

Świecki charakter państwa a wolność religijna

Temat tego artykułu wywołany został tzw. ustawą o chustach przyjętą 10 lutego 2004 roku we Francji przez Zgromadzenie Narodowe 494 głosami za, przy 36 przeciw i 31 wstrzymujących się. To stanowisko wyrażone w głosowaniu znalazł swoje odzwierciedlenie w nastawieniu francuskiej opinii publicznej, która w 70 proc. opowiedziała się za zakazem, w tym 75 proc nauczycieli publicznych liceów i gimnazjów¹.

Ustawa zakazuje noszenia w szkołach publicznych „znaków i ubiorów, które ostentacyjnie wskazują przynależność religijną”². Media powszechnie zaznaczają, że po wakacjach uczennice i uczniowie nie będą mogli nosić muzułmańskich chust, żydowskich kip, ani dużych krzyży na piersiach. Wprowadzenie podobnego ustawodawstwa rozważane jest w innych krajach europejskich, jak np. w Niemczech czy w Belgii.

Celem ustawy była obrona świeckości szkoły. Zrealizowano go za pomocą szkolnego zakazu. Od strony formalnej ma on bronić przed obecnością w szkole wszystkich religii, lecz w praktyce dotyka on głównie dzieci i młodzież muzułmańską. Choć w tym wypadku chodzi o zewnętrzne znaki kulturowe związane z religią, to wywołuje on skojarzenia z naszą niedawną przeszłością, gdy to usunięto nauczanie religii i wszelkich jej oznak ze szkół, a potem usiłowano zastąpić religioznawstwem³, który to problem u nas wcale nie wygasł do dziś, czego wyrazem jest możliwość wyboru etyki zamiast religii oraz próba wprowadzenia filozofii do szkół jako przedmiotu fakultatywnego. Ta dobrze nam znana rzeczywistość spowodowała zapewne reakcję wielu szanowanych pism w Polsce na „ustawę o chustach”, w których wiele autorytetów wypowiedziało się nie pomijając wspomnianego skojarzenia z okresem PRL-u⁴.

Autorzy zastanawiają się nad przyczynami wprowadzenia wspomnianej ustawy oraz istotą sporu o symbolikę chust, a nawet w szerszym kontekście głoszą definitywną śmierć człowieka w odniesieniu do zjawisk, które prawo traktuje pobłażliwie, a które dalekie są od zachowań właściwych cywilizowanemu światu.

¹ R. Graczyk, *Tak się broni Republika*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 7 z 15 lutego, s. 18.

² Zob. P. Kłodkowski, *Religijny striptiz*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 7 z 15 lutego, s. 1.

³ K. Gładkowski, *Religioznawstwo w szkole*, „Tygodnik Powszechny” 1986, nr 18 s. 5–6.

⁴ Zob. m.in. J. Życiński, *Szukając utraconego humanizmu – Demokracja bez wartości*, „Rzeczpospolita” 2004 z 14–15 lutego, „Plus-minus”, s. A7. (Cz. Bartnik, *Diabeł laicki*, „Nasz dziennik” 2004 z 21–22 lutego).

1. Geneza „ustawy o chustach”

P. Kłodkowski w „Tygodniku Powszechnym” przypomina, że jeszcze przed przyjęciem nowego prawa we Francji kilka muzułmanek usunięto ze szkół, gdyż odmówiły zdjęcia chust oraz nie chciały w strojach sportowych brać udziału w lekcjach wychowania fizycznego⁵. Problem tradycyjnego stroju znany jest też w tych krajach muzułmańskich, w których wprowadzano model modernistyczny na wzór zachodniego świata. W Turcji nakazano kobietom odsłonięcie twarzy⁶, mężczyznom natomiast noszenie europejskich kapeluszy, pod groźbą kary śmierci. W Iranie również za pomocą prawa wprowadzano zwyczaje uznawane za symbol nowoczesności za szacha Rezy Pahlawiego, gdzie także nakazano odsłonięcie włosów kobietom. Gdy w Turcji, kilkadziesiąt lat później, wybory wygrali fundamentaliści, a w Iranie powstała Republika Islamska, stało się jasne, że koncepcje modernizmu (choć atrakcyjne dla niektórych) wprowadzane na siłę nie mogą, nawet w sferze obyczajowej, przynieść oczekiwanych rezultatów, gdyż tradycja i religia dla większości są wartościami naczelnymi.

P. Kłodkowski przytacza też spektakularne próby integrowania mniejszości etnicznych i religijnych we Francji, jak w wypadku „meczcu pojednania”, który zorganizowano jak gdyby sądząc, że jednorazowa akcja może rozwiązać problemy nabrzmiałe historycznie i wynikające z codziennego doświadczenia odmienności kulturowej⁷.

Zakaz używania chust w szkołach interpretowany jest jako „zmodernizowanie” społeczności muzułmańskiej i ukazywany jako jeden z elementów mających doprowadzić do rozwiązania nabrzmiałych problemów społecznych we Francji. Padają pytania, czy Zachód Europy jest w stanie uporać się z wielokulturowością kształtowaną w coraz większej mierze przez grupy etniczne i religijne niezachodniej proveniencji.

⁵ „Najbardziej znany jest przykład 18-letniej maturzystki Lili Levy i jej 16-letniej siostry Almy z Liceum im. Henri Wallona w Aubervilliers. „*Inne dzieci noszą gotyckie płaszcze albo koszulki z napisem 'głosuj na szatana'. To nie są znaki religijne?*” – pytali przyjaciele dziewczyn dziennikarkę „Le Monde”. Kłodkowski, tamże.

⁶ „Hidżab (arab. [hijab] pers. *czador*, „zasłona”) – element stroju kobiety muzułmańskiej, określony przez prawo muzułmańskie. Koran (XXIV, 31) nie precyzuje sposobu zasłaniania twarzy, nakazuje jedynie zasłanianie ozdób noszonych przez kobiety”. A. Wąs, *Bracia Muzułmanie w Jordanii. Umiarkowany fundamentalizm islamski*, [w:] *Świat po 11 września 2001 roku*, pod red. K. Gładkowskiego, Instytut Nauk Politycznych, UWM, Olsztyn 2003, s. 211, przyp. 19.

⁷ „W październiku 2001 r. w Paryżu piłkarska reprezentacja ówczesnego mistrza świata spotkała się z zawodnikami Algierii. Cel był prawdziwie szlachetny. Futbol miał służyć za pomost prowadzący ku zgodzie i obojętnemu zrozumieniu [...] Był to pierwszy w historii mecz między tymi drużynami.

Pomysł okazał się propagandową klapą: Algierczycy wcale nie pragnęli zapomnieć o historii i snuć marzeń o wspaniałej przyszłości. Znakomitą większość na Stade de France stanowili Arabowie. Podczas prezentacji gwizdano wszystkich piłkarzy francuskich, z wyjątkiem Zinedine’a Zidane’a, z pochodzenia Algierczyka. Gwizdano także podczas odgrywania Marsylianki. W 76 minucie meczu na płytę boiska wdarła się duża grupa arabskich kibiców [...] Mecz zakończono przed czasem [...] Aresztowano 17 osób [...] „Mecz przyjaźni” nie był sukcesem, ale stał się symbolem [...] Dał algierskim muzułmanom możliwość wyartykułowania [...] swojego żalu względem Francuzów, oskarżanych o wspieranie reżimu algierskiego, który dekadę wcześniej unieważnił pierwsze od lat demokratyczne wybory. Zwycięzcami byli wówczas ci, których powszechnie nazywa się fundamentalistami, a którzy stanowili jedyną realną politycznie opcję mogącą pokonać skorumpowany do cna pseudo socjalistyczny rząd. Późniejsza niezwykle okrutna wojna domowa pochłonęła ponad 100 tysięcy ofiar. Jej odpryski dotarły również nad Sekwanę po postacji Islamskiej Grupy Zbrojnej, której aktywność została dość skutecznie zahamowana przez francuską policję”. P. Kłodkowski, tamże.

Prowadzone są dziś dyskusje na temat coraz większego zróżnicowania kulturowego Europy i wyraża obawy co dalszego sprawnego rządzenia w poszczególnych krajach, gdzie ich obywatele „nie podzielają zupełnie podstawowych kanonów ideowych i etycznych”⁸.

Nie można też zamykać oczu na fakt, że według przewidywań demografów za 20 lat muzułmanie będą stanowić około 20. proc. ludności Francji, co bywa uznawane za źródło paraliżu polityki francuskiej w sprawach związanych z islamem. Wskazuje się ponadto na przykłady Konstantynopola, Kairu, Bejrutu, gdzie z kontaktu islamu i chrześcijaństwa całkowitą przewagę zdobył islam⁹. Wydaje się, że ta argumentacja powoduje, że we Francji na drodze prawnej usiłuje się zapobiec tym realistycznym przewidywaniom, lecz tu konkurentem islamu nie jest chrześcijaństwo, ale laickie państwo.

Jak Europa Zachodnia dźwiga balast epoki kolonialnej, tak Europa Środkowo-Wschodnia nie uporała się z epoką totalitaryzmu sowieckiego. Ciągłe żyjemy w epoce postkolonialnej i postsowieckiej. Uciekanie się do rozwiązań, które godzą w podstawową sferę życia człowieka – w świat wartości religijnych nie rozwiązuje, ale pogłębia istniejące podziały odziedziczone po poprzednich systemach, zbudowanych na etnocentryzmie opartym na monizmie. Nie jest przypadkiem, że Europa dzisiaj jest rządzona przez ugrupowania o zdecydowanie lewicowej orientacji, stąd nie dziwią rozwiązania, które pogłębiają podziały społeczne. Myśl lewicowa u swoich podstaw obciążona jest błędem antropologicznym tak wyraźnie wskazanym przez Jana Pawła II w encyklice *Centesimus annus*¹⁰. Waga intelektualna numeru trzynastego tejże Encykliki jest tak duża, że zasługuje on na przytoczenie w tym miejscu w całości: „Pogłębiając obecnie refleksję i nawiązując do tego, co zostało powiedziane w encyklikach *Laborem exercens* i *Sollicitudo rei socialis*, musimy dodać, że podstawowy, błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny. **Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, która określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej** [pogrüb. K.G.]. Człowiek bowiem, pozbawiony wszystkiego, co mógłby „nazwać swoim” oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty”.

Błędne rozpoznanie istoty człowieka i człowieczeństwa prowadzi w ostateczności do zaprzeczenia tego, kim jest w swej naturze człowiek. Przedmiotowe traktowanie człowieka i jego kultury oraz religii prowadzi do odczłowieczenia. Podporządkowanie wszystkiego ideologii jest instrumentalizacją przyrodzonych własności istniejącej rzeczywistości, a ta nie znosi traktowania jej wbrew jej naturze i reaguje z bezwzględnością jej właściwą. Nie

⁸ Tamże, s. 18.

⁹ A. Besançon, *Drzwi zbyt szeroko otwarte*, „Gazeta Wyborcza” 2001, nr z 15–16 grudnia.

¹⁰ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 13; por też nr 11 i inne fragmenty Encykliki *Centesimus annus* mówiące o godności człowieka, prawie, ustroju społecznym, państwie.

powinien dlatego dziwić fundamentalizm jakiegokolwiek maści świeckiej czy religijnej, bowiem natura człowieka broni się sama. Aplikuje ona środki równie radykalne, jak stosowane wobec niej narzędzia manipulacji.

2. Degradacja człowieczeństwa

Arcybiskup Józef Życiński w artykule opublikowanym w „Rzeczpospolitej” pt.: *Szukając utraconego humanizmu – Demokracja bez wartości*, w odniesieniu do omawianego zagadnienia i znanego wypadku kanibalizmu w Niemczech stwierdza m.in. „W kulturze współczesnej, znaczonej przez głębokie wewnętrzne sprzeczności, nie tylko sympatycy radykalnego postmodernizmu głoszą, że **człowiek umarł definitywnie** [podkr. K.G.]. Co raz częściej także w działalności instytucji, które mają służyć demokracji, samo pojęcie »humanizm« bywa traktowane jako relikwiny epoki, która przeminęła”¹¹.

Arcybiskup opisuje najpierw swoje spotkanie z grupą 150 osób z zespołem Downa, z lubelskimi muminkami, a następnie refleksje na temat internetowego przeglądu prasy po powrocie z tego spotkania. Pierwszą publikacją, która zainspirowała Go do refleksji, którą gazeta zamieściła pod śródtytułem „Wolność, równość, konfesja”, zawierała zamieszczone w „Le Monde” wyjaśnienia, dlaczego chusty zakładane na głowę przez dziewczyny, muzułmańskie uczennice stanowią naruszenie zasad świeckości życia, podobnie jak ostentacyjnie noszone krzyżyki. Drugą refleksję osnuł autor artykułu wokół kanibalistycznego mordu popełnionego przez 42-letniego Armina Meiwesa osądzonego jedynie na 8,5 roku więzienia, gdyż wchodziło tam w grę zabójstwo na życzenie. Arcybiskup przypuszcza, że gdyby obronie udało się wykazać, że zabójstwo takie można uznać za formę eutanazji, mord byłby w ogóle niekaralny, jako że trudno w społeczeństwie demokratycznego pluralizmu karać kogoś za same upodobania gastronomiczne. W społeczeństwie demokratycznym można być kanibalem lub wegetarianinem, innych nie powinna interesować predylekcja gastronomiczna swych sąsiadów, jeśli nie chcą zostać oskarżeni o brak tolerancji.

Komentarze w portalach internetowych biskup określa jednoznacznie: „jeśli będę chciał usłyszeć jakąś mądrzejszą opinię powinienem raczej wybrać się na spotkanie z chorymi z zespołem Downa”.

Arcybiskup lubelski uważa, iż są podstawy, „by upatrywać głębokich schorzeń w cywilizacji, która z pasją tropi styl chustek noszonych przez muzułmańskie kobiety, z pobłażliwą zaś wyrozumiałością przyjmuje kanibalizm”. Autor artykułu przypomina „konfekcyjne zainteresowanie władzy” w PRL przed półwieczem, kiedy to członkowie Biura Politycznego PZPR autorytatywnie rozstrzygali „w sprawach koloru krawatów i skarpetek”, a nawet określano „przy jakiej szerokości spodni zostaje się bikiniarzem, jakie zaś wymiary nogawek są wyrazem poglądów klasowo słusznych”. Uważa on, że ta tradycja – jednoznacznie w Polsce oceniona 50 lat temu – jest kontynuowana dzisiaj we Francji a w Polsce ujawnia się śladowo, „np. w wypowiedzi SLD-owskiej przedstawicielki w komisji sejmowej do sprawy Rywina”.

Zdaniem arcybiskupa J. Życińskiego „Francja, w której ongiś ceniono finezję, demokrację i humanizm, przemawia dziś w biurokratycznym stylu dawnych aparatczyków partyjnych, którzy mieli przedziwny dar koncentracji uwagi na sprawach najmniej istotnych.

¹¹ J. Życiński, *op.cit.*, s. A7.

Nawiązanie do ich tradycji – pisze arcybiskup – może przejściowo poprawić samopoczucie przy pisaniu sprawozdań o działaniach podjętych w związku z przyływem muzułmańskich imigrantów. Jest równocześnie tak bardzo niepoważne, że gdyby ktoś chciał koniecznie ośmieszyć ideały rewolucji francuskiej, należałoby mu zasugerować działania podjęte ostatnio we Francji”. To ironia dziejów według arcybiskupa, „że wielkie ideały rewolucji francuskiej usiłuje się dziś sprowadzić do sporu o konfekcję”. Arcybiskup – jak sam stwierdza – jest skłonny przypuszczać, „że nie traktowano by z powagą wypowiedzi proboszcza z wypoczynkowej miejscowości, który w kazaniu zechciałby definitywnie uregulować kwestię dekoltu u wczasowiczek występujących w miejscach publicznych”. To, że władza angażuje swój autorytet w uściślanie sposobu nakrywania obywatelskich głów, uważa abp J. Życiński za schodzenie do poziomu prowincjonalnych kaznodziei. Desperackie rozstrzygnięcia we Francji są wyrazem bezsilności, ukrywanej powagą ustaw. Upatrywanie wpływów fundamentalizmu muzułmańskiego w nakryciach głów, uznaje arcybiskup za w taki sam sposób uzasadnione jak tropienie w przeszłości spisków masońskich. Nie sposób odmówić tej przekornej argumentacji racji, zwłaszcza że abp Józef Życiński doskonale zdaje sobie sprawę, iż strój jest wyrazem przywiązania do tradycji kulturowej.

Współczesną kulturę nękają sprzeczności. Wyraźnie daje się zauważyć przeciwstawienie humanitarnej praktyki, podejmowanej spontanicznie w wyniku poczucia międzyludzkiej solidarności, funkcjonowaniu wielu instytucji, dla których dominujące ideologie stają się ważniejsze od godności człowieka. Muminki to słowo określające ludzi których los dotknął nieodwracalnym kalectwem, nimi zajmują się członkowie ruchu „Wiara i światło”. Kierują się oni podstawową zasadą ludzkiej solidarności, nakazującej kochać braci w człowieczeństwie także wśród bliźnich, w których biologicznym rozwoju pojawił się dramat na poziomie dodatkowego chromosomu 21.

Są jednak zwolennicy instytucjonalno-prawnych rozwiązań, którzy twierdzą, że dzieci z zespołem Downa w ogóle nie powinny się rodzić. Na łamach periodyków medycznych ukazują się teksty upowszechniające filozofię Petera Singera, który w swojej koncepcji „jakości życia” dopuszcza możliwość wydania wyroku śmierci na wszystkie dzieci, które nie zaspokajałyby ambitnych oczekiwań rodziców, także już po urodzeniu. Traktowane przedmiotowo dziecko zaspokajać ma oczekiwania rodziców, podobnie jak willa z basenem lub najnowszy model samochodu.

Ten typ myślenia prowadzi do zaniku podstawowego szacunku dla godności ludzkiej, a w fundamentalnych ocenach dominują kompleksy nowobogackich, którzy nie potrafią duchowo sprostać wyzwaniom niesionym przez szybki rozwój techniczny i kulturowy. Hodowla rodzinnych supermenów – jak napisał arcybiskup – z ambicjami zastępuje tradycyjną wspólnotę uczuć i wartości. Przeróżająca filozofia życia nowobogackich hodowców.

Według Arcybiskupa: wspólnego wysiłku wymaga refleksja nad kulturowymi schorzeniami naszej epoki. Dzisiejszą sytuację porównuje on do choroby Alzheimera w kulturze, w której rozmyciu ulegają podstawowe wartości, następuje zanik pamięci o wydarzeniach minionych, nawet tych najbardziej dramatycznych, skupia się uwagę na wycinkach rzeczywistości bez świadomości koniecznego całościowego obejmowania świata, jako wyrazu realizmu postrzegania rzeczywistości. Jeszcze niedawno Francis Fukuyama bezgranicznie ufał, że instytucje demokratycznych państw po upadku totalitaryzmu stworzą nowy, wspaniały i bezpieczny świat. Zaufanie to podważyły wydarzenia z 11 września. Na kartach *Our Posthuman Future (Nasza postludzka przyszłość)* rozpatruje niebezpieczeństwo zagłady ludzkiego gatunku w wyniku barbarzyństwa technokratów. Fukuyama zwraca wzrok w stronę humanizmu, leżącego u podstaw nauczania Jana Pawła II – jako ostatecznej nadziei.

Jeśli uzna się iluzję, że demokracja może istnieć bez wartości, to przyszłe pokolenia zapłacą za to wysoką cenę kulturową. Iluzją jest przekonanie, że nowy wspaniały świat zbudują nam doskonali biurokraci w sojuszu z genialnymi politykami. Tymczasem występują oznaki zmęczenia i to mocnego, środowisk, które jeszcze niedawno odgrywały inspirującą rolę w rozwoju kultury. Realistycznie trzeba przyznać rację arcybiskupowi, że mamy do czynienia z kulturowym Alzheimerem, który może pogłębić się bardzo szybko, jeśli regułą staną się wydarzenia, które jeszcze dziś wydają nam się kuriozum. Apeluje się już, aby nie dopuścić, by z naszym pokoleniem łączono pojęcie „utracony humanizm”, jak z nazwiskiem Prousta złączyło się wspomnienie „straconego czasu”.

Klasyczna wersja humanizmu została wystawiona na próbę przez przemiany społeczne i kulturowe widoczne wyraźnie w globalnym świecie, a prawdę o tym fakcie może przesłonić poprawność polityczna, instytucjonalna inercja, błyskotliwe ogólniki specjalistów od bagatelizowania problemów, stwierdza arcybiskup.

Warto jeszcze poświęcić kilka akapitów podstawom myśli i tradycji intelektualnej, która uformowała pewne kręgi intelektualne we Francji i w Europie.

3. Pozytywistyczne źródła rozwiązań legislacyjnych

Stanowisko rządu francuskiego ma u swoich podstaw założenie, że religia jest częścią kultury. Kultura według tej koncepcji jest wytworem człowieka, który na pewnym etapie swojego rozwoju (w toku rozwoju ewolucyjnego) wytworzył pojęcia, a następnie coraz bardziej skomplikowane doktryny w odniesieniu do religii były to najpierw animizm (E.B. Tylor), manizm (H. Spencer), preanimizm (R.R. Marett) magia (J.H. King, J.G. Frazer), fetyszyzm (A. Comte), kult społeczności (E. Durheim), totemizm (J.F. McLennan), a nawet wyróżniono fazę niereligijną (John Lubbock) czy przedreligijną (H. Morgan), następnie politeizm, wreszcie monoteizm (co do kolejności poszczególnych etapów rozwoju religii teoretycy genezy religii różnią się między sobą). Teoriom tym położyła kres koncepcja monoteizmu pierwotnego (W. Schmidta)¹².

Według koncepcji pozytywistycznych, których kontynuacją jest światopogląd liberalny, współczesny człowiek mając świadomość tego, że religia jest wytworem człowieka, nie może roszezeń religii traktować jako obowiązujących, gdyż zgodnie z oświeceniową, zwłaszcza pozytywistyczną zasadą, **nauka** jest tą dziedziną racjonalnej działalności człowieka, która godna jest człowieka obecnej fazy rozwoju ewolucyjnego, religia bowiem to wytwór prymitywnej świadomości. Upatruje się w niej dziś zwłaszcza źródło fanatyzmu i fundamentalizmu, wszelkiej bezrefleksyjności.

Auguste Comte (1798–1857), twórca systemu pozytywistycznego¹³, wspólnie z C.H. Saint-Simonem chcieli gruntownie zreorganizować społeczeństwo przez całkowita

¹² Zob. m.in. K. Gładkowski, *Etologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2001, s. 44–54, 224–231. H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

¹³ Podstawowe prace Auguste Comte, w których przedstawił swoje poglądy to: *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris 1822; *Cours de philosophie positive*, t. I–IV, Paris 1830–1842; wyd. skrócone: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, PWN, Warszawa 1961; *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris 1848; wyd. pol. *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, PWN, Warszawa 1973; *Catéchisme positiviste*, Paris 1852; *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. I–IV, Paris 1851–1854.

reformę nauki. Po zerwaniu współpracy z Saint-Simonem sam głosił swą doktrynę. Zmierział on do unifikującej systematyzacji wszystkich myśli, uczuć i działań wokół idei postępu intelektualnego, religijno-moralnego i politycznego. Według niego przedmiotem rzetelnej wiedzy są tylko przedmioty obserwowalne, jej celem rejestracja faktów zewnętrznych i wykrywanie na drodze indukcji występujących w nich prawidłowości, które pozwalają przewidywać dalsze, a to z kolei pozwala na sprawne działanie¹⁴.

Émile Durkheim (1858–1917), twórca socjologizmu¹⁵, uznawał socjologię za naukę wszystkich nauk, a religię za wytwór lęku społecznego przed nie znanymi siłami kosmicznymi, upatrywał w totemizmie początek zależności religijnej człowieka od społeczeństwa. Religia była dla Durkheima jedynie funkcja społeczną, a Bóg tylko symbolem społeczności. Zakładał wyższość społeczeństwa nad jednostką, co uznano za błąd kolektywizmu¹⁶.

W gruncie rzeczy obaj ci wybitni francuscy uczeni ukształtowali określony nurt myśli, który – jeśli dodać do tego jeszcze wybitnych filozofów – przyczynił się do współczesnego instrumentalnego traktowania religii i rzeczywistości społecznej¹⁷.

Jak każda skrajność, pomijając już nawet kwestię zasadności naukowej teorii genezy religii, pogląd taki nie jest prawdziwy.

Trudno oczekiwać, iż daleki od religii światopogląd zaakceptuje tezę, iż religii nie można sprowadzić do kultury, gdyż nie jest ona z kulturą identyczna. Religia jest czymś więcej niż kultura, nie można uważać jej za część kultury. Jej istota wykracza poza istotę kultury swoją otwartością transcendentną. Religia jest u podstaw kultury, historycznym wyrazem tej tezy są początki kultury chrześcijańskiej, muzułmańskiej, buddyjskiej, taoistycznej itd. Trwałość religii ukazuje też jej niesprowadzalność do kultur, które przemijają. Religia jest wewnętrzną mocą kształtującą człowieka i społeczności wraz z ich kulturami¹⁸.

Wyraźnie brak jest współczesnym politykom pełnego antropologicznego spojrzenia na religię, uznającego jej autonomię oraz najważniejsze miejsce wartości religijnych w hierarchii wartości człowieka religijnego. Państwo, podobnie jak niegdyś Kościół, ma przed sobą drogę do uznania w innych ich prawdy, jako absolutnej dla nich, tak jak nasze wartości są absolutne dla nas. Człowiek ukształtowany w islamie, w autentycznie religijnym klimacie, znajduje wspólny język z każdym innym autentycznie religijnym człowiekiem, wyznawcą odmiennej z nazwy religii. Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego

¹⁴ Poglądy A. Comte zob. S. Kamiński, *Comte Auguste, Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1979, kol. 565–567.

¹⁵ Najważniejsze prace Émile Durkheima to: *De la division du travail social*, Paris 1893; *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895; wersja pol. *Zasady metody socjologicznej*, PWN, Warszawa 2000; *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique Australie*, Paris 1912; wyd. pol. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, PWN, Warszawa 1990; *Le socialisme*, Paris 1925. Najwybitniejsi socjologowie współcześni przyznają, iż poglądy Durkheima konstruktywnie wpłynęły na ich teorie.

¹⁶ S. Poniatowski, *Systematyka zagadnień i kierunków socjologicznych*, „Przegląd Filozoficzny” 1922, t. 25, z. 2, s. 157–183. Zob. też Gładkowski, *Emologia*, s. 54.

¹⁷ Współczesna socjologia inaczej (nieredukcjonistycznie) traktuje religię niż twórcy podstaw tej nauki. Zob. m.in.: T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, Kraków 1996; A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 189–2001; A. Bronk, *Podstawy nauki o religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003; W. Piwowski, *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.

¹⁸ J. Salmen SVD, *Inkulturacja-ekskulturacja*, [w:] *Inkulturacja chrześcijaństwa w świecie. Materiały z sesji misyjno-pastoralnej*, Pieniężno, 6–8 maja 1994, Referat Misyjny Seminarium Duchownego Księży Werbistów, Pieniężno 1999, s. 10. Zob. też K. Gładkowski, *Religia jako narzędzie manipulacji w polityce*, [w:] *Świat po 11 września 2001 roku*, pod red. K. Gładkowskiego, Instytut Nauk Politycznych UWM, Olsztyn 2003, s. 93–103.

uznaje w innych religiach, w tym i w islamie, autentyczne wartości religijne jako wspólne wyznawcom wszystkich religii. Podstawą tego uznania jest człowiek jako poszukujący prawdy o sobie i o świecie¹⁹.

4. Ograniczenie wolności

Artykuł 18 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* mówi, że każdy człowiek nie tylko ma prawo do wolności wyznania, ale także swobodę głoszenia swego wyznania publicznie i prywatnie, przez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów. Do tego m.in. artykułu odwołano się 8 grudnia 2003 roku w oświadczeniu podpisanym przez trzech współprzewodniczących Rady Kościołów Chrześcijańskich we Francji (katoickiego, prawosławnego, protestanckiego), gdzie przestrzegana przed uchwaleniem ustawy, która może być odebrana jako dyskryminująca. Arcybiskup Paryża, kard. Jean-Marie Lustiger, ostrzegł przed brakiem tolerancji religijnej we Francji. Wskazywał on, iż laickość państwa zakłada oddzielenie polityki od religii, a nie zakaz praktykowania religii. Przypominał, że wolność religijna dotyczy także islamu, a jednocześnie upominał: „nie należy mylić statusu religii z zachowaniem porządku publicznego. Jeśli chusta jest politycznym znakiem islamskiej organizacji, która w oczach rządu zagraża bezpieczeństwu republiki, to niech państwo bierze na siebie odpowiedzialność, ale niech nie miesza się do spraw religijnych”²⁰. Inne głosy przestrzegały, iż ustawa wzmocni fundamentalizm islamski.

Nie można też w tym miejscu nie przywołać Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego. Najpierw dlatego że stanowi ona pogłębiony wykład istoty wolności w ogóle, a wolności religijnej w szczególności. Następnie dlatego że zachęca do dialogu między religiami oraz między wyznawcami religii a urzędnikami państwowymi w sytuacjach konfliktowych. Jako taki pogłębiony wykład tekst deklaracji powinien stanowić powszechną podstawą układania stosunków w sytuacjach konfliktowych.

Już tytuł Deklaracji wskazuje doniosłość prawną jej treści: **O prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych**. Cała deklaracja, jak treść wszystkich dokumentów Soboru Watykańskiego II, ma głęboki wydźwięk personalistyczny przez odwoływanie się do godności osoby ludzkiej, a w związku z omawianym problemem – do odpowiedzialnej wolności. W numerze pierwszym *Dignitatis humanae* stwierdzono: „W naszej epoce ludzie coraz więcej uświadamiają sobie godność osoby ludzkiej i coraz bardziej rośnie liczba tych, którzy się domagają, aby w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozważą oraz odpowiedzialną wolnością, nie przymuszani, lecz wiedzeni świadomością obowiązku. Domagają się również prawnego określenia granic władzy publicznej, aby nie była nadmiernie uszczuplona godziwa wolność zarówno osoby, jak i stowarzyszeń. Ów postulat wolności w społeczeństwie ludzkim odnosi się głównie do humanistycznych dóbr duchowych, przede wszystkim zaś do swobodnego wyznawania religii w społeczeństwie. Zwracając pilną uwagę na owe dążenia i zamierzając wyjaśnić, w jakim

¹⁹ Por. K. Gładkowski, *Muzułmanie w nauczaniu Magisterium Kościoła*, [w:] *Islam w Europie Wschodniej. Historia i perspektywy dialogi*, pod red. W. Nowaka, J.J. Pawlika, Wydawca Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c., Olsztyn 2001, s. 53–81; tenże, *Islam*, [w:] *Religioznawstwo w katechezie*, pod red. M. Majewskiego, H. Zimonia, Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 1987, s. 180–195.

²⁰ Cyt. za: J. Majewskim, *Sprzeciw Kościołów Francji*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 8 z 22 lutego, s. 18.

stopniu są one zgodne z prawdą i sprawiedliwością, obecny Sobór Watykański bada świętą tradycję i naukę Kościoła, z których wydobywa rzeczy nowe, zawsze zgodne z dawnymi.

Najpierw więc oświadcza święty Sobór, że sam Bóg ukazał ludzkości drogę, na której Jemu służąc ludzie mogą osiągnąć w Chrystusie zbawienie i szczęśliwość. Wierzmy, że owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostoelskim, któremu Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi, mówiąc Apostołom: „Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, ucząc je zachowywać wszystko, cokolwiek wam przykazałem” (Mt 28,19–20). Wszyscy ludzie zaś obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją, przyjąć i zachowywać. Zarazem też Sobór święty oświadcza, iż obowiązki te dotyczą i wiążą sumienie człowieka i że prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą całej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie. Następnie, ponieważ wolność religijna, której ludzie domagają się dla wypełnienia obowiązku czci Bożej, dotyczy wolności od przymusu w społeczeństwie cywilnym – pozostawia ona nienaruszoną tradycyjną naukę katolicką o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego. Poza tym, rozważając ów problem wolności religijnej, Sobór święty zamierza rozwinąć naukę ostatnich papieży o nienaruszalnych prawach osoby ludzkiej, jak również o prawnym ustroju społeczeństwa”. W tekście tym wyraźnie określono tożsamość Kościoła – najpierw odwołując się do zasady personalistycznej, mówiącej o godności, wolności i odpowiedzialności osoby ludzkiej za prawdę – i zadeklarowano wykład prawnych zasad odnośnie do wolności osoby ludzkiej i ustroju społeczeństw. W numerze drugim określono istotę prawa do wolności religijnej: „[...] osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie. Poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne”.

Tekst określa wyraźnie, że prawo do wolności religijnej wynika z godności osoby ludzkiej, stąd powinno być uznane w ustroju prawnym jako prawo cywilne. Istotne jest przy tym, że w dokumencie stwierdza się z naciskiem, że prawo do wolności religijnej ma fundament w naturze osoby ludzkiej: „Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagłeni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy. Tego zaś zobowiązania nie zdołają ludzie wypełnić w sposób zgodny z własną swą naturą, jeśli nie mogą korzystać zarówno z wolności psychologicznej, jak i wolności od zewnętrznego przymusu. A więc prawo do wolności religijnej ma fundament nie w subiektywnym nastawieniu osoby, ale w samej jej naturze. Dlatego prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej; korzystanie zaś z tego prawa nie może napotykać przeszkód, jeśli tylko zachowywany jest sprawiedliwy ład publiczny” (DH nr 2).

Podstawową płaszczyzną, którą wskazują autorzy Deklaracji jako podstawę uznania wolności religijnej, jest prawda. „Prawdy zaś trzeba szukać w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej i z jej naturą społeczną, to znaczy przez swobodne badanie przy pomocy magisterium, czyli nauczania, przez wymianę myśli i dialog, przez co jedni drugim wykładają prawdę, jaką znaleźli albo sądzą, że znaleźli, aby nawzajem pomóc sobie w szukaniu prawdy; skoro zaś prawda została poznana, należy mocno przy niej trwać osobistym przeświadczeniem” (DH nr 3).

W cytowanym numerze trzecim Deklaracji uzasadnia się też, dlaczego w dziedzinie religii nie można stosować przymusu wobec człowieka: „Nie wolno więc go zmuszać, aby postępował wbrew swemu sumieniu. Ale nie wolno mu też przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem, zwłaszcza w dziedzinie religijnej. Praktykowanie bowiem religii polega z samej jej istoty przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio się ustosunkowuje do Boga; aktów tego rodzaju żadna władza czysto ludzka nie może ani nakazywać, ani zabraniać. **Sama zaś społeczna natura człowieka wymaga, aby człowiek wewnętrzne akty religijne ujawniał na zewnątrz, aby łączył się z innymi ludźmi w dziedzinie religii, wyznawał swą religię na sposób społeczny. Zadaje się więc gwałt osobie ludzkiej i samemu porządkowi ustanowionemu dla ludzi przez Boga, jeśli odmawia się człowiekowi swobodnego, przy zachowaniu sprawiedliwego ładu społecznego, wyznawania religii w społeczeństwie.**

Przy tym akty religijne, którymi ludzie prywatnie i publicznie zwracają się z osobistego przekonania do Boga, przekraczają swą naturą ziemski i doczesny porządek rzeczy. A zatem władza cywilna, której właściwym celem jest troszczenie się o wspólne dobro doczesne, powinna uznawać życie religijne obywateli i sprzyjać mu, ale jeśli pozwala sobie kierować aktami religijnymi albo przeszkadzać im, to należy stwierdzić, iż przekracza wyznaczone dla niej granice” [pogrub. K.G.].

W dokumencie określa się więc jednoznacznie prawną pozycję państwa wobec religii. Nie zamierza się tutaj przytaczać tekstu całej deklaracji. Jako całość stanowi ona ważną podstawę dla prawa w postaci zawartej tam filozofii prawa. Ponadto dla chrześcijan i muzułmanów stanowi doskonałą podstawę do dialogu w dziedzinie, która w wypadku „ustawy o chustach” dotknęła ich jako ludzi i członków społeczności religijnych. Jest też ona podstawą do dialogu między społecznościami religijnymi i rządzącymi dla rozwiązania bolesnych złożonych problemów społecznych, które przy jednostronnym laickim bądź religijnym podejściu bez próby zbliżenia do prawdy nie są rozwiązywane, a to w ostatecznym wyniku prowadzi do otwartego konfliktu.

W omawianym w tym artykule kontekście wolności religijnej nie można nie przytoczyć jeszcze dwóch numerów Deklaracji, gdyż jeden określa powinność państwa wobec wszystkich obywateli, a drugi mówi o wielkiej potrzebie wolności religijnej wobec stawiania się jednością rodziny ludzkiej, powstawania coraz ściślejszych związków między ludźmi różnych kultur i religii.

W numerze szóstym Deklaracji stwierdzono: „Ponieważ wspólne dobro społeczeństwa, będące ogółem takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość, polega głównie na przestrzeganiu praw i obowiązków osoby ludzkiej, troska o respektowanie prawa do wolności religijnej należy do obywateli, do grup społecznych, do władz cywilnych, do Kościoła i innych wspólnot religijnych, do każdego z tych czynników we właściwy mu sposób, w zależności od ich obowiązków wobec dobra wspólnego. **Strzeżenie i wspieranie nienaruszalnych praw człowieka jest istotnym obowiązkiem każdej władzy państwowej. Powinna więc władza państwowa**

przez sprawiedliwe prawa i inne odpowiednie środki otoczyć skutecznie opieką wolność religijną wszystkich obywateli i stwarzać dobre warunki do rozwoju życia religijnego, aby obywatela naprawdę mogli korzystać z praw religijnych i wypełniać wyznaczone przez religię obowiązki i aby samo społeczeństwo korzystało z dóbr sprawiedliwości i pokoju, które wynikają z wierności ludzi wobec Boga i Jego świętej woli” [pogrub. – K.G.].

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

Wreszcie władza cywilna winna troszczyć się o to, by nigdy, czy w sposób otwarty, czy ukryty, nie była naruszana z powodów związanych z religią równość obywateli w dziedzinie prawa, należąca przecież do wspólnego dobra społeczności, i żeby wśród obywateli nie miała miejsca dyskryminacja [pogrub. – K.G.].

Wynika z tego, iż niegodziwie postępuje władza publiczna, jeśli za pomocą siły albo strachu, albo innych środków chce narzucić obywatelom wyznawanie albo odrzucenie jakiegokolwiek religii albo przeszkodzić komukolwiek we wstąpieniu do wspólnoty religijnej albo w opuszczeniu jej. Tym bardziej wykracza się przeciwko woli Bożej oraz świętym prawom osoby i rodziny narodów, kiedy w jakikolwiek sposób używa się siły w celu zniszczenia albo ograniczenia religii czy to w całej ludzkości, czy w którymś kraju albo w określonej grupie ludzi”.

W numerze piętnastym tejże deklaracji sformułowano ogólną zasadę umacniania pokojowych stosunków przez obwarowanie wolności religijnej ochroną prawną: „Jest rzeczą znaną, że w naszych czasach ludzie pragną mieć możliwość swobodnego wyznawania religii prywatnie i publicznie; co więcej – że w wielu konstytucjach wolność religijna proklamowana jest już jako prawo cywilne i uroczystie uznawana w dokumentach międzynarodowych.

Nie brak jednak państw, które chociaż uznają w swojej konstytucji wolność kultu religijnego, to jednak ich władze publiczne usiłują odciągać obywateli od wyznawania religii, a życie wspólnot religijnych bardzo utrudniać i wystawiać na niebezpieczeństwo.

Witając z radością pomyślnie znaki, jakie przynosi nasza epoka, a ze smutkiem zwracając uwagę na owe fakty godne ubolewania, Sobór święty wzywa katolików, a jednocześnie prosi wszystkich ludzi, aby z największą uwagą zastanowili się nad tym, jak bardzo potrzebna jest wolność religijna, zwłaszcza w obecnej sytuacji rodziny ludzkiej.

Oczywistą bowiem jest rzeczą, że wszystkie narody w coraz większym stopniu stają się jednością; powstają coraz ściślejsze związki między ludźmi różnych kultur i religii; zwiększa się wreszcie w każdym człowieku świadomość jego własnej odpowiedzialności. Aby zaś kształtowały się i umacniały w ludzkości pokojowe stosunki i zgoda, niezbędne jest, by we wszystkich krajach wolność religijna obwarowana była skuteczną ochroną prawną i by respektowane były najwyższe obowiązki i prawa ludzi do swobodnego prowadzenia w społeczeństwie życia religijnego” [pogrub. – K. G.].

5. Podsumowanie

Z przedstawionych analiz wynika, że rząd Francji mając wiele skomplikowanych problemów społecznych, obciążonych minioną polityką tego państwa, usiłuje postępować

zgodnie z zasadami państwa prawa. Porusza się on jednak drogami, które znane są u nas i kojarzone z niedawną epoką sowieckiej antyreligijnej polityki. Zmasowana krytyka medialna w wielu krajach postrzega „ustawę o chustach” jako ograniczenie wolności religijnej oraz niewłaściwą drogę do rozwiązywania społecznych problemów. Błąd ustawodawców we Francji wynika z nie odróżnienia posługiwania się symbolami kulturowymi łączonymi z religią w kontekście politycznym, które przez to nie mogą być już uważane za religijne, od samej religii, w której te symbole powstały. Utożsamienie symboli religijnych pojawiających się w kontekście politycznym z społecznością religijną powoduje nieuprawnione działania wobec społeczności religijnej. Instrumentalne traktowanie religii niezależnie od tego, kto tak postępuje zawsze prowadzi do ideologicznego nią manipulowania, które nie rozwiązuje problemów, lecz je zaostrza i jest przyczyną najdrastyczniejszych form następstw takiego postępowania. W wypadku islamu poczucie krzywdy powodowane polityką państw Zachodnich wobec świata muzułmańskiego jest powszechne, a postawa władz ustawodawczych we Francji je umacnia.

The Secular Character of a State and Religious Freedom

Summary

The presented analyses show that the French government, facing many complicated social problems and burdened with its past policy, attempts to implement the principles of the legal state. It follows, however, the paths which are known here in Poland and are associated with the past age of Soviet anti-religious policy. The media, which heavily criticise the “headscarf law”, perceive that as a way to limitation the religious freedom and an improper way of solving social problems. The mistake made by French lawmakers results from the lack of differentiation between the use of cultural symbols connected with religion in political context, which cannot be treated as religious any more, and the religion itself. The confusing religious symbols appearing political context with religious society causes unjustified actions towards religious societies. Treating religion in an instrumental way, no matter who it does, leads to ideological manipulation and does not solve any problems but only brings about their accumulation. In case of Islam the feeling of harm caused by Western countries is widely spread and the actions of French lawmakers only strengthens this feeling.