

IRENEUSZ NIEĆKO  
Gdańsk

## PLURALIZM, KOŚCIÓŁ I PAŃSTWO W FILOZOFII SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ JACQUESA MARITAINA

Filozofia społeczno-polityczna J. Maritaina z jednej strony zawiera wizję ustroju opartą na instytucjach demokracji przedstawicielskiej, z drugiej zaś łączy się z nią idea ładu społeczno-aksjologicznego, którego istotnymi zasadami są: wolność, równość, godność osoby ludzkiej, prawa człowieka, współpraca wszystkich grup społecznych (niezależnie od różnic ideowych) na rzecz dobra wspólnego. Wymienione wartości życia społecznego są współcześnie powszechnie uznawane w państwach demokratycznych. Natomiast wiele kontrowersji wzbudza inny element aksjologicznego systemu demokracji, którym jest pluralizm ideowo-wyznaniowy i ściśle z nim związany problem relacji Kościół–państwo.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie i analiza określonych rozwiązań dotyczących tych ostatnich zagadnień zawartych w doktrynie francuskiego tomisty J. Maritaina. Prezentuje on punkt widzenia filozofii chrześcijańskiego personalizmu.

### 1. PLURALIZM IDEOWO-WYZNANIOWY A JEDNOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA POLITYCZNEGO

Dominujące w epoce średniowiecza chrześcijaństwo budowało ustrój społeczno-polityczny na bazie jedności wiary religijnej. Sprzyjała temu zwartość systemu religijnego i jedność wyznaniowa<sup>1</sup>. Zostało to naruszone dopiero przez reformację oraz narodziny nowożytnych doktryn filozoficznych i ideologii społeczno-politycznych. J. J. Rousseau krytykował chrześcijaństwo, o dziwo, nie za dążenia integrystyczne, ale za trudność wypływającą z ewangelicznej

---

<sup>1</sup> S. K o w a l c z y k. *Człowiek a społeczność*. Lublin 1994 s. 286.

dystynkcji dzielącej to, co nadprzyrodzone, i to, co doczesne. Sądził, że owa idea implikuje destrukcję jedności społecznej: jednoczesne przyporządkowanie człowieka do dwóch różnych porządków stawia go w sprzeczności z samym sobą i niekorzystnie odbija się na samym życiu społeczno-politycznym<sup>2</sup>.

Z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej prawidłowa interpretacja tej tradycyjnej dystynkcji jest niezbędna dla określenia obszaru tego, co „polityczne”, obszaru związanego z doczesną płaszczyzną relacji międzyludzkich. Według Maritaina w epoce współczesnej ustrój ciała politycznego w sensie chrześcijańskim powinien zakładać jedność i pluralizm (*l'unité de la cité pluraliste*). W ten sposób nie jest to już jedność maksymalna oparta na *credo* religijnym, implikująca pochłonięcie sfery politycznej przez sferę religijno-duchową (koncepcja *Sacrum Imperium*)<sup>3</sup>. Idea jedności społecznej wyrażona w skrajnej formie prowadzić może do totalitaryzmu<sup>4</sup>. Francuski personalista mówił więc o jedności minimalnej pluralistycznego społeczeństwa: „Taka jedność doczesności nie byłaby, podobnie jak sakralna jedność chrześcijańskiego średniowiecza, jednością maksymalną – przeciwnie, to byłaby jedność minimalna”<sup>5</sup>.

„Intensywność” jedności życia społecznego była różna w różnych epokach. Średniowieczne chrześcijaństwo opowiadało się za wspólnotową organizacją społeczeństwa (*Gemeinschaft*) scentralizowanego wokół religijnego życia osób w przeciwieństwie do współczesnego państwa liberalno-indywidualistycznego, które charakteryzuje „jedność mechaniczna”. Maritain przyjmował zasadę „jedności organicznej” ciała politycznego, unikając rozwiązań ekstremalnych<sup>6</sup>.

Warto zauważyć, że potrzeba pewnej podstawy jednoczącej życie społeczne była akceptowana również przez klasyczną filozofię liberalno-indywidualistyczną. J. S. Mill podkreślał konieczność istnienia *common sense*. Tak więc demokracja oraz wolność obywatelska wymaga jeszcze poczucia jedności i uznania wspólnych wartości. Przed nim Rousseau mówił o „religii obywatelskiej”, która nie dotyczy jednak życia nadprzyrodzonego, ale spełnia funkcję jednoczącą: jej rola miałyby polegać na wzbudzeniu „poczucia uspołecznienia” (*sentiments de sociabilité*). Bez tego „niepodobna być dobrym obywatelem i wiernym poddanym” – twierdził<sup>7</sup>. Koncepcja zawarta w *Umowie społecznej* jest jednak klasycznym przykładem naturalizacji wiary religijnej, która przejawia się w tym, że dogmaty religii czyni się wprost dogmatami doczesnego życia społecznej

<sup>2</sup> *Umowa społeczna*. Tłum. B. Baczeko. Warszawa 1966 s. 158-159.

<sup>3</sup> *Humanisme integral*. Paris 1947 s. 106, 159, 177.

<sup>4</sup> E. N a s a r r e. *Pluralisme, laïcité, secularisation*. „Notes et documents” 17-18:1987 s. 80.

<sup>5</sup> M a r i t a i n, jw. s. 177.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Jw. s. 163-164.

zbiorowości<sup>8</sup> z myślą o ich wykorzystaniu tylko w płaszczyźnie politycznej. Ta i analogiczne idee muszą jednak budzić sprzeciw: wiara religijna nie może być oddana w „lenno” żadnej formie politycznej lub ideologii społecznej<sup>9</sup>. Natomiast, zdaniem Maritaina, możliwą i bardzo istotną rzeczą dla społeczeństwa politycznego jest ustanowienie tzw. świeckiej wiary demokratycznej. Nie ma ona nic wspólnego z wiarą nadprzyrodzoną, chociaż zakłada wpływ wartości chrześcijańskich na sferę życia publicznego<sup>10</sup>.

Idea „świeckiej wiary demokratycznej” jako element integrujący społeczeństwo pluralistyczne jest pewnego rodzaju ideologią lub raczej quasi-ideologią, ponieważ brak w niej pewnych prawdziwościowych uzasadnień składających się na jej treść zasad. W ten sposób prawie wszyscy, bez odwoływania się do jakichkolwiek teoretycznych uzasadnień, mogą uznawać społeczne zasady wolności, przyjaźni obywatelskiej itd. Na tej podstawie mogą współpracować ze sobą np. chrześcijanie i socjaliści<sup>11</sup>. Tak więc w ramach życia społeczno-politycznego odmiennosc przekonań nie powinna przeszkadzać w realizacji dobra wspólnego<sup>12</sup>.

Respekt dla ewangelicznej dystynkcji kazał Maritainowi uznać „wiarę demokratyczną” za fenomen świecki i pozbawiony jakichkolwiek filozoficznych uzasadnień. Powstaje jednak pytanie, czy ów fenomen jest całkowicie i raz na zawsze pozbawiony założeń. Otóż, gdyby tak faktycznie było, to idea ta byłaby niewątpliwie sprzeczna z doktryną katolicką. Można byłoby ją porównać do doktryny ukazanej przez J.-P. Sartre’a w *L’existentialisme est un humanisme*. Francuski egzystencjalista postulował odrzucenie obiektywnych podstaw dla społecznego systemu moralno-aksjologicznego<sup>13</sup>. Jego pogląd da się sformułować w ten sposób, iż nie istnieją żadne metafizyczne uzasadnienia dla przyjętych norm i wartości życia społecznego – są one zbędne, mimo tego zachowują ważność pozytywne wzory społecznego postępowania<sup>14</sup>. Zatem rzecz nie dotyczy tu ugruntowania życia społecznego w pustce aksjologiczno-moralnej, lecz w pustce metafizyczno-teologicznej. Do takiego aspektu sprowadza się również maritainowska idea „świeckiej wiary demokratycznej”. Tymczasem jej pryncypia takie jak wolność, równość, miłość braterska, godność osoby, prawa

<sup>8</sup> Tamże s. 164.

<sup>9</sup> J. M a r i t a i n. *Christianisme et démocratie*. New York 1943 s. 34.

<sup>10</sup> *Człowiek i państwo*. Kraków 1993 s. 118.

<sup>11</sup> T e n ż e. *Raison et raisons*. Paris 1947 s. 333.

<sup>12</sup> T e n ż e. *Człowiek i państwo* s. 117.

<sup>13</sup> Paris 1947 s. 36 (m.in. pisał on: „Nie jest nigdzie zapisane, że dobro istnieje, że trzeba być uczciwym, że nie trzeba kłamać [...]”. Według Sartre’a obiektywne uzasadnienie tych zasad wiąże się ściśle z istnieniem Boga. Tymczasem odrzucał on taką możliwość).

<sup>14</sup> Tamże s. 35-37.

człowieka itd. omawiany myśliciel uzasadniał w kontekście filozofii i teologii chrześcijańskiej, w kontekście chrześcijańskiej wizji świata i człowieka. Ta koncepcja może być zrozumiała jedynie w kontekście tej myśli, ponieważ co innego oznacza pojęcie „świeckości” dla filozofa chrześcijańskiego i co innego dla kogoś z zewnątrz. W dzisiejszych czasach „świeckość” bądź „laickość” może oznaczać albo „ateizm”, np. w marksizmie, albo „indyferentyzm religijny” w ideologii liberalnej lub „życie doczesne wspólnoty politycznej” w filozofii chrześcijańskiej.

## 2. DYLEMATY PLURALIZMU

Obecnie wypada zadać pytanie, czy pluralizm ideowo-wyznaniowy, który jest raczej źródłem podziałów społecznych i trudno go pogodzić z zasadą jedności społecznej, jest według Maritaina zjawiskiem pożądanym czy też nie. Należy pamiętać, że filozof ten teoretycznie zniwelował znaczenie tego zróżnicowania ideowego, przyjmując zasadę minimalnej jedności ciała politycznego oraz ideę „świeckiej wiary demokratycznej”, która zawiera praktyczne zasady życia wspólnego, mogące być uznane przez wszystkich. Załóżmy, że zostaną one przyjęte przez wszystkie grupy ideowe, co nawet doprowadzi do zgodnej ich współpracy. Tymczasem dążeniem Maritaina było to, aby w „wolnej konkurencji” idei przeważała jedna filozofia (chrześcijańska) i jedno prawdziwe uzasadnienie praktycznych zasad życia wspólnego: praw człowieka, wolności, sprawiedliwości, równości społecznej, godności osoby ludzkiej itd. – a więc jedna wspólna ideologia. Z drugiej strony trwały brak istotnego ich uzasadnienia mógłby zrodzić przekonanie, iż zbędne są dla idei życia wspólnego jakiegokolwiek teoretyczne podstawy: teologiczne, filozoficzne lub ideologiczne. Tak więc uznanie dla norm i wartości, dla zasad życia społecznego jest samo w sobie bezpodstawne, a wyjaśnienie, np. dlaczego trzeba szanować godność osoby ludzkiej, jest zbędne skoro i tak będzie ta godność respektowana w sposób wolny i pozbawiony teoretycznych uzasadnień. Czy wobec tego francuski personalista jest skłonny zrezygnować z idei pluralizmu w ustroju społecznym demokracji? Otóż nie: „W tym co się tyczy [...] przyszłego społeczeństwa i odnowionej demokracji [...], jedyne możliwe rozwiązanie jest [rozwiązaniem] typu pluralistycznego”<sup>15</sup>. Niewątpliwie z powyższym sformułowaniem wiąże się duża niekonsekwencja, która gdzieś kryje się w filozofii Maritaina.

Podstawową koncepcją, która wyrosła na założeniach autentycznej myśli chrześcijańskiej, a której źródła Maritain znalazł w średniowieczu, jest huma-

---

<sup>15</sup> M a r i t a i n. *Raison et raisons* s. 329.

nizm integralny. Czym jest humanizm integralny? Jest to z pewnością całościowa filozoficzno-teologiczna wizja człowieka oraz życia ludzkiego. Ta koncepcja egzystencji ludzkiej zawiera kilka aspektów: społeczno-kulturowy, polityczny i ekonomiczny. Jednak w tej wizji społeczne życie osób raczej uwzględnia, niż zakłada zróżnicowanie ideowe wspólnoty politycznej. Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, dlaczego francuski personalista obstawał za utrzymaniem pluralizmu: czy dlatego, że próba jego naruszenia oznacza współcześnie otwarte poparcie dla totalitarnej koncepcji życia społecznego? Odpowiedź pozytywna byłaby jednak wielkim uproszczeniem. Tymczasem nie każdy typ ideologii znajduje miejsce w maritainowskim systemie demokracji. Z góry można wyłączyć ideologie antydemokratyczne<sup>16</sup>. Niektóre ideologie są zgubne, zdaniem Maritaina, dla demokracji – krytykował on szczególnie mieszczański liberalizm<sup>17</sup>. Nie do przyjęcia są też, według niego, określone aspekty wielu innych ideologii – takie, jak antropocentryzm, ateizm<sup>18</sup>, indywidualizm, kolektywizm, materializm, ekonomizm<sup>19</sup> itd. Wszystkie są sprzeczne z integralną wizją człowieka i demokracją personalistyczną. Generalnie rzecz biorąc, według Maritaina warunkiem nastania nowej ery cywilizacji chrześcijańskiej i odnowy demokracji ma być upadek starej kultury przesiąkniętej antropocentryzmem, kultury indyferentnej religijnie lub ateistycznej. Ta kultura stworzyła zniekształcony obraz życia ludzkiego, gdzie „człowiek został postawiony człowiekowi za cel”. Owa idea stała się wspólna wielu nowożytnym i dwudziestowiecznym ideologiom (np. „religia ludzkości” A. Comte’a lub antropocentryzm marksizmu<sup>20</sup>). W ten sposób Maritain, mimo uwzględnienia pluralizmu ideowego, zdecydowanie negatywnie odniósł się do większości istniejących ideologii.

Trzeba do tego dodać, że myśliciel francuski zajmował analogiczne stanowisko względem pluralizmu wyznaniowego. Otóż, jakkolwiek podział religijny jest sam w sobie rzeczą negatywną, to nie powinien on przeszkadzać we współpracy obywateli różnych wyznań w urzeczywistnianiu doczesnego dobra wspólnego<sup>21</sup>. Jednak nie wiąże się z tym przyznanie równych praw każdej religii. „Nie twierdzę bynajmniej – pisał Maritain – że prawda i błąd mają te same

<sup>16</sup> Chodzi głównie o faszyzm i komunizm krytykowane przez Maritaina.

<sup>17</sup> *Pour la justice*. W: t e n ż e. *Oeuvres complètes*. T. 8. Fribourg–Paris 1989 s. 713-714.

<sup>18</sup> T e n ż e. *Humanizm integralny*. Warszawa 1981 s. 37-39.

<sup>19</sup> Tamże s. 126.

<sup>20</sup> Jeden z komentatorów Maritaina, marksista pisze: „Boga uważa Marks za urojone słońce człowieka, stwierdzając jednocześnie, że realizacja humanizmu wymaga, by człowiek obracał się nie wokół urojonego, lecz wokół prawdziwego słońca. A tym prawdziwym słońcem jest sam człowiek” (T. M r ó w c z y ń s k i. *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*. Warszawa 1962 s. 195).

<sup>21</sup> M a r i t a i n. *Raison et raisons* s. 260-261.

prawa, ani że różne wyznania religijne mają w sobie i z siebie takie same prawa, ani że «upływ czasu» musi doprowadzić do usunięcia najwyższych praw Kościoła, ani że trzeba odrzucić z zasady całą strukturę państwa, gdzie religia katolicka miałaby uprzywilejowaną sytuację prawną i potępić w ten sposób to, co istniało przez wieki w cywilizacji chrześcijańskiej»<sup>22</sup>.

### 3. TEORETYCZNE PODSTAWY RELACJI KOŚCIÓŁ–PAŃSTWO

Aby właściwie uchwycić relację między Kościołem a państwem w doktrynie Maritaina, trzeba uprzednio zobaczyć, jakie znaczenie ma tam, z jednej strony pojęcie „państwo”, a z drugiej – pojęcie „Kościół”. To pozwoli ukazać pewną „granicę” dzielącą oba podmioty.

Filozof francuski definiował państwo jako „część” ciała politycznego, jako „środek” służący interesom „całości” społecznej. Państwo nie ma tzw. władzy suwerennej, natomiast posiada relatywnie najwyższą władzę w społeczeństwie politycznym – autonomię. Myśl chrześcijańska nazywa państwo społecznością naturalną i doskonałą<sup>23</sup>, czyli jest ono samowystarczalne w swoim porządku. Wszakże te atrybuty stają się coraz mniej adekwatne w zderzeniu ze współczesnymi realiami życia międzynarodowego.

Kościół może mieć dwojakie znaczenie – inne dla osoby niewierzącej i inne dla wierzącej. W ten sposób jest postrzegany albo jako stowarzyszenie zajmujące się potrzebami swych członków itd.<sup>24</sup>, albo – według koncepcji katolickiej – jako „prawdziwe państwo pochodzenia boskiego”<sup>25</sup>. W tym drugim sensie Kościół jest również „społecznością doskonałą” (*societas perfecta*), której właściwe są odrębne prawa i hierarchia.

Istotna dla chrześcijan jest ewangeliczna dystynkcja, dzieląca rzeczywistość społeczności ludzkiej na sferę doczesną (polityczną) oraz na sferę nadprzyrodzoną. Ta linia podziału obowiązuje w relacji Kościół–państwo. Przede wszystkim pozwala ona oddzielić dwie władze: władzę „duchową” Kościoła od władzy „doczesnej” państwa<sup>26</sup>. Obie władze mają odmienny charakter.

---

<sup>22</sup> Tamże s. 261.

<sup>23</sup> K o w a l c z y k, jw. s. 245.

<sup>24</sup> M a r i t a i n, *Człowiek i państwo* s. 157.

<sup>25</sup> T e n ż e, *Raison et raisons* s. 249.

<sup>26</sup> Le Seigneur Jesus a dit: „Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. Il a distingué ainsi les deux pouvoirs...” (J. M a r i t a i n, *Primauté du spirituel*. W: t e n ż e, *Oeuvres complètes*. T. 3. Fribourg–Paris 1984 s. 792).

Nowy model relacji Kościół–państwo, zaproponowany przez Maritaina, różni się zarówno od modeli historycznych, jak i współczesnego separatyzmu w stosunkach między obu tymi podmiotami<sup>27</sup>. Zakłada „nadrzędność” Kościoła nad państwem. Omawiany filozof utożsamiał ją głównie z „władzą pośrednią” Kościoła nad państwem, lecz z czasem usiłował zminimalizować efekt, który wiąże się z tym określeniem. „Usuńmy ze słowa «nadrzędność» – pisał – wszelkie przygodne konotacje dominacji i hegemonii; rozumiemy to słowo w jego nieskażonym sensie, oznacza ono wyższe miejsce w hierarchii wartości, wyższe dostojęstwo”<sup>28</sup>.

Tak więc w podstawowym aspekcie relacja, o której mowa, wiąże się z odróżnieniem Kościoła od ciała politycznego (w doktrynie Maritaina państwo jest „częścią” ciała politycznego). Istota obu tych wspólnot jest różna. Kościół jest rzeczywistością duchową – „nie jest z tego świata”, dlatego też nie rywalizuje i nie zagraża ziemskim wspólnotom politycznym<sup>29</sup>. Jednak natura Kościoła stawia go równocześnie ponad wszelkimi jednostkami politycznymi. „Nie ma rozróżnień bez hierarchii wartości – twierdził Maritain. Jeżeli to, co boskie, jest różne od tego, co cesarskie, to znaczy, że jest lepsze”<sup>30</sup>.

Myśliciel francuski ogólne zasady doktryny chrześcijańskiej łączył z filozofią personalizmu. Istnieje konieczność, aby państwo uznało swe podporządkowanie wartościom wyższym ze względu na respekt dla osoby ludzkiej: „Osoba ludzka jest zarówno częścią ciała politycznego, jak i czymś ponad nim stojącym, z racji tkwiącego w niej nadprzyrodzonego czy wiecznego pierwiastka, jej duchowych dążeń i ostatecznego przeznaczenia”<sup>31</sup>. Społeczeństwo wraz z jego doczesnym dobrem wspólnym są podporządkowane pełnemu urzeczywistnieniu osoby ludzkiej. To z kolei zakłada, że osoba dąży do osiągnięcia wartości wyższej, jaką jest życie wieczne. Podporządkowanie społeczeństwa osobie występuje już w porządku naturalnym, w odniesieniu do takich wartości jak: sprawiedliwość, miłość, życie duchowe, prawda, piękno. Unikając tego podporządkowania i realizując coś, co jest przeciwne tym wartościom, społeczeństwo występuje przeciw swej naturze i naturze dobra wspólnego<sup>32</sup>. Społeczeństwo

<sup>27</sup> J. K r u k o w s k i. *Kościół i państwo*. Lublin 1993 s. 38-50.

<sup>28</sup> M a r i t a i n. *Człowiek i państwo* s. 160. Por. t e n ż e. *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*. W: t e n ż e. *Oeuvres complètes* t. 3. s. 763.

<sup>29</sup> Tamże s. 160.

<sup>30</sup> Tamże s. 159.

<sup>31</sup> Tamże s. 155.

<sup>32</sup> Tamże s. 155-156.

polityczne nie jest bezpośrednio podporządkowane celom nadprzyrodzonym osoby (na sposób zwykłego środka), lecz w sposób pośredni<sup>33</sup>.

#### 4. OGÓLNE ZAŁOŻENIA WSPÓŁPRACY KOŚCIÓŁ–PAŃSTWO

Instytucje Kościoła mieszczą się w społeczeństwie politycznym. Realizują one misję duszpasterską Kościoła w świecie. Wierni Kościoła są również obywatelami państwa. Zatem istnieje konieczność oparcia stosunków między tymi społecznościami na określonych zasadach. Maritain zakładał, że Kościołowi i państwu przysługuje wolność i niezawisłość w swych dziedzinach<sup>34</sup>.

Wolność Kościoła dotyczy swobody głoszenia Ewangelii. To wiąże się nie tylko z prawem do swobodnego stowarzyszania się – naturalnym prawem osób ludzkich – i nie jedynie z prawem nieskrępowanego wyznawania wiary religijnej, bez ingerencji państwa, ale to wszystko wynika z praw należących się Bogu i jest tożsame z „wolnością Boga względem wszystkich instytucji ludzkich”<sup>35</sup>.

Kościół i państwo (ciało polityczne) istnieją obok siebie, tak więc współpraca między nimi jest nawet rzeczą konieczną. Trzeba przy tym podkreślić, że Maritain, nawiązując do tradycyjnej wizji życia społeczno-politycznego, mówił o „chrześcijańskim społeczeństwie politycznym”, co zgodnie z dystynkcją ewangeliczną nie wyklucza jego „świeckości”, ale wyklucza jego „neutralność” religijną. W ten sposób np. jeśli społeczeństwo polskie w zdecydowanej większości wyznaje religię katolicką, to – zgodnie z założeniami maritainowskiej filozofii państwa – państwo, które nie jest niczym innym jak tylko „reprezentantem” tego społeczeństwa, nie powinno pozostać neutralne wobec wyznania narodu. Tym bardziej iż „neutralność” najczęściej łączy się z negacją symboliki chrześcijańskiej w życiu publicznym. „Świeckość” lub „laickość” nie oznacza „neutralności religijnej” – ciało polityczne nie jest z istoty areligijne, chociaż jako takie jest przyporządkowane doczesnemu dobru ludzi<sup>36</sup>.

Maritainowski projekt kooperacji Kościół–państwo obejmuje trzy podstawowe założenia. Po pierwsze, wzajemną pomoc, której celem jest stworzenie politycznych, społecznych, ekonomicznych i kulturalnych „warunków w społeczeństwie”, mających sprzyjać rozwojowi osoby ludzkiej. Nie chodzi tu jednak o próbę wyłączenia państwa przez Kościół w wymienionych dziedzinach, lecz o

<sup>33</sup> Ch. J o u r n e t. *La philosophie de la cité*. „Rechers et Debats” 1957 nr 19 s. 141.

<sup>34</sup> *Człowiek i państwo* s. 159.

<sup>35</sup> J o u r n e t, jw. s. 142.

<sup>36</sup> M a r i t a i n. *Człowiek i państwo* s. 159.



„ogólną i pośrednią współpracę, która zmierza do realizacji życia społeczno-politycznego zgodnie z zasadą sprawiedliwości”<sup>37</sup>. Drugim założeniem jest publiczne uznanie istnienia Boga. Trzecie założenie dotyczy wzajemnego poparcia w płaszczyźnie współpracy Kościół–państwo. Implikuje to np. poparcie ze strony państwa dla duchowej misji Kościoła. Wszakże nie powinno to się odbywać ze szkodą dla obywateli niewierzących lub posiadających inną przynależność wyznaniową niż katolicka. Jakkolwiek w sferze religijno-duchowej nie obowiązuje zasada równości wszelkich religii (nie każda wiara jest jednakowo prawdziwa), to w sferze doczesnej należy uznać istnienie równych praw obywatelskich<sup>38</sup>.

Podsumowując, należy podkreślić, że filozofia francuskiego personalisty zmierzała do wypracowania nowego modelu relacji Kościół–państwo, który możliwy byłby do realizacji w warunkach współczesnej epoki oraz w warunkach państwa demokratycznego. Dzisiejsze państwo jest faktycznie państwem „zlaicyzowanym”. Tymczasem przymiotnik „laicki” bądź „świecki” zarówno dla Maritaina, jak i dla myśli katolickiej nie łączy się z koncepcją państwa areligijnego. W *Liście Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji do wiernych Kościoła Katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli* czytamy: „Często wysuwa się postulat, by w konstytucji umieścić zasadę świeckości państwa. Opiera się ona na założeniu, że tak religia, jak i moralność są sprawą prywatną obywateli. Oznacza to, że za podstawę życia publicznego w państwie demokratycznym przyjmuje się agnostycyzm religijny i relatywizm moralny, czyli przekonanie, że wszystko jest względne, że nie ma obiektywnej prawdy, a w następstwie tego ani dobra, ani zła, a przynajmniej człowiek nie potrafi ich poznać. W konsekwencji prowadzi to do takich zachowań życiowych, jak gdyby Boga nie było”<sup>39</sup>.

Maritainowski model państwa uwzględnia istnienie pluralizmu ideowo-wyznaniowego, co nie wiąże się z rezygnacją z realizacji koncepcji państwa o charakterze chrześcijańskim<sup>40</sup>. Filozof ten wskazał jako przykład wzorowego rozwiązania kwestii religijnych w państwie chrześcijańskim przedwojenną polską konstytucję (z roku 1921), przyznającą religii katolickiej naczelne miejsce wśród równouprawnionych wyznań<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Tamże s. 178-179.

<sup>38</sup> Tamże s. 182; t e n ż e. *Raisons et raison* s. 262-263.

<sup>39</sup> „Gazeta Wyborcza” 1994 nr 249 (z 25 X 1994).

<sup>40</sup> Cz. S t r z e s z e w s k i. *Koncepcja chrześcijańskiego porządku społecznego J. Maritaina*. W: *J. Maritain – prekursor soborowego humanizmu*. Pod red. S. Kowalczyka, E. Balawajdera. Lublin 1992 s. 139.

<sup>41</sup> T e n ż e. *Wpływ J. Maritaina na myśl i działalność Katolików w Polsce w dwudziestoleciu międzywojennym*. W: *J. Maritain – prekursor soborowego humanizmu* s. 242.

PLURALISM, THE CHURCH AND THE STATE  
IN THE SOCIO-POLITICAL PHILOSOPHY OF JACQUES MARITAIN

S u m m a r y

The paper seeks to analyze the theoretical solutions connected with the question of pluralism in matters of ideas and faith and the place of the Catholic Church in a democratic state. This pluralism is an essential element of contemporary democracy. On the other hand, it is indispensable to reach consensus as to the basic principles of axiological order of democracy, such as freedom, equality, brotherly love, dignity of the human person, human rights etc. When people recognize those ideas together (which is made possible when they lack uniform theoretical justifications) Maritain calls it a "lay belief." Meanwhile his aim was to base the axiological order of democracy on the theoretical foundations of the Christian philosophy of personalism. This is linked with the dominance of Christian philosophy in the realm of ideas, which is to support the Christian vision of social life. The author has presented some difficulties concerning such a solution.

The question of pluralism in matters of ideas and faith is connected with the relationship: the Church-the State. Maritain has put forward a new model of relations between the Catholic Church and the state, a model which corresponds to our contemporary age. His model recognizes distinctness and autonomy of both subjects in their respective provinces. The paper analyzes the general assumptions of the cooperation between the two subjects and shows the theoretical foundations of the relation: the Church-the state in J. Maritain's view.

*Translated by Jan Kłos*