

Jacek SALIJ OP

TEOKRATYCZNE ROSZCZENIA WSPÓŁCZESNEJ DEMOKRACJI?

Jak do tego doszło, że moralny relatywizm stał się fałszywym bogiem współczesnej demokracji? Jak się wydaje, stoją za tym niektóre interpretacje neutralności światopoglądowej państwa. [...] Teokracja agresywnego liberalizmu [...] przejawia się w narzuceniu wszystkim współobywatelom boga, któremu na imię światopoglądowy agnostycyzm i moralny relatywizm.

Słownikowo – teokracja jest to ustrój, w którym najwyższą władzę w państwie sprawują przywódcy religijni. Brak w naszym języku wyrazu, który określałby ustrój państwa, gdzie władza przywłaszcza sobie niektóre prerogatywy boskie. Etymologicznie biorąc, do roli takiej idealnie nadaje się właśnie wyraz „teokracja” i w tym sensie używam tego wyrazu w niniejszym artykule.

1. Z teokratycznymi roszczeniami władzy wielokrotnie polemizuje Biblia. Tytułem przykładu spójrzmy na wypowiedź proroka Ezechiela przeciwko władcy Tyru: „Serce twoje stało się wyniosłe, powiedziałaś: ja jestem Bogiem, ja zasiadam na Boskiej stolicy, w sercu mórz! a przecież ty jesteś tylko człowiekiem, a nie Bogiem, i rozum swój chciałeś mieć równy rozumowi Bożemu. [...] Czy będziesz jeszcze mówił: Ja jestem Bogiem! – w obliczu swoich oprawców? Przecież będziesz tylko człowiekiem, a nie Bogiem w ręku tego, który cię będzie zabijał” (Ez 28, 2. 9).

To właśnie w ramach przeciwstawiania się obserwowanym wśród narodów ościennych uzurpacjom władzy do własnej boskości ukształtowała się biblijna idea, że władza pochodzi od Boga¹. Niedopuszczenie władcy na boski piedestał osadza jego władzę na fundamencie prawa, które jest od niego wyższe, a zarazem sprzyja ukształtowaniu się świadomości, że władca od podwładnych różni się tylko swoim miejscem społecznym, ale w człowieczeństwie jest im równy. Obie te prawdy zostały wyraźnie sformułowane już w Pięcioksięgu: Król będzie miał przy sobie odpis Prawa „będzie go czytał po wszystkie dni

¹ Wielkie bogactwo tego wątku biblijnego próbowałem zasygnalizować w artykule *O pochodzeniu zasady władzy*, w: *Sposoby istnienia*, red. J. Rudniański i K. Murawski, Warszawa 1988, s. 185-203.

swego życia, aby się nauczył czcić swego Boga, Jahwe, strzegąc wszystkich słów tego Prawa i stosując jego postanowienia, by uniknąć wynoszenia się nad swych braci i zbaczania od przykazań na prawo czy też na lewo, aby długo królował on i synowie jego w Izraelu” (Pwt 17, 19 n.).

Toteż już w Starym Testamencie pojawia się postać proroka, krytykującego władcę za jego odejście od sprawiedliwości (2 Sm 12, 1 nn.; 1 Krl 13, 1 nn.; 16, 1 nn.; 18, 1 nn.; 21, 17 nn.). Pojawia się również świadomość, że niesprawiedliwość może się wkraść nawet do ludzkiego prawodawstwa: „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili przepisy krzywdzące, aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości i wyzuć z prawa biednych mego ludu; by wdowy stały się ich łupem i by mogli ograbiać sieroty!” (Iz 10, 1 n.).

2. Teokratycznym pokusom podlega zapewne każda władza. Wydaje się jednak, że wewnątrz cywilizacji chrześcijańskiej pojawiła się szczególna wrażliwość na uzurpowanie sobie boskości przez władzę polityczną. Głównym źródłem tej wrażliwości jest, jak się wydaje, Ewangelia i zawarta w niej nauka na temat władzy politycznej oraz jej miejsca w ludzkich drogach do Boga. Naukę tę, ryzykując pewne uproszczenia, da się sprowadzić do czterech następujących zasad:

Po pierwsze, **w s z e l k a w ł a d z a p o c h o d z i o d B o g a** (por. Rz 13, 1; 1 P 2, 13-17; 1 Tm 2, 2-4; Tt 3, 1; J 19, 11). Apostołowie przypominali tę starotestamentalną jeszcze zasadę (por. np. Mdr 6, 3) w okolicznościach dla Kościoła niezmiernie dramatycznych, mianowicie w sytuacji prześladowania za wyznawanie wiary chrześcijańskiej. W Starym Testamencie zasada ta przypominała o tym, że nie do władzy należy ustanawianie podstawowych reguł sprawiedliwości, gdyż są one wcześniejsze niż jakakolwiek instytucja polityczna. Apostołowie treść tej zasady wzbogacili: nawet jeśli władza uzurpuje sobie w jakimś zakresie autorytet boski, nie uprawnia to podwładnych do jej nieuznawania; sprzeciwiając się teokratycznym roszczeniom władzy, należy z tym większą skrupulatnością okazywać posłuszeństwo tym wszystkim jej prawom i zarządzeniom, które nie sprzeciwiają się prawu Bożemu. Warto zauważyć, że słowa: „Wszelka władza pochodzi od Boga” znajdują się w Liście do Rzymian bezpośrednio po wezwaniu do wytrwania w prześladowaniach, a więc po wezwaniu do nieposłuszeństwa wobec tej władzy w zakresie jej ingerencji w ludzkie sumienia (Rz 12, 14-21).

Jednak wszelkie teokratyczne żądania jakiegokolwiek władzy ludzkiej są ze swej natury bezprawne. Stąd druga zasada apostołowska brzmi: **B o g a n a l e ż y s ł u c h a ć b a r d z i e j n i ż l u d z i** (Dz 4, 19). Również ta zasada znana była już w Starym Testamencie (Tb 1, 18-20; Dn 6, 8-14; 1 Mch 2, 22), natomiast w pierwotnym Kościele doczekała się ona znamienego uzupełnienia. Mianowicie chodzi tu nie tylko o to, że wolno i należy sprzeci-

wiać się teokratycznym zapędem władzy ludzkiej, gdyż nie jest ona władna zmieniać prawa moralnego ani nie ma żadnych uprawnień w stosunku do ludzkiego sumienia. Zasada, że „Boga należy słuchać więcej niż ludzi” zarazem wzmacnia skuteczność tych praw państwowych, które idą po linii prawa moralnego, a przynajmniej mu się nie sprzeciwiają. Takim prawom – poucza Apostoł Paweł – „należy się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie” (Rz 13, 5).

Już w połowie II wieku św. Justyn powoła się na tę zasadę, kiedy zapragnie udowodnić cesarzowi Antoninowi Piusowi, że chrześcijanie są motywowani również religijnie do tego, żeby być obywatelami szczególnie lojalnymi: „Przecież nie z szacunku dla waszych praw i kar przestępca starają się ukrywać swoje zbrodnie. Oni po prostu wiedzą, że jesteście ludźmi, przed którymi można się ukryć, i dlatego popełniają zbrodnie. Gdyby zaś wiedzieli, że przed Bogiem niczego nie da się ukryć, nie tylko czynów, ale nawet zamiarów – wówczas (przyznacie chyba) najporządniejsze wiedliby życie” (*Apologia*, 1,12,3). Rzecz jasna, zdrowe sumienie nie będzie się angażować do wykonywania praw niegodziwych: „Potęga władców, którzy przesąd cenią więcej niż prawdę, tyle warta jest, co przemoc rozbójników na pustyni” (*Apologia*, 1,12,6).

Wokół zasady trzeciej narosło najwięcej nieporozumień. Jak łatwo się domyślić, chodzi o zasadę: **O d d a j c i e C e z a r o w i t o, c o n a l e ż y d o C e z a r a, a B o g u t o, c o n a l e ż y d o B o g a** (Mt 22, 21). Zarówno różni tyrani, jak wyznawcy prawnego pozytywizmu (nawet jeśli osobiście są ludźmi niewierzącymi), chętnie przywołują tę zasadę dla uzasadnienia teokratycznych roszczeń władzy. W rzeczywistości, zasada ta wszelkie tego typu roszczenia demaskuje i odrzuca. Jej sensem jest ustalenie stosunku, jaki zachodzi pomiędzy przynależnością do wspólnoty cywilnej, a byciem człowiekiem wierzącym w Boga. Jak wnikliwie zauważył św. Augustyn (*Kazanie*, 90, 10; PL 38, 566) kluczem do zrozumienia tej zasady jest pytanie Chrystusa o wizerunek, jaki widnieje na monecie podatkowej. Skoro cesarzowi należy się to, co jest naznaczone jego wizerunkiem, to również Bogu należy się to, co nosi na sobie Jego obraz. Otóż obraz Boży umieszczony jest w samym człowieku. Zatem Bogu winien człowiek oddać samego siebie i całego siebie. Krótko mówiąc, nasze powinności wobec cesarza i wobec Boga mają się do siebie tak, jak to, co częściowe do tego, co całościowe. Winniśmy oddawać Bogu całych siebie, bo Jego wizerunek w sobie nosimy, toteż żaden cesarz nie ma prawa żądać od nas niczego, co by się sprzeciwiało Bogu. Nasze powinności wobec cesarza albo mieszczą się wewnątrz naszych powinności względem Boga, albo są bezprawne i stanowią zamach na naszą ludzką godność.

Zasada „Oddajcie co cesarskie cesarzowi, a co Bożego Bogu” broni tego, co całościowe przed negacją ze strony tego, co częściowe. Z kolei specyfiki

tego, co cząstkowe, przed rozplynięciem się w tym, co całościowe broni czwarta zasada: **K r ó l e s t w o m o j e n i e j e s t z t e g o ś w i a t a** (J 18, 36). Z tej zasady wyrosło charakterystyczne dla cywilizacji zachodniej rozdzielenie władzy państwowej i władzy religijnej. W niej również należy szukać przyczyn tego, że wiara chrześcijańska nie głosi żadnych specyficznych programów na temat ustroju państwa, ograniczając się do przypominania ogólnych zasad, dotyczących sprawiedliwości społecznej, poszanowania godności osoby ludzkiej oraz respektowania prawa moralnego. Warto może zauważyć, że chrześcijaństwo – w przeciwieństwie do judaizmu oraz islamu – w ogóle nie dysponuje objawionym prawem stanowionym, co sprawia, że nawet Kościół musi się rządzić prawem stanowionym przez ludzi (takim bowiem jest prawo kanoniczne). Nie mając objawionego prawa stanowionego, chrześcijaństwo jest wewnętrznie niezdolne do narzucania takiego prawa państwu. Toteż jest grubym nieporozumieniem stawianie chrześcijan dopominających się o prawa do uzewnętrzniania swojej wiary również w życiu publicznym, na jednej płaszczyźnie z fundamentalistami muzułmańskimi lub żydowskimi. Jeśli w postawie takich chrześcijan zdarza się coś kontrowersyjnego, należy z tym polemizować zgodnie z faktyczną postawą takich chrześcijan, a nie przypisywać im z gruntu obcych postaw.

3. Sądzę, że bez chrześcijaństwa demokracja współczesna prawdopodobnie nigdy by nie zaistniała. W każdym razie faktem jest, że w stosunku do demokracji ateńskiej stanowi ona ustrój zupełnie inny.

Rzecz jasna, to w Atenach podpatrzyła demokracja współczesna tak fundamentalne dla siebie idee, jak zasadę równości obywateli oraz ich współuczestnictwa w rządzeniu państwem. Niektóre starogreckie wypowiedzi na temat demokracji brzmią zupełnie tak, jak gdyby napisane zostały w naszym wieku. „Demokracją – pisze na przykład Arystoteles – nazywa się w pierwszym rzędzie ten ustrój, w którym najzupełniej przeprowadzona została zasada równości. Równość zaś według podstawowego prawa takiej demokracji wyraża się w tym, że czy to biedni, czy bogaci, to niczym nie górują jedni nad drugimi, ani też nie skupiają jednostronnie całej władzy, lecz są sobie równi. Bo jeśli, jak niektórzy przyjmują, wolność i równość znajdują się głównie w ustroju demokratycznym, to będzie to faktem przede wszystkim wówczas, gdy wszyscy mieć będą możliwie równy udział w kierowaniu państwem” (*Polityka*, 4,4,2; 1291b).

Pokojowa wymiana rządu w wyniku wyborów powszechnych to również osiągnięcie demokracji ateńskiej. „Założeniem ustroju demokratycznego – wciąż cytuję *Politykę* Arystotelesa – jest wolność. Tak się też pospolicie mówi, że jedynie w tej formie zażywają obywatele równości i to właśnie – powiadają – ma na celu demokracja. Jedną cechą wolności jest to, że się na przemian to słucha, to rozkazuje” (6,1,6; 1317b).

Zarazem w samą strukturę demokracji ateńskiej wpisane było niejedno negatywne założenie ustrojowe. Tutaj spróbuję zwrócić uwagę na trzy takie strukturalne wady tego ustroju.

Po pierwsze, prawami obywatelskimi cieszyli się w Atenach w y ł ą c z - n i e m ę ż c z y ż n i uprawnieni do służby wojskowej i z tego uprawnienia korzystający. Praw tych pozbawieni byli, oczywiście, niewolnicy, ale również metojkowie (dosłownie: współmieszkańcy!) oraz ludność wiejska, czyli olbrzymia większość mieszkańców państwa. Praw obywatelskich nie mieli nawet synowie obywateli, jeśli z jakichś względów nie mogli podjąć służby wojskowej.

Dzięki Arystotelesowi znana jest dość dokładnie procedura wchodzenia w poczet obywateli: „Obecny ustrój polityczny przedstawia się następująco: prawa polityczne posiadają ci, których oboje rodzice są obywatelami, wpisuje się ich na listę członków demu (jako demotów), kiedy ukończą lat osiemnaście. Kiedy zgłaszają się do zapisania, zaprzysiężeni członkowie demu stwierdzają przez głosowanie, czy kandydaci posiadają wiek wymagany przez ustawę, jeśli zaś okaże się, że tak nie jest, przechodzą z powrotem do liczby małoletnich; następnie sprawdzają, czy kandydat jest wolny i pochodzi z prawego związku; jeżeli zdecydują, że nie jest wolnym, może się odwołać do sądu, a członkowie demu wybierają spośród siebie pięciu oskarżycieli. Jeśli się okaże, że bezprawnie domaga się wpisania na listę obywateli, państwo sprzedaje go w niewolę; jeśli zaś wygra sprawę, członkowie demu są zmuszeni wpisać go na listę. Potem wpisanych bada rada i o ile się okaże, że ktoś nie ma osiemnastu lat, wymierza grzywnę tym członkom demu, którzy wpisywanie przeprowadzili. [...] Zgromadzenie ludowe przez głosowanie wybiera im dwóch nauczycieli gimnastyki i innych, którzy zaprawiają młodzież w walce w pełnym uzbrojeniu, w strzelaniu z łuku, rzucaniu oszczepem i miotaniu pocisków z procy. [...] W ten sposób spędzają rok pierwszy. W następnym roku przed zgromadzeniem ludowym popisują się zręcznością w ćwiczeniach wojskowych, otrzymują od państwa tarczę i włócznię, a potem rozchodzą się po kraju i pełnią służbę wojskową w strażnicach. [...] Po upływie dwóch lat wchodzą już w szeregi innych obywateli” (*Ustrój polityczny Aten*, 42).

W starogreckich książkach na tematy polityczne znajdziemy wiele dowodów na to, że obywatele ateńscy potrafili nieraz myśleć o współmieszkańcach swojego państwa w kategoriach przypominających stosunek okupanta do ludności podbitej. Arystoteles – wykazawszy niedorzeczność pomysłu Platona o wspólnym posiadaniu kobiet i dzieci przez obywateli – pozwala sobie na uwagę następującą: „Wspólność kobiet i dzieci mogłaby zresztą przynieść państwu pożytek, gdyby istniała raczej u rolników niż u strażników państwa; gdzie bowiem dzieci i kobiety będą wspólne, tam nie tak łatwo nawiążą się stosunki przyjazne, a wskazaną jest rzeczą, by poddani nie byli zbyt zgodni, bo wtedy są potulni i nie myślą o buntach” (*Polityka*, 2,1,15; 1262ab).

E g o i z m demokracji ateńskiej (nie tylko faktyczny, ale również deklarowany) to druga jej cecha negatywna, wpisana w samą jej strukturę. Arystoteles z całą otwartością wyjaśnia, że wojny prowadzi się nie tylko po to, „aby uchronić się przed ujarzmieniem przez innych”, ale również po to, „by zdobyć hegemonię w interesie poddanych” – tu Arystoteles zastrzega się, że chodzi o zdobycie hegemonii nad innymi państwami, a nie o ich podbój – i wreszcie po to, „by zdobyć panowanie nad takimi, którzy na los niewolników zasługują” (*Polityka*, 7,13,14; 1334a). *Wojna peloponeska* Tukidydesa potwierdza, że powyższe zasady były w całej rozciągłości przez demokrację ateńską stosowane.

Owszem, również demokracje współczesne dostarczają wielu dowodów swojego egoizmu, posuwającego się aż do bezpośrednich niesprawiedliwości wobec państw słabszych – wystarczy wymienić konferencję jałtańską, gospodarczy wyzysk Ameryki Łacińskiej czy wykorzystywanie swojej pozycji silniejszego wobec krajów postkomunistycznych. Ale dzisiaj egoizmu nie umieszcza się przynajmniej wśród zasad ideowych współczesnej demokracji. Otóż wydaje się, że lepiej jest przyznawać się do zasad sprawiedliwości, nawet jeśli nie zawsze się ich przestrzega, niż po prostu je odrzucić; hipokryzja, mimo wszystko, wydaje się czymś lepszym, niż otwarte odrzucenie zasady sprawiedliwości w stosunkach między państwami.

Ale wróćmy do demokracji ateńskiej. Otóż trzecia jej cecha, ostro kontrastująca z zasadami ustrojowymi demokracji współczesnych, to niewiarygodna wręcz jej s t a d n o ś ć. Świadkiem łatwości, z jaką w Atenach wymierzano wyroki śmierci i karę wygnania, jest sam Tukidydes, promotor zasady obiektywizmu w opisie historycznym. Sens instytucji ostracyzmu – jak bez osłonek wyjaśnia Arystoteles – polega na tym, że łamie przemożne stanowisko ludzi wybitnych i usuwa ich na wygnanie (*Polityka*, 3,8,4,; 1284a). „W ogóle demokracje utrzymują się dzięki wielkiej liczbie ludności, bo władztwo masy stoi w sprzeczności z prawem wynikającym z zasługi” (*Polityka*, 6,4,3,; 1321a) – wypowiedzi tego rodzaju nie należą do rzadkości ani w pismach Platona, ani Arystotelesa.

Myśli starogreckiej obca jest nie tylko zasada współczesnej demokracji, że państwo jest dla ludzi, a nie odwrotnie, ale wyraźnie się tam twierdzi coś przeciwnego (por. *Polityka*, 1,1,11-12; 1253a). Jest czymś nie do pomyślenia, żeby któryś z wielkich Greków był w stanie sformułować tezę, iż niegodziwością jest pogląd, że lepiej jest, „gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginać cały naród” (J 11, 50).

4. Demokracja była krótkim, trwającym zaledwie kilka pokoleń epizodem w historii Aten. Epizod ten został jednak głęboko zapamiętany, bo właśnie w tamtym okresie żyli w Atenach i działali tak genialni ojcowie kultury europejskiej, jak Sofokles, Arystofanes, Tukidydes, Platon, Arystoteles. Dwaj ostatni

pozostawili po sobie całe dzieła poświęcone bezpośrednio refleksji na temat ustroju politycznego. Otóż warto zdać sobie sprawę z tego że obaj ci genialni świadkowie demokracji ateńskiej – choć zachowywali się wobec niej lojalnie – otwarcie tęsknili za idealnym państwem, w którym władcy będą ponad prawem i tę swoją niezależność od prawa potrafią wykorzystać dla dobra państwa w sposób nieskazitelnie sprawiedliwy.

Zwłaszcza Platon, ale również Arystoteles, napisał przy tej okazji rzeczy budzące zgrozę. Platon porównuje idealnie sprawiedliwych władców do charyzmatycznych lekarzy, których cenimy za to, że przywracają nam zdrowie – niezależnie od tego, „czy nas chętnych, czy niechętnych leczą, krają, palą, czy inne nam bóleści zadają, i czy według przepisów, czy niezależnie od przepisów” (*Polityka*, 32; 293b). Podobnie należy cenić władców, „gdyby nawet zabijali niektórych albo wyganiali z granic państwa, aby je oczyścić dla jego dobra, albo by ludzi przesiedlali, wysyłając ich gdzieś za granicę, niby roje pszczół, i przez to pomniejszali państwo, albo by skądś tam, zza granicy sprowadzali ludzi i robili ich obywatelami i tak by państwo powiększali – dopóki kierują się wiedzą i sprawiedliwością i ocalają państwo, i poprawiają je według sił, to powinniśmy mówić, że wtedy ten ustrój o tych cechach charakterystycznych jest dla nas jedynym słusznym ustrojem państwowym” (33; 293d). Nie ma nic złego – zdaniem Platona w tym, „że kiedy się ludzi wbrew pisanym ustawom i wbrew tradycji zmusza gwałtem, żeby postępowali inaczej, sprawiedliwiej i lepiej, i piękniej, niż się postępowało dawniej. [...] Cokolwiek by robili panujący rozumni, nie ma w tym grzechu, dopóki przestrzegają jednej ważnej zasady, żeby zawsze w stosunku do obywateli postępowali najsprawiedliwiej – tak jak rozum dyktuje i umiejętność, i przez to ich moc ocalać i poprawiać, o ile można” (35; 296c-297a).

Mniej drastycznie, ale w gruncie rzeczy tego samego nauczał Arystoteles. Władców szczególnie uzdolnionych politycznie „nie należy uważać za część państwa. [...] Człowiek taki jest jakby bogiem pośród ludzi” (*Polityka*, 3,8,1; 1284a). Trudno odmówić racji tym uczonym, którzy przypisują Arystotelesowi jakiś udział w ukształtowaniu się programu politycznego jego ucznia, Aleksandra Macedońskiego, który posunął się aż do żądania, żeby państwa greckie uznały w nim boga². Natomiast szczególnie wiele uwagi poświęcił Arystoteles uzasadnieniu tezy bardziej umiarkowanej: że sprawiedliwa monarchia jest doskonalszym ustrojem niż sprawiedliwa demokracja (*Polityka*, 3-5, passim).

Platon i Arystoteles nie wierzyli w stabilność demokracji ateńskiej, oczekiwali – zwłaszcza Platon – że z klasy rządzącej wydestyluje się jeden lub kilku władców, którzy będą umieli idealnie rozpoznawać i realizować dobro państwa, i właśnie na tym będzie polegała ich idealna sprawiedliwość. Poglądy

² Por. L. P i o t r o w i c z, *Kult panującego w starożytności*, Poznań 1922, s. 15 n.

te nie są jeszcze, być może otwartym głosem boskości państwa, ale niewątpliwie do takiej tezy zmierzają. Jeśli obaj genialni filozofowie nie zauważyli niezgodności tych poglądów ze swoimi własnymi twierdzeniami na temat prawa naturalnego, to zapewne dlatego, że nie zauważyli jeszcze prawdy o ludzkiej osobie – toteż wynikającą z prawa natury powinność sprawiedliwości przedstawiali nieraz w perspektywie postrzeżanego jednostronnie dobra wspólnego, bez należytej troski o dobro poszczególnych osób.

Piętnem demokracji naznaczony był również realny ustrój demokracji ateńskiej. Dość przypomnieć, że właśnie podczas krótkiego jej panowania miały miejsce najślawniejsze procesy o ateizm: Anaksagorasa (431 r. przed Chr.), Diagorasa z Melos (414), Protagorasa (411) i Sokratesa (399). Nie oskarżano, rzecz jasna, o ateizm w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, ale o nieuznawanie bogów żyjących w świadomości plemiennej i potrzebnych państwu do uzasadnienia swoich roszczeń do boskości. Najwyraźniej ujawniło się to podczas procesu Sokratesa, któremu zarzucono, że „psuje młodzież, że nie uznaje bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe” (Platon, *Obrona Sokratesa*, 11 – podkr. J.S.). Sędziowie odrzucili wyjaśnienia oskarżonego: „Ja ich uznaję, obywatele, jak żaden z moich oskarżycieli, i pozostawiam Bogu i wam sąd o mnie; niech on wypadnie tak, jak będzie najlepiej dla mnie i dla was” (*Obrona Sokratesa*, 24). Skazanie Sokratesa na śmierć świadczy o tym, że demokracja ateńska poczuła się zagrożona jego odmową podporządkowania państwu swojego sumienia i przeświadczeń ostatecznych.

Teokratyczne uzurpacje państwa szczególnie dokładnie (i z aprobatą) przedstawione są w dziesiątej księdze platońskich *Praw*. Platon przedstawia tam między innymi dowód istnienia bogów, dowód kuriozalny, bo przedstawiony nie tyle przez filozofa, co przez prawnika, któremu bogowie potrzebni są jako fundament, na którym można by oprzeć prawa. Platon – ten sam Platon, który w młodości tak ciężko przeżył niesprawiedliwość śmierci Sokratesa – domaga się kary za bezbożność, choć radzi karę różnicować w zależności od postawy moralnej tych „ateistów”, którzy narażają państwo, pozbawiając je religijnego kleju oraz fundamentu dla jego praw.

Warto przypomnieć, że w myśl tej właśnie logiki byli oskarżani i skazywani za „ateizm” pierwsi chrześcijanie. Mówią o tym zwłaszcza źródła z II wieku (św. Justyn, *Apologia*, 1,6 i 13; *Męczeństwo Polikarpa*, 9; Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*, 4-6). W swoich teokratycznych uzurpacjach cesarstwo rzymskie różniło się tylko w drugorzędnych szczegółach od demokracji ateńskiej. Toteż Tertulian, pod koniec II wieku ery chrześcijańskiej, nawiązując do dekretu senatu rzymskiego z 304 r. przed Chr., zakazującego wprowadzania kultu nowych bogów bez pozwolenia senatu, szydził sobie z takiej państwowej teokracji: „U was bóstwo zależne jest od sądu ludzkiego. Jeśli bóg człowieko-

wi nie spodoba się, nie będzie bogiem. Niedługo człowiek dla boga będzie musiał być łaskawym” (*Apologetyk*, 5).

5. Biblijne i starogreckie przesłanki, na których opieram tezę, że bez chrześcijaństwa współczesna demokracja prawdopodobnie nigdy by nie zaistniała, już przedstawiłem. Przejdźmy teraz do pytania, w czym konkretnie wiara chrześcijańska o c z y ś c i ł a i p o g ł ę b i ł a grecką ideę demokratyczną, tak że zaowocowało to ukształtowaniem się współczesnej demokracji.

Proces odkrywania demokracji wewnątrz cywilizacji chrześcijańskiej trwał długo. Kolejne jego etapy odmierzają takie jego dokonania, jak powstanie w średniowieczu samorządów cechowych i klasztornych, rozwój parlamentaryzmu angielskiego, demokracja szlachecka w Polsce (do której powstania zapewne istotnie przyczyniły się również tradycje starosłowiańskie) czy kongregacjonalistyczny nurt protestantyzmu. Już sama tylko okoliczność, że trzeba było tak wiele czasu na odnowę idei demokratycznej, każe domyślać się, że współczesna demokracja różni się istotnie od starogreckiej.

Przede wszystkim – dzięki fundamentalnemu odkryciu, że c z ł o w i e k j e s t o s o b ą – mogła pojawić się idea powszechnego udziału w rządach. Warto może sobie uprzytomnić, że pojęcie osoby wcale nie przyszło automatycznie wraz z chrześcijaństwem. Bogate przesłanki do ukształtowania się tego pojęcia znajdują się na kartach Ewangelii – wystarczy przypomnieć przypowieść o pasterzu poszukującym jednej zagubionej owieczki. Mimo to, jeszcze w połowie IV wieku chrześcijaństwo pojęciem osoby nie dysponowało. Okazało się ono konieczne, kiedy trzeba było bronić zagrożonej prawdy, że Bóg istnieje w trzech osobach. Właśnie wśród polemik na temat trójjedyności Boga teologowie greccy upatrzyli sobie wyraz *hypostasis*, łacińscy zaś wyraz *persona* i zaczęli je wiązać z wykuwanym przez siebie pojęciem osoby; przedtem każdy z tych wyrazów był nośnikiem treści zupełnie odmiennych (*hypostasis* oznaczało pierwotnie podstawę, substancję, a nawet osad; *persona* – postać, maskę). Musiało minąć jeszcze wiele wieków, zanim pojęcie to zaczęto odnosić do człowieka, tak, że stało się nam niezbędne, ilekroć mówimy o niepowtarzalności i bezcenneści człowieka oraz o jego prawach.

Otóż nie wydaje się, żeby bez tego długiego procesu uświadamiania sobie, że każdy człowiek jest osobą, mogła pojawić się idea powszechnego udziału w rządach. Pojawieniu się tej idei z pewnością sprzyjało również biblijne przesłanie: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28) – skoro każdy człowiek zdolny jest do udziału w Bożych rządach nad ziemią, trudno sobie wyobrazić, żeby wśród ludzi w to wierzących, prędzej czy później, nie pojawiła się myśl, że może również każdy człowiek zdolny jest do jakiegoś udziału w rządach politycznych³.

³ Por. wypowiedź Jana Pawła II skierowaną do władz PRL (8 VI 1987 r.): „Trzeba zaczy-

Świadomość personalistyczna uwalnia ponadto ideę demokratyczną od stałości, która tak negatywnie charakteryzowała demokrację grecką. Demokracja współczesna nie jest już, przynajmniej w swoich deklaracjach, jednostronnie nastawiona na dobro wspólne (co fałszowało samą prawdę o dobru wspólnym), ale stara się rozumieć znaczenie dobra partykularnego poszczególnych grup i osób). Zagraża ono życiu społecznemu tylko wówczas, kiedy jest poszukiwane lub bronione przeciwko dobru wspólnemu; we wszystkich innych przypadkach dobro partykularne właśnie wzbogaca dobro wspólne i je współtworzy. Stąd wielka wrażliwość współczesnej demokracji na prawa różnych grup mniejszościowych oraz poszczególnych osób. Do ukształtowania się tej wrażliwości z pewnością przyczyniły się ewangeliczne pochwały pod adresem nielubianych cudzoziemców (Mt 8, 5-10; 15, 22-28; Łk 10, 30-37; 17, 12-19), ludzi społecznie napiętnowanych (Mt 9, 9 nn.; 11, 19; 21, 28-32; Łk 18, 9-13; 19, 1-10; J 8, 1-11) czy aprobatą dla ludzi odrzuconych z powodu choroby lub upośledzenia (Mk 1, 40 n.; Mt 8, 16; J 5, 2-9).

Znajomość prawdy, że człowiek jest osobą, ustawia też w sposób nowy – inny niż w starożytnej Grecji – relacje między państwem i obywatelem. Ta prawda szczególnie przekonująco demaskuje niegodziwość ewentualnych ambicji państwa, żeby zawładnąć sumieniem obywateli oraz ich wolnością – mówiąc krótko, ambicji teokratycznych. Otóż demokracja współczesna nosi w samych swoich fundamentach to głęboko prawdziwe przeświadczenie, że państwo – będące dobru wspólnym, za które powinien poczuwać się do odpowiedzialności każdy poszczególny obywatel – istnieje dla człowieka, a nie odwrotnie⁴. Nie sposób nie usłyszeć w tym ujęciu echa słów ewangelicznych, że „szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2, 27), oraz protestu przeciwko filozofii Kajfasza, jakoby wolno było niesprawiedliwie kogoś zabić, jeśli w ten sposób można ocalić cały naród (J 11, 50).

nać od społeczeństwa, od ludzi – od tych ludzi, którzy stanowią Polskę drugiej połowy dwudziestego wieku. [...] Każdy z tych ludzi ma swoją osobową godność, ma prawa tej godności odpowiadające. W imię tej godności słusznie każdy i wszyscy dążą do tego, aby być nie tylko przedmiotem nadrzędnego działania władzy, instytucji życia państwowego – ale być podmiotem. A być podmiotem to znaczy uczestniczyć w stanowieniu o «pospolitej rzeczy» wszystkich Polaków”. *„Do końca ich umiłował”*. Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku, Città del Vaticano 1987, s. 25 n.

⁴ Por. orędzie Jana Pawła II do prezydenta i narodu filipińskiego (17 II 1981 r.): „Uzasadniona troska o bezpieczeństwo kraju, którego wymaga dobro wspólne, może rodzić pokusę podporządkowania państwu istoty ludzkiej, jej godności i praw. Każdy przejaw konfliktu między wymaganiami bezpieczeństwa i podstawowymi prawami obywatelskimi powinien być rozwiązywany zgodnie z fundamentalną zasadą – zawsze głoszoną przez Kościół – że organizacja społeczna istnieje po to, aby służyć człowiekowi i ochraniać jego godność, oraz że nie może ona utrzymywać, iż służy wspólnemu dobru, gdy prawa ludzkie nie są zabezpieczone”. *Jan Paweł II na Filipinach i w Japonii 16-26 II 1981. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1986, s. 57.

Rzecz jasna, demokracja współczesna mogła tak trafnie sformułować relacje między państwem i obywatelem, gdyż przejęła duchowe osiągnięcia całych pokoleń. Jest dziedzicem starochrześcijańskich męczenników, którzy umierali m.in. dla zaświadczenia prawdzie, że władca (któremu zresztą starali się okazywać skrupulatnie posłuszeństwo we wszystkim, co nie gwałciło ich sumienia) nie jest bogiem ani nie ma uprawnień wobec ludzkiego s u m i e n i a. Dziedziczy współczesna demokracja wypracowaną w wielkim trudzie i wśród niejednego konfliktu zasadę jednoczesnego r o z d z i e l e n i a autonomii i wzajemnej w s p ó ł p r a c y władzy politycznej i władzy religijnej – zasadę znaną samemu tylko chrześcijaństwu. Wreszcie, odziedziczyła współczesna demokracja pozytywną naukę, jaką Europa wyniosła z nieszczęsnych prób używania samej nawet wiary chrześcijańskiej do uzurpacji teokratycznych, takich na przykład jak narzucanie całemu społeczeństwu zasady „cuius regio, eius religio”.

6. Tak wiele dobrego powiedziałem wyżej o współczesnej idei demokracji, że spontanicznie nasuwa się pytanie: czyżby demokracja była ustrojem aż tak idealnym, że wewnątrznie niezdolnym do uzurpowania sobie najwyższej (a więc boskiej) suwerenności ani do przymuszania obywateli do takich lub innych kultów bałwochwalczych?

Tu przypominają się niepokoje Tocqueville’a – myśliciela ogromnie przeciwnego demokracji życzliwego – który lękał się, że zdolna jest ona wprowadzić d e s p o t y z m, jakiego świat jeszcze nie widział: despotyzm troszczący się o wygodę obywateli i chętnie przyznający wszystkim prawo do wolności, ale czyniący ludzi do niej niezdolnymi, pozbawiający duchowej niezależności oraz zdolności do głębokich więzi nawet w najbliższej rodzinie, kształtujący wszystkich na jedną modłę⁵.

Tocqueville niepokoił się, że demokracja sięgnie po boską wszechwładzę: „Wszechwładza wydaje mi się rzeczą złą i niebezpieczną. Wszechwładne panowanie przekracza, jak myślę, siły najwybitniejszego nawet człowieka i sądzę, że tylko Bóg może być wszechmocny, ponieważ jego mądrość i sprawiedliwość zawsze dorównują rozmiarom jego władzy. Na ziemi natomiast nie istnieje żadna władza, która byłaby tak godna szacunku lub posiadała tak uświęcone prawa, bym mógł się zgodzić na jej kontrolowane działanie i nieograniczone panowanie. Kiedy więc widzę, że jakiejś potędze zostaje przyznane prawo do wszechwładzy, to bez względu na to, czy nosi ona miano ludu czy też króla, arystokracji czy demokracji, czy działa w monarchii czy w republice, powiadam: Oto zarodek tyranii – i szukam sobie miejsca gdzie indziej. Tak więc moim największym zarzutem przeciw rządowi takiej demokracji, jaką stworzono

⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976, s. 189-199 i 468-479.

w Stanach Zjednoczonych, jest – w przeciwieństwie do tego, co sądzi wielu ludzi w Europie – nie jej słabość, lecz jej potęga. I tym, czego najbardziej obawiam się w Ameryce, jest nie nadmierna wolność, lecz brak zabezpieczenia przeciw tyranii”⁶.

Są to słowa prorocze. Społeczeństwo, o którym pisał Tocqueville, w olbrzymiej swojej większości uznawało Dekalog i sięgnięcie po boską wszechwładzę, np. po władzę ustanawiania i korygowania prawa moralnego, nie stanowiło dla niego nawet pokusy. Niestety, w naszych czasach proroctwo to już się spełnia, i to na wielką skalę⁷. A ponieważ nowe prawo moralne wynika z troski o wygodę obywateli i nikogo bezpośrednio nie przymusza do zabijania poczętych dzieci ani do stosowania eutanazji, postrzegane jest przez miliony ludzi jako rozszerzanie sfery wolności⁸.

Następny filar, na którym stoi demokracja europejska, a który jest przez nią samą podmywany, to *i d e a p r a w c z ł o w i e k a*. Już obecnie nie brak głosów, że uznajemy je tylko w wyniku konwencji, które przecie z natury swojej są zmienne. Jeszcze bardzo niedawno, kiedy komunizm stanowił realną ewentualność polityczną, słyhać było twierdzenia różnych zachodnich Europejczyków, że przypominanie obowiązku respektowania praw człowieka państwom, które się z nimi nie liczą, stanowi przejaw imperializmu kulturowego lub myślenia etnocentrycznego. Znakomicie rozprawia się z takim stanowiskiem Leszek Kołakowski: „Kiedy rozciągamy naszą wspaniałomyślną zgodę na różnaitość kulturalną, tak by obejmowała ona wszystkie reguły dobra i zła, i powiadamy na przykład, że idea praw ludzkich jest pojęciem europejskim, które w społeczeństwach o innych tradycjach jest niezdatne do użytku czy też niezrozumiałe, czy tyle mamy na myśli, że Amerykanie nie bardzo lubią, by ich torturowano i pakowano do obozów koncentracyjnych, ale Wietnamczycy, Persowie i Albańczycy są z tego całkiem zadowoleni? Skoro tak, to cóż miało by być złego w ustawach rasowych w Południowej Afryce i dlaczegóż nie

⁶ Tamże, s. 192 n.

⁷ Ten stan rzeczy znakomicie wyraził anonimowy satyryk „Gazety Wyborczej” (21-22 XI 1992 r., s. 11): „Antydemokratyczny System – stan, w którym obowiązujące dziesięć przykazań nie zostało przyjęte w głosowaniu powszechnym”.

⁸ Niekiedy można odnieść wrażenie – ufam, że niesłuszne – że Kościół katolicki jest jedynym czynnikiem, który stanowczo protestuje przeciwko takim uzurpacjom. Por. wypowiedź Jana Pawła II w Irlandii, 29 września 1979 r.: „Prawo moralne, strażnik praw ludzkich, opiekun ludzkiej godności, nie może być odsuwane na bok przez osobę lub grupę, albo przez samo państwo, z żadnego powodu, nawet z racji bezpieczeństwa czy w interesie prawa i porządku. Prawo Boże jest sędzią nad wszystkimi racjami państwowymi. Jak długo będzie istniała niesprawiedliwość w jakiegokolwiek dziedzinie, która dotyczy godności osoby ludzkiej – bądź na polu politycznym, społecznym czy ekonomicznym, bądź w sferze kulturalnej czy religijnej – tak długo nie będzie prawdziwego pokoju”. *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych. Przemówienia i homilie*, Warszawa 1981, s. 35.

mielibyśmy zadowolić się powiedzeniem, że Afrykanerzy «mają swoje własne wartości», my zaś nie mamy sposobu udowodnić, że nasze są lepsze? Albo, po prostaku mówiąc, czy mamy uznać, że różnica między jaroszem a ludożercą jest tylko sprawą smaku?»⁹.

Wydaje się, że ustrój państwa oparty na m o r a l n y m r e l a t y w i z m i e może co najwyżej przez krótki czas ukryć swój nieludzki charakter. Jeśli więc nie da się wyobrazić demokracji bez poszanowania praw człowieka, to tym samym nie da się wyobrazić demokracji, która sama w sobie przyznaje władzę nad prawem moralnym: taka demokracja bowiem zaczyna staczać się w przepaść, w której prędzej czy później utraci swoją tożsamość.

„Ponieważ prawa człowieka przysługują człowiekowi jako takiemu – cytuje innego współczesnego filozofa, którego niepokoją próby relatywizowania praw ludzkich – przeto zasadniczo nie podlegają one dyspozycji władzy państwowej. Są one przedpaństwowymi, w sensie: poprzedzającymi prawo pozytywne i konstytucyjne zasadami prawnymi, których państwo czy wspólnota państw nie może ani ustanawiać, ani odrzucać, a jedynie respektować bądź naruszać. Z drugiej strony, prawa człowieka winny być egzekwowane przez państwo i z tego powodu są one nie tylko tematem etyczno-filozoficznych rozważań, ale też zadaniem i kwestią sporną bieżącej polityki. [...] Historycznie uwarunkowana geneza praw człowieka nie przemawia przeciw ich ogólnej ważności. Jest raczej tak, że myśli i czyny Zachodu po raz pierwszy poddały państwo uniwersalnym wymogom humanitarności i sprawiedliwości”¹⁰.

Jak do tego doszło, że moralny relatywizm stał się fałszywym bogiem współczesnej demokracji? Jak się wydaje, stoją za tym niektóre i n t e r p r e t a c j e n e u t r a l n o ś c i ś w i a t o p o g l ą d o w e j państwa. Otóż sam postulat takiej neutralności wyrósł z najślusniejszego w świecie poszanowania wolności religijnej każdego bez wyjątku człowieka. Wobec wielowyznaniowości (w tym również bezwyznaniowości) obywateli wydawało się niektórym myślicielom liberalnym, że nie ma prawdziwej wolności religijnej (zwłaszcza dla obywateli należących do wyznaniowych mniejszości) bez maksymalnego ograniczenia miejsca religii w życiu publicznym.

W tym miejscu nie mogę się powstrzymać od przytoczenia zdroworozsądkowych uwag Leszka Kołakowskiego: „Z punktu widzenia źródeł historycznych i norm nominalnie panujących w krajach, które leżą w zasięgu cywilizacji zachodniej, nie byłoby mądre powiedzenie, że kraje te przez to, że są neutralne, są niechrześcijańskie w takim samym sensie, jak są niemuzułmańskie albo niehinduistyczne. Gdy się śledziło w ostatnich latach dyskusje w Stanach Zjednoczonych na temat dobrowolnych modlitw w szkołach, odnosiło się wrażenie, że pewien ton historyczny przeważał u tych, którzy atakowali wolność dla

⁹ L. K o ł a k o w s k i, *Bałwochwalstwo polityki*, „Aneks” 1984, nr 44, s. 9.

¹⁰ O. H ö f f e, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992, s. 65 i 66.

takich modłów, jak gdyby nie zakazać kilku uczniom odmówienia *Ojciec nasz* w czasie pauzy szkolnej oznaczało wtrącić kraj w otchłań złowrogiej teokracji”¹¹.

Otóż wydaje się, że niebezpieczeństwo autentycznej teokracji znajduje się dokładnie po drugiej stronie: w żądaniach, żeby wydezynfekować życie publiczne z religii, jak gdyby była ona groźną zarazą. Doprawdy, trudno zgodzić się z założeniem, jakie w tych żądaniach jest ukryte: jakoby znaki i zachowania religijne stanowiły zagrożenie dla wolności inaczej wierzących. W rzeczywistości jest przeciwnie: ich obecność stwarza raczej wezwanie do wzajemnej tolerancji wśród różnorodnie wierzących obywateli.

Teokracja agresywnego liberalizmu, zwalczającego publiczną obecność religii, przejawia się w narzucaniu wszystkim współobywatelom boga, któremu na imię światopoglądowy agnostycyzm i moralny relatywizm. Przedstawiciele tego liberalizmu gotowi są obdarzać chrześcijaństwo wszystkimi prawami, a nawet szacunkiem, pod warunkiem jednak, którego chrześcijaństwo spełnić nie może: „Wolno wam, chrześcijanie, wierzyć sobie w Boga, w Chrystusa, w transcendentne wobec człowieka prawo moralne, ale pod warunkiem, że zamkniecie się z tą waszą wiarą w swojej ekologicznej niszy i nigdy nie będziecie się ujawniali z niemądrą myślą, że Bóg stworzył również niewierzących i że Chrystus umarł również za niechrześcijan; słowem, musicie swoją wiarę podporządkować relatywizmowi. Musicie, rzecz jasna, pogodzić się również z tym, że relatywizm moralny jest ponad waszym zaściankowym przeświadczeniem o istnieniu prawa naturalnego. A jeśli się z tym nie pogodzicie, będziecie automatycznie uznani za fanatyków i przeciwników demokracji”.

Być może istnieją chrześcijanie, którzy gotowi są przyjąć takie podyktowane warunki. Z pewnością jednak istnieją również chrześcijanie (także autor niniejszego tekstu do nich się zalicza), którzy nie widzą powodu, dla którego światopoglądowy agnostycyzm miałby uzyskać wyłączone, a w każdym razie szczególnie uprzywilejowane prawo do obecności w życiu publicznym. W tolerancyjnym społeczeństwie agnostycy i ludzie niewierzący mają t a k i e s a m o p r a w o do publicznego uzewnętrzniania swoich przekonań, jak ludzie wierzący. Natomiast przymuszanie ludzi wierzących do współtworzenia agnostycznej atmosfery społecznej jest zwyczajnym zamachem na wolność religijną. Agnostycyzm jest jedną z ludzkich postaw wobec pytań ostatecznych, jest pewnym wyborem światopoglądowym i nie ma nic wspólnego ze światopoglądową neutralnością. Toteż narzucanie tej postawy społeczeństwu, które się z nią nie identyfikuje, stanowi teokratyczne nadużycie. Otóż można ubolewać, gdy ktoś w agnostycyzmie i relatywizmie znalazł swoich najwyższych bogów, ale należy mu przyznać prawo do takiego wyboru. Jeśli jednak ktoś usiłuje tych bogów narzucać innym, nie licząc się z ich wiarą, należy mu się sprzeci-

¹¹ K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 5.

wić. „Wobec wszystkich stale odradzających się fałszywych bóstw – mówił Jan Paweł II podczas kongresu poświęconego ewangelizacji i ateizmowi (10 X 1980 r.) – [...] umiejmy odnaleźć radykalizm pierwszych chrześcijan, stających przed bałwochwalcami starożytnego pogaństwa i powtarzajmy za świętym Justynem: «Tak, przyznajemy, że jesteśmy ateistami tych rzekomych bóstw»”¹².

Na zakończenie warto przypomnieć, co na ten temat mówił Papież 3 VI 1991 r. w Lubaczowie: „Wiara i szukanie świętości jest sprawą prywatną tylko w tym sensie, że nikt nie zastąpi człowieka w jego osobowym spotkaniu z Bogiem, że nie da się szukać i znajdować Boga inaczej niż w prawdziwej wewnętrznej wolności. [...] Dlatego postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, ażeby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego, i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością.

Potrzeba wiele wzajemnej życzliwości i dobrej woli, ażeby się dopracować takich form obecności tego, co święte w życiu społecznym i państwowym, które nikogo nie będą raniły i nikogo nie uczynią obcym we własnej ojczyźnie, a tego niestety doświadczyliśmy przez kilkadziesiąt ostatnich lat. Doświadczyliśmy tego wielkiego, katolickiego getta, getta na miarę narodu. Zarazem więc my, katolicy, prosimy o wzięcie pod uwagę naszego punktu widzenia: że bardzo wielu spośród nas czułoby się nieswojo w państwie, z którego struktur wyrzucono by Boga, a to pod pozorem światopoglądowej neutralności”¹³.

¹² *Ateizm – dramatem naszego czasu*, w: J a n P a w e ł I I, *Nauczanie papieskie 1980* III, 2, Poznań-Warszawa 1986, s. 453.

¹³ J a n P a w e ł I I, *By nikt nie czuł się obcym we własnej ojczyźnie*, „L'Osservatore Romano” 1991, numer specjalny 1-9 czerwca, s. 28 n.