

Z ZAGADNIENÍ FILOZOFII SPOŁECZNEJ

ROCZNIKI NAUK SPOŁECZNYCH
Tom XXIV, zeszyt 1 – 1996

KS. STANISŁAW KOWALCZYK
Lublin

LIBERALIZM A RELIGIA

Na pytanie, jaki jest stosunek kapitalistycznego liberalizmu do religii, nie można odpowiedzieć w sposób jednoznaczny. Opinie w tej sprawie dawniej i dziś są bardzo zróżnicowane. Jest faktem, że twórcy liberalizmu (Hobbes, Locke, Rousseau, Monteskiusz) byli deistami. Współcześni liberałowie światopoglądowo i ideowo zajmują stanowiska różnorodne: są wśród nich agnostycy, ateści i teści; niektórzy z nich deklarują swój związek z chrześcijaństwem (m.in. z katolicyzmem), inni nie są związani z żadną wspólnotą wyznaniową.

Aktualnie nie chodzi jednak o osobisty światopogląd czy przynależność zwolenników liberalizmu, lecz o doktrynalną postawę tego ideologicznego nurtu wobec religii. Dokładniej formułując problem: czy filozoficzne założenia liberalizmu pozwalają uznać specyfikę i autonomię życia religijnego?

Godną odnotowania jest praca niemieckiego socjologa Maxa Webera *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Jej autor sformułował kontrowersyjną tezę, iż teologia protestancka sprzyjała uformowaniu się ideologii kapitalizmu. Tak było w przeszłości, obecnie bowiem kapitalizm utracił treści etyczno-religijne i zadowala się teorią utilitaryzmu¹. Weber sądził również, że istniał antagonizm pomiędzy katolicyzmem a kapitalizmem. Ostatnie stwierdzenie jest dość powszechnie kwestionowane, ponieważ kapitalistyczny model ekonomii rozwinął się w krajach o różnej tradycji: protestanckiej, katolickiej i ideologię kapitalizmu wywodził z protestantyzmu (zwłaszcza kalwinizmu), to Werner Sombart dopatrywał się genezy kapitalizmu w judaizmie. Autor sądzi, że kapitalizm i starotestamentalny judaizm mają wiele wątków pokrewnych: legalizm prawny,

¹ Tłum. J. Miziński. Lublin 1994 s. 175-182. Por. E. T r o l t s c h. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chicago 1981.

dominacja relacji ilościowych nad relacjami jakościowymi, aprobatą bogactwa i procedurę pożyczania pieniędzy, prawno-kontraktowy związek narodu wybranego z Bogiem miał antycypować interesowno-racjonalną relację pomiędzy ludźmi w ich codziennych kontaktach społecznych². Judaistyczna interpretacja genezy kapitalizmu, którą przedstawił Sombart, jest równie jednostronna jak teza Webera. Zresztą obie interpretacje wzajemnie się podważają, ponieważ protestantyzm świadomie odcinał się od tradycji narodowego legalizmu na rzecz indywidualno-osobistej relacji człowieka do Boga.

Współcześni zwolennicy kapitalistycznego liberalizmu najczęściej obojętnie lub wręcz chłodno odnoszą się do życia religijnego, nie widząc związków pomiędzy ekonomią a religią. Tego rodzaju postawa jest typowa dla tych, którzy nie czują się związani w najmniejszym stopniu z religijną interpretacją świata i człowieka. Są również i tacy liberałowie, którzy ubolewają nad rozejściem się współczesnego kapitalizmu i religii. Należy do nich Irving Kristol, który apeluje o ubogacenie ideologii liberalno-kapitalistycznej takimi wątkami zapożyczonymi z religii, jak: idea Transcendencji w życiu człowieka, stałe normy etyczne, poszanowanie wartości ponadekonomicznych, odrzucenie egoizmu³. Moralny i religijny indyferentyzm, typowy dla wielu (większości?) liberałów, jest zagrożeniem dla życia społecznego. Odrzucenie idei grzechu, lansowanie przez zwolenników prymitywnego utylitaryzmu, jest katastrofalne dla człowieka.

Niektórzy liberałowie nie tylko postulują współpracę chrześcijaństwa z liberalnym kapitalizmem, ale wskazują także na istniejące pomiędzy nimi związki zarówno egzystencjalno-społeczne, jak i doktrynalne. O tych pierwszych mówił Alexis de Tocqueville, odwołując się do faktu harmonijnej koegzystencji państwa i Kościoła katolickiego na terenie USA. O doktrynalno-ideowych związkach kapitalizmu z chrześcijaństwem pisał wielokrotnie Michael Novak. Twierdził on, że zasada leseferyzmu jest wierna tradycji judeochrześcijańskiej z wielu powodów⁴. Mianowicie uznaje ona niedoskonałość i grzeszność człowieka, uczy skromności i pokory, zachęca do postawy kreatywnej, przypomina o potrzebie ciągłego wysiłku i pracy. Chrześcijańskiej idei grzechu ma odpowiadać typowa dla kapitalizmu idea egoizmu. Liberalna aprobatą postawy kreatywnej ma nawiązywać do biblijnego nakazu pracy jako formy naśladowania Stwórcy. Novak twierdzi także, że ideologia wolnokonkurencyjnego kapitalizmu w pe-

² *The Jews and Modern Capitalism*. Glencoe 1951.

³ *Two Cheers for Capitalism*. New York 1978 s. 261 nn.

⁴ *Seven Theological Facets. W: Capitalism and Socialism. A Theological Inquiry*. Ed. by M. Novak. Washington 1979 s. 117-120.

wien sposób kontynuuje chrześcijańską teologię Inkarnacji mówiącej o wcieleniu Boga w ludzką naturę i historię⁵.

Czy rzeczywiście kapitalistyczny liberalizm i chrześcijaństwo tak harmonijnie korespondują ze sobą, jak sugeruje to autor? Teologowie chrześcijańscy mają w tej sprawie najczęściej odmienne zdanie. Paul Tillich mówi wręcz o „demonicznym kapitalizmie”, co w sposób jednoznaczny podważa możliwość jakiegokolwiek koegzystencji religijnej wiary z aprobatą liberalizmu⁶. Kościół katolicki krytycznie ocenia ideologię kapitalistycznego liberalizmu, czego potwierdzeniem jest jego nauka społeczna: począwszy od Leona XIII, a skończywszy na Janie Pawle II. Dlatego kontrowersyjne jest stwierdzenie Novaka: „Kapitalizm właściwie rozumiany [...] wynika z papieskiej antropologii”⁷. Czy rzeczywiście antropologia i etyka chrześcijańska, których autorytatywnym rzecznikiem jest Jan Paweł II, jest adekwatnym fundamentem filozofii liberalizmu? Można mieć w tym względzie zasadne wątpliwości: społeczny personalizm chrześcijaństwa jawnie kontrastuje z indywidualizmem liberalizmu, ewangeliczna etyka miłości koliduje z apoteozą utylitaryzmu i nieograniczonej wolności.

Analizując relacje pomiędzy liberalizmem a chrześcijaństwem, warto przypomnieć poglądy Rousseau na religię⁸.

Liberalizm jest dziedzicem Oświecenia i jego krytycznego stosunku do chrześcijaństwa. Racjonalizm oświeceniowy swoje apogeum miał w pismach takich autorów, jak: Paul Henri Holbach, Denis Diderot, François-Marie Voltaire i Rousseau⁹. Zarzucali oni Kościołowi konserwatyzm, niezrozumienie dla nauki i postępu, serwilizm wobec władców. Sam Rousseau, uznając istnienie Boga i przyjmując kreacjonizm, zakwestionował podstawowe elementy teologii chrześcijańskiej. Negował fakt objawienia, bóstwo Chrystusa, potrzebę Kościoła, sakramenty święte¹⁰. Twierdził, iż Jezus Chrystus nie jest Bogiem i odkupicielem ludzi, lecz jedynie moralno-egzystencjalnym wzorem człowieka. Francuski deista odróżniał i przeciwstawiał chrześcijaństwo ewangeliczne i chrześcijaństwo dogmatyczno-kościelne. Faktycznie odrzucił jakąkolwiek formę chrześcijaństwa, także jego etap ewangeliczno-wczesnochrześcijański¹¹.

⁵ *Duch demokratycznego kapitalizmu*. Warszawa 1988 s. 314-326.

⁶ *Political Expection*. Macon 1981 s. 50 nn.

⁷ *Liberalizm: sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*. Tłum. W. Büchner. Poznań 1993 s. 321.

⁸ Por. J. Z u b e l. *Religia cywilna w pismach J. J. Rousseau*. „Roczniki Nauk Społecznych” 12:1984 s. 239-254.

⁹ E. C a s s i r e r. *The Philosophy of Enlightenment*. Princeton 1951 s. 134 nn.

¹⁰ Ch. J a c q u e t. *La pensée religieuse de J. J. Rousseau*. Paris 1975 s. 202-206.

¹¹ Tamże s. 183 nn.

Rousseau byłby skłonny uznać „prawdziwe” chrześcijaństwo, ale powinno ono obywać się bez Kościoła, rytuałów, duchowieństwa, instytucjonalnej wspólnoty. Istniejące realnie chrześcijaństwo gwałtownie zwalczał, zarzucając mu duchowe zniewalanie ludzi, brak tolerancji, „nadużycia” kleru, niszczenie społecznych więzi.

Twórcy liberalizmu nie odrzucali deklaratywnie religii, ale ją interpretowali naturalistycznie. Egzemplifikacją takiej postawy jest koncepcja „religii naturalnej” Rousseau. Rzecznikiem osobistych sympatii myśliciela był bohater powieści *Emil*, sabaudzki wikary. Duchowny ten, nazwany przez J. Maritain „pierwszym modernistą”¹², wierzył w istnienie Boga i życie pozagrobowe. Równocześnie jednak odrzucał autorytet Kościoła w sprawach wiary i moralności¹³.

Deizm naturalistycznie interpretował wszelkie religie, nie wyłączając chrześcijaństwa. Taka była również postawa Rousseau. Religia nie była dla niego drogą do zbawienia za pośrednictwem Chrystusa i Kościoła, lecz zapatrzeniem się człowieka w samego siebie: własną naturalną „dobroć”, naturalne poznanie rozumu, możliwości twórcze. Objawienie uznane zostało za zbędne, gdyż człowiek sam odkrywa prawdę o Bogu i sam bez udziału łaski Bożej potrafi dokonać moralnej przemiany. „Religia naturalna” francuskiego deisty eksponuje jej funkcje etyczne, ignoruje natomiast całkowicie funkcje sakralno-soteriologiczne. Skoro Rousseau odrzucił teologiczną prawdę o grzechu pierwotnym, to wnioskuje logicznie, że łaska Boża – udzielana poprzez sakramenty – nie jest człowiekowi potrzebna.

Rousseau był pragmatystą w sprawach religii, dlatego interesowały go jedynie „dogmaty moralne” mówiące o odpowiedzialności człowieka przed Bogiem. Była to naturalizacja religii, dokładniej mówiąc jej „etatyżacja”. Za istotę religii uznał teorię moralności, którą zresztą również oderwał od biblijnego objawienia. Tym lepsza jest religia – sądził – im mniej posiada dogmatów. Ambiwalentny stosunek francuskiego deisty do religii ujawnił się w jego sugestii, aby dzieci i młodzież do lat osiemnastu nie uczęszczały na lekcje religii¹⁴. Oto jego motywacja: w młodym wieku nie można poprawnie rozumieć idei Boga, niczego nie wolno narzucać młodzieży, pluralizm religii utrudnia rozpoznanie religii prawdziwej, religia prowadzi do fanatyzmu. Tego rodzaju argumentacja właściwie przekreśla sens jakiegokolwiek ewangelizacji. Ten negatywny stosunek do nauczania religii rozmija się z nakazem Chrystusa, który zobowiązał swych

¹² *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*. Tłum. K. Michalski. Warszawa 1939 s. 158.

¹³ J. J. R o u s s e a u. *Umowa społeczna*. Poznań 1920 s. 112-121; t e n ż e. *Emil czyli o wychowaniu*. Tłum. E. Zieliński. T. 2. Warszawa 1933 s. 25, 191-192.

¹⁴ T e n ż e. *Emil* s. 216; J a c q u e t, jw. s. 206 nn.

uczniów do głoszenia ewangelicznej prawdy wszystkim ludziom. Często przebywał On wśród dzieci, co wskazuje, iż nie wyłączał ich z kręgu adresatów swej ewangelii.

Dwuznaczna postawa Rousseau wobec religii łączyła się z ostrą krytyką chrześcijaństwa. Nie odrzucał frontalnie religii jako takiej, lecz równocześnie pragnął ją podporządkować państwu. Jego teoria „religii naturalnej” była próbą instrumentalizacji życia religijnego dla doraźnych potrzeb elit polityczno-państwowych. Rewolucja Francuska, pozbawiając Kościół katolicki należnej mu autonomii w zakresie nauczania wiary i kultu religijnego, realizowała koncepcję „religii naturalnej” Rousseau.

Krytyczny stosunek do chrześcijaństwa francuskiego deisty jest kontynuowany przez wielu liberałów. Jeżeli mówią oni o religii, to najczęściej z przekąsem, dezawuuując apodyktycznie jej walor egzystencjalny i społeczny. Krytykuje się chrześcijaństwo za to, że gloryfikuje męczenników za wiarę czy sprawy narodu, co ma podobno zachęcać ludzi do wzajemnej walki¹⁵. Religia ma odrywać ludzi od codziennej pracy, deprecjonować ekonomię, gasić radość itp. Jeżeli liberałowie akceptują religię, to w sposób wyraźny preferują religie orientalne o profilu panteistycznym lub religie zsekularyzowane, określane mianem „nowoczesnych”.

Twórcy liberalizmu (Hobbes, Rousseau) i jego współcześni przedstawiciele, mówiąc o religii, ujmują ją pragmatycznie czy nawet wręcz instrumentalnie. Uznają zwykle walor chrześcijańskiego etosu, ale jego rolę zawężają do życia indywidualno-prywatnego. Dlatego są zwolennikami tzw. etyki niezależnej jako podstawy obowiązującego w państwie prawodawstwa. Nawet liberałowie przyznający się do katolicyzmu są zdania, że np. aborcja nie powinna być zakazana prawem państwowym¹⁶. Dawni i współcześni sympatycy liberalizmu kwestionują priorytet etyki przed ekonomią i polityką, motywując, że nie ma katolickiej ekonomii czy polityki. Taka motywacja implikuje możliwość separowania poszczególnych sektorów życia ludzkiego, co jest równoznaczne z ich depersonalizacją. Maszynę można rozłożyć na części składowe, ale człowiek jest osobą na każdym odcinku swego działania: osobistego, społecznego, gospodarczego, politycznego itd. Jest on istotą moralną w całości swego życia albo nie jest nią nigdzie.

Wielu liberałów, uznając potrzebę etyki, dystansuje się od jej związków z religią. Nic więc dziwnego, że etos liberalizmu jest treściowo ubogi, pozbawiony racjonalnych podstaw i motywacyjnie słaby. Niektórzy liberałowie fascy-

¹⁵ S. H o l m e s. *The Permanent Structure of Antiliberal Thought*. W: *Liberalism and the Moral Life*. Ed. by N. I. Rosenblum. Cambridge 1989 s. 248.

¹⁶ N o v a k. *Duch demokratycznego kapitalizmu* s. 327.

nują się etyką orientalną, między innymi zaleceniami moralnymi Konfucjusza¹⁷. Powód fascynacji jest łatwy do odszyfrowania: religie orientalne pozbawione były dogmatycznej ontologii i sprowadzały się do pouczeń moralnych (często ogólnikowych treściowo).

Podstawowym elementem ideologii liberalizmu jest postulat całkowitego oddzielenia państwa i Kościoła¹⁸. W argumentacji za tym postulatem najczęściej są przytoczone następujące racje: obowiązek respektowania wolności sumienia, duchowa autonomia jednostek i narodów, tolerancja, światopoglądowy pluralizm współczesnych społeczeństw. Papież Leon XIII zakwestionował liberalną tezę o konieczności separacji państwa i Kościoła, mówił o tym w encyklikach *Immortale Dei* i *Libertas*. Sobór Watykański II nie podtrzymał już tradycyjnego stanowiska, w myśl którego katolicyzm winien być religią państwową. Sobór uznał autonomię wzajemną obu wspólnot: religijnej i świeckiej, co nie jest równoznaczne z ich obopólnym wyobcowaniem czy tym bardziej antagonizmem. Liberalowie głoszą hasło neutralności światopoglądowej państwa. Postulat ten był rozumiany bardzo różnorodnie, historia współczesna jest tego potwierdzeniem. Protestantyzm odrzucił świecką władzę papieży, ale niebawem doprowadził do nowego aliansu „tronu i ołtarza” w wielu krajach. W Wielkiej Brytanii anglikanizm jest oficjalną religią państwa, w krajach skandynawskich także można mówić o protestantyzmie jako religii państwowej. Rewolucja Francuska była okresem, kiedy w imię laickości państwa z premedytacją niszczone Kościoły katolickie¹⁹. Hasło neutralności światopoglądowej państwa było nagłaśniane również w krajach rządzonych przez marksistów, stanowiąc kamuflaż do walki z religią.

Liberalizm europejsko-kontynentalny był i często jeszcze dziś jest niezyczliwie nastawiony do religii, przede wszystkim do katolicyzmu. Model neutralności światopoglądowej państwa jest inaczej realizowany w krajach anglosaskich, w tym również na terenie USA. Rozdział Kościoła i państwa nie oznacza tam ich wzajemnej wrogości, dlatego nie wyklucza pożądanej współpracy. Ocenę pozytywną sytuacji istniejącej w wieku XIX odnotował Alexis de Tocqueville²⁰. Stwierdził on, że katolicy amerykańscy – tak duchowni, jak i świeccy – wierność wobec swego Kościoła łączą harmonijnie z lojalnością wobec państwa. Francuski liberał, chociaż akceptował oddzielenie Kościoła i państwa, to

¹⁷ F. W a t k i n s. *The Political Tradition of the West*. Cambridge (Mass.) 1957 s. 343-346.

¹⁸ A. d e T o c q u e v i l l e. *Democracy in America*. T. 1. New York 1954 s. 319-329; O. H ö f f e. *Etyka państwa i prawa*. Tłum. Cz. Porębski. Kraków 1992 passim.

¹⁹ G. d e R u g g i e r o. *The History of European Liberalism*. Boston 1959 s. 205-265; J. K r u k o w s k i. *Kościół i państwo*. Lublin 1993 s. 11-128.

²⁰ Jw. t. 1 s. 314-325.

przestrzegał przed ich antagonizacją. Przypominał także, że despotyzm może istnieć bez wiary w Boga, ale wolność życia społecznego nie jest bez niej możliwa²¹. Religia jest więc nieodzowna w modelu demokracji politycznej. Inspiruje ona do współtworzenia dobra wspólnego, choć nie przesądza automatycznie o przynależności do określonej partii politycznej.

Teza o świeckości państwa, choć może być przyjęta w interpretacji np. Maritaina²², często jest eksplikowana maksymalistycznie i w sposób nieżyczliwy dla Kościoła. Państwo nie powinno naruszać wolności sumienia swych obywateli i nakłaniać ich do przyjęcia określonej opcji światopoglądowej. Ta negatywna neutralność nie może być jednak kamuflażem dla upowszechniania przez państwo agnostycyzmu, indyferentyzmu, ateizmu czy jakiegoś odpowiednika „religii naturalnej” Rousseau²³. Marksisci w imię laickości państwa szerzyli ateizm. Liberalizm także upowszechnia ideę świeckości państwa, ale rozumie to jako „uprzywatnienie” życia religijnego. Praktycznie jest to próba zamknięcia ludzi wierzących w getcie, laicyzację małżeństwa i rodziny, usunięcie religii ze szkolnictwa państwowego, oddzielenie prawa od etyki, szerzenie ideologicznego indyferentyzmu oraz irenizmu²⁴. Taka interpretacja laickości państwa rozmija się z podstawowymi prawami człowieka: prawem rodziców do religijnego wychowania dzieci, prawem narodu do zachowania swej tożsamości kulturowej opartej na wartościach chrześcijańskich, prawem do szukania pełnej prawdy itd. Postulat świeckości państwa słuszny jest w tym jedynie sensie, iż Kościół uznaje autonomię społeczności naturalnej w sferze pozareligijnej: ekonomicznej, kulturalnej, politycznej. Lepiej jednak mówić o autonomii państwa i Kościoła we właściwych im terenach działania, co nie wyklucza ich wzajemnej współpracy dla dobra indywidualnych ludzi i dobra narodów.

Ideologia liberalizmu zawiera wiele chwytliwych sloganów, w imię których usiłuje się zneutralizować wpływ religii na życie społeczne. Do takich sloganów należy idea tolerancji, znana i nagłaśniana już w okresie Oświecenia. John Stuart Mill w sposób tendencyjny interpretował ideę tolerancji. Sądził mianowicie, że ludzie ortodoksyjnie wierzący (katolicy, protestanci, Żydzi) są nietoleran-

²¹ Tamże t. 2 s. 315-318.

²² *Humanizm integralny*. Londyn 1960 s. 119-130; t e n ż e. *Man and the State*. Chicago 1951 s. 152 nn., 163, 182 nn.

²³ Komunistyczne Chiny tolerują jedynie tzw. narodowo-patriotyczny Kościół, prześladując wiernych zachowujących jedność ze Stolicą Apostolską.

²⁴ Por. R. N a v a r r o - V a l l s. *Państwo wobec Kościoła*. „Ład” 11:1993 listopad (dodatek) s. 1, 4; J. H. H a l l o w e l l. *Moralne podstawy demokracji*. Warszawa 1993; A. D o r d e t t. *Die Ordnung zwischen Kirche und Staat*. Wien 1968; R. C o s t e. *Ewangelia a polityka*. Paris 1969; *Chiesa e Stato*. Milano 1939.

cyjni, ponieważ dogmaty uznają za prawdę absolutną²⁵. Dlatego np. ateista czy agnostyk ma być bardziej tolerancyjny od teisty. Analogicznie wypowiadał się Rousseau, zdaniem którego jedynie „religia naturalna” gwarantuje respektowanie zasad tolerancji. Wszystkie tradycyjne religie mają kolidować z wymogami tolerancji, ponieważ uznają pewność prawd wiary zwanych dogmatami²⁶.

Powyższa interpretacja idei tolerancji jest tendencyjna oraz fałszywa. Nie tylko wspomniani dwaj klasycy liberalizmu, ale również wielu współczesnych liberałów ortodoksę religijną określa mianem „fundamentalizmu” i nietolerancji²⁷. Choć nie czynią tego wszyscy sympatycy liberalizmu, ale jest to pogląd często wśród nich spotykany. W liberalnej koncepcji tolerancji brak rozróżnienia tolerancji osoby i doktryny. Chrześcijaństwo nakazuje tolerancję w stosunku do każdego człowieka jako osoby, wymaga tego godność istoty rozumnej. Nie oznacza to jednak, że powinniśmy w równej mierze cenić fałsz i prawdę, zło i dobro, zbrodnię i heroizm. Tolerowanie kłamstwa, zła czy zbrodni byłoby zgodą na proces niszczenia podstawowych wartości ludzkich. Autentyczna tolerancja nie jest równoznaczna z relatywizmem, sceptycyzmem czy moralnym cynizmem. Zwolennicy liberalizmu, nawołując do tolerancji, często zachęcają do religijnego sceptycyzmu i irenizmu. Rousseau wierność religijnym dogmatom nazwał brakiem tolerancji. Pluralizm wierzeń religijnych traktował jako potwierdzenie sceptycyzmu, w myśl którego wszystkie religie są w równej mierze prawdziwe²⁸. Tego rodzaju poglądy można napotkać również u współczesnych liberałów, zwłaszcza w publicystyce. Pluralizm religijny i tolerancję identyfikuje się z aprobatą ideowego relatywizmu.

Stosunek liberalizmu do religii jest ambiwalentny: w warstwie deklaracji pozytywny lub neutralny, faktycznie bardzo często krytyczny i napastliwy. Katolicy liberałowie są w tym względzie mniejszością, dlatego nie oni tworzą ogólny klimat uprzedzeń wobec religii. Kapitalistyczny liberalizm jest ekonomizmem, jego formą pochodną są często postawy praktycznego materializmu i konsumizmu. Religia i etyka są tolerowane, ale wyłącznie w zakresie życia prywatno-indywidualnego. Liberalizm, podobnie jak marksizm, z uporem lansuje tezę o wyłącznie prywatnym profilu religii. Twierdzenie to jest kontrowersyjne: opcja religijna jest osobistym wyborem każdego człowieka, ale nie jest ona bynajmniej sprawą czysto prywatną. Autentyczne życie religijne ma wymiar również społeczny, dotyczy bowiem sfery wychowania, kultury, etyki, ekonomii

²⁵ R. W o l f f. *The Poverty of Liberalism*. Boston 1968 s. 14 nn.

²⁶ C a s s i r e r, jw. s. 160-169; J a c q u e t, jw. s. 147-177, 187-190.

²⁷ N. R o s e n b l u m. *Introduction*. W: *Liberalism and the Moral Life* s. 8; H o l m e s, jw. s. 252 nn.

²⁸ C a s s i r e r, jw. s. 1162 nn.; J a c q u e t, jw. s. 174 nn.

i polityki. Dlatego postulat „prywatnej religii” jest próbą pozbawienia ludzi wierzących praw społeczno-politycznych, a więc traktowanie ich jako obywateli drugiej kategorii.

Liberalizm, oponując przeciw społecznej funkcji religii, faktycznie działa na szkodę społecznego dobra wspólnego²⁹. Podstawą życia społecznego jest przecież etyka, która z kolei znajduje naturalne oparcie – tak doktrynalne, jak i egzystencjalne – w życiu religijnym. Etyka „niezależna”, czyli laicka, traci profil normatywny, przeistaczając się w luźny zestaw fakultatywnych zaleceń. Relatywizm etyczny jest zresztą wyraźny w ideologii liberalnej. Życie społeczne pozbawione trwałych zasad moralnych ulega szybko erozji i anarchizacji. Wielu liberałów zaleca Kościołowi katolickiemu dopasowanie się do wymogów „nowoczesności”, mówi o „europeizacji”, „postępie” itp. Faktycznie chodzi o aprobatę aborcji, eutanazji, różnego typu dewiacji, sekularyzację życia rodzinnego i narodowego. Przyjęcie tych zaleceń jest równoznaczne ze zdradą ewangelicznego nauczania Chrystusa i autodestrukcją Kościoła.

Liberalizm jest przesycony klimatem ideowego i religijnego relatywizmu. Wszystko jest relatywizowane, ale z jednym wyjątkiem – ideologia liberalizmu ma być prawdą niepodważalną. Ta immanentna sprzeczność w doktrynie i postawie liberałów nie jest przez nich zauważana. Gdyby przyjąć relatywizm poznawczy i aksjologiczny, to jak nadać sens życiu człowieka? Sceptycyzm i cynizm są realną alternatywą człowieka, ale czy można na nich budować konstruktywne programy życia społecznego godne człowieka? Liberalizm sugeruje zakończenie historycznej roli chrześcijaństwa, odczłowieczając się za jego substytut³⁰. W miejsce Boga proponuje się nowy absolut – człowieka jednostkowego, w miejsce eschatologicznego zbawienia obiecuje raj na ziemi – oparty na wartościach ekonomicznych oraz witalno-ludycznych.

Liberałowie z uporem kwestionują społeczną funkcję religii, motywując to hasłem osobistej wolności i tolerancji. Postulują tolerancję dla fałszu, ale nie są tolerancyjni wobec prawdy (filozoficznej, etycznej, religijnej). Żądają tolerancji wobec zła, ale są agresywni wobec dobra. Od wierzących żądają tolerancji wobec niewierzących, ale odmawiają tym pierwszym prawa do publicznego wyznania wiary. Wierzącym zarzucają fundamentalizm religijny, sami jednak propagują fundamentalizm indyferentyzmu, agnostycyzmu czy ateizmu. Teza o całkowitej separacji państwa i Kościoła, lansowana przez liberalizm, nawiązuje do tradycji liberyńsko-francuskiej. W USA także istnieje separacja państwa i

²⁹ Por. B. B a r b e r. *Liberal Democracy and the Costs of Consent*. W: *Liberalism and the Moral Life* s. 54-68; H. L a s k i. *The Rise of European Liberalism*. London 1962 s. 14 nn.

³⁰ J. L. T a l m o n. *Political Messianism*. London 1960 s. 25 nn.; K r u k o w s k i, jw. s. 115-128, 218-236.

wspólnot religijnych, ale równocześnie państwo docenia społeczny walor religii. Amerykański model to model przyjaznej separacji polityki i religii. Model europejsko-kontynentalny ujawnia wrogość wobec religii, zwłaszcza Kościoła katolickiego. Tylko pierwszy z wymienionych modeli relacji państwo–Kościół rokuje szansę wzajemnego zrozumienia i owocnej współpracy.

LIBERALISM AND RELIGION

S u m m a r y

The relationship between capitalist liberalism and religion is an object of controversy. Some (Max Weber) link capitalism and liberalism with Protestantism, others with Judaism (W. Sombart), and still others with Catholicism (A. de Tocqueville, M. Novak). Some (Paul Tillich) speak about the contradictions in both trends. The founders of liberalism, with Th. Hobbes and J.J. Rousseau at their lead, as well as its contemporary exponents continue the traditions of rationalism and naturalism of the Enlightenment. In principle they do not question religion, but they 1) sympathize with deism, question the fact of Revelation and accept the naturalistic interpretation of Christianity (Rousseau was the mouthpiece of "civil religion"); 2) in the name of the state neutrality in matters of one's outlook on life they question the social profile of religion and tend to make it entirely a matter of "private concern"; 3) while referring to the slogans of pluralism and tolerance, they in fact promote religious and axiological relativism; 4) in the name of individual freedom they postulate that law and ethos (especially the one of Christian inspiration) be separated. Ideological liberalism promotes in fact a fundamentalism of indifferentism and agnosticism.

Translated by Jan Kłós