie religijnej” [tamże: DWR 6].

dzięki łasce człowiek może odpowiedzieć na Boże wezwanie i dlatego jest zdolny do dobra. Przeciwnie przekonanie, zdaniem Maritaina, wiedzie do wniosku, że ponieważ i tak człowiek nie potrafi współpracować z łaską, musi na świecie „urządzić się po swojemu” [Maritain 1946: 62-64]. Jak można wywnioskować również z twórczości Rousseau, z tej perspektywy już niewiele do stwierdzenia, że „człowiek po prostu taki jest”, a nic, co naprawdę ludzkie, nie może być złe, więc musi być dobre, lecz jest skażone przez opresyjną kulturę i cywilizację [por. Lilla 2009: 179]. Rousseau, według Scrutona, usprawiedliwił kwestionowanie każdej praktyki i każdego zwyczaju przy posługiwaniu się przyjętym *a priori* standardem i poprawianie go tak długo, aż osiągnie właściwy poziom [Scruton 2006: 36-38]. W konsekwencji następuje indywidualizacja sumienia, przekonanie, że „osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia” [Jan Paweł II 1998b: 32]. Maritain twierdził, że: „Człowiek burżuazyjny zaprzecza istnieniu w sobie zła i pierwiastka irracjonalnego, by móc cieszyć się świadectwem swego sumienia, być zadowolonym z siebie i przez siebie” [1946: 63].

Podobnie zamieszanie związane z sumieniem i niechęć do niego przedstawiał Newman, który podkreślał, że „gdy ludzie bronią praw sumienia, nie chodzi im w żadnym sensie o prawa Stwórcy ani obowiązki wobec Niego – w myśli i czynie – jaki ma stworzenie, ale o prawo myślenia, mówienia, pisania i działania zgodnie z własnym osądem lub nastrojem, nie myśląc wcale o Bogu. [...] Żądają tego, co uważają za prerogatywę Anglika, a mianowicie, by każdy sam sobie był panem we wszystkim, wyznawał co chce, nie pytał nikogo o pozwolenie...” [Newman 2018: 70-71]. Podobne przekonanie wyklucza potrzebę jakiegokolwiek autorytetu. Sprawujący władzę przestają być wybranymi „najmądrzejszymi spośród ludu”, ponieważ ich przekonania nie mogą się różnić od umiejętności przeciętnej jednostki [tamże: 67; por. Maritain 1993: 74-75¹⁹]. Nie ma to nic wspólnego z wymagającą posłuszeństwa transcendentną prawdą, o której pisze m.in. Jan Paweł II [2000: 91]. Prawdą, której nie można sprowadzać do poziomu ideologii.

W antyreligijnych wypowiedziach często zalicza się religię do teorii konstruktywistycznych [Zięba 1997: 48]. W ten sposób myli się jednak prawdę z ideologią.

¹⁹ Zdaniem Maritaina tylko oparcie państwa na demokratycznych podstawach może zapobiec objęciu kontrolą państwową zbyt licznych funkcji życia społecznego. Wśród współczesnych myślicieli jest wielu, którzy zwracają się w kierunku tzw. rządów instytucji. Maritain twierdzi, że społeczeństwa demokratyczne, które zagwarantowałyby obywatelom wolność polityczną, powiększając jednocześnie despotyzm administracyjny, reprezentują osobliwy sposób myślenia. Mają wielkie sprawy, a nie mają małych, tymczasem już Tocqueville ostrzegał, że najbardziej niebezpieczne jest zniewolenie obywateli właśnie w sprawach małej wagi.

Jan Paweł II przyznawał, że chrześcijaństwo niejednokrotnie sprowadzono do ideologii, ale jest to sprzeczne z jego nauczaniem. Ideologia stanowi przeświadczenie o pełnym poznaniu (posiadaniu) prawdy, co pozwala na stworzenie idealnego modelu życia społecznego. Kościół natomiast uważa się za dyspozytariusza, a nie właściciela prawdy objawionej, „a po drugie i jeszcze ważniejsze, jest ona w stosunku do niego pierwotna, co więcej, jest ponadludzka, ponadracjonalna, ponadfilozoficzna i ponadteologiczna, a jednym z ważnych zadań Kościoła jest obrona owej prawdy przed redukcją jej do ideologii” [tamże: 49]. Do wizji idealnego świata, który wysiłkiem rozumu można by na Ziemi zaprowadzić. W przeciwieństwie do opisywanej przez Lillę teologii politycznej lat dwudziestych XX wieku, „mesjaniistyczne wizje” nie dotyczą tu bezpośredniej organizacji życia politycznego [Lilla 2009: 313-315].

Przekonanie, że nowoczesność jest odwrotnie skorelowana z religijnością, stanowiło wielokrotnie inspirację dla budowania aksjologicznej próżni. Maritain przestrzegał jednak, że takie działanie zawsze związane jest z próbą ustanowienia nowego porządku, który sam musi opierać się na jakiś założeniach. Nigdy nie jest tak, że nie wierzymy w nic, nie czynimy żadnych wstępnych założeń. Autor *Humanizmu integralnego* za najbardziej drastyczny przykład takiej sytuacji uważał rozwój komunizm w Rosji; „...religia ta i wiara nie zjawia się przed nimi ani jako religia, gdyż jest ateistyczna, ani jako wiara, gdyż podaje się za wyraz nauki. Komunizm jest tak do głębi, tak substancjalnie religią – ziemską, że nie wie tego, że jest religią” [Maritain 1946: 36]. Doktryną, która chciałaby stanowić dla ludzi bezpieczną przystań „pod warunkiem rezygnacji z własnego rozumu” [Mazurkiewicz i in. 2018: 25]. Z tej pierwszej negacji, działaniu wbrew sobie, czyli wbrew sumieniu, rodzi się spirala kłamstwa, którą zburzyć może tylko prawda [tamże: 26].

Jeśli ustrój państwowy zawiera zabezpieczenia zapewniające mu stabilność i bezpieczeństwo, wspólnota obywatelska w żadnym przypadku nie musi oznaczać harmonii i braku napięć. Silna demokracja nie jest sprzeczna, w istocie zależy od polityki akceptującej pluralizm i konflikt [Putnam 1995: 179; Mazurkiewicz i in. 2018: 25]. Obawy Marka Lilli są poniekąd słuszne, ludzie nie mogą żyć bez stawiania sobie pytań o charakterze metafizycznym. Obserwacje statystyczne pokazują, że wbrew panującym w XX wieku przekonaniom o nieuchronności postępującej sekularyzacji religia nie zanika [Mazurkiewicz 2001: 182]. Z punktu widzenia interesów państwa istotne jest jednak pytanie, czy wiara obywateli, także poprzez przytoczony we wstępie element pokory, przyczyniać się będzie do budowania dobra wspólnego, czy zastąpi ją jakiś rodzaj „religijności wynaturzonej” [tamże:

182]. Doświadczenia XX wieku pokazują wyraźnie, że jest to szczególnie istotne, gdy zauważymy, że tam, gdzie zawodzi religia, pojawiają się kultury, wiedza ezoteryczna i samozwańczy guru, którzy pociągają za sobą spragnione duchowości tłumy [Bell 1994: 204].

Zakończenie

Scruton i Bell ostrzegali, że współczesna kultura zamiast budować, niszczy wspólnotę; byli zgodni w krytycznej ocenie duchowego stanu społeczeństw zachodnich. Amerykański ekonomista, podkreślając odmiennność zasad panujących w poszczególnych dziedzinach, przestrzegał przed „najbardziej złowieszczym podziałem społeczeństwa” [tamże: 121]; angielski konserwatysta ostrzegał przed popadnięciem w barbarzyństwo. Obaj myśliciele zwracali się w kierunku religii jako koniecznej siły inspirującej życie społeczne. Przekonywali, że poczucie *sacrum* jest koniecznym gwarantem moralności, która z kolei stanowi podstawę panującego ustroju.

W Zachodniej kulturze, ze względu na wielowiekową tradycję, pierwszym wyborem wydaje się chrześcijaństwo. Wraz jednak z dziewiętnastowieczną teologią liberalną upowszechniło się przekonanie, że „chrześcijaństwo, aby być nowoczesne, musi być zredukowane do swego rodzaju religii moralności, całkowicie pozbawionej pierwiastków mistycznych i rygoryzmu doktrynalnego” [Zięba 1997: 29]. Przyznano wówczas, że religia jest potrzebna, ale po odpowiedniej, naukowej korekcie. Tytuł pracy Lilli – *Bezsilny Bóg* – oznacza Boga wyzbytego z transcendencji, ideę Boga wyprowadzaną z czysto ludzkiego doświadczenia. Wiara obywatelska kreuje Boga pozbawionego realnego wpływu na rzeczywistość, który stał się „martwym Bogiem”, niemogącym zaspokoić tych poszukujących szczerzej wiary [Lilla 2009: 315]. Dlatego jedną z zaskakujących tez Lilli jest przeświadczenie, że najtrudniejsze wyzwanie dla „wielkiej separacji” (polityki i religii) nie przyszło od ortodoksyjnych wyznawców, ale od w pełni nowoczesnych filozofów i teologów²⁰, którzy odwróciwszy się od chrześcijańskiej i żydowskiej ortodoksji, stwierdzili, że teologia polityczna sankcjonująca tyranie i kulturalne

²⁰ Współczesne przejawy podobnych tendencji na gruncie Unii Europejskiej opisuje Piotr Mazurkiewicz w „*Polityka wyznaniowa Unii Europejskiej*”, w: Mazurkiewicz P., Ptaszek R., T., Młyńczyk Ł., *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej*, Zielona Góra 2018 „Kościoły i wspólnoty religijne są ważnym partnerem unijnych konsultacji, ale zarazem poprzez wciąganie ich w ten proces dąży się do neutralizacji ich religijnego przesłania”. Celem jest wytworzenie świeckiej religii zgodnej z unijnymi standardami, pozbawionej krytycznego ostrza wobec sfery politycznej bez przeprowadzania gwałtownej rewolucji, burzenia kościołów i usuwania hierarchów.

zacofanie straciła na znaczeniu dzięki wysiłkowi rozumu. Ortodoksyjni wyznawcy, m.in. Jan Paweł II, popierają autonomiczność państwa. Ostrzegają jedynie, że państwo świeckie nie może być państwem laicyzującym [Kowalczyk 1992: 73].

Lilla słusznie postuluje, by czasu pokoju, jakim po II wojnie światowej cieszyła się znaczna część zachodnich społeczeństw, nie traktować jako rzeczywistości oczywistej, w której refleksja nad relacjami religii i polityki nie jest już potrzebna. Broniąc tego, co nazywa „dziedzictwem Hobbesa”, Lilla zdaje się jednak nie dostrzegać, że jedynie to, co transcendentne daje podstawy do właściwego postrzegania, a co za tym idzie – do ochrony osoby ludzkiej. Zdaje się nie dostrzegać, że to właśnie założenie o istnieniu prawdy najwyższej, transcendentnej, do której może odwołać się ludzkie sumienie, daje możliwość zmiany, poprawy; stwarza przestrzeń wolności i dialogu. Bez transcendentnego wymiaru poszukiwanie i wspólne odkrywanie prawdy zamienia się w ideologię [por. Mazurkiewicz i in. 2018: 8, 25].

Jeśli neutralność religijna zachodniego świata jest świadomym wyborem, nie można zapominać, że jest to wynik przyjęcia określonych wartości, metapolityki i wiary ludu, która ją kształtuje [por. tamże: 25]. Wyjątkowa kruchość demokracji polega na tym, że by istnieć, potrzebuje stałego godzenia w sobie dwóch sprzecznych idei: zasady większości i przekonania o istnieniu wartości absolutnych²¹. „Demokracja zatem jawi się jako swoisty «pożeracz wartości», których «dostawcami» są funkcjonujące w społeczeństwach Kościoły. Ich obecność wraz z napięciami, do jakich przy tej okazji dochodzi, jest niezbędna dla jej właściwego funkcjonowania” [Mazurkiewicz 2001: 343]. Cała trudność w postrzeganiu katolickiego podejścia do świata polityki polega na tym, że finalnie, niezależnie od tego, jak je określimy i gdzie ulokujemy jego źródło, każdorazowo toczy się ono w niezwykle delikatnym sanktuarium ludzkiego wnętrza. Wnętrze, które zawsze jest niedoskonałe i skłonne do wszelkiego zła, ale też niewiarygodnego dobra. Może więc w prowadzonych dyskusjach warto odwrócić pytanie i nie koncentrować się na tym, dlaczego to delikatne wnętrze ciągle pozwala na zło, ale zapytać, czemu – czasem wbrew wszystkiemu – jest zdolne do dobra [por. Maritain 1946: 57]²²?

²¹ Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej pt. *Pluralizm a idea apostołstwa* przygotowanej pod kierownictwem prof. Marcina Króla w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego.

²² W *Humanizmie integralnym* za błąd Bartha Maritain uważał, z jednej strony, „bezpośredni powrót do przeszłości”, a z drugiej – przekonanie, „że łaska nie ożywia” [tamże].

Bibliografia

- Albright M. (2018), *Faszyzm. Ostrzeżenie*, tłum. K. Mironowicz, Poltex, Warszawa.
- Bell D. (1994), *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Aletheia, Warszawa.
- Bielik-Robson A. (2000), *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków.
- Dignitatis Humanae – Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002.
- D'Souza D. (2006), *Listy do młodego konserwatysty*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań.
- Fukuyama F. (2009), *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń i M. Wichrowski, Znak, Kraków.
- Gasset J. Ortega y (1997), *Bunt mas*, tłum. Piotr Niklewicz, Muza, Warszawa.
- Grabowska M., Gwiazda M. (red.) (2019), *Młodzież 2018*, Warszawa, <https://www.cinn.gov.pl/portal?id=1475772> (13.06.2020).
- Grzybowski J. (2007), *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Fronda, Warszawa.
- Hayek von A. (2004), *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Arcana, Kraków.
- Hobbes T. (2005), *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa.
- Huntington S.P. (2000), *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa.
- Jan Paweł II (2000), *Centesimus annus*, Dom Wydawniczy Rafael, Wrocław.
- Jan Paweł II (1998a), *Fides et ratio*, Tarnów.
- Jan Paweł II (1998b), *Veritatis splendor*, Dom Wydawniczy Rafael, Wrocław.
- Kapuściński R. (2006), *Ten inny*, Czytelnik, Warszawa.
- Kołąkowski L. (1999), *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Poznań.
- Kołąkowski L. (2006), *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturowego*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków.
- Kowalczyk S. (1992), *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Lilla M. (2007), *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, Vintage, New York.
- Lilla M. (2009), *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. Jarosław Mikos, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Maritain J. (1993), *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków.
- Maritain J. (1946), *Humanizm integralny*, Zbliżenia, Rzym.
- Markiewka T.S. (2012), *Bruno Latour i „koniec” postmodernizmu*, „Diametros”, nr 33.
- Mazurkiewicz P. (2001), *Kościół i demokracja*, Pax, Warszawa.
- Mazurkiewicz P., Gierycz M., Wielecki K., Zarzecki M., Sulkowski M. (2018), *Totalitaryzm w epoce postmodernizmu. Raport z badania postaw młodzieży wobec totalitaryzmu*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Mazurkiewicz P., Ptaszek R., T., Młyńczyk Ł. (2018), *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej*, Wydawnictwo Morpho, Zielona Góra.
- Newman J.H. (2019), *Sumienie chrześcijańskie*, WAM, Kraków.

- Putnam R.D. (1995), *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Znak, Kraków.
- Ratzinger J. (2006), *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Znak, Kraków
- Schmitt C. (2008), *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Scruton R. (2006), *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Thesaurus Press, Łódź – Wrocław.
- Zięba M. (1997), *Demokracja i antyewangelizacja*, W Drodze, Poznań.