

Jan Ross

Nielubiana legalność O niemieckiej konstytucji po sporze wokół krzyży

Polityczny kontekst prawa jest zawsze skomplikowany. Dla lewicy demokracja i kwestia przekonania są tradycyjnie ważniejsze niż zasada legalności, tak jak dla prawicy ważniejsze są problem władzy i racja stanu. Lewica uważa zwykle, że prawo staje po stronie istniejącego układu; natomiast prawica dostrzega w nim przede wszystkim ostoję prywatnych, indywidualnych interesów oraz przeszkodę do pełnego rozwinięcia sił tkwiących w działaniu wspólnoty. To oczywiste, że rewolucjonista traktuje mieszczańską koncepcję państwa prawa jako alibi dla klasy posiadającej. Jednak polityczny obrońca zasady *law and order*, który w imię narodowych interesów oszukuje sądy lub komisje śledcze, też nie jest aż tak bardzo rzadkim przypadkiem. Obie, skrajnie odmienne postawy wychodzą z założenia, że istnieje coś ważniejszego niż formalna legalność norm. Nawet liberalizm, który, jak wiadomo, dostrzega w regułach prawa gwarancję ochrony indywidualnych praw przed autorytarnym pań-

stwem lub egalitarnym społeczeństwem, nie jest już dzisiaj całkowicie pewnym sojusznikiem państwa prawa. Ekonomicznie uwarunkowany postulat większej elastyczności i ograniczenia niewydolnych struktur administracji nie jest wprawdzie wymierzony wprost w zasadę państwa prawa, lecz często łączy się z silną krytyką jej deformacji, prowadzącej do prawnego skostnienia i prawnej sklerozy państwa. Czasami krytykę tę trudno odróżnić od ogólnego lekceważenia prawnego formalizmu. Dla tych, którzy pragną deregulacji, świat reguł prawnych musi jawić się jako coś ze swej istoty obcego i podejrzanego. Nieprzypadkowo przecież Max Weber uważał struktury biurokracji za „czysty typ legalnej władzy”. Między dążeniem do redukcji biurokracji a postulatem legalności także dzisiaj istnieje naturalne napięcie.

Zwykle nie uświadamiamy sobie w pełni tego, jak bardzo nielubiana jest idea państwa prawa i jak bardzo w związku z tym jest ona w istocie

Nielubiana legalność. O niemieckiej konstytucji po sporze wokół krzyży

Jan Ross

zagrożona. Zwykle bowiem polityka, gospodarka i społeczeństwo przynajmniej deklarują swój całkowity respekt dla niej. Wzburzenie, jakie wywołała w sierpniu 1995 roku decyzja Trybunału Konstytucyjnego w sprawie krzyży, każe jednak ponownie postawić pytanie, jak głęboki jest ten respekt. Politycy wzywali bowiem nie tylko do masowych demonstracji, ale wręcz do świadomego łamania werdyktu trybunału, który skądinąd można było całkiem słusznie uznać za przykład nadgorliwego laicyzmu. Rząd Bawarii przygotował projekt własnej ustawy w sprawie wieszania krzyży, którego celem było uczynić orzeczenie trybunału faktycznie niewykonalnym. To, jak ostentacyjnie spór ten wykorzystano, aby dla samej demonstracji siły lub w imię domniemanego wyższego celu postawić pod znakiem zapytania kompetencje najwyższego konstytucyjnego organu w państwie, a w konsekwencji autorytet całego porządku konstytucyjnego – musi irytować. Ten przykład pokazuje, że nie chodzi tylko o problematyczny stosunek do prawa, lecz o znacznie poważniejszy brak zrozumienia dla form i instytucji, prawnych reguł postępowania i określonych procedur podejmowania decyzji. Ta sytuacja prowadzi niechybnie do ponownego postawienia spornej kwestii: czy twarda ręka prawa, czy terror przekonań?

Jeśli chodzi o pogardę przekonań do formy, która ma w Niemczech swoją długą tradycję, to warto także przypomnieć bogatą i długą tradycję krytyki przekonań. Jej klasycznym przykładem, oprócz cytowanej aż do znudzenia Weberowskiej pochwały etyki odpowiedzialności, jest wyśmienity wczesny tekst Helmuta Plessnera *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (Granice wspólnoty. Krytyka społecznego radykalizmu) z 1924 roku. Plessner sam był naocznym świadkiem niebywałej popularności, jaką w latach dwudziestych cieszyła się wśród młodych Niemców

tęsknota za jednością, bezpośredniością i czystością. Także później, w obliczu gwałtownej mobilizacji przekonań za sprawą ruchów pokojowych i ekologicznych, nie brakowało w Niemczech krytyków politycznie zaangażowanego moralizmu.

Przeciwnicy orzeczenia trybunału chętnie powoływali się na przykład wymierzonej w chrześcijaństwo polityki narodowych socjalistów. Było to grubym nadużyciem historycznych analogii. Już adwokaci cywilnego nieposłuszeństwa z wczesnych lat 80. twierdzili, że wyciągają po prostu wnioski z doświadczenia Trzeciej Rzeszy. Abstrahując jednak od prób, aby na bazie historycznej reputacji, jaką cieszy się pojęcie ruchu oporu, zbić polityczny kapitał – trzeba przyznać, że problem legalizmu faktycznie wiąże się z doświadczeniem upadku

Niemcy powojenne uznały za swą najwyższą zasadę pogodzenie moralności, polityki i prawa. Przyszłość będzie jednak inna. W czasach, które nadchodzą, trzeba będzie prawo odzielić od moralności i polityki, aby je uratować.

Republiki Weimarskiej i dojściem Hitlera do władzy. To doświadczenie wpłynęło przecież na formułę niemieckiej ustawy zasadniczej, na ewolucję nauk o państwie i prawie, i na niemiecki konstytucjonalizm. Określiło także charakter rozumienia państwa, prawa, konstytucji,

moralności, polityki i sfery publicznej w Republice Federalnej. Nie jest więc przypadkiem, że te ukryte zwykle źródła naszej wspólnoty zostały otwarcie przywołane w sporze wokół orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego. Ten trybunał był nie tylko najbardziej cenioną i symbolizującą państwo instytucją starej Republiki Federalnej – jego orzecznictwo stanowiło także punkt, w którym spotykała się polityka, prawo i moralność.

W czasach powojennych wśród niemieckich polityków i prawników utwierdziło się przekonanie, że przejęcia władzy przez Hitlera w 1933 roku nie można było powstrzymać za pomocą legalizmu. Powoływanie się przez Hitlera na legalny charakter jego działań zapewniło mu powszechną lojalność ze strony urzędników i po-

zwoliło zapanować nad całym aparatem władzy w państwie. Już w 1931 roku Carl Schmitt przestrzegał w swym dziele *Legalität und Legitimität* (Legalizm i legitymizacja), że każda konstytucja, która przestaje być wyrazem legitymizującej mocy zawartej w politycznej woli, a jej rozumienie zostaje ograniczone do prostej struktury formalnych reguł – jest zgubiona, bowiem otwiera swym wrogom legalną drogę do jej zakwestionowania. Jak wiadomo, w ustawie zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec pojawiło się wiele rozwiązań, mających uchronić młodą republikę przed losem jej poprzedniczki – wprowadzono m.in. mechanizm konstruktywnego wotum nieufności, możliwość zakazania sprzecznej z konstytucją działalności partii politycznych na podstawie decyzji Trybunału Konstytucyjnego, wreszcie zasadę, że zapis federacyjnej struktury państwa oraz dwadzieścia pierwszych artykułów konstytucji nie mogą być zmienione. Tak więc samo jądro konstytucji zostało ujęte w kategorii legitymizacyjne, tak aby nie mogło podlegać zwykłym, legalistycznym interpretacjom ze strony przeciwników porządku konstytucyjnego. Charakterystyczny dla niemieckich ruchów społecznego protestu sprzeciw wobec zwykłego legalizmu i związany z nim irytujący niekiedy polityczny moralizm nie są więc tylko wyrazem jakichś partykularnych, wątpliwych dążeń do wyciągania praktycznych konsekwencji z historii, ale ich źródło tkwi głęboko w duchu i literze samej konstytucji. Sprzeciw wobec zwykłego legalizmu znajdziemy także, co może zaskakiwać, w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego. W ramach szkoły prawnej Carla Schmitta bardzo wcześnie zwrócono uwagę na kluczową rolę, jaką w decyzjach sądów odgrywa w istocie całkiem nieprawnicze pojęcie wartości. Prawa podstawowe nie są więc traktowane wyłącznie jako indywidualne prawa chroniące obywatela przed ingerencją państwa, tak jak to przedstawia tradycyjny liberalizm, ale jako obiektywne normy podstawowe i opowiedzenie się po stronie określonych wartości. Państwo, zgodnie ze swymi kompetencjami, jest zobowiązane urzeczywistniać tak uznawane wartości w prawnych relacjach między obywatelami. Godność człowieka,

prawo do życia, do samostanowienia – wszystkie te wartości, być może nawet wartości najwyższe, tworzą obraz świata podstawowych zasad, kosmos wartości. W 1958 roku, w podjętej decyzji o epokowym znaczeniu stwierdzono, że „ustawa zasadnicza, która nie chce być porządkiem neutralnym wobec wartości (...), tworzy w części o prawach podstawowych obiektywny porządek wartości” – „system wartości”, który „jako podstawowa decyzja o znaczeniu prawno-konstytucyjnym obowiązuje we wszystkich obszarach prawa”, „stanowienie prawa, jego wykonywanie i orzecznictwo sądowe czerpią z niego impulsy i dyrektywy. Wpływa on w oczywisty sposób także na prawo publiczne; żaden przepis tego prawa nie może stać w sprzeczności z systemem wartości i musi być interpretowany w zgodzie z nim.”. Można oczywiście podśmiewać się dzisiaj z tej, wydawałoby się, nazbyt antykwarycznej retoryki wartości, jednak wyjście poza *stricte* liberalne rozumienie konstytucji mogło w swoim czasie uchodzić wręcz za konieczność chwili, której nie da się uznać tylko za pewien etap historyczny w ewolucji liberalnego konstytucjonalizmu, lecz wraz z „Czterema Wolnościami” Roosevelta lub programem Narodów Zjednoczonych trzeba było interpretować jako życiową konieczność.

Stylizowanie konstytucji na „pępek świata” – jak złośliwie zauważył kiedyś uczeń Carla Schmitta Ernst Forsthoff – który stanowi źródło nie tylko całego systemu prawnego, ale również wszystkich zasad dobrej polityki, przyczyniło się do niebywałego przyrostu władzy i autorytetu Trybunału Konstytucyjnego, wzmocnionych dodatkowo przez samych polityków, uciekających od odpowiedzialności i ryzyka podejmowania decyzji. Wiele wskazuje na to, że w przyszłości ten proces będzie nadal postępować. Spór o krzyże był tylko jednym z bardziej spektakularnych przykładów na to.

Z pozoru nie dający się powstrzymać rozwój parlamentaryzmu państwowego, stanowiącego prawo w kierunku państwa konstytucyjno-jurydycznego, opisany w ostatnich latach trafnie

Nielubiana legalność. O niemieckiej konstytucji po sporze wokół krzyży

Jan Ross

i równie trafnie skrytykowany przez Ernsta-Wolfganga Böckenfördego, najwyraźniej po 1989 roku wpadł w poślizg, czy raczej w poważne turbulencje. Interpretacja konstytucji jako „obiektywnego porządku wartości” w konsekwencji pociągnęła za sobą nie tylko wyjątkowo silną inwazję konstytucyjnej argumentacji na obszar działania państwa i wszystkie dziedziny życia. Prowadziła także do roszczenia, by wyprowadzać republikę i jej prawo od wyższego autorytetu niż tylko sam fakt istnienia, ustanowienia. Także i to miało być lekcją wyciągniętą z narodowego socjalizmu. Teza o „obiektywnym porządku wartości” była postrzegana jako alternatywna dla prawnego pozytywizmu, który stanowionego prawa państwowego nie podporządkowywał żadnym moralnym miarom. W rzeczywistości jednak koncepcja wartości podkopywała zaufanie do pozytywnego prawa, nie dając w zamian żadnego głębszego uzasadnienia. W końcu przecież ani Trybunał Konstytucyjny, ani żadna inna instytucja państwa nie odważy się wyprowadzać praw wprost z natury czy rozumu, aby uczynić je podstawą swych decyzji.

Zamiast tego mamy do czynienia zawsze tylko z rzeczywistymi lub domniemanymi wyobrażeniami wartości ojców konstytucji, narodu lub samych sędziów. W ten sposób stanowienie prawa staje się kwestią przekonań, a biorąc pod uwagę instytucję referendum, zyskuje nawet charakter populistyczny, plebiscytarny. A ponieważ wartości zawsze można rozważyć czy błędnie zinterpretować, nie trzeba obawiać się, że będą wypływać z nich tak nieubłagane żądania jak z prawdziwych norm moralnych. Ernst-Wolfgang Böckenförde zauważył, że w orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego w sprawie prawa do aborcji pojawia się pojęcie ludzkiego życia jako „najwyższej wartości” – co oznacza, że jego nienaruszalność nie może być traktowana literalnie. Wydaje się więc, że koncepcja wartości czyni prawo jeszcze bardziej bezbronny niż pozytywizm, otwiera bowiem możliwość wywierania wpływu na prawniczą argumentację oraz całą sferę prawa przez światopoglądowe spory i moralizatorski zapał. Bowiem wartości jest wiele, każda do-

maga się urzeczywistnienia, a na temat ich wzajemnych relacji, które przy takim zróżnicowaniu powinny być niechybnie ustalone, można spierać się bez końca. Powrót do filozofii wartości niszczy ustanawiającą pokój moc prawa. Wydaje na pastwę nastrojów większości i walk światopoglądów.

Warto przypomnieć te klasyczne już opinie krytyków, takich jak Schmitt, Forsthoff czy Böckenförde, aby dokładnie zrozumieć sens debaty wokół krzyży. To niezadowolenie z legalizmu i pozytywizmu, z zimnego formalizmu prawa – wypływające po części z charakterystycznego dla demokracji „gniewu ludu”, po części zaś z wojowniczo nastawionych wyznawców religii – pojawiło się wraz ze sprzeciwem wobec decyzji Trybunału Konstytucyjnego nie przez przypadek, gdyż ono samo stanowi istotę tego państwa, co znajduje swój doskonały wyraz w orzeczeniach tegoż trybunału. Nawet jeśli nasza republika tak ostentacyjnie obnosi się ze swoją neutralnością na co dzień, to przecież w swych ideowych założeniach sprzyja działaniom motywowanym fanatycznymi przekonaniem. Nie tyle szacunek wobec prawa i instytucji, co przede wszystkim rzeczywiste porozumienie w kwestii interesów i poglądów stanowi fundament wewnętrznego pokoju w Niemczech. Ta przeciętna stabilizacja jest więc od czasu do czasu podminowana przez niepokoje wywołane ostrym sporem poglądów, którego nie mitygują żadne uznawane procedury; przeciwnie, jest on wręcz podsycany przez nieustający moralizm państwa. To nie musi prowadzić do katastrofy, jeśli podstawowa społeczna zgoda jest wystarczająco silna, by w końcu przeważyć nad żywiołem spornych poglądów – i faktycznie wiele ruchów sprzeciwu czy nawet obywatelskiej niezgody nie doprowadziło nigdy republiki na skraj wojny domowej, stały się one natomiast rozpoznawalnym elementem naszej konstytucyjnej kultury. Na tym polega dialektyka naszej republiki, że przy całym jej kulcie dla konstytucji cechuje ją jednocześnie nieufność wobec zwykłego legalizmu, a protesty wobec niego stały się wręcz częścią państwowej racji stanu. Bez

ironii można powiedzieć, że w wypadku sporu o krzyże tak gwałtowne rozprzestrzenienie się kultury protestu w środowiskach dotąd raczej zachowawczych i tradycjonalistycznych, jak w Bawarii, stanowi istotny postęp w umacnianiu się republikańskiej dialektyki i tym samym przyczynia się do zacierania istotnych różnic między północą i południem Niemiec.

Nie potrzeba zbyt wielkich zdolności, aby przewidzieć, że w czasach gdy każde dziecko zna słowo fundamentalizm – podobne konflikty będą stale narastać. Nie da się ich już jednak porównać ze zwykłymi światopoglądowymi sporami z historii RFN, bowiem tutaj mamy do czynienia z realnymi, religijnymi, a nie tylko ideologicznymi konfliktami o charakterze konfesyjnym, z rywalizującymi kulturami, a nie różnymi kulturalnymi środowiskami. Te nowe konflikty dotkną całego obszaru uznanej dotąd przez społeczeństwo i moralność zgody wokół wspólnych wartości, uczuć i poglądów. W dalszej kolejności uderzą one w świat polityki, który jest wprawdzie chroniony przez formę konstytucyjnego prawa, lecz w dużym stopniu jest także zależny od panujących nastrojów. Natomiast samo prawo miałoby w tej nowej sytuacji największe szanse, aby oprzeć się napierającej na nie fali religijnych sporów i konfliktów, jeśli tylko pozostanie wierne własnej zasadzie legalizmu i będzie trzymało się z daleka od światopoglądowych wojen. Mogłoby wręcz stać się czymś w rodzaju twierdzy wolności w czasach niepokoju. Niemcy powojenne uznały za swą najwyższą zasadę pogodzenie moralności, polityki i prawa. Przyszłość będzie jednak inna. W czasach, które nadchodzą, trzeba będzie prawo oddzielić od moralności i polityki, aby je uratować.

Komentarz z 2004 r. dla Teologii Politycznej

Zamieszczony powyżej tekst, który napisałem jesienią 1995 roku, czyta się z dzisiejszej perspektywy jak świadectwo dawno przebrzmiałej, idyllicznej epoki. Tekst dotyczy pewnego konfliktu światopoglądów, małego zderzenia cywilizacji. Dramatyczne napięcie między religią i polityką, wywołane przez wydarzenia 11 wrze-

śnia 2001 roku, i związane z nim takie zjawiska jak problem imigracji czy walka z terroryzmem – wszystko to było dopiero kwestią przyszłości. A jednak na końcu tekstu pojawia się swoiste ostrzeżenie: „Nie potrzeba zbyt wielkich zdolności, aby przewidzieć, że w czasach, gdy każde dziecko zna słowo fundamentalizm, podobne konflikty będą stale narastać”.

Konflikt wokół krzyży został wywołany przez niemiecki Trybunał Konstytucyjny, który uznał, że obowiązek umieszczania w bawarskich szkołach krzyży nie da się pogodzić z konstytucją. Jeżeli jakiś uczeń uznałby, że jego wolność religijna lub światopoglądowa jest ograniczana przez chrześcijański symbol wiary, krzyż powinien być zdjęty. Postanowienie trybunału wywołało falę oburzenia nie tylko w Bawarii. W wyjątkowo ostrej formie demonstranci i politycy dali sędziom do zrozumienia, że powinni bardziej uwzględniać poglądy większości i nastroje panujące w społeczeństwie. Często padał pogląd, że żądni „zrzędliwi” sędziowie, którzy „każdą sprawę chcą dzielić na czworo”, nie będą osądzać uznanych zwyczajów i tradycji.

Przyznaję, że byłem wówczas wstrząśnięty tym protestem o bardzo silnych populistycznych cechach, tak jawnym brakiem respektu wobec prawa i konstytucji. Stara Republika Federalna, która w 1990 roku przekształciła się w zjednoczone Niemcy, była zawsze bardzo lojalna wobec prawnych zapisów, legalistyczna w swej kulturze, a Trybunał Konstytucyjny stanowił (obok Banku Centralnego) najbardziej poważaną instytucję państwa. Spór o krzyże pokazał jednak, że większość niemieckiego społeczeństwa nie czuje się już tak mocno związana ze strukturami państwa prawa.

Wewnątrzpolityczny oraz prawno-polityczny aspekt tamtego sporu oraz jego znaczenie dla historii niemieckiego rozumienia konstytucji wydają się dzisiaj znacznie mniej interesujące. Co innego stoi w centrum uwagi – fakt, że już wtedy chodziło o państwo i wiarę, o rolę religii w przestrzeni publicznej, o spuściznę chrze-

Nielubiana legalność. O niemieckiej konstytucji po sporze wokół krzyży

Jan Ross

ścijaństwa w sporze ze światopoglądowym neutralizmem i pluralizmem. W Europie ten spór odżywa dzisiaj ze szczególną siłą także w odniesieniu do islamskiej chusty. Najbardziej rozgorączkowaną formę spór ten przybrał we Francji za sprawą nowego laickiego prawa, zabraniającego dziewczętom noszenia chusty w szkole. W Niemczech, o słabszych w porównaniu z Francją tradycjach sekularyzacji, zakaz noszenia chusty przez dziewczęta byłby nie do pomyślenia; tutaj chodzi o zezwolenie lub zakaz noszenia chusty przez nauczycielki. Natomiast w Wielkiej Brytanii, trzecim największym europejskim kraju z liczną muzułmańską mniejszością, motywowany religijnie ubiór jest akceptowany bez zastrzeżeń, także w instytucjach publicznych i państwowych.

Niezależnie od narodowych różnic można, sądzę, postawić tezę, że we współczesnej kontynentalnej Europie istnieje rozpowszechniona sympatia dla rozwiązań restrykcyjnych, wymierzonych nie tylko w religijność mniejszości muzułmańskiej, ale przeciwko religijności w sferze publicznej w ogóle. Można odczuć coś, co należałoby ostro określić jako (zachodnio) europejską fobię wobec religii – różnych form pobożności, czy to w wydaniu muzułmańskim, czy w wydaniu chrześcijańskim, jak w Ameryce (często przywoływany przykład George'a W. Busha). Z tego punktu widzenia krytyczne czy zatroskane głosy niektórych amerykańskich polityków i amerykańskich gazet, wywołane decyzją francuskiego rządu w sprawie zakazu noszenia islamskich chust, zdają się potwierdzać stereotypowe dla Europy przekonanie o swoistym spisku religijności przeciwko laickiej sferze publicznej. W Ameryce, gdzie istnieje niezaprzeczalny rozdział religii i państwa, religia traktowana jest jako zjawisko pozytywne, a możliwość jej praktykowania uznaje się za jedno z nadrzędnych praw człowieka. Islamski terroryzm niczego nie zmienił w tym nastawieniu. W Europie panuje zupełnie inny klimat; tutaj wciąż przywoływany jest przykład wojen religijnych i religijnie legitymizowanych autokracji. Natomiast tkwiącego w religii potencjału wolności i słusznego pro-

testu, jak dobitnie pokazały wydarzenia z 1980 i 1981 roku w Polsce, zachodnia Europa już sobie nie przypomina.

Ale nie tylko Amerykanom, pozytywnie nastawionym do najróżniejszych form wiary i kulturalnego zróżnicowania, swoisty *Kulturkampf* przeciwko islamskiej chuście wydaje się mocno podejrzany. Także papież w swym ostatnim noworocznym wystąpieniu przed korpusem dyplomatycznym akredytowanym przy Stolicy Apostolskiej zwrócił uwagę na różnicę między uzasadnioną laickością i niepokojącym laicyzmem, który stawia sobie za cel wyrzucenie religii poza nawias życia publicznego. Jan Paweł II wie lepiej niż niejeden chadecki polityk czy nawet niejeden chrześcijański biskup, że lęk przed islamem nie może przynieść Kościołowi niczego dobrego, a zakaz noszenia chusty nie jest wcale obroną chrześcijańskich wartości Zachodu. Jeśli komuś zależy na wolności wyrażania własnych religijnych przekonań lub po prostu odrzuca wizję totalnie zlaicyzowanego społeczeństwa, ten będzie występował w obronie praw innych religii. Jeśli ktoś natomiast chce zabronić chusty w szkołach, powinien także zabronić noszenia na ulicy suttany czy habitu, zgodnie z francuskim modelem od dawna już anachronicznego antyklerykalizmu. Trudno dzisiaj powołać się na chrześcijaństwo jako własną tradycję i mieć nadzieję, że lęk przed religią skupi się wyłącznie na islamie. Lęk przed obcą wiarą i lęk przed wiarą w ogóle już się dzisiaj nie dają od siebie oddzielić, skoro dla wielu Europejczyków także chrześcijaństwo stało się „obcą” wiarą. Dlatego – pomimo wszelkich różnic – w sprawie tej istnieje swoista solidarność między kościołem, meczetem i synagogą. Łączy je sprzeciw wobec takiego sposobu myślenia, które traktuje kult i wiarę jak zjawisko przednowoczesne i jako zagrożenie.

Uważam, że niemiecki Trybunał Konstytucyjny słusznie zniósł obligatoryjny nakaz wieszania krzyży w klasach szkolnych. Krzyż powieszony w klasie jest wyrazem religijnych intencji ze strony państwa. Inaczej mają się sprawy, jeśli

Teologia Polityczna 2/2004–2005

Religia i polityka: Miejsca sporne

chodzi o nauczycielkę noszącą islamską chustę, nawet jeśli ma status urzędnika państwowego. W takim wypadku mamy wciąż do czynienia z wyrazem indywidualnych intencji religijnych, i tak długo jak nie towarzyszy mu jawna religijna propaganda w klasie, nie można go zabronić. To, czy noszenie chusty jest wyrazem islamu nieoświeconego, nienowoczesnego, czy też niewyemancypowanego, nie może mieć nic do rzeczy, szczególnie w wypadku państwa liberalnego. Jedyne, co powinno interesować państwo – to posłuszeństwo wobec prawa.

Istnieje niebezpieczeństwo, że Europa wyciągnie błędne wnioski z islamskiego terroru i problemów, które coraz wyraźniej pojawiają się w polityce integracji muzułmańskich społeczności. Złym pomysłem jest swoisty fundamen-

talizm sekularyzacji, który nakazuje zwalczać w przestrzeni publicznej formę pobożności i religijności przybyszów z krajów arabskich. Przy okazji ten sam fundamentalizm wyrzuca za burtę także chrześcijaństwo, w myśl fałszywie pojętej neutralności i obiektywności. To prowadzi do wąsko pojętej mentalności i tożsamości, do Europy bez duszy, Europy niezdolnej rozróżnić sfery doczesnej i religijnej, Europy wyznającej jedynie totalną zasadę immanencji.

Jan Ross

redaktor i publicysta hamburskiego tygodnika Die Zeit. Autor książki o Karolu Wojtyłe Der Papst. Johannes Paul II. Zamieszczony powyżej w esej w całości ukazał się w piśmie Merkur, 561/1995, Klett-Cotta, Stuttgart.

R e d a k c j a p o l e c a

JUŻ WKRÓTCE W KSIĘGARNIACH

Zbiór błyskotliwych szkiców o sporach ideowych polskiej inteligencji pierwszej połowy ubiegłego stulecia. Wśród bohaterów książki znaleźli się m.in. Żeromski, Brzozowski, Sienkiewicz, Reymont, Miłosz.

(Premiera - marzec 2005)

Dariusz Gawin

Polska, wieczny romans.
O związkach literatury
i polityki w XX wieku

Informacje o książkach OMP: www.omp.org.pl

Sklep internetowy z publikacjami OMP: www.omp.org.pl/sklepik_nowa.htm (największy wybór i najniższe ceny)
Zamówienia: omp@omp.org.pl, P.O. Box 322, 30-960 Kraków 1, faks: (12) 632 33 82, tel. 0501 756 130.