

*Maciej Borsiak\**

## SERCE ROZUMNE – O PAŃSTWIE, PRAWIE I POLITYCE W DIALOGU MIĘDZY ROZUMEM A RELIGIĄ

**Streszczenie.** Praca przedstawia oraz komentuje dyskusję, która odbyła się między kardynałem Josephem Ratzingerem a filozofem Jürgenem Habermasem. Dotyczyła ona obecnej sekularyzacji oraz miejsca religii w liberalnym państwie konstytucyjnym. Stanowi ona przykład, jak prowadzić tego typu dyskurs w sposób mający na celu osiągnięcie porozumienia i wskazujący na korzyści, jakie mogą od siebie czerpać obydwie „sfery”. Autor stara się wskazać źródła podobnej diagnozy, którą stawiają obydwaj myśliciele, a także wskazać, w jaki sposób wnioski płynące z dyskusji wpływają na postrzeganie roli prawa we współczesnym państwie.

**Słowa kluczowe:** sekularyzacja, religia, prawo naturalne, państwo konstytucyjne, aksjologia prawa.

Celem niniejszego tekstu jest próba zarysowania dyskusji na temat miejsca religii i szerzej – transcendencji, w systemie prawa i ogólnie w demokratycznym państwie liberalnym charakterystycznym dla kultury Zachodu. Dyskusja ta została zainicjowana niemal 15 lat temu przez Jürgena Habermasa i podjęta przez papieża Josepha Ratzingera, późniejszego papieża Benedykta XVI. Stanowi ona przykład, jak prowadzić tego rodzaju rozmowę, nastawioną przede wszystkim na prawidłową komunikację i próbę wyciągania wniosków korzystnych dla wszystkich biorących w niej udział. Jest ona również o wiele bardziej przenikliwa niż sprowadzanie się do antyklerykalizmu z jednej, a zamknięcia na krytykę z drugiej strony, czego niestety jesteśmy świadkami, obserwując teoretycznie podobne spory toczony w naszym kraju. Sądzę, że dyskusja ta stanowić może wartościowy przykład jak, w sposób „elegancki”, ale – co ważniejsze – twórczy, podchodzić do poruszanych w niej zagadnień.

W pierwszej części dokonam analizy źródeł rzucających światło na zagadnienia państwa i prawa w interesującej nas dyskusji, a więc państwa rozumianego jako współcześnie występujące liberalne demokracje, prawa zaś w szczególności w odniesieniu do jego pojęcia, istoty i aksjologii. Następnie zaś, przedstawię konsekwencje, jakie, moim zdaniem, wypływają z przyjętych argumentów.

\* Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji, Katedra Teorii i Filozofii Prawa.

Zacznijmy od krytycznej analizy tekstu przemówienia papieża skierowanego do posłów zebranych w gmachu parlamentu Rzeszy w Berlinie, wygłoszonego podczas jego pielgrzymki do ojczyzny. Stanowi on, adresowane do szerokiego odbiorcy, rozwinięcie polemiki, jaka odbyła się w styczniu 2004 r. na uniwersytecie w Monachium pomiędzy ówczesnym kardynałem Josephem Ratzingerem a czołowym niemieckim filozofem i socjologiem J. Habermasem.

W dniach 22–25 września 2011 r. papież Benedykt XVI odbył swoją trzecią podróż apostolską do Niemiec. Była to jednak jego pierwsza wizyta oficjalna, podczas której był przyjmowany jako głowa obcego państwa. Pierwszego dnia swojej pielgrzymki wygłosił on przemówienie zatytułowane *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*. Punktem wyjścia uczynił przypowieść zaczerpniętą z Pisma Świętego, z Pierwszej Księgi Królewskiej, w której Salomon prosi Boga nie o powodzenie lub bogactwo, lecz zwraca się o „serce rozumne do sądenia Twego ludu i rozróżniania dobra od zła” (1 Krl 3, 9). Wskazuje tym samym, że podstawową wartością dla polityka powinno być działanie na rzecz sprawiedliwości i tworzenie w ten sposób podstawowych przesłanek dla pokoju. Jak wskazuje autor przemówienia, sukces osiągnany przez polityków jest warunkiem do skutecznego działania, jednak winien być podporządkowany kryterium sprawiedliwości, woli przestrzegania i znajomości prawa. W przeciwnym razie, gdy osobisty sukces staje się celem zamiast być tylko środkiem, otwiera się drogę do zafałszowania prawa i niszczenia sprawiedliwości. Tę część swojego wystąpienia Benedykt XVI podsumowuje słowami: „Przeżyliśmy odłączenie władzy od prawa, tak iż państwo stało się narzędziem niszczenia prawa – stało się bardzo dobrze zorganizowaną bandą złoczyńców, która mogła zagrozić całemu światu i zepchnąć go na skraj przepaści”<sup>1</sup>.

To na pozór dość oczywiste wprowadzenie jest jednak czymś więcej niż kurtazyjnym wystąpieniem głowy państwa przed przyjmującym ją parlamentem. Odwołuje się bowiem w czytelny sposób do XX-wiecznej historii Niemiec, która w smutny, lecz prawdziwy sposób ilustruje, iż zawarta w wystąpieniu przestroga nie jest oderwana od rzeczywistości. Stanowi także wyraz poglądów, jakie prezentuje papież oraz w jakim znaczeniu używa określonych pojęć. Uczynienie z „działania na rzecz sprawiedliwości” centralnego punktu, podporządkowania mu osiąganego sukcesu wskazuje na moralny wymiar prowadzenia polityki, rozumianej, moim zdaniem, jako prowadzenie spraw państwowych<sup>2</sup>. Podporządkowanie prowadzenia polityki osiągnięciu osobistego sukcesu prowadzi do niszczenia sprawiedliwości. Istnieje zatem jej obiektywny wyraz, którego odnalezienie oraz realizacja jest zadaniem polityka. Dokonuje się tego poprzez prawo – jego

---

<sup>1</sup> Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/niemcy2011\\_bundestag\\_22092011.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_bundestag_22092011.html) (dostęp: 10.08.2015).

<sup>2</sup> Por. C. Shmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Znak, Kraków 2000, s. 192.

stanowienie i realizację. Nie jest ono zatem rozumiane na poziomie samych przepisów, ale raczej aksjologicznie – jako zbiór obiektywnie istniejących wartości, których poprawne odnalezienie, „zdekodowanie” i wprowadzenie na płaszczyznę norm pozytywnych jest przesłanką panowania sprawiedliwości. Już na początku swojego wystąpienia Benedykt XVI prezentuje pogląd prawnonaturalny, którego obrona jest zasadniczą częścią dalszej części przemówienia.

Rozpoznanie tego, co słuszne, staje się szczególnie istotne w dobie gwałtownego rozwoju naukowego i technologicznego. Ludzkość doszła bowiem do poziomu, na którym przyjęte demokratycznie kryterium woli większości przestaje być wystarczające. Spełnia ono swoją rolę na płaszczyźnie „zwykłych” spraw, jednak w przypadku kwestii podstawowych, w których, jak stwierdza papież, stawką jest godność człowieka i ludzkości, zastosowanie ma znacznie bardziej „wyrafinowane” kryterium słuszności. Podkreśla też, że chrześcijaństwo, w odróżnieniu od innych religii, nigdy nie narzucało porządku prawnego wywodzącego się z objawienia. Zamiast tego odwoływało się do innych podstaw – natury i rozumu, kontynuując tym samym tradycję antyczną, łączącą grecką filozofię i rzymskie zasady prawa, odrzucając zaś prawo religijne wymagające wiary w bóstwa. Na dowód przytacza słowa św. Pawła: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje [...] sami dla siebie są prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek” (Rz 2, 14 n.). Zwróćmy uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, istotna jest terminologia – poganami nazwani są ludzie nieznający Prawa, czyli Tory. Czerpią oni jednak zasady postępowania z innych źródeł – wskazanej natury. Na ich straży stoi zaś nowe wprowadzone w wywodzie papieża pojęcie – sumienie, które utożsamia z salomonowym sercem rozumnym – „rozumem otwartym na język bytu”.

Kwestia fundamentalnego oparcia prawa na naturze była zdaniem Benedykta akceptowana przez kolejne epoki. Drastyczna zmiana nastąpiła dopiero w wieku XX, współcześnie zaś „idea prawa naturalnego jest [...] postrzegana jako nauka specyficznie katolicka, o której rzekomo nie warto dyskutować poza środowiskiem katolickim, toteż ludzie niemal się wstydzą nawet o niej wspominać”<sup>3</sup>. Przyczyn takiej sytuacji upatruje w powszechnym przyjęciu błędu naturalistycznego. Pozytywistyczne postrzeganie natury jako zespołu obiektywnych danych powiązanych jako przyczyny i skutki<sup>4</sup> wyklucza możliwość powiązania jej z etosem i prawem. Podobny problem dotyczy przyjętej, naukowej, wizji rozumu, uznającej za jego sferę wyłącznie rzeczywistość możliwą do zweryfikowania. Tym samym wartości, takie jak etos i religia, zostają zepchnięte na płaszczyznę właściwą dla subiektywnych przekonań. Świadomość publiczna została zatem opanowana przez prąd odrzucający, uznane wcześniej za klasyczne, źródła poznania prawa i szerzej – etosu. Problem ten jest na tyle istotny, że wezwanie do dotyczącej go publicznej

<sup>3</sup> Benedykt XVI, *op. cit.*

<sup>4</sup> Benedykt XVI przytacza w tym miejsku definicję H. Kelsena.

dyskusji stanowi zasadniczy element i cel całego wystąpienia (przypomnijmy, że mającego charakter oficjalnej przemowy głowy państwa).

Benedykt XVI docenia wartość, jaką pozytywizm wniósł do rozwoju myśli ludzkiej, nie ma zamiaru w całości go potępiać czy odrzucać. Niemniej jednak zwraca uwagę, że „tam gdzie rozum pozytywistyczny uważa się za jedyną kulturę wystarczającą, sprowadzając wszystkie inne rzeczywistości kulturowe do poziomu subkultur, umniejsza człowieka i zagraża człowieczeństwu”<sup>5</sup>.

Współcześnie Europa „zagrożona” jest przez próby uznania pozytywizmu za jedyną, wspólną płaszczyznę kultury i tworzenia prawa, sprowadzając inne przekonania i wartości na margines. Tym samym, konfrontując się z innymi kręgami kulturowymi, sama nie ma nic do zaoferowania ani nie jest w stanie przyjąć nic niefunkcjonalnego na poziomie pozytywistycznego rozumu.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jak na nowo odnaleźć wielkość rozumu i głębię natury, papież zwraca uwagę na zmiany, które zaszły w najnowszej historii politycznej. Wskazuje na rozwój i uznanie, jakie zaskarbił sobie w Niemczech, porównany przez niego do wołania o świeże powietrze, ruch ekologiczny. Zdano sobie bowiem sprawę, że w kontaktach człowieka z naturą ziemia nie jest tylko surowcem, którego rolą jest zaspokajać potrzeby człowieka – ma ona swoją godność. Ekologia nie odnosi się jednak wyłącznie do zachowania porządku w naturze jako całości. Istnieje również „ekologia człowieka” – jego wewnętrzna natura, której praw nie należy lekceważyć, manipulować nimi i przekraczać ich wedle uznania. Człowiek bowiem „to nie tylko wolność, którą sam sobie tworzy [...]. Jest on duchem i wolą, jest też naturą, a jego wola jest słuszna wtedy, kiedy szanuje naturę, słucha jej i akceptuje siebie takiego, jakim jest, że sam siebie nie stworzył”<sup>6</sup>.

Benedykt XVI stawia również pytanie o zasadność poszukiwania Rozumu stwórczego, którego manifestację odnajduje on w rozumie obiektywnym przejawiającym się w naturze. Kulturowe dziedzictwo Europy, znaczną część swych osiągnięć – ideę praw człowieka, równości wobec prawa czy nienaruszalność godności ludzkiej stworzyło w oparciu o wiarę w istnienie Boga Stwórcy. Razem ze swoją podstawą stanowią one fundament tożsamości kulturowej Europy, zrodzonej ze spotkania Jeruzolimy, Aten i Rzymu.

Biskup Rzymu kończy swoje przemówienie powtórным przywołaniem wyboru, przed którym stanął biblijny Salomon. Co na jego miejscu powinni wybrać współcześni ustawodawcy? Serce rozumne – zdolność rozróżnienia dobra od zła – pozostaje dla niego kluczem do stanowienia „prawdziwego” prawa, służącego sprawiedliwości i pokojowi.

Można podsumować, że zasadniczym elementem, na który zwrócona zostaje uwaga słuchaczy, jest powrót do „klasycznych” źródeł zrozumienia, a zatem i poznania prawa, wypartych w XX w. niemal całkowicie przez pozytywistyczne

<sup>5</sup> Benedykt XVI, *op. cit.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

znaczenie norm. Owe klasyczne źródła były obecne w historii prawa, a dopiero wyłączenie ich znaczenia i zepchnięcie na margines subiektywnych poglądów niezaskądających na powszechne uznanie stanowi zmianę w dotychczasowej myśli. Nie bez znaczenia jest również fakt, że słowa papieża, szczególnie o celu, w jakim tworzone jest prawo oraz właściwej roli sukcesu w polityce skierowane są bezpośrednio do członków demokratycznego parlamentu, którym realizacja arystotelesowskiego dobra wspólnego powinna być szczególnie bliska.

## 1. DYSKUSJA ŚWIECKIEGO ROZUMU ZE ŚWIATŁEM WIARY

Przy okazji berlińskiego przemówienia poglądy Benedykta XVI na kwestie podstaw prawa zostały przekazane szerokiej publiczności, jednak odnosił się on do tego zagadnienia już wcześniej jako kardynał Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

Dnia 19 stycznia 2004 r., na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Ludwiga Maksymiliana w Monachium miało miejsce niezwykle spotkanie. Była to pierwsza okazja, by wysłuchać bezpośredniej polemiki J. Ratzingera z „naczelnym myślicielem Republiki Federalnej Niemiec” – Jürgenem Habermasem. Ponieważ przedstawiciel szkoły frankfurckiej pierwszy zabrał głos, przyjrzyjmy się jego przemówieniu oraz odpowiedzi, jakiej udzielił gość z Watykanu.

Za punkt wyjścia Habermas obiera wątpliwość, jaka tyczy się możliwości odnawiania przez demokratyczne państwo konstytucyjne swoich normatywnych źródeł poprzez czerpanie z „własnych zasobów”. Jako ukierunkowane na wolność nie może bowiem zagwarantować, będących jego podstawą, założeń normatywnych inaczej niż poprzez odniesienie do światopoglądowych bądź religijnych, kolektywnie wiążących tradycji etycznych<sup>7</sup> – co z samej swej istoty stawia pod znakiem zapytania jego zobowiązanie do przyjętej współcześnie neutralności w kwestii poglądów. O ile bowiem sama konstytucja państwa liberalnego może zakwestionować podstawy swojej legitymizacji, odrywając się od tradycji religijnej czy szerzej – metafizycznej, o tyle samo nastawienie i motywy tych współobywateli, którzy przyjęli na siebie rolę ustawodawców (daleko bardziej wymagającą niż tylko przestrzeganie ustawowych granic swojej wolności), wymaga, jak określa to filozof z Frankfurtu, „wysiłku motywacyjnego, którego nie można wymusić prawem”.

Habermas nie odmawia państwu liberalnemu możliwości odtwarzania własnych założeń w oparciu jedynie o własne, świeckie podstawy. Powtarza jednak pytanie, które zadał E. Böckenförde – jak długo scalone przez państwa narody mogą żyć wyłącznie z gwarantowania wolności jednostkom, bez jednoczącej więzi, która leży u podstaw tej wolności? Otóż, jak wskazuje autor przemówienia:

<sup>7</sup> J. Habermas, *Pluralizm i moralność*, „Tygodnik Powszechny”, 1.05.2005, nr 18, s. 6.

demokratycznie ukonstytuowane państwo prawa zabezpiecza przecież nie tylko wolności negatywne, [...] pobudzając swobody komunikacyjne, mobilizuje także obywateli do uczestnictwa w publicznej debacie wokół tematów, które dotyczą wszystkich po prostu. Zagubiona „jednocząca więź” jest demokratycznym procesem, w którym przedmiotem dyskusji staje się ostatecznie zrozumienie konstytucji<sup>8</sup>.

Poszczególne problemy, przed którymi stają ustawodawcy, nie odnoszą się, zdaniem Habermasa, jedynie do płaszczyzny polityczno-społecznej, ale również do interpretacji zasad konstytucyjnych, których wykładnia prowadzić będzie do samookreślenia obywateli, szczególnie w kontekście bogactwa życia kulturalnego, pluralizmu światopoglądowego oraz religijnego. Konstytucja, jako nośnik wartości, oczywiście oddziałuje na obywateli – przyswajają ją oni nie tylko jako abstrakcyjną treść, lecz także w kontekście narodowej historii oraz oczywiście w konkretnym znaczeniu<sup>9</sup>. Jednakże, jeżeli aksjologia konstytucji ma się na stałe zakorzenić, samo przyswojenie poprzez proces poznawczy to zdecydowanie za mało.

Moralne przekonanie i powszechne współbrzmienie w oburzeniu wobec masowych pogwałceń praw człowieka wystarczyłoby jedynie dla zintegrowania ukonstytuowanego społeczeństwa kosmopolitycznego [...]. Solidarność, jakkolwiek abstrakcyjna i prawnie zapośredniczona, pojawia się między członkami wspólnoty politycznej nie wcześniej niż wówczas, gdy zasady sprawiedliwości uzyskają dostęp do ściślejszego spłotu kulturowego zorientowania na wartości<sup>10</sup>.

Właśnie z solidarności czyni Habermas jeden z najważniejszych aspektów prezentowanej przez siebie koncepcji. Jego zdaniem dotyka nas „tragedia odpolitycznienia”. Wyczerpywanie się solidarności, osłabienie demokratycznej więzi łączącej społeczeństwo bez możliwości jej powtórnego stworzenia czy nawet wymuszenia czynią z obywateli „egoistycznie działające monady” kierujące wzajemnie przeciw sobie ostrze przysługujących im subiektywnych praw. Dowody na istnienie takiego stanu rzeczy znajduje się w uniezależnionym od polityki świecie światowej, zglobalizowanej gospodarki. Niepoddające się demokratyzacji rynki finansowe przejmują władczą pozycję wobec dziedzin życia tradycyjnie związanych normatywnie, a zatem albo politycznie, albo dzięki „przedpolitycznym formom komunikacji”. Skutkiem jest kurczenie się płaszczyzn wymagających legitymizacji oraz, w konsekwencji zanikania demokratycznego kształtowania opinii, umocnienie „obywatelskiej prywaty”.

W dalszej części wywodu filozof przechodzi do oceny kondycji zachodniego rozumu oraz kryzysu będącego następstwem autodestrukcyjnej społecznej

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Szczególnie interesująca wydaje się w tym kontekście, charakterystyczna przede wszystkim dla Stanów Zjednoczonych, doktryna „żywej konstytucji”.

<sup>10</sup> J. Habermas, *Pluralizm*.



i duchowej racjonalizacji, jaka stała się udziałem zachodniego kręgu cywilizacyjnego. Katolicyzm w swej istocie, zmagając się ze świeckim humanizmem, oświeceniem i liberalizmem politycznym, nigdy nie był sceptycznie nastawiony do rozumu. Współcześnie zaś pogląd, że lekarstwem na kryzys rozumu „skruszonej nowoczesności” może okazać się ponowne odniesienie do metafizyki – „transcendentalny punkt odniesienia” – staje się znów aktualny. Przywołuje też zagadnienie, z jakim zetknął się podczas konferencji w Teheranie: czy z punktu widzenia kultury i socjologii religii europejska sekularyzacja nie jest zjawiskiem bez precedensu i jako taka powinna zostać skorygowana? Zdaniem frankfurczyka bardziej zasadne wydaje się pytanie, czy w ogóle istnieje możliwość stabilizacji ambiwalentnej nowoczesności za pomocą samych tylko sił świeckiego, komunikatywnego rozumu<sup>11</sup>. Zjawisko trwania religii w ustawicznie sekularyzującym się społeczeństwie musi być postrzegane znacznie poważniej niż tylko jako sam fakt społeczny. Jest ono bowiem dla filozofii wyzwaniem poznawczym.

Współcześnie mamy w filozofii do czynienia z rozróżnieniem na dostępny dla wszystkich dyskurs świecki oraz zależny od praw objawionych dyskurs religijny. Habermas wskazuje jednak, że

wyznaczenie granicy nie wiąże się z filozoficznym żądaniem, aby poza historycznie zinstytucjonalizowaną wiedzą o świecie samodzielnie ustalić, co jest prawdziwe lub fałszywe w treściach tradycji religijnych. Respekt, który towarzyszy temu powstrzymaniu się od poznawczego sądu, polega na szacunku dla osób i sposobów życia, które swoją nienaruszalność i autentyczność czerpią ewidentnie z przekonań religijnych.

W jego opinii właśnie w gminnym życiu religijnych wspólnot zachowana została szczególna więź, wrażliwość na społeczne patologie i niepowodzenia, gdzie indziej utracona i niemożliwa do przywrócenia za pomocą samego tylko eksperckiego rozumu. Można zaryzykować stwierdzenie, że konieczny jest powrót do wzajemnego przenikania się filozofii i religii. Jak pisze K. Wigura:

Habermas proponuje, by rozumieć kulturową i społeczną sekularyzację jako obustronny proces uczenia się, który tradycje Oświecenia, podobnie jak nauki religijne, wykorzystuje do refleksji nad kształtem współczesnego społeczeństwa<sup>12</sup>.

Niemiecki filozof konkluduje, że w epoce postsekularnej instytucje takie jak władza administracyjna i rynki finansowe wypierają z życia społecznego tak potrzebną jego zdaniem solidarność, przez co utrudniona zostaje koordynacja działań dotyczących norm, wartości oraz skupiających się na porozumieniu aktów

<sup>11</sup> Por. Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, t. 20.

<sup>12</sup> K. Wigura, *Pokolenie pomocników artylerii. Habermas, Ratzinger, Luhmann i niemieckie spory*, „Stan Rzeczy” 2012, nr 2.

mowy. Z tego powodu liberalne państwa konstytucyjne powinny dla własnego dobra podtrzymywać wszelkie źródła kultury, z których tradycyjnie kształtuje się solidarność obywatelska oraz świadomość normatywna. Neutralizacja władzy państwowej, sekularyzacja wiedzy i rozpowszechnienie wolności światopoglądowej wymusiły rezygnację religii z monopolu na „wszechogarniające kształtowanie życia”. Mimo to, Habermas zauważa, że „uniwersalistyczny porządek prawny i egalitarna moralność społeczna muszą raczej przylegać wewnątrz do etosu gminy w taki sposób, by jedno ściśle wynikało z drugiego”<sup>13</sup>. Społeczeństwa pluralistyczne są bowiem dwustronnie zobowiązane – „nie tylko od wierzących powinny domagać się zrozumienia [...]. Po drugiej stronie także oczekuje się tego samego zrozumienia od niewierzących w ich postępowaniu z wierzącymi w ramach liberalnej kultury politycznej”<sup>14</sup>. Wreszcie światopoglądowa neutralność władzy państwowej, jako że zapewnia jednakowe gwarancje wszystkim obywatelom, nie może być utożsamiana z politycznym uogólnieniem świeckich zapartywań na świat. W ostatnich zdaniach monachijskiego wystąpienia Habermas postuluje nie tylko, by nie odmawiać wierzącym obywatelom prawa do swojego wkładu do dyskusji publicznej, ale co więcej – zauważa, że to liberalna kultura polityczna powinna przyjąć na swoje barki ciężar przekładania istotnych znaczeń religijnych na język ogólnodostępny.

Do zaprezentowanych treści odniósł się występujący później kardynał Joseph Ratzinger. Zaczął od naszkicowania trzech czynników mających, jego zdaniem, fundamentalny wpływ na tempo przemian we współczesnym świecie. Pierwszym jest powstanie społeczeństwa globalnego, w którym coraz mocniej przenikają się dotychczas odległe zjawiska polityczne, gospodarcze i kulturowe. Drugim – rozwój nauki pociągający za sobą lawinowy wzrost ludzkich możliwości, tak twórczych, jak i destrukcyjnych. Wykraczają one daleko ponad utrwalone w dziejach standardy, narzucając pytanie o możliwość ich normatywnej oraz moralnej kontroli. Trzecim zaś – spowodowane poprzednimi czynnikami zatracanie etycznych pewników dotychczas służących ludzkości za drogowskazy. Prelegent akcentuje przy tym szczególną rolę i odpowiedzialność filozofii, która powinna stać na straży rozwoju poszczególnych nauk, krytycznie je analizując z punktu widzenia stawianych przez siebie pytań.

Następnie Ratzinger przechodzi do przedstawienia swojego poglądu na władzę<sup>15</sup> i prawo. Władza winna być w służbie prawa i jako taka stanowi przeciwny biegun przemocy. Społeczeństwo powinno przezwyciężyć podejrzliwość wobec prawa, wtedy tylko może doświadczyć wolności jako wspólnej warto-

<sup>13</sup> J. Habermas, *Pluralizm*.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> W wystąpieniu Ratzinger przyznaje, że pomija problem zdefiniowania istoty władzy, jednak z treści wynika, że traktuje ją daleko szerzej niż tylko władza państwowa czy polityczna. Odczytuje ją, w tym kontekście, raczej jako możliwość wpływania na rzeczywistość, szczególnie w aspekcie dokonanego w ostatnim stuleciu postępu technologicznego.



ści – „wolność bezprawna oznacza anarchię, a tym samym zniszczenie wolności. Pogarda dla prawa pojawia się zawsze wtedy, gdy samo prawo nie jest już wyrazem sprawiedliwości w służbie wszystkich, lecz wytworem samowoli”<sup>16</sup>. Postawione zostają zatem pytania, w jaki sposób prawo powstaje i jakie cechy musi posiadać, by stać się „wehikułem sprawiedliwości”. Zagadnienie realizacji wspólnych interesów znajduje rozwiązanie w dobrze funkcjonujących mechanizmach demokratycznego kształtowania woli. Rękojmnia wspólnego uczestnictwa w tworzeniu prawa jest, zdaniem Ratzingera, jednym z podstawowych argumentów za systemem demokratycznym jako optymalną formą porządku politycznego. Zasada podejmowania decyzji odpowiednią, zależną od wagi sprawy większością nie wyczerpuje jednak pytania o etyczne podstawy prawa, o zabezpieczenie przed tym, co z samej swej istoty jest bezprawiem oraz przeciwnie, o „niezmienne prawo”, które przez każdą większość musi być szanowane. Nowożytną odpowiedzią na te problemy jest powstanie rozmaitych praw człowieka, mających oparcie w jego istocie i nienaruszalnych przez wszystkich, którzy taką istotę posiadają.

Prelegent koncentruje swoją uwagę, na powstaniu nowych form władzy, które rozwinęły się w drugiej połowie XX wieku. Pierwszą jest władza niszczenia – wynalazek bomby atomowej uświadomił człowiekowi, że jest odtąd w stanie unicestwić samego siebie oraz swoją planetę. Konieczne było zatem opracowanie skutecznych mechanizmów chroniących przed zagrożeniem, jakie niósł postęp w dziedzinie wojskowości. Paradoksalnie, trawiąca przez lata konkurencja wrogich sobie bloków politycznych i lęk o własne przetrwanie stanowiły rodzaj zabezpieczenia. Współcześnie jednak pojawiły się nowe siły, mające dostęp do „wielkich potencjałów zniszczenia”, a nieskrępowane porządkiem konwencjonalnej polityki siły terroru. Próby religijnej legitymizacji podstaw tego zjawiska każą się zastanowić, czy może religia przestała być postrzegana jako siła ocalająca a przeciwnie – niebezpieczna i jako taka powinna zostać poddana „kurateli rozumu”?

Nową formą władzy jest również, dotychczas nieosiągalna, możliwość „produkcji ludzi w probówce”. Człowiek przestaje być darem Boga lub natury, a staje się swoim własnym wytworem, produktem, którego w razie problemów można się pozbyć. Zachwianiu ulega zatem podejście człowieka do swojej egzystencji i miejsca w świecie. Zagrożenia, jakie z tego wynikają, odwracają pytanie postawione w poprzednim akapicie i każą podać w wątpliwość pogląd o niezawodności rozumu i dopuścić możliwość, by go także poddać pod odpowiedni nadzór. Czy może, jak podsumowuje kardynał Ratzinger: „religia i rozum powinny się nawzajem ograniczać i ukazując zawsze swoje ograniczenia, ujawniać swe pozytywne walory”<sup>17</sup>?

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Demokracja, prawo i religia*, „Tygodnik Powszechny”, 1.05.2005, nr 18, s. 7.

<sup>17</sup> Ibidem.

Zwracając uwagę na powyższe wyzwania, Ratzinger przechodzi do refleksji historycznej, w której zaznacza kilka przełomowych momentów. Pierwszym było starożytne, greckie spostrzeżenie, że ponieważ samo prawo stanowione w swej istocie nie zabezpiecza przed bezprawiem, należy zatem szukać jego obiektywnych źródeł w naturze i istocie człowieka.

Drugim było przekroczenie granic Starego Świata dokonane wraz z odkryciem Ameryk. Spotkane tam ludy nie należały do chrześcijańskiego kręgu kulturowego, wiara nie mogła więc, jak miało to miejsce wcześniej, być płaszczyzną porozumienia oraz źródłem ogólnie dostępnych i obowiązujących norm. Potrzebne było stworzenie nowej koncepcji – prawa narodów, przekraczającego poszczególne systemy prawa regulującego relację między ludźmi niezależnie od ich politycznej czy kulturowej przynależności.

Wreszcie nastąpił przełom wewnątrz samego chrześcijaństwa, rozszczepiając je na często skonfliktowane ze sobą odłamy. I na tym polu należało zatem rozwinąć dogmat pierwotnej i wspólnej dla wszystkich płaszczyzny prawa, którego fundamenty nie wypływają już z wiary, a ze wspólnych dla wszystkich natury i rozumu.

Właśnie prawo naturalne pozostaje współcześnie tym wymiarem argumentacji, dzięki któremu Kościół jest w stanie nawiązać dialog na temat etycznych podstaw prawa nie tylko z innymi wspólnotami wyznaniowymi, lecz także (przede wszystkim) ze świeckim społeczeństwem. Choć pogląd na zjednoczenie natury i rozumu oraz ich stwórczą działalność nie jest już tak dobitny, jak dawniej, w dalszym ciągu legitymizuje on ważne instytucje prawa. Jak zauważa późniejszy papież:

ostatnim elementem prawa naturalnego, który przynajmniej w epoce nowożytnej uchodzić chciał w najgłębszej swej istocie za prawo rozumu, pozostały prawa człowieka. Nie można ich zrozumieć bez założenia, że człowiek jako taki, przez samą swą przynależność do rodzaju ludzkiego, jest podmiotem prawa; że sam jego byt nosi w sobie wartości i normy, które należy odnaleźć, choć wynaleźć ich nie można<sup>18</sup>.

Ostatnim poruszonym w przemówieniu zagadnieniem jest sygnalizowana we wstępie wielokulturowość współczesnego świata, który można podzielić na trzy wielkie obszary – kultury zachodniej, islamu oraz buddyzmu i hinduizmu. Nie są one wewnętrznie jednolite, występują w nich mniejsze lub większe napięcia, których najdobitniejszym przykładem jest analizowana wcześniej relacja tradycji chrześcijańskiej i kultury świeckiej racjonalności. Prądy te przenikają również inne kręgi kulturowe, które z jednej strony asymilują ich treści, z drugiej zaś – starają się obronić własną tożsamość. Powracając do problemu europejskiej sekularyzacji, jako być może drogi odosobnionej, wymagającej korekty, kardynał Ratzinger nie chce redukować jej jedynie do „znużenia racjonalnością”, która

<sup>18</sup> Ibidem.

choć przynajmniej nasz uformowany na Zachodzie rozum, nie pojmuje każdego *ratio* i jako racjonalność właśnie natrafia na ograniczenia, usiłując stać się oczywistą. Faktycznie jej oczywistość związana jest z określonym kontekstem kulturowym, toteż należy przyjąć, że nie sposób oczekiwać jej uznania w tej postaci przez całą ludzkość [...]. Innymi słowy, nie istnieje racjonalna, etyczna, lub religijna formuła globalna, wokół której jednoczą się wszyscy i która następnie mogłaby udźwignąć całość<sup>19</sup>.

Po przeprowadzeniu analizy przedstawionych źródeł spróbujemy krótko podsumować myśl polityczno-prawną prezentowaną przez J. Ratzingera oraz relację, w jakiej według niego pozostają: rozum i religia.

Zarówno jedna, jak i druga „siła”, nie ograniczając się wzajemnie, może prowadzić do niebezpiecznych w swych konsekwencjach wypaczeń. O ile jednak patologie religii są jasno zdefiniowane i znane, o tyle patologie rozumu, tłumione przez uformowaną na Zachodzie tradycję ścisłej, świeckiej racjonalności, nie są tak łatwo zauważane. Etyka, mająca swoje źródło w sferze ponadnormatywnej (choć nie tylko religijnej), powinna stać na straży wzajemnego ograniczania się obydwu aspektów, tak by poprzez prawo można było tworzyć warunki dla realizacji sprawiedliwości i pokoju. Prawo, dodajmy, rozumiane nie jako zbiór przepisów, a jako istniejący w świecie porządek, którego odczytanie i dalsza kodyfikacja, tak by mogło być realizowane dla osiągnięcia wspólnego dobra, jest zadaniem demokratycznego polityka i szerzej – ustawodawcy.

## 2. POKOLENIOWE DOŚWIADCZENIE JAKO ŹRÓDŁO OPISU I ROZUMIENIA ŚWIATA

Należy zastanowić się, skąd wynikają wspólne wnioski Ratzingera i Habermasa. Przede wszystkim pochodzą oni z tej samej „generacji”, ludzi biorących czynny udział w wydarzeniach II wojny światowej, jednak przymusowo wcielonymi do służby wojskowej i zbyt młodymi, by móc przypisać im jakąkolwiek odpowiedzialność za zbrodnie wyrządzone podczas tego konfliktu. Jednak jako nastolatki byli już świadomymi obserwatorami otaczającej ich rzeczywistości. Oglądali rozwój ideologii totalitarnej w Niemczech (choć, w przypadku interesujących nas filozofów, z innych perspektyw – ojciec Habermasa, Ernst był członkiem NSDAP, zaś głęboko religijna rodzina Ratzingera była wobec partii głęboko niechętna), jej „kulminację”, a także niszczycielskie konsekwencje, do jakich doprowadziła – w szczególności dotyczące gospodarczego, politycznego i „moralnego” zrujnowania Niemiec.

<sup>19</sup> Ibidem.

Pokolenie to nazwane zostało „Flakhelfer-Generation” – pokoleniem pomocników artylerii<sup>20</sup>. Historia odcisnęła na nim szczególne piętno, przejawiające się w pewnych cechach osobowości. Jak stwierdził H. Schelsky (urodzony w 1912 r., a zatem przedstawiciel pokolenia wcześniejszego), charakteryzowało ich przeświadczenie, że polityczna wiara i zaangażowanie prowadzą do totalnego zniszczenia<sup>21</sup>, w pierwszych dekadach po wojnie, wycofali się z czynnego uczestnictwa w życiu publicznym, zamiast tego skupiając się na własnym rozwoju i, ewentualnie, na odbudowie swojego najbliższego otoczenia. Jak, za H. Schelsky’im, stwierdza K. Wigura:

widząc ruiny swojego państwa, zdecydowali się na zupełnie inną ścieżkę kariery niż poprzedzające ich pokolenia. Ich sukces miał być osiągany małymi krokami i służyć osiągnięciom na miarę życia prywatnego, a nie obecności publicznej. Przez swoją niestrudzoną pracę u podstaw włożyli ogromny wysiłek w odbudowę kraju. W ten sposób „ostatni bohaterowie führera” stali się podstawą odbudowy zachodnich Niemiec [...]. Ich sukces jednak, niezależnie od tego, jak byłby wielki, skrywa głęboko przez nich odczuwane poczucie oszukania, zmanipulowania, niepewności.

Jak to możliwe, że sceptycyzm, ostrożność i wycofanie nie przeszkodziły pokoleniu „pomocników artylerii” w wydaniu szeregu wybitnych osobowości, autorytetów, tak życia politycznego (wicekanclerz Hans-Dietrich Genscher, prezydent Johannes Rau), jak i intelektualnego? Jeżeli chodzi o sferę naukową, jedną z hipotez jest wspólny mianownik poglądów i tematyki prac przedstawicieli tegoż pokolenia, bazujący na jego socjologicznej tożsamości i wynikających z niej zapatrywaniach na przyszłość. Skupiony jest on na obawie przed odejściem od procesu demokratyzacji społeczeństw, a także na problemie utrzymania solidarności i stabilności społecznej, wartości, na których mogą się one oprzeć oraz oczywiście stosunku do historii i przeszłości.

Wpływa to na tak silne u J. Habaremasa akcentowanie solidarności, poszukiwanie konsensusu, w tym poprzez zastosowanie racjonalności komunikacyjnej. Jednakże, w zakresie interesującej nas tematyki, problem ten zostaje przez niego przesunięty z obrębu jednego społeczeństwa (narodowego) na sferę porozumienia między grupami religijnymi a „świeckimi racjonalistami” funkcjonującymi w nowoczesnym, pluralistycznym i ponadnarodowym społeczeństwie globalnym, na poziomie którego prowadzi swoje rozważania również Ratzinger. Charakterystyczna dla obydwu myślicieli ostrożność, próba pogłębienia pozytywnych cech postsekularnej, racjonalnej nowoczesności w dialogu z religią stanowi element wiążący.

<sup>20</sup> Zob. K. Wigura, *op. cit.*

<sup>21</sup> *Ibidem.*

### 3. SEKULARYZACJA A MIEJSCE TRANSCENDENCJI ORAZ KONSEKWENCJE PRZYJĘTEGO ROZUMOWANIA W SFERZE PRAWA

Zagadnienie miejsca religii i jej relacji ze świeckim społeczeństwem został podjęty przez Habermasa w 2001 r. Dnia 14 października, a zatem miesiąc po zamachach na World Trade Center, wygłosił on przemówienie w kościele św. Pawła we Frankfurcie z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy. Odnosił się w nim do motywowanych religijnie zamachów. O ile wcześniej terroryzm był zjawiskiem kojarzonym raczej ze środowiskami separatystycznymi lub anarchistycznymi (jak np. prowadzona przez 17 lat działalność Unabombera), o tyle po 11 września za sprawą działalności Al Kaidy stał się domeną religii, choć w ujęciu, według niemieckiego filozofa, wcześniej niespotykany:

Samobójczy mordercy, którzy zmienili cywilne samoloty w żywe pociski i skierowali je na kapitalistyczne twierdze zachodniej cywilizacji, działali – jak się tymczasem dowiedzieliśmy z testamentu Atty i z ust Osamy bin Ladena – z pobudek religijnych. [...] Fundamentalizm posługuje się językiem religijnym, ale jest zjawiskiem czysto nowoczesnym. Od razu rzucało się w oczy, że motywy i środki islamskich zamachowców rozchodzą się w czasie. Odzwierciedla się tu czasowa rozbieżność kultury i społeczeństwa w krajach, z których wywodzą się zamachowcy, rozbieżność powstała dopiero w wyniku przyspieszonej i wykorzeniającej modernizacji. To, co w szczęśliwszych okolicznościach u nas mogło być doświadczane jako proces „twórczej” destrukcji, tam nie obiecuje żadnej rekompensaty za ból wywołany rozpadem tradycyjnych form życia<sup>22</sup>.

W kontekście cytowanego fragmentu rozważmy dwa zagadnienia. Po pierwsze widać tu spójność z poglądem Ratzingera, z niebezpieczeństwem, jakie niesie religijne motywowanie terroryzmu, oderwane od charakterystycznego dla zachodniej cywilizacji rozumowego, zsekularyzowanego rozumienia rzeczywistości i polityki. Niebezpieczeństwo to wypływa z rozdźwięku, jaki widać między „zachodnim” a islamskim miejscem dla transcendencji, a w obliczu współczesnych metod, tak komunikacji jak i niesienia zniszczenia, staje się światowym wyzwaniem obecnym zarówno w kwestii bezpieczeństwa, jak i na płaszczyźnie intelektualnego przenikania się nieufnych wobec siebie „światów”, z których jeden próbuje dokonać prawnej i kulturowej implementacji własnych osiągnięć, drugi zaś usiłuje się bronić metodami uznanymi przez przeciwnika za odrażające.

Z drugiej strony, po 14 latach od wydarzeń, które zainspirowały ten tok myślenia, znamy konsekwencje działań, jakie zostały podjęte. Nieudana próba „transplantacji” wartości świata zachodniego, szczególnie zogniskowanych wokół świeckiego racjonalizmu, w ramy kultury islamu zaowocowała polityczną destabilizacją i w efekcie jeszcze większym wzrostem fundamentalizmu przypierającym realne, oddziałujące na rzeczywistość formy w postaci powstającego na

<sup>22</sup> J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak”, wrzesień 2002, nr 568, s. 9.

granicy Syrii i Iraku (oraz w części Libii) tzw. „państwa islamskiego”. Zagadnienie to, szczególnie w swoim politycznym wymiarze, wykracza jednak daleko poza ramy niniejszej pracy.

Nie ulega jednak wątpliwości, iż mimo odniesienia do globalnego ujęcia problemu, Habermas i Ratzinger operują przede wszystkim na płaszczyźnie relacji między religią a świeckim państwem konstytucyjnym, wyrosłym w kulturze zachodu z oświeceniowych korzeni i to na nim skupiają się ich spostrzeżenia oraz postulaty, z których największą rolę odgrywa nawoływanie do wzajemnego czerpania z chrześcijańskiej i świeckiej tradycji.

Komentarza wymaga też przywoływane pojęcie sekularyzacji. Swoją sposob używania tego terminu J. Habermas wyłożył w przemówieniu frankfurckim. „Sekularyzacja” w rozumieniu prawnym oznaczała wywłaszczenie dóbr kościelnych na rzecz świeckiej władzy państwowej. To stąd przeniosła się później na nowoczesny dyskurs dotyczący państwa i społeczeństwa. Odtąd, w zależności od oceny i perspektywy, jaką przyjmujemy, możemy przez nią rozumieć albo poskromienie autorytetu Kościoła przez władzę świecką, albo przeciwnie – akcentowanie aktu bezprawnego zawłaszczenia. I tak, w zależności od punktu widzenia, albo dostrzeżemy zastąpienie zabobonnych, przejrzałych form tradycyjnego myślenia i życia przez nowe, „rozumowe” ich ekwiwalenty, albo zwrócimy uwagę na uzurpowanie sobie monopolu na dyktowanie porządku odmiennego niż zagarnięte modele zachowań<sup>23</sup>.

Zdaniem niemieckiego myśliciela jedno i drugie podejście popełnia ten sam błąd, rozpatrując wynikły z powyższej interpretacji konflikt jako grę o sumie zerowej, toczoną między uwolnionymi przez oświecenie i kapitalizm twórczymi siłami nauki a wciąż znaczącymi siłami religii zinstytucjonalizowanymi poprzez Kościół. W konflikcie tym zagubiona zostaje „cywilizująca rola demokratycznie oświeconego *common sense* – zdrowego rozsądku”<sup>24</sup>.

Z punktu widzenia nowoczesnego, liberalnego państwa jako „rozumne” mogą być określone tylko te wspólnoty religijne, które z własnego przekonania wyrzekają się narzucania innym wyznawanych przez siebie prawd i zasad postępowania oraz narzucania wobec swoich członków przymusu sumienia, a tym bardziej, wiodącej do samobójczych ataków, manipulacji<sup>25</sup>. Przekonanie to wynika z trzech przesłanek: po pierwsze – religia musi uporać się z „poznawczym dysonansem” wynikającym z nagromadzonych w pluralistycznym świecie wielości wierzeń, wyznań i poglądów; po drugie – zaakceptować autorytet oraz społeczny monopol na stanowienie prawd o świecie, jaki przyznano na-

<sup>23</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>25</sup> I w tym aspekcie widać wpływ zamachów z 11 września na autora. Przytoczona opinia stanowi też punkt zaczepienia dla J. Ratzingera mówiącego o poglądzie poddania religii kurateli rozumu.



uce; wreszcie po trzecie – uznać przesłanki porządku państwa konstytucyjnego oparte na moralności świeckiej. Bez uznania powyższych refleksji, powiada Habermas, w bezwzględnie zmodernizowanym społeczeństwie religia wytwarza destrukcyjny potencjał<sup>26</sup>.

Wracając do samej sekularyzacji, powiedzieliśmy, że Habermas postuluje za zerwaniem rozumienia jej jako rodzaju rywalizacji. W wydanej w 2012 r. książce *Między naturalizmem a religią* w odniesieniu do pytania: czy w warunkach całkowitego „upozytywnienia” prawa, polityczne panowanie może zyskać jakieś niereligijne lub postmetafizyczne uprawomocnienie, pisze natomiast, kontynuując kierunek wyznaczony w przemówieniu z Monachium: „proponowałbym, aby kulturą i społeczną sekularyzację rozumieć jako podwójny proces uczenia, który skłania tradycje oświeceniowe i religijne doktryny do refleksji nad własnymi granicami”. Co do samych religijnych podstaw uprawomocnienia kontynuuje zaś: „W odniesieniu do społeczeństw postsekularnych rodzi to wreszcie pytanie, jakich nastawień poznawczych i jakich normatywnych oczekiwań liberalne państwo musi się domagać od obywateli wierzących i niewierzących w ich wzajemnej interakcji”<sup>27</sup>.

Rozważając problematykę laickiego uprawomocnienia prawa, J. Habermas tak określa swoje stanowisko:

Polityczny liberalizm, którego bronię w specyficznej formie Kantowskiego republikanizmu, rozumie sam siebie jako niereligijne i postmetafizyczne uprawomocnienie normatywnych podstaw demokratycznego państwa konstytucyjnego. Teoria ta mieści się w tradycji rozumowego prawa, które rezygnuje z silnych kosmologicznych lub eschatologicznych założeń właściwych klasycznym i religijnym doktrynom prawa naturalnego. Oczywiście historia chrześcijańskiej teologii w średniowieczu [...] też jest częścią genealogii praw człowieka, ale podstawy legitymizacji państwa neutralnego światopoglądowo w ostateczności wywodzą się ze świeckich źródeł filozofii XVII i XVIII stulecia. [...] Z punktu widzenia katolicyzmu, który obstaje przy przejrzystym stosunku poznania do *lumen naturale*, jak sądzę, zasadniczo nie ma miejsca na autonomiczne (niezależne od praw obywateli) ufundowanie moralności i prawa<sup>28</sup>.

W jego ujęciu tradycja państwa konstytucyjnego zrywa z wszelkimi przedkonstytucyjnymi podmiotami panowania. Po instytucjach takich jak suwerenność monarchy nie została żadna luka, którą można by wypełnić jakimś ponadpozytywnym etosem. Punktem odniesienia jest konstytucja, którą obywatele tworzą sami dla siebie i dopiero na jej podstawie, zgodnie ze skodyfikowanymi demokratycznymi zasadami i procedurami, wybierają władzę. Władza ta staje się od początku „ukonstituowana”, a nie jak dawniej „oswojona”, przez co do końca zostaje przeniknięta prawem<sup>29</sup>. Prawo staje zatem ponad władzą, ale jako twór

<sup>26</sup> J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, s. 11.

<sup>27</sup> J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, PWN, Warszawa 2012, s. 92.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 93.

próbujący samemu odtwarzać podstawy własnego obowiązywania, a wyprzedzający państwo i politykę, ma problem ze źródłem tej legitymizacji. Stąd postawione przez E. Böckenförda zagadnienie zinterpretowane w ten sposób, iż aby zapewnić sobie podstawy obowiązywania, w pełni upożytywniony porządek konstytucyjny wymaga istnienia „co najmniej” religii lub innej podtrzymującej siły. Obowiązywanie prawa pozytywnego skazane jest zatem na odnalezienie swoich podstaw w pierwotnych wobec wspólnot politycznych przekonaniach etycznych.

Jeżeli spojrzymy na wymiar globalny, okaże się, że przytaczane wcześniej „pytanie teherańskiego kolegi” i pogląd Ratzingera o braku rozumienia racjonalności jako wspólnej dla wszystkich globalnej formuły również znajdują rozwinięcie. Nie tylko w krajach muzułmańskich, lecz także w przypisywanym do kultury Zachodu Izraelu, na płaszczyźnie regulacji życia rodziny prawo religijne albo stanowi alternatywę, albo wręcz zastępuje obowiązujące pozytywne prawo cywilne<sup>30</sup>. W samym zachodnim kręgu kulturowym zarysowało się, w opinii Habermasa, wyraźne pęknięcie. O ile w XVIII w. zarówno Europa, jak i Stany Zjednoczone wspólnie weszły na oświeceniową ścieżkę prowadzącą do liberalnego systemu konstytucyjnego, o tyle w ostatnich dekadach ich drogi się rozchodzą. Podczas gdy większość państw europejskich co najmniej od końca II wojny światowej ulega postępującej sekularyzacji, w USA liczba obywateli aktywnych religijnie utrzymuje się na wysokim poziomie<sup>31</sup>. Na płaszczyźnie określania własnego miejsca poprzez tworzenie (czy w Stanach Zjednoczonych raczej interpretowanie, zgodnie z doktryną tzw. „żywej konstytucji”) porządku konstytucyjnego oraz zawierania w nim sfery praw i wolności adresatów jej norm, przejawia się to poprzez liberalizację relacji społecznych uwarunkowanych kulturowo, a często też religijnie.

Habermas wskazuje, że „państwa europejskie zniosły karę śmierci, wprowadziły liberalne regulacje prawne dotyczące aborcji, równouprawnienie orientacji seksualnych i uznały homoseksualne związki partnerskie, bezwarunkowo odrzucając tortury i ogólnie – opowiedziały się za pierwszeństwem praw nad dobrami kolektywnymi takimi jak bezpieczeństwo narodowe”<sup>32</sup>. Katalog ten, wskazując na szereg praw podstawowych, wymaga komentarza w dwóch szczególnych aspektach.

Po pierwsze, w sferze równouprawnienia orientacji seksualnej, nie zgodzę się z rozróżnieniem wprowadzonym między Europą a Stanami Zjednoczonymi. W kwestii uznania homoseksualnych związków partnerskich Europa nie wyprzedza Ameryki – Włochy nie uznają ich w ogóle, w Niemczech nie mają one statusu równego z małżeństwem, we Francji zaś dostępny dla osób tej samej płci PACS stanowi przede wszystkim związek o charakterze ekonomicznym i dla jego istoty nie jest ważna płeć osób go zawierających (w ponad 90% będących osobami heteroseksualnymi), małżeństwa jednopłciowe zostały zaś wprowadzone dopiero w 2013 r.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 104.

– później niż w wielu stanach Ameryki. Mimo deklaracji przynależności do poszczególnych kościołów, w sferze sekularyzacji prawa obywatele Stanów Zjednoczonych nie odbiegają tak bardzo od społeczeństw Starego Kontynentu. Wydaje mi się, że różnice te są bardziej widoczne dopiero na płaszczyźnie argumentacji.

Z interesującego nas punktu widzenia o wiele ciekawsza jest refleksja nad odrzuceniem tortur i stojącymi za tą decyzją przesłankami. Oczywiście z pozytywnego punktu widzenia wystarczające jest stwierdzenie, że są one zakazane przez poszczególne konstytucje czy ratyfikację „Konwencji w sprawie zakazu stosowania tortur oraz innego okrutnego, nieludzkiego lub poniżającego traktowania albo karania”. Na poziomie argumentacji jest to jednak rozumowanie typu „nie, bo nie”, samo nietłumaczące ani *ratio legis* ani tak podkreślanej przez J. Habermasa sfery motywacji. Z pomocą mogą przyjść dopiero dwa ponadpozytywne stopnie argumentacji. Pierwszym jest odwołanie się do tradycji prawnonaturalnych, obojętnie czy wywiedzionych z religii, czy mniejszego lub większego stopnia relacji między rozumem a naturą. Brzmiałaby ona następująco: „człowieka nie wolno torturować, ze względu na przyrodzoną godność właściwą osobie ludzkiej”<sup>33</sup>. Wydaje się jednak, że i taka argumentacja jest niepełna, nie odwołuje się bowiem do źródeł godności, wskazując raczej na jej epistemologię. Kompletną strukturą byłoby dopiero stwierdzenie: „człowieka nie wolno torturować, ze względu na przyrodzoną godność właściwą osobie ludzkiej, wynikającą z dzieła stworzenia na boski obraz i podobieństwo”. Wymaga to jednak odniesienia nieakceptowanego z punktu widzenia świeckości państwa i neutralności światopoglądowej. Pełne jej zaaprobowanie wymagałoby bowiem rozumowego uprawomocnienia transcendentnych podstaw jej obowiązywania.

Pierwsza poprawka do Konstytucji Stanów Zjednoczonych, ujęta w wiekopomnym Bill of Rights, zakazuje Kongresowi ustanawiania ustaw wprowadzających religię lub zabraniających swobodnego wykonywania praktyk religijnych. Chronologicznie jednak pierwszym dokumentem gwarantującym wolność wyznania i sumienia na poziomie praw podstawowych był art. 16 Deklaracji Praw Wirginii z 1776 r. i brzmiał on następująco:

Religia, czy też nasze obowiązki wobec Stwórcy, jak również sposób jej uprawiania, zależą może jedynie od ludzkiego rozumu i przekonania, nie zaś od przymusu czy przemocy; tak więc wszyscy mają równe prawo do swobodnych praktyk religijnych zgodnych z nakazami sumienia, zaś obowiązkiem wszystkich ludzi jest przestrzeganie chrześcijańskich zasad wyrozumiałości, miłości i dobroci wobec bliźniego.

Jego wyjątkowy charakter wynika również z tego, że nie było to, jak na Kontynencie, zwycięstwo laickości państwa, ani też motywowane określonymi przesłankami dopuszczenie jakiejś wspólnoty do pełni praw, nie miało też charakteru ochrony

---

<sup>33</sup> Jak stanowi preambuła omawianej Konwencji, szukająca zatem własnego uprawomocnienia w klasycznie przyjętych źródłach.

przed zewnętrznym przymusem. Pochodzący z różnych stron obywatele-osadnicy wzajemnie przyznali sobie pozytywną wolność kultywowania własnych tradycji.

Właśnie granica między sferą rozumu a przekonań uległa z czasem największemu przesunięciu. Samookreślenie demokratycznego państwa liberalnego zostało ufundowane przez filozoficzną tradycję odwołującą się do „rozumu naturalnego”, a zatem przez powołanie się na publiczne argumenty możliwe do zrozumienia i zaakceptowania przez ogół wspólnoty<sup>34</sup>. Zdaniem Habermasa stanowi to poznawcze podłoże legitymizacji świeckiej władzy państwowej, odtąd niezależnej od wcześniejszych, ponadpozytywnych źródeł uprawomocnienia. Uczynienie takiego założenia pozwala w dalszej kolejności na sformułowanie postulatu instytucjonalnego oddzielenia państwa i Kościoła. Znajomość historycznego kontekstu pozwoli dookreślić, że politycznym motorem tych zmian była potrzeba stabilizacji i zażegnania konfliktów wyznaniowych charakteryzujących wczesną nowożytność<sup>35</sup>, w której to zaczął się sekularyzacyjny proces zmian, uwięziony światopoglądową neutralizacją władzy poprzez związanie oraz dookreślenie tak jej samej, jak i obywateli za pomocą demokratycznie stanowionego prawa. Ono także przechodziło poszczególne fazy – od zakorzenienia w rozumnej naturze aż po całkowite oddzielenie się od niej i skupienie na proceduralnych przesłankach swojego obowiązywania. Przedstawiony dyskurs świadczy jednak o głodzie i poczuciu pustki, jakie pozostały po tej „emancypacji”. Zarówno nasilające się doświadczenie europejskiego wyobcowania, odczuwalnego mimo przemożnej roli, jaką odegrało implementowanie zachodniej kultury na płaszczyznę globalną, jak i uczyniony w sercu tej cywilizacji apel papieża Benedykta XVI o powrót do klasycznych sposobów pojmowania źródeł i roli prawa świadczą o wyczerpywaniu się przyjętej i przez lata przyswojonej formuły.

## BIBLIOGRAFIA

- Habermas Jürgen. 2002. *Wierzyć i wiedzieć*. Kraków: Znak.
- Habermas Jürgen. 2005. „Pluralizm i moralność”. *Tygodnik Powszechny* 18: 6.
- Habermas Jürgen. 2012. *Między naturalizmem a religią*. Warszawa: PWN.
- Ratzinger Joseph. 2005. „Demokracja, prawo i religia”. *Tygodnik Powszechny* 18: 7.
- Shmitt Carl. 2000. *Teologia polityczna i inne pisma*. Kraków: Znak.
- Teinert Zbigniew. 2006. „Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji”. *Poznańskie Studia Teologiczne* 20: 151–168.
- Wigura Karolina. 2012. „Pokolenie pomocników artylerii. Habermas, Ratzinger, Luhmann i niemieckie spory”. *Stan Rzeczy* 2: 146–167.

<sup>34</sup> J. Habermas, *Między naturalizmem...*, s. 106–107.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 107.

---

*Maciej Borsiak*

**A WISE HEART – ABOUT THE STATE, LAW AND POLITICS  
IN A DIALOGUE BETWEEN REASON AND RELIGION**

**Abstract.** The paper presents and comments on the discussions that took place between cardinal Joseph Ratzinger and philosopher Jürgen Habermas. It concerned the current secularization and a place of religion in a liberal constitutional state. This is an example of how this type of discourse can be carried out in a manner intended to reach an agreement and pointing to the benefits the two „spheres” can draw upon each other. The author attempts to identify a source of a similar diagnosis which is established by both thinkers as well as to indicate how conclusions of the discussions affect the perception of the role of law in the modern state.

**Keywords:** secularization, religion, natural law, constitutional state, axiology of law.