

Człowiek
współczesny
jego religia i kultura

Człowiek współczesny jego religia i kultura

pod redakcją
Lidii Nowakowskiej
Zofii Zgody



Wydawnictwa Uczelniane
Uniwersytetu Technologiczno-Przyrodniczego
w Bydgoszczy

OPINIODAWCA
dr hab. Adam Sudoł, prof. UKW

Opracowanie redakcyjne i techniczne
mgr Dorota Ślachciak

Projekt okładki
mgr inż. Daniel Morzyński

Na okładce:
David Rijckaert III (1649) – „El alquimista”
(Museo Nacional del Prado)

© Copyright
Wydawnictwa Uczelniane Uniwersytetu Technologiczno-Przyrodniczego
Bydgoszcz 2010

ISBN 978-83-61314-85-1

Wydawnictwa Uczelniane Uniwersytetu Technologiczno-Przyrodniczego
Redaktor Naczelny
prof. dr hab. inż. Janusz Prusiński
ul. Ks. A. Kordeckiego 20, 85-225 Bydgoszcz, tel. 52 3749482, 52 3749426
e-mail: wydawucz@utp.edu.pl <http://www.wu.utp.edu.pl>

Wyd. I. Ark. aut. 7,3. Ark. druk. 10,0.
Zakład Poligraficzny ARGONEX S.J.
ul. Przemysłowa 34, 85-758 Bydgoszcz, tel. 52 348 93 11

SPIS TREŚCI

RELIGIA DZISIAJ – W POSZUKIWANIU SACRUM	7
<i>Marek Szulakiewicz</i>	
WSPÓŁCZESNE DIALOGI RELIGII I KULTUR – WPROWADZENIE DO PROBLEMATYKI	33
<i>Ks. Jerzy Bagrowicz</i>	
IDEA SZACUNKU DLA ŻYCIA W ETYCE ALBERTA SCHWEITZERA	53
<i>Zofia Zgoda</i>	
TOŻSAMOŚĆ RELIGIJNA A INTEGRACJA POLITYCZNA ZJEDNOCZONYCH NIEMIEC	71
<i>Lidia Nowakowska</i>	
WOLNOŚĆ SUMIENIA I WYZNANIA W POLSCE	95
<i>Halina Lisicka</i>	
OBRAZA UCZUĆ RELIGIJNYCH W POLSKIM PRAWIE KARNYM	117
<i>Anna Nowakowska</i>	
KULTUROTWÓRCZA ROLA UNIwersYTETU <i>Wojciech Szymborski, Marcin Skinder</i>	139

RELIGIA DZISIAJ – W POSZUKIWANIU SACRUM

Marek Szulakiewicz

Nie jest w naszej mocy zmusić „to, co jest poza”, by stało się „tym, co jest tutaj”; lecz można przynieść „to, co tutaj”, do „tego, co poza”.

A.J. Heschel

W sposób wyraźny współczesna kultura konsumpcyjna przekształca wiarę i praktyki religijne. Redukując świat do przedmiotu konsumpcji, kultura taka przemienia również religie, rozwijając możliwości autonomicznego samookreślenia człowieka i wzmacniając proces sekularyzacji. W tym wszystkim jednak coraz częściej człowiek doświadcza zagubienia i aksjologicznej pustki. Zarówno w życiu jednostek, jak i w życiu zbiorowości i kultur bywają okresy, gdy człowiek poszukuje orientacji, kierunku dalszego życia i rozwoju. Pojawiają się wtedy pytania i problemy, których wcześniej nie dostrzegano albo nie poświęcano im należytej uwagi. Obserwacja współczesnej kultury wskazuje, że znaleźliśmy się właśnie w takim okresie. Człowiek współczesny jest zmuszony przemyśleć na nowo wiele zagadnień swego życia, aby odnaleźć orientację i wyznaczyć (odzyskać) utracony sens. Jednym z tych zagadnień jest problem *sacrum*, tego co święte, tajemnicze i przekraczające codzienny, relatywny wymiar naszej egzystencji. Niegdyś z tym pojęciem wiązała się najlepsza obrona przed jednorodnością świata w przestrzeni i w czasie. Świat był „czymś jeszcze” niż tym tylko, co o nim wiemy i czego doświadczamy. Dzisiaj pojawia się najważniejsze dla nas pytanie o to, czy świat ogranicza się tylko do tego, co jest widzialne, przedmiotowe, „konsumpcyjne”, czy też istnieje jeszcze inny jego wymiar, będący nośnikiem ostatecznego sensu i celu? Zagadnienie to dotyka jakiejś istotnej sprawy w życiu człowieka i kultur. Można powiedzieć, że nawet spory kulturowo-cywili-

zacyjne współczesności najmocniej dotyczą właśnie tej kwestii. Wystarczy wskazać, jak bardzo islamskie rozumienie *sacrum* zderza się z ujęciem kultury Zachodu. W pierwszym przypadku (Islam) wyraźnie mamy do czynienia z powszechną sakralizacją, w której wszystko podlega religijnemu opisowi. Taka totalna sakralizacja świata jest radykalnie odmienna od postawy charakterystycznej dla kultury Zachodu. W kulturze tej *sacrum* ujawnia się w jakimś ograniczonym charakterze, ustępując miejsca innemu wymiarowi, który nazywa się światem *profanum*, będącym tym, co świeckie, codzienne i pozbawione tajemnicy. Właśnie ze względu na charakter *sacrum* owe wizje świata są nieporównywalne.

Ale również w życiu jednostkowym problemy te nie przechodzą dzisiaj bez echa. Dość wskazać, że człowiek współczesny traci zaufanie do jednorodnego, materialistycznie określonego wymiaru świata i doświadcza zagubienia sensu. Można nawet powiedzieć, że im bardziej rzeczywistość jest sprowadzana do jednego wymiaru, im bardziej symulacja pochłania rzeczywistość (J. Baudrillard), tym bardziej też pogłębia się poczucie utraty sensu i zagubienia w świecie. Współczesny człowiek oczekuje „czegoś więcej”, jest też wielkim poszukiwaczem Tajemnicy i tajemniczości, i nie chce już wierzyć, że świat to tylko niezliczona liczba atomów poruszających się bez żadnego sensu. Dlatego trzeba zapytać: jaką drogą kroczy współczesny człowiek w poszukiwaniu *sacrum*? Dlaczego i jak powraca ono do dzisiejszego świata? Jaką rolę w tym poszukiwaniu odgrywa powrót religii?

Sacrum w naszym bytowaniu

Chociaż życie ludzkie jest zakorzenione w świecie i często dla własnego bezpieczeństwa chcemy, aby świat ten stanowił zamkniętą i jednorodną całość, to jednak rozbijanie granic było zawsze zadaniem i nadzieją człowieka. Mamy wrodzoną potrzebę poszukiwania sensu i przekraczania świata naszego codziennego życia. Chcemy przekraczać miejsca, z którymi jesteśmy związani i więzów tych nie uznawać jako trwałych. Świat nie jest dla nas formą zamkniętą, skończoną i spełnioną,

lecz jest nośnikiem jakiejś tajemnicy. Niektóre rzeczy, przestrzenie, okresy, ludzie wyodrębniają się w jakiś sposób z powszedniości. Uczestniczyć w istnieniu zawsze oznaczało przyjmować, że świat dzisiejszych doświadczeń i dzisiejszej wiedzy mieści się w „czymś” większym, rozleglejszym, nieodgadzionym. Tak właśnie z naszego bytowania odkrywa człowiek *sacrum*, wiążąc z tym nadzieję ujawnienia jakiegoś „dodatkowego sensu”, „wymiaru głębi”, którego nie można uzyskać pozostając w świecie empirycznym. Jednak doświadczenie *sacrum* nie jest jakąś intelektualną ciekawością, która wyraża zainteresowanie „tym, co dalej i więcej”. Jest ono raczej wyrazem tego, że to my sami jesteśmy „czymś więcej” i w nas jest też coś nieuchwytnego i niepojętego. Człowiek nie jest „gotowy i skończony” w teraźniejszości swego istnienia, nie jest „tym, czym jest tu i teraz”. Samo codzienne doświadczenie skończoności rodzi niepokój i domaga się „dalej i więcej”. Można powiedzieć, że człowiek bytuje w stale otwartym wymiarze i to otwartym dwojako: ku „jeszcze nie” i ku „już nie”, ma moc negocjowania, wypaczania i otwierania. Nie jesteśmy przejrzysti i określani (zamknięci) sami dla siebie, lecz zawsze żyjemy z nierozwiązanymi pytaniami, które uwzględniają „jeszcze coś”, choć nie wiemy co. Człowiek jest też otwarty na przyszłość i nigdy nie zadowala go to, co już osiągnął: czeka na spełnienie, mając stale coś „przed sobą”. Dlatego też nie ma możliwości rozważania problemu człowieka bez uwzględnienia tematu Transcendencji, *sacrum*, owego „jeszcze inaczej i jeszcze więcej”. Ale też odwrotnie: każde „mówienie” o *sacrum* musi się zaczynać od człowieka. Stąd też doświadczenie to jest najpierw sprawą konstytucji człowieka, a dopiero później może się stać (i często się staje) „sprawą religii”. W nim doznaje człowiek tego, że nie jest samowystarczalny i nie ma możliwości zamknięcia/ograniczenia świata. Jego świat nie jest wszystkim. I – z drugiej strony – w nim właśnie ujawnia się nieskończoność. Jest to bowiem takie doświadczenie, w którym człowiek wyraża i ogłasza swoją nieredukowalność do „tu i teraz”. A jeśli człowiek, to i świat zostaje w tym doświadczeniu *sacrum* wyrażony w tym, czego jeszcze nie ma, lecz co może i musi być. W ten sposób dokonuje się wyłomu w skończoności i odkrywa nieskończoność.

ność, najpierw siebie samego, a później świata. Doświadczamy *sacrum* w różnych momentach naszego życia: w chwilach uniesienia i lęku, spokoju i wewnętrznego napięcia, zaufania i niepewności, wyrzutów sumienia i ciszy harmonii. Lecz zawsze związany jest z nim inny porządek świata niż ten, z jakim mamy do czynienia w codzienności.

Radykalne próby redukcji człowieka do „tu i teraz” i eliminacji *sacrum* nigdy się nie powiodły. Podobnie jak nie powiodły się próby ograniczenia świata tylko do tego, co użytkowe i przydatne. Nawet w chęci ograniczania bytu człowieka tylko do troski o „codzienny i dzisiejszy świat” stale pojawiały się elementy tej nieredukowalności. Nawet przy chęci zamykania świata tylko do materii i towaru, stale pojawiał się jego wymiar transcendentny. Mimo tego, że konsumizm kusi nas uwikłaniem w miłość do rzeczy niższych, która utrudnia, a niekiedy nawet odwraca nas od naszych dążeń ku rzeczom wyższym, to jednak nie niszczy tego dążenia¹. Świat nas zawodzi i ciągle wskazuje, że jest w jakiś sposób problematyczny, coś się w nim nie zgadza i czegoś w nim brakuje. I gdy nawet ulegniemy pozornej oczywistości i pozornemu bezpieczeństwu zamkniętego świata, to sami, wcześniej czy później, burzymy granice przez siebie ustanowione. I gdy nawet dokonujemy ucieczki, chroniąc się w sztucznie stworzonej całości, próbując żyć i realizować się w świecie zamkniętym i ograniczonym, to sam świat zburzy, też wcześniej czy później, stworzoną przez nas zaciszną pustelnię. W sposób najskrajniejszy takie elementy nieredukowalności dostrzec można po pierwsze w tym, że możemy się z tego świata wycofać, mówiąc mu „nie” i upadając w nicość. Po drugie, dostrzec je można w dostrzeżeniu własnego braku, niedostatku i samotności wśród świata. Nigdy świat doświadczany przez człowieka jako „tu i teraz” nie wystarczy do tego, aby zdał sprawę z tego, kim jest. I nawet wtedy, gdy nie chce on dostrzec „niemożliwego” i sakralnego, ograniczając się tylko do „możliwego” i empirycznego, w swym buncie

¹ Por. V.J. Miller, *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 2007, s. 186.

i mówieniu „nie” tak naprawdę ujawnia, że nie da się zredukować do swego „tu i teraz”.

Wszystko to wskazuje, że człowiek nie mieści się w swoim świecie i jest otwierającym siebie i świat ku czemuś innemu, jakiemuś „dalej” i więcej. Nie jest nigdy zadowolony z obiektów skończonych i nieustannie szuka czegoś innego. Więcej nawet: doświadcza on realnego, codziennego bytu zawsze w szerszej perspektywie, niż „tu i teraz”. Jest on tym, kto zwraca się ku „gdzie indziej”, „inaczej”, „innemu”. I w tym też należy widzieć źródło obecności *sacrum*. Można powiedzieć, że jest to takie doświadczenie, które pojawia się wtedy, gdy człowiek zdaje sobie sprawę z tego, czym i jaki jest „ten świat”. Jednocześnie *sacrum* stanowi obronę człowieka przed tym, aby nie utknął w świecie i w sobie samym. Związane jest z jakimś „oczekiwaniem”, w którym człowiek odnosi się do „jeszcze nie”, do tego, co jeszcze nie stało się udziałem jego codzienności, lecz jest związane z istnieniem człowieka, dla którego „istnieć” zawsze oznacza nie ograniczać się do „tu i teraz”, lecz wykroczyć poza, bytować metafizycznie.

A zatem doświadczenie *sacrum* przynależy do kondycji bytowej człowieka i odgrywa też ważną rolę w burzeniu granic i otwieraniu naszego świata, wskazując, że jesteśmy zawsze istotami poszukującymi i wykraczamy ku temu, co „inne” i „nieznane”. *Sacrum* to pewna forma doświadczenia świata, w której domyślamy się „czegoś”, czego nigdy nie będziemy mogli doznać. Świat nie jest tym, co ostateczne. Samo „tutaj i teraz” staje się inne. Doczesne istnienie nie jest wszystkim. To właśnie w nim i dzięki niemu człowiek jest w stanie przekraczać granice, które wyznacza świat naturalnego doświadczenia i otworzyć świat. Do jego świata zaczyna przylegać „coś innego” i coś bardzo ważnego. Również w nim człowiek uwalnia się od przyrodniczej konieczności. Jednak funkcja zjawiska *sacrum* nie polega tylko na wyposażeniu świata i naszych działań w dodatkowy sens i wskazywaniu na niestosowność redukcji świata do „tu i teraz”. Przez *sacrum* elementy tej nieredukowalności bytu człowieka tylko do troski o „codzienny i dzisiejszy świat” są też obecne w innym wymiarze. Dzięki niemu również świat w swej immanencji, nasze życie i działanie

traci jednowymiarowość, zyskując wymiar dodatkowy: *sacrum* odnajdywane jest w samym tym świecie. Wyodrębniane (wydzielane) są z codziennego świata niektóre przedmioty, miejsca, osoby, czasy i prezentowane jako „inne” w tym, co „tu i teraz”. Jest to jakby konsekracja czy też wydarcie codzienności i wskazanie, że już „tu” są elementy, które należą „tam”. W tym sensie świat *sacrum*, to świat Tajemnicy, tego, co niepoznawalne i niezrozumiałe, w tym, co codzienne i naturalne. Poza zwykłym biegiem zdarzeń, które łatwo zbadać i opisać na drodze poznania, działają w świecie niewidzialne przyczyny, które w sposób tajemniczy wpływają na bieg świata i ludzkie losy. Jest to ten wyróżniony obszar (sakralny), który okryty jest tajemnicą i przeciwstawia się temu, co zwykle i codzienne, jako oddzielony, doskonały, niematerialny. Aby odnaleźć orientację w świecie, człowiek odczytuje pewne przedmioty jako znaki przejawiania się *sacrum* i przedmioty te wydziela z rzeczywistej przestrzeni, w której przebiega jego codzienna egzystencja. Dlatego też *sacrum*, jako przeżycie bliżej nieokreślonej Tajemnicy, jest też bezpośrednio związane z religią. Stanowi rzeczywistość wspólną dla wszystkich religii. Najłatwiej bowiem religię określa się nie jako „doświadczenie Boga”, lecz właśnie jako doświadczenie *sacrum*, spotkanie z *sacrum* lub jako relację człowieka do *sacrum*. W takim ujęciu *sacrum* staje się centralną kategorią doświadczenia religijnego, którą religia tylko administruje.

Powrót religii

Wydawało się, że wpływ religii na sposób myślenia, zachowania ludzi i ich wybory będzie ulegał stałemu osłabieniu. Dzisiaj dostrzegamy jednak, że ani postęp w nauce, ani też poprawa poziomu życia nie zmniejszają zapotrzebowania na religie. I nawet wtedy, gdy treść religii nie wytrzymuje konfrontacji z naukowym obrazem świata, człowiek nie wyraża zgody na takie odczarowanie świata, w którym nie byłoby miejsca na religijną Tajemnicę. Odwrotnie, jest on skłonny nawet „przemienić” treści religii, zrezygnować z jej dotychczasowych kanonów, zanegować religijne instytucje, aby móc nadal

zachować religijną Tajemnicę w świecie postępu i nauki. Są to częste wydarzenia w kulturze współczesnej. Niektórzy próbują odczytać świat z wróżb karcianych, inni sięgają ku magii liczb lub tajemnych znaków, a jeszcze inni do snów i duchów. Łatwo w tym wszystkim dostrzec – znane przez antropologów – zjawisko przeniesienia religii, a nie jej zaniku.

Po okresie sekularyzacji, rozumianym zarówno jako próba zagarnięcia świata przez człowieka oraz jako próba wywłaszczenia z tego, co święte, coraz częściej mówi się o błędzie tych idei i odczuwanym dzisiaj renesansie religii i religijności. Religioznawcy podkreślają, że teoria sekularyzacji pod jednym względem była słuszna: wskazywała, że modernizacja naruszała niekwestionowane przekonania i wartości. Myliła się jednak, zakładając, że proces ten w sposób nieuchronny doprowadzi do upadku religii. Błąd ten był wynikiem pomylenia sekularyzacji z pluralizacją. Dzisiaj już wiemy: potrzeba religii nie jest wcale potrzebą człowieka niewykształconego, nieoświeconego, słabego, lecz po prostu potrzebą człowieka. I religia istnieje też naprawdę w kulturze, a nie jako enklawa „moherowych beretów”, „ciemnego i niewykształconego człowieka” czy też „człowieka słabego i zagubionego”.

Jednak wśród badaczy współczesnego świata nie ma zgodności. Dla jednych (np. Thomasa Luckmanna) religia nie jest przemijającym etapem w rozwoju ludzkości, lecz uniwersalnym aspektem *conditio humana*. Dla innych zaś (np. Petera Sloterdijka) mówienie o powrocie religii jest kulturowym nieporozumieniem². Sloterdijk dowodzi, że zwrot człowieka współczesnego do religii jest tak samo mało możliwy, jak jej powrót – z prostego powodu: nie ma już ani religii, ani religijności³. Powracają zjawiska, które są do religii podobne, ale nimi nie są. Tymi zjawiskami są systemy ćwiczeń duchowych (*spirituelle Übungssysteme*), a nie religia. I w nich właśnie skupia się współczesna problematyka tego, co dawniej związane było z religią. Systemy te mogą być (i są) praktykowane kolektywnie (np.

² Por. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*, Frankfurt a. M. 2009, s. 12.

³ *Ibidem*, s. 12.

w różnych kościołach) albo też indywidualnie, z ideą „własnego Boga” i własnych zasad. Lecz żaden z nich nie jest religią.

Wszystko to wskazuje, że sprawa religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Oczekiwany jej zmierzch i upadek nie nastąpił: powraca ona sama albo jakaś jej namiastka. I chociaż nauka, polityka, technologia obywają się bez religii, więcej nawet, przedstawiają antyreligijne argumenty, to jednak człowiek XXI wieku jest nadal człowiekiem religijnym. Dzisiaj lepiej niż kiedykolwiek rozumiemy, że religia jest częścią świadomości ludzkiej, a nie – jak myśłano – tylko etapem historii tej świadomości. Żyjemy w jednym z kluczowych momentów przemian w dziejach religii i od tego, jak powraca religia dzisiaj, zależy jej przyszłość, a zatem, jakie będą jej jutrzejsze losy. Więcej nawet: od tego, jak powróci ona dzisiaj, zależy to, czy warto z nią wiązać w przyszłości nadzieję na scalanie ludzi i narodów, czy też będzie ona (jak często dawniej bywało) jeszcze jednym elementem walki i twórcą idolatrii. Dostrzegając ten powrót, coraz częściej też ujawnia się pewne zakłopotanie chrześcijaństwa z tym związane. Z jednej strony ten napawa on radością i optymizmem, gdyż nieprawdziwe okazały się wieszczona o końcu religii. Z drugiej jednak, obserwowane powstawanie i rozwój nowych ruchów religijnych, przemiany w obszarze religijnym, osłabienie chrześcijaństwa w Europie i coraz wyraźniej ujawniająca się jego nowa postać określana przez kultury pozaeuropejskie, wszystko to dla wielu zamiast nadziei i oczekiwań przynosi lęk przed zagrożeniem rozpadem integralności przesłania chrześcijańskiego. W ten sposób za wydarzeniem powrotu religii z perspektywy chrześcijaństwa wydaje się ukrywać ambiwalentne nastawienie. Dostrzega się w nim co prawda pozytywne zjawiska, na przykład w tym, że kultura się zmienia i dostarcza korzystnych sposobności dla rozwoju religii i religijności. Ale jednocześnie dostrzega się zjawiska negatywne, na przykład w tym, że powrót ów dostarcza takich samych sposobności dla wszystkich religii. Wraz z odrodzeniem religii niekiedy chce się tylko wskrzeszenia jakiegoś złotego wieku kultury chrześcijańskiej i razem z tym powrotu jej holistycznego wymiaru, w którym chrześcijaństwo

złudnie przedstawiało siebie jako posiadacza zamkniętej prawdy, a nie jako pielgrzymą ku prawdzie. Rzadko jeszcze chrześcijanin wraz z tym powrotem ma odwagę ujrzeć wspólny świat religii⁴ i dostrzec w innych religiach „globalny zbawczy plan Boży”⁵. Zamiast tego zastępuje wszystko doktrynerstwem wiary i oczekuje „powrotu triumfalnego”, w którym sam siebie przedstawia jako będącego w stanie pełnego oglądania prawdy, a wszystko inne jako nieporozumienie, błąd i zagrożenie.

Łatwo jednak dostrzec, że religia i religijność zaczyna się pojawiać w innym – niż stworzone przez oświecenie – modelu obecności w kulturze i innym też modelu badań. Nie jest już ona (jak była poprzednio) jakimś alternatywnym wykładaniem świata, pozostającym w sprzeczności z innym wykładaniem, uznanym za lepszy i uniwersalny. Religia jest teraz jedną z takich prób zrozumienia świata, odmienną od innych, ale próbą wcale nie gorszą i niepotrzebną. Zatem zamiast mówić o alternatywach (i konfliktach): „religia lub nauka”, „religia lub filozofia”, „religia lub postęp”, itp., coraz częściej przewyższa się ten paradygmat sprzeczności i wykluczania, i rozwija nową możliwość: otwartości i współdziałania. Kto dzisiaj chce religie i religijność człowieka określać nadal jako alternatywne i konkurencyjne wykładanie świata, ten niczego nie zrozumiał z oświeceniowej krytyki religii. Identyfikacji religii nie można już szukać w budowaniu jakiegokolwiek wymiaru konfliktu z czymś innym.

Sacrum i pluralistyczne oblicze świata

Świat, jakiego doświadcza współczesny człowiek, nie jest niczym gotowym, stałym i niezmiennym. Jest to świat stawania się. Ale jest to też świat doświadczanej wielości. Często się mówi dzisiaj o pluralistycznym jego obliczu. Jednak błędem byłoby sądzić, że jest to tylko wyzwanie dla politycznego i go-

⁴ Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno przymierze*, tłum. E. Piecul, Poznań 2004, s. 95.

⁵ Por. J. Dupuis SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, s. 29.

spodarczego wymiaru naszego życia. Jest to w równej mierze (a może przede wszystkim) wyzwanie dla wymiaru duchowego. Dotyczy ono również tego, co sakralne. Epoka pluralizmu wskazuje, że nasze mówienie o Bogu i odzyskiwanie *sacrum* stoi przed zadaniem otwarcia się na kontekstualność wiary, wielość religii i odrzucenie teologicznego absolutyzmu. Odkryta w tym kontekście wielość religii oznacza, że żadna z nich nie ma monopolu na zamkniętą prawdę, ale również to, że nie tylko jedna odgrywa rolę „drogi do Boga”, zaś możliwość Jego odkrywania na wielu drogach jest naszą wielką nadzieją.

Dla wielu jednak pluralizm religijny jest tylko „kłopotliwą nadwyżką”, która może być porównywana z dawnym problemem zła w świecie przy uznawaniu dobroci Boga. Jak tam chciano „zredukować zło”, tak tu niektórzy marzą o podobnej redukcji. Właściwie do naszych czasów ten stan rzeczy jawił się jako przeszkoda łatwa do pokonania i nie miał też wpływu na nasze mówienie o Bogu. Chodziło najwyżej o to, aby wyznawców innych religii i „inaczej mówiących” o Bogu nawrócić: mieczem lub słowem przymusić do rezygnacji z własnej religii i własnego obrazu Boga, i zmusić do uznania tego, który jest „zupełnie rozpoznany”, uniwersalny i jedynie prawdziwy. Przeznaczeniem tych innych religii w gruncie rzeczy miało być zniknięcie z powierzchni ziemi, jako dróg błędnych. Współczesność zmieniła ten stan rzeczy. Wielość religii jest faktem i żadnej redukcji dokonać nie można. Dynamika doświadczania świata i pluralizm światopoglądów burzą też dotychczasowe idee o uniwersalnym języku religii i przeświadczenie, że jeśli uznamy jeden obraz Boga za słuszny, to jednocześnie uznajemy (musimy uznać) konieczność zburzenia wszystkich innych. Religia przestaje mówić językiem uniwersalnym, zaś nasza religia nie jest wcale jedyną, uniwersalną i wykluczającą inne. Wszyscy jesteśmy częścią tych poszukiwań, których drogi prowadzą do Boga, gdyż – jak mówił A.J. Heschel – to Bóg poszukuje człowieka i czyni to zawsze na jego miarę, w różnych religiach i na różnych drogach.

Idee pluralizmu religijnego wskazują dzisiaj, że wielości tej nie da się sprowadzić do wspólnego mianownika, lecz to nie oznacza, że można je zdegradować i usunąć jako zbędne i nie-

potrzebne. Nawet w Chrystusie – twierdzi J. Dupuis – nie zostało objawione wszystko, co tylko można o Bogu wiedzieć. Przechodzi się już dosyć często od teologii religii do teologii pluralizmu religijnego (Jacques Dupuis), szukając odpowiedzi na pytanie, co oznacza pluralizm przeżywanych wiar i pluralizm tradycji religijnych, które nas otaczają. Odkrycie to jest tak ważne, gdyż wskazuje, że nie ma jednego języka, w jakim można mówić o Bogu. Można o Nim mówić w wielu metafizykach, nie tylko w tej odziedziczonej od Greków, do której tak bardzo się przyzwyczailiśmy. Jest to tylko przyzwyczajenie. Ale można też mówić w zupełnie innym języku niż metafizyczny. Możliwe też, że wielość religii jest sprawą chcianą i zamierzoną, a nie godnym ubolewania przypadkiem czy też upadkiem od jednej religii uniwersalnej. Często się dzisiaj mówi o jednym zbawieniu, lecz o wielu drogach jako różnych wysiłkach podejmowanych przez Boga i skierowanych do człowieka. Już w III wieku Klemens Aleksandryjski wskazywał, że zbawiciel jest polifoniczny. Zaś Eliezer Aszkenazy w XVI wieku z perspektywy judaizmu tworzył pierwsze myśli na temat religijnego pluralizmu i konieczności przełamania absolutyzmu religijnego. Dzisiaj ujawniamy i przypominamy sobie te idee z przeszłości. Ale powinniśmy też wsłuchiwać się w te wszystkie problemy jako z wielką nadzieją na religijny pokój w kulturze pluralizmu. I jest to też wielkie odkrycie współczesności, w którym dostrzega się, że Bóg jest większy od każdej idei religijnej i każdej idei teologicznej. Ale jeszcze więcej: wielość religii pokazuje dzisiaj na coś niezwykle ważnego dla podejmowanych wysiłków mówienia o Bogu: Bóg wszędzie jest Bogiem, chociaż nie jest wszędzie Bogiem tak samo (T. Węclawski). Mówiąc językiem Karla Jaspersa, nie możemy już szyfrów Boga, za którymi podążamy sami jako za swoimi, uznawać za uniwersalny szyfr Boga dla wszystkich.

Wszystko to nie oznacza jednak, że procesy i opinie z przeszłości nie mają znaczenia dla współczesnej obecności religii i mówienia o Bogu. Łatwo dostrzec, że w stanie kryzysu znajdują się dzisiaj historyczne formy religijności, reprezentowane przez wielkie instytucje. Lecz nie ten kryzys wydaje się określać religijność współczesnego człowieka. Jest on raczej konsek-

wencją znacznie poważniejszego wydarzenia, jakim jest właśnie spotkanie kultur i religii. To spotkanie jest znakiem naszych czasów, ma ono też pozytywny sens i ma odegrać jakieś ważne zadanie, które staje przed mówieniem o Bogu. Zagrożące nam konflikty między kulturami okazują się mieć większą moc zawsze tam, gdzie u ich podstaw tkwi religia ze swym „obrazem Boga”. Oznacza to, że nie ma (nie będzie) dialogu kultur bez dialogu religii i zrozumienia, że wszyscy jesteśmy nadal jeszcze w drodze i na różne sposoby mówimy o Bogu jako konkretni ludzie, wyrastający w różnych kulturach, ale noszący też w sobie idee poszukiwania prawdy ważnej dla wszystkich. W takiej konieczności dialogu religii staje współczesny człowiek religijny. Odnosi się to nie tylko do instytucji, ale również do konkretnego człowieka-wyznawcy. Również i on staje przed taką koniecznością przewartościowania swojej tradycji religijnej i swojej religijności, i dostrzeżenia, że własna religijność rodzi i rozwija się zawsze w horyzoncie innych religii i innego mówienia o Bogu. Najczęściej rozumie się to jako „wielość alternatyw”, „tak lub tak”, „można mówić o Bogu tak lub tak”. Lecz chodzi o inny sens odkrytej wielości religii. Ten mianowicie, że o Bogu możemy mówić „tak i tak”. Poważnie potraktować wielość religii oznacza, że człowiek przestaje się domagać tego, że jego mówienie i rozumienie Boga oznacza zawsze i jednocześnie mówienie i rozumienie Boga dla wszystkich. Nikt bardziej nie demitologizuje uniwersalności i pewności w tych sprawach, jak czyni to poważne potraktowanie wielości religii i teologia pluralizmu religijnego. Współczesne mówienie o Bogu rodzi się w dialogu z nowym światem i innymi religiami.

Sacrum, religia i upadek metafizyki

Ponadświatowe wyobrażenie istoty niebiańskiej warunkowało w przeszłości nasze próby mówienia o Bogu i obecność *sacrum*. Żyjemy jednak w kulturze upadku takiego myślenia metafizycznego realizmu. Łatwo dostrzec, że filozofia i kultura współczesna ukryła byt w procesie poznawczym na skutek jego redukcji do przedmiotu i wartości wymiennej. Na naszych oczach odbywa się jakieś totalne destruowanie świata realne-

go i przedmiotowego. Widoczne jest to nie tylko w tym, że dostrzegamy, że przedmiot, to co chcemy poznać i zrozumieć, nie istnieje bez naszych schematów pojęciowych, i jesteśmy wszyscy tylko obserwatorami uczestniczącymi. Ale zjawisko to widoczne jest również w tym, że człowiek współczesny z wielką niedbałością odnosi się do świata, przedmiotów, bytu. Nie tylko mamy już kłopoty z określeniem istnienia, lecz również nie potrafimy istnienia docenić. Taka postawa jest sprzeczna z dotychczasową metafizyczną teologizacją wiary i Boga, w której Bóg jest/był substancją, bytem niezależnym od świata, ponadświatową istotą niebiańską. Gdy utraciliśmy świat, to musieliśmy również utracić taki obraz Boga. Kultura i filozofia coraz częściej dostrzegają, że rezultatem zaangażowania filozoficznej metafizyki do „sprawy Boga” było to, że wyobrażenie o Bogu najpierw się zobiektywizowało i uprzedmiotowiło. A gdy Bóg już został schwytyany w sidła metafizyki i związany został z myśleniem uprzedmiotawiającym, to „rzecz”, „przedmiot”, „coś”, „istnienie” pozostały już jako jedyne możliwości Jego wyobrażenia i mówienia o Nim. Skoro świat jest tylko „rzeczą”, „przedmiotem”, „czymś”, to Bóg (jeśli jest) również nie może być niczym innym niż rzeczą, przedmiotem, czymś. To właśnie z takiego metafizycznego mówienia o Bogu pochodziło najczęściej formułowane pytanie: Czy Bóg istnieje? I to właśnie w takim myśleniu najważniejszą rolę zaczęły odgrywać „dowody na istnienie Boga”. Można powiedzieć, że był to swoisty metafizyczny typ religijności, w którym droga do Boga wymagała zawsze przejścia przez jakieś stanowisko metafizyczne, którego nieodpartym fundamentem jest/było uznanie, że „Bóg jest” oraz „jest taki, jakim go opisujemy”. I wydawało się, że nie można być religijnym i odkryć Boga bez uznania tej podstawy, fundamentu. Jeśli człowiek go utraci, to tym samym zamyka się przed nim cały obszar doświadczenia religijnego i zmuszony jest milczeć na temat Boga. Eberhard Jüngel podkreślał nawet, że – często powtarzane – stwierdzenie „Bóg umarł” pojawia się w pewnym ważnym filozoficznym kontekście, o którym nie można zapomnieć. Kontekst ten wyznaczony jest pytaniem: „Gdzie jest Bóg?”. Najpierw, niekiedy w sposób ukryty, formuluje się właśnie to pytanie „o miejsce” i ujawnia Boga jako tego,

który „gdzieś jest”, a gdy już to się stanie i „Bóg” ograniczony zostaje do jakiegoś „miejsca”, łatwo później ulega destrukcji i umiera jak każdy. Jeśli „Bóg umarł”, to znacznie wcześniej stało się coś takiego, co później skończyło się „Jego śmiercią”. Tym czymś było podporządkowanie Boga religii, kategorii naoczności i percepcji. Bóg, który ujawniony zostaje na drodze naoczności, jako ten, „który gdzieś jest”, jest wybitnie poddany procesowi „umierania”. Staje się „Bogiem dokończonym”, „zamkniętym”, „zrealizowanym” i „wypełnionym”. Człowiekowi – pisał R.M. Rilke – potrzebne było, aby Bóg był dokończony, powiedział zatem: Bóg jest.

Oczywiście takie „przywłaszczenie” sobie Boga przez „jest” (albo ogląd Boga przez „jest”) łatwo zrozumieć. Jest to bowiem naturalna potrzeba człowieka, gdy patrząc na zmienność świata szuka on stałości, dostrzegając przygodność, tęskni za „koniecznością”, zaś śmierć dopełnia własną nieśmiertelnością. Bóg zostaje włączony w ten sposób do porządku świata, stając się „koniecznym jego dopełnieniem”. Mimo iż takie mówienie o Bogu łatwo wyjaśnić, to jednak trzeba dostrzec, że człowiek współczesny nie potrafi już zrozumieć takiej mowy.

Próby odejścia od metafizycznego obrazu Boga były podejmowane często. W drodze do Boga – powie Mistrz Eckhart – trzeba pójść dalej niż metafizyka, trzeba ją zanegować aż do nazwania Boga Nicością. Dzisiaj coraz trudniej wyrazić, w jaki sposób Bóg jest obecny w świecie, gdy się chce użyć pojęcia substancji, ponieważ substancje z definicji nie mogą zawierać się jedne w drugiej. Również współczesny namysł nad cierpieniem w świecie prowadzi do konieczności zmiany takiego myślenia. Bóg na zewnątrz, jako Transcendencja dodana do świata, byłby tylko obserwatorem cierpiącego człowieka i świata. Wiemy już dzisiaj, że myślenie w kategoriach widzenia, bytu i naoczności wydaje się być za ciasne dla mówienia o Bogu, gdyż zawsze w takim mówieniu zawarte jest coś, czego nie można do Niego stosować. Dlatego tak często wśród teologów i filozofów religii podejmowana jest dyskusja na temat wyjaśnienia słów z Ex 3,14 („Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: „Jestem. Który jestem”). Czynione są od dawna próby poszukiwań nowych fundamentów dla teologii, w których sięga się ku

ideom „Boga bez Bytu”, „Boga poza Bytem”, a tym samym Boga poza przestrzennym wyobrażeniem. Chce się tym samym, aby również religia wyzwoliła się od myślenia w kategoriach widzenia i naoczności, skoro czyni to sama kultura, w której „byt”, „przedmiot”, „coś” tracą na znaczeniu i ulegają destrukcji. Przywołajmy tu mocne słowa D. Bonhoeffera: Boga, który jest, nie ma, to znaczy nie ma Boga, który istnieje, który jest dany jako przedmiot, podstawa życia. Tym, co jest nam dane, jest to, że Bóg ma nas i nasze życie, a nie my mamy Boga. Dzisiaj wiemy już, że mówić o Bogu wcale nie oznacza rozpoczynania od uznania tego, że Bóg istnieje.

Powrót religii i poszukiwanie *sacrum*

Jak zatem łatwo dostrzec, *sacrum* nie jest ustalone raz na zawsze. Zmiany w jego obecności dokonywały się naszej kulturze zawsze. Były to jednak takie przemiany, w których *sacrum* nie zatracало się samo, lecz tylko w miejsce jednych form obecności pojawiały się inne. Zachowana zostawała podstawowa struktura i wyposażanie świata, naszego życia i działań w sens sakralny, zaś modyfikacji ulegała tylko forma jego obecności. Szukając w *sacrum* możliwości przeobrażenia własnej egzystencji człowiek był też otwarty na zmiany. Często nawet w samej strukturze myślenia religijnego zawarte było jakieś osłabienie i umniejszenie sakralności. Łatwo to na przykład dostrzec wśród idei, które głosiły, że dopiero świat, który nadejdzie, będzie światem panowania Boga, zaś świat obecny jest czasem jakiejś Jego nieobecności i bezsiły. W ten sposób, nie niszcząc *sacrum*, dokonywało się pierwszej desakralizacji rzeczywistości. Rodzący się wraz z tym sekularyzm zmierzał w kierunku ograniczenia świata do tego co „tu i teraz” i wyeliminowania z niego wszystkiego co sakralne. Zatracал się dystans między światem a jego ludzkim obrazem i wyobrażeniem. Jak długo jednak człowiek w doświadczaniu świata sądził, że świat ten zawsze jest „czymś więcej” niż „doświadczane”, „przeżywane”, „dostrzegane”, tak długo też sakralność zachowywała swą odrębność i przynosiła dodatkowy sens.

Jednak podstawowe przemiany w obecności *sacrum* związane są z dwoma przeobrażeniami. I one też najsilniej pojawiają się w kulturze współczesnej. Pierwszą jest – paradoksalnie – chęć podkreślania sakralnego wymiaru całej egzystencji, drugą zaś odrzucenie *sacrum* i ograniczenie rzeczywistości. Można powiedzieć, że pierwsza jest związana z uświęceniem tego, co ludzkie i zanikaniem *profanum*, druga zaś uczłowieczeniem tego, co boskie i profanizacją *sacrum*. W obu przypadkach jednak mamy do czynienia z ideami uznania totalnej jednorodności świata, w którym żyjemy.

Obserwując kulturę i jej związki z sakralnością dosyć łatwo można przyjąć, że sakralne może być tylko to wszystko, co nie jest codzienne, zwykłe, powszechne. Taki pogląd rozpowszechniony był w przeszłości. *Sacrum* pojawiała się zawsze wraz z tym, co jest świeckie, niesakralne, profaniczne. W tej dychotomii niejako warunkiem jego doświadczania było uznanie, że świat wcale nie jest sakralny, zaś wymiar świętości pojawia się tylko jako wybrany (wyróżniony) obszar w tej powszechnej materialności *profanum*. Jednak współczesność każe zweryfikować takie przekonanie. Dosyć często poszukujący człowiek współczesny przełamuje ten pogląd uznając, że wszystko co istnieje, uczestniczy w wymiarze sakralnym, świętym. Świętość nie jest tu niczym odizolowanym, oddzielnym, odłączonym. Odwrotnie: często sam człowiek jest źródłem i inicjatorem świętości. W postawie tej neguje się dualizm tego co sakralne i tego co profaniczne. Usuwa się barierę, która oddziela *sacrum* i *profanum*. Nie w ten jednak sposób, że profanuje się to co święte. Raczej odwrotnie, wydaje się, że przez brak takiego odróżnienia zyskuje sama sakralność. To nie tylko *profanum* zostaje zagarnięte przez *sacrum*, lecz ono samo zyskuje jakiś nowy wymiar, tracąc konieczność konfrontacji z niesakralną rzeczywistością. Takie elementy współlistnienia ze sobą *sacrum* i *profanum* dostrzec można w kulturze Indii, gdzie układają się one w swoistą mozaikę rzeczywistości, są ze sobą pomieszane – według mitologii indyjskiej – jak mleko z wodą. Ale dostrzec je można również w nauczaniu Marcina Lutra, który zmieniał panujące w średniowieczu rozdzielenie między wyróżnioną działalnością człowieka, do której zostało się „po-

wołanym”, a zwykłą, codzienną działalnością. Efektem tego było uznanie, że do każdej działalności (*Beruf*) człowiek został powołany i w każdej jest coś sakralnego. Bez wątplenia usuwało się tu barierę między *sacrum* i *profanum* w ludzkiej działalności. W tradycji naszej kultury z taką sakralizacją istnienia mieliśmy do czynienia w chasydyzmie. Żydowska sakralność jest związana z czasem, a nie z przestrzenią. W kulturze tej, inaczej niż ma to miejsce na przykład w przestrzennie wyrażonej sakralności chrześcijaństwa, *sacrum* nie wiązało się z rzeczami, miejscami, wyjątkowymi przestrzeniami, lecz wyjątkowymi wydarzeniami. W chasydyzmie sakralizacja wszystkich aspektów życia była tak powszechna, że wszelkie *profanum* zostało zsakralizowane. Nie było już różnicy między modlitewnym skupieniem a dowolną czynnością ludzką. Taka powszechna sakralizacja rzeczywistości często pojawia się dzisiaj w świecie ruchów fundamentalistycznych, w którym nie tylko domaga się od rzeczywistości jednego „boskiego” wymiaru, ale również wszystko to, co nie poddaje się temu procesowi, staje się wrogiem i godne tylko destrukcji za wszelką cenę. Chęć utwierdzenia prawdy absolutnej i ujednolicenia świata otwiera w ten sposób drogę do apokaliptycznej wizji ostatecznego starcia między światem sakralnym (dobrym) a światem profanicznym (złym). Usunięcie wszystkiego co profaniczne ma prowadzić do stworzenia na ziemi doskonałego społeczeństwa i doskonałego świata. *Profanum* staje się wrogą siłą destrukcyjną.

Jeśli jednak przyjrzymy się współczesnej kulturze, to łatwo dostrzec, że taka postawa powszechnej sakralizacji istnienia – choć obecna – napotyka również na wyraźny opór. Co przeszkadza *sacrum* w zawładnięciu wszystkim? Na pierwszym miejscu trzeba postawić jego nieokreśloność. Człowiek Zachodu został nauczony, że świętość nie jest z tego świata i – z drugiej strony – troska o świat codziennych realiów pozostaje w jakiejś sprzeczności z tym, co sakralne. Sakralne, święte to zawsze coś wyjątkowego w codziennym świecie. Nie jest to jednak jedyny element, który uniemożliwia powszechną sakralizację istnienia. Wydaje się, że o wiele ważniejszy dla współczesnego człowieka jest element drugi. Jest nim roszczeniowy i nieokreślony charakter *sacrum*. Świat sakralny w naszej kulturze jest

zawsze wezwaniem do przekroczenia tego, co znane, poznane, bezpieczne w stronę tego, co nieznanne, nieokreślone. Świat ten domaga się zawsze wykroczenia poza codzienność i zwyczajność w stronę tego, co nieznanne i nieokreślone. Nie jest łatwo ulec takiej postawie i przyjąć taki kierunek życia, w którym zastąpi się bliski i poznany świat obszarami niebezpiecznymi i nieznanymi.

Jedną z najbardziej szkodliwych idei w historii jest ta, gdy chce się zacząć wszystko od nowa – z całkowicie czystym kontem. Zrywa się wtedy wieź ze starym światem, dawnymi ideaми i marzy o budowaniu jakiegoś „nowego świata”. Takich sytuacji mieliśmy w naszej kulturze wiele i zawsze kończyły się one tragedią dla ich zwolenników i cierpieniem dla innych. Wymazywano przeszłość, aby ustanowić swoją wersję przeszłości. Działania takie nie odnoszą się jednak tylko do historii i przeobrażeń kulturowych, ale dotyczą też całego naszego doświadczania świata. Podobnie do tego, jak dokonywaliśmy w naszej kulturze „czystek z przeszłością”, tak też dokonaliśmy jeszcze ważniejszej czystki: oczyszczaliśmy świat i swoje doświadczenie ze wszystkiego co tajemnicze i nieznanne. Obserwując sukcesy nauki w badaniach i opisie świata tylko jej przyznano wyłączne kompetencje w tłumaczeniu rzeczywistości. Dramat współczesnej kultury jest konsekwencją takiego postępowania. Przejawia się on w tym, że dokonaliśmy ujednoczenia rzeczywistości, eliminując z naszego doświadczenia to wszystko, czego nie potrafiła wytłumaczyć nauka i technologia.

Eliminacja z naszego życia, z naszej kultury i z naszego świata „nadprzyrodzonych przesłanek”, „tajemniczości” to proces złożony, który trwał przez wieki i oznaczał utratę poczucia świętości (*sacrum*) i spychanie tej sfery na marginesy życia. W jego efekcie wyeliminowano elementy sakralne najpierw z przekonań, postaw, procesów myślowych, a później ze sposobu pojmowania świata. Powszechne stało się myślenie, w którym „świat jest niczym więcej niż”, a to znaczy, że jedne przedmioty można tylko wyjaśnić i zredukować do innych przedmiotów i nic więcej. Taki redukcjonizm ontologiczny najmocniej wyrażał się w kulturze współczesnej w postaci wtar-

gnięcia *profanum* w rzeczywistość sakralną, próby usunięcia religii i sprowadzenie świata do „mierzalnego wymiaru”.

W tradycji rozwoju i badań naszej kultury często podkreślano, że istnieje ścisły związek między kształtem kultury a religią, z jaką jest ona związana. Jest też jakiś ścisły związek między religią a doświadczeniem *sacrum*. Panującą kulturę wraz z jej sakralnym wymiarem można zniszczyć na różne sposoby, lecz najprościej niszczy się ją wtedy, gdy niszczy się jej bogów. Tak się stało w starożytnej Grecji, gdy myśl mityczna zastąpiona została myślą filozoficzną. W tej ostatniej nie było już miejsca dla greckich bogów. Stało się tak również wtedy, gdy Starożytny Rzym przestał poważnie traktować swoich bogów i pozwolił na tak wielką dowolność, że można było boga znaleźć wszędzie i uznać wymiar boskości we wszystkim. Z chwilą upadku religii upada też związany z nią świat kultury. Ale też odwrotnie: wraz z nową ideą religijną rodzi się nowa kultura. Dzieje kultur wskazują wyraźnie, jak nowe idee religijne były zawłaszczane przez państwa i władze i służyły do tworzenia nowych czasów. Działo się tak z nową religią Zaratustry – zawłaszczoną przez Sasanidów i tworzącą nową kulturę, tak było też z Islamem – zawłaszczonym przez dynastię Ummajjadów i tworzącym nowy świat. Tak było też z chrześcijaństwem, które, przechwycone przez świecką potęgę, stworzyło nowy świat i nową kulturę. Dlatego też obserwacja przemian w obszarze religii jest tak ważna. Kultura Zachodu w trakcie swego rozwoju dokonała jednak szczególnej zmiany w tej kwestii. Nie tylko nie stwarzała nowych możliwości rozumienia *sacrum* i jego doświadczania, lecz usuwała całą tę sferę, doprowadzając do tego, że uczyliśmy się żyć w jednorodnym świecie. Człowiek wzrastał zatem w takim świecie, w którym przygotowywany był do odrzucania dawnych doświadczeń *sacrum* i nie pojawiały się nowe możliwości, którymi mogłyby zostać zastąpione tradycyjne. Technika miała pomóc przegnać ze świata wszystko co tajemnicze i nieokreślone; polityka miała zastąpić religię; psychiatra miał usunąć kapłana, zaś wizje technologiczne przekreślić wszystkie marzenia eschatologiczne. Zapomniano o ważnych pytaniach. Człowiek zaczął sądzić, że jego bezpieczeństwo i dobry los związany jest

z rozwiązywaniem codziennych problemów jego egzystencji i nic więcej nie jest potrzebne.

Sacrum poszukiwane

Po długiej epoce upadku, gdy człowiek, zwiedziony różnymi pseudonaukowymi teoriami, uwierzył w ideał totalnej jednorodności materialnej świata, żyjemy dzisiaj w epoce wyraźnych przemian. Są one wyznaczone próbami przełamania zawężenia empirystycznego, w którym całość naszego doświadczenia sprowadzano do percepcji wrażeń zmysłowych, i chęcią przywrócenia doświadczeniu tych wszystkich elementów, które znalazły się poza granicami nauki i technologii. Człowiek współczesny już dostrzegł, że taka wizja świata jednorodnego i pozbawionego *sacrum* rodzi kulturę, która co prawda pędzi co sił, ale w rzeczywistości stoi w miejscu, nie posuwa się ani o centymetr. Również on sam nie potrafi się w tym świecie odnaleźć. Taka wizja świata, w której ogranicza się on do tego co jest „widzialne i mierzalne”, świata pozbawionego *sacrum*, prowadzi do narastania zjawisk dezorientacji i zagubienia człowieka. Traci on orientację w świecie, a nawet sam świat, który staje mu się obcy: dawne wartości są puste, a tradycyjne obyczajają tracą żywotność. W wyjałowionym świecie technologiczno-materialistycznym człowiek nie potrafi już znaleźć swojego miejsca i domaga się czegoś więcej niż tylko dostosowywania się do zmieniającego się świata. Coraz częściej pojawiają się pytania o sens. Dochodzą do głosu jego potrzeby duchowe. Okazuje się, że świat zredukowany do *profanum* i pozbawiony tego co sakralne, nie jest w stanie odpowiedzieć na najbardziej podstawowe pytania człowieka. Obok tej niemocy w rozwiązywaniu problemów egzystencjalnych dochodzi coś więcej. Gdy słabnie poczucie *sacrum*, kulturze zaczyna zagrażać pospolitość. Człowiek nie tylko nie potrafi odnaleźć sam siebie, lecz również sam świat staje się jednowymiarowy.

Eliminacja *sacrum* miała również swe niebezpieczne metafizyczne konsekwencje, które już zostały dostrzeżone przez kulturę. Każda próba uznania za rzeczywiste tylko tego, co podaje się racjonalizacji i ujednoczeniu, więzi człowieka w takim

świecie. Człowiek utknął w „tu i teraz” i może odnosić się już tylko do samego siebie i do rzeczy, jakimi się otacza. Łatwo w takim świecie dostrzec triumf czasu obecnego, tego zatem, co jest „tutaj i teraz”. Jednak coraz więcej ludzi odczuwa zagubienie w świecie pozbawionym głębszych treści i ograniczonym do chłodnego umysłu badacza, i szuka szerszej wizji, która – paradoksalnie – bliższa była naszym przodkom niż dzisiejszej skomputeryzowanej kulturze. W tym nowym spojrzeniu szuka się możliwości zespolenia wartości naukowych, humanistycznych i religijnych w integralną całość, w której można ująć rozległe spektrum naszych doświadczeń i odkryć jeszcze nieznanne wymiary ludzkiej egzystencji. Dlatego na porządku dziennym jest często dzisiaj to, co niesłychane i możliwym staje się często też to, co dotychczas wydawało się niemożliwe. Wyraźnie człowiek współczesnej kultury zmierza do pokonania perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, w której świat ograniczony był do przedmiotu poznania, zaś on sam sądził, że doświadczenie ogranicza się do tego, co zracjonalizowane. Granica, która wcześniej wyraźnie zakreślała pole naszych doświadczeń, staje się dzisiaj nieostra. Coraz odważniej i pewniej sięgamy do ukrytych dotychczas rzeczywistości, odkrywając inny wymiar. Człowiek odkrywa nieskończenie wiele dróg i możliwości, uczy się żyć z pytaniami i z tym, co jest niewyrażalne. Dostrzega, że w tym, co wydawało się już jasne, rozpoznane i zbadane, ciągle jest wiele niejasności, tajemniczości i nieokreśloności. Odzyskanie utraconych doświadczeń świata i samego świata staje się ważnym zadaniem współczesności, gdyż panując nad światem i przestając się bać „duchów przyrody”, zaczęliśmy się lękać jego bezduszości.

Takie wypracowanie nowej perspektywy stale pozostaje jednak zadaniem współczesnej kultury. Jedno jest wszak już pewne, jednowymiarowy świat, zredukowanie życia do „tu i teraz” jest światem nieludzkim. Bowiem do istoty terażniejszości przynależy zanikanie. Stąd dotychczasowe teorie doświadczenia zostają w tym kontekście rozpoznane jako niebezpieczne dla samego człowieka i kultury właśnie ze względu na owo ograniczanie i zamykanie, w których człowiek często zyskiwał na prawdzie, lecz tracił bogactwo doświadczenia. Chęć „otwie-

rania doświadczenia” staje się wyznacznikiem tej nowej tęsknoty za *sacrum*. Świat i nasze doświadczenie otwierają się ku nowym możliwościom. I to nie tylko w wymiarze naszym, ludzkim, czyli pozyskiwania stale nowych doświadczeń, ale też w wymiarze metafizycznym; świat jest otwarty „ku nowym”, wyższym formom istnienia. Możemy powiedzieć, że zawsze jest jakieś „jeszcze”, „bardziej”, „więcej”, „inaczej” i nie wolno ograniczać się do tego, jaki świat „jest”, lecz ciągle ujawniać to, jaki świat „może i powinien” być. Złudzeniem jest sądzić, że zamknięcie doświadczeń, czyli ograniczenie do „tu i teraz”, może prowadzić do zysku bezpieczeństwa, ułatwiając ład i porządek, ponieważ wszystko może pojawić się w nim uporządkowane i we właściwym miejscu. Jest to jednak zawsze bezpieczeństwo opłacone ceną eliminacji momentów historycznych, likwidacją nowości i gloryfikacją statyczności.

Otwartość na to, co nowe, pokonanie przeświadczenia, że wszystko już się stało, wymaga uwzględnienia w naszym spojrzeniu na świat Tajemnicy, dostrzegania zmienności, liczenia się z innymi. Wszystko to buduje nowy układ kulturowy, w którym odkrywamy, że jesteśmy nadal poszukującymi. Jednak idea otwartości to nie jedyny wyznacznik poszukiwań nowego spojrzenia na świat w kulturze współczesnej. Z jej podkreślania można błędnie wnosić, że współczesny problem ogranicza się tylko do ocalenia przyszłych doświadczeń. Tak jednak nie jest. Obok otwartości pojawia się inne, nie mniej ważne zadanie: jest to zadanie odzyskiwania doświadczeń. Wyrasta ono z krytycznych ocen dotychczasowych teorii doświadczenia i dostrzegania w nich niebezpiecznych tendencji do ograniczania i zubażania. Często formułowane i powtarzane przez filozofów XX wieku idee o jednowymiarowości naszego doświadczenia świata, jego stechnicyzowaniu i schematyzacji, prowadzą dzisiaj do prób odzyskiwania tego, co utraciliśmy na skutek takiego kierunku myślenia. Dlatego też poszukiwania naszych czasów zmierzają nie tylko do nowego oglądu i ujawnienia nowych wymiarów obcowania ze światem, ale również związane są z koniecznością odzyskiwania tych obrazów świata, które jeszcze nie tak dawno wyrzucano na śmietniki kultury. A takich doświadczeń w przeszłości było wiele. Wystarczy tu

wspomnieć o intuicji, wizjach, olśnieniach, doświadczeniach o charakterze mistycznym, estetycznym, religijnym itp. Wszystkie je (i wiele innych) wyrzucono jak przesady z centrum kultury, umieszczając na peryferiach i bacznie strzegąc granicy, aby nic z tamtych doświadczeń nie dostało się do centrum. Dostyc łatwo rozpowszechniały się poglądy, że wszystko to w sposób nieuzasadniony dołącza się tylko do jakiegoś „prawdziwego” doświadczenia i zadaniem kultury jest krytycznie się wobec tego zdystansować. Wszystkie one były raczej przeszkodami, które fałszowały odbiór świata, niż sposobami naszego rozumienia. Wielość perspektyw wydawała się tu niemożliwa do przyjęcia. Redukcja do jakiegoś jednego doświadczenia była częstym efektem tej eliminacji. W odzyskiwaniu doświadczeń chodzi również o przełamanie tej negatywnej tendencji, gdy jedno z nich zdobywało się przeciwko innym, na przykład doświadczenie naukowe przeciwko religijnym, religijne przeciwko estetycznym itp. Dzisiaj już wiemy, że odzyskiwanie takich „wyrzuconych” na margines doświadczeń jest niezwykle ważnym – choć i niebezpiecznym – zadaniem współczesnej kultury. Ważne jest ono o tyle, że nie możemy zrozumieć siebie samych, idąc dalej drogą takiej redukcji. Niebezpieczne zaś dlatego, że w procesie odzyskiwania możemy utracić możliwość komunikacji i zagubić się w kulturze pluralizmu, przekształcając świat w niekomunikatywny chaos doświadczeń.

Powrót religii i *sacrum* odzyskane

Sacrum jest ściśle związane z religijną koncepcją świata. Religia ma odnosić rzeczywistość do ostatecznej, uniwersalnej i świętej rzeczywistości. Tą rzeczywistością często jest właśnie *sacrum*. Oznacza to, że każda zmiana roli i miejsca religii w świecie oddziałuje na miejsce i rolę *sacrum*. Bowiern najczęściej właśnie religijna koncepcja świata zakłada rozróżnienie między *sacrum* a *profanum*. Dlatego pytanie o religię w kulturze współczesnej jest jednocześnie pytaniem o *sacrum*. Jednak współczesne przywracanie światu sakralności rodzi również niebezpieczeństwa. Pierwszym z nich jest zjawisko przesunięcia (delokacji) *sacrum*. Współczesna kultura przepełniona jest

zjawiskami, o których można powiedzieć, że są „*sacrum* profanicznym”. Dostrzec to można w częstym już wyprowadzaniu *sacrum* z miejsc dotychczas uznawanych za święte i niebezpiecznymi tendencjami uznawania za sakralne tych zjawisk, które jedynie są ważne w naszym życiu, lecz nie noszą w sobie wymiaru sakralnego. Jest to wyraźna próba redukcji *sacrum* do wymiarów świeckich. Chodzi o to, że – bez zmiany sposobu odbioru świata – przestaje się już poszukiwać sakralności, lecz przemienia się codzienność w pozory sakralne; zaczyna ona nabierać cech *sacrum*. Przykładów takich działań można wskazać wiele: sakralna staje się konsumpcja (mówi się nawet o świątyniach konsumpcji), sakralizuje się już żądze i przyjemności, na najwyższe poziomy świętości wynoszone jest szczęście i dobrobyt itp. Takie przesunięcie „przyjemności” w stronę *sacrum* łatwo zrozumieć. Jest to odpowiedź człowieka, który – nie mogąc się pogodzić z jednowymiarowym światem – sakralizuje ten świat sam.

Wśród niebezpieczeństw związanych z poszukiwaniami współczesnego człowieka należy też podkreślić zjawisko „*sacrum* dzikiego”. Jest to angażowanie poszukiwań i wskazywanie na takie *sacrum* (czy lepiej: pseudo-*sacrum*), które odpowiada upodobaniom i pragnieniom człowieka. Bardzo często bowiem człowiek współczesny, nie mogąc poradzić sobie z poszukiwaniami *sacrum*, swoją tęsknotę za tajemniczością i świętością zaspokaja uznaniem za sakralne czegokolwiek, co tylko jest mu oferowane. Wyraża się w tym najmocniej chęć ucieczki od jednowymiarowego, bezdusznego świata, lecz jednocześnie zbyt łatwa rezygnacja z poszukiwań. Za cenę niewielkiego wysiłku chce się znaleźć proste przepisy, które mogłyby wzbogacić odbiór świata i przywrócić utracony sens. I tu przykładów można wskazać wiele. Łatwo dostrzec, że w kulturze współczesnej rośnie znaczenie magii i wróżbiarstwa, horoskopów i numerologii, astrologii i wiedzy tajemnej, a nawet działalność taka rejestrowana jest jako „działalność zawodowa”. Można powiedzieć, że ulegając nieujarzmionej wyobraźni i iluzji człowiek współczesny tęsknotę za *sacrum* przemienia w zgodę na przyjęcie czegokolwiek. Tęsknota ta często z jego własnej poetyckiej ekspresji, wyobrażeń i marzeń czyni „nowy świat”.

Jednak w tym wszystkim widzieć należy niebezpieczne zjawisko ucieczki w mglisty świat, skonstruowany z własnych i cudzych pragnień, który wcale nie pomaga w poszerzaniu naszych doświadczeń, lecz prowadzi tylko do utraty poczucia rzeczywistości.

Zakończenie

Jeszcze nie tak dawno człowiek Zachodu całe swoje szczęście i sens życia czerpał z poczynañ i sukcesów swej skończonej egzystencji. Zapomniał o słabości, cierpieniu, zapomniał o pytaniu o sens, o swoim miejscu w świecie. Przemilczanie i zapomnienie „wymiaru głębi” wydawało się stwarzać nadzieję na szczęśliwe i pełne korzystanie z życia. Nie trzeba mówić, jak bardzo takie przemilczanie fałszowało świat człowieka, polityki, relacji międzyludzkich i – ogólnie – świat naszego doświadczenia. Próby wycofania *sacrum* z kultury i życia jednostki oraz ograniczenie człowieka do „tu i teraz” oznaczały spłaszczenie rzeczywistości, pojawiła się jednowymiarowa rzeczywistość i jednowymiarowy człowiek. Karl Rahner w jednej z prac przedstawia szokującą hipotezę kultury pozbawionej Boga. Jest to epoka, w której słowo Bóg znika bez śladu i bez reszty, nie pozostawiając żadnej widocznej luki, nie ustępuje miejsca żadnemu innemu słowu, które przemawiałoby do nas w ten sam sposób. Ta hipoteza byłaby – sądzi Rahner – katastrofą dla człowieka i świata, gdyż stałoby się wtedy coś przerażającego: oto człowiek utknąłby w świecie i w sobie. Przystałby być człowiekiem i powrócił do poziomu pomysłowego zwierzęcia. Jeśli spojrzymy na naszą przeszłość, szczególnie na wiek XX, to wydaje się, że tak właśnie żyliśmy: utknęliśmy w świecie, w zamierającym świecie, w którym przestało bić źródło życia, w świecie zasypanym przez jego skamieniałe produkty. Efektem tego było wyczerpywanie się żywotności i dynamizmu cywilizacji zachodniej. Dzisiaj powoli obserwujemy wchodzenie cywilizacji zachodniej w epokę przełomu. Wiemy już, że coś należy zrobić, aby odmienić ten los człowieka. Sytuacja duchowa człowieka w XXI wieku radykalnie się zmienia. Wśród wielu przeobrażeń kultury współczesnej dostrzec

można, że wyrastamy z takiej kultury przemilczeń, która w przeszłości pomijała wiele zjawisk i obszarów ludzkiego doświadczenia ze strachu, niewiedzy czy też z fałszywie rozumianej poprawności. Niejako przez sam świat człowiek coraz częściej jest zmuszony do powrotu do refleksji nad podstawą bycia i sensem swego życia, jest zmuszany do zatrzymania się, aby zastanowić się nad sobą samym. Nie jest to nasz wybór, lecz niejako nic nie możemy innego zrobić w zaistniałym stanie rzeczy. Człowiek współczesny nie potrafi jeszcze na te wszystkie pytania odpowiedzieć, ale już są one stawiane w codzienności jego egzystencji. Jego odwaga polega i na tym, że nie daje się już zwieść temu, co tymczasowe i przemijające, lecz poszukuje „wymiaru głębi”.

WSPÓŁCZESNE DIALOGI RELIGII I KULTUR – WPROWADZENIE DO PROBLEMATYKI

Ks. Jerzy Bagrowicz

Wprowadzenie

„Od dialogu z islamem zależy dziś przyszłość świata”. Słowa te papież Benedykt XVI powiedział w Castel Gandolfo 25 września 2006 r. podczas spotkania, na które zaprosił ambasadorów krajów arabskich akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej. Spotkanie miało być próbą wyjaśnienia tych fragmentów przemówienia Papieża wygłoszonego podczas jego wykładu w Ratzbonie, które wywołały oburzenie niektórych wyznawców Mahometa.

Chciałbym wzmocnić słowa Benedykta XVI wypowiedziane w Castel Gandolfo. Wydaje się, że przyszłość świata zależy nie tylko od dialogu z islamem, choć może akurat teraz jest to tak postrzegane, zwłaszcza w sytuacji zagrożenia terroryzmem, który wielu łączy ze środowiskami islamskich fundamentalistów. Przyszłość świata zależy od dialogu na wielu płaszczyznach i w wielu środowiskach, dialogu polityków, kultur i religii, aż po dialog w rodzinie, we wspólnotach podstawowych, w poszczególnych Kościołach. Dali temu zresztą wyraz uczestnicy spotkania katolików, muzułmanów i wyznawców judaizmu w Rzymie na Kapitolu w dniu 19 września 2006 r., stwierdzając, że „uznanie wzajemnych różnic kulturowych i religijnych jest alternatywą dla terroryzmu”.

Wydarzenia i dyskusje, będące reakcją na fragment wypowiedzi Benedykta XVI, z cytowanego wyżej wykładu w Ratzbonie, uświadamiają wyraźnie, jak wielką wagę dla przyszłości świata ma dialog międzyreligijny, dialog kultur i religii. Znaczenie tego dialogu, i w ogóle obecności religii we współczesnym świecie, jej edukacyjnego potencjału, jest niesłusznie tak mało doceniane także w kształceniu studentów. Przyjrzyjmy się – choć pokrótce – problematyce dialogu międzyreligijnego

oraz dialogu kultur i religii w perspektywie historycznej oraz współczesnej. Zwrócimy tu uwagę szczególnie na dialog chrześcijaństwa z islamem.

Krótką uwaga na temat pojęć: dialog, religia i kultura

Bez wchodzenia w bardzo szczegółowe rozważania i definicje wskaźmy na podstawowe elementy treściowe i wzajemną zależność tych pojęć. W odpowiedzi na pytanie: czym jest dialog?, łatwiej jest powiedzieć, czym on nie jest i czym nie powinien być. Autentyczny dialog należy odróżnić od pozorowanego, inspirowanego przez doraźne cele. Nie może to być rodzaj relatywizmu, irenizmu (czyli zgody na wszystko, co drugi mówi dla „świętego spokoju”) czy doktrynalnego synkretyzmu. Nie jest on także rezygnacją z własnego oblicza światopoglądowego, społecznego czy kulturowo-cywilizacyjnego, czyli z własnej tożsamości. Potocznie przez dialog rozumie się rozmowę ludzi prowadzącą do ich wzajemnego zrozumienia, a następnie także do współdziałania. Dialog można określić jako życzliwe i twórcze spotkanie, inspirowane poszukiwaniem pełnej prawdy i autentycznej miłości, bez których nie ma trwałego humanizmu¹. M. Navratil określa dialog jako proces, przez który dwa podmioty używają słowa w zamiarze osiągnięcia zrozumienia tego, co każdy z nich myśli i czym żyje oraz dzięki któremu dochodzą w pewnej mierze do zbliżenia wzajemnego swoich punktów widzenia i właściwego sobie sposobu bycia².

W naszych czasach wiele mówi się o dialogu światopoglądowym. Wyjaśnienie tego pojęcia znajdziemy w Deklaracji wy-

¹ S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977, s. 33.

² M. Navratil, *Dialogue*, [w:] *Vocabulaire de Psychologie et de Psychiatrie de l'enfant*, Paris 1963, s. 174. Por. także: B. Casper, *Dialog*, [w:] *Wörterbuch der Pädagogik*, Freiburg im. Br. 1997, s. 192-193; *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, pod red. T. Pilcha, Warszawa 2000; W. Tyburski, *Dialog w myśleniu i argumentacji filozofów*, [w:] *Dialog w kulturze*, pod red. M. Szulakiewicza i Z. Karpusa, Toruń 2003, s. 23-39.

danej w 1968 r. przez Watykański Sekretariat dla Niewierzących: „Przez dialog rozumiemy najogólniej każdą formę spotkania i porozumienia między ludźmi, grupami czy wspólnotami, podjętą w duchu szczerości, szacunku i zaufania do drugiego człowieka jako osoby, mającą na celu zgłębienie jakiejś sprawy, bądź uczynienie stosunków między ludźmi bardziej odpowiadającymi godności człowieka³. W dialogu nie chodzi tylko o zwyczajną wymianę poglądów, ale – jak to ujął Ojciec Święty Benedykt XVI – o „wspólne poszukiwanie prawdy, w duchu miłości i szacunku dla każdego człowieka, dla jego kultury i tradycji duchowej”⁴.

Warto w tym miejscu odnotować ciekawe uwagi tomisty, dominikanina, o. Feliksa Bednarskiego, na temat dialogu religii i kultury. Jego zdaniem trzeba pamiętać o tym, że religia nie utożsamia się z kulturą. Kultura nie jest religią ani religia nie jest kulturą. Niemniej religia jest składnikiem kultury, gdyż jest doskonaleniem ludzi przez ich współpracę z naturą w odniesieniu do ostatecznego celu życia ludzkiego. Kultura zaś jako zespół wartości wytworzonych dzięki współpracy człowieka z naturą w celu jej udoskonalenia stanowi tworzywo religii i dostarcza środków do urzeczywistnienia jej właściwego celu. Dlatego dzieje kultury i religii są od zarania ze sobą nierozzerwalnie splecione. Każda religia jest wyrazem jakiejś kultury, choćby miała charakter ponadkulturowy, jak choćby pierwotny buddyzm. Religia nie jest natomiast wytworem samej kultury, gdyż nie jest jedynie wyrazem samej współpracy z naturą, lecz skutkiem transcendentálnych potrzeb człowieka.

Kultura i religia wzajemnie się kształtują. Zmiany życia społecznego, powodujące zmiany kulturowe, wpływają także na powstawanie nowych postaw religijnych. Jeśli jakaś religia przestaje być zgodna z istotnym celem każdej kultury, tzn.

³ Podaję za: S. Kowalczyk, *Chrześcijaństwo a dialog światopoglądowy*, [w:] *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, pod red. M. Ru-seckiego, Lublin 1989, s. 193.

⁴ *Benedykt XVI do Organizatorów i Uczestników VI Zjazdu Gnieźnieńskiego*, [w:] *Europa dialogu. Być chrześcijaninem w pluralistycznej Europie*, pod red. K. Borunia, Gniezno 2005, s. 9.

z doskonaleniem życia ludzkiego przez rozumną współpracę z naturą, zatracą swą żywotność i ulega powolnemu zamieraniu. Podobnie dzieje się z kulturą, która na skutek zbyt jednostronnego rozwoju technicznego i dobrobytu materialnego zaniedbuje troskę o rozwój duchowy, zwłaszcza w dziedzinie moralności. Taka kultura wnet ulega rozkładowi i zanika.

Dzięki wybitnym twórcom kultury, a więc pisarzom i myślicielom, wierzenia i praktyki religijne są uporządkowane w niesprzeczne systemy teologiczne, oczyszczane ze szkodliwych naleciałości, a dzięki artystom zewnętrzny wyraz religii nabiera cech wybitnych dzieł sztuki i pomników kultury. Religia natomiast, zwracając człowieka ku ostatecznemu celowi jego życia, nadaje kulturze sens i niezbędny dynamizm w realizacji jej dzieł⁵.

Uwarunkowania współczesnych dialogów kultur i religii

Przemiany polityczne i społeczne końca XX wieku, które miały miejsce w Europie, a zwłaszcza w krajach dawnego bloku komunistycznego, ujawniły nowe potrzeby także w dziedzinie wychowania człowieka. Z dnia na dzień niemal, gdy tylko runął tzw. mur berliński, społeczeństwa tej części Europy stanęły wobec konieczności stawienia czoła nowym wyzwaniom. Żyjemy w społeczeństwie, które coraz szerzej otwiera się na różnorakie wpływy i staje się w szybkim tempie społeczeństwem pluralistycznym nie tylko w sensie politycznym, ale i kulturowym, religijnym oraz wyznaniowym. Przynosi nowe szanse, ale i rodzi niebezpieczeństwa. Jest to więc nie tylko problem społeczno-ekonomiczny, ale i wychowawczy poważnej rangi. Rodzą się w tym zakresie nowe zadania. Wejście do struktur europejskich oznacza potrzebę kształtowania współczesnego młodego człowieka w takim duchu, aby wiedział, kim jest naprawdę, aby duma z własnej kultury i oryginalnego dziedzictwa duchowego oraz religijnego budowała tożsamość, ale nie prowadziła jednak do postaw ksenofobicznych, nacjonalistycznych czy szowinistycznych.

⁵ Por. F.W. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 32-34.

Osobnym problemem jest pokonanie naleciałości historycznego dziedzictwa, szczególnie zaborów i dwu totalitaryzmów: hitlerowskiego i komunistycznego, które bardziej niż sądzono odbiły się na obliczu współczesnych społeczeństw Środkowo-Wschodniej Europy.

Jednym z istotnych elementów destrukcji, będącej konsekwencją totalitaryzmu, a także cywilizacji konsumpcyjnej, jest niewątpliwie sytuacja, nazywana katastrofą antropologiczną, której doświadczyły społeczeństwa nie tylko bloku komunistycznego, ale w innym sensie także i krajów Zachodu. To uwarunkowania historyczne i społeczno-polityczne tak znacząco wpłynęły na kształtowanie się we współczesnych społeczeństwach takiej, a nie innej wizji człowieka, ograniczonej często do płaszczyzny materialno-biologicznej ludzkiej natury⁶. Nadal toczą się spory wokół fundamentalnego pytania o człowieka, stawianego w nauce, religii i kulturze. Bez pełnej wizji człowieka nie można bowiem realizować odpowiedzialnie jego wychowania.

Jest oczywiste także, że proces przemian mentalności jest procesem powolnym i wymaga wielkiej pracy wychowawczej. Nie da się zmienić mentalności i głęboko zakorzenionych postaw jakimś zarządzeniem czy administracyjnym nakazem. Wymaga to fundamentalnej pracy organicznej, która przez wychowanie nie tylko w rodzinie i szkole, ale także i przez właściwą atmosferę życia społecznego kształtuje właściwe postawy i porządkuje hierarchię wartości.

W drugiej połowie XX wieku nastąpiły szybkie i głębokie przemiany kulturowe, które spowodowały radykalną zmianę wielu wartościowań oraz tworzyły dziedzinę nowych wyzwań wymagających zmiany kierunku wychowania człowieka. Wśród istotnych przemian kulturowych tego okresu wymienia się rewolucję informatyczną, upadek systemu totalitarnego w Europie, działania na rzecz integracji europejskiej, procesy globalizacyjne, zastosowanie technologii skutkujących nowymi formami zagrożenia godności osoby ludzkiej (klonowanie),

⁶ Por. M. Nowak, *Filozofia człowieka podstawą filozofii wychowania*, [w:] *Wychowanie personalistyczne*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 2005, s. 133-153.

dominację wpływów nihilistycznych w kulturze, wyrażaną w rozczarowaniu dziedzictwem Oświecenia⁷.

Pluralizm współczesnej kultury nie jest jedynym wydarzeniem, które domaga się dialogu. Obok tego wskazać należy ujawnienie przez kulturę „Innego człowieka” w jego odrębności i inności. Podstawowym odkryciem ostatniego wieku jest bowiem dostrzeżenie Innego, Drugiego, który nie jest wcale „taki sam”, lecz nosi w sobie coś odrębnego i stawia pod znakiem zapytania nas samych i nasze poczucie tego, co własne⁸.

To ważne współczesne uwarunkowanie dialogu kultur i religii znakomicie odczytał papież Jan Paweł II. Na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku 4 października 1995 roku tak mówił o swoim wieloletnim doświadczeniu dotyczącym dialogu kultur i dialogu religii z kulturą: „Podczas moich duszpasterskich pielgrzymek do wspólnot Kościoła katolickiego w ciągu ostatnich 17 lat byłem w stanie nawiązać dialog z wielką grupą narodów i kultur w każdej części świata. Niestety, świat musi się jeszcze uczyć, jak żyć z różnorodnością, o czym boleśnie przypomniały nam niedawne wydarzenia na Bałkanach i w Afryce Środkowej. Fakt „inności” i realność „innego” mogą być odczuwane jako ciężar lub nawet zagrożenie. Strach przed „innością”, powiększony za sprawą historycznych krzywd i zaogniony z powodu manipulacji ludzi pozabawionych skrupułów, może doprowadzić do odmawiania „innemu” cech ludzkich. W rezultacie ludzie popadają w spiralę przemocy, w której nikt nie jest oszczędzony, nawet dzieci. (...) Z gorzkiego doświadczenia wiemy, że strach przed „innym”, zwłaszcza kiedy wyraża się ciasnym nacjonalizmem, wykluczającym i odmawiającym wszystkich praw „innemu”, może być przyczyną prawdziwego koszmaru przemocy i terroru. A przecież, jeśli podejmiemy wysiłek przyjrzenia się sprawie

⁷ J. Życiński, *Dialog Kościoła ze światem współczesnym podczas pontyfikatu Jana Pawła II*, [w:] *Servo veritatis*, pod red. S. Koperka i S. Szczura, Kraków 2003, s. 857.

⁸ M. Szulakiewicz, *Dialog religii i kultur – o odwadze do nowego dialogu*, [w:] *Religia i kultury. Odwaga nowego dialogu*, pod red. J. Bagrowicza, Toruń 2008, s. 17.

obiektywnie, możemy dostrzec, iż poza wszelkimi różnicami pomiędzy jednostkami i ludami jest fundamentalna wspólnota. Różne kultury są bowiem tylko różnymi sposobami podejmowania zagadnienia sensu egzystencji osoby. To właśnie tutaj znajduje się źródło szacunku należnego każdej kulturze i każdemu narodowi: każda kultura jest wysiłkiem zastanowienia się nad tajemnicą świata, a w szczególności nad tajemnicą osoby ludzkiej, jest sposobem wyrażania transcendentalnego wymiaru ludzkiego życia. W sercu każdej kultury jest jej stosunek do największej ze wszystkich tajemnic: tajemnicy Boga⁹.

Dziś, po bolesnych doświadczeniach starcia z terroryzmem w skali całego świata, lepiej rozumiemy wagę tych słów. Są one także istotne dla wyrażenia potrzeby dialogu kultur i religii.

Dialog kultur i religii – wysiłki i owoce współczesnych dialogów

II Sobór Watykański, szczególnie w Konstytucji o obecności Kościoła w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, dał nowe impulsy w dziele dialogu religii i Kościoła ze współczesnością. Konstytucja ta przypominała, że „do istoty człowieka należy to, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi on jedynie poprzez kulturę, to jest troskę o dobra i wartości natury” (KDK 53). Tak samo dzisiejsze kultury mogą być pomocne w głoszeniu zbawienia, które w Jezusie Chrystusie przyszło na świat i stało się historycznie uchwytnie.

Od samego początku Kościół oraz teologia podkreślały twórczy i kulturotwórczy element człowieka. Przez całe wieki postrzegano *Christianitas* jako symbiozę Kościoła i świata. Do najstarszych zadań Kościoła należało przecież strzec przekazanego dziedzictwa, a jednocześnie stworzyć własną kulturę¹⁰.

⁹ Jan Paweł II, *O prawa narodów*, cyt. za: *Człowiek w kulturze*, t. 8, pod red. P. Jaroszyńskiego i współ., Lublin 1996, s. 14.

¹⁰ Por. G.L. Müller, *Dialog teologii z kulturą*, [w:] *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, pod red. K. Góździa i J. Pałuckiego, t. I, Wyd. KUL, Lublin 2004, s. 200-201.

W kontekście przemian kulturowych współczesności oraz przemian w postawie Kościoła można mówić, zdaniem księdza arcybiskupa Józefa Życińskiego, o następujących dziedzinach dialogu Kościoła ze światem współczesnym:

- dialog z kulturą późnej moderny, podkreślający istotną dla humanizmu Ewangelii godność osoby ludzkiej, nienaruszalną wartość życia ludzkiego, aksjologiczny horyzont nadziei;
- dialog ze światem nauki, ukazujący komplementarny charakter prawd ukazywanych w teologii, filozofii i naukach przyrodniczych;
- dialog społeczny pokazujący rolę nienaruszalnych wartości zarówno w instytucjach demokratycznych, jak i realiach globalnego świata¹¹.

Pośród płaszczyzn prowadzonego w świecie dialogu szczególniejszego znaczenia nabiera dialog między religiami i między poszczególnymi wyznaniem. Potrzeba ta wynika najpierw z zagrożeń, jakie pojawiają się w sytuacji banalizacji *sacrum* w cywilizacji Zachodu i fundamentalizacji *sacrum* w niektórych kręgach cywilizacyjno-kulturowych Wschodu.

Dialog ten jest możliwy i bardziej owocny w naszej epoce dlatego, że ludzkość doświadczona skutkami nienawiści, wojen, także o podłożu religijnym, kieruje się ku dialogowi jako formie i drodze rozwiązywania konfliktów oraz szukania *modus vivendi* w sytuacji pluralizmu kulturowego i wyznaniowego.

Po II wojnie światowej papież Pius XII bardzo wyraźnie uznał istnienie docenianych przez Kościół elementów pozytywnych w innych niż chrześcijańska religiiach. Należy odnotować otwarcie Kościoła na świat i inne religie w postawie i działalności papieża Jana XXIII¹². Niebagatelną rolę odegrały

¹¹ *Ibidem*.

¹² Por. M. Balwierz, *Katolickie podstawy dialogu z religiami niechrześcijańskimi*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekuumenizmu*, pod red. W. Hryniewicza, J.S. Gajka i S.J. Kozy, Lublin 1996, s. 676-681; Z. Pawłowicz, *Dialog międzyreligijny w Polsce*, [w:] *Dialog międzyreligijny*, pod red. H. Zimonia, Lublin 2004, s. 65-72; E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny – podstawy i perspek-*

także przemiany chrześcijaństwa, a zwłaszcza Kościoła katolickiego, który na II Soborze Watykańskim przed czterdziestu laty objawił światu otwartą postawę wobec innych religii i wyznań religijnych. Deklaracja tegoż soboru o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* wskazuje na dwa źródła tej nowej postawy Kościoła katolickiego: (1) poczucie licznych i różnorodnych więzi istniejących z woli Boga w rodzinie ludzkiej, odczuwanych przez katolicyzm także na płaszczyźnie religijnej (por. n. 1); (2) szczerze pragnienie braterskiej miłości, świadczonej każdemu z ludzi niezależnie od religijnej przynależności (por. n. 5).

Deklaracja ta stała się dokumentem istotnym dla dialogu międzyreligijnego. Jakże ewangeliczne są słowa zawarte w jej tekście: „Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem przypatruje się owym sposobom działania i życia, owym nakazom i doktrynom. Chociaż pod wielu względami różnią się one od tych, których sam przestrzega i które zaleca, często odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi jednak i jest zobowiązany nieustannie głosić Chrystusa, który jest „drogą, prawdą, i życiem” (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko pojął ze sobą. Zachęca więc swoje dzieci, aby świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, z roztropnością i miłością przez wzajemne rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii poznawały, zachowywały i rozwijały te dobra duchowe i moralne, jak również te wartości społeczno-kulturalne, które się w nich znajdują” (n. 2).

Tekst Deklaracji, do której będziemy tu jeszcze nawiązywać, stał się początkiem dialogu chrześcijaństwa z religiami niechrześcijańskimi. Kolejne tego dialogu nie były łatwe i dokonania nie zawsze imponujące. Deklaracja stała się jednak wyrazem zmiany postawy Kościoła katolickiego wobec wyznawców innych religii i fundamentem, na którym mogło się wes-

przec wiele inicjatyw dla prowadzenia dialogu Kościoła katolickiego z wyznawcami innych religii.

Dialog był kontynuowany w posłudze pasterskiej papieża Jana Pawła II. Przenoszony na praktykę kościołów lokalnych, jest ważnym elementem budowy porozumienia i pokoju między ludźmi różnych opcji światopoglądowych, różnych religii i wyznań religijnych.

Jan Paweł II od początku pontyfikatu pojął swoją misję jako odpowiedź na to przesłanie otwarcia na świat i jego problemy, któremu Kościół dał wyraz w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Wyraz tego nastawienia otwarcia i dialogu, przy jednoczesnej trosce o tożsamość doktrynalną, znajdziemy już w pierwszej encyklice Papieża *Redemptor hominis*, w której bronił godności człowieka, aż po encyklikę *Fides et ratio*, w której apelował o zespolenie wysiłków w celu obrony ludzkiego świata refleksji i prawdy.

Papież przeciwstawiał się fatalistycznym ujęciom współczesnej kultury, akcentował niepowtarzalną godność człowieka i jego szczególne miejsce jako twórcy kultury. Dnia 2 czerwca 1980 roku w siedzibie UNESCO Papież mówił m.in.: „Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jej właściwym przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem”¹³.

Jan Paweł II podkreślał, że szczególnie na przełomie tysiącleci istnieje pilna potrzeba dialogu religii i kultur. Tak o tym pisał w 2001 r.: „Dialog musi być kontynuowany. W warunkach daleko posuniętego pluralizmu kulturowego i religijnego, jakiego można się spodziewać w społeczeństwie nowego tysiąclecia, dialog ten jest potrzebny także po to, aby można było położyć trwałe fundamenty pokoju i oddalić złowieszcze widmo wojen religijnych, które stały się przyczyną rozlewu krwi w wielu okresach dziejów ludzkości. Imię jedyne Boga

¹³ Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO*, Paryż, 2 VI 1980, Kraków 1997, s. 271.

musi stawać się coraz bardziej tym, czym jest, imieniem pokoju i wezwaniem do pokoju”¹⁴.

Pedagogia dialogu między religią i kulturą dziś

Arcybiskup Henryk Muszyński podczas VI Zjazdu Gnieźnieńskiego, wskazując na postępujący pluralizm kulturowo-światopoglądowy, podkreślał, że obok nas są nie tylko ludzie dzielący nasze rozumienie wartości, także tych religijnych. Są i tacy, którzy wyznają inny rodzaj wartości. Jesteśmy wezwani nie tylko do tego, aby ich tolerować, ale z nimi rozmawiać i wspólnie dążyć do osiągnięcia dobra. Dialog i współpraca domagają się jednak od nas pogłębienia własnej tożsamości, dorastania do autentyczności w wierze, coraz głębszego odczytywania Ewangelii Jezusa Chrystusa i przesłania II Soboru Watykańskiego. Dialog nie oznacza rezygnacji z poznanej w wierze Prawdy, ale jest procesem odsłaniającym w bliźnim ukrytą głębię tego, co sam poznałem przez wiarę. Jako chrześcijanie głęboko wierzymy, że Boże Objawienie wskazuje drogę do pełni Prawdy. Wieki doświadczeń nauczyły nas, że każda cywilizacja odkrywa tylko część prawdy o człowieku, a im bardziej czyni tę wiedzę zamkniętą i broni się przed dialogiem, tym bardziej narażona jest na uproszczenia prowadzące do błędów, nieszcześć, łamania praw człowieka, a nawet zbrodni¹⁵.

Dobrze to rozumiał Sługa Boży Jan Paweł II. Wielokrotnie wskazywał na potrzebę nawiązania dialogu Kościoła z innymi kulturami, „ażeby dzisiejszy człowiek mógł odkryć, iż Bóg nie tylko nie jest rywalem człowieka, ale pozwala mu realizować się w pełni na swój obraz i podobieństwo”¹⁶. Jako pierwszy

¹⁴ Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, n. 55.

¹⁵ H. Muszyński, *Do uczestników VI Zjazdu Gnieźnieńskiego*, [w:] *Europa...*, op. cit., s. 12.

¹⁶ Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury. List do Kardynała sekretarza Stanu Agostino Casaroli. Rzym 20 V 1982*, [w:] *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, pod red. M. Radwana, S. Wyleżka i T. Gorzkula, Rzym – Lublin 1988, s. 149.

w historii na tak wysokim szczeblu przywódca duchowy nie poprzestał na werbalnych deklaracjach, lecz zaproponował przedstawicielom innych religii wspólną realizację niezwykłego przedsięwzięcia – wspólną modlitwę. Kościół katolicki ciągle wraca do tego niezwykłego spotkania, Światowego Dnia Modlitwy o Pokój, które odbyło się w Asyżu 27 października 1986 r. z inicjatywy Jana Pawła II. Papież zaprosił do wspólnej modlitwy o pokój wszystkich przywódców najważniejszych religii świata. Niedawna 20. rocznica tego historycznego wydarzenia zwróciła uwagę na potrzebę wypełnienia testamentu Sługi Bożego Jana Pawła II. Papież Benedykt XVI z okazji tej rocznicy mówił, że „inicjatywa, z jaką wystąpił przed dwudziestu laty Jan Paweł II, ma charakter trafnego proroctwa. Dzięki jego zaproszeniu, skierowanemu do zwierzchników religii światowych, by wspólnie zaświadczyli o pokoju, można było jednoznacznie stwierdzić, że religia może być jedynie zwiastunem pokoju”¹⁷. Zaproszenie do wspólnej modlitwy – i to bez konieczności wchodzenia w jakiegokolwiek światopoglądowe kompromisy – pociąga za sobą uznanie, że odmienne w swych aspektach doktrynalnych i formułach zbawienia tradycje religijne więcej łączy niż dzieli, ich wspólnota nie ma przypadkowego charakteru, zaś wyznawcy tych tradycji religijnych, wprawdzie w różnym stopniu i zakresie, ale zawsze dotyczą tej samej Prawdy i uczestniczą w tej samej Tajemnicy¹⁸. Ta inicjatywa była kontynuowana, a szczególną wymowę miała wspólna modlitwa o pokój wyznawców religii 24 stycznia 2002 roku w Asyżu, w kilka miesięcy po ataku terrorystycznym na Centrum Handlowe w Nowym Jorku i siedzibę Pentagonu. Papież Jan Paweł II mówił o tym spotkaniu modlitewnym: „W obliczu przemocy, która w obecnych czasach panuje w tak wielu regionach kuli ziemskiej, ludzie ci (tzn. wyznawcy religii – p.a.) powinni poka-

¹⁷ *Znaczenie modlitwy dla budowania pokoju. Przesłanie Benedykta XVI z okazji 20. rocznicy Światowego Dnia Modlitwy o Pokój, który odbył się w Asyżu 27 października 1986 r.*, L'Osservatore Romano 2006, nr 12, s. 5.

¹⁸ Por. B. Dobroczyński, *Wszyscy dotykamy tej samej Tajemnicy*, Znak 1996, nr 48, z. 10, s. 5-11.

zać, że religie są czynnikiem sprzyjającym solidarności, i stanowczo sprzeciwiać się tym, którzy imieniem Boga posługują się w niewłaściwy sposób oraz w celach, które w rzeczywistości Go obrażają¹⁹.

Dialog nie jest czymś lekkim, łatwym i przyjemnym. Jest trudem podejmowanym dla osiągnięcia istotnego dobra w dążeniu do Prawdy. Dlatego ważne jest prawidłowe jego rozumienie, sposób realizacji. Dialog, któremu towarzyszyłaby relatywizacja przekonań i postaw życiowych, zachwianie własnej tożsamości, prowadzi donikąd. Może stać się także źródłem napięć i cierpienia. Doświadczył tego Ojciec Święty Benedykt XVI, gdy jednostronnie odczytano jego wypowiedź podczas wykładu w Ratyźbonie. Ks. prof. W. Chrostowski twierdzi, iż „dobrze pojęty dialog jest zajęciem niezwykle trudnym. Powoduje bowiem i ten skutek, że gdy jest szczerzy i rzetelny, staje się również źródłem napięć (...) Uczestnicy dialogu muszą być dobrze przygotowani na to, że dowiedzą się od swoich partnerów o sprawach trudnych, poznają nieznane dotąd stereotypy, wysłuchają narzekań pod adresem swojej wspólnoty, o których nie mieli pojęcia, a także natrafiają na wielkie pokłady ignorancji i niechęci, które w pierwszym odruchu powodują irytację lub zaskoczenie. Tym, co przesądza o pomyślności dialogu, nie jest wiedza, jaką nabywamy, lecz postawa otwarcia, którą w sobie utrwalamy. Właśnie w tym względzie potrzebna jest wzajemność, bo gdy jej brakuje, otwarcie po jednej stronie tylko podsyca zamknięcie i wyzwala szkodliwe emocje po drugiej”²⁰.

Warto także przypomnieć, że dialog może być uprawiany jedynie przez jednostki świadome swej tożsamości. Jeśli człowiek ma odnaleźć się i ostać w demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie, gdzie funkcjonują różne światopo-

¹⁹ Jan Paweł II, *Budowniczy pokoju. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, 20 stycznia 2002 r., *L'Osservatore Romano* 2002, nr 23, n. 3, wyd. pol., s. 12.

²⁰ W. Chrostowski, *Ratyźbona 2006 – dialog jako źródło napięć*, [w:] *Religia i kultury. Odwaga nowego dialogu*, pod red. J. Bagrowicza, Toruń 2008, s. 102.

głądy, potrzebuje wzmocnienia tożsamości. Nie mając własnego punktu oparcia, będzie igraszką różnych modnych trendów. Dlatego też warto pamiętać o tym, że ważne jest wychowanie do postawy dialogu.

Rys dialogu chrześcijaństwa z islamem

Powyższe, dość ogólne wprowadzenie w problematykę dialogu kultur i religii, domagałoby się uszczegółowienia, czyli wskazania na podstawowe pola tego dialogu we współczesności. Kościół katolicki w przywoływanej wcześniej epokowej deklaracji *Nostra aetate* wskazał szczególnie na dialog chrześcijaństwa z judaizmem oraz islamem. Na temat dialogu chrześcijaństwa z judaizmem napisano wiele prac. Ze względu na pewne współczesne napięcie między chrześcijaństwem a islamem, pragniemy tu wskazać jedynie na niektóre aspekty tego właśnie zagadnienia.

Na początek cytaty z deklaracji II Soboru Watykańskiego *Nostra aetate*: „Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, czcicieli jedynego Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego, Stworzyciela nieba i ziemi (...) Starają się również poddawać z całej duszy jego ukrytym postanowieniom, tak jak poddał się Bogu Abraham, do którego islamska wiara chętnie się odwołuje (...) Oczekują nadto dnia sądu, kiedy Bóg odda zapłatę wszystkim wskrzeszonym ludziom. Dlatego też cenią życie moralne i czczą Boga szczególnie przez modlitwę, jałmużnę i post. Nawet jeżeli w ciągu wieków powstawały między chrześcijanami a muzułmanami liczne spory i uczucia wrogości, święty Sobór zachęca wszystkich, aby zapominając o tym, co było, czynili szczerze wysiłki zmierzające do wzajemnego zrozumienia (...)” (n. 3).

Tekst Deklaracji wyznacza kierunki relacji nie tylko dla hierarchii, czy badań naukowych na tym polu, ale i wzajemnego odniesienia wyznawców chrześcijaństwa i wyznawców islamu. Kalendarium wzajemnych relacji obu religii nie jest zbyt bogate. Wspomnijmy jedynie o spotkaniach i kontaktach z najnowszej historii:

- w 1965 r. ogłoszono istotną dla dialogu chrześcijan z wyznawcami innych religii Deklarację *Nostra aetate*;
- w 1967 r. podczas pielgrzymki do Turcji papież Paweł VI odwiedził świątynię Hagia Sofia, która po zdobyciu Konstantynopola została zamieniona na meczet;
- w latach siedemdziesiątych powstały naukowe centra badań nad Islamem i odbyły się spotkania między chrześcijanami a muzułmanami w Europie;
- w 1980 roku w nabożeństwie w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w akademickim kościele św. Anny w Warszawie po raz pierwszy wzięli udział muzułmanie;
- w czasie pielgrzymek apostolskich papież Jan Paweł II spotykał się także z muzułmanami. W 1985 r. podczas spotkania z młodzieżą muzułmańską w Casablance Jan Paweł II powiedział m.in. „Wierzymy w tego samego Boga, Boga jedynego, Boga Żyjącego, Boga, który stwarza wszechświat i swoje stworzenia doprowadza do doskonałości”;
- w roku 1986 odbył się bezprecedensowy międzyreligijny Dzień Modlitw o Pokój w Asyżu, powtórzony w 2002 r.;
- odbywają się częste spotkania i powstają gremia dialogu chrześcijan i muzułmanów – w Warszawie w 1997 r. powstała Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów;
- w 1998 r. powstała Katolicko-Islamska Komisja Wspólna, spotykająca się co roku na przemian w Kairze i Rzymie;
- w 1999 roku Jan Paweł II, podczas audiencji udzielonej patriarsze Raphaelowi, przywódcy Kościoła chaldejskiego w Iraku, ucałował Koran;
- w roku 2000 podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej Jan Paweł II spotkał się z Wielkim Muftim Jerozolimy;
- od 2001 r. odbywa się w Polsce, z inicjatywy Konferencji Episkopatu Polski, coroczny Dzień Islamu;
- w 2005 r. papież Benedykt XVI, podczas pielgrzymki do Niemiec, spotkał się z przedstawicielami niemieckich muzułmanów;
- w roku 2006, podczas wykładu w Ratyzbonie Benedykt XVI zacytował fragmenty pochodzącego z XIV wieku dialogu między bizantyjskim cesarzem Manuelem II Paleologiem

a wykształconym Persem: „Wskaż mi, co nowego niósł Mahomet, wtedy znajdziesz tylko to, co złe i nieludzkie, jak choćby to, że nakazał szerzyć mieczem wiarę, którą głosił”²¹.

Reakcje świata muzułmańskiego na ten cytat świadczą o tym, jak niełatwy będzie problem dialogu z islamem. Wyrwkowa i fragmentaryczna prezentacja kalendarium tego dialogu wskazuje, że największe osiągnięcia notuje się dopiero pod koniec XX wieku i to głównie dzięki rezultatom II Soboru Watykańskiego i ofiarnej pracy papieża Jana Pawła II. Po tragicznych wydarzeniach z 11 września 2001 r. i reakcji na ów nieszczęsny cytat przywołany podczas wykładu Benedykta XVI w Ratyźbonie, widać, że stosunek do świata islamu może pójść w dwu bardzo różnych kierunkach: albo dalszej konfrontacji – rozwiązania najłatwiejszego intelektualnie i najgłupszego politycznie, albo ciągłego szukania *modus vivendi*, i to także w Europie, która jest już częściowo muzułmańska, co wcale nie musi oznaczać, że jest antychrześcijańska²². Mamy do czynienia z lękiem przed światem islamu, który bywa formułowany jako zagrożenie dla cywilizacji europejskiej. Referendum w tej sprawie przeprowadzone w Szwajcarii w końcu listopada 2009 r. wskazuje, że społeczeństwa Zachodu ogarnia lęk przed inwazją islamu. Z jednej strony więc postawa, którą formułowała Oriana Fallaci, według której europejcy muzułmanie to „piąta kolumna”, dużo bardziej fanatyczna od swoich braci w wierze w innych częściach świata, nastawiona agresywnie wobec kultury europejskiej. Tendencji tej zdają się sprzyjać doniesienia o podejmowanych akcjach terrorystycznych przez żyjących w Europie fundamentalistów islamskich i nawoływania do dżihadu przeciw Zachodowi. Warto może przypomnieć znaną i szokującą powieść o końcu białej cywilizacji Jeana Raspaila *Obóz świętych*, napisaną ponad trzydzieści lat temu i dziś przypominaną w kontekście opinii o nieuniknionej konfrontacji z islamem. Z drugiej strony mamy wysiłki tych, którzy

²¹ Por. Kościół, islam, dialog: kalendarium, opr. J. Borowiec, J. Majewski, Tygodnik Powszechny 2006, nr 40, s. 6.

²² Por. P. Kłodkowski, A mury rosną, Tygodnik Powszechny 2006, nr 40, s. 7.

dążą do unikania konfrontacji, z przekonaniem, że tylko w dialogu kultur i religii jest szansa na przyszłość świata i człowieka. Wydaje się, że i w samym islamie najbardziej radykalna wersja muzułmańskiego fundamentalizmu znajduje coraz mniej zwolenników. Muzułmanie przekonują się na własnej skórze, że przemoc rodzi przemoc i częściowo wniwecz obraca wszelkie, także i słuszne plany polityczne.

To drugie nastawienie dobrze chyba wyraził w 1984 r. arcybiskup Paryża, kardynał Jean-Marie Lustiger, gdy mówił: „Teraz pytanie brzmi: w jaki sposób zamierzamy ułożyć pokojowe stosunki z ważną grupą, która odąd stanowi część państwa francuskiego, które ma prawo być tym, czym jest, bo to jest sytuacja faktyczna, którą zaakceptowaliśmy i której chcieliśmy? Jakie zamierzamy wymyślić sposoby wewnętrznego współżycia we Francji, które umożliwiłyby takie współżycie w miłości i poszanowaniu wolności każdego? Jest to zadanie pokoleń, które nadchodzą”²³. Odpowiedź na pytanie, które postawił Lustiger, wcale nie jest łatwa ani prosta. Społeczeństwa Zachodu – jak się wydaje – płacą cenę za zbyt naiwną wiarę w to, że tłumy ludzi Wschodu, które zaczęły zapełniać w drugiej połowie XX wieku brakujące miejsca pracy, łatwo będą się asymilować i przyjmą demokratyczne reguły życia. Naiwność była także poważną przyczyną braku wizji obecności tych ludzi na Zachodzie i błędów w relacjach z nimi. Można powiedzieć, że to zadanie, o którym mówił kardynał Lustiger, pokolenie końca XX wieku na Zachodzie nie do końca umiało wypełnić. Trzeba też jasno powiedzieć, że było to zadanie niezwykle trudne oraz że brakło chęci poznania odmienności kultury tych ludzi, a zwłaszcza dialogu z tą kulturą.

Nie powinno się także zapominać o owocnym wkładzie spotkania chrześcijaństwa z islamem w kulturę europejską, o Awicennie, Awerroesie, którzy propagowali filozofię Arystotelesa. Warto może posłuchać, co o spotkaniu chrześcijaństwa z islamem dziś mówią sami muzułmanie. Oto słowa muftiego Mustafy Cericia: „My, muzułmanie, dziś w Europie i na całym

²³ Cyt. za: J. Raspail, *Obóz świętych*, Poznań 2005, s. 5.

świecie niesiemy ciężar 11 września 2001 roku w Nowym Jorku, 11 marca 2004 w Madrycie i 7 lipca 2005 w Londynie. Nie rozumiałem Żydów, kiedy mówili, że niosą ciężar ukrzyżowania Chrystusa. Wydawało mi się, że to jest ich winą – powiedziano nam, że Żydzi ukrzyżowali Chrystusa. Teraz wiemy, że Żydzi nie odpowiadają za śmierć Chrystusa. Apeluję do Europejczyków, aby nie popełnili kolejnego błędu: nie wińcie każdego muzułmanina przez kolejne dziesięć wieków za to, co stało się w Nowym Jorku, w Madrycie i Londynie. Myślę, że w Europie Zachodniej muzułmanie mają więcej przyjaciół niż wrogów. Co więc powinniśmy zrobić? Powinniśmy dbać o naszych przyjaciół. Nie powinniśmy poświęcać zbyt wiele czasu tym, którzy nienawidzą przede wszystkim siebie, a poza tym świata”²⁴.

Zakończenie

Szczególne zadanie w dziele wychowania człowieka do umiejętności życia w społeczeństwie pluralistycznym, w sytuacji dialogu kultur i religii oraz wychowania postawy tolerancji ma wychowanie religijne. O jego powodzeniu decyduje przede wszystkim atmosfera życia społecznego, zwłaszcza atmosfera wychowania w rodzinie. Chodzi o działania na rzecz społeczeństwa, gdy wierzący wprowadzają sprawiedliwość dla każdego człowieka, gdy miarą jego relacji z innymi jest prawo miłości, aby każdemu człowiekowi umożliwić ludzkie życie.

Nie powinno się zapominać przy tej okazji o tym, że dialog i tolerancja mogą być realizowane jedynie przez jednostki świadome swej tożsamości. Dlatego też warto pamiętać o tym, że wychowanie do dialogu i tolerancji oznacza podjęcie wysiłków w tym kierunku. Jeśli człowiek ma odnaleźć się i ostać w demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie, gdzie funkcjonują różne światopoglądy, potrzebuje wzmocnienia tożsamości.

²⁴ M. Cerić, *Islam w Europie czy islam europejski*, Więź 2005, nr 11, s. 39.

Poważną rolę może tu odegrać nauczanie religijne. Dostarcza ono wiedzy na temat różnych religii czy wyznań religijnych, natomiast przez dialog z różnymi religiami umożliwia ono dialogiczne spotkanie z Transcendencją, mówiąc po chrześcijańsku, z ofiarującym miłość Bogiem. To daje nowy impuls, wsparty łaską, do postawy dialogu i tolerancji. Wierzący może dzięki religijnej edukacji odnaleźć swoje miejsce w dziele stworzenia i odkupienia. Może on, będąc blisko Boga, widzieć w ścisłym związku naturę, świat i życie. Jego życie zyskuje nowy sens, jest na wzór Boga praktykowaną tolerancją i miłością do stworzenia, szczególnie do ludzi. Dialogiczne nauczanie i uczenie się prowadzi do odnalezienia wspólnego „my”. Nauczanie to – zgodnie z wymogami pedagogiki dialogu – jest jednocześnie wychowaniem do pokoju.

IDEA SZACUNKU DLA ŻYCIA W ETYCE ALBERTA SCHWEITZERA

Zofia Zgoda

Albert Schweitzer (1875-1965) należy do postaci, które wywarły wielki wpływ na rozwój myśli humanistycznej pierwszej połowy XX wieku. Za życia uznawany za jednego z największych autorytetów moralnych; dziś – choć nieco zapomniany – symbolizuje wartości przekraczające wszelkie granice i podziały. Powszechny szacunek i uznanie zdobył jako słynny „doktor z Lambarene” i twórca „zasady czci dla życia”, poprzez realizację której miały urzeczywistnić się ideały głoszonego przezeń humanizmu etycznego.

Z wykształcenia teolog i filozof, muzyk i muzykolog – jako dojrzały człowiek podjął decyzję o rozpoczęciu studiów medycznych, a po ich ukończeniu – w 1913 roku – wyjechał do Afryki i tam w dżungli (Lambarene w Kongo) założył szpital, w którym z przerwami na lata wojen oraz wyjazdy na koncerty organowe i wykłady w Europie do końca życia leczył swoich czarnych pacjentów.

W 1952 roku w uznaniu ogromnego dorobku naukowego i wszechstronnej społecznej działalności (m.in. za propagowanie działalności na rzecz pokoju i ochrony środowiska przyrodniczego) otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla.

Krytyka kultury

W jednym ze swoich najważniejszych dzieł: „Filozofia kultury” A. Schweitzer dowodzi, że kultura zachodniego świata u progu XX wieku znalazła się w stanie kryzysu objawiającego się rozpadem wszystkich tradycyjnych wartości stanowiących o tożsamości człowieka, wstrząsami społecznymi, których najbardziej dramatycznym wyrazem była tragedia I wojny światowej. Przekonany, że postęp naukowy i techniczny powoduje zanik wartości humanistycznych i zabija wrażliwość moralną w skali jednostki i zbiorowości, postanowił głębiej rozpoznać

owe przyczyny, bowiem ich znajomość była według niego szansą na przezwyciężenie zagrożeń i wypracowanie konstruktywnego programu odnowy kultury.

Nowoczesne społeczeństwa zachłyszawszy się swoimi osiągnięciami nie potrafiły świadomie i twórczo nad nimi zapanować, co przyczyniło się do wytworzenia takiego układu stosunków społecznych, w których jednostka została zredukowana do roli przedmiotowej, zdominowana i zniewolona, a przecież – powiada Schweitzer – wolność jednostki jest fundamentem rozwoju kultury. Postęp naukowy sprzyja zwycięstwu człowieka nad przyrodą, pomaga w osiągnięciu materialnej satysfakcji, ale niekontrolowany doprowadza w sferze życia duchowego do spustoszeń, rozbija jego jedność osobową. „...Zdobycze materialne (...) czynią ludzkość jako taką bardziej wolną od przyrody, zarazem jednak zmniejszają liczbę niezależnych egzystencji”¹. Praca traci swój ludzki wymiar, a człowiek ujarzmiony przez biurokratyczną maszynę nadmiarem wąsko specjalistycznych obowiązków, nie jest w stanie wykroczyć poza własną fizyczność, nie potrafi stawiać pytań o sens własnego człowieczeństwa, jego życie i myślenie sprowadza się wyłącznie do „tu” i „teraz”.

Nie szczędzi Schweitzer słów gorzkiej krytyki pod adresem „nowoczesnego” człowieka za brak pogłębionego myślenia – zadowalanie się półprawdami, powierzchowność sądów, płytką rozrywkę, za ucieczkę od autentycznego dialogu, „który nie wychodzi poza ramy ogólnikowych uwag, ponieważ nie dysponuje on już niczym własnym i przeżywa coś w rodzaju obawy, że ktoś mógłby żądać od niego czegoś własnego”². Nie dysponuje niczym własnym, ponieważ świat wartości moralnych nie jest jego światem, nie rozumie ich jako swoich, nie potrafi się z nimi utożsamić. Na drugiego człowieka patrzy przez pryzmat „specjalizacji”, sprawności pracowniczej i dlatego w miejsce naturalnej wrażliwości pojawia się niczym nie uzasadnione

¹ A. Schweitzer, *Wybór pism*, [w:] Ija Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 129.

² *Ibidem*, s. 129.

samozadowolenie, obojętność i w końcu brutalizacja stosunków międzyludzkich.

Wielkie aglomeracje sprzyjają owemu stanowi rzeczy, narzucając takie formy oglądu rzeczywistości i mechanizmy działania, które prowadzą do zaniku „poczucia powinowactwa z bliźnim”. Instytucjonalizacja życia zbiorowego, podporządkowanie scentralizowanym regułom obowiązującym w organizacji odziera z intelektualnej i moralnej autonomii, zaciera granice wolności, rozmywa odpowiedzialność. „Nie ma ścierania się idei z ideą, ani dialogu człowieka z człowiekiem, tylko roztopienie w zbiorowości. Zbiorowość nim dysponuje. Jest jak piłka pozbawiona elastyczności i zachowująca przez dłuższy czas ślad każdego nacisku”³.

Bezsilny wobec społeczeństwa i jego bezwzględnej manipulacji, nie znajduje człowiek oparcia także w filozofii i etyce, które zawsze miały zdaniem Schweitzera cząstkowy, fragmentaryczny charakter, ponieważ nie wywodziły się z elementarnych usposobień, a więc nie mogły być otwarte. Autentyczne wartości etyczne rodzą się bowiem we wnętrzu człowieka, poprzez mistyczne, nie dające zracjonalizować się uczucie afirmacji wszelkiego bytu, niezależnie od wiedzy na temat świata – i to jest właściwa droga, jeśli ma się dokonać regeneracja kultury.

Człowiek sam dla siebie jest rzeczywistością, którą musi zgłębić i ukształtować, nawet na przekór światu. W jego wewnętrznym, intuicyjnym przeżyciu dokonuje się doświadczenie dobra i zobowiązania moralnego wobec drugiego: „O przyszłości społeczeństwa rozstrzygnie ostatecznie nie mniejszy lub większy stopień doskonałości jego organizacji, lecz większa lub mniejsza wartość jego indywidualów, (...) nie duch ogółu skrepowany nowoczesnym wyjałowieniem myśli, lecz naturalne upowszechnienie idei, które idzie wyłącznie od człowieka do człowieka”⁴.

Zatem odrodzenie moralne, a tym samym rozwój idei humanizmu dokonuje się w jednostce i przez jednostkę, a nie

³ *Ibidem*, s. 136-137.

⁴ *Ibidem*, s. 155.

w zbiorowości. Jeśli człowiek potrafi stawić opór presji społecznej, przeciwstawić się egzystencjalnej pustce i zaufa swemu elementarnemu poczuciu moralnemu, stanie się wewnętrznie zintegrowaną osobowością, odzyska swą tożsamość, wówczas otworzy się nowa droga do rozwoju kultury. Fundamentalnym punktem wyjścia tego odrodzenia stała się dla Schweitzera zasada czci dla życia.

Kategoria czci dla życia – uwarunkowania

Zasada czci dla życia „objawiła” się Schweitzerowi w 1915 r. podczas kilkudniowej podróży łodzią po afrykańskiej rzece Ogowe. „...Zjawilo się przede mną nagle określenie cześć dla życia. Oto natrafiłem na ideę zawierającą w sobie łącznie afirmację życia, afirmację świata oraz istotę moralnego dobra”⁵. Objawiła, ponieważ nie powstała jako wynik rozumowania nad porządkiem rzeczy i miejsca człowieka uwikłanego w ów porządek, lecz była doświadczeniem mistycznym, pozaracjonalnym, nie warunkowanym doświadczeniem empirycznym, wiedzą o świecie. Stała się ona dla Schweitzera fundamentem zobowiązania moralnego człowieka wobec wszelkich przejawów życia, nie naznaczonego żadną tradycyjną filozofią, ideologią, religią, a jednocześnie dającą się wprowadzić w życie przez zaangażowanych po różnych stronach uczestników sporów o status i pozycje wartości. Dzięki realizacji tej zasady może w końcu nastąpić upragniony przez Schweitzera nowy renesans kultury, odrodzenie elementarnej etyki, porozumienie w najważniejszych sprawach moralnych niezależnie od wyznawanej filozofii, religii czy światopoglądu.

Etyka czci dla życia jest w stanie, zdaniem autora, przewyciężyć nieusuwalny dualizm między rzeczywistością przyrodniczą i jej poznaniem a etyką właśnie. Jej realizacja będzie możliwa, gdy „...miast zbaczać na ścieżki pozornie wygodne i krótkie od początku (myślenie – podkr. Z.Z.) wybierze właściwy kierunek. Ważne są w tym względzie trzy sprawy: by nie wdawało się w żadną etyczną interpretację

⁵ Cyt. za: Ija Lazari-Pawłowska, *op. cit.*, s. 36.

świata, by stało się kosmiczne i mistyczne, by pozostało elementarne, pojmując oddanie się światu jako oddanie się ludzkiego życia wszelkiemu żyjącemu bytowi, z którym może ono wchodzić w łączność”⁶. Zatem świat – rzeczywistość przyrodnicza, jaką opisuje i interpretuje nauka, nie ma charakteru moralnego a wiedza o świecie nie przybliży człowieka do poznania jego sensu. Człowiek tworzący etykę ten sens znajduje poza światem, poza naturą uniwersum, w sobie samym. Poznanie etyczne, nie będąc poznaniem dyskursywnym, wynika z przeżywania, odczuwania, któremu Schweitzer nadaje mistyczną rangę. „Postępy wiedzy polegają na coraz dokładniejszym poznaniu praw rządzących światem, (...) duch życzliwości jednak nie występuje w świecie. Świat przedstawia rozpaczliwe widowisko przejawów woli życia bezustannie kierujących się przeciwko sobie. Jedno istnienie utrzymuje się przy życiu kosztem zwalczania i zagłady drugiego. Świat jest okrutny i wspaniały, jest bezsensem w tym, co pełne sensu, pełnią cierpienia w tym, co pełne radości”⁷.

Wszelkie próby tradycyjnej filozofii polegające na budowaniu poglądu na życie na podstawie poglądu na świat są skazane na niepowodzenie. Człowiek bowiem nie potrafi odkryć w świecie żadnych prawidłowości ułatwiających budowę wartości moralnych. Etyka czci dla życia jest wyrazem swistego buntu na nie dającą się ująć w sensowne ramy organizację świata, rodzi się we wnętrzu człowieka niezależnego wobec świata i jego niepojętego zła. Znaczy to, że etyka poszanowania życia oparta na elementarnym odczuwaniu jest wybitnie jednostkowa, a kontekst socjologiczny, kulturowy dla zrozumienia owego mistycznie przeżywanego doświadczenia czci nie ma żadnego uzasadnienia. Natura nie zna czci dla życia, zna jedynie ślepą afirmację świata, to człowiek odkrywając ją w sobie potrafi każdorazowo rozwinać i doświadczyć. Zaś cześć dla życia jest doznaniem mistycznym, ponieważ człowiek jako podmiot moralny wyzwolony z ograniczeń wynikających

⁶ A. Schweitzer, *Wybór...*, s. 181.

⁷ A. Schweitzer, *Życie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974, s. 28.

z wiedzy o świecie w naturalny sposób doświadcza w swojej woli życia „nieskończonego ducha afirmującego świat i życie”, będącego pragnieniem etycznym. Wola mojego życia – powiada Schweitzer – niewrażliwa jest na poznanie świata w tym sensie, że afirmacja świata i życia w niej obecna nie jest warunkowana wiedzą o nim. Stąd dualizm świata i życia zostaje w woli objawiającej się jako pragnienie etyczne przełamany. „Z wewnętrznej potrzeby, nie rozumiejąc sensu świata, działałam w świecie i oddziałuję na świat, tworząc wartości i postępując etycznie. Bowiem przez afirmację świata i przez działanie etyczne spełniam działanie uniwersalnej woli życia, która się we mnie objawia. (...) Do istoty mistyki należy to właśnie, że z mego naturalnego, naiwnego istnienia w świecie poprzez refleksję nad własnym ja i światem wyrasta duchowe oddanie się tajemniczemu, nieskończonej woli, która przejawia się we wszechświecie”⁸.

Uświadomienie sobie jedności ze światem, mimo jego niezrozumiałego zła, którego rytm wyznacza niszczenie i tworzenie, rodzi uczucie jedności i solidarności z innymi i jest dla Schweitzera początkiem prawdziwej etyki, w której słynne: „Jestem życiem, które pragnie żyć pośród życia, które pragnie żyć” nabiera właściwego znaczenia, jest głęboko prawdziwe w człowieku, a etyka staje się pełna, to jest taka, której celem jest polepszać sytuację świata we wszystkich jego wymiarach.

Czy dzięki „myśleniu” o etyce świat zyskuje na moralności? Schweitzer nie kwestionuje wielkiego dorobku kolejnych pokoleń wybitnych myślicieli, filozofów, etyków, których idee wywarły ożywczy wpływ na rozwój poczucia moralności, jednakże jest sceptyczny co do trwałości tych wpływów. „... nie ulega wątpliwości, że wyłonione dotychczas etyczne myśli po dłuższym lub krótszym czasie traciły swoją przekonującą siłę. Dlaczego udawało się uzasadnić etykę zawsze tylko po części i na jakiś czas, a nie na zawsze?”⁹ Żadna z wyrosłych w historii myśli teorii etycznych nie potrafiła zdaniem Schweitzera sformułować takiej zasady etycznej, która w sobie samej za-

⁸ A. Schweitzer, *Wybór...*, s. 166.

⁹ *Ibidem*, s. 175.

wierałaby uzasadnienie podstawowych wartości moralnych i zobowiązania moralnego, zawsze bowiem chciała być albo wyłącznie religijna, albo filozoficzna.

Słabością wszelkiej dotychczasowej etyki – zarówno religijnej, jak i filozoficznej – jest niewnikanie w elementarne, wewnętrzne przeżycia jednostki, lekceważenie jej naturalnych przeżyć konfrontowanych z faktycznym kształtem rzeczywistości. Podstawowa zasada moralności zaś rozbłysnąć może zarówno w „głębokich wypowiedziach moralnych, jak i w błogosławieństwach Jezusa”, ponieważ mając raczej intuicyjny charakter, jest w stanie wnikać trwale w wewnętrzne doświadczenie jednostki, w związku z powyższym rozdział na etyki filozoficzne i religijne jest według Schweitzera pozorny. Poważnym błędem całej dotychczasowej tradycyjnej etyki było natomiast jego zdaniem eliminowanie z zakresu zainteresowań bytów pozaludzkich. Każda etyka bez zaangażowania w ochronę interesów wszelkich istot jest niepełna i relatywna. Etyka czci dla życia, jak igła magnesowa dla żeglarzy, jest taką podstawową zasadą moralną właśnie dlatego, że zakres jej oddziaływań obejmuje wszelkie istoty żywe, a doświadczenie czci jest elementarne i mistyczne.

„Fakt podstawowy, że jesteśmy życiem, które chce żyć, pośród życia, które chce żyć – uświadamiamy sobie w każdym momencie naszego istnienia. Tajemnica naszej woli życia polega na tym, że czuję się zmuszony do współczucia wobec każdej woli życia znajdującej się obok mojej w bycie. Istotą dobra jest życie utrzymywać, życiu sprzyjać, życie wznosić na jego najwyższy stopień. Istotą zła jest życie unicestwiać, życiu szkodzić, a także życie hamować w jego rozwoju”¹⁰.

Powyższa wypowiedź jest ilustracją poszukiwanego przez Schweitzera sensu świadomej subiektywnej ludzkiej egzystencji, wykraczającej poza formalne dyrektywy i powszechnie obowiązujące standardy określone przez ogół. Poczucie duchowej jedności ze światem, nierozzerwalnej więzi i solidarności ze wszelkimi stworzeniami zespolonymi wspólnym losem, przeobraża człowieka nierozbudzonego moralnie w osobowość

¹⁰ A. Schweitzer, *Życie*, s. 28.

etyczną, dla której każde życie jest święte, bowiem w zasadzie czci dla życia mieści się nie tylko poszanowanie biologicznej egzystencji, ale również imperatywny obowiązek rozwijania i doskonalenia wszystkich przejawów życia duchowego, sprzyjania różnorodnej pomyślności każdego bytu. Nie patrzy na świat z perspektywy własnego okna i dlatego nie wartościuje innego życia, afirmując wszelkie jego przejawy.

Zasada poszanowania życia ma charakter powszechny i ogólny, ale to człowiek jako pojedynczy podmiot moralny subiektywnie podejmuje decyzje i rozwiązuje etyczne konflikty. „Nikt nie może za niego orzec, gdzie leży każdorazowo ostateczna granica możliwości wytrwania w utrzymaniu i krzewieniu życia. On sam musi to ocenić, kierując się przy tym najwyższą odpowiedzialnością wobec innego życia”¹¹. Jest to więc nie tylko wyzwanie, ale i wielki ciężar dla człowieka. Nie znajduje żadnej formuły szczegółowej, przepisu, normy, na której mógłby się wesprzeć. Ufa swojej woli życia, za sprawą której odczuwa subiektywnie wewnętrzną wolność czynienia dobra w konkretnych, niepowtarzalnych sytuacjach. Jednocześnie tylko on rozumie wolę życia drugiej istoty i dlatego – nie rozumiejąc świata – jest w stanie współodczuwać ze wszystkimi jego istotami. Świat, w którym żyje, przedstawia się jako rozpaczliwe widowisko dramatu i człowiek prawdziwie etyczny musi sobie z tą sytuacją poradzić, z odpowiedzialności tej nikt go nie zwolni.

Poszanowanie życia jest nieskończenie rozszerzoną etyką miłości, ponieważ wykracza poza religijną formułę miłości bliźniego i obejmuje swym zasięgiem każde żyjące stworzenie, domagając się solidarności, miłosierdzia, braterstwa i serdeczności w działaniu. Rezygnuje Schweitzer z wąsko rozumianego pojęcia osoby na rzecz samego życia i dlatego miłość, wyrastając z bezpośredniego pragnienia woli życia, przeradza się w mistykę wobec każdego bytu, który nas otacza. Z tego powodu każda teoria filozoficzna, etyczna czy religijna jest dla niego niewystarczająca, zbyt wąska. Jeśli naturalna wrażliwość na cierpienie stanowi miarę dobra moralnego i warunk

¹¹ A. Schweitzer, *Wybór...*, s. 192.

etycznej osobowości, to wiara w osobowego Boga ma, jak się wydaje, zdaniem Schweitzera znaczenie drugoplanowe dla człowieka doświadczającego czci dla życia. Prawdziwa religia dokonuje się, gdy spotykasz drugiego. „Jeśli obronę sprawy chorych pod dalekimi gwiazdami uznają za swoje zadanie życiowe, czynię tak ze względu na miłosierdzie nakazane przez Jezusa i religię. Zarazem jednak odwołuję się do elementarnych myśli i wyobrażeń”¹². Wewnętrzne przeżycie i doświadczenie mogą doprowadzić do etyki miłości zarówno religijnego geniusza, jak i wyznawcę etyki filozoficznej.

Ponadto w odróżnieniu od etyki miłości bliźniego zasada czci dla życia zawiera w sobie obowiązek poszanowania siebie samego, co możliwe jest tylko wówczas, gdy człowiek żyje w prawdzie, wewnętrznej przejrzystości i szczerości. Gdy prze staje wegetować, nie jest biernym obserwatorem, walczy o siebie ze sobą, a nie z drugim człowiekiem, jest wierny i szczery wobec siebie w sposób czysty, unika egoistycznego samopotwierdzenia – staje się wolny od losów świata i sublimuje się jego poglądy na życie (będąc innym niż świat, ustala standardy wynikające z własnej woli życia, zbieżne z wolą życia wszelkich istot tego świata).

Powyższa argumentacja Schweitzera wydaje się być zbieżna z wykładnią etyki I. Kanta, który nie pozwalał, aby człowiek w swoim postępowaniu kierował się zasadami, których nie byłby skłonny traktować jako zasad powszechnie obowiązujących, nie pozwalał, aby czynił dla siebie wyjątku, stawiając w pozycji uprzywilejowanej. W stanowisku Schweitzera zawiera się jednak coś więcej: „O głębi etycznej wrażliwości Kanta świadczy to, że zgodność z samym sobą stawia on w centrum etyki, ale ponieważ w poszukiwaniu istoty etyczności nie dociera aż do czci do życia, nie może zrozumieć związku etyczności z czynną etyką. W istocie bowiem etyka wierności wobec siebie przechodzi niepostrzeżenie w etykę ofiarności dla innych”¹³. Walka ze sobą i szczerość wobec siebie są środkami, za pomocą których człowiek oddziałuje na innych, świad-

¹² *Ibidem*, s. 239.

¹³ *Ibidem*, s. 189.

cząc sobą i swoim doświadczeniem. Czynienie dobra wyrasta zatem z potrzeby rzetelności wobec siebie, zaczyna się „u siebie” i tu uzyskuje swoją prawdziwą wartość: „...nie z dobroci dla innych jestem łagodny, pokojowo usposobiony, przyjazny i cierpliwy, ale dlatego, że tym zachowaniem urzeczywistniam swoje najgłębsze samopotwierdzenie. Cześć dla życia, z jaką traktuję swoją egzystencję i cześć dla życia, z jaką oddaję się cudzej egzystencji, przenikają się wzajemnie”¹⁴.

Świadome i pozbawione pychy przeżywanie siebie pozwala przełamać zakłęty krąg niemocy i obojętności wobec zła świata, opanować agresję wobec innych form życia i doświadczyć solidarności z każdą istotą obdarzoną życiem.

Jak trudno rozwija się w człowieku owo poczucie solidarności świadczą relacje Schweitzera z praktyki lekarskiej w Lambarene; jeśli prosi swojego pacjenta o „wykonanie drobnych posług wobec obłożnie chorego, uczyni on to tylko w tym wypadku, gdy chory ten pochodzi z tego samego co on plemienia. Gdy zaś tak nie jest, odpowie mi prostodusznie: to nie mój brat”¹⁵. Nie lepiej wyglądają stosunki w cywilizowanej Europie, gdzie ugruntowany tradycyjną metafizyką pogląd na świat utrwalił zdaniem Schweitzera postawę antropocentryczną, w wyniku czego zasada braterstwa obejmująca swym zasięgiem przede wszystkim istoty ludzkie nabrała charakteru elitarnego, zaś niekontrolowany rozwój techniki wzmocnił istniejące podziały, obojętność na innego, nieprzystępność, obcość.

Schweitzer, odrzucając powyższe, stwierdza, że tylko dzięki etyce czci dla życia człowiek jest w stanie dostrzec wewnętrzną wartość każdej istoty żywej i działać na rzecz poprawy ich losu.

Zasada odpowiedzialności w etyce poszanowania wszelkich przejawów życia

„Tak jak fala nie może istnieć sama dla siebie, lecz stale uczestniczy w falowaniu oceanu, tak nie możemy przeżyć naszego życia wyłącznie dla samych siebie, lecz zawsze tylko we

¹⁴ *Ibidem*, s. 190.

¹⁵ A. Schweitzer, *Życie*, s. 10.

współprzeżywaniu otaczającego nas życia”¹⁶. Krąg naszego etycznego działania jest jednocześnie zakresem naszej odpowiedzialności wobec: osoby ludzkiej, społeczeństwa, wszelkich stworzeń żyjących i wreszcie – o czym już wcześniej wspomniano – wobec samego siebie. Im wyższy jest poziom rozwoju duchowego jednostki, tym silniejsza potrzeba wzniesienia się ponad poziom osobistego doświadczenia i partykularnych interesów oraz świadomość zobowiązania i długu.

Gdy działanie etyczne zaczyna się w momencie uświadomienia sobie solidarności z innymi, to niepotrzebne okazują się formalne nakazy, normy narzucane przez różne instytucje, systemy religijne: „...siła przejawia się bez hałasu. Po prostu jest w człowieku i działa. Prawdziwa etyka zaczyna się tam, gdzie kończą się słowa”¹⁷. Uobecnia się w człowieku idea odpowiedzialności, będąca wezwaniem do przewyciężenia własnego egoizmu, do ofiarności, wyrozumiałości i troski o drugie życie. Jest przełamaniem dystansu i obcości coraz silniej wkraczającej w życie społeczne.

Schweitzer sądzi, że jest możliwe, aby w poczuciu solidarności z innymi każdy wyrównywał w miarę swoich sił rozkład klęsk i sukcesów tak bardzo nierównomiernie w świecie rozłożonych, aby każdy mniej doświadczony przez życie pomagał słabszym, potrzebującym wsparcia. Jest to wielkie wyzwanie dla człowieka, ponieważ musi umieć stawić czoła swojemu egoizmowi, zrezygnować z własnych preferencji, rozumieć, że każda osoba posiada wewnętrzną, nieinstrumentalną wartość. Jeśli jest pod jakimś względem wyróżniony, nie powinien – w imię odpowiedzialności – wykorzystywać swojej pozycji, co więcej, jest to okoliczność mobilizująca do szczególnej aktywności. Schweitzer pisze: „Jesteś szczęśliwy? Dlatego jesteś powołany, by wiele z siebie dać. Nie wolno ci traktować jako czegoś oczywistego, że więcej niż innym przypadło ci w udziale zdrowia, talentu, sprawności, sukcesu, pięknego dzieciństwa, harmonii domowych stosunków, Musisz za to zapłacić odpowiednią cenę. Musisz wyjątkowo ofiarnie świadczyć życiem na

¹⁶ *Ibidem*, s. 41.

¹⁷ A. Schweitzer, *Wybór...*, s. 190.

rzecz życia”¹⁸. Własny szczęśliwy los jest jednocześnie zobowiązaniem do powściągliwości i umiaru w osobistych roszczeniach wobec świata, nie mam przecież wewnętrznego prawa – powiada Schweitzer – zrywać wszystkich owoców, po które zdolny jestem sięgnąć ręką. Pomyślność życiowa, zawodowa jest doskonałym powodem, by dzielić się sobą, może jest ktoś, kto oczekuje pomocy, „...samotny, rozgoryczony czy chory lub nieporadny, dla którego możesz coś znaczyć (...) Któż wyliczy wszelkie zapotrzebowania na kapitał zakładowy, jakim jest człowiek. Dlatego szukaj, czy nie znajdzie się lokata dla twego człowieczeństwa”¹⁹.

Człowiek, będąc odpowiedzialnym, świadczy o sobie, bowiem działając, walcząc ze złem tego świata, eksponuje prawdę o sobie, swoim człowieczeństwie. Jak opiekun spolegliwy T. Kotarbińskiego, który jeśli chce głęboko żyć, musi dokonywać wyborów, za które ponosi jednostkową odpowiedzialność, mieć świadomość, że w walce z istniejącym złem nie wolno zadawać drugiemu ani jednego ciosu ponad bojową konieczność.

Etyka czci dla życia jest etyką absolutnych racji, które w jednostkowych sytuacjach człowiek rozstrzyga zgodnie z elementarnym poczuciem odpowiedzialności i powinowactwa z bliźnim. Wszyscy, twierdzi Schweitzer, jesteśmy winni ogromu cierpienia i bólu istniejącego w świecie, sami też go doświadczamy i wszyscy się do niego przyczyniamy. Każda zatem pomoc jest swego rodzaju zadośćuczynieniem za to zło, wyrównaniem krzywd. „Ktoś ci pomógł z bólu i cierpienia wyzwolić się, masz więc obowiązek przyjść z pomocą innym skazanym na ból i strach. Nie możesz wrócić do dawnego życia wyzwoliwszy się z cierpienia”²⁰. Etyka wyrosła z woli życia nakazuje, by obecność drugiego obok siebie traktować jako zobowiązanie wobec świętości jego życia. Tylko wtedy mogą spełnić się ideały humanizmu.

¹⁸ *Ibidem*, s. 190.

¹⁹ *Ibidem*, s. 197.

²⁰ H. Gaertner, *Albert Schweitzer. Życie, myśl i dzieło*, Wyd. WAM, Kraków 2007, s. 91.

Zakres odpowiedzialności człowieka obejmuje także sferę życia zbiorowego. Aktywność w życiu publicznym narażona jest na wiele konfliktów różnych racji, których nie można uniknąć. W trosce o interes publiczny nie może jednak zniknąć z pola widzenia dobro pojedynczego człowieka, mimo że jego ideały i cele bywają często rozbieżne z interesami całości. Choć etyka poszanowania życia nie znosi koncesji i nie ma charakteru względnego, każdy kto uczestniczy w życiu publicznym zmuszony bywa do kompromisów i odstąpienia od zasad, których przestrzega w swoim jednostkowym życiu. Odpowiedzialność za sprawę nie eliminuje, nie znosi jednak odpowiedzialności jednostkowej. Dlatego nie można założyć, że nawet nieegoistyczne działanie w imię dobra ogólnego kosztem cierpienia jednostki da się moralnie usprawiedliwić. „Kto działając w imię ponadjednostkowej odpowiedzialności poświęca po prostu człowieka lub szczęście ludzkie, gdy wydaje się to potrzebne, coś osiąga. Ale nie osiąga wyników najwyższych. Daje dowód swej siły zewnętrznej, ale nie duchowej. Władzę duchową posiadamy tylko wtedy, gdy widać po nas, że nie podejmujemy chłodno decyzji według raz na zawsze ustalonych zasad, ale w każdym wypadku walczymy o swój humanizm”²¹.

Odpowiedzialności społecznej nie powinien wyznaczać duch kolektywizmu, ale usposobienie etyczne. Cele stawiane przez ciała zbiorowe są ogólne, ale życie człowieka jednostkowe, konkretne i wyjątkowe pod każdym względem. Dlatego uważność, jaką dajesz drugiemu człowiekowi, wykonując publiczne zadania, jest wyrazem szacunku dla jego osoby, indywidualnie wybranej drogi, dla jego życia. Jest zatem drogą do realizacji zasad uniwersalnej i absolutnej etyki czci dla życia.

Człowiek zawsze jest winny wobec drugiego człowieka, także wtedy, gdy podejmuje decyzje w imię wyższych, ponadjednostkowych racji. Dlatego ważne jest zdaniem Schweitzera kształtowanie usposobienia etycznego, sprzyjającego wzrastaniu wrażliwości nie na cele, lecz na osobę ludzką, dzięki czemu pełniący funkcję publiczne będą potrafili wybrać postawę

²¹ A. Schweitzer, *Życie*, s. 20.

rozumienia człowieka, a nie chłodnego strażnika zbiorowych interesów.

Etyka poszanowania życia wynika z wnętrza człowieka i jego dotyczy. Poznając siebie, przełamuje zaklęty krąg niemocy i obojętności stanowiący integralną część życia zbiorowego, dla którego trwanie w strukturze jest racją uzasadniającą i usprawiedliwiającą wybór, usypiającą sumienie człowieka. Nikt z nas nie ma czystego sumienia, jest ono wynalazkiem diabła, powiada Schweitzer. Etyka jest więc – według niego – przede wszystkim jednostkowa, ponieważ tylko etycznie myślący i walczący o etykę człowiek może być „etycznym wychowawcą”. Pojęcia dobra i zła rozpowszechniane przez społeczeństwa są „banknotami bez pokrycia”, jak hasła politycznych przywódców – głoszone na bankietach i deptane w działaniu. W szacunku dla życia mieści się troska o dobro wspólne, ale odnowa moralna dokonująca się we wnętrzu człowieka jest drogą ku nowemu odrodzeniu ludzkości i jest, co wielokrotnie podkreśla Schweitzer, urzeczywistnieniem ideałów humanizmu.

Spodziewane zwycięstwo humanizmu nad rzeczywistością nie jest dla niego sentymentalnym ideałem, lecz koniecznym wyzwaniem etycznie usposobionych jednostek, które muszą stawić czoła nieszczęściom, przywrócić zaufanie między ludźmi, ponieważ humanitaryzm stanowi istotną cechę ludzkości i etyczny fundament prawdziwej kultury.

Zakres odpowiedzialności stopniowo rozszerza się na inne istoty pozaludzkie i obejmuje swym zasięgiem wszelkie żywe stworzenia. Tradycyjna etyka utrwalająca przekonanie człowieka o jego wyjątkowej pozycji na tle innych bytów rzeczywistości przyrodniczej jest zdaniem Schweitzera nie do zaakceptowania, ponieważ każda istota żywa jest wartością samą w sobie. Dramat myślącego człowieka polega na tym, że aby przeżyć, musi uczestniczyć w dziele niszczenia, ale respektując zasady etyki poszanowania życia, może choć złagodzić nieusuwalne cierpienie.

Jeśli etyczne działanie polega na afirmacji wszelkich przejawów życia, to musi swym zasięgiem obejmować także i to życie, które rozwija się w przyrodzie, jeśli etyka czci podnosi do rangi bliźniego wszystkie istoty żywe, to antropocentryczna

perspektywa świata powinna zostać bezwzględnie napiętnowana i odrzucona. „Naprawdę etyczny jest tylko ten człowiek, który daje posłuch potrzebie okazywania pomocy wszelkiemu życiu, które może wesprzeć i wzbrania się przed czynieniem szkody jakiegokolwiek żywemu stworzeniu. Nie pyta, czy to lub tamto życie zasługuje na angażowanie się ze względu na swoją wartość, nie pyta również, czy i o ile jeszcze zdolne jest odbierać wrażenia”²².

Głębokim bólem napęła Schweitzera świadomość, że dramatyczny konflikt między interesami człowieka a dobrem wszystkich istot pozaludzkich jest nieusuwalny. Zdając sobie sprawę ze swojej obecności w przyrodniczym uniwersum, afirmuje je, mając jednocześnie przekonanie, że gra, jaka toczy się w tym świecie, jest mu jako osobie etycznej wrogą (ponieważ życie niszczy życie, jedno stworzenie zwraca się przeciwko drugiemu). Jest to sprzeniewierzenie się uniwersalnej woli życia. Natomiast etyka afirmacji wszelkich przejawów życia, która objawia się człowiekowi w jego świadomej woli życia, sprzeciwia się temu, co rozgrywa się w przyrodzie i dyktuje mu normy zgodne z tym sprzeciwem. Zasadniczą formułą tej etyki jest przecież potęgowanie życia, sprzyjanie mu we wszelkich jego przejawach i wznoszenie na wyższy poziom.

Schweitzer ma świadomość, że człowiek nie uratuje świata, że musi decydować się albo na zabijanie albo pozostawienie przy życiu: kto podnosi pisklę z gniazda musi, chcąc je nakarmić, zabijać inne stworzenia, zatem różnicować, dokonywać wyborów. Jeśli wybór wynika z konieczności, a nie z bezmyślności, powinien on starać się chociaż o to, by łagodzić zadawany ból i na ile to możliwe ograniczać. „Wieśniak, który skosił tysiące kwiatów na łące dla swych krów, nie ma prawa, wracając do domu zerwać bezmyślnie ani jednego kwiatu, ponieważ w ten sposób wykracza przeciwko życiu, nie będąc do tego zmuszonym”²³.

Czy jest jakiś kierunek wyboru? Czy można wypracować wiążącą formułę, wedle której postępując, łatwiej będzie czło-

²² A. Schweitzer, *Wybór...*, s. 184.

²³ A. Schweitzer, *Życie*, s. 52.

wiekowi podejmować decyzje? Według Schweitzera takiej wykładni poza naczelną zasadą czci dla życia nie ma. Człowiek zawsze będzie obarczony ciężarem konfliktów i zmuszony do poszukiwania sposobów, by im zapobiec bądź łagodzić, ponieważ jako istota rozumna transcenduje poza środowisko przyrodnicze i może być „inny niż świat”. Może – odrzucając egoizm gatunkowy – walczyć z nieusuwalnym barbarzyństwem przyrody i przywrócić siebie środowisku przyrodniczemu.

Wewnętrzna wolność człowieka, wola życia, racjonalność myślenia to cechy i zdolności, które przysługując człowiekowi, są jednocześnie dla niego wyzwaniem i zobowiązaniem wobec wszelkich istot żywych i nie stanowią o jego dominującej wyjątkowości. Szczególna pozycja powinna mobilizować go do moralnego i fizycznego wsparcia wszystkich bytów słabszych, pokrzywdzonych i nieporadnych. Pomocna ingerencja ma zawsze niepowtarzalny i wyjątkowy charakter, wynikający z kontekstu sytuacji konfliktowej, zatem i reguły działania jednostka każdorazowo arbitralnie określa i dźwiga ich ciężar.

Jeśli działaniu towarzyszy poczucie nieusuwalnej winy, to zdaniem Schweitzera człowiek przekroczył granicę obojętności i stał się osobowością etyczną, bowiem bezmyślność i obojętność są grzechami, dla których nie ma usprawiedliwienia. Zaniechanie, brak reakcji na zło jest przyzwoleniem na cierpienie, na lekceważenie, a więc złem, za które ponosimy odpowiedzialność. Nikt z nas, pisze Schweitzer, nie ma prawa zezwalać na cierpienie, jeśli może mu zapobiec. „Nikt nie powinien zamykać oczu i traktować jako nieistniejącego cierpienia, którego widoku sobie oszczędza”²⁴. Jednakże świadomość winy nie jest dla sumienia człowieka usprawiedliwieniem. Żadne zło, nawet to czynione z konieczności, nie staje się dobrem, ale jeśli człowiek z powodu konieczności zadawania bólu cierpi, to znaczy, że jest gotowy do poniesienia ofiary, że jest dojrzałą moralnie osobowością.

Wszelkie życie jest wartością samą w sobie, niemożliwe jest zatem stworzenie skali wartościującej życie innych istot. Nie ma życia gorszego i lepszego, każde żyjące stworzenie ze

²⁴ A. Schweitzer, *Wybór...*, s. 194.

względu na przysługującą mu autoteliczną wartość zasługuje ze strony człowieka na taki sam troskliwy stosunek. Uśmiercanie zawsze pozostanie złem. Jeśli już musimy zabijać, mówi Schweitzer, róbmy to z pełną odpowiedzialnością i wielkim szacunkiem dla ofiary. Bezwzględnie odrzuca natomiast zabijanie zwierząt dla sportu czy zabawy, traktując to jako hańbę naszej kultury. „Kiedy widzę zwierzę, które cierpi, mogę stać się dla niego wybawcą, odbierając mu życie. Jednak cześć dla wyższego życia nakazuje nam, aby nie przerywać bezsensownego i pełnego cierpień ludzkiego życia. U cierpiącego człowieka, kiedy nawet wiem, że jego byt jest tylko cierpieniem, nie mogę tego uczynić”²⁵.

Obowiązek ochrony przed cierpieniem dopuszcza prawo do zabijania zwierząt z litości, natomiast choć ból jest czasem bardziej przerażający niż śmierć, nikt z nas nie ma prawa skracać życia osoby ludzkiej, ponieważ z punktu widzenia etyki poszanowania życia wszelkie życie jest święte.

Etyka czci dla życia Alberta Schweitzera jest wyraźnym wskazaniem drogi dla indywidualnego myślenia i działania opartego na głęboko humanitarnym przesłaniu czynienia dobra wobec każdego życia, które tak jak my, chce żyć. Spełnienie programu odnowy moralnej świata wymaga od człowieka mistycznie dokonującego się, niezracjonalizowanego odrodzenia wewnętrznego. A to nie jest łatwe, ponieważ jest mu wygodnie, gdy może uwolnić się od jednostkowej odpowiedzialności, wtopić we wzorce myślenia narzucone przez zbiorowość, własne sumienie zastąpić sumieniem grupy.

Wspólne wszystkim ludziom uczucie solidarności i afirmacja wewnątrznie przeżywanego powinowactwa z bliźnim są źródłem – zdaniem Schweitzera – etyki wspólnych, bezwzględnych zasad, które z dzisiejszej perspektywy są w stanie sprzeciwić się regułom ponowoczesnej rzeczywistości nie rozróżniającej dobra i zła.

Niezmiernie nośna, atrakcyjna intelektualnie zasada poszanowania życia we wszelkich jego przejawach, którą człowiek wypracowuje niejako wbrew porządkowi świata, wydaje

²⁵ H. Gaertner, *op. cit.*, s. 86.

się jednak niewystarczającym warunkiem jego naprawy. Życie moralne człowieka wyznacza szereg socjologicznych, kulturowych uwarunkowań, często rozbieżnych z subiektywnymi wyobrażeniami dobra i zła, których świadomość jest niezbędna, jeśli się chce, by życie przebiegało znośnie.

Ija Lazari-Pawłowska uważa, że wielkość Schweitzera wynika przede wszystkim z jego dokonań praktycznych i bezwzględnej determinacji, jaka towarzyszyła jego życiowej drodze świadczenia miłości wobec bliźniego. Podkreślić należy także optymizm i zaufanie do życia obecne w etyce autora. Zaufanie nie chroni człowieka przed cierpieniem, ale jest źródłem siły duchowej, która pozwala człowiekowi stawić czoła złu i być „lepszym niż świat”.

TOŻSAMOŚĆ RELIGIJNA A INTEGRACJA POLITYCZNA ZJEDNOCZONYCH NIEMIEC

Lidia Nowakowska

Mimo upływu dwóch dekad od zjednoczenia państw niemieckich trudny proces ich unifikacji nie został zakończony. Usuwanie wciąż wyraźnych różnic w kondycji gospodarczej i społecznej między zachodnią a wschodnią częścią napotyka na kolejne bariery. Równie wolno postępuje integracja polityczna, sięga bowiem sfery kultury politycznej, która jest głęboko osadzona w zróżnicowanym dziedzictwie. Obejmuje ono szczególną spuściznę religijną, ukształtowaną przez wielowiekową historię. Zakorzeniona w niemieckiej polityce tożsamość religijna ukazuje obecnie nowe oblicze.

W historii Niemiec poważne źródło konfliktów stanowił podział religijny. Wyprowadzona z Pokoju Augsburgskiego (1555 r.) zasada *cuius regio eius religio* dzieliła Niemcy na dwie religijnie określone społeczności, katolicką oraz protestancką. Rozdrobnienie państwowo-polityczne i silne poczucie samodzielności niemieckich państweczek tylko ten podział utrwalalo. Augsburskie ustalenia nie zapobiegły też wojnie religijnej zwanej trzydziestoletnią, w wyniku której jeszcze bardziej nasiliła się wzajemna nienawiść katolików i protestantów. Podział religijny nie przestał istnieć także po zjednoczeniu w 1871 r. ziem niemieckich, przeciwnie – antagonizmy religijne na tym tle jeszcze się zaostrzyły (*Kulturkampf*). Następnym wielkim przełomem dla Niemiec, ustanowienie w 1949 r. dwóch państw niemieckich, nie likwidowało problemu religijnego, a naród dzieliła ponadto granica RFN – NRD.

Porządek wyznaniowy i zagadnienia religijne zaczęły mieć powtórnie istotne znaczenie po zjednoczeniu państw niemieckich, które nastąpiło 3 października 1990 r. Odzyskanie jedności państwowej oznaczało połączenie społeczeństw o odmiennej przeszłości politycznej, różnych systemach wartości, innych wzorcach zachowań, stylach życia i mentalności, a więc i od-

rębnych kulturach, także politycznych. Oznaczało równocześnie zmianę proporcji między wyznaniem, znaczne powiększenie grupy indyferentnych religijnie, jak i konfrontację dwóch modeli rozdziału Kościoła od państwa¹. Powszechne były obawy, że ateistyczna NRD osłabi znaczenie elementu religijnego w odbudowanym państwie. Zachodnioniemieckie życie społeczne i polityczne w dużej mierze zdeterminowane było dotąd postawami i zachowaniami wierzących. Nawet wówczas, gdy jego różne sfery uwalniały się od wpływów religii, a więc partii politycznych z Kościołami stawała się coraz bardziej wątpliwa, czerpały one nadal z tradycji religijnych². Pomimo widocznych skutków sekularyzacji pozostawał pewien ciągły akceptowany udział religii w życiu zachodnich Niemców. Niepokojono się, czy na gruncie światopoglądowym nie ujawnią się nowe konflikty, które zagrażą niemieckiej stabilizacji, szczególnie że nie bardzo wiadomo było, jak wiele pozostało w NRD pierwiastków wspólnego dziedzictwa kulturowego. Pożądane byłyby zwłaszcza te, które wyrosły na podłożu religijnym i mogłyby ożyć w nowych warunkach, ułatwiając adaptację do systemu zachodnioniemieckiego albo konstytuując nową jakość zjednoczonego państwa.

*

Zmianę pozycji niemieckich Kościołów przyniosła II wojna światowa. Wzmocnieniu uległ przede wszystkim katolicyzm. W przedwojennych Niemczech katolicy stanowili religijną mniejszość. Na obszarze w granicach z 1937 r. zamieszkiwało ich około 17 mln, czyli ich udział w ogólnej liczbie mieszkańców wynosił niewiele ponad 25%. Najliczniejsze były Kościoły

¹ Por. na ten temat: H. Maier, *Politik und Religion*, s. 130-143 oraz H. Lübke, *Zwischen Staatskirchensystem und Trennungssystem* (Kommentar zu H. Maier), s. 144-150, [w:] *Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Religion und ihre Theorien*, hrsg. P. Koslowski, Tübingen 1985.

² Szerzej na ten temat: L. Nowakowska, *Tradycje religijne a polityka w Niemczech*, Zeszyty Naukowe Akademii Techniczno-Rolniczej w Bydgoszczy, Nauki Społeczne, 1996, nr 26.

protestanckie, one też skupiały aż około 61% ludności³. Silna dysproporcja między tymi dwiema największymi konfesjami powodowała, że rację bytu miała, w gruncie rzeczy nacjonalistyczna maksyma, według której Niemiec to luteranin.

Spośród politycznych rozstrzygnięć kończących II wojnę światową dla istniejącego od wielu wieków porządku religijnego najbardziej znaczące okazały się rozwiązania graniczne. W ich wyniku duży odsetek ewangelików pozostał poza granicami przyszłej RFN⁴. Napływ przesiedleńców, głównie z Czechosłowacji, Polski i Węgier uzupełnił wprawdzie szeregi ewangelickie, ale część z nich, zwłaszcza z Sudetów i Śląska, było wyznania katolickiego. Rozmiary przepływu, np. do trzech stref zachodnich, szacowano na sześć milionów⁵. I chociaż struktura uchodźców – traktowana jako całość – w przybliżeniu odpowiadała proporcjom wyznaniowym przedwojennej ludności Niemiec, to jednak konfesyjno-geograficzny układ uległ rozpadowi. Zachowała się jedynie wcześniejsza przewaga ewangelików nad katolikami w zachodniej części Niemiec, i to w podobnym stosunku jak przed wojną, kiedy na tym terenie protestantyzm obejmował 49%, a katolicyzm 46% ludności. Usta-

³ *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*, Bd XXII, Köln 1943, s. 142 i 212.

⁴ Pojęcia Kościoł protestancki i Kościoł ewangelicki stosowane są zamiennie i traktowane równoważnie. Zamiast Kościoł protestancki należałoby raczej używać określenia Kościoły protestanckie, ponieważ niemiecki protestantyzm zorganizowany jest w licznych Kościołach obejmujących wiele różnorodnych nurtów reformacyjnych i postreformacyjnych. Wyznaniem większościowym jest jednak (zarówno we wschodnich, jak i zachodnich Niemczech) wyznanie ewangelickie i do takiego odnoszą się tutaj wszystkie uwagi. W każdym przypadku chodzi o Kościoły tej konfesji znajdujące się w obrębie działalności *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD), a dla byłej NRD od 1969 r. w *Bund der Evangelischen Kirchen* (BEK). Pominięte zostały małe Wolne Kościoły Ewangelickie (*Freikirche* – baptyści, metodyści) ze względu na ich znikome znaczenie.

⁵ A. Rogalski, *Katolicyzm w Niemczech po II wojnie światowej*, Poznań 1952, s. 20; K. Skubiszewski, *Wysiedlenie Niemców po II wojnie światowej*, Warszawa 1968, s. 16.

nowienie w 1949 r. RFN stworzyło Kościołowi katolickiemu możliwość przełamania wielowiekowej dominacji protestantów i zahamowania jego ekskluzji. Dotkliwie doświadczony przez historię i od dziesiątek lat spychany na peryferie życia społecznego zachodnioniemiecki katolicyzm zaczął wzrastać w siłę.

W zgoła innej sytuacji znalazła się wspólnota katolicka na terenach wschodnich. Ze statystyk z 1949 r. wynika, że na obszarze przyszłej NRD katolicy stanowili 12,2% ludności (tj. około 2 mln)⁶. Jednak i tutaj odczuwalne były pewne skutki wzmózonego ruchu ludności. W porównaniu bowiem z okresem przedwojennym nastąpił istotny przyrost liczby katolików. W wyniku przesiedleń przybyło ich aż 62%⁷. Jednak terytorium wschodnie wciąż pozostawało protestanckie.

W kontekście ewentualnych następstw politycznych ważna była nie tylko liczebność wyznań, ale i ich rozmieszczenie. Utrzymanie dotychczasowej struktury konfesyjnej krajów związkowych czy regionów pozwoliłoby zachować wcześniej ukształtowane tam systemy kulturowe. Polityczne konsekwencje rozmieszczenia konfesji były istotniejsze na obszarze RFN niż NRD, w której prowadzona przez władzę państwową ateizacja niszczyła tradycje wyznaniowe i osłabiła ich wpływ na życie społeczne i polityczne.

Niewątpliwie głębokie przemiany po 1945 r. złamały jednorodność konfesyjną w granicach określonych jeszcze w XVII w., ale wytworzyła się też paradoksalna sytuacja. Udało się mianowicie utrzymać dotychczasowy charakter wyznaniowy niektórych obszarów. Tam, gdzie dawniej rozciągała się władza katolicka, do dzisiaj katolicy stanowią większość. I tak: Bawaria, Badenia, Kraj Saary i obecne kraje Nadrenia Północna-Westfalia oraz Nadrenia-Palatynat są nadal w większości katolickie. Na terenach rządzonych kiedyś przez książąt protestanckich zdecydowana większość mieszkańców pozostała natomiast wyznania ewangelickiego. Zatem Wirtembergia i dzi-

⁶ *Kirchliches Handbuch. Amtliches Statistisches Jahrbuch der Katholischen Kirche Deutschlands*, hrsg. H. Groner, Bd. XXIII, Köln 1951, s. 201.

⁷ Siebentageblatt, nr 6/48.

siejsze kraje Szlezwik-Holsztyn, Dolna Saksonia i Hesja są w przewadze protestanckie. Podobnie trwały okazał się protestantyzm miast, w tym hanzeatyckich (Hamburga i Bremy). Uproszczony podział wskazuje więc na protestancką północ i katolickie południe.

Okres istnienia RFN aż do momentu zjednoczenia z państwem wschodnioniemieckim był niezwykle sprzyjający dla Kościoła katolickiego. Zmniejszanie się przez wiele lat liczby wyznawców Kościoła ewangelickiego przyczyniło się do stosunkowo szybkiego zastąpienia jego wiodącej pozycji w społeczeństwie zachodnioniemieckim przez Kościół katolicki. W połowie lat 70. stał się on najliczniejszą wspólnotą wyznaniową w państwie. Zjednoczenie Niemiec oznaczało przede wszystkim osłabienie katolicyzmu. Po reunifikacji powróciła dominacja protestantów nad katolikami, aczkolwiek już nie tak znacząca, ponieważ w 1990 r. ewangelicy stanowili 38,1% ludności wobec 35,6% katolików⁸. Nie utrzymała się jednak długo, w 2005 r., po kolejnych wystąpieniach z Kościołów, dysproporcja ta zanikła. Ewangelicy stanowili już tylko 31% ogółu ludności, katolicy niewiele więcej – 31,5%⁹. Stan względnej równowagi został osiągnięty w 2007 r. – katolicy (25,5 mln) obejmowali 30,9%, a ewangelicy (24,8 mln) 30,2% populacji Niemiec¹⁰. Zatem nie można już mówić, używając jedynie kategorii socjologicznej, o istnieniu niemieckiego Kościoła ludowego (*Volkskirche*) będącego Kościołem większościowym¹¹. Teraz łączny udział członków obu największych konfesji wynosi 61,1%.

⁸ *Statistisches Jahrbuch 1992 für die Bundesrepublik Deutschland, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden 1992.*

⁹ *Statistisches Jahrbuch 2007 für die Bundesrepublik Deutschland, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden 2007.*

¹⁰ *Statistisches Jahrbuch 2009 für die Bundesrepublik Deutschland, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden 2009.*

¹¹ J. Möller, *Udział we wspólnocie kościelnej jako element obywatelstwa? Porównanie Polski i Niemiec Wschodnich*, [w:] *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, pod red. B. Markiewicza i R. Wonickiego, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 161-162.

Nie mniejsze znaczenie niż polityczno-geograficzne skutki wojny miały cele polityczne formułowane przez państwa niemieckie. Miejsce Kościołów w przestrzeni publicznej na wschodnim terytorium wyznaczała wolna od religii komunistyczna wizja rozwoju państwowego. Jeszcze w pierwszych dziesięciu powojennych latach Kościół ewangelicki w radzieckiej strefie okupacyjnej cieszył się jeszcze dość dużą swobodą. Mógł bez przeszkód rozwijać swoją działalność. Z życzliwością przyjęto również utworzenie w 1948 r. *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD), ogólnoniemieckiej instytucji wspólnoty ewangelickiej. Zrzeszała ona 27 samodzielnych Kościołów krajowych. EKD był jedyną instytucją o charakterze ogólnoniemieckim, która przetrwała po 1949 r. Pełnił z tego względu szczególną misję, a swoje naczelne zadanie widział w doprowadzeniu do zjednoczenia dwóch części narodu. Ten stan był akceptowany przez oba państwa niemieckie, a także władze NRD początkowo nie kwestionowały integracji Kościoła ewangelickiego. Przy rządzie NRD powołano nawet pełnomocnika EKD, którym został pastor Heinrich Grüber. Dopiero od 1955 r. (po ogłoszeniu suwerenności państwowej NRD) jedność organizacyjną niemieckich ewangelików uznano za przeszkodę w budowie państwa socjalistycznego. Stosunki między Kościołem ewangelickim a państwem zaczęły się stopniowo pogarszać, a każdy kolejny krok rządu NRD miał przybliżać moment rozbicia kościelnej jedności. Planowano zastąpienie EKD tymczasowym wschodnioniemieckim Kościołem ludowym, który będzie realizował polityczne cele socjalistycznego państwa¹².

Z początkiem lat 50. w NRD zaczęto wprowadzać w życie model społeczeństwa socjalistycznego. Wzorzec człowieka socjalistycznego umiejscawiał go w środowisku ateistycznym, a kościelne struktury socjalizacyjne zepchnięte na margines życia społecznego i w dalszej perspektywie zlikwidowane. Mieszkańcy NRD poddani zostali intensywnej ateizacji. Propaganda ateistyczna docierała do wszystkich sfer życia społecznego, obecna była w szkołach, zakładach pracy, instytucjach

¹² F. Spotts, *Kirchen und Politik in Deutschland*, Stuttgart 1976, s. 22.

kulturalnych, wojsku, mediach itd. Polityka sekularyzacji dokonywała się poprzez rozwiązywanie kluczowych kwestii spornych w stosunkach z Kościołem zgodnie z zamysłem państwa. W pierwszym okresie jej realizacji konflikty dotyczyły: gmin młodzieżowych (*Junge Gemeinde*), lekcji religii, świeckiej konfirmacji, służby wojskowej i pracy diakonackiej (*Diakonische Arbeit*). W 1953 r. uznano za nielegalne gminy młodzieżowe działające przy kościołach, zdelegalizowano na uniwersytetach chrześcijańskie grupy studenckie, zakazano wydawania jedynego młodzieżowego pisma chrześcijańskiego (*Stafette*). Liczne były w tym czasie aresztowania duchownych, m.in. tych, którzy pracowali z młodzieżą studencką. W pasie przygranicznym z RFN zakazano odprawiania nabożeństw, zebrania kościelnych kół domowych (*Hauskreise*) uznano za nielegalne, a państwowe świadczenia na Kościół drastycznie zmniejszono. Wiele kościelnych organizacji charytatywnych pozamykano, zasięg społecznej pracy Kościoła został ograniczony¹³.

Szczególnie napiętnowana przez rząd NRD była kościelna praca z młodzieżą. Zaproponowane przez Kościół ewangelicki lekcje nauki chrześcijańskiej (*Christenlehre*), adresowane także do nieochrzczonych, początkowo mogły odbywać się w szkołach i salkach przykościelnych, później zostały całkowicie usunięte ze szkół. Ważnym instrumentem polityki zwalczania światopoglądu chrześcijańskiego wśród młodzieży była wprowadzona mniej więcej w połowie lat 50. forma ateistycznego ślubowania na wierność socjalistycznemu państwu przez wchodzące w dorosłość dzieci (*Jugendweihe*). Miało ono wyprzec protestancką konfirmację czy katolickie bierzmowanie¹⁴.

¹³ J. Ruszkowski, *Kościół ewangelicki w NRD. Geneza i rozwój aktywności opozycyjnej w latach 1971-1989*, Instytut Zachodni, Poznań 1995, s. 35-51.

¹⁴ Ch. Graf von Krockow, *Niemcy. Ostatnie sto lat*, Warszawa 1997, s. 283; J. Ruszkowski, *Opozycyjna rola Kościoła ewangelickiego w Niemieckiej Republice Demokratycznej (1971-1989)*, Przegląd Zachodni, 1991, nr 4, s. 81 i n.; J. Serczyk, *Podzielone Niemcy. Przegląd dziejów niemieckich od kapitulacji Trzeciej Rzeszy do zjednoczenia obu państw niemieckich*, Toruń 1993, s. 180.

O popularności *Jugendweihe* świadczy fakt uczestnictwa w nim jeszcze co drugiego młodocianego w zjednoczonych Niemczech¹⁵. Władze NRD starały się zastąpić obrzędy religijne ich świeckimi i równie uroczystymi odpowiednikami. Zamiast chrztu wprowadzono świecką uroczystość nadania imienia, z pogrzebów eliminowano elementy obrzędowości religijnej.

Innym aspektem ułatwiającym prowadzenie polityki ateizacji społeczeństwa wschodnioniemieckiego była względnie mała spójność doktrynalna i organizacyjna Kościoła ewangelickiego. Złożona struktura instytucji kościelnych i regionalizm Kościoła nie były w stanie zapobiec szybko postępującemu procesowi sekularyzacji.

Organizacja Kościoła ewangelickiego uległa pod koniec lat 60. zmianie, w dużej mierze wskutek nacisku rządu NRD. Domagał się on odłączenia Kościoła ewangelickiego w NRD od zachodnioniemieckiego, uzasadniając, że granice kościelne muszą zamykać się w granicach suwerennego państwa. W takich okolicznościach 10 czerwca 1969 r. wszedł w życie statut nowo powołanego Związku Kościołów Ewangelickich w NRD (*Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR – BEK*). Jego utworzenie przypieczętowało rozłam EKD i kończyło okres jedności niemieckich protestantów¹⁶.

Mimo rozpadu organizacyjnego Kościoły wschodnioniemieckie deklarowały utrzymywanie więzi duchowej z EKD. Znamienne, że jeszcze przed zjednoczeniem państw Kościół ewangelicki pierwszy wysunął propozycję podjęcia rozmów w sprawie przewyciężenia ponad dwudziestoletniego podziału.

¹⁵ Die Welt, nr 90 z 18 IV 1991 r.; J. Möller, *op. cit.*, s. 162.

¹⁶ VELK/DRR obejmował 3 luterańskie Kościoły krajowe: *Evangelisch-Lutherische Landeskirche Meklenburgs*, *Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens* i *Evangelisch-Lutherische Kirche Thüringen*. Luterańsko-kalwiński EKU/DDR skupiał 5 Kościołów krajowych: *Evangelische Landeskirche Anhalts*, *Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg*, *Evangelische Kirche des Görlitzer Kirchengebiets*, *Evangelische Landeskirche Greifswald* i *Evangelische Kirche Kirchenprovinz Sachsens*. Por. F. Spotts, *op. cit.*, s. 21; J. Ruskowski, *Kościół ewangelicki w NRD*, s. 22-24.

W dniach 16 i 17 stycznia 1990 r. odbyło się w Loccum posiedzenie przedstawicieli Kościoła ewangelickiego obu państw niemieckich (przewodniczący BEK biskup Werner Leich i przewodniczący Rady EKD biskup Martin Kruse). W wydanym oświadczeniu zapowiedziano powołanie wspólnej komisji, która zajmie się kwestiami dotyczącymi połączenia się obu Kościołów¹⁷. Niemal w tym samym czasie synody BEK (w Lipsku, we wrześniu 1990 r.) i EKD (w Lubece-Travemünde, w listopadzie 1990 r.) przyjęły jednogłośnie uchwałę o zjednoczeniu EKD. Wspólne posiedzenie synodów odbyło się 24 lutego 1991 r. w Berlinie, a zjednoczony już synod EKD zebrał się po raz pierwszy w dniach 28-30 czerwca 1991 r. w Coburgu¹⁸.

Wbrew oczekiwaniom woli zjednoczenia nie wyraził Kościół katolicki. Na posiedzeniu konferencji episkopatów NRD i RFN (7 i 8 marca 1990 r. w Augsburgu) ich przewodniczący (ze strony NRD biskup Berlina Georg Sterzinsky, a ze strony RFN biskup Karl Lehmann) zapowiedzieli, że również w przyszłości utrzyma się podział między konferencjami, lecz będą one ściśle ze sobą współpracowały. Zmianę wniosła ostatecznie Stolica Apostolska, której decyzją nastąpiło rozwiązanie wschodnioniemieckiej Berlińskiej Konferencji Biskupów (*Berliner Bischofskonferenz* – BBK, do 1976 r. *Berliner Ordinarienkonferenz* – BOK) i włączenie biskupów z nowych krajów federalnych do Niemieckiej Konferencji Biskupów (*Deutsche Bischofskonferenz* – DBK). Jednak już w grudniu 1990 r. biskupi z byłej NRD powołali Wspólnotę Roboczą DBK – Region Wschód (*Arbeitsgemeinschaft der Bischöfe der DBK – Region Ost*) pod kierownictwem biskupa Sterzinsky'ego. Ogólnoniemiecka DBK obradowała na wspólnym już posiedzeniu w lutym 1991 r.¹⁹. Dodać można, że od 1961 r. biskupi z NRD nie mogli uczestniczyć w zgromadzeniach plenarnych DBK (do 1966 r. funkcjonowała *Fuldaer Bischofskonferenz* – FBK, zastąpiona w tym roku przez DBK). Powołana w październiku

¹⁷ Frankfurter Rundschau, nr 15 z 18 I 1990 r.

¹⁸ J. Ruskowski, *Kościół ewangelicki*, [w:] *Niemcy współczesne*, Instytut Zachodni, Poznań 1999, s. 284.

¹⁹ J. Ruskowski, *Kościół katolicki*, *ibidem*, s. 287.

1976 r. BBK – o wiążącym autorytecie z punktu widzenia prawa kościelnego – porzuciła przyjętą wcześniej strategię, która obliczona była na przetrwanie Kościoła w systemie socjalistycznym. Kościół zajął nowe stanowisko wobec działań władz NRD i nawoływał katolików do zaangażowania się na rzecz socjalistycznych przemian. Tę postawę zachował aż do końca lat 80.²⁰.

Katolicy na obszarze NRD tworzyli liczne enklawy i organizacja ich Kościoła odzwierciedlała ten stan rzeczy. Po utworzeniu NRD w jej obrębie istniały dwie diecezje rzymskokatolickie: Berlin i Miśnia (bezpośrednio podporządkowane papieżowi) oraz arcybiskupie lub biskupie komisariaty (urząd arcybiskupi w Görlitz, komisariat arcybiskupi Magdeburg, generalny wikariat biskupi Erfurt, komisariat biskupi Schwerin i komisariat biskupi Meiningen). Oprócz Berlina, Miśni i Görlitz pozostałymi okręgami jurysdykcyjnymi kierowali ordynariusze rezydujący w zachodnioniemieckich siedzibach diecezji. Dopiero reforma porządku kościelnego przeprowadzona w latach 1972-1973 rozszerzyła administraturę apostolską i usunęła stawiane przez NRD utrudnienia w komunikowaniu się z zachodnioniemieckimi częściami diecezji. Mimo usilnych starań Socjalistycznej Niemieckiej Partii Jedności (SED) Stolica Apostolska do końca istnienia NRD nie zgodziła się na dostosowanie organizacji kościelnej do granic państwowych. Ta sytuacja miała gwarantować utrzymanie jedności niemieckich katolików. Po zjednoczeniu, w 1994 r., biskupstwo Berlina podniesiono do rangi arcybiskupstwa, natomiast Erfurt, Magdeburg i Görlitz uzyskały status biskupstw. W kolejnym roku z części biskupstwa Osnabrück i dotychczasowej administratury apostolskiej Schwerin ustanowiono arcybiskupstwo Hamburg²¹. Pomimo specyficznej struktury organizacyjnej Kościół katolicki zachował znaczną zwartość, a katolicyzm – chociaż tak samo jak inne wyznania poddawany zabiegom ateizacji przez państwo – przetrwał okres istnienia NRD we względnie dobrym stanie.

²⁰ *Ibidem*, s. 286.

²¹ *Ibidem*, s. 287.

Te istotne dla formowania się tożsamości Niemców wydarzenia musiały pozostawić trwały ślad w ich kondycji religijnej. Długofalowa polityka sekularyzacji w NRD doprowadziła do obniżenia liczebności wyznawców obu Kościołów. Głębokość dokonanej ateizacji najbardziej uwidacznia spadek liczby członków Kościołów ewangelickiego i katolickiego. W 1964 r. udział ewangelików w ogólnej liczbie mieszkańców NRD wynosił 59%, katolików około 8% (dla przypomnienia – po zakończeniu wojny ewangelicy stanowili nieco ponad 80% ludności, a udział katolików szacowano na około 12%). Krótco przed zjednoczeniem Niemiec na terenie NRD zamieszkiwało około 29% ewangelików i 5,5% katolików. W 1992 r. na obszarze wschodnioniemieckim w zjednoczonym państwie udział ewangelików wynosił 25,2%, a katolików 4,9%²².

Dramatyczna redukcja stanu ilościowego wierzących, która postępuje od pierwszych lat powojennych zarówno na terenie byłej NRD, jak i RFN, jest znaczniejsza w Kościele ewangelickim niż katolickim. Ewangelików charakteryzuje również mniejsza intensywność praktyk religijnych niż katolików. Niewątpliwie dały tu o sobie znać zarówno właściwości doktryny katolickiej, jak i sprężystość organizacyjna tego Kościoła. Przejawy odmienności obu konfesji znajdujemy również w Niemczech Zachodnich. Spadki liczby wiernych, jak i spadki w obrębie poszczególnych praktyk religijnych są także głębsze w Kościele ewangelickim. Kryzys kościelności w całym państwie odzwierciedlają najnowsze dane statystyczne. W 2006 r. zaledwie 14% katolików niemieckich brało udział w niedzielnych nabożeństwach, a malejąca liczba chrztów (od 1990 r. o 30%) dowodzi osłabienia wagi tego sakramentu²³.

Trudno ocenić, w jakiej mierze obecny stan religijności mieszkańców wschodnich Niemiec wynika z działań władz partyjno-politycznych NRD, a w jakiej przemiany religijności dokonały się pod wpływem procesu sekularyzacji spontanicznej. Straty w Kościołach powstawały bowiem wszędzie i na

²² *Statistisches Jahrbuch 1994 für das vereinte Deutschland*, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden 1994 oraz tenże rocznik dla 1990 r.

²³ *Gazeta Wyborcza*, 14 V 2010 r.

innym podłożu aniżeli polityka państwa. W warunkach zjednoczonego państwa decydujące znaczenie ma dzisiaj stopień religijnej dyferencjacji między wschodnią a zachodnią częścią Niemiec. Ciekawe wyniki badań religijności uzyskał Emnid-Institut. Dotyczyły one centralnych prawd wiary i były trzykrotnie powtarzane (w 1967 r., w 1992 i 1996 r.). Na pytanie o istnienie Boga w 1996 r. pozytywnie odpowiedziało tylko 46% ankietowanych (w 1992 r. – 50%), zaprzeczyło jego istnieniu 28% (wobec 20% w 1992 r.), a wątpliwości wyraziło 27% (w 1992 r. – 29%). W Niemczech Zachodnich w 1967 r. wierzyło w Boga jeszcze 68% pytanym, w 1992 r. – 56%, a pod koniec 1996 r. tylko 51%²⁴. Spośród ankietowanych obywateli wschodnioniemieckich pozytywnie na pytanie o istnienie Boga odpowiedziało: w 1992 r. – 27% i w 1996 r. – 20%, natomiast w 2005 r. już 36%²⁵. Na całym obszarze Niemiec istnienie Boga potwierdzali częściej katolicy (63%) niż protestanci (45%). Jeszcze mniej respondentów twierdząco wypowiadało się o istnieniu diabła – w 1996 r. zaledwie 20% (w Niemczech Zachodnich – 22%, Wschodnich – 8%), a 47% nie wierzyło w jego obecność (w byłej RFN – 43%, w byłej NRD – aż 64%). Częściej wiarę diabła deklarowali katolicy (28%) niż protestanci²⁶. Co interesujące, zaprzeczenie istnieniu diabła nie eliminuje przekonania, że w świecie występuje zło. Źród-

²⁴ Według innych źródeł w 1967 r. wiarę w Boga deklarowało 66% ankietowanych, a 22% wiarę w istnienie Siły Wyższej. Powtórzony sondaż w 1979 r. ujawnił, że 18% respondentów nie potwierdzało istnienia ani Boga, ani siły Wyższej. Spośród wszystkich respondentów 48% uważało się za wiernych Kościoła ewangelickiego, 43% katolickiego. *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie* 1976, Wien 1976, s. 32; G. Schmidtchen, *Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1979, s. 47-71; G. Kehrer, *Das religiöse Bewusstsein des Industriearbeiters. Eine empirische Studie*, München 1967, s. 84-87; J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 68-69.

²⁵ A. Krzemiński, *Jak wierzą Niemcy?* Gazeta Wyborcza, 29-30 X 2005 r.

²⁶ Der Spiegel, nr 52 z 23 XII 1996 r.

łem zła zatem nie jest diabeł, lecz wywodzi się ono ze sfery pozareligijnej. Udzielone odpowiedzi na inne pytania Emnid-Institut (m.in. fundamentalne dla chrześcijan – o Jezusa Chrystusa), świadczą, że wielu ewangelików i katolików wierzyło w Boga inaczej, niż nauczają tego ich Kościoły. Charakterystyczne jest, iż stopień deklarowanej wiary był znacznie niższy od poziomu formalnej przynależności do Kościołów. Niemcy w 45% wierzyli w Boga, ale co najmniej 62% z nich należało wówczas do jednego lub drugiego Kościoła. Z badań religijności przeprowadzonych w 2008 r. przez Fundację Bertelsmanna w wielu krajach świata wynika, że Niemcy wykazują wysokie i niewspółmierne do członkostwa kościelnego przywiązanie do religii. W 18% zadeklarowali się jako osoby bardzo religijne, a w 52% jako religijne²⁷. Przywiązanie do tradycji religijnej wśród młodzieży przejawia się akceptacją istnienia Kościołów (69% deklaracji w 2006 r.), chociaż nie oczekiwała ona (65%) kościelnej pomocy w swoich dylematach egzystencjalnych²⁸.

Wyniki tych badań doczekały się licznych interpretacji. W wielu komentarzach znajdujemy jednak takie określenia: „Bóg stracił większość”, „Niemcy pożegnali Boga”. W pełni odzwierciedlają one stan faktyczny. Po raz pierwszy w historii Niemiec najliczniejszą grupę stanowią ateści i agnostycy. Zdaniem Klausa-Petera Jörnsa, dla Niemców wschodnich niewiara stała się elementem identyfikacji²⁹. Sądzić jednak można, że w niedługim czasie jego znaczenie zmaleje, ponieważ również w zachodnich landach wzrasta generacja niewierzących.

Oslabionej religijności i powiększającemu się udziałowi niewierzących towarzyszy generalny zanik modelu życia religijnego. Nieproporcjonalnie do spadku liczby członków Kościołów w byłej NRD obniżał się wskaźnik zawartych małżeństw. Rosła natomiast liczba związków pozamałżeńskich,

²⁷ Gazeta Wyborcza, 18 IX 2008 r.

²⁸ Ks. R. Sobański, *Religia i jej miejsce w świecie*, [w:] *Religia w obszarze publicznym. Perspektywy dialogu*, pod red. ks. J. Bagrowicza, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 2007, s. 13.

²⁹ Der Spiegel, nr 52 z 23 XII 1996 r.

a po zjednoczeniu zjawisko to jeszcze się pogłębia. W 1992 r. liczba zawartych małżeństw przypadająca na 1000 mieszkańców wynosiła np. w Saksonii – 2,9, Turyngii – 3,0, Meklemburgii-Pomorzu Przednim – 2,9. W tym samym czasie w zachodnich landach, najbardziej zagrożonych areligijnością i przy tym o najniższych wskaźnikach ślubów, miernik ten ukształtował się na poziomie: w Bremie – 5,8, w Hamburgu – 5,4, w Dolnej Saksonii – 6,5³⁰. Przy podobnej strukturze wiekowej w zachodniej części Niemiec dwukrotnie więcej osób decydowało się na zawarcie małżeństwa. Także ilość przeprowadzonych rozwodów była istotnie większa na Wschodzie niż w części zachodniej, chociaż i tam rozwody były bardzo częste – na 1000 mieszkańców w 1986 r. przypadały ponad dwa rozwody (dla porównania w Polsce w 1994 r. na 1000 mieszkańców zawarto 5,4 małżeństw, a orzeczono 0,82 rozwodów). Jednak już w 2005 r. na każde 10000 zawartych małżeństw na obszarze dawnej RFN przypadało 4137 rozwodów, na terenie nowych landów 3558³¹.

Światopoglądowym z natury problemem, który od dawna angażuje wszystkie siły społeczne i polityczne, jest kwestia aborcji, pozostająca w głębokim konflikcie z nauką Kościoła. W państwie zachodnioniemieckim stała się ona terenem ostrej rywalizacji partii chrześcijańsko-demokratycznych CDU/CSU z socjaldemokratyczną SPD i wiodącym tematem kampanii wyborczych w latach 70. W RFN obowiązująca do 1974 r. ustawa nie zezwalała na legalność aborcji, za wyjątkiem zagrożenia życia kobiety (pochodzący z 1871 r. przepis Kodeksu karnego, osławiony paragraf 218). Po wydanym w 1975 r. orzeczeniu Federalnego Trybunału Konstytucyjnego zreformowano jedynie w części uchwaloną przez Bundestag nową ustawę, w której nadal poza pięcioma wyszczególnionymi przypadkami przeprowadzanie aborcji pozostało karalne. Po zjednoczeniu Niemiec ponownie rozwinęła się szeroko publiczna debata o niekaralności przerywania ciąży, która objęła już także środowiska byłej NRD. Układ zjednoczeniowy zob-

³⁰ *Statistisches Jahrbuch 1994, op. cit.*

³¹ *Statistisches Jahrbuch 2007, op. cit.*

wiązał rząd federalny do wprowadzenia w życie (najpóźniej do 31 grudnia 1992 r.) przepisów, które gwarantowałyby ochronę życia poczętego, z jednoczesnym uwzględnieniem poradnictwa i świadczeń socjalnych w sytuacjach konfliktowych kobiet ciężarnych³². Do tego czasu we wschodnich landach miały nadal obowiązywać przepisy NRD, według których kobieta mogła w okresie pierwszych 12 tygodni ciąży domagać się aborcji bez żadnych przeszkód. Przeprowadzona nowelizacja Kodeksu karnego z dnia 27 lipca 1992 r. stanowiła próbę liberalizacji RFN-owskiej ustawy. Jej nowe przepisy zakwestionował jednak Federalny Trybunał Konstytucyjny (28 maja 1993 r.), uznając je za sprzeczne z Ustawą zasadniczą i do czasu powtórnej nowelizacji wprowadził regulację przejściową³³.

Walka o paragraf 218 odnowiła się w 1995 r., po przyjęciu ustawy o pomocy kobietom w ciąży i rodzinom. Nie zniosła ona nielegalności aborcji i sankcji karnych i wprowadziła system obowiązkowego poradnictwa, ale decyzję pozostawiła kobiecie. Obligatoryjne konsultacje nie mają mocy wiążącej. Wypracowany kompromis zaakceptował Kościół ewangelicki oraz wszystkie ugrupowania niemieckiej sceny partyjnej.

Spór o nowe treści regulacji podzielił natomiast biskupów katolickich. W wielu wypowiedziach, zresztą nie po raz pierwszy, wyrażono rozczarowanie nieskutecznością działania CDU/CSU, odmawiając im miana chrześcijańskich. Podnoszono przede wszystkim moralne aspekty udziału poradni katolickich w tym systemie. Mimo przychylności państwu istotnej części biskupów, m.in. przewodniczącego episkopatu Karla Lehmana, Kościół katolicki pod wpływem Stolicy Apo-

³² Frankfurter Rundschau, nr 45 z 22 II 1991 r.; Neues Deutschland, nr 61 z 13 III 91 r.; Die Welt, nr 59 z 11 III 91 r.; Der Tagesspiegel, nr 13819 z 9 III 91 r.; Volksblatt, nr 13592 z 9 III 91 r.

³³ W. Czaplinski, L. Janicki, *System prawny zjednoczonych Niemiec*, [w:] *Zjednoczenie Niemiec. Studia politologiczno-ekonomiczno-prawne*, pod red. L. Janickiego, B. Koszela i W. Wilczyńskiego, Instytut Zachodni, Poznań 1996, s. 435-437.

stolskiej we wrześniu 1999 r. wycofał się z kościelnego poradnictwa. Inicjatywę organizacyjną przejęli katolicy świeccy³⁴.

Potrzeby integracji politycznej zwróciły uwagę na charakter funkcji politycznej religii w demokracji niemieckiej. Niewątpliwie zburzenie muru berlińskiego i wkrótce potem rozpoczęcie procesu jednoczenia państw niemieckich ukazało kwestie religijne w zupełnie nowej perspektywie. Nie spowodowało jednak powrotu do dawnej struktury konfesyjnej, w której od czasów reformacji dominowali protestanci, a społeczeństwo niemieckie należało w gruncie rzeczy do jednego lub drugiego (katolickiego) wyznania. W scalonym państwie wyrosła nowa siła, jaką tworzą ateści, agnostycy czy w ogóle bezwyznaniowcy. Mamy zatem do czynienia z duchowo rozbitymi Niemcami, które pod względem religijnym są dzisiaj bardziej podzielone niż kiedykolwiek w przeszłości. Pozostałe wyznania (turecki islam, niemiecki judaizm) stanowią wciąż konfesyjny margines (w 1987 r. judaizm, islam i inne związki wyznaniowe obejmowały 4,8% mieszkańców RFN, bezwyznaniowcy 8%)³⁵. Mimo iż urozmaicają one układ religijny państwa, jednak w nowej sytuacji bardziej podkreślają jego rozbitcie i przez to osłabienie.

Odgórna ateizacja społeczeństwa wschodnioniemieckiego wywołała trwałe skutki. Wprawdzie sekularyzacja dokonywała się w jednym i drugim państwie niemieckim, lecz w innym otoczeniu i z różnym natężeniem. Zderzenie jej odmienności może przyspieszyć rozwój procesu sekularyzacyjnego w zjednoczonej RFN. Realny socjalizm NRD pozostawił po sobie religijną próżnię. Wybicie się na niepodległość i stanowienie o sobie wcale nie skłaniało wschodnich Niemców do jej wypełnienia. Odnotowano wprawdzie powroty do Kościoła instytucjonalnego (*Kirchenwiedereintritte*), ale przede wszystkim miały one naturę socjalną, a rzadko motywowane były religijnie. Sprzyjała temu otwartość i wielowymiarowa oferta Kościoła protestanckiego, z której mogli korzystać nie tylko jego człon-

³⁴ P. Buras, *Paragraf 218*, Gazeta Wyborcza, 9-10 II 2008 r.

³⁵ *Statistisches Jahrbuch 2004 für die Bundesrepublik Deutschland*, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden 2004.

kowie³⁶. Przewidywania, że scalenie wywoła wzrost religijności, nasila się potrzeby religijne społeczeństwa byłej NRD, zwiększy się akces do Kościołów, zwłaszcza ewangelickiego, rozbudowana zostanie infrastruktura religijna itp., nie potwierdzają się zupełnie³⁷. Tego rodzaju prognozy niewątpliwie budowane były na błędnej ocenie polityki sekularyzacji NRD i wynikały z braku rozeznania specyfiki wyznania ewangelickiego, która, co wcześniej zostało zaznaczone, ujawnia się także na terenie byłej NRD. Kościoły na obszarze wschodnioniemieckim nadal pozostają puste. Fenomen polityczny, jakim był akt zjednoczeniowy, nie wpłynął na wzrost religijności. Inaczej niż po zakończeniu II wojny światowej, kiedy polityczny i militarny krach hitlerowskiej Rzeszy sprzyjał odrodzeniu uczuć religijnych Niemców. Teraz odzyskanie wolności w otoczeniu demokracji zachodnioniemieckiej nie stało się impulsem dla ich renesansu. Można dodać, że przeciwne zjawisko miało miejsce np. na Słowacji i państwach byłego ZSRR, gdzie odzyskanie niepodległości ożywiło religijność i gdzie religia mogła wypełnić pustkę duchową oraz usadzić się w wolnej przestrzeni ideowej³⁸. Podobna sytuacja jak na obszarze byłej NRD panowała natomiast w Czechach. Paternalistyczny charakter państwa wschodnioniemieckiego, planowa gospodarka, autorytarny mechanizm podejmowania decyzji ujednolicały postawy obywateli NRD, a po zburzeniu państwa budził się lęk przed wolnością i dokonywaniem wyboru³⁹. Oferowane przez zachodnią część Niemiec idee i wartości zniechęcały do własnych poszukiwań, także religijnych. Paradoksalnie, podobnie jak społeczeństwo zachodnioniemieckie po zakończe-

³⁶ J. Möller, *op. cit.*, s. 165.

³⁷ W. Łukowski, S. Sulowski, *Kultury polityczne społeczeństw niemieckich a proces jednoczenia się Niemiec*, Przegląd Zachodni, 1991, nr 1, s. 62.

³⁸ E. Pałka, *Sytuacja Kościołów i związków wyznaniowych w Czechach i na Słowacji po 1989 r. Podobieństwa i różnice*, Przegląd Zachodni, 2010, nr 1, s. 160.

³⁹ A. Wolff-Powęska, *Niemcy w poszukiwaniu nowej tożsamości*, Przegląd Zachodni, 1991, nr 4, s. 8.

niu wojny, również wschodni Niemcy skazani zostali na import idei, tyle że obecnie po raz wtóry. Najpierw kiedy znaleźli się w orbicie wpływów ZSRR i przyjęli jego ideologiczne zaplecze, powtórnie, gdy przyjęli darowaną im demokrację RFN wraz z jej instytucjami i pluralizmem idei. Dla ścisłości można zauważyć, że stopień legitymizacji zachodnioniemieckiego systemu demokracji przez mieszkańców byłej NRD ulega częstym wahaniom. Wśród idei, które mogły stać się atrakcyjne dla wschodnich Niemców, nie znalazły się idee religijne, ponieważ ich ateizm jest zbyt głęboki, a wpływy Kościołów instytucjonalnych ograniczone. Łatwiej adaptowały się idee pozareligijne, jak np. wolny rynek, liberalnie inspirowana wolność czy ochrona środowiska naturalnego.

Sądzić można, że nowoczesność, a niewątpliwie rozwinęła się ona z powodzeniem w RFN, odbiera możliwość jednorodnego, także motywowanego religijnie wyboru. Wzmocniona zjawiskami globalizacyjnymi otwiera nieznane dotąd perspektywy poznawcze. Domaga się pluralizmu, tworzy nie tylko rynek prezentujący wiele wartości i idei, ale przyczynia się do powstania wolnego rynku religii. Tym być może daje się wyjaśnić atrakcyjność buddyzmu w Europie i zaskakującą popularność islamu w Niemczech. W 2005 r. dokonało się cztery tysiące konwersji Niemców na islam⁴⁰. Religia stała się „produktem”, można ją wybrać spośród wielu, a medialność islamu po zamachach terrorystycznych zwiększyła jego „sprzedaż”.

Po reunifikacji Niemcy stanęli także w obliczu problemu, jakim jest brak tożsamości narodowej. Historycznie utrwalona dwukonfesyjność i wielowiekowe rozdrobnienie terytorialne sprawiało, że w przeciwieństwie do monokonfesyjności wspólnot etnicznych religia nie była sojusznikiem identyfikacji narodowej⁴¹. Pojęcie narodu stało się dla Niemców z powodu państwowego podziału określeniem abstrakcyjnym. NRD budowała wizerunek państwa suwerennego i narodowo odrębnego, RFN bliższa była idea społeczeństwa europejskiego, a na-

⁴⁰ Gazeta Wyborcza, 18 I 2007 r.

⁴¹ Por. R. Zendrowski, *Religia a słowacka tożsamość narodowa*, Przegląd Zachodni, 2010, nr 1, s. 163-164.

cjonalizm przekształcał się tutaj w regionalizm⁴². Poszukiwanie niemieckości nowej RFN nie może dokonać się na podłożu religijnym, jak w wielu innych państwach (np. w postkomunistycznych w oparciu o Kościół narodowy). Według badań instytutu demoskopijnego w Allensbach w 2009 r. aż 63% Niemców ze Wschodu i 42% z Zachodu nie potwierdziło istnienia ogólnoniemieckiej więzi wspólnotowej. Jedynie co dziesiąty mieszkaniec RFN podkreślił dominujące uczucie jedności⁴³. Aż 70% mieszkańców byłej NRD twierdziło, że dla ludności zachodnich landów są obcy⁴⁴. Religia zatem nie może stać się czynnikiem stymulującym identyfikację narodową, chociaż skłonni byłibyśmy dostrzec przejaw religijnie uzasadnionej jedności narodowej np. w demonstrowanej niechęci do planowanej budowy 34-metrowego minaretu w Duisburgu, pierwszego na terenie byłej NRD meczetu w Berlinie czy w sporze o chusty. Szerokie kontrowersje wzbudził też niedawny wyrok sądu rodzinnego we Frankfurcie nad Menem, odwołujący się w uzasadnieniu do prawa islamskiego – szariatu. Nie mniejsze wywołały kwestie używania symboli religijnych w placówkach edukacyjnych. Tzw. sprawa noszenia chust muzułmańskich w szkołach poruszyła Niemcy. W 2005 r. przewodniczący Bundestagu Norbert Lammert (CDU) na łamach prasy nawoływał do kontynuowania dyskusji o „kulturze przewodniej” (*Leitkultur*). Spór o chusty nie tylko spolaryzował społeczeństwo niemieckie (niektóre landy, tj. Badenia-Wirtembergia, Dolna Saksonia, Kraj Saary i Hesja, stosują ich zakaz)⁴⁵, ale i wywołał zainteresowanie Niemców innymi systemami religijnymi. Pożucie zagrożenia ze strony islamu może wyzwolić skrywaną

⁴² B. Estel, *Spółczesność bez narodu? O stanie obecnej tożsamości narodowej Niemców*, [w:] *Przemiany wartości a system polityczny. Z problemów kultury politycznej w Republice Federalnej Niemiec*, pod red. F. Ryszki i G. Meyera, Warszawa 1990, s. 165-169.

⁴³ P. Buras, *Wschodnioniemiecka melancholia*, Gazeta Wyborcza, 10-11 XI 2009 r.

⁴⁴ A. Wolff-Powęska, *Rewolucja misiów Haribo*, Gazeta Wyborcza, 7-8 XI 2009 r.

⁴⁵ Gazeta Wyborcza, 12 X 2004 r.

tożsamość wyznaniową. Jest jednak i drugi aspekt tej kwestii. Rozbicie religijne może osłabić historycznie narosłe antagonizmy wyznaniowe i przez to ułatwić budowę państwa narodowego.

Obecny podział religijny zdaje się nie mieć charakteru konfliktowego. Historyczny antagonizm między protestantami a katolikami eliminowany jest także przez coraz bardziej wyraźne upodobnianie się katolicyzmu do protestantyzmu⁴⁶. Wiele wniosły tu postanowienia II Soboru Watykańskiego i papieskie encykliki posoborowe (m.in. wprowadzenie języków narodowych jako liturgicznych, uznanie rzeczywistości pluralistycznej, w sprawach politycznych katolicy uwolnieni zostali od wprowadzonego przez Piusa XII w 1945 r. dekretem Kongregacji Konsystorialnej „obowiązku wyborczego”, który nakazywał utrzymywanie jedności politycznej i głosowanie na partie chrześcijańsko-demokratyczne). Można przyjąć, że w konfrontacji ze wschodnim ateizmem, mimo upodobnienia się konfesji, wzmacni się jednak swoistość obu Kościołów i ich wpływ na trwałość odrębności regionalnych⁴⁷. Wyrazistość przewidywanych zjawisk obniży jedynie proces sekularyzacji spontanicznej.

Tradycyjnie niską fragmentaryzację systemu partyjnego dawnej RFN umacniał element wyznaniowy, długo stabilizując jego dwublokowy charakter⁴⁸. Na fundamencie religijnym polaryzowały się postawy polityczne – wierzący (głównie katolicy) stanowili stały elektorat CDU/CSU, natomiast protestanci, luźniej związani z Kościołem i niewierzący optowali za SPD. Nawet niewielka fluktuacja religijności wywoływała zmianę poparcia dla partii. Spadek praktyk religijnych zmniejszył kapitał wyborczy chadecji. Wprawdzie w pierwszych po zjednoczeniu wyborach do Bundestagu w 1990 r. i 1994 r. wschodnioniemieccy katolicy powiększyli zaplecze wyborcze CDU, ale z uwagi na ich znikomy odsetek nie oni zadecydowali o zwycięstwie tej partii. Terytorium wschodnioniemieckie nie-

⁴⁶ J. Krasuski, *Historyczne przesłanki podziału i jedności Niemiec*, [w:] *Zjednoczenie Niemiec*, s. 23.

⁴⁷ Szeroko w: L. Nowakowska, *Geografia religijności mieszkańców RFN*, Państwo i Kultura Polityczna, Warszawa 1991, vol. 3, s. 97-114.

⁴⁸ L. Nowakowska, *Tradycje*, s. 34 i n.

zmiennie natomiast stanowiło obszar silnych wpływów postkomunistycznej Partii Demokratycznego Socjalizmu – PDS, a po przejściu zachodnich dysydentów z SPD w 2005 r., dzisiaj nowej partii Lewicy (*Die Linke*). Stan ten odzwierciedlają także ostatnie wybory do Bundestagu z 27 września 2009 r. Najsilniejsze CDU/CSU zdobyły łącznie 33,5%, SPD – 23,1%, a FDP – 14,6% głosów. Czwarta pod względem wielkości Lewica uzyskała 12% głosów, wyprzedzając Zielonych (10,6%). *Die Linke* zajęła dobrą pozycję w niemieckim systemie partyjnym, odnosząc już wcześniej sukcesy w wyborach do *Landtagów*, nie tylko Brandenburgii, w której współrządzi z SPD, ale także w zachodniej części Niemiec: najpierw w Bremie (2007 r.), potem w Dolnej Saksonii (2008 r.). Przyjąć można, że generalny kryzys wielkich partii politycznych w Europie uwidocznił się również w Niemczech. Klasyczne niemieckie ugrupowania ponoszą straty na rzecz mniejszych. Gospodarcze deficyty i społeczne problemy nowych landów sprawiają jednak, że rozkład preferencji politycznych ich mieszkańców konserwuje odmiennosc obu części Niemiec.

Poczucie krzywdy (niemal połowa twierdzi, że są Niemcami drugiej kategorii)⁴⁹, nostalgia za NRD (prawie połowa – 49% – mieszkańców wschodniego obszaru uważa, że kraj Honeckera miał więcej dobrych niż złych stron) i rozczarowanie bilansem zjednoczeniowym także stworzyły podatny grunt dla rozciągnięcia tam wpływów skrajnie prawicowej neofaszystowskiej Narodowo-Demokratycznej Partii Niemiec – NPD. Wprawdzie istnieje ona także w części zachodniej (od lat 60.), ale nigdzie nie ma tak silnej pozycji jak w Saksonii czy Meklemburgii-Pomorzu Przednim, w których *Landtagach* w 2004 i 2006 r. mandaty uzyskali członkowie tego ugrupowania. Wszystkie badania potwierdzają, że 20 lat po upadku muru berlińskiego w nowych landach ksenofobia jest większa niż w Niemczech Zachodnich. Znamienne również, że zaledwie 22% mieszkańców byłej NRD uważa się obecnie za pełnoprawnych obywateli Republiki Federalnej, natomiast aż 62% odczuwa

⁴⁹ Gazeta Wyborcza, 10-11 IV 2010 r.

stan zawieszenia. Niewątpliwie wchłonięcie społeczeństwa byłej NRD, którego preferencje polityczne nie są uformowane na podstawie religijnej, będzie w jakiejś mierze destabilizowało niemiecką demokrację partyjną, wpływając przez to i na zmianę charakterystyki całego systemu politycznego.

*

Tożsamość religijna nie odgrywa roli elementu stabilizującego proces jednoczenia. Integracja polityczna nie czerpie z potencjału religijnego. Indywidualizacja życia, prywatyzacja i hybrydyzacja religii, zmiany obyczajowości czy zakwestionowanie tradycyjnego autorytetu kościelnego w sferze moralności przez społeczeństwo zachodnioniemieckie oraz ateistyczne postawy mieszkańców byłej NRD nie mogły wytworzyć obszaru konfliktowego. Z tych względów na przykład wpływowe partie chadeckie, zabiegające o powiększenie wschodniego elektoratu, nie formułują, jak wcześniej, haseł odwołujących się do chrześcijaństwa (znamienne było też powołanie Niemki pochodzenia tureckiego na stanowisko ministra w chadeckim rządzie Dolnej Saksonii). Inne, jak SPD czy obecnie współrządząca liberalna FDP, porzucają wcześniejszy antyklerykalizm, sięgając też po dawny elektorat chadecji. Brak czynnika stabilizującego sprawił, że dawna pozycja partii ulega podważeniu. Spektakularny wynik przyniosły we wrześniu 2008 wybory do *Landtagu* katolickiej Bawarii. Po raz pierwszy od 46 lat CSU nie zdobyła absolutnej większości (uzyskała 43% głosów), co pozbawiło ją możliwości sprawowania samodzielnych rządów. Nie mniejsze zaskoczenie przyniosły wybory w 2008 r. w Hamburgu, który stanowił tradycyjny obszar wpływów SPD. W ich rezultacie powstała nieznana dotąd koalicja Zieloni – CDU.

Istnieją jednak składniki kultury politycznej wyrosłe na podłożu religijnym, które mogą hamować dezintegrację w wymienionych sferach, stymulując rozwój niemieckiej jedności. Najistotniejszym wydaje się być protestantyzm wschodniego terytorium. Wpływ tradycji protestantyzmu jest wielokierunkowy i nie ujawnia się tylko w kulcie zwierzchności i posłuszeństwie wobec władzy. Protestantyzm wyznacza świecką per-

spektywę polityki, umacnia pragmatyczny do niej stosunek, ale znamionuje go też innowacyjna gotowość wobec zmian w każdej dziedzinie życia. Dlatego niewykluczone, że właśnie na gruncie protestantyzmu i fali powszechnego niezadowolenia z realizowanej polityki zjednoczeniowej rozwiną się tendencje modernizacyjne. W świetle dotychczasowych ustaleń nie jest też jasne, czy wieszczony przez P.L. Bergera eurosekularyzm w przypadku Niemiec nie zostanie zahamowany przez nadzwyczajny ciąg wydarzeń, np. długi i wybitny pontyfikat Benedykta XVI.

WOLNOŚĆ SUMIENIA I WYZNANIA W POLSCE

Halina Lisicka

Na wstępie należy podkreślić, iż wolność sumienia i wyznania – jako prawo obywatelskie i polityczne – związana jest ze zmianą koncepcji państwa. Zmiana ta to odejście od modelu państwa wyznaniowego (nadrzędność władzy duchownej nad władzą świecką) do modelu koegzystencji władzy państwowej i duchownej. Należy przy tym pamiętać, że konflikty na tle stosunku do religii (jej wyznawania bądź nie) i walki religijne towarzyszą ludzkości prawie od początku. Często przybierały one postać wojen religijnych – krwawych i bezwzględnych. Jest tak zresztą i obecnie, czego przykładem jest święta wojna dżihad. Rozłamy religijne oraz pojawianie się nowych wyznawców powodowały konieczność poszukiwania form koegzystencji, a nawet współpracy. Początkowo wyznawcy nowych religii dążyli do swobody praktyk religijnych. Potem szukali swojego miejsca w życiu społecznym. Państwo wyznaniowe, państwo organizacyjne i funkcjonalnie związane z określoną religią, nierzadko zwalczające inne religie, istniało w Europie do czasów Rewolucji Francuskiej 1789 r. W świadomości politycznej klas rządzących nie było miejsca na model państwa oddzielnego od religii. Obowiązywał wówczas model państwa wyznaniowego i niekompetentnego. Krytyka średniowiecznego modelu państwa wyznaniowego rozpoczęła się od osłabienia zależności myśli politycznej od dogmatów wiary. Kwestionowała ona pogląd o państwowym charakterze i funkcjach kościoła. Poglądowi o zależności władzy świeckiej od Boga przeciwstawiła inny – o jej suwerenności, która rozciąga się nad kościołem i duchowieństwem¹.

Jednym z pierwszych państw, w których wprowadzono zasadę rozdziału państwa i kościoła (kościółów) były Stany Zjednoczone Ameryki. W USA zasadę rozdziału państwa i ko-

¹ M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 235-236.

ściola przyjęto w pierwszej poprawce konstytucji w 1791 r. Zasada ta miała gwarantować pokojową koegzystencję różnych wyznań. W modelu amerykańskim obowiązuje zakaz ustanowienia religii panującej. Konsekwencją tej zasady jest świecki charakter federacji, odrzucenie wyznania jako kryterium różnicowania praw politycznych i cywilnych obywateli, swoboda działania kościołów i związków wyznaniowych w granicach wyznaczonych przez powszechnie obowiązujące ustawy. Przyjęta zasada, stosowana do dziś, spowodowała, że nie ma chyba kościoła czy wyznania, które nie funkcjonowałyby w USA. We Francji rozdział kościoła i państwa wprowadzono w 1795 r. Model francuski charakteryzował się zakazem materialnego wspierania kościołów i podporządkowaniem ich ogólnie obowiązującemu prawu. Duchowni utracili swoje przywileje i zostali zrównani w prawach z innymi obywatelami. Zabroniono zmuszania kogokolwiek do ponoszenia wydatków związanych z utrzymaniem kultu. Aparat państwowy uległ zeświecczeniu. W praktyce rozdział ten realizowany był do 1801 r., w którym Napoleon zawarł konkordat ze Stolicą Apostolską, chociaż niektóre jego przepisy funkcjonowały do 1905 r., czyli wydania ustawy o rozdziale państwa i kościoła. Konstytucja Republiki Francuskiej z 1958 r. ostatecznie określiła Francję jako republikę niepodzielną, świecką, demokratyczną i socjalną.

W procesie laicyzacji Francji można wyróżnić trzy fazy:

- 1) okres rewolucji i reform napoleońskich – państwo wycofało się ze sfery religijnej, akceptując jednocześnie wolność religijną obywateli; państwo nadal ingerowało w obszar działania Kościoła;
- 2) lata 1880-1907 – zeświecczenie szkolnictwa – okres ten charakteryzował się następującymi cechami:
 - marginalizacją organizacji religijnych,
 - dystansem państwa względem wszelkich przekonań religijnych,
 - uznaniem idei wolności sumienia jako wolności dla każdego obywatela,

3) lata 80. dwudziestego wieku – wzrost liczby emigrantów, zwłaszcza wyznawców islamu².

Idea oddzielenia państwa i kościoła stała się elementem składowym doktryny liberalizmu. Koncepcja ta inspirowała nowe rozwiązania ustrojowe w różnych państwach. O kształcie państwa decydowało jego zróżnicowanie społeczne, polityczne i religijne. Przyjmowane rozwiązania akcentowały wolność sumienia i wyznania, zakaz istnienia kościoła państwowego, równouprawnienie wyznań równość obywateli ze względu na wyznanie, czy światopogląd³. W związku z tym tworzyły się państwa o różnym charakterze.

Mówiąc o charakterze państwa, mam na myśli realizację zasady rozdziału kościoła i państwa oraz określenie stosunku państwa do religii. Pamiętać przy tym należy, że podstawą systemów demokratycznych jest wolność religijna (wolność sumienia). Samo zagadnienie wolności sumienia i wyznania tylko na pozór jest kwestią prostą. Problemem jest zakres i sposób realizacji tej wolności w przypadku rozdziału państwa i kościoła. Pierwszym dokumentem, w którym prawo to zostało uwzględnione, była Deklaracja praw, wolności człowieka i obywatela z 1789 r., zgodnie z którą człowiek powinien mieć swobodę wyboru swoich poglądów, w tym także religijnych. Wolność sumienia i wyznania można traktować dwojako: jako wolność prywatną (osobistą) i po drugie, jako wolność publiczną, polegającą na prawie do powoływania instytucji służących krzewieniu wiary. Zasada ta obecna jest w większości współczesnych doktryn politycznych, w tym także w doktrynie Kościoła katolickiego. Można więc ją uznać za dorobek kulturowy ludzkości. Według koncepcji Myresa S. McDougala, Harolda D. Lasswella, Lung-Chu-Chen⁴, wolność ta sprowadza się do następujących zasad:

² A. Pawlak, *Laickie oblicze Francji*, praca niepublikowana, Wrocław 2008, s. 35.

³ Szerzej na ten temat M. Pietrzak, *op. cit.*

⁴ M.S. McDougal, H.D. Lasswell, Lung-Chu-Chen, *Human Rights and World Public Order*, The Basic Polices of International Law of Human Dignity, London 1980, s. 681 i n.

- wolności należenia lub nienależenia do jakiejkolwiek religii lub wyznania oraz wolności zmiany religii lub wyznania, zgodnie z własnym sumieniem,
- wolności wyznawania swojej religii lub wiary samemu lub z innymi publicznie lub prywatnie,
- wolności wyrażania opinii w kwestiach związanych z wolnością religii lub wyznania,
- wolności obrzędów i zebrań religijnych,
- wolności nauczania, propagowania i uczenia się religii lub wiary,
- wolności do praktykowania religii lub wyznania przez tworzenie i utrzymywanie instytucji filantropijnych i oświatowych,
- wolności do przestrzegania rytuałów, diet i innych praktyk swojej religii lub wyznania,
- prawie do pielgrzymek i podróży związanych z religią i wyznaniem,
- równym prawie ochrony miejsc modlitw i zebrań, a także miejsc pochówku,
- wolności organizowania i utrzymywania lokalnych, regionalnych, narodowych i międzynarodowych organizacji związanych z wiarą.
- wolności od przymusu przysięgi religijnej.

Z wolnością sumienia i wyznania łączy się zasada rozdziału państwa i kościoła.

Bez względu na zróżnicowanie rozwiązań instytucjonalnych w poszczególnych krajach, można wyróżnić podstawowe cechy współczesnego systemu lub modelu rozdziału państwa i kościoła:

- organizacyjne i funkcjonalne oddzielenie organów instytucji państwowych od organów i instytucji kościelnych i wyznaniowych,
- świecki charakter państwa, charakteryzujący się jego awyznaniowością, niekompetencją organów państwowych do regulowania spraw religijnych, a przede wszystkim neutralnością organów i instytucji w sprawach religijnych i światopoglądowych,

- autonomia i niezależność kościołów i związków wyznaniowych od państwa przy wykonywaniu funkcji religijnych i organizacyjnych,
- podległość organów i instytucji kościelnych prawu państwowemu w sprawach nie objętych autonomią i niezależnością,
- równouprawnienie wszystkich kościołów i związków wyznaniowych,
- pełna realizacja wolności sumienia i wyznania,
- równouprawnienie polityczne i cywilne wszystkich obywateli bez względu na wyznanie i światopogląd⁵.

W sytuacji rozdziału państwa i kościoła dla określenia stosunku państwa do religii (światopoglądu) używane są dwa terminy: świecki i neutralny. Czy jednak świecki oznacza to samo co neutralny? A jak można scharakteryzować państwo laickie? Państwo neutralne to takie, w którym konsekwentnie realizowana jest zasada rozdziału państwa i kościoła. Rozdział ten nie jest wyłącznie rozdziałem instytucjonalnym. Dlatego każda religia traktowana jest jako sprawa prywatna obywateli. Państwo nie zwalcza, ale też i nie wspomaga żadnych wyznań, a wobec kwestii religijnych zachowuje obojętność (neutralność) i nie zajmuje żadnego stanowiska. Z neutralności wynika uznanie pluralizmu religijno-światopoglądowego społeczeństwa i zagwarantowanie swobody wymiany poglądów na tematy religijne i światopoglądowe. Państwo jednak nie optuje za żadną religią czy światopoglądem, powstrzymuje się od reglamentowania wyboru wartości. Neutralność państwa rozciąga się na wszystkich funkcjonariuszy państwowych przy wykonywaniu funkcji urzędowych. Nie powinni oni kierować się własnymi sympatiami czy opcjami religijnymi bądź światopoglądowymi przy wydawaniu decyzji czy rozstrzyganiu sporów. Spoczywa na nich obowiązek bezstronnego postępowania wobec zróżnicowanych pod względem wyznaniowym obywateli. Państwo neutralne światopoglądowo nie powinno także podlegać wpływom religijnym we wszystkich dziedzinach życia spo-

⁵ M. Pietrzak, *op. cit.*, s. 239.

lecznego, w tym takich jak system oświaty czy wychowania. Nie oznacza to oczywiście zakazu funkcjonowania prywatnych szkół wyznaniowych. Funkcja wychowawcza państwa neutralnego (wszystkich instytucji państwowych, szczególnie oświatowych, naukowych, kulturalnych, środków masowego przekazu) powinna skupiać się na kształtowaniu postaw obywatelskich, patriotycznych, promowaniu wartości ogólnoludzkich i humanistycznych (przykładem są Stany Zjednoczone Ameryki). Należy przy tym zauważyć, że pierwsza poprawka konstytucji USA z 1791 r. zakazuje uznania jakiegokolwiek religii za panującą oraz uznaje prawo każdego obywatela do wyznania jakiegokolwiek religii.

W doktrynie katolickiej zasada neutralności utożsamiana jest z rozdziałem państwa i kościoła i jest przez Kościół odrzucona. Kościół potępia zasadę neutralności państwa rozumianą jako niezajmowanie przez państwo żadnego stanowiska wobec religii i traktującą Kościół katolicki wraz z innymi wyznaniem religijnymi jako wolne stowarzyszenia. Zgodnie z jego doktryną oznaczałoby to bowiem oderwanie porządku naturalnego od porządku nadprzyrodzonego i negowałoby w ten sposób moralne kompetencje Kościoła na forum publicznym. Neutralność państwa, w myśl doktryny kościelnej, może być uzasadniona jedynie w przypadku dużego rozbitcia religijnego, kiedy obok Kościoła katolickiego występują inne grupy religijne i jest to wybór mniejszego zła. W pozostałych przypadkach jedynym do przyjęcia przez Kościół katolicki rozwiązaniem jest zasada współpracy. Współpraca ta ma się układać nie tyle na podstawie wspólnie opracowanych formuł doktrynalnych, co powinna być wynikiem określonych faktów, uwarunkowanych okolicznościami miejsca i czasu. Współpraca pomiędzy państwem a kościołem winna opierać się na wzajemnej umowie (konkordacie).

G. Smith⁶ twierdzi, że oddzielenie religii od polityki jest procesem dwuetapowym:

⁶ G. Smith, *Życie polityczne w Europie Zachodniej*, Warszawa 1993, s. 30 i n.

- pierwszym etapem jest przejście od religii jako kwestii politycznej do religii jako biernego wyznacznika zachowania wyborczego – etap ten osiągnięto obecnie we Francji i Austrii,
- w etapie drugim zachowania wyborcze nie korelują w sposób istotny z religijnymi więziami i praktykami – w krajach katolickich zjawisko to jeszcze nie wystąpiło, obecnie z etapu pierwszego wychodzą Włochy.

Państwo świeckie jest państwem pluralistycznym światopoglądowo. Wspomaga wszelkie religie (w różnym zakresie) w imię powszechnej wolności. Zapewnia koegzystencję i współdziałanie wszystkich wyznań. Samo państwo (jego instytucje) nie ma jednak charakteru religijnego. Pluralizm religijny dotyczy takich sfer życia jak np. system wychowawczy i oznacza możliwość nauczania religii w szkołach. W państwach tego typu często funkcjonują „podatki religijne, czyli możliwość przekazywania części podatku należnego państwu na rzecz konkretnego kościoła lub związku wyznaniowego”. Państwami świeckimi są m.in. Holandia i Niemcy.

Ten system rozdziału państwa i kościoła może jednak rodzić konflikty. Przy jak najlepszej woli decydentów zawsze istnieje możliwość wyróżniania jednego związku wyznaniowego, a dyskryminowania innego. Wszak zawsze mamy do czynienia z określoną sumą pieniędzy, które można przeznaczyć na ten cel. System ten zmusza także decydentów do wyborów: którą świątynię remontować w danym roku.

Pamiętać przy tym trzeba, że pozycja związków wyznaniowych w systemie politycznym zależna jest od struktury wyznaniowej danego państwa. Inaczej sytuacja będzie się przedstawiać w państwie wielowyznaniowym, inaczej w kraju, w którym funkcjonuje związek wyznaniowy mający pozycję dominującą. Inaczej może ona wyglądać w krajach o przewadze wyznania rzymskokatolickiego, a inaczej w państwach, w których istnieje przybliżona równowaga między protestantami a katolikami.

Laicyzacja jest pewnym procesem. Procesy laicyzacyjne zachodzą z jednej strony w grupach społecznych, w bezpośrednich stosunkach między ludźmi, w grupach środowisko-

wych, zawodowych, z drugiej strony w świadomości jednostki, kształtując jej światopogląd. Najogólniej w pojęciu „laicyzacja” mieści się zjawisko „wyemancypowania się” spod wpływu religii i organizacji wyznaniowej. Historia ludzkości wskazuje, jak wiele dziedzin życia społecznego, politycznego znajdowało się w zasięgu zainteresowań religii. Religia i organizacje religijne miały i nadal mają wpływ na treść różnych dziedzin kształtujących życie społeczne, np. na filozofię, ideologię, prawo, kulturę, sztukę, działalność instytucji państwowych, politycznych, prawnych, społecznych, administracyjnych, oświatowych i wychowawczych⁷. Laickość państwa początkowo rozumiana była głównie jako przeciwieństwo lub zaprzeczenie wyznaniowego charakteru państwa. Konstytucje i ustawodawstwa państw laickich odrzucają bądź negują istnienie religii panującej. W państwach laickich zerwane zostają więzy organizacyjne łączące instytucje państwowe z wyznaniowymi. Państwo nie wyznaje wiary i nie urzeczywistnia celów religijnych. Konsekwencją eliminacji treści religijnych z życia państwowego jest laicyzacja prawa. Laickie prawo karne odrzuca pojęcie przestępstwa religijnego, którego przedmiotem jest ochrona Boga czy dogmatów wiary⁸.

Zdaniem M. Pietrzaka w ustawodawstwie zwykłym można wyróżnić szereg zasad, które dookreślają pojęcie laickości. Są nimi:

- zakaz subwencjonowania przez państwo działalności religijnej,
- zakaz wywieszania na budynkach i miejscach publicznych znaków i symboli religijnych,
- zakaz łączenia uroczystości państwowych z obrzędami religijnymi,
- zakaz wykonywania przez kościoły i związki wyznaniowe funkcji państwowych,
- świecki charakter prawa małżeńskiego i akt stanu cywilnego,
- świecka treść przysięgi sądowej i cywilnej,

⁷ J. Godlewski, *Współczesne problemy laicyzacji*, [w:] *Polityka wyznaniowa. Tło – warunki – realizacja*, Warszawa 1972, s. 458 i n.

⁸ M. Pietrzak, *op. cit.*, s. 134 i n.

- prawo do milczenia, czyli zakaz stawiania w formularzach urzędowych pytań dotyczących przynależności wyznaniowej,
- zakaz nauczania religii w szkołach państwowych⁹.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że w krajach katolickich religia ma bezpośrednie związki z polityką. Przyczyny tego są następujące:

- szeroki programowo zakres roszczeń katolicyzmu, a zwłaszcza rozwiniętej doktryny społecznej sprawia, że nauczanie Kościoła ma odniesienia polityczne, z tego też powodu Kościół jest aktywnym uczestnikiem życia politycznego;
- hierarchiczna struktura Kościoła wymusza na nim postawę nieelastyczną, a to skłania go do identyfikacji z określonymi kierunkami politycznymi;
- związki z Watykanem sprawiają, że jawi się on jako czynnik antynarodowy.

Te czynniki wywołują często nastroje antyklerykalne. Wyjątkiem jest Republika Irlandii, która zapewniła Kościołowi niekwestionowaną supremację, przy braku tendencji antyklerykalnych, mimo przypadków interwencji hierarchii w życie polityczne. Jednak często mamy do czynienia z sytuacją ostrej polaryzacji między kościołem a społeczeństwem.

W tym kontekście należy podjąć się analizy państwa polskiego i próby określenia jego charakteru.

W Polsce międzywojennej większość obywateli była wyznania rzymskokatolickiego. W Konstytucji marcowej z 1921 r. w art. 114. zapisano, iż „wyznanie rzymskokatolickie, będące religią przeważającą większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”. W stosunku do innych związków wyznaniowych uznano, że kościoły mniejszości religijnych i inne prawnie uznane związki wyznaniowe rządzą się własnymi ustawami, których uznania państwo nie odmówi, o ile nie zawierają postanowień sprzecznych z prawem. Stosunek państwa do kościołów i wyznań

⁹ *Ibidem*, s. 132-133.

miał być ustalany w drodze ustawowej po porozumieniu z ich prawnymi reprezentacjami (art. 115 konstytucji).

W ten sposób uregulowano m.in. stosunek do następujących związków wyznaniowych:

- Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego w Rzeczypospolitej Polskiej (rozporządzenie Prezydenta RP z 28 marca 1928 r.),
- Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (ustawa z 21 kwietnia 1936 r.),
- Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (ustawa z 21 kwietnia 1936 r.),
- Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (dekret prezydenta RP z 25 listopada 1935 r.).

Struktura wyznaniowa Polski z lat 1919-1939 wykazywała duże zróżnicowanie. Według spisu ludności z 1931 r. do kościoła rzymskokatolickiego należało ponad 65% osób. Ludność prawosławna stanowiła około 11%, gminy żydowskie 9,8%, osoby wyznania ewangelickiego około 2,5%.

Bez wątpienia Polska międzywojenna była państwem świeckim, w którym konstytucyjnie zapewniono dominację wyznaniu rzymskokatolickiemu. Po II wojnie światowej struktura wyznaniowa Polski uległa zmianie. Zmniejszyła się liczba prawosławnych, ewangelików i członków gmin żydowskich. Spowodowane to było planową likwidacją przez hitlerowców tych ostatnich, jak również zmianami granic Polski.

Deklaracja Manifestu lipcowego Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z 1944 r. o równouprawnieniu wyznań została zrealizowana przez legitymizację wyznań uprzednio nie uznawanych (jak np. Kościoła Polskokatolickiego). Znaczenie dla późniejszej polityki wyznaniowej miała zmiana przepisów Dekretu Prezydenta RP z 1932 r. Prawo o stowarzyszeniach, dokonana w 1949 r. Umożliwiła ona rejestrację związków wyznaniowych w formie stowarzyszeń.

Nie ulega jednak wątpliwości, że wyznawcy Kościoła katolickiego stanowili większość. Dlatego też chcąc mówić o polityce wyznaniowej PRL, trzeba mieć na uwadze fakt, że jej najważniejszym elementem było określenie stosunków na linii państwo – Kościół katolicki.

W Konstytucji z 1952 r. w art. 70. zapisano, że Kościół jest oddzielony od państwa. Zasady stosunku państwa do Kościoła miały określić ustawy (te jednak uchwalono dopiero w 1989 r.)

Omawiając stosunki państwo – Kościół katolicki w PRL można wyróżnić cztery etapy mające dla nich znaczenie:

- 1) porozumienie między rządem a Episkopatem z 1950 r., w wyniku którego powołano Komisję Wspólną Przedstawicieli Rządu i Episkopatu; jej zadaniem była normalizacja stosunków między państwem a Kościołem katolickim,
- 2) porozumienie między rządem a Episkopatem z 1956 r. i reaktywowanie działalności Komisji,
- 3) proklamowanie pełnej normalizacji stosunków w grudniu 1970 r. przez Edwarda Gierka.
- 4) reaktywowanie działalności Komisji we wrześniu 1980 r.

Do 1980 r. (powstania Solidarności) poszukiwano obszarów współpracy między PZPR a Kościołem katolickim. Nie oznacza to oczywiście, że okres ten nie obfitował w konflikty i kryzysy. Wystarczy wspomnieć rok 1953 i pozbawienie wolności prymasa Stefana Wyszyńskiego czy dekret z 1953 r. o obsadzaniu duchownych na stanowiskach kościelnych. Władze partyjne najwyższych szczebli wierzyły w możliwość ograniczenia roli Kościoła w życiu społecznym. Zdawano sobie sprawę, że pełna eliminacja jest niemożliwa. Należy pamiętać, że w Polsce miejsce Kościoła katolickiego w życiu społecznym uwarunkowane było historią. W okresach utraty niepodległości (podczas zaborów oraz II wojny światowej) był on ostoją polskości. W okresie zaborów był ośrodkiem kulturalnym, wychowawczym, a nawet, jak w zaborze pruskim, organizatorem życia gospodarczego. Po II wojnie światowej był symbolem walki o niepodległość. Nie był naznaczony piętnem kolaboracji. Pierwsze lata powojenne wzmocniły jego pozycję w społeczeństwie. Polska była krajem chłopskim, a pozycja Kościoła była i jest na wsi szczególnie silna. Po II wojnie światowej nastąpiły migracje ludności ze wsi do miasta. Migracja była o wiele większa niż w krajach ościennych. Ludność wiejska wyrwana ze środowiska, w którym wyrosła i żyła, nagle znaj-

dowała się w obcym dla niej świecie (jakim było miasto). Jedynym oparciem dla niej był Kościół z jego obrzędami (instytucja znana). W mieście, gdzie jeszcze nie wytworzyły się naturalne więzi integracyjne niwelował on alienację. Przynależność do Kościoła (uczestnictwo w nabożeństwach) ułatwiała przynależność do nowej grupy.

W latach późniejszych, kiedy ta rola Kościoła uległa osłabieniu (zmniejszenie ruchów migracyjnych) ujawniło się jego nowe znaczenie dla społeczeństwa – był jedyną organizacją, do której przynależność była dobrowolna. Znajdował się poza oddziaływaniem ideologicznym PZPR.

Należy także pamiętać, że na kształt stosunków PZPR – Kościół katolicki duży wpływ miało wybranie w 1978 r. papieża Polaka Jana Pawła II. Rolę Kościoła w latach osiemdziesiątych XX wieku determinowały dwa zjawiska:

- wybór papieża Polaka,
- charakter kryzysu w Polsce, miał on podłoże ekonomiczne, polityczne, ale i moralne.

Kościół katolicki w latach osiemdziesiątych stał się elementem systemu politycznego. Przyjąć można, że system polityczny to całokształt względnie trwałych układów działań, instytucji, stosunków oraz norm, które dotyczą rozbieżnych interesów dużych grup społecznych, a zwłaszcza ich warunków życia zbiorowego i związane są z dążeniem do sprawowania władzy politycznej lub wywierania znaczącego wpływu na ośrodki tej władzy¹⁰.

Władza państwowa jest zarówno środkiem, jak i bezpośrednim celem aktywności politycznej. Granicą systemu politycznego jest więc możliwość sprawowania władzy państwowej lub wywierania znacznego wpływu na ośrodki tej władzy¹¹. Celem działania Kościoła w latach osiemdziesiątych nie było dążenie do zdobycia władzy lub współrządzenia, ale wpływ na ośrodki władzy (wpływ na decyzję i politykę PZPR). Jego główne

¹⁰ Szerzej na ten temat: K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, Warszawa 2005.

¹¹ J. Kowalski, W. Lamentowicz, P. Winczorek, *Teoria państwa i prawa*, Warszawa 1983, s. 274 i n.

zainteresowania w tej materii dotyczyły: po pierwsze – polityki wyznaniowej państwa (a co za tym idzie miejsca Kościoła w życiu politycznym i społecznym) i po drugie – szeroko ujmowanej problematyki praw i wolności człowieka. Kościół katolicki w latach osiemdziesiątych stał się podmiotem stosunków politycznych. I choć w wymiarze ograniczonym, to jednak zapewniającym mu wpływy polityczne. Dynamika życia politycznego w Polsce sprawiła, że układ względnie niezależny, jakim był Kościół katolicki, a ściślej jego hierarchia, wszedł w sposób formalny w skład układu kierowniczego społeczeństwa, pełniąc rolę medycyną w sytuacjach ostrych konfliktów politycznych oraz wyrażając swój pogląd w sprawach doniosłych dla państwa¹².

Należy podkreślić, że takie umiejscowienie Kościoła katolickiego w systemie politycznym było specyfiką polską. W pozostałych krajach socjalistycznych był on jedynie elementem otoczenia systemu, jeśli w ogóle nie został wyeliminowany (np. w Albanii). Także rozdział Kościoła od państwa był w Polsce odmiennie realizowany niż w pozostałych krajach socjalistycznych. Rozdział państwa i kościoła w Polsce był kwestią o wiele prostszą w teorii niż w praktyce życia politycznego i społecznego. Występowały bowiem dziedziny, którymi zainteresowane było państwo (partia komunistyczna), jak i Kościół. Rywalizowały one o wpływy w szkolnictwie, wychowaniu, kulturze i nauce, sprawach socjalnych, wśród których istotne miejsce zajmowały kwestie rodziny. W Polsce istniała rozbudowana sieć szkolnictwa wyznaniowego (45 seminariów duchownych, cztery fakultety papieskie na prawach wyższych uczelni). Kościół dysponował także własną prasą, wydawnictwami i instytucjami kulturalnymi. Mimo deklaracji o współpracy partii i Kościoła, podejmowano próby utrudniania działalności duszpasterskiej np. przez kontrolę pielgrzymek i procesji. Nigdy też nie zaniechano inwigilacji księży. Eliminacja Kościoła z życia politycznego i społecznego miała też wielu zwolenników. Lata osiemdziesiąte przyniosły również dyskusję

¹² Por. A. Bodnar, *Decyzje polityczne*, Warszawa 1985, s. 195.

ideologiczną nad charakterem państwa socjalistycznego – czy powinno to być państwo świeckie czy neutralne? W literaturze marksistowskiej brak było w tej kwestii jedności. Wśród autorów przeważał pogląd, że państwo socjalistyczne jest państwem świeckim, areligijnym, nie jest natomiast neutralne światopoglądowo, czyli nie może dopuścić do przekazania całego społeczeństwa pod wyłączne oddziaływanie światopoglądu idealistycznego. Zwolennicy innego stanowiska głosili, że świeckość państwa oznacza równouprawnienie wyznawców różnych światopoglądów. Korzystając z dobrodziejstw tak pojmowanej świeckości jedni krzewią ateizm, a drudzy Chrystianizm. I mają do tego niezbywalne prawo¹³. Polska jako państwo socjalistyczne traktowana była jak państwo świeckie, w którym religia traktowana była jako sprawa prywatna obywateli.

Kościół katolicki w latach osiemdziesiątych realnie odgrywał rolę jednego z głównych ośrodków życia politycznego. Był ośrodkiem specyficznym, gdyż w przeciwieństwie do partii miał wsparcie w społeczeństwie. Swoim autorytetem i strukturą organizacyjną wspierał rozproszoną i osłabioną opozycję. Jednocześnie wzrastała jego siła religijna. Czynnikiem, który wpłynęła na wzrost jego znaczenia, był kryzys realnego socjalizmu.

W okresie tym Kościół, a ściślej mówiąc jego hierarchia, wszedł w sposób formalny w skład układu kierowniczego społeczeństwa, pełniąc rolę mediacyjną w sytuacjach ostrych konfliktów politycznych oraz wyrażając swój pogląd w spawach doniosłych dla narodu i państwa¹⁴. Księża, choć funkcjonowali w polityce (poprzez spotkania z władzami partyjnymi i państwowymi), nie byli reprezentacją społeczeństwa. Jak mówił wówczas prymas Glemp, Kościół nie posiadał programu politycznego w znaczeniu przyjmowanym w sferach władzy. Dlatego nie przekształcił się w opozycję polityczną. Stanowił

¹³ S. Markiewicz, *Państwo i Kościół w Polsce Ludowej*, Warszawa 1981, s. 7.

¹⁴ H. Lisicka, *Rola kościoła katolickiego w systemie politycznym PRL w latach osiemdziesiątych*, [w:] *Łagodna agonía socjalizmu. Mechanizmy polityczne życia społecznego w Polsce w latach osiemdziesiątych*, pod red. J. Hausnera i T. Klementewicza, Warszawa 1991.

jednak dla opozycji zaplecze organizacyjne oraz „najwyższy autorytet moralny”. Dzięki przyjęciu takiej postawy mógł skupić wokół siebie również laickie grupy opozycyjne. Ta postawa niereprezentowania i niepopierania żadnego programu politycznego była szczególnie wyraźna podczas obrad Okrągłego Stołu. Wśród przedstawicieli strony solidarnościowo-opozycyjnej nie było księży (aczkolwiek episkopat aktywnie uczestniczył w przygotowaniach do spotkania).

Rok 1989 był dla wielu podmiotów życia politycznego i społecznego momentem przełomowym. Zmiany zapoczątkowane porozumieniami Okrągłego Stołu wpłynęły również na odmienne niż dotychczas określanie roli Kościoła katolickiego w systemie politycznym. Jedną z ważniejszych zmian było uchwalenie przez Sejm ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego (Dz.U. 1989, Nr 29, poz. 154, z późn. zm.) oraz ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. 1989, Nr 29, poz. 155). Ustawy te umożliwiły w sposób znaczący wzrost roli Kościoła w systemie politycznym.

Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r. zapewniała oddzielenie kościołów i związków wyznaniowych od państwa. Proklamowała swobodę wypełniania przez kościoły funkcji religijnych. Ponadto zapewniała ona równouprawnienie dla wszystkich wspólnot religijnych. Zgodnie artykułem 1. ustawy Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu obywatelowi wolność sumienia i wyznania, rozumianą jako swobodę wyboru religii lub przekonań oraz wyrażania ich indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie. Obywatele wierzący wszystkich wyznań oraz niewierzący mają równe prawa w życiu państwowym, politycznym, gospodarczym, społecznym i kulturalnym.

Korzystając z wolności sumienia i wyznania obywatele mogą w szczególności:

- 1) tworzyć wspólnoty religijne, zwane dalej „kościółami i innymi związkami wyznaniowymi”, zakładane w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej, posiadające własny ustrój, doktrynę i obrzędy kultowe,

- 2) zgodnie z zasadami swojego wyznania uczestniczyć w czynnościach i obrzędach religijnych oraz wypełniać obowiązki religijne i obchodzić święta religijne; należeć lub nie należeć do kościołów i innych związków wyznaniowych,
- 3) głosić swoją religię lub przekonania,
- 4) wychowywać dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem w sprawach religii,
- 5) zachowywać milczenie w sprawach swojej religii lub przekonań,
- 6) utrzymywać kontakty ze współwyznawcami, w tym uczestniczyć w pracach organizacji religijnych o zasięgu międzynarodowym,
- 7) korzystać ze źródeł informacji na temat religii,
- 8) wytwarzać i nabywać przedmioty potrzebne do celów kultu i praktyk religijnych oraz korzystać z nich,
- 9) wytwarzać, nabywać i posiadać artykuły potrzebne do przestrzegania reguł religijnych,
- 10) wybrać stan duchowny lub zakonny,
- 11) zrzeszać się w organizacjach świeckich w celu realizacji zadań wynikających z wyznawanej religii bądź przekonań w sprawach religii,
- 12) otrzymać pochówek zgodny z wyznawanymi zasadami religijnymi lub z przekonaniem w sprawach religii.

Zgodnie ze wspomnianą ustawą stosunek państwa do wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych opiera się na poszanowaniu wolności sumienia i wyznania. Gwarancjami tej wolności w stosunkach państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są:

- 1) oddzielenie kościołów i innych związków wyznaniowych od państwa,
- 2) swoboda wypełniania przez kościoły i inne związki wyznaniowe funkcji religijnych,
- 3) równouprawnienie wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych, bez względu na formę uregulowania ich sytuacji prawnej.

W art. 10. ustawy zadeklarowano, że Polska jest państwem świeckim, neutralnym w sprawach religii i przekonań.

Można zastanowić się więc nad tym, jaki charakter przyjęło państwo – świecki czy neutralny? Zgodnie z ustawą, państwo i państwowe jednostki organizacyjne nie dotują i nie subwencjonują kościołów i innych związków wyznaniowych. Można mieć jednak wątpliwości, czy zasada ta jest realizowana, czego przykładem jest budowa w Warszawie Świątynia Opatrzności Bożej, finansowana z budżetu państwa.

Kościoły i inne związki wyznaniowe w Polsce działają w konstytucyjnych ramach ustrojowych Rzeczypospolitej Polskiej, a ich sytuację prawną i majątkową regulują przepisy rangi ustawowej. Należy przy tym zauważyć, że regulacja ustawowa sytuacji innych kościołów chrześcijańskich w Polsce trwała stosunkowo długo. Uregulowaną sytuację prawną mają następujące kościoły chrześcijańskie:

- Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny – ustawa z 4 lipca 1991 r.,
- Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej – ustawa z 13 maja 1994 r.,
- Kościół Ewangelicko-Reformowany w Rzeczypospolitej Polskiej – ustawa z 13 maja 1994 r.,
- Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w Rzeczypospolitej Polskiej – ustawa z 30 czerwca 1995 r.,
- Kościół Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej – ustawa z 30 czerwca 1995 r.,
- Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej – ustawa z 30 czerwca 1995 r.,
- Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej – ustawa z 30 czerwca 1995 r.,
- Kościół Katolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej – ustawa z 20 lutego 1997 r.,
- Kościół Starokatolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej – ustawa z 20 lutego 1997 r.,
- Kościół Zielonoświątkowy w Rzeczypospolitej Polskiej – ustawa z 26 kwietnia 1997 r.

Ustawy są wzorowane na ustawie o stosunku państwa polskiego do Kościoła katolickiego z 1989 r.

W chwili obecnej polscy muzułmanie dążą do uchwalenia nowej ustawy o stosunku państwa polskiego do Karaimskiego Związku Religijnego. Obowiązująca dotąd ustawa pochodzi z 21 kwietnia 1936 r.

Dominującym w Polsce kościołem jest Kościół katolicki, nawet jeśli uwzględni się fakt, że ogółem w naszym kraju zarejestrowanych jest 160 kościołów i związków wyznaniowych (tabela 1). W grupie tej mieszczą się wspomniane kościoły chrześcijańskie.

Tabela 1. Liczba wiernych powyższych kościołów chrześcijańskich w Polsce

Nazwa kościoła	Rok	Liczba parafii	Liczba wiernych
Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny	2001	223	509500
Obrządek grekokatolicki	2001	137	123000
Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej	2001	292	86850
Kościół Ewangelicko-Reformowany w Rzeczypospolitej Polskiej	2001	10	3583
Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w Rzeczypospolitej Polskiej	2001	41	4372
Kościół Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej	2000	94	4107
Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej	2001	146	9416
Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej	2001	83	22422
Kościół Katolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej	2001	24	2553
Kościół Starokatolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej	2001	37	24266
Kościół Zielonoświątkowy w Rzeczypospolitej Polskiej	2001	186	20027

Źródło: M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku państwa do kościołów chrześcijańskich*, Warszawa 2004.

Nowy związek wyznaniowy może utworzyć 100 obywateli polskich, posiadających pełną zdolność do czynności prawnych. Rejestr kościołów i związków wyznaniowych prowadzony jest przez ministra właściwego do spraw wyznań religijnych. Obecnie jest to Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji. Związek wyznaniowy, który chce się zarejestrować, musi posiadać statut. Statut związku powinien określać w szczególności:

- 1) nazwę kościoła lub innego związku wyznaniowego różną od nazw innych organizacji,
- 2) teren działania i siedzibę władz,
- 3) cele działalności oraz formy i zasady ich realizacji,
- 4) organy, sposób ich powoływania i odwoływania, zakres kompetencji oraz tryb podejmowania decyzji,
- 5) źródła finansowania,
- 6) tryb dokonywania zmian statutu,
- 7) sposób reprezentowania na zewnątrz oraz zaciągania zobowiązań majątkowych,
- 8) sposób nabywania i utraty członkostwa oraz prawa i obowiązki członków,
- 9) sposób powoływania, odwoływania oraz kompetencje osób duchownych,
- 10) sposób rozwiązania kościoła lub innego związku wyznaniowego i przeznaczenie pozostałego majątku.

Jeżeli kościół lub inny związek wyznaniowy przewiduje tworzenie jednostek organizacyjnych mających osobowość prawną, statut powinien określać ich nazwy, teren działania, siedziby, zakres uprawnień, zasady tworzenia, znoszenia i przekształcania tych jednostek, ich organy, zakres kompetencji, tryb podejmowania decyzji, sposób powoływania i odwoływania tych organów, sposób reprezentowania na zewnątrz oraz zaciągania zobowiązań majątkowych, a także przeznaczenie majątku pozostałego po zakończeniu likwidacji osoby prawnej kościoła lub innego związku wyznaniowego.

W przypadku kościołów i związków wyznaniowych, które są częścią organizacji o zasięgu międzynarodowym, w statucie powinny być określone zakres i formy wzajemnych stosunków.

Także Konstytucja z 2 kwietnia 1997 r. określiła stosunki pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi (w tym Kościołem katolickim). W art. 25. ust. 1 określono równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych. Ustęp 2 tego artykułu stanowi, że władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym.

Należy zauważyć, że po 1989 r. zmianie uległa rola Kościoła w systemie, czego przejawem było i jest jego aktywne zaangażowanie w politykę. Jednym z pierwszych działań politycznych podjętych przez polski kler było zaangażowanie Kościoła w kampanię wyborczą w 1989 r. W wyborach tych Kościół katolicki zdecydowanie poparł stronę solidarnościowo-opozycyjną, udzielając jej wszechstronnego wsparcia. Był także organizatorem i uczestnikiem tej kampanii. We wszystkich następnych kampaniach wyborczych wskazywał kandydatów oraz listy wyborcze, na które należało głosować.

Pozycja Kościoła katolickiego uległa także wzmocnieniu dzięki ratyfikacji przez Sejm 8 stycznia 1998 r. konkordatu.

Miejsce wiary i motywacji religijnej w życiu publicznym oraz stosunki państwo – kościół stały się jednym z najbardziej kontrowersyjnych i dzielących społeczeństwo problemów. Po 1989 r. kościół stał się stroną w debatach i sporach publicznych. Sporną kwestią jest stosowanie kryterium religijnego w życiu publicznym (propozycje wprowadzenia ocen z religii na świadectwach i wliczania tych ocen do średniej ocen).

Kościół katolicki wraz z jego przedstawicielami jest aktywnym uczestnikiem życia publicznego i społecznego. Nie ma współcześnie rocznicy lub obchodów bez udziału jego reprezentantów. Miejsce dawnych sekretarzy przecinających wstęgi, otwierających budynki użyteczności publicznej, zajęli duchowni katolicy. Kościół „zagospodarował” lukę, która powstała po rozwiązaniu w 1990 r. PZPR.

Celem działań podejmowanych przez duchownych jest doprowadzenie do prawidłowego – ich zdaniem – stosunku między kościołem a państwem, a więc takiego, gdy „państwo re-

spektuje wewnętrzne prawa danego kościoła lub grupy religijnej i jego rytuały, ochrania go, nie stanowi praw na jego szkodę, a nawet w razie konieczności i na jego żądanie wydaje wszelkie sprawiedliwe i konieczne zarządzenia, pomagające w realizacji celów kościoła”¹⁵. Taka relacja państwo – kościół jest charakterystyczna dla państwa wyznaniowego, bo w takim religia sankcjonowana jest przez prawo. Chodzi również o to, aby zapewnić Kościołowi katolickiemu dominującą rolę w stosunku do innych wyznań. Tak bez wątplenia interpretowana jest ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Przedstawione fakty wskazują na to, że Kościół katolicki dąży do supremacji politycznej, tzn. chce panować, a nie rządzić. Panować, czyli dążyć do podporządkowania sobie określonych partii politycznych i zwalczać te, które nie będą chciały się podporządkować. W układzie takim Kościół będzie nadal dążył do postępującej kontroli życia społecznego. Celowi temu służą dążenia sankcjonowania moralności katolickiej przez prawo. Tak więc Polska nie jest ani państwem świeckim, ani neutralnym. Jest państwem zdecydowanie zorientowanym światopoglądowo. Mowa jest oczywiście o światopoglądzie katolickim. Inne wyznania chrześcijańskie traktowane są jako „młodszy bracia”.

Tak więc trudno jest dziś mówić o równości religii w Polsce. Jednym z przykładów, które można przytoczyć, jest realizacja prawa związków wyznaniowych do emitowania w publicznym radiu i telewizji programów religijnych. Poza Kościołem katolickim inne wyznania z niego nie korzystają, między innymi z powodu braku przygotowania merytorycznego i finansowego.

Na zakończenie trzeba zauważyć, że zdaniem Trybunału Praw Człowieka (wyrok z 2010 r.) brak możliwości wyboru etyki zamiast religii narusza Europejską Konwencję Praw Człowieka i Wolności Podstawowych.

¹⁵ M. Czeakański, *Chrześcijańskie wobec wyborów politycznych. Przewodnik*. Kraków 2000, s. 107.

OBRAZA UCZUĆ RELIGIJNYCH W POLSKIM PRAWIE KARNYM

Anna Nowakowska

Przepisy regulujące kwestie religijne zajmowały, poczynając od czasów nowożytnych, istotne miejsce w każdym europejskim kodeksie karnym. Zawarte w nich były liczne nieraz unormowania udzielające religii czy wyznaniom ochrony karnej i podkreślające tym samym ich kluczową wagę dla państwa oraz tożsamości narodowej. Jednakże nawet w ustawach kryminalnych cechujących się dużym stopniem tolerancji religijnej, chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm, cieszyło się pozycją uprzywilejowaną, a dominująca w danym kraju religia korzystała z najszerzej ochrony. Stanowiło to gwarancję stabilizacji oraz umacniało władzę państwową, tym bardziej, gdy państwo nie było jednolite pod względem wyznaniowym. Zróżnicowanie religijne od wieków było bowiem przyczyną nieporozumień i konfliktów. Szczególne zagrożenie nawet dla samego bytu państwowego niosły wojny domowe na tle religijnym. Wystarczy przywołać tutaj prześladowania albigensów lub hugenotów we Francji czy katolików w Anglii za panowania Henryka VIII i rządów Cromwella. W świetle takich doświadczeń próby prawnego uregulowania stosunków międzywyznaniowych nabierały pierwszorzędного znaczenia. Podejmowane były w celu zapewnienia wewnętrznego pokoju i to z nich właśnie wywodzą się współczesne unormowania konstytucyjne kwestii religijnych. Uzupełnieniem dla nich są przepisy ustaw karnych, w tym regulacja zawarta w polskim kodeksie karnym.

W Polsce przestępstwo obrazy uczuć religijnych umiejscowione zostało w rozdziale kodeksu karnego noszącym tytuł „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania”¹. Można by zatem przypuszczać, że przedmiotem ochrony prze-

¹ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny (Dz.U. z 1997 r. Nr 88, poz. 553).

stępstw ujętych w tym rozdziale jest właśnie wolność sumienia i wyznania. Jakkolwiek wniosek taki wydaje się właściwy w stosunku do przestępstwa z art. 194 k.k., tj. zakazu dyskryminacji religijnej, to odniesienie go do wszystkich uregulowanych w tym rozdziale przestępstw zdaje się już zbyt daleko idące. Należy bowiem zastanowić się, w jakim stopniu obrażanie uczuć religijnych wpływa na wolność sumienia lub wyznania? Z pewnością jednostkowy przypadek naruszenia art. 196 k.k. nie niesie dla tej sfery żadnego zagrożenia. Wątpliwość może natomiast powstać w sytuacji powtarzających się naruszeń. Wówczas decydująca będzie postawa państwa. Jeżeli poszanowanie prawa do niezależnego określenia własnej postawy wobec religii wyrażone byłoby jedynie w przepisach, a nie odzwierciedlałoby rzeczywistej polityki państwa w tej kwestii, można by mówić o ograniczeniu lub nawet całkowitym braku swobody wyznania. Jawna niechęć wobec dominującego w danym kraju Kościoła, jak również wobec wszelkich praktyk religijnych, dyskryminacja ludzi reprezentujących pewne przekonania byłyby jednak głównymi przyczynami braku wolności religijnej. Nieprzestrzeganie zakazu obrażania uczuć religijnych byłoby tylko jednym z jego elementów, prawdopodobnie zresztą najmniej spośród wymienionych istotnym. Łatwo zauważyć, że opisana sytuacja miała miejsce w poprzednim ustroju Polski. Zapisy konstytucyjne dotyczące tej kwestii miały charakter czysto fikcyjny i w praktyce nie były stosowane.

Po wydarzeniach z 1989 r. nastąpiła radykalna zmiana w podejściu państwa do religii i kościoła. Przestał on być postrzegany jako zagrożenie dla władzy. Przepisy konstytucji i kodeksu karnego zyskały zatem realne znaczenie. Z całą pewnością można założyć, że w dzisiejszych czasach wielokrotne naruszenia art. 196 k.k. nie spotkałyby się z pobłażliwą reakcją ze strony organów ścigania. Biorąc pod uwagę takie nastawienie państwa, należałoby uznać, że przedmiotem ochrony, do którego odnosi się to przestępstwo, nie jest wolność sumienia i wyznania, a raczej pokój religijny. Poparcie dla tej tezy może również stanowić wykładnia historyczna.

Przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości, na jej terenie obowiązywały przepisy karne państw zaborczych, które zastąpione zostały ostatecznie polskim uregulowaniem na początku lat 30. XX wieku². Kodeks karny z 1932 r. w rozdziale „Przestępstwa przeciwko uczuciom religijnym” penalizował takie zachowania jak choćby publiczne bluźnienie Bogu³. Według J. Makarewicza tytuł ten nie oddawał jednak w pełni zamierzeń prawodawcy. Nie kierował się on bowiem chęcią ochrony swobód obywatelskich w dziedzinie wiary, lecz miał na celu zapobieganie wstrząsom społecznym wywołanym czynem sprawcy⁴. Trzeba pamiętać, że w owym czasie Polska była państwem wielonarodowym i bardzo zróżnicowanym pod

² Na terenie zaboru pruskiego początkowo obowiązywał Landrecht Pruski Fryderyka Wilhelma II z 1794 r., przewidujący szereg przestępstw przeciwko prawom wyznań religijnych uznawanych przez państwo, a następnie kodeks karny z 1851 r., którego unormowania dotyczące ochrony religii i wolności sumienia były już bardziej liberalne. W 1870 r. wprowadzono Kodeks Karny Związku Północnoniemieckiego, obowiązujący na ziemiach polskich dawnego zaboru pruskiego do 1932 r. Na terenie zaboru rosyjskiego Aleksander I sankcjonował w 1818 r. opracowany przez polską Komisję Prawodawczą Kodeks Karzący Królestwa Polskiego. Regulował on w 3 artykułach obrazę religii, w tym dwie zbrodnie – bluźnierstwo i przeszkadzanie nabożeństwu oraz narażanie religii na wzgardę. Wadliwość konstrukcji i rozwiązań tego kodeksu spowodowała, że w 1848 r. został on uchylony i zastąpiony przez polską redakcję Kodeksu Kar Głównych i Poprawczych, zawierającego obszerny katalog przestępstw religijnych (art. 182-252). W 1915 r. niemieckie władze okupacyjne wprowadziły nowy kodeks rosyjski z 1903 r., którego moc rozszerzona została na wszystkie ziemie byłego zaboru rosyjskiego dopiero w 1921 r. Obowiązywał on do 1932 r. Na terenie zaboru austriackiego od 1787 r. stosowany był kodeks karny Józefa II (tzw. Józefina), a następnie od 1803 r. – austriacki kodeks karny (franciszkana). Stał się on podstawą dla powszechnej ustawy karnej austriackiej z 1852 r., która obowiązywała aż do 1932 r. Zob. B. Sygit, *Historia prawa kryminalnego*, Toruń 2007.

³ *Rozporządzenie Prezydenta RP z 11 lipca 1932 r. Kodeks karny* (Dz.U. z 1932 r. Nr 60, poz. 571).

⁴ J. Makarewicz, *Kodeks karny z komentarzem*, Lwów 1938, s. 442.

względem religijnym. Jakikolwiek przejawy szydzenia z kogoś z wyznań mogły stać się przyczyną poważnych zamieszek. Oczywistym interesem państwa było więc zapobieganie podobnym zajściom, a jeden ze sposobów niedopuszczenia do nich stanowiła właśnie regulacja zawarta w kodeksie karnym. Prawdopodobieństwo wystąpienia tego typu wydarzeń, jakkolwiek może się w dzisiejszych czasach wydawać znikome, było wówczas całkiem spore. Co więcej, istniało wciąż żywe wspomnienie licznych wojen religijnych, do których dochodziło w Europie. Właśnie w doświadczeniach wojen religijnych należy upatrywać przyczyny znacznie szerszego unormowania kwestii obrazy uczuć religijnych w niemieckiej i szwajcarskiej ustawie karnej. Obecny ich kształt, jak wskazuje A. Wąsek, uwarunkowany jest wydarzeniami jeszcze z XVI w. i to mimo, że sekularyzacja życia społecznego w tych krajach jest daleko posunięta⁵. Tytuły stosownych rozdziałów wspomnianych kodeksów nie pozostawiają zresztą miejsca wątpliwościom, jakie dobro chronione jest przez prawodawców. W szwajcarskim kodeksie karnym odpowiedni rozdział nosi tytuł: „Zbrodnie i występki przeciwko pokojowi publicznemu”, w austriackim natomiast: „Przestępstwa przeciwko mirowi religijnemu i społecznemu zmarłych”.

Po II wojnie światowej przepisy rozdziału XXVI polskiego kodeksu karnego z 1932 r. zostały uchylone i zastąpiono je dekretem z 5 sierpnia 1949 r. Dekret o ochronie wolności sumienia i wyznania⁶. Wprowadzał on nowe typy przestępstw, opatrzone niezwykle surowymi sankcjami (dożywotniego więzienia czy nawet karą śmierci). Wbrew swojej nazwie nie był

⁵ A. Wąsek, *Przestępstwa przeciwko przekonaniom religijnym de lege lata i de lege ferenda*, Państwo i Prawo 1995, nr 7, s. 34-35; *Ochrona uczuć religijnych w prawie karnym*, [w:] *Prawo wyznaniowe*, pod red. H. Misztala, Lublin 2000, s. 260-261; tak twierdzi również J. Kędziński, *Przestępstwa przeciwko religiom i wyznaniom w polskim prawie karnym – de lege ferenda*, Palestra 2007, nr 7-8, s. 72-74.

⁶ *Dekret z 05 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania* (Dz.U. z 1949 r. Nr 45, poz. 334).

narzędziem zapewniającym wolność wyznania, a wręcz przeciwnie – wykorzystywany był do represjonowania działalności religijnej. Za przykład może posłużyć niejasna i stwarzająca pole do nadużyć treść art. 8, który przewidywał przestępstwo nadużycia wolności wyznania i sumienia w celach wrogich ustrojowi RP. Po 1956 r. represje w pewnym stopniu ograniczono, czego wyrazem był m.in. nowy kodeks karny z 1969 r.⁷ W rozdziale XXVIII „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania” pominięto kilka typów przestępstw i złagodzono sankcje karne, jednak większość przepisów przejęto z Dekretu w tym samym brzmieniu. Daleko idące zmiany w unormowaniu tych kwestii dokonane zostały dopiero wraz z wprowadzeniem nowego kodeksu karnego z 1997 r. Mimo poważnego zmniejszenia liczby penalizowanych czynów (tj. do trzech ujętych w art. 194-196), a także zmiany samej aksjologii leżącej u ich podstaw, tytuł stosownego rozdziału został zachowany. W momencie wejścia w życie kodeksu, biorąc pod uwagę doświadczenia poprzedniego ustroju, decyzja ta mogła się wydawać kontrowersyjna. Wspomniana nazwa jest jednakże zgodna z zasadą wolności wyznania wyrażoną w art. 53 konstytucji. Nawiązywała także do uregulowań zawartych w aktach międzynarodowego prawa ochrony praw człowieka. Rozwiązanie to należy ocenić pozytywnie, nawet jeśli tytuł rozdziału nie do końca odpowiada faktycznemu przedmiotowi ochrony art. 196 k.k. Zatytułowanie go, przykładowo, „Przestępstwa przeciwko pokojowi religijnemu”, byłoby tym bardziej niewłaściwe z uwagi na szerszą materię omawianego rozdziału. Mając powyższe na względzie, określając przedmiot ochrony przestępstwa obrazy uczuć religijnych, nie można kierować się wyłącznie nazwą rozdziału, w którym przestępstwo to zostało ujęte.

Należałoby wyjaśnić, czy poza pokojem religijnym i ładem społecznym przedmiotem ochrony przepisu art. 196 k.k. są także uczucia i przekonania określonych osób w sprawach

⁷ Ustawa z 19 kwietnia 1969 r. Kodeks karny (Dz.U. z 1969 r. Nr 13, poz. 94).

wiary⁸. Przez wiele lat obowiązywania tego przepisu, dobro przez niego chronione mogło ulec zmianie z uwagi na inne warunki polityczno-społeczne. Polska jest państwem jednolitym pod względem wyznania i zagrożenie zamieszkami na tle religijnym jest niewielkie. Mogłoby to sugerować, że rzeczywiście przedmiot ochrony ma inną postać i obecnie większą wagę przykłada się do szacunku wobec poglądów religijnych obywateli niż do zapobiegania mało prawdopodobnym rozruchom na tym tle. Przeczy temu jednak sama treść art. 196 k.k., a mianowicie wymóg publicznego znieważenia przedmiotu czci religijnej. Zagadnienie to omówione zostanie dokładniej w dalszej części pracy, w tym miejscu należy jednak stwierdzić, że nawet poważna zniewaga skutkująca obrażeniem czyichś uczuć nie będzie pociągała za sobą odpowiedzialności karnej sprawcy, jeśli nie będzie miała charakteru publicznego. Ustawodawca penalizuje zatem jedynie czyny, które mogły dojść do wiadomości większej liczby osób, tylko bowiem wówczas powstaje zagrożenie wywołania konfliktu religijnego. Skoro obrażenie czyichś uczuć w niektórych przypadkach nie spotka się z reakcją organów ścigania, trudno jest przyjmować, że ustawodawca ma na celu ochronę takich uczuć. W szczególności nie do końca można zgodzić się z twierdzeniem W. Śliwowskiego, który podkreśla, że: „porządek prawny zajmuje neutralne stanowisko do przedmiotu kultu, natomiast szanuje przekonania innych ludzi i dlatego zakazuje pod groźbą kary ich obrazy. Ujawnia się tu linia szlachetnego szacunku dla

⁸ Zob. orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7.06.1994 r. (K 17/93, OTK 1994, cz. I, poz. 11, s. 90), w którym wskazano, że: „uczucia religijne, ze względu na ich charakter, podlegają szczególnej ochronie prawa. Bezpośrednio powiązane są bowiem z wolnością sumienia i wyznania, stanowiącą wartość konstytucyjną”. Uczucia religijne określonych osób za przedmiot ochrony art. 196 k.k. uznają: W. Wróbel [w:] *Kodeks karny. Część szczególna, Komentarz. T. II, Komentarz do art. 117- 277 k.k.*, pod red. A. Zolla, Zakamycze 2006, s. 584; J. Piórkowska-Flieger [w:] *Kodeks karny. Komentarz*, pod red. T. Bojarskiego, Warszawa 2008, s. 374; A. Waśek, *op. cit.*, s. 37.

indywidualnych poglądów jednostki”⁹. Rzeczywiście w naszym systemie prawa ochronie nie podlega sam przedmiot kultu – zniszczenie wyposażenia świątyni nie skutkujące obrażeniem czyichś uczuć oceniane byłoby tak samo jak pozostałe przestępstwa zniszczenia cudzego mienia i wiązałyby się z odpowiedzialnością karną na podstawie art. 288 k.k. Jednakże celem regulacji art. 196 k.k. nie jest zapewnienie poszanowania dla wolności przekonań ludzi w sprawach wiary. Poszanowanie to, wynikające z konstytucyjnej zasady wolności sumienia i wyznania, wyrażone jest pełniej w art. 194 k.k., natomiast art. 196 k.k. chroni wyłącznie przed publicznymi przejawami pogardy dla określonych wartości, pozostawiając pozostałe przypadki znieważenia bez ochrony karnoprawnej.

W myśl art. 196 k.k. do przestępstwa obrazy uczuć religijnych dochodzi poprzez publiczne znieważenie przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych. W pierwszej kolejności wyjaśnienia wymaga samo pojęcie znieważenia, które nie zostało normatywnie sprecyzowane. Słownik języka polskiego podaje, że „znieważyc kogoś” jest równoznaczne z „ubliżyć komuś”, „zelżyć kogoś” lub „zachować się względem kogoś w sposób obraźliwy”¹⁰. W tym miejscu należałoby także odwołać się do definicji, którą W. Kulesza sformułował dla scharakteryzowania przestępstwa zniewagi: „istotą znieważenia jest okazanie pogardy, która głębiej wyraża ujemny stosunek do wartości, jaką reprezentuje sobą człowiek, aniżeli lekceważenie”. Samo lekceważące zachowanie nie mogłoby zatem być utożsamiane ze zniewagą¹¹. Określenie to można przenieść na grunt przestępstwa obrazy uczuć religijnych. Uprawnione jest więc założenie, że nieokazanie należytego szacunku (np. niezdjęcie czapki w kościele przez mężczyznę), czy tym bardziej rzeczowa

⁹ W. Śliwowski, *Prawo karne*, Warszawa 1979, s. 429.

¹⁰ *Słownik języka polskiego*, pod red. M. Szymczaka, t. III, Warszawa 1981, s. 1049.

¹¹ W. Kulesza, *Zniesławienie i zniewaga (ochrona czci i godności osobistej człowieka w polskim prawie karnym – zagadnienia podstawowe)*, Warszawa 1984, s. 174.

krytyka nie będą stanowiły znieważenia. Twierdzenie, że Bóg nie istnieje, czy podważanie dogmatów danej religii również nie będzie się wiązało z odpowiedzialnością karną. Nietrudno zauważyć, że pojęcie znieważenia ma charakter względny. Niełatwo jest wyznaczyć granicę między wskazywaniem rzeczowych argumentów a pogardliwym wypowiedzianiem się o pewnych wartościach. Zachowanie sprawcy może być odebrane zupełnie odmiennie przez różne osoby, zależnie od ocen funkcjonujących w danym środowisku. To, co dla jednych będzie stanowiło okazanie pogardy, dla innych nie będzie zasługiwało na dezaprobatę. W doktrynie postuluje się, by osąd takiego działania oprzeć na kryteriach obiektywnych i brać pod uwagę jedynie generalnie akceptowane normy obyczajowe i przeważające oceny społeczne¹². W niektórych przypadkach można by uznać także normy obowiązujące w danym środowisku, np. wśród wyznawców danej religii. Natomiast sam fakt, że określona osoba poczuła się dotknięta zachowaniem godzącym np. w przedmiot czci religijnej, będzie podlegał ocenie subiektywnej.

Znieważenie może nastąpić w sposób werbalny (np. poprzez lżenie lub wyszydzanie symbolu krzyża bądź świętego obrazu) lub przez inne działanie (np. zniszczenie lub uszkodzenie ołtarza, poniżające gesty, pogardliwą parodię pewnych zachowań). Działanie takie ma charakter intencjonalny¹³. Nie

¹² Tak: J. Raglewski [w:] *Kodeks karny. Część szczególna, Komentarz. T. II, Komentarz do art. 117- 277 k.k.*, pod red. A. Zolla, Zakamycze 2006, s. 828; W. Wróbel, *op. cit.*, s. 585; M. Filar [w:] *Kodeks karny. Komentarz*, pod red. O. Górniok, Warszawa 2008, s. 813; J. Wojciechowski, *Kodeks karny. Komentarz. Orzecznictwo*, Warszawa 1997, s. 340; J. Piórkowska-Flieger, *op. cit.*, s. 425; W. Kulesza, *op. cit.*, s. 168.

¹³ Tak: W. Wróbel *op. cit.*, s. 587; J. Wojciechowska [w:] *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz do art. 117-221*, pod red. A. Wąska, Warszawa 2006, s. 782-783; O. Górniok [w:] *Kodeks karny. Komentarz. T. III*, O. Górniok, S. Hoc, S. Przyjemski, Gdańsk 2001, s. 177; I. Andrejew [w:] *Kodeks karny z komentarzem*, I. Andrejew, W. Świda, W. Wolter, Warszawa 1973, s. 577. Przeciwnie: M. Filar, *op. cit.*, s. 813; R. Paprzycki, *Prawnokarna analiza zjawiska satanizmu*, Zakamycze 2002, s. 50.

można bowiem znieważyć „przez przypadek”, naprawdę kierując się innym zamiarem. Wskazuje na to również analiza zawartej w kodeksie karnym z 1932 r. regulacji. Art. 173 posługuje się pojęciami: lżenie lub wyszydzanie (m.in. uznanego prawnie wyznania), które mieszczą się w zakresie szerszego terminu znieważenia¹⁴. Zelżyć kogoś lub szydzić z czegoś z zasady można jedynie w celu obrażenia czy poniżenia adresata.

Nie można przychylić się do poglądu M. Filara, a także M. Lipczyńskiej, którzy obok działania wskazują także jako formę znieważenia zaniechanie¹⁵. O karalnym zaniechaniu mówi się, gdy ciąży na kimś szczególny, prawny obowiązek podjęcia jakiegoś działania. Niezwykle trudno byłoby jednak wskazać obowiązek działania, którego niedopełnienie skutkowałoby znieważeniem np. przedmiotu czci religijnej. Mogłoby to dotyczyć na przykład policjantów. Do wypełnienia znamion przestępstwa obrazy uczuć religijnych doszłoby ewentualnie w sytuacji, gdy policjant widząc osobę niszczącą symbol religijny nie zareaguje. Nie można jednakże wówczas przyjąć, że policjant dopuścił się znieważenia przedmiotu czci religijnej. Czynu tego dokonał przecież inny sprawca, a nie wydaje się możliwe przypisanie w tym przypadku funkcjonariuszowi współsprawstwa. Stąd uznać trzeba, że przestępstwo z art. 196 k.k. popełnione może zostać wyłącznie w formie działania.

Znieważenie przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczanego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych musi mieć charakter publiczny. Określenie, kiedy warunek ten będzie spełniony, nie jest zadaniem łatwym. Przyjmuje się, że znieważenie to powinno dotrzeć do szerszego, bliżej nieoznaczonego kręgu osób¹⁶. Brak precyzyjnego wyjaśnienia te-

¹⁴ A. Wąsek, *op. cit.*, s. 37.

¹⁵ M. Filar, *op. cit.*, s. 813; M. Lipczyńska, *Oskarżenie prywatne*, Warszawa 1977, s. 144. Przeciwnie: J. Raglewski, *op. cit.*, s. 829; W. Kulesza, *op. cit.*, s. 173-174; J. Piórkowska-Flieger, *op. cit.*, s. 425-426.

¹⁶ Tak: W. Wróbel, *op. cit.*, s. 587; M. Filar, *op. cit.*, s. 813; A. Wąsek, *op. cit.*, s. 37; A. Marek, *Kodeks karny*, Warszawa 2007, s. 382;

go pojęcia powoduje, że każdorazowo obowiązkiem sądu jest ustalenie, czy zachowanie oskarżonego było publiczne. Stwarza to oczywiście możliwość dużego zróżnicowania rozstrzygnięć.

Sformułowanie „przedmiot czci religijnej” jest w doktrynie prawnej rozumiane rozbieżnie. Według niektórych komentatorów dosłowna interpretacja prowadziłaby do jego nieuzasadnionego zawężenia wyłącznie do rzeczy w znaczeniu materialnym. Tymczasem wspomniane określenie powinno obejmować nie tylko przedmioty, którym oddaje się cześć religijną, służące do jej oddawania, a także przedmioty, przez które oddawana jest cześć religijna, lecz również Boga, pojmowanego osobowo lub w inny sposób¹⁷. Z koncepcją tą, mimo że prowadzi ona do słusznego rozszerzenia ochrony na podmiot kultu, nie można się zgodzić. Przeczy niej przede wszystkim wykładnia językowa. Trudno zakładać, że ustawodawca, zamierzając objąć ochroną Boga, Matkę Boską czy Mahometa, jak również dogmaty wiary, użyłby określenia „przedmiot czci religijnej”. Zamiar taki potrafiłby z pewnością wyrazić precyzyjniej. Uregulowanie zawarte w art. 196 k.k. dopuszcza tym samym możliwość powstania paradoksalnej sytuacji. Znieważenie książeczki do nabożeństwa (np. poprzez jej spalenie), przy spełnieniu pozostałych znamion przestępstwa obrazy uczuć religijnych, mogłoby skutkować zastosowaniem sankcji karnych, sztydzenie z Jezusa nie wiązałoby się natomiast z żadnym naruszeniem prawa¹⁸.

R. Góral, *Kodeks karny*, Warszawa 2007, s. 331; J. Wojciechowski, *op. cit.*, s. 340; J. Wojciechowska, *op. cit.*, s. 781.

¹⁷ W. Wróbel, *op. cit.*, s. 585; J. Piórkowska-Flieger, *op. cit.*, s. 374; podobnie J. Wojciechowska, *op. cit.*, s. 781. Przeciwnie: J. Wojciechowski, *op. cit.*, s. 340; A. Wąsek, *op. cit.*, s. 33; O. Górniok, *op. cit.*, s. 177-178.

¹⁸ Organy ścigania zdają się przyjmować taką samą interpretację sformułowania „przedmiot czci religijnej”. W 2001 r. Prokuratura Rejonowa umorzyła śledztwo w sprawie obrazy uczuć religijnych innych osób przez publiczne znieważenie papieża Jana Pawła II w artykule prasowym. Stwierdzono wówczas, że Papież nie jest przedmiotem kultu. Wytoczeniem sprawy na drodze cywilnej

Także wykładnia historyczna nie pozwala na przyjęcie odmiennej interpretacji przepisów. W kodeksie karnym z 1932 r. unormowanych było kilka typów czynów zabronionych godzących w uczucia religijne. Obok przestępstwa z art. 173 (tj. publicznego lżenia lub wyszydzania uznanego prawnie wyznania lub związku religijnego, jego dogmatów, wierzeń lub obrzędów albo znieważenia jego przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do wykonywania obrzędów religijnych), który można uznać za pierwowzór dzisiejszego art. 196 k.k., przewidziane było także przestępstwo publicznego bluźnierstwa Bogu (art. 172). Taka regulacja nie pozostawiała miejsca na wątpliwości, jakie dobra podlegają ochronie. Osobno chroniono więc przedmiot i podmiot czci religijnej. Zasadniczy zwrot w polityce względem wyznań nastąpił wraz z wprowadzeniem Dekretu o wolności sumienia i wyznania. Artykuł 173 częściowo zmodyfikowano, nadając mu obecny kształt, art. 172 nie znalazł natomiast swojego odpowiednika. Był to celowy zabieg prawodawcy, który wykluczył Boga, dogmaty i wierzenia spod ochrony karnoprawnej, dodając w zamian nowe przepisy jedynie pozornie służące wolności sumienia i wyznania (np. przestępstwo zmuszania do praktyk religijnych czy odmowy dostępu do obrzędów z powodu poglądów politycznych, społecznych i naukowych). Wraz z kodeksem karnym z 1969 r. restrykcyjność owych przepisów została złagodzona, generalna ich wymowa pozostała jednak taka sama. Po zmianach ustrojowych w 1989 r. w Polsce, w toku prac nad nowym kodeksem karnym powstała możliwość powrotu do pierwotnego rozwiązania bądź uregulowania tej kwestii w nowy sposób. Zdecydowano się jednak pozostawić przepis art. 196 k.k. w kształcie nadanym jego poprzednikowi po II wojnie światowej. Przesunięto jedynie rozdział dotyczący wolności sumienia i wyznania bliżej części ogólnej kodeksu, akcentując tym samym wyższą jego rangę. O ile ten zabieg ocenić można pozytywnie, o tyle kontynuacja postanowień socjalistycznych uregulowań, stwarzająca swoistą lukę w prawie, nie może zyskać aprobaty.

w oparciu o art. 23 i 24 kodeksu cywilnego. Zob. wyrok Sądu Najwyższego z 6.04.2004 r. (I CK 484/2003).

Z tego względu należałoby przychylić się do wyrażanych w piśmiennictwie postulatów nowelizacji kodeksu karnego i rozszerzenia ochrony karnoprawnej również na podmiot kultu¹⁹.

W przeciwieństwie do poprzednio omawianego określenia, interpretacja sformułowania „miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych” w praktyce nie nastręcza większych trudności. Powszechnie przyjęte i bezsporne jest to, że do miejsc takich zaliczyć można kościoły, kaplice, przestrzenie do nich należące (np. plac przed kościołem), a także cmentarze²⁰. O ile jednak w przypadku Kościoła katolickiego i innych dużych związków wyznaniowych określenie zakresu wspomnianego terminu z powodzeniem może opierać się na intuicji, o tyle w przypadku mniejszych związków wyznaniowych precyzyjne oddzielenie miejsc, którym przysługuje ochrona karnoprawna – od pozostałych, może być problemem. J. Wojciechowska zdefiniowała miejsca przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych jako miejsca, które za takie uznane zostały przez daną wspólnotę religijną i przystosowane są do sprawowania kultu lub aktów religijnych w obecności innych osób²¹. Wydaje się, że zastosowanie takiego rozwiązania nadmiernie rozszerzałoby wykładnię art. 196 k.k. Można sobie wyobrazić (mało prawdopodobną co prawda) sytuację, w której szerzej nie znana wspólnota czy wręcz sekta domagałaby się ochrony dla polany w lesie, gdzie odbywa swoje obrzędy i która w jej rozumieniu jest do ich sprawowania odpowiednio przystosowana. Przyjęcie za W. Wróblem, że przystosowanie takie powinno być szczególne,

¹⁹ Postulat taki wysunął A. Wąsek, *op. cit.*, s. 38 oraz J. Kędzierski, *op. cit.*, s. 82.

²⁰ M. Filar, *op. cit.*, s. 812; W. Wróbel, *op. cit.*, s. 587. W. Wróbel wskazuje, że zgodnie z Kodeksem Prawa Kanonicznego miejsca, które przez poświęcenie lub błogosławieństwo dokonane według ksiąg liturgicznych przeznacza się na grzebanie wiernych, Kościół katolicki uznaje za miejsce święte.

²¹ J. Wojciechowska, *op. cit.*, s.782.

również nie stanowi rozwiązania, jako że *de facto* zostawia tę kwestię do każdorazowej oceny sądu²².

Konieczne zdaje się też zastrzeżenie, że powoływanie się na art. 196 k.k. powinno być dozwolone jedynie wspólnotom religijnym prawnie uznanym²³. Nie jest to jednoznaczne z podnoszonym swojego czasu w doktrynie wymogiem zgody odpowiednich organów państwowych na miejsce wybrane przez związek religijny²⁴. Takie obostrzenie nie jest uzasadnione ani jego celowością, pozostawienie państwu tak szerokiej kompetencji nie jest bowiem z żadnych względów konieczne ani tym bardziej treścią przepisu. Zaznaczyć również należy, że miejsca przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych powinny być za takie uznane nie tylko przez członków wspólnoty religijnej, którzy dokonują w ich obrębie aktów religijnych, lecz także przez zwierzchników czy organy tej wspólnoty. Warunek ten zapobiegłby sytuacji, w której podlegałoby ochronie mieszkanie, w którym kilkanaście osób wspólnie odbywa modły. Jednocześnie w zakresie zastosowania art. 196 k.k. pozostałby przypadek jednorazowego wynajęcia przez świadków Jehowy sali do sprawowania swoich obrzędów (ochrona dotyczyłaby jedynie czasu ich faktycznego dokonywania i nie rozciągałaby się na czas po ich zakończeniu, w którym sala ta wykorzystywana byłaby do zupełnie innych celów). Ochroną karnoprawną są więc objęte nie tylko miejsca trwale przeznaczone do wykonywania obrzędów religijnych, ale także te, które charakter taki posiadają jedynie czasowo. Za przykład posłużyć mogą ołtarze wystawione publicznie w trakcie procesji lub mszy polowych. Chronione są one jedynie w czasie ich używania, ale dokonywanie obrzędów wymaga wówczas zgody

²² W. Wróbel, *op. cit.*, s. 587.

²³ Przez co należy rozumieć Kościoły i związki wyznaniowe, które mają uregulowaną sytuację prawną na podstawie odrębnych ustaw lub wpisane są do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych na podstawie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 1989, Nr 29, poz. 155).

²⁴ I. Andrejew, *op. cit.*, s. 577.

lub powiadomienia stosownych władz (na przykład w związku z koniecznością wstrzymania ruchu na ulicy)²⁵.

Ujęty w art. 196 k.k. czyn zabroniony ma charakter materialny²⁶. Oznacza to, że niemożliwe będzie przypisanie sprawcy popełnienia przestępstwa, jeśli w wyniku podjętego przez niego działania nie nastąpił skutek w postaci obrażenia uczuć religijnych innych osób. Jest to warunek konieczny do zastosowania wobec niego sankcji karnych. Samo znieważenie przedmiotu czci religijnej, nawet bardzo poważne, dokonane z wyraźnym zamiarem wywołania negatywnych odczuć u adresatów czynu, nie będzie stanowiło przesłanki do interwencji organów ścigania. W każdym przypadku przedmiotem dochodzenia powinno być stwierdzenie „poczucia dotknięcia” przez dwie osoby lub więcej. W doktrynie prawnej podnoszone są głosy, że sformułowanie „innych osób” to zabieg czysto stylistyczny i naruszenie art. 196 k.k. zachodzi już w sytuacji, w której czynem sprawcy poczuła się dotknięta jedna osoba²⁷. Taki pogląd nie jest jednak w świetle wykładni językowej uprawniony. Ustawodawca, chcący rozszerzyć zakres tego przepisu, użyłby z pewnością zwrotu: „kto obraża uczucia religijne innej osoby”. Nie byłoby wówczas wątpliwości, że karalność sprawcy zależna jest od faktu dotknięcia jego czynem jednej osoby lub szerszego ich kręgu. W obecnym stanie prawnym taka interpretacja nie jest jednak możliwa. Samo ujęcie omawianego przestępstwa jako przestępstwa skutkowego spotyka się z krytyką niektórych komentatorów. Trzeba jednak pamiętać, że konstrukcja ta wywodzi się jeszcze z czasów przedwojennych i jej podstawowym celem było zapobieganie możliwym zamieszkom na tle religijnym. Znieważenie przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych nie pociągało za sobą zagrożenia dla pokoju religijnego, jeżeli nikt nie poczuł się czy-

²⁵ M. Filar, *op. cit.*, s. 812.

²⁶ Pogląd przeciwny wyraża W. Śliwowski, *op. cit.*, s. 429, jednakże jest on odosobniony.

²⁷ W. Wróbel, *op. cit.*, s. 585.

nem sprawcy urażony. Wychodząc z tego założenia, ukaranie za taki czyn byłoby bezprzedmiotowe.

Nie ulega wątpliwości, że przestępstwo obrazy uczuć religijnych popełnione może być jedynie umyślnie. Stosownie bowiem do art. 8 k.k. możliwość nieumyślnego dokonania czynu zabronionego musi być przewidziana w ustawie, a przepis art. 196 k.k. takiego unormowania nie zawiera. Bezsporne jest również, że umyślność może w tym wypadku polegać na zamiarze bezpośrednim. Sprzeczne opinie wyrażane są natomiast w związku z dopuszczalnością działania sprawcy w zamiarze ewentualnym (tj. gdy może przewidywać popełnienie przestępstwa i na to się godzi)²⁸. Intencjonalny charakter znieważenia wyklucza możliwość przypisania sprawcy zamiaru ewentualnego. Trudno przyjąć, by ktoś, chcąc swoim działaniem znieważyc przedmiot czci religijnej, jedynie godził się na ewentualność naruszenia art. 196 k.k.

Jednym z podstawowych problemów i jednocześnie najbardziej kontrowersyjną sprawą związaną z regulacją art. 196 k.k. jest kwestia wzajemnej korelacji dwóch konstytucyjnych praw. Z jednej strony konstytucja zapewnia każdemu wolność sumienia i religii (art. 53), z drugiej natomiast – wolność twórczości artystycznej (art. 73)²⁹. Sprzeczność między tymi dwiema wartościami rysuje się szczególnie wyraźnie w sytuacji

²⁸ Dopuszczalność działania sprawcy w zamiarze ewentualnym przewidują: M. Filar, *op. cit.*, s. 813; J. Warylewski, *Pasja czy obraza uczuć religijnych? Spór wokół art. 196 kodeksu karnego*, [w:] *W kręgu teorii i praktyki prawa karnego*, Lublin 2005, s. 377; R. Góral, *op. cit.*, s. 331; J. Wojciechowski, *op. cit.*, s. 340. Tak również: wyrok Sądu Najwyższego z 25.03.1938 r. z aktualną tezą, w której stwierdza się, że „do ustawowej istoty czynów z art. 172 i 173 k.k. [tj. przestępstwa obrazy uczuć religijnych] nie należy okoliczność, czy następstwem ich było czyjeś zgorzenie lub obraza uczuć religijnych; wystarcza sama możliwość tych skutków, objęta zamiarem bezpośrednim lub ewentualnym sprawcy”. Przeciwnie W. Wróbel *op. cit.*, s. 587; J. Wojciechowska, *op. cit.*, s. 782-783; J. Piórkowska-Flieger, *op. cit.*, s. 374; O. Górniok, *op. cit.*, s. 177.

²⁹ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.* (Dz.U. z 1997, Nr 78, poz. 483).

domniemanego znieważenia przedmiotu czci religijnej poprzez określone dzieło artystyczne lub działalność artystyczną. Ustawodawca, przewidując możliwość kolizji między zawartymi w ustawie zasadniczej wolnościami, uregulował w art. 31 dopuszczalność wprowadzenia ograniczeń w zakresie korzystania z wolności i praw. Artykuł ten stanowi, że mogą one być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej albo wolności i praw innych osób. W ostatnich latach doszło do kilku głośnych i szeroko komentowanych w mediach przypadków oskarżenia artystów o przestępstwo z art. 196 k.k. Najbardziej znany dotyczył wystawy „Pasja” w Galerii Wyspa Progress w Gdańsku i przedstawionej na niej pracy Doroty Nieznalskiej. Stało się to przyczynkiem do dyskusji na temat granic twórczości artystycznej, jak również zasadności stosowania w podobnych przypadkach przepisów karnych. Trudno jednak uznać, by w opisanych sytuacjach odwołanie się do rozwiązania zawartego w art. 31 konstytucji było wystarczające do zakończenia sporów wokół art. 196 k.k. W doktrynie pojawiły się zatem dwie koncepcje wyłączające sztukę spod zakresu zastosowania wspomnianego przepisu. Jako podstawę takiego wyłączenia proponowano mianowicie pozaustawowe kontratypy: zgody pokrzywdzonego³⁰ lub kontratyp sztuki³¹. J. Nalewajko i R. Kubiak, opierając się na dotychczasowej literaturze i orzecznictwie, sformułowali warunki, jakie spełniać powinna wyrażona przez pokrzywdzonego zgoda. Musi być ona przede wszystkim wolna od przymusu i podstępny, udzielona dobrowolnie przez osobę zdolną do rozpoznania znaczenia swojego czynu. Użycie groźby bezprawnej wyłączałoby jej skuteczność, a świadomość

³⁰ J. Warylewski, *op. cit.*, s. 374; J.J. Nalewajko, R. Kubiak, *Sztuka jako okoliczność wyłączająca bezprawność?*, *Palestra* 2000, nr 9/10, s. 32 i n. oraz J. Piskorski, *Dekryminalizacja działalności artystycznej*, [w:] *Zagadnienia współczesnej polityki kryminalnej*, pod red. T. Dukiet-Nagórskiej, Bielsko Biała 2006, s. 251.

³¹ J.J. Nalewajko, R. Kubiak, *op. cit.*, s. 36 i n.

wyrażenia zgody powinna też obejmować zrozumienie wagi i zakresu uszczerbku, jakiego skutek czynu dozna określone dobro. Przyjęto więc, że decyzję taką może podjąć osoba pełnoletnia (według niektórych wystarczałoby już ukończenie przez nią 17. roku życia) przed, a najpóźniej w chwili popełnienia czynu. Co więcej, zgoda ta powinna uprawniać do naruszenia konkretnego dobra prawnego i dotyczyć także sposobu jego naruszenia. Z analizy powyższych reguł jasno wynika, że kontratyp zgody pokrzywdzonego mógłby być zastosowany jedynie w niektórych sytuacjach. Typowym przykładem byłoby wystawienie dzieł danego artysty w galerii niedostępnej dla przypadkowych zwiedzających lub zamknięty koncert grupy black-metalowej wykorzystującej na scenie symbole religijne. Widz, decydujący się na zakup biletu, po zapoznaniu się z plakatem informującym o kontrowersyjnej treści przedstawienia nie mógłby się powoływać na obrazę uczuć religijnych. Nawet wypełnienie wszystkich znamion przestępstwa z art. 196 k.k. nie powodowałoby karnej odpowiedzialności sprawcy ze względu na wyłączenie bezprawności jego działania. Zakres zastosowania tego kontratypu byłby jednak istotnie ograniczony. Nie obejmowałby on działalności artystycznej podejmowanej poza zamkniętymi przestrzeniami, jak happeningów czy sztuki ulicznej. Stawiałby też w korzystniejszej sytuacji artystów o uznanej pozycji, których prace mają szansę zostać wystawione w galerii, pomijałby natomiast zespoły, których koncerty odbywają się w klubach ze wstępem wolnym dla wszystkich. Należy się też zastanowić, czy obrażenie uczuć religijnych danej osoby może nastąpić wyłącznie po jej bezpośrednim kontakcie z kontrowersyjnym utworem, czy może ochroną karnoprawną objęte są też przypadki, w których ktoś jedynie zapozna się z afiszem reklamującym daną wystawę lub o jej przedmiocie dowie się np. z relacji prasowej. Z pewnością fakt pośredniego pozyskania informacji o zaistniałym znieważeniu np. symbolu religijnego nie umniejsza niepokoju pokrzywdzonego. Trzeba pamiętać, że przedmiotem ochrony art. 196 k.k. jest pokój religijny. W obecnej sytuacji w Polsce prawdopodobieństwo wystąpienia zamieszek na tle religijnym

jest znikome, lecz przewiduje się, że udział ludności innych wyznań w ciągu najbliższych dziesięcioleci może się zwiększyć. W krajach zachodnich, bardziej zróżnicowanych pod tym względem, ryzyko niepokojów religijnych jest nieporównanie większe. Wspomnieć wystarczy nie tak dawne wydarzenia w Danii po opublikowaniu przez jedną z gazet karykatury Mahometa. Wywołało to rozruchy nawet w innych państwach, mimo że niewiele z protestujących osób faktycznie zetknęło się z tym wydaniem gazety. Nie można więc zakładać, że brak osobistego zapoznania się z dziełem nie będzie skutkowało tego typu zamieszkami. Zgodnie z dosłownym brzmieniem art. 196 k.k. pokrzywdzony nie musi być bezpośrednim świadkiem dokonanego znieważenia. Konieczne jest jedynie zaistnienie związku przyczynowego między zachowaniem sprawcy a obrażeniem uczuć religijnych innych osób. Przyjęcie odmiennego poglądu prowadziłoby do całkowitej, zbyt daleko idącej swobody twórcy. Mógłby on tworzyć, nie kierując się żadnymi zasadami i nie obawiając się jakiegokolwiek odpowiedzialności karnej. Biorąc powyższe pod uwagę, należy uznać, że kontratyp zgody pokrzywdzonego może stanowić jedynie pomocniczy środek dla ochrony wolności twórczości artystycznej.

W doktrynie została wysunięta propozycja wprowadzenia kontratypu sztuki. Według J. Nalewajko i R. Kubiaka miałby on być zbudowany z następujących znamion: celu artystycznego, artystycznego charakteru dzieła i właściwości osoby twórcy. Cel artystyczny zostałby zdaniem autorów osiągnięty, jeśli dzieło odznaczałoby się mistrzostwem wykonania, a motywem artysty byłoby przekazanie idei, własnych uczuć i przeżyć oraz zaspokojenie potrzeb społeczeństwa w zakresie rozwoju intelektualnego, kulturalnego i estetycznego. Dzieło artystyczne powinno natomiast charakteryzować się „zrelatywizowanym do określonej grupy społecznej pięknem, wycuciem smaku”, „zdrowym i zbawiennym faktycznym efektem ogólnym” i być adresowane do szerszego kręgu osób. Kryteriami pomocniczymi w rozpoznaniu dzieła artystycznego byłyby: czas, miejsce i okoliczności jego powstania (np. jego prezentacja w ramach przeglądu czy festiwalu lub w miejscu tradycyj-

nie przeznaczonym do tego celu). Twórcę dzieła artystycznego autorzy określają jako „osobę, której dzieło stanowi wyniki ucieleśnienia artystycznej wizji wyrażającej jej przemyślenia i emocje, powstałe w wyniku inspiracji ważnymi dla niej problemami społecznymi i międzyludzkimi”, mistrza w danej dziedzinie, charakteryzującego się talentem, profesjonalizmem, fachowym wykształceniem i uznaniem³². We wszystkich zaproponowanych przez J. Nalewajko i R. Kubiaka znamionach kontratywu sztuki rzuca się w oczy ich niejasność i nieprecyzyjność. Ocena, czy jego kryteria spełniono, została w zasadzie pozostawiona ocenie sądu. Nie wyjaśniono również, czy w każdym przypadku niezbędna jest opinia biegłego i jakie ewentualnie wymogi powinien on spełniać. Omawiana propozycja spotkała się z krytyką. J. Piskorski podniósł, że przedstawione rozwiązanie może naruszać zasadę równości wszystkich wobec prawa. Wyłączenie odpowiedzialności karnej dotyczyłoby jednej grupy zawodowej i można by mówić o jej nadmiernym uprzywilejowaniu. Autor ten wyraził także wątpliwość co do możliwości oceny strony podmiotowej czynu zabronionego. Wyłącznym źródłem ustaleń w tym zakresie byłyby wypowiedzi sprawcy. W efekcie wprowadzenie do polskiego systemu prawa kontratywu sztuki opierającego się na ocenianych przesłankach byłoby trudne do stosowania³³.

Bez wątpienia swoboda twórczości artystycznej powinna podlegać ochronie i niewskazane jest nadużywanie w stosunku do niej art. 196 k.k. Uciekanie się do konstrukcji kontratywu sztuki wydaje się jednak nie tylko niedopuszczalne, ale też zbędne. Wystarczającą ochronę dla tej konstytucyjnej zasady zapewnia bowiem prawidłowa interpretacja zawartej w kodeksie karnym regulacji. Jak zostało wyżej stwierdzone, dokonane przez sprawcę znieważenie ma charakter intencjonalny. Znieważa on przedmiot czci religijnej, rzeczywiście chcąc go znieważyc. Przestępstwo obrazy uczuć religijnych popełnione może być zatem tylko z zamiarem bezpośrednim. Odrzucenie poglądu o dopuszczalności jego popełnienia w za-

³² *Ibidem*, s. 37 i n.

³³ J. Piskorski, *op. cit.*, s. 252 i n.

miarze ewentualnym oznacza w praktyce wyłączenie twórców od odpowiedzialności karnej. W większości przypadków nie było wątpliwości, że artysta nie chciał znieważyć na przykład symbolu religijnego. Można się było jedynie zastanawiać, czy wiedząc, jakie konsekwencje może mieć wystawienie kontrowersyjnego dzieła, zwłaszcza słysząc o oskarżeniach wysuwanych wcześniej w stosunku do innych artystów, nie godził się na popełnienie przestępstwa. Wbrew opinii J. Piskorskiego ustalenie strony podmiotowej czynu nie będzie się opierało wyłącznie na wypowiedzi sprawcy. W każdym przypadku należy wziąć pod uwagę całokształt okoliczności, jak na przykład dotychczasowy dorobek artystyczny i podejmowaną już wcześniej bulwersującą tematykę czy miejsce zaprezentowania dzieła. Happening, w którym wykorzystano symbole religijne, odbywający się przed bramą kościoła, nie pozostawia miejsca na wątpliwości, jakim zamiarem kierował się artysta. Należy więc uznać, że regulacja kodeksowa nie zagraża wolności twórczości artystycznej, a jej prawidłowa wykładnia nie zezwala na jej nadużywanie w stosunku do artystów. Wydaje się również, że nie ma przeszkód dla pomocniczego zastosowania w takich sytuacjach kontratypu zgody pokrzywdzonego.

Od momentu wprowadzenia w życie nowego kodeksu karnego trwa dyskusja nad kształtem przepisu art. 196 k.k. Wielokrotnie podkreślano cenny charakter użytych w nim sformułowań. Po głośnych przypadkach oskarżeń artystów o popełnienie przestępstwa obrazy uczuć religijnych wskazywano również, że prowadzi on do kolizji dwóch konstytucyjnych wartości, tj. wolności sumienia i religii oraz wolności twórczości artystycznej. Trzeba jednak pamiętać, że podstawową jego funkcją nie jest bynajmniej zapewnienie wolności wyznania, ale zagwarantowanie pokoju religijnego oraz zapobieganie konfliktom na tym tle i w tych kategoriach należy oceniać każdy przypadek naruszenia art. 196 k.k. Konsekwencją przyjęcia takiego przedmiotu ochrony jest regulacja poszczególnych znamion czynu zabronionego, a mianowicie ujęcie go jako przestępstwa materialnego (konieczność zaistnienia skutku zachowania sprawcy w postaci obrażenia uczuć religijnych

innych osób) oraz warunek jego publicznego działania. Faktem jest natomiast, że przepis ten powoduje powstanie swoistej luki w prawie. Penalizując jedynie znieważenie przedmiotu czci religijnej, pominięto podmiot kultu, pozostawiając go tym samym poza ochroną karnoprawną. Na koniec stwierdzić wypada, że nawet precyzyjne unormowanie tego przepisu nie wyeliminuje nigdy wszelkich związanych z nim kontrowersji, jako że materia tej regulacji dotyczy delikatnej z natury sfery uczuć i przekonań religijnych.

KULTUROTWÓRCZA ROLA UNIwersYTETU

*Wojciech Szymborski
Marcin Skinder*

W poszukiwaniu nowych wyzwań determinujących rozwój kulturowy każdego społeczeństwa niepoślednią rolę spełniają szkoły wyższe, wśród których na czoło wysuwają się uniwersytety. Są one instytucjami publicznymi, mającymi obowiązek dzielenia się swoją wiedzą, doświadczeniem i zbiorami z całym społeczeństwem. Rozumiejąc kulturotwórczy obowiązek wszechnic, należy dążyć do tego, aby były one postrzegane jako instytucje otwarte, przyjazne i szerzące kulturę.

Fundamentalnym zadaniem uniwersytetu jako wspólnoty intelektualistów jest poszukiwanie prawdy, przekazywanie jej oraz wychowywanie w szacunku dla niej. Realizacja tych celów uzależniona jest nie tylko od określonych uzdolnień, umiejętności, rzetelności w pracy, odpowiedzialności i bezinteresowności jej członków, ale przede wszystkim od wolności i autonomii badawczej. Jedynie w tak określonych warunkach środowisko uczonych i uczących się ma szansę kultywować wypracowane przez lata wzorce ludzi nauki oraz pomnażać dorobek duchowy i materialny. Uniwersytety poprzez rozmaicie ukierunkowane badania są nosicielami dóbr, które powinny bezpośrednio służyć społeczeństwu.

Bez względu na dodawany niekiedy w nazwie przymiotnik, każdy uniwersytet powinien mieć charakter humanistyczny, gdyż wpływa na kształt kultury i ukazuje pełnię osobowego wymiaru człowieka.

Wielka Karta Uniwersytetów Europejskich

Pierwszy europejski uniwersytet powstał 18 września 1088 roku w Bolonii¹. Dokładnie dziewięć wieków później 400 rektorów europejskich szkół wyższych spotkało się w Bolonii, aby zastanowić się nad przyszłością szkolnictwa wyższego. Efektem spotkania było przyjęcie Wielkiej Karty Uniwersytetów Europejskich². Inicjatywa *Magna Charta Universitatum* wyszła ze strony Uniwersytetu Bolońskiego już dwa lata wcześniej w liście skierowanym do najstarszych uczelni wyższych Europy. W lipcu 1987 roku w Bolonii przedstawiciele 80 uniwersytetów wybrali grupę ośmiu uczonych mających opracować treść Karty.

Preambuła Wielkiej Karty głosi, że przyszłość ludzkości zależy w dużej mierze od rozwoju kulturalnego, naukowego i technicznego, który jest efektem działań ośrodków kultury, wiedzy i badań naukowych, takich jak uniwersytety. Zadanie uniwersytetów, polegające na przekazywaniu wiedzy, oznacza służbę na rzecz całego społeczeństwa, a jego rozwój kulturalny, społeczny i gospodarczy wymaga inwestycji w dziedzinie kształcenia ustawicznego.

Zgodnie z pkt. 1 działu *Fundamentalne zasady* Wielkiej Karty, uniwersytet jest instytucją autonomiczną, wokół której koncentruje się życie społeczne, niezależnie od tego, w jaki sposób – ze względu na położenie geograficzne i tradycję historyczną – społeczeństwo jest zorganizowane. Realizując badania naukowe i kształcenie, tworzy on, wspiera i upowszechnia kulturę. Swoboda badań naukowych i kształcenia jest podstawową zasadą działalności uniwersytetów, a rządy i uniwersytety,

¹ Szerzej w: J. Verger, *Patterns*, [w:] *A History of the University in Europe, Vol. 1. Universities in Middle Ages*, H. de Ridder-Symoens eds., Cambridge 2003; A.O. Norton, *Readings in the History of Education*, Middlesex 2006; Ch. Haskins, *The rise of universities*, New Jersey 2004; D. Antonowicz, *Uniwersytet przyszłości. Wyzwania i modele polityki*, Warszawa 2005.

² Tekst dostępny na:

www.magna-charta.org/pdf/mc_pdf/mc_polish.pdf

w ramach posiadanych uprawnień i możliwości, muszą zapewniać poszanowanie tej fundamentalnej zasady (pkt. 3). Zgodnie z pkt. 4 działu *Podstawowe Zasady*, jako instytucja, uniwersytet jest odpowiedzialny za utrwalanie europejskiej tradycji humanistycznej. Powinien stale dbać o tworzenie wiedzy uniwersalnej, a realizując swoje powołanie, przenikać granice geograficzne i polityczne oraz potwierdzać konieczność poznawania i wzajemnego oddziaływania na siebie różnych kultur. Ten kanon wspólnot akademickich integrującej się Europy jest powtórzeniem jednego z fundamentów, na których zbudowano u schyłku średniowiecznej Europy system wartości uniwersyteckich. Wypływa on wprost z kardynalnych zasad wolności myśli, swobodnego przepływu idei i osób pomiędzy uniwersytetami, tolerancji dla odmienności kulturowej członków społeczności akademickich oraz poszanowania różnorodności przejawów aktywności intelektualnej.

Największym osiągnięciem *Magna Charta Universitatum* było podniesienie postulatu nadania uniwersytetom niezależności i autonomiczności. Pojęcie autonomii rozumiane jest tradycyjnie jako samorząd uczelni w ramach powszechnie obowiązujących przepisów, który w dzisiejszych czasach przejawia się głównie swobodą doboru kadry naukowej, przeprowadzania rekrutacji studentów na poszczególne kierunki studiów, określania treści i toku nauczania oraz swobodnego prowadzenia badań naukowych. Te dwie idee bazują na pluralizmie szkół i poglądów naukowych, poszanowaniu odmienności kulturowej, prawie dla mniejszości narodowych, religijnych, politycznych oraz indywidualizmie, cechującym się autonomią jednostki oraz jej niezależnością³.

Dzięki autonomiczności, szkoły wyższe powinny się na bieżąco przystosowywać do zmian społecznych, ekonomicznych, kulturowych oraz do wymagań społeczeństwa i postępu wiedzy naukowej.

³ J. Brzeziński, *Rozważania o uniwersytecie*, [w:] *Edukacja wobec zmiany społecznej*, pod red. J. Brzezińskiego i L. Witkowskiego, Poznań – Toruń 1994, s. 34.

Zwerbalizowanie omawianych zasad w Wielkiej Karcie stało się zaczynem nowego myślenia decydentów o środowiskach akademickich i poszukiwania instytucjonalnych form wsparcia mobilności członków wspólnot akademickich wpisujących się w Proces Boloński, który jest kolejnym krokiem w rozwoju szkolnictwa wyższego. Potrzeba zwiększenia roli uniwersytetów w rozwoju edukacji i kultury w Europie została dostrzeżona przez ministrów odpowiedzialnych za edukację we Francji, Niemczech, Włoszech i Wielkiej Brytanii. 25 maja 1998 roku na Uniwersytecie La Sorbonne w Paryżu przyjęto projekt harmonizacji systemów szkolnictwa wyższego. Głównym celem tego planu, zwanego Deklaracją Sorbońską, było utworzenie Europejskiego Obszaru Szkolnictwa Wyższego, który miał być źródłem wspierania mobilności w Europie oraz ogólnego rozwoju kontynentu. Na każdym etapie harmonizacji podkreśla się różnorodność i nienaruszalność szkolnictwa w poszczególnych krajach. Podpisanie Deklaracji Sorbońskiej było pierwszym krokiem prowadzącym do bardziej zorganizowanych działań. W niespełna rok po podpisaniu Deklaracji w La Sorbonne do planu reformowania europejskiego szkolnictwa wyższego włączyły się kolejne państwa.

W dniu 19 czerwca 1999 roku w Bolonii ministrowie szkolnictwa z 29 państw europejskich postanowili podjąć wspólne działania zmierzające do zbliżenia zarządzanych przez nich systemów. Zapoczątkowały one realizację wspólnych działań zwanych odtąd – Procesem Bolońskim. Działania te obejmują: wprowadzenie przejrzystych i porównywalnych systemów ocen, przyjęcie systemu szkolnictwa opartego na dwóch/trzech stopniach kształcenia, powszechne stosowanie systemu punktów kredytowych (ECTS), promocja mobilności, promocja współpracy europejskiej w zakresie podnoszenia poziomu jakości szkolnictwa wyższego i promocja europejskiego wymiaru szkolnictwa wyższego⁴.

⁴ V. Tomusk, *Creating the European Higher Education Area*, Dordrecht 2007, s. 13.

Europejski system szkolnictwa wyższego liczy obecnie około 4 tys. instytucji, ponad 17 mln studentów, 1,5 mln pracowników, z których ponad 430 tys. to pracownicy naukowcy. Ten olbrzymi potencjał nie przekłada się niestety na pozycję Europy w systemie światowym. Świadczą o tym liczne rankingi. W Rankingu Shanghai Jion Tong University (zwanym szanghajskim⁵) w pierwszej dwudziestce nie ma żadnego uniwersytetu z Europy kontynentalnej, natomiast obecne są uniwersytety Cambridge i Oxford. Politechnika w Zurychu jako pierwsza europejska szkoła wyższa zajmuje 27. pozycję. W trzeciej setce – jako pierwszy z regionu Europy Środkowowschodniej – jest Uniwersytet Karola w Pradze, zaś Uniwersytety Jagielloński i Warszawski zostały sklasyfikowane dopiero w czwartej setce. W tym kontekście Jerzy K. Thieme wskazuje na następujące przyczyny kryzysu europejskich uniwersytetów:

- zachowanie lokalnego charakteru uniwersytetów wskutek przyjęcia szczegółowych regulacji, kontroli, mikrozarządzania i w efekcie narzucanie im szkodliwej jednorodności,
- rozbieżność na małe krajowe systemy kształcenia (nauczanie niemal we wszystkich dziedzinach zamiast tworzenia narodowych specjalizacji edukacyjnych) uniemożliwia skoncentrowanie się na jakości,
- pracownicy naukowcy są na ogół pracownikami państwowymi, bardzo rzadko pochodzą z zagranicy (np. we Francji tylko 2% kadry naukowej urodziło się zagranicą, podczas gdy w Stanach Zjednoczonych tylko 7% kadry wywodzi się z własnych absolwentów),
- większość uniwersytetów oferuje te same programy tej samej grupie wiekowej studentów posiadających najwyższy potencjał (jednolitość spowalnia innowacje w programach i metodach nauczania),
- procedury uznawania kwalifikacji do celów akademickich są nadmiernie wydłużone, utrudniają mobilność w celu podejmowania studiów, szkoleń, badań lub pracy naukowej (ogranicza to m.in. uprawnienia do grantów) w innych krajach UE,

⁵ <http://www.sjtu.edu.cn/english/index/index.htm>

- przewaga prowadzenia badań w pojedynkę wbrew tendencji do tworzenia zespołów badawczych oraz sieci badawczych o zasięgu światowym (wymusza to podejmowanie nowatorskich badań łączących różne dyscypliny naukowe w multidyscyplinarnym otoczeniu)⁶.

Europa, będąc kolebką uniwersytetów, które przez wieki były podstawowym źródłem światowego rozwoju i postępu, przeżywa widoczny kryzys i stale traci na znaczeniu. Nie dzieje się to jak dotychczas na rzecz uniwersytetów amerykańskich, z których aż 17 znajduje się w pierwszej „dwudziestce” rankingu szanghajskiego (wywołującego kontrowersje jak w przypadku każdego innego), lecz w stosunku do coraz bardziej dynamicznie rozwijających się szkół wyższych Australii, Japonii, Hongkongu czy Chin. Jeśli nie nastąpią zasadnicze zmiany systemowe, może to – w coraz szybciej globalizującym się świecie – okazać się tendencją trwałą. Kluczową rolę ma tutaj do odegrania Unia Europejska, pod warunkiem, że elity polityczne i intelektualne państw członkowskich zdobędą się na odejście od narodowych partykularizmów na rzecz względnie wspólnego modelu, mogącego odwrócić lub na początku przynajmniej powstrzymać obecną, niekorzystną tendencję związaną chociażby z przyjęciem w 2004 i 2007 roku dwunastu nowych członków.

Rola, funkcje i misja uniwersytetów we współczesnym świecie

We współczesnym świecie, gdzie konsumpcja, komercja, pragmatyzacja i instrumentalizacja dotyka wszelkich dziedzin życia, potrzebne są pewne wartości nadrzędne, oparte na zasadach prawdy, autonomii, kultury oraz humanizmu. W dobie Europy Wiedzy⁷, w której społeczeństwo, ekonomia i kultura

⁶ J.K. Thieme, *Szkolnictwo wyższe – wyzwania XXI wieku. Polska – Europa – USA*, Warszawa 2009, s. 20.

⁷ Pojęcie Europy Wiedzy pojawiło się w marcu 2000 roku wraz z przyjęciem przez przywódców państw członkowskich Unii Europejskiej Strategii Lizbońskiej. Zakładała ona, że do 2010 roku Europa stanie

wyrastają z kombinacji niezależnych elementów, jakimi są: tworzenie wiedzy, jej przekazywanie i rozpowszechnianie w procesie kształcenia, a także zastosowanie w innowacjach, naczelną instytucją naukową kreującą idee humanizmu i kultury narodowej powinien być uniwersytet.

Uniwersytet jest instytucją wielowymiarową, odzwierciedlającą życie społeczne o określonym poziomie rozwoju kultury, której kształt zależy od warunków społeczno-ustrojowych oraz historycznych, implikujących koncepcję kształcenia wyższego oraz określających jej wpływ na kulturę i społeczność o zasięgu lokalnym, krajowym i międzynarodowym (transnarodowym)⁸. Uniwersytet będzie miał wymiar ponadlokalny, gdy pojęciu temu nada się nie tylko sens geograficzny i polityczny, ale przede wszystkim humanistyczny⁹. Musi w związku z tym sprostać obecnym i przyszłym wyzwaniom, nie zatracając podstawowych funkcji, do realizacji których został powołany w przeszłości. Współczesny uniwersytet powinien służyć celom: naukowo-badawczym, dydaktyczno-wychowawczym, kulturotwórczym oraz narodotwórczym. Wszystkie one zostały niestety zdominowane przez funkcje ekonomiczne, usługowe wobec otoczenia, oraz merytokratyczne. Podobnie jest z tradycyjnymi wartościami: autonomią uniwersytecką, wolnością akademicką, prawdą i swobodą dochodzenia do niej czy pluralizmem poglądów. W ewoluującym uniwersytecie ustępują one miejsca akademickiemu menedżeryzmowi (kalkulatywności), konsumeryzmowi (akademickiej biznesowości) i restratyfikacji (wartość

się najbardziej dynamicznym i konkurencyjnym regionem świata. Szczególne znaczenie przywiązywano do badań naukowych, stąd niepoślednią rolę przypisywano uniwersytetom (uczelniom) jako instytucjom powołanym zarówno do prowadzenia badań, jak i kształcenia.

⁸ J. Modrzewski, *Środowisko społeczne młodzieży studiującej*, Poznań 1989, s. 7.

⁹ J. Brzeziński, *op. cit.*, s. 44.

rynkowa jako kryterium szacowania kierunków studiów, przedmiotów, wymogów kadrowych itp.)¹⁰.

Obecnie zapomina się, że uniwersytet został powołany jako instytucja elitarna, z zadaniem kształcenia na najwyższym poziomie edukacyjnym. *Universitas* to całokształt nauk i umiejętności, ale i wspólnota nauczających i uczących się (*universitas studiorum et studentium*). Filozof Władysław Stróżewski zauważa że, *universitas* jest „królestwem wartości”, gdzie obok dobra i piękna, prawda jest najwyższą wartością. Idea uniwersytetu zawiera się przede wszystkim w poszukiwaniu, zdobywaniu i przekazywaniu prawdy naukowej¹¹. *Universitas* jest wszechnicą ludzi i nauki, wspólnotą mistrzów i studentów – *magistorum et scholarium*¹².

Kryzys oświeceniowej idei uniwersytetu przyczynił się do nasilenia dyskusji na temat formuły jego dalszego funkcjonowania. Zarysowały się trzy zasadnicze modele: napoleoński, newmanowski i humboldtowski. Pierwszy zakładał centralizację całego systemu szkolnictwa wyższego, pozbawiając go tradycyjnej autonomii i poddając bezpośredniej kontroli ministra oświaty. Uniwersytet Cesarski był przez cały XIX wiek jedyną uczelnią kształcąca na poziomie średnim i wyższym. W większych ośrodkach miejskich powoływano fakultety jako centralnie zarządzane oddziały uniwersytetu. System napoleoński w dużej mierze przetrwał we Francji aż do czasów rewolty studenckiej w 1968 roku, kiedy to oddziały przekształcono w autonomiczne uniwersytety¹³.

Uniwersytet w modelu newmanowskim, zgodnie z ideą angielskiego filozofa i teologa Johna Henry’ego Newmana (1801-1890), to miejsce przekazywania uniwersalnej wiedzy, szkolenia

¹⁰ E. Kubiak-Szymborska, *Namysł nad ewoluującym uniwersytetem. Od wspólnoty ku przedsiębiorstwu – czy droga słuszna*, Pedagogika Szkoły Wyższej, 2006, nr 29, s. 37.

¹¹ W. Stróżewski, *O idei Uniwersytetu*, [w:] *Fenomen uniwersytetu*, pod red. A. Grzegorzycy i J. Sójki, Poznań 2008, s. 22-33.

¹² J. Gieysztor, *Idea uniwersytetu u schyłku tysiąclecia*, Warszawa 1997, s. 12.

¹³ D. Antonowicz, *op. cit.*, s. 28-29.

intelektu, kształcenia dobrych członków społeczeństwa, cechujących się sprawiedliwym osądem, spokojem i mądrością. Newman stwierdzał: „gdyby celem były odkrycia naukowe i filozoficzne, nie widzę dlaczego uniwersytet miałby przyjmować studentów; gdyby tym celem była formacja religijna, nie widzę jak miała być ośrodkiem kultury humanistycznej i nauk ścisłych”¹⁴. Głównym zatem zadaniem uniwersytetu jest dydaktyka, a nie realizacja programów badawczych¹⁵. W modelu newmanowskim podkreślony został charakter uczelni jako służącego ogółowi ośrodka kultury humanistycznej i nauk ścisłych, przy jednoczesnym wykluczeniu go jako miejsca formacji moralnej i religijnej¹⁶.

Uwolnienia idei uniwersyteckiej od oświeceniowego utilitarnego partykularyzmu podjął się Immanuel Kant, a kontynuował ją inny niemiecki filozof – Wilhelm von Humboldt (1769-1859). Kluczową intencją koncepcji był powrót do klasycznych zasad funkcjonowania uniwersytetu, poprzez połączenie badań i nauczania, swobody oceny i wygłaszania opinii oraz swobody nauczania i bycia nauczonym. Uniwersytet powinien być strukturą niezależną od wszelkich związków wyznaniowych, natomiast poddaną zwierzchności państwa, łożącego na jego utrzymanie. W nowożytnej koncepcji zaproponowanej przez Humboldta uniwersytet ewoluował w kierunku formuły *non-profit* – razem z instytucjami kultury: teatrem, filharmonią, muzeum i bibliotekami¹⁷.

Niemiecki filozof Karl Jaspers (1883-1969) do fundamentalnych zadań uniwersytetu zaliczał pracę badawczą, edukację pojmowaną jako kształcenie mentalności oraz nauczanie.

¹⁴ J.H. Newman, *Idea uniwersytetu*, Warszawa 1990, s. 79. J.H. Newman rozróżniał uniwersytety i akademie. Pierwsze miały przekazywać wiedzę, drugie skupiać się na badaniach i poszukiwaniach naukowych.

¹⁵ *Ibidem*, s. 83.

¹⁶ M. Jędraszewski, *Newmana uniwersytet z ducha prawdy*, [w:] *Fenomen uniwersytetu*, pod red. A. Grzegorzcyka i J. Sójki, Poznań 2008, s. 55.

¹⁷ D. Antonowicz, *op. cit.*, s. 30-31.

Jego celem powinno być rozwijanie predyspozycji do warunkowego myślenia oraz permanentne nauczanie, rozumiane jako odkrywanie prawd i prawdopodobieństw naukowych¹⁸. Z kolei hiszpański myśliciel José Ortega y Gasset (1883-1955) za główny cel uniwersytetu uważał przechowywanie i przekazywanie dorobku kultury, rozumianej jako zespół idei, według których społeczeństwo organizuje swe życie. Oświecanie człowieka przez jego przekazywanie jest misją uniwersytetu, gdyż kultura stanowi interpretację, jaką człowiek nadaje swojemu życiu – jest jego scenariuszem zmagania ze światem¹⁹.

Władysław Stróżewski zauważa, że uniwersytet jest instytucją powołaną do zdobywania i przekazywania prawdy naukowej. Pozostałe funkcje: dydaktyczna, wychowawcza, socjalizacyjna i kulturotwórcza są konsekwencją funkcji głównej i są z nią nierozzerwalnie związane. Jedność funkcji naukowotwórczych i dydaktycznych odróżnia uniwersytety od instytucji naukowo-badawczych oraz *stricte* dydaktycznych. Wynika z tego szereg konsekwencji, jak chociażby prowadzenie pracy naukowej i konieczność przekazywania dorobku naukowego studentom²⁰.

Obecnie znacząca część środowiska akademickiego opowiada się za kształtem uniwersytetu liberalnego, w którym kładzie się nacisk na kształtowanie kultury intelektualnej, moralnej i estetycznej²¹. Niestety proces stałego urynkwowania szkolnictwa wyższego stoi w sprzeczności z idealistycznym rozumieniem wiedzy, która dawniej kształtowała normy kultury. Coraz częściej kwestionuje się tradycyjne wzorce akademickiego kształcenia na rzecz kierunków preferowanych²².

Współczesne uniwersytety stoją przed wieloma trudnymi wyzwaniami. Muszą prowadzić więcej badań naukowych

¹⁸ T. Bauman, *Spór o idee i kształt uniwersytetu*, Forum Oświatowe, 1998, nr 1, s. 16-17.

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Misja uniwersytetu*, Znak, 1978, nr 6, s. 726.

²⁰ W. Stróżewski, *op. cit.*, s. 22.

²¹ Zob. T. Czeżowski, *O ideale uniwersytetu*, [w:] *Tożsamość uniwersytetu*, pod red. W. Winclawskiego, Toruń 1994.

²² D. Antonowicz, *op. cit.*, s. 36-37.

(szczególnie ważne są powiązane z gospodarką), kształcić licznieszą rzeszę studentów, sprostać wymogom indywidualnego podejścia do każdego z nich, poszukiwać środków finansowych na rozwój, badania i edukację, jednocześnie starając się pielęgnować historię, kulturę i tradycję. Zadaniem współczesnych uniwersytetów jest kształcenie takich absolwentów, którzy z jednej strony będą specjalistami w danej dziedzinie, a drugiej zaś charakteryzować się będą kreatywnością, mobilnością, zdolnością do adaptacji i rozumienia rzeczywistości. Specjalizacja kształcenia oraz fragmentaryzacja wiedzy są wynikiem przemian społecznych oraz gospodarczych. Stanowią one zagrożenie dla tożsamości uniwersytetu, który może stać się swoistą wyższą szkołą zawodową. Potrzeby oraz oczekiwania studentów wymagają, aby studia wyposażyły ich w kluczowe umiejętności potrzebne w danym momencie na rynku pracy. Niestety nie ma to nic wspólnego z ideą wiedzy uniwersalnej, a przecież zadaniem uniwersytetu powinno być kształcenie ludzi mądrych, o szerokich horyzontach umysłowych, potrafiących krytycznie myśleć i analizować otaczającą ich rzeczywistość.

Obecnie w doktrynie podkreśla się okazjonalny i wątki szacunek uniwersytetów dla tradycji, tak istotnej dla kształtowania świadomości kulturowej człowieka. Co do zasady kształcą one masowo, ale wyłaniają elity w drodze studiów indywidualnych i interdyscyplinarnych. Jest to zjawisko odmienne od wizji przyjętej przez sygnatariuszy *Magna Charta Universitatum*.

Współcześnie, głównie w krajach anglojęzycznych, zdarza się kwestionować miejsce i rolę uniwersytetu w kulturze. Zmiany zachodzą nie tylko w kulturowym otoczeniu tej instytucji, ale i jej społecznym odbiorze, publicznej roli i ekonomicznym zapleczu. Uniwersytet nowoczesny jest dziełem niemieckich filozofów – Kanta, Fichtego, Humboldta. Na jego narodziny wpływ miał wzrost aspiracji i znaczenia stale umacniających się państw narodowych, a wzajemne przenikanie się władzy i wiedzy dawało instytucjonalne możliwości naukowcom, obligując ich zarazem do wspierania kultury i podmiotów

narodowych. Rola, funkcje i misja uniwersytetu były *explicite* określone. W dobie globalizacji miejsce uczelni nie jest już jasno wskazane, bowiem zmieniło się samo społeczeństwo. Niemożność pewnego ulokowania uniwersytetu w kulturze związana jest także z częstymi zmianami politycznymi i ekonomicznymi. Idee tożsamości narodowej i państwa narodowego zostają zakwestionowane. Nie istnieją sztywne ramy określające kształt, zadania i misję współczesnych uniwersytetów, podatnych na przemiany społeczne, polityczne, ekonomiczne i kulturalne²³. Reasumując, obecnie uniwersytety powinny nie tylko chronić, gromadzić i przekazywać wiedzę, ale i wносить wkład do dziedzictwa kulturowego społeczeństwa poprzez twórczą pracę badawczą i artystyczną oraz analizę rzeczywistości i ewolucji wartości kształtujących społeczeństwo, tak by stać się fundamentalnym elementem Europy Wiedzy.

Przekaz kulturowy misją i funkcją uniwersytetu

Kultura jest jednym z tych pojęć, które mają niezliczoną liczbę definicji, często rozbieżnych, a nawet wzajemnie sprzecznych. Niemiecki filozof Johann G. Herder (1744-1803) twierdził wręcz, że „Nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura”. Według Słownika języka polskiego termin ten oznacza całokształt materialnego i duchowego dorobku ludzkości, gromadzonego, utrwalanego i wzbogacanego w ciągu jej dziejów, przekazywanego z pokolenia na pokolenie²⁴. Uniwersytecka płaszczyzna kulturowa to zarówno symboliczne, jak i materialne wytwory społeczności akademickiej: wiedza naukowa, idee, wzory zachowań, normy postępowania, systemy wartości, wytwory twórczości artystycznej, a także język czy styl życia²⁵.

Środowisko akademickie generuje i rozpowszechnia wartości, normy oraz wiedzę, które kierowane są od społeczności globalnej do jednostki. Jest to zjawisko wspomagające proces

²³ M. Kwiek, *Zmierzch nowoczesnego uniwersytetu*, Forum Akademickie, 2000, nr 1.

²⁴ *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1998, s. 1015.

²⁵ J. Modrzewski, *op. cit.*, s. 33-34.

socializacji, funkcjonowania w makrostrukturach takich jak naród, państwo czy cywilizacja ogólnoludzka²⁶. Środowisko pośredniczy ponadto w przekazie kulturowym *sensu stricto* przez uczestnictwo w życiu społeczności, która współtworzy elementy kultury narodowej i ogólnoludzkiej²⁷.

José Ortega y Gasset podkreślał, że misją uniwersytetu jest przekazywanie dorobku kultury. Powinien on kulturę przechowywać jako jej depozytariusz, porządkować i wydobywać z niej ukryte wartości. Autor zwraca uwagę na konieczność wypełniania misji, aby nie dopuścić do „zepsucia kulturowego”. Wypełnianiu misji przekazu kulturowego miałyby służyć wydziały kultury, tworzone w sposób analogiczny do wydziałów odpowiadających kierunkom kształcenia i badań. Odpowiadałyby one za wiedzę interdyscyplinarną, z naciskiem na kształtowanie świadomości historycznej, dziejów człowieka, myśli i nauki. Zdaniem Gassetta, uniwersytety kształcące profesjonalistów i naukowców opuszczają „barbarzyńcy”, będący najczęściej ignorantami we wszystkim poza swoją specjalizacją. Nie potrafią dokonywać syntezy, myśleć kreatywnie, twórczo i indywidualnie²⁸.

Profesjonalne kształcenie, pozbawione przekazu kulturowego, tworzy ludzi o niepełnych osobowościach, bez sprecyzowanego systemu wartości²⁹. „Barbarzyńca” według José Ortegi y Gassetta to ten, kto nie potrafi kierować się świadomie samodzielnie ukształtowanym bądź przyjętym od autorytetu systemem wartości. W rozumieniu kulturowym system wartości to społecznie pożądane i akceptowane przedmioty niematerialne o symbolicznym znaczeniu, którego zewnętrznym przejawem są konkretne zachowania. Współcześnie, gdy specjalistyczna wiedza, praktyczne umiejętności oraz kształcenie profesjonalistów stały się pewnego rodzaju odpowiedzią na przemiany

²⁶ J. Szmatka, *Jednostka i społeczeństwo. O zależności zjawisk indywidualnych od społecznych*, Warszawa 1980, s. 138 i 151-152.

²⁷ J. Chałasiński, *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 490-491.

²⁸ G. Nowak, *O misji uniwersytetu*, Forum Akademickie, 1998, nr 3, s. 1-3.

²⁹ *Ibidem*, s. 5.

cywilizacyjne, uniwersytet powinien być miejscem przekazującym wartości uniwersalne, kształtujące świadomość społeczną, kulturalną oraz badawczą. Szkoły wyższe nie dostarczają już wiedzy ogólnej, syntetycznej, a przedmioty związane z wartościami, takie jak np. filozofia, zostają wyparte przez dziedziny potrzebne dla rynku, kierunki specjalistyczne – informatykę, mechatronikę, telekomunikację itp. Kształceni są wąsko wyspecjalizowani fachowcy, myślący pewnymi schematami, świetnie orientujący się w swych dziedzinach, a często nie znający podstawowych zasad etyki, filozofii czy historii swego kraju, a nawet rodzimego języka.

Jan Paweł II określał uniwersytety mianem „zwierciadeł kultury”, bowiem nauka stanowi jeden z zasadniczych filarów kultury. Człowiek jest nie tylko twórcą kultury, ale żyje kulturą i żyje poprzez kulturę. Pojęcie nauki oznacza kulturę w wymiarze narodowym, ale i ogólnoludzkim. Uniwersytety są pewnego rodzaju symbolem tożsamości kultury europejskiej, a ich zadaniem jest troska o zaszczepienie i pielęgnowanie jej wartości i przekazywanie kolejnym pokoleniom³⁰.

Uniwersytety są elitarnymi instytucjami badawczo-kształcącymi, które zajmują szczególną pozycję wśród innych uczelni, gdyż „uprawiają” różnorodne dyscypliny naukowe, pozostające ze sobą we wzajemnych interakcjach. Dzięki dyscyplinom humanistycznym przyczyniają się do krzewienia kultury humanistycznej, w odróżnieniu od innych uczelni, w których funkcja dydaktyczna ogranicza się do kształcenia zawodowego fachowców. Z tego względu uniwersytety powinny szczególnie dbać o swoją renomę, tradycje, wysoki poziom nauczania oraz kwalifikacje kadry akademickiej.

Studia uniwersyteckie chronią „pionowy wymiar” kultury rozumianej w szerokim tego słowa znaczeniu. Współczesne założenia i rozstrzygnięcia dostrzegane są przez pryzmat wcześniejszych kulturowo założeń i twierdzeń. Konstytuuje to i utrwalają samoświadomość społeczeństwa. Uniwersytety zapewniają

³⁰ Przemówienie na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego UJ, [w:] Jan Paweł II w Polsce – 31 maja -10 czerwca 1997 r. *Przemówienia i homilie*, Kraków 1997, s. 184.

również przygotowanie teoretyczne, kulturę metodologiczną oraz orientację zawodową³¹.

Aktywizowanie studentów do prowadzenia badań, docieklivosti naukowej i samodoskonalenia jest metodą przyswojenia pewnych wartości, które zostają na całe życie. Jest to także element socjalizacyjnej funkcji uniwersytetów. Ludzie nauki, osoby o szerokich horyzontach, twórczym myśleniu, swoistego rodzaju elita, powinni cechować się aktywnością, przedsiębiorczością, zdolnością do adaptacji, jednocześnie posiadając wrażliwość humanisty, prezentującego szacunek dla wartości wyższych, zdolnego do bezinteresownych działań na rzecz społeczności, cechującego się wysoką kulturą moralną, ale i kulturą uczuć. Uniwersytety winny zaszczepiać w studentach postawę umożliwiającą zdobywanie wiedzy specjalistycznej, ale i uniwersalnej oraz przyswajanie i rozwijanie systemu wartości, tak by proces kształcenia nie był pozbawiony przekazu kulturowego. Jedną z fundamentalnych funkcji, którą powinny realizować, jest osadzanie wiedzy w kulturze.

Ogromnym wyzwaniem dla uniwersytetów jest kształcenie absolwentów, którzy będą biegli zarówno w swojej specjalności, jak i posiadają umiejętności logicznego i twórczego myślenia, formułowania wniosków i spostrzeżeń, zdolności myślenia analitycznego i krytycznego podejścia do chybionych założeń.

Dobrze wykształceni absolwenci mogą wnieść do społeczeństwa nie tylko specjalistyczną wiedzę, umiejętności, ale i społecznie pożądane cechy osobowości, ukształtowane przez ich mistrzów. Szacunek dla osiągnięć innych ludzi, zdolność poprawnego referowania swoich poglądów, umiejętność pracy w grupie, zdolność stawiania trafnych hipotez i wycofywania się z błędnych – to wszystko ma nie tylko charakter intelektualny, moralny, ale i kulturowy³².

³¹ A. Leszczyński, *Uniwersytet jako miejsce dialogu*, [w:] *Pytania, dialog, wychowanie*, pod red. J. Rutkowiak, Warszawa 1992, s. 287-288.

³² P. Gutowski, *O potrzebie integracji wiedzy w wykształceniu uniwersyteckim*, [w:] *Fenomen uniwersytetu*, pod red. A. Grzegorzcyka i J. Sójki, Poznań 2008, s. 111-112.

Uniwersytet winien być miejscem rozwijania myśli państwowej (obywatelskiej) dzięki prowadzeniu odpowiednich badań w zakresie nauk społecznych i humanistycznych oraz umacnianiu samorządności uczelnianej i pomocy dla organizacji studenckich. Dobry uniwersytet, będąc ze swej natury instytucją uniwersalną, może służyć równocześnie intelektualnie i artystycznie narodowi oraz jego państwu³³.

Realizacja funkcji kulturotwórczej przez uniwersytety

Wyzwaniem dla polskiej oświaty na przełomie XX i XXI wieku była potrzeba upowszechnienia szkolnictwa wyższego. Konieczność ta została uwarunkowana względami ekonomicznymi i politycznymi, nieodwracalnym i dynamicznym procesem globalizacji, integracji europejskiej i transformacji systemowej³⁴. Od roku 1991 nastąpiło realne zwiększenie dostępności do szkolnictwa wyższego. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego liczba studentów w Polsce w roku akademickim 2008/2009 wzrosła prawie pięciokrotnie w porównaniu z ich liczbą w roku akademickim 1991/1992 – z blisko 404 tys. do ponad 1,9 mln studentów. Współczynnik skolaryzacji brutto zwiększył się z 12,9% w roku akademickim 1991/1992 do 52,7% w roku akademickim 2008/2009³⁵. W związku z upowszechnieniem edukacji na poziomie wyższym celowe jest zastanowienie się nad tym, czy możliwa jest realizacja funkcji kulturotwórczej przez uniwersytety?

Można sformułować następującą tezę: im większa liczba studentów, tym słabsze są ich związki z uczelnią, władzami i kadrą nauczającą. Badania dowodzą, że student po zakończeniu studiów nie potrafi wymienić nazwiska rektora, dziekana swojego wydziału czy nauczycieli akademickich³⁶.

³³ K. Kalembka, *Poszukiwanie korzeni współczesnego uniwersytetu*, Forum Akademickie, 2000, nr 1.

³⁴ I. Kość, *Kapitał kulturowy współczesnego studenta*, Pedagogika Szkoły Wyższej, 2000, nr 28, s. 29.

³⁵ www.stat.gov.pl

³⁶ I. Kość, *op. cit.*, s. 35-36.

Współcześnie w polskich szkołach wyższych stosunek osobowy mistrz – uczeń został wyparty przez skomercjalizowane stosunki formalne. Studenta coraz częściej nie interesuje studiowanie, analizowanie, dociekanie, filozofowanie, rozszerzanie horyzontów naukowych, a jedynie uzyskanie wpisu, zaliczenia, oceny. Coraz mniejsza liczba studentów stara się angażować aktywnie w życie akademickie. Przykładem może być mały odsetek osób zrzeszonych w organizacjach studenckich, kołach naukowych, samorządzie studenckim. Studenci starają się przejść przez okres studiów jak najmniejszym nakładem sił, nie angażując się w jakąkolwiek działalność, która pozwoli im uzyskać większe doświadczenie i zdobyć większą wiedzę. Żakowskie ceremoniały, jak otrzęsiny czy juwenalia, będące częścią studenckiej kultury, to dla wielu już nic nie znaczące wydarzenie. Wina spoczywa nie tylko po stronie studenta. Masowe wykłady i ćwiczenia nie sprzyjają zainteresowaniu studiujących treścią zajęć, czego efektem jest niejednokrotne ich opuszczanie. Szkoły wyższe stają się często instytucjami typu gospodarczego, traktującymi studentów niczym klientów kupujących towar, jakim jest wiedza. Młode pokolenie coraz rzadziej zainteresowane jest wartością poznawczą i intelektualną.

Osoby rozpoczynające studia często jeszcze nie dziedziczą po rodzicach kapitału kulturowego i zasadniczego jego wyznacznika, jakim jest wyższe wykształcenie. Współczesne przeobrażenia społeczne, polityczne, obyczajowe umożliwiają większą mobilność międzygeneracyjną i wewnątrzgeneracyjną, pozwalają wyjść poza utarte szlaki życiowe wyznaczone przez środowisko społeczne i zawód rodziców, osłabiają kulturowe uzależnienie od środowiska, z którego jednostka się wywodzi, umożliwiają wybór wzorców kulturowych³⁷.

Dziedziczenie materialne nie jest dziedziczeniem *sensu stricto*. Obejmuje ono szerszy zakres pojęciowy, m.in.: dziedziczenie stylu życia, sposobu patrzenia na świat, stylu spędzania wolnego czasu, wyznawanych poglądów³⁸. Francuski socjolog

³⁷ H.P. Martin, H. Schuman, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 1999, s. 197.

³⁸ I. Kość, *op. cit.*, s. 33.

Pierre Bourdieu, określa kapitał kulturowy jako nawyki, umiejętności, odruchy nabyte przez socjalizację w grupach elitarnych, o wyższej pozycji społecznej i wykształceniu, które ułatwiają utrzymanie takich elitarnych pozycji, a także są symbolem przynależności do nich³⁹.

Kapitał kulturowy studenta, zgromadzony w trakcie studiowania, można analizować na trzech podstawowych płaszczyznach:

- pierwszej – trajektorii życia do czasu rozpoczęcia studiów; dominuje dotychczasowe środowisko studenta: rodzina, miejsce zamieszkania,
- drugiej – studiowania jako nowego doświadczenia edukacyjno-kulturowego; czas spędzony na uczelni, doświadczenia, wiedza, nawyki, sposób zachowania, normy, zwyczaje i obyczajowość kształtują późniejsze relacje ze światem,
- trzeciej – tworzenia własnej „legandy życia”, na którą składa się aktywność własna studenta, wyrażona uczestnictwem w kulturze, poziomem czytelnictwa, znajomością języków obcych⁴⁰.

Uniwersytety, będące depozytariuszami i kreatorami wiedzy, są miejscami przekazywania doświadczeń kulturowych i naukowych ludzkości. Szkolnictwo wyższe musi również przekształcić się w kuźnię postępu i gwaranta powodzenia gospodarczego, dobrobytu i lepszego życia⁴¹. Można przyjąć, że współcześnie czasy uniwersytety spełniają trzy główne zadania wobec kultury: gromadzenie i przechowywanie dorobku kultury, jego kreowanie i przekazywanie.

Gromadzenie i przechowywanie dóbr kultury przez uniwersytety odbywa się głównie dzięki instytucjom kulturowym działającym w ich strukturach – muzeom i bibliotekom. Są one skarbcem dziedzictwa kulturowego przekazywanego z pokolenia na pokolenie. Instytucja muzeum ma na celu trwałą

³⁹ P. Bourdieu, J. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa 2006.

⁴⁰ I. Kość, *op. cit.*, s. 35-36.

⁴¹ *Ibidem*, s. 40.

ochronę dóbr kultury, informowanie o treściach gromadzonych zbiorów, upowszechnianie podstawowych wartości historii, nauki, i kultury polskiej oraz światowej, kształtowanie wrażliwości poznawczej i estetycznej oraz umożliwianie kontaktu ze zbiorami (art. 1 ust. 1 ustawy o muzeach z dnia 21 listopada 1996 roku)⁴². Przykładem może być Muzeum Uniwersyteckie przy Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, w którym zgromadzone są liczne zbiory związane z kulturą, np. insygnia rektorskie z XV wieku, pamiątki po królu Stanisławie Auguste Poniatowskim czy też nagrody artystyczne Andrzeja Wajdy (Oscar). Muzea, także te uniwersyteckie, działają w celu propagowania kultury i sztuki narodowej i światowej, a także w celach dydaktycznych.

Biblioteki organizują i zapewniają dostęp do zasobów dorobku nauki i kultury polskiej oraz światowej (art. 3 ust. 1 ustawy o bibliotekach z dnia 27 czerwca 1997 roku), a ich zbiory stanowią dziedzictwo narodowe⁴³. Przy każdym uniwersytecie działają biblioteki, gromadzące liczne zbiory, które są przekazywane zarówno naukowcom i studentom, jak i wszystkim zainteresowanym.

Uniwersytety również są same w sobie źródłami kultury. Stare budynki uczelni, o bogatej historii, przez których mury przewinęły się tysiące studentów, budzą respekt i szacunek. Z tradycji średniowiecznych uniwersytetów pozostały do dzisiaj stroje akademickie, podobne do szat duchowieństwa, formuła przysięgi doktorskiej oraz dawna pieśń *Gaudeamus igitur*, obecnie traktowana jak rodzaj hymnu. Każda dawna wszechnica miała i ma swój kościół uniwersytecki. Z tamtej też epoki wywodzą się symbole władzy rektorskiej. Berło, jest symbolem, jak u monarchy, władzy rektora nad szkołą. Pierścień oznacza związek rektora z uczelnią, jak w małżeństwie. Łańcuch, na którym zawieszają się godła uniwersytetu, jest symbolem godności⁴⁴.

⁴² Dz.U. z 1997 r. Nr 5, poz. 24 ze zm.

⁴³ Dz.U. z 1997 r. Nr 85, poz. 539 ze zm.

⁴⁴ S. Kalembka, *op. cit.*

Człowiek ma styczność z kulturą od dzieciństwa aż do śmierci. Początkowo wpływ na jego rozwój kulturalny mają osoby z najbliższego otoczenia, w późniejszym okresie krąg ten ulega rozszerzeniu. Również jednym z zadań uniwersytetów jest upowszechnianie dorobku kultury przez wspomniane wyżej instytucje w nich działające. Uczelnie umożliwiają studentom uczestnictwo w życiu akademickim i różnego rodzaju świętach czy uroczystościach związanych z tradycjami uniwersyteckimi, np.: inauguracji roku akademickiego, świętach uczelni, juwenaliach. Inną formą działalności jest przekazanie i poznanie dorobku kulturalnego przez dyskurs filozoficzny – czy szerzej akademicki – podczas prowadzonych zajęć. Przedmioty prowadzone w ramach danego kierunku mają związek z kulturą. Uczelnie prowadzą również badania naukowe na rzecz kultury, na przykład z zakresu ochrony dziedzictwa kulturowego Europy. Organizowane są ponadto liczne spotkania z ludźmi kultury, festiwale naukowe i kulturalne, koncerty, wystawy, konferencje naukowe, seminaria, sympozja, które mogą zaspokajać potrzeby kulturowe społeczności. Uniwersytety tworzą również własne zespoły, chóry, grupy teatralne.

Spółeczność akademicka dzięki własnym wartościom moralnym, estetycznym i duchowym wyznacza pewne wzorce zachowania. Tworząc własną kulturę poszczególne jednostki ze społeczności akademickiej czerpią wzorce z innych, ponadto skupiając się w grupach, charakteryzujących się jakąś cechą, tworzą własne subkultury. Na kulturę uniwersytecką ma wpływ również historia i tradycja uczelni. Te dwie dziedziny wyróżniają kulturową charakterystykę uniwersytetu na tle innych instytucji edukacyjnych. Jednakże najważniejszym elementem kultury jest społeczeństwo. Wszyscy członkowie środowiska akademickiego mają wpływ na kształt kultury w ramach uniwersytetu, ponieważ wszyscy są jej częścią.

W chwili obecnej szkolnictwo wyższe stoi przed ogromnym wyzwaniem; rozwój kulturowy jest coraz trudniejszy z uwagi na zmiany cywilizacyjne i przenikanie się kultur. W czasach globalizacji i swobodnego przepływu osób przez granice państw studenci mogą realizować swoje potrzeby intelektualne

w innych krajach. Wskutek tego następuje proces akulturacji, który oznacza częściowe przystosowanie zbiorowości i jednostek do warunków życia w otoczeniu obcej kultury oraz w kontaktach z jej „nosicielami” przy zachowaniu etnicznej identyfikacji i swoistych wzorów zachowania w obrębie własnej grupy⁴⁵.

Uniwersytet od zarania był instytucją elitarną. Z czasem w coraz większym stopniu stawał się powszechny i dostępny dla wszystkich mających chęć do nauki oraz zdobywania wiedzy w nowoczesnym procesie naukowo-dydaktycznym. Studenci i pracownicy naukowi powinni tworzyć społeczność akademicką, pielęgnującą tradycje, obyczaje, wartości i kulturę, bowiem we współczesnym świecie opartym na komercjalizacji, pragmatyzacji i instrumentalizacji wszelkich dziedzin życia, to właśnie uniwersytet powinien być ostoją wartości narodowych i humanistycznych. To niezwykle trudne zadanie i wyzwanie dla szkolnictwa wyższego, ale w szczególności dla uniwersytetów. To od nich przez wieki oczekiwano spełniania roli kulturotwórczej. Ważne jest, by wspólnoty akademickie o tym nie zapominały w imię odpowiedzialności za rozwój i kształt przyszłych pokoleń.

⁴⁵ K. Kwaśniewski, *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*, Poznań – Warszawa 1982, s. 36.

