Zbigniew Stawrowski: Nawracajmy się! Wolność religijna jako fundament wspólnoty wspólnot

Wypracowany na naszym kontynencie model pokojowej koegzystencji różnorodnych wspólnot przeżywa głęboki kryzys nie tylko w obliczu zewnętrznych zagrożeń, płynących z innych kręgów kulturowych, ale i w ramach samego zachodniego świata. Ponowne jego przemyślenie okazuje się kwestią „być czy nie być" naszej cywilizacji – pisał Zbigniew Stawrowski w roczniku Teologii Politycznej „Podmiotowość".

Idea wolności religijnej to jedna z najistotniejszych wartości określających tożsamość krajów należących do kręgu kultury zachodniej. Chociaż wyrosła na gruncie chrześcijaństwa, nie od razu zdobyła uznanie i akceptację. W postaci zasady państwowej określającej kształt porządku publicznego została po raz pierwszy sformułowana w roku 313 w edykcie mediolańskim cesarzy Konstantyna i Licyniusza, którzy postanowili „przyznać chrześcijanom oraz wszystkim innym wolny wybór wyznawania religii, jaką by chcieli (…) by nikomu zgoła nie odmawiano swobody wykonywania i wybrania religii czy wyznania chrześcijańskiego oraz by każdemu przyznano prawo zwrócenia serca swego do tej religii, jaką sam dla siebie uważa za najodpowiedniejszą"[1]. Zasada ta stanowiła nowatorską odpowiedź na narastający konflikt religijny w sytuacji, gdy tradycyjny sposób jego rozwiązywania — użycie przemocy — nie przyniósł pożądanego rezultatu"[2]. Była to pierwsza w historii próba zorganizowania wspólnoty wspólnot, to znaczy takiej wspólnoty państwowej, gdzie poszczególne wspólnoty religijne wchodzące w jej skład, pomimo fundamentalnych — w pewnym sensie wręcz absolutnych, bo wynikających z odmiennych wizji boskości — różnic, mogły współistnieć ze sobą w stanie trwałego pokoju[3]. Atoli próba ta przetrwała jedynie kilkadziesiąt lat i już w roku 380 cesarz Teodozjusz Wielki w edykcie *O wierze katolickiej* nadał chrześcijaństwu charakter oficjalnej religii państwowej, co rozpoczęło z kolei wielowiekowy okres prześladowań pogan i heretyków.

Idea wolności religijnej doszła ponownie do głosu w epoce reformacji. Pytanie o możliwość zgodnego współżycia społeczności wewnętrznie zróżnicowanej pod względem etycznym i religijnym, które pojawiło się wówczas w radykalnej formie, znalazło dwojaką odpowiedź. U podstaw pierwszej z nich, wyrażonej w formule pokoju augsburskiego (1555) *cuius regio eius religio*, tkwiło przekonanie, które zdawała się potwierdzać obserwacja ówczesnych wydarzeń, że członkowie wspólnot o mocnej i gorliwej wierze są niebezpieczni dla otoczenia, a jeśli tak, to wspólnoty różniące się w kwestiach religijnych nie mogą bez wzajemnej agresji funkcjonować na jednym terytorium. W imię zachowania pokoju owe wspólnoty muszą zostać od siebie odseparowane, tak aby ich członkowie obracali się wyłącznie wśród osób podobnie wierzących i myślących. Druga odpowiedź, wyrażona w akcie konfederacji warszawskiej (1573)[4], świadczy o odmiennym przekonaniu — o nadziei, że głębokie różnice w rozumieniu wiary wcale nie muszą niszczyć równie głębokiego poczucia wspólnoty, a publiczne prezentowanie własnych przekonań religijnych prowadzić do wojny ani też niweczyć możliwości wzajemnej współpracy. Sformułowane i wcielone w życie w różnych miejscach i okolicznościach, obie te odpowiedzi przyczyniały się do wygaszania religijnych konfliktów lub zapobiegały ich wybuchowi. To jednak, że owe pomysły są sobie radykalnie przeciwne, iż stoi za nimi całkowicie odmienna wizja człowieka i wspólnoty, nie zostało wówczas jeszcze wyraźnie dostrzeżone[5].

Idea wolności religijnej doszła ponownie do głosu w epoce reformacji. Pytanie o możliwość zgodnego współżycia społeczności wewnętrznie zróżnicowanej pod względem etycznym i religijnym, które pojawiło się wówczas w radykalnej formie, znalazło dwojaką odpowiedź

Zasada wolności religijnej, w której idea wspólnoty wspólnot mieszała się z postulatem separacji tych wspólnot, stała się stopniowo fundamentem porządku publicznego nowożytnej Europy. Dziś widać wyraźnie, że ów zbudowany z

niejednolitego i niespójnego materiału fundament zaczyna się gwałtownie kruszyć. Wypracowany na naszym kontynencie model pokojowej koegzystencji różnorodnych wspólnot przeżywa głęboki kryzys nie tylko w obliczu zewnętrznych zagrożeń, płynących z innych kręgów kulturowych, przede wszystkim z islamu, ale i w ramach samego zachodniego świata. Ponowne jego przemyślenie okazuje się kwestią „być czy nie być" naszej cywilizacji.

Sytuacja przypomina dziś do pewnego stopnia tę właśnie, która panowała w Europie w przeddzień wybuchu wojen religijnych w XVI wieku. Dzisiejsze zadanie jest jednak o wiele trudniejsze, bo tym razem jest prawdziwie uniwersalne. W epoce reformacji chodziło tak naprawdę o budowę wspólnego domu dla różnych odłamów chrześcijan, których, poza świadomością własnej wyjątkowości i odrębności, pod względem etycznym i kulturowym łączyło przecież niemal wszystko. Dziś stoimy nie tylko przed koniecznością wypracowania zasad przyjaznego współżycia dla wspólnot odwołujących się do znacznie bardziej odległych od siebie tradycji religijnych — ale także, co stanowi bodaj najpoważniejsze wyzwanie, musimy uwzględnić obecność coraz liczniejszych grup ludzi, których łączy niechęć do wszystkich konkretnych religii i którzy wyrugowanie z przestrzeni publicznej wszelkich śladów religijności uznają za swoją misję. To nie wojujące odłamy islamu, które ideę wolności religijnej traktują jako przejaw braku wiary, etycznego indyferentyzmu, a tym samym dekadencji zachodniego świata, stanowią obecnie największe niebezpieczeństwo. Prawdziwym duchowym zagrożeniem dla zachodniej cywilizacji jest zagrożenie wewnętrzne. Narodziło się ono i rozwinęło w jej obrębie, dlatego też nie odrzuca wprost idei wolności religijnej, posługuje się nią za to w taki sposób, który faktycznie oznacza jej zaprzeczenie. Innymi słowy, oba sformułowane w epoce reformacji projekty organizacji życia w zróżnicowanym religijnie społeczeństwie, które przez lata wydawały się ze sobą współistnieć, stanęły dziś naprzeciw siebie jako nieprzejednani wrogowie.

Wolność religijna i jej sens

Aby odsłonić właściwy sens idei wolności religijnej jako fundamentalnej wartości organizującej życie ludzkich wspólnot, a przy okazji dostrzec, na czym polega niebezpieczeństwo związane z jej fałszywą

interpretacją, przyjrzyjmy się najpierw jej popularnej współcześnie wykładni, wedle której idea ta oznacza, że ludzie religijni mogą swobodnie wyznawać swoją religię, zaś ludzie niereligijni mogą swobodnie pozostawać niereligijni — pod warunkiem, że zewnętrzne zachowania jednych i drugich nie stanowią zagrożenia dla życia, majątku i wolności współobywateli. Zgodnie z takim ujęciem chodziłoby więc o to, żeby w państwie gwarantowana była wolność w sensie zarówno pozytywnym, jak i negatywnym; wolność tak do religii, jak i od religii[6]. Należy dla porządku dodać, że owa wolność, na której straży stać ma nowoczesne państwo, to oczywiście wolność manifestująca się na zewnątrz w życiu publicznym. Reguły postępowania, które wspiera swoją siłą i autorytetem władza państwowa, nie tylko bowiem nie mają dostępu do wewnętrznej sfery ludzkich myśli i ludzkiego sumienia[7], lecz również nie posiadają dostatecznej mocy, by obowiązywać w sferze prywatnej[8].

Takie szeroko ujęte i pozornie nie kontrowersyjne rozumienie prawa do wolności religijnej rodzi jednak dylemat, jak zaspokoić równocześnie żądania tych, którzy domagając się wolności od religii, chcą, by sfera publiczna stała się sferą neutralną, pozbawioną jakichkolwiek elementów i symboli wyznaniowych, oraz tych, którzy sądzą, że przestrzeń ta jest właśnie po to, by nadawać jej religijny sens i wypełniać ją dziełami o religijnym znaczeniu. Nietrudno dostrzec, że obie przeciwstawne interpretacje są ze sobą nie do pogodzenia, tak jak nie sposób pogodzić opróżniania szklanki z jej jednoczesnym napełnianiem. Ma tu miejsce radykalny konflikt, a wrażenie pokojowego współistnienia obu opcji, które odnosimy obserwując życie publiczne w wielu krajach Zachodu, bierze się stąd, że konfrontacja ta nie zawsze przebiega w formie czołowego starcia, a jej normalną, codzienną postacią pozostaje wojna ideowo-propagandowa toczona na wielu rozdrobnionych i pozornie niepowiązanych ze sobą polach. Wprawdzie nie jest to jeszcze totalny i zbrojny konflikt wrogich sobie społeczności, ale trudno nazwać taką sytuację prawdziwym pokojem, który ostatecznie jest jedynie innym imieniem wspólnoty.

Chociaż dylematu tego nie można w żaden sposób rozwiązać, to można go jednak przeciąć, ponieważ jest on dylematem pozornym. Nie mamy tu bowiem do czynienia z dwoma odmiennymi, ale posiadającymi swoje rzeczowe racje stanowiskami, które należałoby uznać i ze sobą pogodzić, lecz tylko z jednym podejściem uprawnionym, drugim zaś

> *Sytuacja przypomina dziś do pewnego stopnia tę właśnie, która panowała w Europie w przeddzień wybuchu wojen religijnych w XVI wieku*

całkowicie błędnym. Takim ewidentnie fałszywym sposobem rozumienia zasady wolności religijnej jest interpretacja, która domaga się, by państwo w przestrzeni publicznej gwarantowało wolność od religii. Stąd biorą się zresztą nieustanne konflikty w obrębie państwa francuskiego, którego polityka wyznaniowa od ponad stu lat opiera się na podobnej wykładni — niedawny przykład takiego konfliktu stanowią choćby wydarzenia związane z wprowadzeniem w 2004 roku prawa zakazującego ostentacyjnego prezentowania symboli religijnych w szkołach publicznych

To, że tego rodzaju polityka wiedzie donikąd, można zresztą stwierdzić z góry, nie czekając nawet, aż ujawni ona swoje praktyczne rezultaty. Aby uświadomić sobie, co w gruncie rzeczy oznacza pomysł wyczyszczenia przestrzeni publicznej z wszelkich ostentacyjnych przejawów religijności — pomysł, który wiążemy z ideą państwa laickiego, Świeckiego czy też neutralnego — wystarczy dokonać prostego eksperymentu myślowego: potraktujmy ów pomysł poważnie i faktycznie uznajmy wolność od religii za nadrzędną wartość i cel działalności państwa. Ideałem, do którego za pomocą właściwych mu środków powinno — szybciej lub wolniej, ale zawsze konsekwentnie — zmierzać takie państwo, byłaby doskonała neutralizacja[9], czyli pozbawienie sfery publicznej jakichkolwiek elementów symboliki religijnej. Co by to miało oznaczać? Pomijając świat otaczających nas przedmiotów, z których każdy w pewnym kontekście może okazać się nośnikiem bogatej wiązki religijnych sensów i znaczeń, weźmy pod uwagę to tylko, co bezpośrednio dotyka samej naszej tożsamości. Każdy z nas posiada określone imię (Jan, Maria, Bogusław, Emanuel, Ali), które często stanowi ostentacyjną formę publicznego prezentowania religijnych preferencji naszych rodziców. Czy oczywistym zadaniem, jakie wcześniej czy później musi stanąć przed państwem kierującym się zasadą neutralizacji, nie będzie zastąpienie imion numerami? Pomysł to, jak wiadomo, w dziejach ludzkości wcale nie nowy, nic więc dziwnego, że perspektywa — choćby odległa, ale mimo to dostatecznie

wyraźna — jaka się tu rysuje, musi budzić wśród tych, co nie chorują na amnezję, dość oczywiste skojarzenia. Określenie „pełzający totalitaryzm” w odniesieniu do takiego sposobu porządkowania przestrzeni publicznej wydaje się jak najbardziej na miejscu.

Oczywiście powyższa argumentacja z pewnością nie każdego przekona, tak jak nie na wszystkich podobny projekt doskonale zneutralizowanego świata działa odstraszająco — ktoś go przecież proponuje i forsuje. Jeżeli jednak ją przyjmiemy, to wówczas okaże się, że wraz z ideą państwa opartego na wolności od religii należy odrzucić także nasze wyjściowe wyobrażenie państwa gwarantującego wolność zarówno od, jak i do religii. Jedyną zasadą, która w sytuacji religijnego i światopoglądowego zróżnicowania społeczeństwa może tworzyć podstawę porządku państwa stanowiącego prawdziwą wspólnotę wspólnot, pozostaje zasada wolności religijnej w jej pozytywnym sensie — wolności do religii. To, że jest ona zasadą uniwersalną i samodzielną, że — właściwie rozumiana — nie stanowi zagrożenia dla tych, którzy nie chcą być poddawani religijnej presji, co więcej, że o wiele lepiej zapewnia realizację tych wszystkich rzetelnych oczekiwań, które skłaniają ludzi do pochopnego postulowania wolności od religii — to wszystko wymagać będzie dokładniejszego rozważenia. Zacznijmy od samego początku.

Indywidualny wymiar religijności

Kiedy stawiamy na równej płaszczyźnie wolność do i wolność od religii, sugerujemy, jakoby praktykowanie lub niepraktykowanie religii było równorzędnym aktem ludzkiej wolności, który w takim samym stopniu wymaga ochrony prawnej w ramach państwa. Przyjmujemy więc, że religia jest w gruncie rzeczy czymś zewnętrznym i akcydentalnym — pewnym możliwym, choć wcale nie koniecznym dodatkiem do ludzkiego życia, a zatem czymś, czego przyjęcie lub odrzucenie zależy ostatecznie od swobodnej decyzji naszej woli. Takie założenie wydaje się jednak bardzo wątpliwe. Kluczowe pytanie brzmi: czy dysponując faktyczną swobodą wyboru spośród rozmaitych „ofert” religijnych, posiadamy również wolność odrzucenia religii jako takiej, czy też porzucenie jednej religii oznacza zawsze akt konwersji, akt przyjęcia w jej miejsce jakiejś innej? Gdyby ta druga odpowiedź miała być prawdziwa, jeśli — innymi słowy — człowiek w swej istocie jest nie tylko

animal rationale, ale również animal religiosum[10], to wówczas wymiar religijny — jako wpisany w ludzką naturę — musiałby przejawiać się w jakiejś formie w każdym człowieku, nawet w takim, który sam siebie uważa za zupełnie niereligijnego. Żeby dostrzec że tak właśnie jest, wystarczy posłużyć się językiem zrozumiałym dla wszystkich, także dla ludzi określających siebie jako niewierzących. Wystarczy po prostu powiedzieć: „to, co najbardziej kochasz, to jest twój Bóg”[11].

Jeżeli postawę religijną będziemy rozumieli nie w sensie konfesyjnym, jako świadomość przynależności do jakiejś konkretnej, historycznej odmiany religii, lecz szeroko — jako odniesienie jednostki do tego, co stanowi dla niej najwyższą wartość, to okaże się, że takie odniesienie stanowi istotną cechę każdego rozumnego stworzenia. „Bóstwo — pisał Józef Tischner — uobecnia się człowiekowi, gdy człowiek spotyka w życiu coś, co staje się dla niego absolutne”[12]. Każdy z nas — obojętnie: ateista, agnostyk czy człowiek tak czy inaczej wierzący — posiada pewną hierarchię wartości, na której szczycie zawsze znajdują się jakieś wartości uznawane przez niego za absolutne. Natomiast ludzie, którzy czują się członkami konkretnej religijnej wspólnoty, łączą te wartości dodatkowo z imieniem Boga, którego wyznają. Problemem nie jest więc to, czy się jakieś najwyższe wartości przyjmuje i w nie wierzy, lecz to, jaka jest ich treść. Czy są to, na przykład, wartości uniwersalne: dobro, prawda, piękno czy też bardziej przyziemne: szczęście, dobrobyt, kariera, sława, władza, albo nawet — jak to bez ogródek ujął święty Paweł w Liście do Filipian (3, 10) — własny brzuch. Spośród niezliczonej rzeszy myślicieli, którzy taką intuicję podzielali, przytoczmy słowa Maxa Schelera: „Ponieważ akt religijny jest podstawowym wyposażeniem ludzkiego umysłu i duszy, nie może być kwestii, czy ten lub inny człowiek go spełnia. Obowiązuje prawko: każda ludzka istota wierzy w Boga albo w bożki [13].

Należy tutaj mocno podkreślić, że ani ludzie, którzy uważają sami siebie za religijnych i wierzących, nie posiadają wcale monopolu na wartości najwyższe i prawdziwie uniwersalne, ani też niewierzący nie są skazani jedynie na wiarę w „wartości przyziemne”. Czasem bywa dokładnie na odwrót. Dlatego można doskonale zrozumieć kogoś, kto dostrzegając u wyznawców jakiejś religii wyłącznie treści niższe od tego, co on sam uważa za najcenniejsze, w konsekwencji, w imię tych autentycznie przez siebie przeżywanych najwyższych wartości, nie widzi powodu, by ową religię szanować ani tym bardziej, by się z nią utożsamiać.

Człowiek staje się ateistą — mawiał ponoć Fryderyk Nietzsche — gdy poczuje się lepszy od swojego boga. Ale nawet taki ateista, który poczuje się lepszy od wszystkich znanych mu bogów, nie przestaje bynajmniej być człowiekiem religijnym, lecz po prostu — co znakomicie ilustruje właśnie przykład Nietzschego — sam dla siebie staje się bogiem.

> *Kiedy stawiamy na równej płaszczyźnie wolność do i wolność od religii, sugerujemy, jakoby praktykowanie lub niepraktykowanie religii było równorzędnym aktem ludzkiej wolności, który w takim samym stopniu wymaga ochrony prawnej w ramach państw*

Zatem każdy — czy tego chce, czy nie chce — jest w powyższym sensie człowiekiem religijnym, bo każdy żyje w horyzoncie najwyższych wartości i najwyższego dobra. Horyzont dobra wprowadza nas natychmiast w sferę praktyki, czynu, kształtowania świata. Dobro domaga się bowiem urzeczywistnienia, zaś absolutne dobro domaga się urzeczywistnienia z absolutną mocą. Każdemu człowiekowi to, co on sam postrzega jako absolutne dobro, wyznacza najważniejszy motyw jego działania. Każdy chce podobać się swemu bogu i być do niego podobnym, toteż ostatecznie każdy staje się taki, jakiemu bogu oddał się na służbę. To, że naszą działalność w świecie przenika i określa treść naszej wiary, jest rzeczą równie naturalną, wypływającą z samej ludzkiej istoty, jak nasze otwarcie na wartości najwyższe. W tej perspektywie praktykowanie wolności od religii okazuje się po prostu niemożliwe, a samo sformułowanie absurdalne, bo każdy — czy tego chce, czy nie chce — ostatecznie w coś i czemuś wierzy i każdy to, co dla niego najistotniejsze — swoje najwyższe dobro — stara się odwzorowywać w świecie i urzeczywistniać

W ramach naszej cywilizacji za podstawową formę wolności uznajemy powszechnie wolność działania[14]. Zbyt często jednak zapominamy, że swoboda publicznego manifestowania własnej religii stanowi kwintesencję i zwieńczenie tak rozumianej wolności, a kwestionowanie

tej swobody oznacza atak na wolność jako taką. Życie zgodnie z zasadami wyznawanej przez siebie religii nie jest przecież niczym innym niż tylko najwyższą formą ludzkiej aktywności, taką, która kieruje się ku temu, co dla nas najcenniejsze i najbardziej istotne. Weźmy jako przykład działalność pozornie odległą od ekspresji stricte religijnej, mianowicie twórczość artystyczną. Artyści, którzy tworzą dzieła z autentyczną wewnętrzną pasją, słusznie żądają poszanowania swojej wolności twórczej, ponieważ w gruncie rzeczy domagają się oni wolności publicznego wyrażania swego stosunku do tego, co dla nich absolutne — domagają się więc szeroko rozumianej wolności religijnej. Treść ich dzieł, w mniej lub bardziej udanej artystycznej formie, odzwierciedla to, co stanowi esencję ich życia, zaś dostatecznie wnikliwa publiczność może po owocach ich pracy bez trudu rozpoznać, co najbardziej kochają i jakie imię nosi ich bóg.

Oblicza religijnego stosunku do świata

Chociaż przejawy szeroko rozumianej indywidualnej religijności mogą być niezwykle zróżnicowane, warto wśród nich zaprowadzić pewien porządek. W kontekście niniejszych rozważań interesuje nas przede wszystkim kwestia, jak odniesienie jednostki do tego, co absolutne rzutuje na jej stosunek do Świata i innych ludzi. W tej perspektywie można dostrzec dwie skrajne formy, pomiędzy którymi rozpościera się szerokie spektrum różnorodnych postaw religijnych[15].

Pierwszą skrajność odnajdziemy wśród ludzi, którzy — jak to się zdarza na przykład wśród hinduskich ascetów — ostateczny sens swojego życia odnajdują w radykalnym odwróceniu się od świata. Jednostka szuka tego, co absolutne we wnętrzu swej świadomości. Jej własna jaźń, rozumiana jako „prawdziwa rzeczywistość", staje się właściwą domeną jej aktywności, co dla zewnętrznego obserwatora stwarza wrażenie zamknięcia się i sprowadzenia do stanu czystej bierności. Taka kwietystyczna postawa religijna nie ma istotnych konsekwencji dla tego poziomu wzajemnych relacji międzyludzkich, na którym pojawia się potrzeba poszanowania wolności religijnej. Obojętny wobec tego świata i uciekający z niego asceta nie wchodzi w nim bowiem w żadne międzyludzkie relacje, nie chce wpływać na innych i jednocześnie nie domaga się ani nie potrzebuje od nich niczego. Co więcej, jeśli konsekwentnie idzie za swoją wizją tego, co absolutne, staje się

nieczuły i poniekąd nietykalny, ponieważ w bezpiecznym schronieniu świata własnej jaźni może pozwolić sobie nawet na to, by jego ciało — należące przecież do świata pozoru — uległo unicestwieniu.

> *Na biegunie przeciwnym do postawy radykalnego ascety znajduje się radykalna postawa nihilistyczna. Dla nihilisty tym, co określa najgłębszy sens jego istnienia, nie jest ucieczka od świata, ale przeciwnie — atak na świat*

Na biegunie przeciwnym do postawy radykalnego ascety znajduje się radykalna postawa nihilistyczna. Dla nihilisty tym, co określa najgłębszy sens jego istnienia, nie jest ucieczka od świata, ale przeciwnie — atak na świat. Świat nie jest czymś obojętnym, lecz nieustannym wyzwaniem, wobec którego nihilista musi wciąż potwierdzać swoją szczególną pozycję. Negacja wszelkich napotykanych w świecie Samodzielnych dóbr i wartości, czy to w formie fizycznego niszczenia (buntu, rewolucji), czy też niszczenia aksjologicznego (radykalnego sceptycyzmu, pogardy, szyderstwa), napełnia nihilistę poczuciem totalnej wyższości nad otoczeniem. Pod ostrzem jego umysłu, który potrafi wszystko podważyć, skrytykować, wyśmiać i odrzucić, nie ostaje się nic trwałego, żaden stały fundament. Zakwestionowany zostaje świat, inni ludzie, wreszcie Bóg — a więc to wszystko, co ma samoistne znaczenie i wartość, co stawia przed jednostką określone wymogi i budzi konkretne zobowiązania. Ostatecznie okazuje się, że jedyną istotną rzeczywistością, a więc absolutem, za którego głosem podąża nihilista, jest po prostu jego własne Ja.

Pomiędzy tymi dwiema skrajnymi formami indywidualnie rozważanej religijności odnajdziemy te wszystkie formy odniesienia człowieka do tego, co absolutne, które owocują twórczą postawą wobec świata. Asceci uciekają od świata, nihiliści go niszczą, zaś ludzie doświadczający świata jako pola służby temu, co ma dla nich nadrzędną wartość, starają się go kształtować wedle zasad, które utożsamiają ze swoim bogiem. Co więcej, mając przed oczyma najwyższe dobro (otoczone aureolą dóbr pochodnych), mogą współdziałać z innymi jednostkami, które

urzeczywistnienie tego samego dobra uznają za swój najwyższy cel. W ten sposób absolutne dobro, łącząc ludzi, staje się dobrem wspólnym — podstawą religijnej (w szerokim sensie tego słowa) wspólnoty.

Wspólnotowy wymiar religii

Religia to nie tylko odniesienie jednostki do tego, co absolutne, ale, zgodnie ze swym źródłosłowem, więź — więź także z innymi ludźmi. Więź ta z jednej strony ma charakter wewnętrzny — jest poczuciem wspólnotowej tożsamości — z drugiej zaś przejawia się w zewnętrznym świecie jako wspólne działanie. Ludzie z samej swej natury tworzą rozmaite wspólnoty. Każda z nich posiada coś, co ją wiąże i stanowi funda ment jej sposobu życia — zespół podstawowych, wspólnie uznawanych wartości. Jeśli wartości te mają dla członków wspólnoty wymiar absolutny, wówczas można powiedzieć, że jest to wspólnota religijna (w szerokim znaczeniu tego słowa). Można ją również nazwać źródłową wspólnotą etyczną[16], o ile jej etos, czyli zbiór fundamentalnych wartości, wewnętrznie łączący tworzących ją ludzi, jest dla nich absolutnie miarodajny, to znaczy nie mają oni poza tymi wartościami żadnego innego etycznego odniesienia, żadnej innej miary dobra i zła.

Wspólnoty religijne albo też — używając języka etyki — wspólnoty etyczne mogą oczywiście przyjmować rozmaite kształty. Mogą wcielać się w konkretne religie historyczne: w różne odmiany pogaństwa, judaizmu, chrześcijaństwa, islamu; przybierać formę sekt, także satanistycznych; występować w postaci świeckiej ideologii, jak komunizm czy nacjonalizm; mogą również tworzyć formy dotychczas niezauważone i jeszcze nienazwane, wśród których najważniejszą i najbardziej niebezpieczną wydaje się dziś wspólnota nihilistów, połączonych ideą pustoszenia świata. Mimo istotnych różnic, wszystkie te, tak przecież różnorodne wspólnoty, mają identyczną strukturę. Dwie cechy wydają się tu szczególnie ważne. Po pierwsze, dla członków każdej wspólnoty etycznej to ona sama, jej istnienie i jej etos (etyczna treść, w jakiej wyraża się jej tożsamość), ma znaczenie absolutne — jest najwyższym dobrem. Po drugie, każda wspólnota posiada wydobyty z wnętrza swojego specyficznego systemu wartości (etosu), sobie

właściwy program działania — sposób postępowania wobec własnych członków (tj. sposób ich wiązania ze wspólnotą) oraz odnoszenia się do innych wspólnot etycznych, o ile takie pojawią się na jej horyzoncie.

Co to znaczy, że dla swych członków wspólnota etyczna ma charakter absolutny? Jako oparta na tym, co osoby do niej należące zgodnie uważają za najwyższe dobro, jest ona dla nich z natury rzeczy wspólnotą najlepszą z możliwych. Stanowi żywe wcielenie ich ideału, miejsce, gdzie wraz z ludźmi zamieszkuje ich bóg. Członkowie takiej wspólnoty są przekonani, że więzi, jakie łączą ich z innymi jej członkami, oraz etyczny porządek, który wyraża się poprzez te więzi, stanowią odzwierciedlenie — choćby nawet jeszcze w nie do końca doskonałej formie — tego, co absolutne; dlatego za swą najgłębszą powinność i najwyższą zasługę uważają troskę o jej zachowanie. Owszem, poszczególni ludzie są słabi, grzeszni i omylni, nie zawsze dorastają do wymogów stawianych przez wspólnotę. Jednak sama wspólnota ze swym etycznym rdzeniem nie podlega już ocenie, jest czystym dobrem i to ona sama stanowi ostateczną miarę oceny wszelkich ludzkich czynów. W kręgu chrześcijaństwa obowiązuje przekonanie, że Kościół jest wprawdzie wspólnotą grzeszników, ale sam jest święty. Ale podobne podejście odnajdziemy bez trudu w każdej źródłowej wspólnocie etycznej, także we wspólnotach quasi-religijnych. Zgodnie z samoświadomością wierzących komunistów ich partia była zawsze bez skazy i nigdy nie błądziła; za błędy i wypaczenia odpowiadali zawsze tylko konkretni ludzie.

Na czym polega program działania wspólnoty religijnej czy etycznej? Najogólniej rzecz ujmując, naturalną formą jej religijnego, czyli więziotwórczego działania jest nawracanie. Wspólnota nawraca już samą swoją obecnością, bo — czy tego chce, czy nie chce — samo jej istnienie w świecie stanowi publiczną prezentację tego, co ma dla niej absolutną wartość: jej etosu i sposobu życia[17]. W tym sensie każda wspólnota etyczna jest ze swej istoty misyjna; nie tylko nawraca, ale jest nieustannym nawracaniem — nawracanie jest właściwym sposobem jej istnienia.

Oczywiście nawracanie może przyjąć ponadto formę świadomej i celowej działalności. Takie nawracanie tylko pozornie kieruje się na zewnątrz. Wspólnota etyczna jako wcielenie absolutnego dobra tak

> *Nawracanie może przyjąć ponadto formę świadomej i celowej działalności. Takie nawracanie tylko pozornie kieruje się na zewnątrz. Wspólnota etyczna jako wcielenie absolutnego dobra tak naprawdę interesuje się tylko samą sobą*

naprawdę interesuje się tylko samą sobą. Członków innych wspólnot, o ile postrzegani są właśnie jako „inni" („obcy", „Oni"), zwalcza się, gdy stanowią dla nas bezpośrednie zagrożenie, a gdy groźba ta nie jest zbyt wielka — toleruje (tj. znosi do czasu) lub zupełnie ignoruje. Nie nawraca się obcych i całkowicie innych, lecz swoich — tych tylko, których postrzegamy jako cząstkę naszego „My", którzy są nam bliscy i nieobojętni, nawet jeśli oni sami tego tak nie odczuwają. Nawracanie oznacza zawsze działanie we wnętrzu wspólnoty i polega na odtwarzaniu jej etycznej tożsamości![18]. To, co potocznie rozumie się przez działalność misyjną — podróże na drugi koniec świata do odległych barbarzyńskich ludów lub właśnie (co nas najbardziej interesuje) prezentacja etycznej treści własnej wspólnoty i zachęta do włączenia się w jej życie, skierowana w ramach jednego państwa do współobywateli o innej tożsamości etycznej — wcale temu nie przeczy. Taka działalność misjonarska jest bowiem podejmowana wyłącznie przez członków wspólnot uniwersalnych, dla których wszystkie ludy i wszyscy ludzie, nawet jeśli jeszcze sami o tym nie wiedzą, należą do jednej ogólnoludzkiej rodziny, do jednego powszechnego „My".

Zasada „nawracaj" oraz działalność misjonarska stanowią istotny element każdej bez wyjątku wspólnoty o uniwersalnym przesłaniu. O ile w przypadku lokalnych i ograniczonych wspólnot etycznych[19]? problem nawracania sprowadza się w gruncie rzeczy do sposobów inicjacji (wychowania) nowych członków oraz przywracania do wspólnoty (oczyszczania) odstępców, o tyle w przypadku wspólnot uniwersalnych misja ta nabiera szczególnej dynamiki. Pojawienie się uniwersalnych wspólnot etycznych oznacza, że znikają bezpieczne enklawy, gdzie lokalne społeczności mogą w spokoju, wolni od obcych wpływów kultywować swój etos. Świat staje się miejscem rywalizacji

wszechobejmujących konkurencyjnych systemów wartości i reprezentujących je wspólnot. Systemy te zderzają się i walczą ze sobą, ale równocześnie wzajemnie się przenikają i nabierają w rywalizacji z konkurentami nowych znaczeń. W ten sposób proces wzajemnego nawracania toczy się nieustannie.

Nawracania nie da się uniknąć, bo jest ono — powtórzmy — sposobem istnienia wspólnoty etycznej. Nawracać to opowiadać i świadczyć swoim życiem o tym, co dla mnie najdroższe. Miłość umiera — pisał Saren Kierkegaard — gdy nie jest wyznawana[20]. Wspólnota, która nie wyznaje publicznie tego, co kocha, i nie nawraca na swego boga, przestaje być sobą — pełną życia i wciąż odnawiającą się wspólnotą etyczną[21]. Dlatego próba rozwiązania dylematu pokojowego współżycia różnych wspólnot na drodze zakazu wzajemnego nawracania, do którego sprowadza się sens zasady wolności od religii, jest równoznaczna z propozycją unicestwienia tych wspólnot. Zasada „nie nawracajcie" stanowi w gruncie rzeczy wezwanie, by wyrzekły się one swojej tożsamości i popełniły zbiorowe etyczne samobójstwo. Przestrzeń, w której przebywają ze sobą różnorodne wspólnoty etyczne i religijne, jest z konieczności przestrzenią wzajemnego nawracania. Jeśli więc poszukujemy zasady właściwego zorganizowania ich zgodnego współżycia, to problem nie polega na tym, czy nawracać, lecz wyłącznie, w jaki sposób.

Wspólnota wspólnot etycznych

Odpowiedź na pytanie „w jaki sposób?" — przynajmniej na poziomie ogólnej zasady — jest prosta i oczywista: mamy się wzajemnie nawracać respektując swoją wolność, to znaczy słowem i przykładem, a w żadnym wypadku nie siłą; w takim właśnie sformułowaniu wyraża się właściwie rozumiana idea wolności religijnej[22]. Przeciwstawna interpretacja tej idei — pomysł, by porządek w pluralistycznej społeczności opierał się na nakazie separacji i obojętnej tolerancji: „żyj i pozwól żyć innym", który nie jest niczym innym niż współczesną świecką i zindywidualizowaną wersją cuius regio eius religio — jawić się musi jako pomysł społecznie destrukcyjny, ponieważ nie biorąc pod uwagę etycznego wymiaru ludzkiego życia, zakreśla w najlepszym wypadku granice bezkonfliktowego sąsiedztwa zamkniętych w swej prywatności i odizolowanych od siebie jednostek.

Uznanie zasady wzajemnego nawracania z pełnym poszanowaniem wolności tworzy solidną podstawę wspólnoty wspólnot etycznych. Idea takiej wspólnoty wspólnot niesie ze sobą szereg nowych kwestii, które będą wymagały dalszej analizy. Najważniejsze z nich warto tutaj przynajmniej zasygnalizować.

- Podstawową formą takiej wspólnoty jest projekt nowoczesnego państwa wolności rozumianego jako polityczna wspólnota wspólnot etycznych. Projekt ten, uwzględniając fakt istnienia pluralizmu postaw etycznych na danym terytorium, musi, po pierwsze, uznawać specyfikę postawy etycznej jako takiej (tj. jej otwarcie na najwyższe wartości, konieczność urzeczywistniania tych wartości w Świecie, nawracanie jako sposób jej istnienia) oraz, po wtóre, szanować wolność sumienia jednostki, samodzielność jej poszukiwań i decyzji moralnych. Państwo, które miałoby zapewnić zewnętrzne warunki istnienia takiej wspólnoty wspólnot, poza oczywistą ochroną sfery prywatnej (tj. osobistego bezpieczeństwa jednostek) musiałoby w sferze publicznej gwarantować realizację wolności do religii — stojąc na straży sprawiedliwych i bezpiecznych warunków wzajemnego nawracania się z pełnym poszanowaniem wolności.

- Nie jest rzeczą konieczną, aby członkowie wspólnot etycznych wchodzących w skład wspólnoty politycznej byli sami wewnętrznie przekonani, że nikogo nie wolno nawracać używając siły; dla zgodnego współżycia w ramach jednego organizmu politycznego ważniejsze jest, aby powstrzymywali się od używania przemocy w zewnętrznym działaniu. To właśnie nowoczesne państwo wolności, dysponując „monopolem legalnego stosowania przemocy", ma za zadanie wymuszać przestrzeganie zasady wzajemnego nawracania z poszanowaniem wolności, a zatem może obejmować również i takie wspólnoty (jak na przykład wyznawców islamu), które same z siebie nie wydają się skłonne do rezygnacji z przymusowego nawracania inaczej myślących.

- Wśród wspólnot etycznych, które mogą wchodzić w skład politycznej wspólnoty państwa, należy zatem wyróżnić takie, dla których poszanowanie wolności i podmiotowości jednostek nie stanowi istotnej treści ich etycznej tożsamości oraz takie, dla których jest to kwestia pierwszoplanowa. Można by je nazwać odpowiednio przedmoralnymi oraz moralnymi wspólnotami etycznymi[23], przy czym „papierkiem lakmusowym", który pozwala odróżnić jedne od drugich, będzie ich stosunek do przypadków konwersji: ten, kto godzi się nawracać z poszanowaniem wolności, musi respektować prawo do porzucenia wyznawanej religii także przez członków jego własnej wspólnoty. Związki każdego z tych dwóch typów wspólnot ze wspólnotą polityczną wyglądają odmiennie. Wspólnoty przedmoralne są przez nowoczesne państwo siłą „wychowane do wolności" — poprzez wymuszony nawyk unikania zakazanych przez państwo zachowań mają szansę uświadomić sobie, na ile szacunek wobec jednostki i jej moralnych wyborów stanowi istotny element ich własnego etosu[24]. Natomiast moralne wspólnoty etyczne nie są dla państwa żadnym problemem, wręcz przeciwnie — są jego wzmocnieniem i ostoją, ponieważ te same wartości, których państwo broni w zewnętrznej sferze ludzkich zachowań, stanowią dla członków tych wspólnot istotny element ich własnego systemu wewnętrznych przekonań.

- Osobnego rozważenia co do swego miejsca i roli w politycznej wspólnocie wspólnot wymaga „wspólnota nihilistów" — tych, którzy powołując się na zasadę wolności, czynią to po to, by kwestionować wszelkie treści etyczne. Mimo rozproszonej, wielorakiej postaci, w jakiej owa „wspólnota" ukazuje się we współczesnym świecie, jej obecności nie wolno przeoczyć. Działalność wszelkiego rodzaju nihilistów — rewolucjonistów, sceptyków, szyderców, „transgresistów", prowokatorów i wyzwolicieli — realizowana na wszystkich polach ludzkiej aktywności, nie jest jednak oparta na systemie wspólnych, pozytywnie określonych wartości. Łączą ich wyłącznie podobne przedsięwzięcia i czyny, wyznaczone wspólnym celem negatywnym — ideą niszczenia. Rdzeń tożsamości „wspólnoty" nihilistów, chociaż sam w sobie pozbawiony samoistnej treści, pozostaje niezmienny i trwały, stanowiąc potężne źródło destrukcyjnego działania — można go określić jako pustoszącą pustkę. Taka „wspólnota" o specyficznej negatywnej tożsamości, wrogiej wszelkim innym istniejącym wspólnotom i ich systemom wartości, również prowadzi swoją misję. Głoszone przez nią wezwanie do wolności od religii wraz z hasłem „nie wolno nawracać" nie jest przecież niczym innym niż przewrotnym nawracaniem na postawę polegającą na wyzwoleniu od pragnienia wyższych wartości oraz wyzbyciu się wszelkich zobowiązań etycznych. W ramach nowoczesnego państwa takie przewrotne nawracanie kieruje się wprawdzie przede wszystkim bezpośrednio do jednostek, by je fascynować i przemieniać obietnicą i przykładem absolutnego wyzwolenia, ale jednocześnie nie waha się wpływać na samo państwo oraz jego porządek prawny, aby poprzez redefinicję podstawowych pojęć — przede wszystkim zmianę sensu zasady wolności religijnej — zaprząc państwowe instytucje do wspierania nihilistycznej wizji świata.

- Idea wspólnoty wspólnot etycznych nie wyczerpuje się w projekcie wspólnoty politycznej. Jest ona czymś znacznie więcej, niż tylko doprecyzowaniem zasady nowoczesnego państwa wolności czy też przyszłych ponadnarodowych organizmów politycznych, a więc zasady regulującej od zewnątrz pokojowe współżycie owych wspólnot. Idea ta odsłania swoją pełnię dopiero w wewnętrznej samoświadomości każdej moralnej wspólnoty etycznej, to znaczy takiej, która, przekonana o powszechnym braterstwie ludzi, chce głosić wszystkim wezwanie do nawrócenia na to, co sama uznaje za najlepsze i najbardziej wartościowe — za prawdę i dobro — ale jednocześnie przyjmuje jako istotny element swojego własnego przesłania zasadę, że może to czynić wyłącznie z poszanowaniem podmiotowej wolności jednostek oraz ich etycznego zakorzenienia w konkretnej, tej a nie innej wspólnocie. Takie właśnie poczucie przynależności do jednej wielkiej ogólnoludzkiej rodziny, w której panuje szacunek zarówno wobec etycznej specyfiki poszczególnych wspólnot, jak i wobec moralnych wyborów jednostek, ukształtowało się w naszej kulturze na gruncie chrześcijaństwa. Nie zmienia to oczywiście faktu, że może się ono pojawić również w innych uniwersalistycznych tradycjach religijnych (na przykład w buddyzmie czy

islamie) lub też występować w postaci pozakonfesyjnej, czego najbardziej znanym filozoficznym ujęciem jest kantowska idea uniwersalnej wspólnoty istot rozumnych (skądinąd głęboko naznaczona chrześcijańskim duchem).

W ten sposób pojawia się przed nami perspektywa czy też „idea regulatywna" uniwersalnej etycznej wspólnoty wspólnot etycznych — ponadkulturowej i ponadwyznaniowej wspólnoty ludzi dobrej woli — tworząca najgłębszą podstawę zarówno chrześcijańskiego ekumenizmu, jak i wszelkiego międzyreligijnego dialogu[25].

Prof. Zbigniew Stawrowski

Bibliografia:

- Por. Euzebiusz z Cezarei, Historia kościelna o męczennikach palestyńskich, tłum. z greckiego A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 446 (podaję za: J. Krukowski, Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych, Lublin 1993, S. 75).
- Warto przypomnieć, że poprzednik Konstantyna cesarz Dioklecjan, który panował do roku 305, to obok Nerona sprawca najokrutniejszych prześladowań wyznawców wiary chrześcijańskiej.
- Modelem takim nie był jeszcze model imperium oparty na pax romana, ponieważ nie chodziło w nim o wolność religijną, lecz o ubóstwienie państwa, wobec którego wszelkie uznane prawnie religie miały charakter zależny i podporządkowany — stanowiły formę lokalnego obrządku jednej religii państwowej.
- „A iż w Rzeczypospolitej naszej jest dissidium [niezgoda] niemałe in causa Religionis Christianae [w sprawie religii chrześcijańskiej], zabiegając temu, aby się z tej przyczyny między ludźmi sedycja [zamieszki] jakaś nie wszczęła, którą po innych Królestwach jawnie widzimy, obiecujemy to sobie wspólnie, pro nobis et successoribus nostris, in perpetum, sub vinculo juramenti, fide, honore et conscientiis nostris [w imieniu własnym i naszych potomków, na wieki, przysięgając na wiarę, honor i sumienie nasze], którzy jesteśmy dissidentes de religione [różni religią] — pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w kościelech krwie nie przelewać, ani się penować confiscatione bonorum, poczciwością, carceribus et exilio [ani się karać wzajemnie konfiskatą dóbr, pozbawieniem czci, więzieniem albo wygnaniem]" (por. Polska myśl demokratyczna w ciągu wieków. Antologia, oprac. M. Kridl, W. Malinowski, J. Wittlin, Warszawa 1986, s. 29).
- Najbardziej wyrazistymi pod względem filozoficznym przedstawicielami tych dwóch spójnych, ale jednocześnie przeciwstawnych wizji człowieka, społeczeństwa i państwa byli z jednej strony Thomas Hobbes, wedle którego jedyną drogą do uniknięcia konfliktu i stworzenia wspólnoty jest odseparowanie jednostek od siebie mocą wszechwładnego państwa, a z drugiej — John Locke, dla którego ludzie w naturalny sposób tworzą wspólnoty, w tym także wspólnoty religijne, zdolne — poza ściśle określonymi wyjątkami — do rzetelnej współpracy w ramach jednego organizmu politycznego.
- Idei takiego państwa broni Joseph H.H. Weiler w znakomitej książce Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość (Poznań 2003), nazywając je państwem agnostycznym, w którym „nie chodzi o »neutralność« wykluczającą obydwie opcje, lecz o tolerancyjny pluralizm, obejmujący obie te opcje" (s. 42). O tym, że propozycja Weilera ma wprawdzie pozytywny sens praktyczny, ale jest, ze względu na swój eklektyzm, teoretycznie nie do brony, pisałem szerzej w eseju Apologia chrześcijańskiej Europy („Znak" 2004, nr 3). Niniejszy tekst stanowi poniekąd jego kontynuację — próbę rozwinięcia intuicji Weilera i oczyszczenia ich z politycznie poprawnych naleciałości, jakie zaszkodziły jego książce, która mimo to stanowi kopalnię informacji, błyskotliwych analiz i inspirujących myśli. Weilerowi zawdzięczam przede wszystkim zwrócenie uwagi na misyjny charakter każdej wspólnoty religijnej.
- Wolność myślenia nie potrzebuje żadnych gwarancji prawnych, bo do świata naszych myśli nikt nie ma dostępu. Gwarancji prawnych potrzebuje natomiast wolność czynienia swoich myśli znanymi publicznie, czyli wolność słowa.
- Sferę prywatną można określić (w sposób negatywny) jako sferę niepodlegającą władzy państwowej. Władza państwowa o totalizujących skłonnościach może wprawdzie dążyć do przejmowania kontroli nad kolejnymi obszarami prywatności swoich poddanych, może drastycznie ograniczać zakres ich sfery prywatnej, ale nigdy — dopóki ma do czynienia z żywymi ludźmi — nie jest w stanie zlikwidować jej do końca.
- Neutralizacja to tylko inna nazwa negacji — to pozbawienie znaczenia, wagi, wartości.
- 10.„Wiemy, i jesteśmy z tego dumni, że człowiek jest ze swej natury zwierzęciem religijnym, że ateizm przeciwny jest nie tylko rozumowi, ale także instynktom, a jego żywot jest krótki" (E. Burke, Rozważania o rewolucji we Francji, Kraków 1994, s. 107-108).
- 11.Są to słowa Marcina Lutra, przytaczam je za ks. Tomášem Halikiem (Sam sobie pytaniem, „Tygodnik Powszechny", 11 kwietnia 2004). W nieco innej formie Halik przypomina je w artykule Nieznany Bóg Europy („Znak" 2005, nr 7-8, s. 80), podając jako źródło: M. Luther, Der grosse Katechismus, 13.
- 12.J. Tischner, Miłość nas rozumie, Kraków 2001, s. 147.
- 13.M. Scheler, Problemy religii, Kraków 1995, s. 236-237. W podobnym duchu pisał Leszek Kołakowski: „Deszcz bogów sypie się z nieba na pogrzebie jednego boga, który się przeżył" (L. Kołakowski, Kapłan i błazen,[w:] tegoż, Pochwała niekonsekwencji, Warszawa 1989, t. II, s. 179).
- 14.Według Johna Stuarta Milla „jedyną swobodą zasługującą na to miano jest swoboda dążenia do własnego dobra na swój własny sposób, o ile nie usiłujemy pozbawić innych ich dobra lub przeszkodzić im w jego osiągnięciu" (J. S. Mill,

Utylitaryzm, O wolności, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1959, s. 133-134).

- 15.Pierwowzór proponowanego tutaj rozróżnienia odnajdziemy w Fenomenologii Ducha Hegla, gdzie kolejno opisane zostały: postawa stoicka, sceptyczna oraz świadomość nieszczęśliwa. Ta ostatnia stanowi przykład (najbardziej skrajny, bo negujący wagę podmiotowości) samoświadomości człowieka religijnego, który sens swojego istnienia odnajduje w działaniu podporządkowanym rozmaicie rozumianemu absolutnemu dobru i w kształtowaniu świata zgodnie z jego nakazami.
- 16.Źródłowa wspólnota etyczna to, innymi słowy, taka wspólnota, której system wartości nie jest podporządkowany etosowi jakiejś szerszej i bardziej podstawowej wspólnoty ani też od niego zależny, lecz sam stanowi doskonałą, w pełni samowystarczalną całość.
- 17.Taki właśnie sposób nawracania przez samą obecność znakomicie obrazują słowa Tertuliana: „Zobaczcie, jak oni się miłują" (Apologetyka, r. 39). Pisze o tym również Jan Paweł II w encyklice Redemptoris missio (r. 26): „Misja zanim jeszcze stała się działaniem, jest świadectwem i promieniowaniem".
- 18.W misji nawracania, prowadzonej przez każdą wspólnotę etyczną, można wyróżnić z jednej strony wprowadzanie nowych członków (dzieci, konwertytów) w świat wspólnych wartości oraz z drugiej — przywracanie do wspólnoty (etyczne oczyszczanie) jej odstępców. „Procedury" wprowadzania i przywracania są ściśle wyznaczone przez konkretny etos danej wspólnoty.
- 19.Taki charakter miały wspólnoty starożytnych ludów wyznające kult opiekuńczych bóstw plemiennych.
- 20.Por. ks. J. Tischner, J. Żakowski, Tischner czyta Katechizm, Kraków 2000, s. 91.
- 21.„Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana" (Jan Paweł II, Redemptoris missio, 2).
- 22.Wiedziano już o tym przynajmniej od początku czasów nowożytnych. Tomasz Morus tak pisał o założycielu najlepszego państwa, wodzu Utopusie: „Skoro zaś osiągnął zwycięstwo, ogłosił swobodę przekonań religijnych; nie zabronił jednak pozyskiwać innowierców dla swej religii, byleby przekonywano ich argumentami w sposób łagodny i umiarkowany; zakazał natomiast bezwzględnego tępienia innych religii, jeśliby nawracanie zawiodło. Nie wolno było również używać przemocy i obelżywych wyrazów. Tych, którzy z nieokiełznaną zaciekłością walczą w obronie pewnej religii, skazuje się w Utopii na wygnanie lub niewolę" (T. More, Utopia, tłum. K. Abgarowicz, Lublin 1993, s. 124).
- 23. W mowie potocznej określeń „moralny" oraz „etyczny" używa się zamiennie, oba odnosząc do zachowań dokonujących się w perspektywie dobra i zła. Rozróżnienie między tymi terminami pojawia się po raz pierwszy w myśli Hegla. Dla niego etos, etyczność (Sittlichkeit) pewnej wspólnoty to zespół konkretnych wartości (zwyczajów) uznawanych przez członków wspólnoty za oczywiste wspólne dobro; z kolei moralność (Moralität) to pewność jednostki, że to, co dobre, uznawane jest przez nią autonomicznie, niezależnie od wszelkich zewnętrznych autorytetów, w tym również od etycznych reguł życia jej wspólnoty. Można więc postępować etycznie, nie mając tego świadomości — po prostu naśladując to, co w danej wspólnocie uważa się za zachowanie właściwe. Natomiast w działaniu moralnym decydujące jest to, że działa świadomy siebie podmiot.
- 24.Historyczną ilustrację takiego procesu wychowania przez państwo stanowią dzieje wspólnot chrześcijańskich i zmiana ich stosunku do idei wolności religijnej. Od czasów reformacji Kościół katolicki, początkowo niechętnie i pod przymusem władzy państwowej, godził się na jej obowiązywanie jako zasady politycznej (podobnie było zresztą z wyznaniami protestanckimi). Za integralny składnik chrześcijańskiego przesłania idea wolności religijnej została uznana dopiero w 1965 roku w soborowej deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae. Nawiązując do tego dokumentu Jan Paweł II pisał o tym, jak Kościół dziś rozumie swoją misję nawracania: „Wolność religijna (...) jest podstawą i gwarancją wszystkich swobód, które zapewniają dobro wspólne ludzi i ludów. Trzeba dążyć do tego, by autentyczna wolność religijna została przyznana wszystkim i wszędzie. (...) Kościół zwraca się do człowieka w pełnym poszanowaniu jego wolności: misja nie uszczupla wolności, ale działa na jej korzyść. Kościół proponuje, niczego nie narzuca: szanuje ludzi i kultury, zatrzymuje się przed sanktuarium sumienia. Tym, którzy opierają się pod najróżniejszymi pozorami działalności misyjnej, Kościół powtarza: Otwórzcie drzwi Chrystusowi!" (Jan Paweł II, Redemptoris missio, 39).
- 25.Wzorcowy przykład i symbol takiego międzyreligijnego dialogu opartego na zasadzie wolności religijnej rozumianej jako akceptacja i szacunek wobec publicznych przejawów autentycznej wiary innych wspólnot pozostawił naszemu światu Jan Paweł II. W czasie swej pielgrzymki w 2000 roku do Ziemi Świętej, w Betlejem, przerwał swoją homilię, gdy z pobliskiego minaretu rozległ się śpiew muezina i podjął ją dopiero wtedy, gdy Śpiew wybrzmiał do końca.*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.*

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.

Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego