

POWRÓT DO OJCZYZNY?

PATRIOTYZM WOBEC
NOWYCH CZASÓW.
KONTYNUACJE
I POSZUKIWANIA

Wydanie niniejszej publikacji było możliwe dzięki dofinansowaniu przez
Gminną Bibliotekę Publiczną w Lesznowoli.

MONOGRAFIE
INSTYTUTU NAUKI
O POLITYCE

POWRÓT DO OJCZYZNY?

PATRIOTYZM WOBEC
NOWYCH CZASÓW.
KONTYNUACJE
I POSZUKIWANIA

Redakcja naukowa
Cezary Smuniewski
Paweł Sporek

Warszawa 2017



Seria wydawnicza: Monografie Instytutu Nauki o Polityce

Recenzenci:

prof. dr hab. Ryszard Szpyra
prof. dr hab. Waldemar Kitler
dr hab. Danuta Łazarska
dr hab. Marek Cichocki

Redakcja językowa:

dr Tadeusz Borucki - język polski
Jolanta Olpińska - język angielski

Korekta:

Anna Opolska
dr Małgorzata Jesiotr

Skład:

Tekanet Tomasz Kasperczyk

© Copyright by Cezary Smuniewski, Warszawa 2017

© Copyright by Paweł Sporek, Warszawa 2017

© Copyright by Instytut Nauki o Polityce, Warszawa 2017

Wszelkie prawa zastrzeżone. Każda reprodukcja lub adaptacja całości bądź części niniejszej publikacji, niezależnie od zastosowanej techniki reprodukcji (drukarskiej, fotograficznej, komputerowej i in.), wymaga pisemnej zgody Autora i Wydawcy.

Objętość 22 arkusze wydawnicze

Wydawca:

Wydawnictwo Instytutu Nauki o Polityce
www.inop.edu.pl

ISBN: 978-83-950685-0-8

Druk i oprawa: Fabryka Druku

Spis treści

9 Od redaktorów

Część I Patriotyzm w myśli. Na gruncie teorii

Cezary Smuniewski

15 **Ku identyfikacji współczesnej drogi miłośnika ojczyzny.
Z badań nad tożsamością i patriotyzmem w tworzeniu
bezpieczeństwa narodowego Polski**

Marta Szymańska

47 **Patriotyzm – rozumienie pojęcia na gruncie polskim.
Próba rekonesansu**

Konrad Majka

63 **Nacjonalizm a patriotyzm. Różnice, podobieństwa, zależność**

Marcin Mazurek

87 **Patriotyzm kosmopolityczny**

Lech Szyndler

109 **Antropologiczne aspekty patriotyzmu (formuła tomizmu
konsekwentnego w ujęciu prof. Mieczysława Gogacza)**

Część II Patriotyzm w słowie. Głosem literatury

Paweł Sporek

135 ***Rzadko na moich wargach...* Jana Kasprowicza jako głos
sprzeciwu wobec profanacji idei patriotycznej i afirmacja
umiłowania rodzimego kraju**

Karolina Zakrzewska
151 **Stanisława Wyspiańskiego metafizyka narodu**

Małgorzata Gajak-Toczek
171 **Bonifacy Miązek w poszukiwaniu ojczyzno-
Liryczne zapiski współczesnego wygnańca**

Część III Patriotyzm w edukacji. W stronę wychowania

Iwona Morawska
195 **Blaski i cienie edukacji patriotycznej**

Leszek Jazownik
217 **O wychowaniu patriotycznym we współczesnej szkole**

Dorota Karkut
245 **Patriotyzm – temat ważny i zawsze aktualny na godzinach
języka polskiego, historii i wiedzy o społeczeństwie**

Maria Sienko
259 **Mała, większa i największa ojczyzna człowieka.
Kształtowanie postaw patriotyzmu na lekcjach języka polskiego
(według oferty programowo-podręcznikowej *To lubię!*)**

Zofia Budrewicz
281 **Patriotyzm w polonistycznej edukacji międzykulturowej**

Henryk Gradkowski
303 **Jak czytano, a jak czytać dzisiaj romantyków w szkole?
Przyczynek do rozważań o kształtowaniu modelu polskiego
patriotyzmu**

Część IV Patriotyzm w doświadczeniu. Oblicza codzienności

- Janusz Królikowski
- 327 **Funkcja „polityczna” Kościoła w służbie ojczyzny**
- Ilona Urych
- 345 **Od kultury fizycznej do patriotyzmu i od patriotyzmu do kultury fizycznej. O kształtowaniu postaw w tworzeniu bezpieczeństwa narodowego**
- Jolanta Fiszbak
- 371 **„Choroba” nie tylko Sopliców – o polskim umiłowaniu wolności i patriotyzmie współczesnej młodzieży**
- Katarzyna Grudzińska
- 405 **O patriotyzmie współczesnej młodzieży – deklaracje i postawy uczniów klas wojskowych**
- Alina Kulczyk-Dynowska
- 427 **Dziedzictwo przyrodnicze a patriotyzm – na przykładzie parków narodowych**

Janusz Królikowski

Funkcja „polityczna” Kościoła w służbie ojczyzny

The “political” function of the Church in service to the homeland

Streszczenie

Kościół, realizując swój własny cel, którym jest zbawienie dusz, służy także ziemskiej ojczyźnie w porządku doczesnym. Kieruje się w tym zasadą dobrze sformułowaną przez Charlesa Journeta: „Obrona cywilizacji przed barbarzyństwem jest już pośrednio obroną Kościoła”. Biorąc pod uwagę nową sytuację kulturową i polityczną pojawia się pytanie, jaką postać służby powinien obecnie zaprezentować Kościół, aby nadal wносить swój własny wkład w życie wspólnoty narodowej, a w ten sposób kształtować, także w wymiarze politycznym, oblicze ojczyzny na miarę nowych czasów. W niniejszym opracowaniu zwracamy uwagę, że zasadniczy udział Kościoła w polityce polega na pełnieniu misji moralnej, która jest podstawą demokracji i miernikiem jej autentyczności. Tak rozumiany wkład Kościoła w życie i funkcjonowanie wspólnoty politycznej wykracza poza tradycyjną koncepcję *in negativo* wolności przysługujących Kościołowi w ramach porządku państwowego, sytuując się raczej *in positivo* w perspektywie, w której otwarcie przyznaje się Kościołowi „funkcję publicz-

ną”. Jest to jedna z kluczowych spraw, mająca dzisiaj zasadnicze znaczenie dla kształtowania relacji między państwem i Kościołem, której podjęcie w ramach ich „zdrowej współpracy – *sana cooperatio*”, postulowanej przez konstytucję *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego (nr 76), stanie się najbardziej efektywną służbą na rzecz demokratycznej ojczyzny. Chodzi o otwarte uznanie wkładu, jaki Kościół wnosi i może jeszcze efektywniej wnieść w dzieło utrwalania, rozwijania i dojrzewania wspólnoty politycznej, w poszanowaniu dla jej własnej natury i jej własnych celów, jak również poszanowaniu świeckości i niezależności państwa we właściwym dla niego porządku.

Summary

Pursuing its own mission, which is the salvation of the soul, the Church serves also to the earthly homeland in the present life. Making this effort, the Church follows the rule accurately formulated by Charles Journet: “The defence of civilisation against barbarity is in itself an indirect defence of the Church.” Taking the new political and cultural situation into consideration the question then arises of what kind of service should nowadays be presented by the Church so that it could still contribute to the nation’s life. Thereby the Church will be able to shape also the political condition of the homeland so that it could face the challenge of the new times. In this study we try to emphasise that the essential participation of the Church in politics consists in fulfilling the moral mission which constitutes the foundation of democracy and a measure of its authenticity. In this sense the contribution of the Church to the life and functioning of the political community goes beyond the traditional notion of *in negativo* towards the privileges of the Church within the political system, placing itself rather *in positivo* in perspective in which the Church openly exercises a “political function”. This issue has a crucial meaning for the shaping of the relations between the Church and the state. The implementation of this goal according to the rule of “sound cooperation – *sana cooperatio*” postulated by the constitution *Gaudium et spes* of the Second Vatican Council (No. 76)

will turn out to be the most effective service to the democratic homeland. The role of the Church should be openly recognised since it may contribute even more to consolidation, development and improvement of the political community with respect to its own nature and objectives but also with respect to the secularity and independence of the country in its own suitable order.

Słowa kluczowe: Kościół, polityka, demokracja, etos, wolność

Key words: church, politics, democracy, ethos, freedom

„Obrona cywilizacji przed barbarzyństwem jest już pośrednio obroną Kościoła”

Charles Journet¹

Wstęp

Doświadczenie historyczne wystarczająco wyraziście potwierdza, że Kościół, realizując swój własny cel, którym jest zbawienie dusz, służy wydatnie także ziemskiej ojczyźnie w porządku doczesnym. Służba ta w różny sposób wyrażała się w poszczególnych okresach historycznych, zależnie od pojawiających się potrzeb oraz realnych możliwości. Kościół nigdy nie czynił z tej służby okazji do odniesienia doraźnych korzyści, ale podejmował ją z racji swojej misji i w jej ramach – misji, która posiada także wewnętrznie wpisane odniesienie polityczne. Zazwyczaj, nawet jeśli państwo zdobywało się na jakąkolwiek formę wdzięczności względem Kościoła, to miało to miejsce raczej rzadko i była ona niewspółmierna do wkładu przezeń wniesionego w życie narodu. Wystarczy wspomnieć o jego udziale w obaleniu komunizmu w Polsce. Czy Kościół zyskał na tym cokolwiek w ostatnim ćwierćwieczu?

Biorąc pod uwagę nową sytuację kulturową i polityczną pojawia się pytanie o to, jaką postać służby powinien obecnie zaprezentować Kościół, aby nadal wnosić swój własny wkład w życie wspólnoty narodowej, a w ten sposób kształ-

¹ Ch. Journet, *Théologie de la politique*, Fribourg Suisse 1987, s. 18.

tować oblicze ojczyzny na miarę nowych czasów. Jednym – oczywiście nie jedynym – z wymiarów ojczyzny jest jej wymiar polityczny. Nabrał on w naszych czasach szczególnego znaczenia. W niniejszym opracowaniu postaramy się więc ogólnie wskazać na funkcję „polityczną” Kościoła. Ten, pełniąc ją w sposób zaangażowany, może wnosić dalszy i aktualny wkład w budowanie ojczyzny jako rzeczywistości politycznej.

Etyka i polityka w doświadczeniu historycznym

Dla tradycji katolickiej jest oczywiste, że państwo nie jest królestwem Bożym, a to oznacza między innymi, że nie może ono samo wytworzyć moralności². Państwo jest dobre, gdy akceptuje to ograniczenie. Oznacza to zarazem, że opiera się ono na fundamencie transpolitycznym i może trwać tylko wówczas, gdy jego podstawy znajdują się poza nim samym, to znaczy, gdy ono samo ich nie tworzy. Państwo nie jest bytem samorodnym, tworzącym się niejako od wewnątrz w procesie jakiejś samokreacji. To przekonanie uwyppukla kluczową sprawę, a mianowicie że państwo, jeśli nie chce zaprzeczyć swojej własnej, doczesnej i świeckiej naturze, nie może stać się religią czy też jakimś systemem etycznym; co więcej, państwo, dla zdefiniowania swojej tożsamości, potrzebuje określenia własnego porządku, uczciwie i zdecydowanie uznając, że wymiar polityczny nie jest jedynym wymiarem życia publicznego i nie da się kierować życiem publicznym za pośrednictwem samych środków politycznych. Z drugiej strony państwo potrzebuje fundujących go wartości zewnętrznych, przekraczających poziom polityczny, które mogą ukierunkowywać, kształtować, a także inspirować działalność polityczną. Jeśli tego zaczyna brakować, państwo – mniej lub bardziej otwarcie – nabiera cech totalitarnych. W takim państwie narzucanie własnych wartości etycznych prowadziłyby do zakwestionowania tego, co jest właściwe dla państwa, czyli jego świeckości³.

Wzorcowo potwierdza te tezy historia państwa nowożytnego. Ukonstytuowało się ono, jak powszechnie wiadomo, wraz ze schyłkiem średniowiecza, dzięki połączeniu się ze sobą dwóch elementów: jednego o charakterze polityczno-reli-

² Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona (*Opera omnia*, t. 6/1), Lublin 2015, s. 160–171.

³ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 65–79.

gijnym oraz drugiego o charakterze filozoficzno-politycznym. Państwo nowożytne, czyli państwo w sensie właściwym, w doświadczeniu europejskim zakorzenia się w procesie rozpadu średniowiecznego tworu, którym była *respublica gentium christianorum*, to znaczy jednorodna rzeczywistość polityczna, mająca jeszcze strukturę feudalną, która, obejmując liczne narody europejskie, głęboko różniące się pod względem rasy, języka, kultury, tradycji, prawa, złączyła je tą samą wiarą religijną. Odbiciem tego jednoczącego i konstytuującego tożsamość elementu, tego swoistego „spoiwa” społeczeństwa średniowiecznego, był porządek polityczny ukierunkowany na Chrystusa Króla jako ontologiczne pryncypium panowania, najwyższy autorytet, źródło prawomocności władzy, a tym samym porządek wpatrzony w prawo Boże, naturalne i objawione, jako całość norm integrujących pozytywny porządek prawny i parametr, którym można weryfikować „prawomocność” praw świeckich⁴. *Non lex, sed corruptio legis* – tak filozofia średniowieczna określała prawo pozytywne będące w sprzeczności z moralnością i prawem naturalnym⁵.

Momentem filozoficzno-politycznym, który wyznacza narodziny państwa nowożytnego, jest pojawienie się koncepcji panowania ziemskiego rozumianego jako najwyższa, absolutna, autonomiczna i transcendentna władza; jest to pojęcie, które zakorzenia się w teologicznym pojęciu wszechmocy Bożej. Niezależne państwo nowożytne jest więc tym podmiotem politycznym, który nie uznaje innej władzy i innego prawa poza sobą, nawet Boga, nawet prawa moralnego i prawa naturalnego. Ono samo staje się źródłem prawa i niezależnym twórcą wartości etycznych. W takim ujęciu teoria celu, który uświęca środki, właściwa dla jednego z wielkich teoretyków państwa nowożytnego, Nicolò Machiavellego (1469-1527), nabiera swojego nośnego znaczenia. W tym ujęciu polityka i moralność są dwiema odrębnymi rzeczywistościami, paralelnie usytuowanymi w stosunku do siebie, które nigdy i w niczym się nie spotykają. Oznacza to między innymi, że dla osiągnięcia celów politycznych, które wyznacza sobie niezależne państwo, może ono godziwie zastosować każdy środek, nawet taki, który jest zabroniony jednostkom przez moralność. Państwo staje się więc źródłem wartości etycznych, których poszanowanie jest miarą „dobrego poddanego” lub „dobrego obywatela”.

⁴ Por. J. Leclercq, *Le idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris 1959.

⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 95 a. 2.

Oczywiście na pierwszym etapie państwa nowożytnego, to znaczy od XVI w. do rewolucji francuskiej, negatywna wymowa tej koncepcji panowania funkcjonowała niejako w załączku. Państwo było ciągle jeszcze w fizycznym związku z osobą władcy. Wystarczy przywołać programowe zawołanie Ludwika XIV: *L'État c'est moi*. Władca był wierzącym, przyznawał się do bycia chrześcijaninem, uznawał się osobiście za podmiot prawa Bożego. Na pewno nie jest przypadkiem, że w *ancien regime* kładziono nacisk na zachowanie jedności religijnej jako na interes polityczny, zgodnie z zasadą *cuius regio, eius religio*, jak to usankcjonował pokój augsburski w 1555 r. Uznano ateizm za społecznie zgubny i politycznie niemoralny. Z troską o zachowanie (wraz z jednością religijną) jedności narodowej, wyraźnie łączyło się także przekonanie, że trwałość państwa, wierność poddanych (a nie tylko formalne przestrzeganie praw pozytywnych) opierają się przede wszystkim na zmyśle moralnym indywidualnego sumienia i wrażliwości wspólnotowej, nie zaś wyłącznie na sile władzy i bojaźni przed sankcjami. Wraz z utrwaleniem się nowej koncepcji władzy nastąpiło jednak pryncypialne oddzielenie polityki od moralności. Gdy zaś rewolucja francuska ścięła głowę władcy, państwo przestało być osobą fizyczną, przekształcając się w osobę fikcyjną, „osobę moralną”, jak mówią prawnicy, a negatywne skutki tego oddzielenia zaczęły ukazywać się w całej ich oczywistości. Sytuację pogorszyła jeszcze kultura oświecenia, w ramach której dokonano się przejście od starej do nowej władzy, gdyż – wraz z mitem człowieka dobrego w sobie, którego społeczeństwo może zepsuć – doprowadziła do rozpowszechnienia idei, według której nie istnieje jedna tablica obiektywnych wartości moralnych, ale mniemanie, że są one produktem autorytetu państwa, na którym, w konsekwencji, spoczywa odpowiedzialność za formowanie dobrego lub złego społeczeństwa.

W tym procesie należy widzieć różnicę między demokracją północnoamerykańską, która nigdy nie doświadczyła totalitaryzmu czy autorytaryzmu, a demokracjami europejskimi, które – z jednej strony – przeszły przez takie doświadczenia jak bonapartyzm, a z drugiej strony – nazizm lub stalinizm. Demokracja amerykańska narodziła się z rygorystycznego ducha kalwińskiego, purytańskiego, i nim się żywiła; zakorzenia się ona w bardzo silnej świadomości, że zło jest

w człowieku i że istnieje obiektywny porządek moralny, mający swoje źródło w Bogu⁶. Demokracje europejskie, przeciwnie, narodziły się z ducha oświeceniowego, który uznaje, że człowiek jest dobry w sobie, może więc wzrastać autonomicznie i rozwijać się szczęśliwie; dla państwa zaś właściwe jest ożywanie wartości etycznych społeczeństwa. Dobrym obywatelem jest więc ten, kto lojalnie podporządkowuje się wartościom etycznym państwa, wyrażanym przede wszystkim w prawie pozytywnym, a tym samym służy budowaniu społeczeństwa doskonałego.

Państwo totalitarne i etyka

W świetle powyższych uwag można lepiej zrozumieć zjawisko degeneracji totalitarnej współczesnych demokracji, której miniony wiek dostarczył tragicznych przykładów. Aby ukazać wyraźniej to zagadnienie, można przypomnieć linię obrony zaprezentowaną przez zbrodniarzy nazistowskich w czasie procesu norymberskiego. Wobec oskarżeń o naruszenie praw ludzkich i elementarnych zasad prawnych dotyczących szacunku dla osoby ludzkiej oskarżeni bronili się stwierdzeniem, że oni tylko byli posłuszni prawu i wykonywali rozkazy. Jest oczywiste, że osądzenie postaw tych zbrodniarzy zależy od tego, czy za punkt odniesienia przyjmie się prawo pozytywne, czy prawo naturalne, którego wyrazem są prawa ludzkie; czy za taki punkt odniesienia przyjmie się „wartości etyczne” wytworzone przez państwo, czy też obiektywne wartości etyczne, które sytuują się ponad państwem. O ile więc mowy obronne zbrodniarzy nazistowskich są niesłychane dla tego, kto uznaje istnienie prawdy w sensie obiektywnym – prawdy, która pozwala osądzić sprawiedliwość lub niesprawiedliwość pozytywnego prawa państwowego – o tyle jednak nie budzą one zdumienia, jeśli usytuuje się je na horyzoncie mentalnym tego, kto uważa, że państwo jest panem dobra i zła; że kryterium oceny etycznej określonej postawy dostarcza jej zgodność – bądź jej brak – z racją polityczną.

Słusznie zatem Jan Paweł II podkreśla w encyklice *Veritatis splendor*, w rozdziale poświęconym moralności i odnowie życia społecznego i politycznego, że tylko w oparciu o obiektywną i transcendentną prawdę „można budować od-

⁶ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005.

nowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przewyciężyć różne formy *totalitaryzmu*, aby stworzyć drogę wiodącą ku autentycznej *wolności osoby*⁷. Natomiast w encyklice *Centesimus annus* ten sam papież szerzej jeszcze uzasadnia taką samą tezę: „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy ciąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć do własnych egoistycznych celów. Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i, właśnie dlatego z samej swej natury, podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując ją unicestwić”⁸.

Demokracja bez moralności

Totalitaryzm stanowi bezpośredni i ostateczny rezultat zasady panowania przyjętej przez państwo nowożytnie i wprowadzonej w życie. Biorąc pod uwagę sposób pojmowania władzy w tej szczególnej organizacji społeczności politycznej, którą nazywamy państwem nowożytnym (przyjmuje ono oczywiście różne konkretne formy historyczne), trzeba zauważyć, że żadna forma państwa nowożytnego nie jest wolna od niebezpieczeństwa błędnego rozumienia praw ludzkich oraz obrażania godności osoby ludzkiej. Zostało słusznie zauważone, być może nie bez pewnej przesady, ale na pewno zgodnie z prawdą, że także

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 99.

⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 44. Por. R. Buttiglione, *Chrześcijanizm a demokracja*, tłum. zbior., Lublin 1993, s. 115–136.

współczesne demokracje liberalne, będące szczególnymi formami państwa nowożytnego, ujawniają „tendencje” totalitarne⁹.

Wyraźne przejawy wyżej zasygnalizowanego zjawiska manifestują się przede wszystkim w dziedzinie prawa. Wystarczy pomyśleć w tym względzie, że pojęcie władzy, które określa formy współczesnego państwa demokratycznego, zakładając autonomię prawa pozytywnego – czyli prawa ogłaszanego przez prawodawcę państwowego (*ius positum*) – w stosunku do prawa naturalnego, nieodwracalnie degraduje normy i instytucje prawne, stojące na straży osoby ludzkiej. W takiej perspektywie prawa ludzkie nie są już prawami samoistnymi, należącymi do porządku prawnego uprzedniego w stosunku do państwowego pozytywnego porządku prawnego, prawami zawsze równymi i niezmiennymi, należnymi wszystkim i w każdym miejscu. Są one natomiast teraz tymi prawami, które w określonej chwili historycznej pozytywny porządek prawny państwa uznaje za takie, to znaczy za prawa podstawowe i nienaruszalne. Właśnie jednak z tej racji, że chodzi o prawa, które są nazywane podstawowymi i nienaruszalnymi, a nie z tej, że są one uprzednie w stosunku do państwa – a więc także nienaruszalne, ale uznane za takie przez państwo – są one w konsekwencji prawami podlegającymi zmianom zależnie od czasu i miejsca. Stanowią one w takim ujęciu rodzaj samoograniczenia nakładanego na siebie przez państwo w ramach władzy, którą ono posiada i sprawuje. W konsekwencji takiego ujęcia władza ta może także „rozciągać się”, zależnie od okoliczności, na dziedziny pozostawione dotychczas wolnemu decydowaniu ze strony jednostek i grup ludzkich, niezależnie od uprzedniej decyzji państwa o samoograniczaniu się.

Opisana cecha demokracji współczesnych, sprzyjająca pojawieniu się tendencji totalitarnych, odnosi się także do wartości moralnych. Doświadczenie demokracji nieopartej na naturalnym porządku prawnym i na obiektywnych wartościach etycznych może rozwinąć się w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek pojawia się wówczas, gdy dokonuje się ideologicznej degeneracji demokracji, gdy ideologia usiłuje niebezpiecznie zdominować współczesne porządki demokratyczne. Mamy z nią do czynienia tam, gdzie za pośrednictwem

⁹ Por. M. Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.

zabiegów demokratycznych lub administracyjnych inspirowanych przez konkretną ideologię – nawet mniejszościową w kontekście społecznym – usiłuje się głęboko wpływać na dziedzictwo religijne, moralne, kulturowe jakiegoś narodu, to znaczy na jego „tożsamość”. Tego typu zabiegi, pod pretekstem uwzględniania następujących przemian społecznych, zmierzają w gruncie rzeczy do wywołania takich przemian i skierowania ich w tendencyjnie określonym kierunku.

Istnieje oczywisty, podwójny wymiar negatywny takiego doświadczenia. Albo zachowuje się pozory demokracji, podczas gdy w rzeczywistości przyjmuje się i podstępnie narzuca społeczeństwu jakąś zawężoną koncepcję życia publicznego, albo – jak pokazuje doświadczenie – dokonuje się likwidacji tradycyjnego dziedzictwa etycznego, na ogół spójnego z obiektywnymi wartościami etycznymi, zastępując to dziedzictwo nową skalą wartości etycznych, którą proponuje taka czy inna ideologia (to zjawisko nazywa się dzisiaj „wymianą wartości”). Aby wyrobić sobie pogląd w tym względzie, wystarczy pomyśleć tylko o rozszerzaniu się w prawodawstwach współczesnych państw permissywnych przepisów dotyczących rozwodu, przerywania ciąży, perwersji seksualnych, narkotyków, manipulacji genetycznych itd. – przepisów propagowanych przez ideologie skrajnie liberalne, początkowo całkowicie mniejszościowych w odczuciu społecznym, ale które stopniowo były narzucane, także dzięki modelom zachowania wprowadzanym za pośrednictwem ustawodawstwa.

Drugi kierunek jest wyznaczany przez tak zwaną „utopię prawa agnostycznego”, będącego rezultatem ideologii skrajnie liberalnej, opartej na agnostycyzmie religijnym i na relatywizmie moralnym¹⁰. W takim ujęciu racjonalność ustaw wynika tylko z decyzji większości odnośnie do tego, co dopuścić lub tolerować; z możliwości prawodawcy do określenia reguły zdolnej do zachowania pluralizmu etycznego, a więc postaw uprawnionych z prawnego punktu widzenia. Pojawia się wtedy zjawisko, które słusznie nazywa się „dyktaturą relatywizmu”. Bardzo sugestywnie pisał na ten temat papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*: „Po upadku w wielu krajach ideologii, które wiązały politykę z tota-

¹⁰ Por. J. Herranz, *L'agonia del diritto agnostico*, „Studi Cattolici” 1994, s. 166–171; J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 105–114.

litarną wizją świata — przede wszystkim marksizmu — pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to *groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym*, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy¹¹.

W porządkach demokratycznych opartych na relatywizmie etycznym pojawia się niebezpieczeństwo, że kryzys ogarnie samo prawo pozytywne, a dzieje się to w takiej mierze, w jakiej nie jest już wiążące na mocy ochrony prawdy i wartości obiektywnych, w których wyraża się godność osoby. Kryzys prawa prowadzi natomiast do uprzywilejowania w dynamice społecznej racji silniejszego, z ewidentnym podporządkowaniem relacji międzyludzkich kryteriom prawnym, a w konsekwencji do naruszania praw ludzkich.

Prawo a moralność publiczna i prywatna

Kryzys współczesnych demokracji jest następstwem podwójnego „rozwołu”, który stopniowo dokonał się w ciągu trzech ostatnich wieków: prawa i moralności oraz moralności publicznej i moralności prywatnej.

Jest oczywiste, że prawo i moralność to dwie różne rzeczy. Moralność łączy się z człowiekiem jako osobą i ma za przedmiot jego powinności w relacji do struktury ontologicznej właściwej człowiekowi. Prawo natomiast łączy się z relacjami społecznymi i ma za przedmiot powinność jednostki w stosunku do innych. Nie oznacza to jednak, że między prawem pozytywnym i moralnością zachodzi absolutne rozdzielenie, zarówno dlatego, że prawo moralne rozciąga się w sposób konieczny na wszystkie czyny ludzkie, a więc także na czyny znaczące z punktu widzenia prawnego, jak i dlatego, że podstawą prawa pozytywnego jest prawo naturalne, które ze swej strony nie jest niczym innym jak prawem moralnym.

Nie jest przypadkiem, że kryzys moralny, będący rezultatem kultury subiektywistycznej i relatywistycznej, która dzisiaj jest tak rozpowszechniona, idzie w pa-

¹¹ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 101.

rze z powszechnym kryzysem prawa. Kultura, która abstrahuje od wszelkiego odniesienia do obiektywnego porządku aksjologicznego, nieuchronnie pozbawia podstawy i sensu każdą zasadę moralną, jak i każdą normę prawną. Moralność i prawo stają się wyrazem arbitralnych decyzji, a także wywołują konflikty sumienia oraz konflikty społeczne. Z drugiej strony kultura, na przykład kultura skrajnie liberalna, zdominowana przez agnostycyzm religijny, dochodzi ostatecznie do przyjęcia koncepcji etycznej charakteryzującej się jednowymiarowością. Tak zwana „etyka laicka”, to znaczy koncepcja moralna należąca do kultury postoświeceniowej naszego czasu, stopniowo dokonała zacieśnienia przedmiotu moralności do relacji człowieka z Bogiem i z sobą, do samych relacji międzyprzedmiotowych, do samej tylko etyki społecznej lub – jak mówi się w nurcie kultury skrajnie liberalnej – do „moralności publicznej”.

Przez zbyt długi czas zwolennicy skrajnego liberalizmu głosili podwójną moralność: libertyńską i bez zasad w relacjach prywatnych, natomiast rygorystycznie kalwińską w relacjach publicznych, właściwie w relacjach życia politycznego i ekonomicznego. Jest to jednak poważny błąd. Moralność publiczna nie może być oderwana od tej prywatnej. Moralność publiczna jest bowiem tylko przedłużeniem moralności prywatnej – odnosi się do szerszego kręgu relacji, w których żyje człowiek.

„Polityczna” funkcja Kościoła

Z dotychczasowych rozważań wynika jasno, że odnowa życia społecznego i politycznego zależy od odzyskania świadomości prawdy o człowieku, obiektywnych wartości moralnych, na których opiera się jego godność, nienaruszalnych praw osoby jako praw należących do porządku prawnego równego zawsze i wszędzie dla wszystkich. Taka odnowa wiedzie ponadto przez odnowioną świadomość jedności między moralnością publiczną i moralnością prywatną oraz przez bezpośredni związek – jeśli chodzi o treści etyczne – relacji człowieka z Bogiem, z samym sobą i z innymi. Na tym gruncie może zostać odnowiona ścisła więź łącząca – mimo ewidentnej różnicy – dwie dziedziny: moralność i prawo.

Najnowsze badania, które podejmuje się także w środowiskach laickich, pokazują coraz wyraźniej, że nie może istnieć porządek demokratyczny – podobnie

jak nie może istnieć porządek ekonomiczny oparty na wolnym rynku – jeśli nie ma oparcia w mocnej etyce. W tych badaniach nawiązuje się do tez Maxa Webera, które sformułował na tle analiz protestanckiej genezy kapitalizmu. Ma on pozostawać w ścisłym związku z rygorystyczną etyką, przede wszystkim kalwińską, która pozwoliła wypracować nowy system ekonomiczny¹². Szacunek dla naturalnych praw rynku może mieć miejsce tylko tam, gdzie są szanowane „mocne wartości”, zwłaszcza sprawiedliwość i lojalność, które poprzedzają system ekonomiczny i są od niego niezależne. Można łatwo pokazać, że prawa rynku potrzebują odpowiedzialności, zaufania, szacunku dla danego słowa, uczciwości i szczerości. Jeśli w poszczególnych jednostkach i w ciele społecznym te wartości nie są mocno zakorzenione i odczuwane, wówczas nie ma żadnej gwarancji, że prawa wolnego rynku będą szanowane – potrzebują one wyraźnej woli jednostek, aby się do nich dostosować. Dlatego zostało słusznie zauważone, że w gruncie rzeczy to katolicy bronią wolnego rynku¹³.

Odnosi się to pryncypium do ekonomii (pomijając kwestię ograniczeń kapitalizmu), ale – z jeszcze większych racji i w szerszym zakresie – odnosi się także do społeczeństwa demokratycznego. Demokracja, jak utrzymuje polityczna tradycja zachodnia począwszy od Arystotelesa, jest oczywiście „lepszą” formą rządów cywilnych, ale właśnie dlatego domaga się ona także wyższego poziomu świadomości publicznej i odpowiedzialności moralnej we wspólnocie; wszyscy jej członkowie są wezwani do aktywnego uczestniczenia w dokonywaniu wyborów mających na celu dobro wspólne. Demokracja postuluje wzniosłe myślenie o zasadach życia indywidualnego i społecznego oraz określoną, mocną i zdecydowaną stosowaną etykę. Dzięki tym dwóm czynnikom mogą być szanowane zasady współżycia, wpisane w sumienie jednostek i w nim rozstrzygane. Nie wystarczy logika sankcji i bojaźni przed władzą, która może je stosować, by podnieść na odpowiednio wysoki poziom relacje społeczne. Powraca tutaj klasyczna teza św. Augustyna o pierwszeństwie sprawiedliwości wewnętrznej w stosunku do wszelkich rozporządzeń prawnych, która jako jedyna może zapewnić odpowiednią harmonię życia społecznego w państwie ziemskim.

¹² Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.

¹³ Por. D. Antiseri, *Cattolici a difesa del mercato*, Torino 1995.

Pozostaje więc również aktualna, przypomniana wyżej, teza sformułowana przez de Tocqueville'a. Doświadczenie historyczne potwierdza zresztą, że Stany Zjednoczone, wyrastając z tradycji religijnej, nie prezentują modelu państwa wyznaniowego, a nawet opierają go na wyraźnym rozdziale państwa i religii – ta inspiracja religijna sprawia jednak, że etyka religijna stanowi podstawę wolnych instytucji w Stanach Zjednoczonych¹⁴. Tam, gdzie taka inspiracja jest wykluczana, to znaczy tam, gdzie demokracja ma genezę oświeceniową, jak to ma miejsce w przypadku demokracji francuskiej, musiano odwołać się do opracowania „etyki laickiej”, aby dać oparcie i umocnienie instytucjom demokratycznym. I na odwrót, brak mocnej i podzielanej powszechnie etyki zawsze prowadził do kryzysu demokracji. W takim sensie za przykład może posłużyć demokracja włoska, w której po zjednoczeniu Włoch konflikt między kulturą katolicką i kulturą laicką prowadził do utrwalania się w społeczeństwie dwóch skali wartości etycznych. Skutkiem tego stanu rzeczy był brak odpowiedniego czynnika spajającego solidną demokrację. Katolikom włoskim niemal zawsze zarzucano brak „zmysłu państwowego”; katolicy zaś zarzucali środowiskom laickim brak „zmysłu solidarności”, który niewątpliwie stanowi podstawę demokratycznego porządku prawnego¹⁵.

Dotychczasowe refleksje uwyppuklają to, w jaki sposób etyka, która musi być obecna w ciele społecznym, stanowi pra-podstawę demokracji i jak – z tej samej racji – państwo powinno przywrócić etyce prymat nad polityką. Z tej samej racji i w jej konsekwencji, należy bronić roli politycznej religii, która zakłada ten prymat i go chroni¹⁶. Szczególne zadanie w tym względzie spoczywa na Kościele, który jest wezwany – jak naucza II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* – do „wydawania osądu moralnego, również o sprawach, które dotyczą porządku politycznego, zwłaszcza gdy wymagają tego fundamentalne prawa osoby albo zbawienie dusz”¹⁷. W tym samym dokumencie czytamy: „Kościół zbudowany na miłości Odkupiciela przyczynia się

¹⁴ Por. R. Buttiglione, *Il problema politico dei cattolici. Dottrina sociale e modernità*, Casale Monferrato 1993, s. 203–214.

¹⁵ Por. tenże, *Chrześcijaństwo a demokracja*, s. 37–96.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzierża, Częstochowa 2005, s. 41–72.

¹⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 76.

do tego, że zarówno w obrębie narodu, jak i pomiędzy narodami, powszechniej rozkwita sprawiedliwość i miłość. Przepowiadając prawdę ewangeliczną i oświetlając wszystkie dziedziny ludzkiej działalności swoją nauką i dawanym przez chrześcijan świadectwem, szanuje również i popiera polityczną wolność obywateli i ich odpowiedzialność¹⁸.

Nowy kierunek

Władza nauczycielska Kościoła i odpowiadające jej zaangażowanie chrześcijan w sprawy ziemskie mogą wnieść oryginalny i ważny wkład w odnowę życia społecznego i politycznego. Można by stwierdzić, że właśnie na tym terenie sytuuje się właściwa rola „polityczna” Kościoła, a tym samym jego decydująca służba na rzecz ojczyzny. Chodzi oczywiście o ożywianie tkanki wartości etycznych, bez których demokracja staje się czystą regułą gry w konflikcie interesów. Bez tego wkładu społeczeństwo i porządek demokratyczny ulegają rozpadowi, a osoba ludzka – manipulacji i degradacji.

Kwestia etyczna może zyskać znaczenie w perspektywie wolności nauczania, właśnie w relacji do przypomnianego wyżej wyjaśnienia z konstytucji *Gaudium et spes*, w której zwraca się uwagę na prawo Kościoła do dania własnego osądu moralnego także w sprawach dotyczących porządku politycznego. Kwestia etyczna należy do zagadnień związanych z wolnością Kościoła w stosunku do wspólnoty politycznej – wolności obejmującej *libertas Ecclesiae*, którą Kościół zawsze stawiał wśród podstawowych zasad regulujących jego relacje z państwem¹⁹. Należy zauważyć w tej materii, że w ostatnich dziesięcioleciach kwestie etyczne coraz częściej są przedmiotem interwencji Kościoła nauczającego, zarówno papieża, jak i konferencji episkopatu i poszczególnych biskupów²⁰. Dotyczy to nie tylko coraz szerszych i bardziej złożonych problemów wchodzących w zakres moralności osobistej (przerwanie ciąży, eutanazja, manipulacje genetyczne itd.), ale także problemów wchodzących ściśle w zakres etyki społecznej. Cytowana już encyklika *Veritatis splendor*

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. G. Lajolo, *Libertas Ecclesiae: principio fondamentale nelle relazioni tra Chiesa e Stato*, „La Scuola Cattolica” 1970, nr 98, s. 3–13, 113–134.

²⁰ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *W trosce o dobro wspólne* (13 marca 2012 r.), Warszawa 2012.

papieża Jana Pawła II, poświęcona podstawom moralności, zawiera liczne wypowiedzi dotyczące związków zachodzących między zasadami moralnymi i prawem pozytywnym, bez których to ostatnie traci swoją nośność i skuteczność. Gdy zasady moralne nie są przestrzegane, „zanika sam fundament politycznego współistnienia, a całe życie społeczne wystawiane jest stopniowo na ryzyko, zagrożenie i rozkład”²¹.

Tak rozumiany możliwy wkład Kościoła w życie i funkcjonowanie wspólnoty politycznej wykracza poza tradycyjną koncepcję *in negativo* - wolności przysługujących Kościołowi w ramach porządku państwowego - sytuując się raczej *in positivo* w perspektywie, w której otwarciu przyznaje się Kościołowi podstawową rolę, można by powiedzieć „funkcję publiczną” w kształtowaniu i bronię etosu będącego koniecznym fundamentem państwa demokratycznego. Jest to jedna z kluczowych spraw, mająca dzisiaj zasadnicze znaczenie dla kształtowania relacji między państwem i Kościołem, której podjęcie w ramach ich „zdrowej współpracy – *sana cooperatio*”, postulowanej przez konstytucję *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego²², stanie się najbardziej efektywną służbą na rzecz demokratycznej ojczyzny. Chodzi już nie tylko o przyznanie Kościołowi przestrzeni wolności, ale także i przede wszystkim o otwarte uznanie wkładu, jaki on wnosi i może jeszcze efektywniej wnieść w dzieło utrwalania, rozwijania i dojrzenia wspólnoty politycznej, w poszanowaniu dla jej własnej natury i jej własnych celów, jak również poszanowaniu świeckości i niezależności państwa we właściwym dla niego porządku²³.

Bibliografia

- Antiseri D., *Cattolici a difesa del mercato*, Torino 1995.
- Buttiglione R., *Il problema politico dei cattolici. Dottrina sociale e modernità*, Casale Monferrato 1993.
- Buttiglione R., *Chrześcijaństwo a demokracja*, tłum. zbior., Lublin 1993.
- Herranz J., *L'agonia del diritto agnostico*, „Studi Cattolici” 1994, s. 166–171.
- Journet Ch., *Théologie de la politique*, Fribourg Suisse 1987.

²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 101.

²² Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 76.

²³ Por. W. Łużyński, *Laickość pozytywna. Współczesne państwo wobec Kościoła i religii w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, „Społeczeństwo i Kościół” 2013, nr 10, s. 37–52.

- Konferencja Episkopatu Polski, *W trosce o dobro wspólne* (13 marca 2012 r.), Warszawa 2012.
- Lajolo G., *Libertas Ecclesiae: principio fondamentale nelle relazioni tra Chiesa e Stato*, „La Scuola Cattolica” 1970, nr 98, s. 3–13, 113–134.
- Leclercq J., *Le idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris 1959.
- Łużyński W., *Laickość pozytywna. Współczesne państwo wobec Kościoła i religii w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, „Społeczeństwo i Kościół” 2013, nr 10, s. 37–52.
- Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzierża, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona (*Opera omnia*, t. 6/1), Lublin 2015.
- Schooyans M., *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, wyd. P. Caramello, t. I–III, Taurini–Romae 1952.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.