

Anna Siewierska-Chmaj

RELIGIA A POLITYKA

CHRZEŚCJAŃSTWO



RELIGIA
A POLITYKA
CHRZEŚCIJAŃSTWO

Anna Siewierska-Chmaj

RELIGIA A POLITYKA CHRZEŚCIJAŃSTWO



Warszawa 2013

Recenzent
Jerzy Chłopecki

Redaktorzy prowadzący
Szymon Morawski
Beata Jankowiak-Konik

Redakcja
Jacek Kornacki

Korekta
Ruta Matuszak

Projekt okładki i stron tytułowych
Zbigniew Karaszewski

Skład i łamanie
Marcin Szczesniak

Publikacja dofinansowana przez Wyższą Szkołę Informatyki i Zarządzania
w Rzeszowie

ISBN 978-83-235-1343-8 (PDF)

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
www.wuw.pl; e-mail: wuw@uw.edu.pl
Dział Handlowy WUW: tel. (48 22) 55-31-333; e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: www.wuw.pl/ksiegarnia

Wydanie 1

Spis treści

Wstęp	7
ROZDZIAŁ I. Teologia polityczna	11
Chrześcijańska teologia polityczna	15
Wielka separacja	18
Religia racjonalna Immanuela Kanta	22
Religia publiczna Hegla	23
Liberalna teologia polityczna	25
Eschatologia polityczna	28
Eschatologia i rewolucja	34
Apokalipsa i polityka	39
ROZDZIAŁ II. Ideologie polityczne wobec religii	42
Konserwatyzm i religia	42
Hiszpańska teologia polityczna	46
Romantyzm polityczny	49
Neokonserwatyzm – teokonserwatyzm	50
Religia i polityka w myśli republikańskiej	52
Liberalizm i religia	54
Libertarianizm	60
Socjalizm i religia	62
ROZDZIAŁ III. Chrześcijaństwo a demokracja	66
Kościół katolicki o demokracji	67
Teologia wyzwolenia	74
Protestantyzm a demokracja	79
ROZDZIAŁ IV. Religia i państwo	82
Państwo, naród, religia	82
Państwo i religia	87
Religia obywatelska	89
Modele relacji państwo – religia	94

ROZDZIAŁ V. Fundamentalizm religijny	96
Czym jest fundamentalizm?	96
Fundamentalizm jako globalne zjawisko polityczne	98
Fundamentalizm katolicki	100
Fundamentalizm protestancki	102
 ROZDZIAŁ VI. Polityka i religia	108
Sekularyzacja	108
Prywatyzacja religii	112
Deprywatyzacja religii	114
 Zakończenie	118
 Bibliografia	122
 Indeks nazwisk	129

Wstęp

Koniec XX i początek XXI wieku to triumfalny powrót religii na scenę polityczną. Jeszcze w 1992 roku słynny amerykański politolog Francis Fukuyama zapowiadał „koniec historii” i triumf systemu demokratycznego z jego liberalizmem, indywidualizmem i sekularyzmem¹, który miał na dobre poradzić sobie z wszelkimi totalitaryzmami, aby w 2011 równie przekonująco dowodzić, jak ważna jest rola religii w umacnianiu norm i spajaniu społeczeństw². Kiedy Gilles Kepel w 1991 roku opublikował *La Revanche de Dieu*, w której opisywał religijną rekonkwistę świata, jego książka spotkała się z ostrą krytyką wielu politologów nadal wierzących w nieodwracalność procesów sekularyzacyjnych. Po 11 września 2001 roku książkę Kepela przetłumaczono na kilkadziesiąt języków, przyznając tym samym, że stawiana przez niego teza o „psychospołecznych mechanizmach antyzachodniego resentymetu peryferii, który przybiera parareligijną formę”, ma wiele cech prawdopodobieństwa³. Samuel Huntington już w 1993 roku uprzedzał o nieuchronnym zderzeniu cywilizacji, przy czym jego definicja cywilizacji pokrywała się niemal z definicją religii⁴. W 2004 roku ukazała się niezwykle interesująca książka Pippy Norris i Ronalda Ingleharta *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, w której autorzy, na podstawie gruntownie przeprowadzonych badań, dowodzili, że wzrost religijności obserwowany na przełomie wieków jest silnie skorelowany z poczuciem braku bezpieczeństwa i utratą tożsamości w globalizującym się świecie⁵. Norris i Inglehart idą dalej tym tropem,

¹ F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London 1992. Wyd. pol.: *Koniec historii*, Poznań 1996.

² F. Fukuyama, *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*, New York 2011. Wyd. pol.: *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, Poznań 2012.

³ G. Kepel, *Zemsta Boga*, Warszawa 2010.

⁴ S. Huntington, *The Clash of civilizations?*, „Foreign Affairs” 1993, nr 3, s. 22–49.

⁵ P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, New York 2004. Wyd. pol.: *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006.

a ich zapowiadana na 2014 rok książka nosi znaczący tytuł *The Four Horsemen of the Apocalypse: Understanding Human Security*⁶.

Wydaje się, że z optymizmu 1989 roku, kiedy świat uwierzył w możliwość pokojowej transformacji systemów autorytarnych nie pozostało już nic. Zamachy terrorystyczne w Nowym Jorku, Madrycie czy Londynie obnażyły naiwność myślenia życzeniowego. Świat zglobalizowany nie stał się ani bardziej przyjazny, ani bardziej bezpieczny. Westernizacja okazała się powierzchowna, nie wyłoniła się także żadna uniwersalna ideologia, która wypełniłaby pustkę po utraconych tożsamościach, zdewaluowanych wartościach czy strąconych z piedestału autorytetach. Świecki humanizm, który miał zastąpić religie, skompromitował się razem z liberalizmem i „niewidzialną ręką rynku”, które miały zastąpić państwo. Kryzys ekonomiczny zapoczątkowany w 2008 roku pozbawił ludzi resztek poczucia bezpieczeństwa.

Świat się zmienia, ale ludzkie reakcje na zmiany już nie tak bardzo. Pesymizm zawsze był cieniem kryzysu, a odpowiedzią zawsze była religia. W obliczu powszechnego lęku religia wydaje się skuteczniejsza niż prozac, chociaż może mieć równie niebezpieczne efekty uboczne. Georges Corm stawia ważne pytanie: „Jeśli dawne ideologie ograniczały i wykrzywiały naszą percepcję rzeczywistości, to czy obecny »powrót do Boga«, rosnący autorytet duchowieństwa, świadomość uciśnionej tożsamości i obudzone wspomnienia nie zaślepiają nas dzisiaj jeszcze bardziej?”⁷ I odpowiada na nie twierdząco. Dla Corma, podobnie jak dla Kepela, religia jest przede wszystkim władzą, tak jak Bóg jest projekcją ludzkiej potrzeby panowania, dlatego ich ocena jest bardzo pesymistyczna. „U podstaw rozwoju różnych ruchów religijnych wyruszających na podbój świata tkwi logika konfliktu” – twierdzi Kepel. „Konflikt ten jest ostatecznie wojną między »wiernymi«, którzy czynią z reafirmacji swej tożsamości religijnej kryterium prawd wykluczających się nawzajem i osobliwych”⁸. Czy rzeczywiście musimy dokonać wyboru między sekularyzmem a religią postrzeganą jako siła destrukcyjna? Czy zepchnięcie religii do sfery prywatnej było jedyną alternatywą? Czy w XXI wieku religia i polityka mogą współistnieć dla wspólnego dobra? I czy istnieje jeszcze coś takiego jak wspólne dobro?

⁶ P. Norris, R. Inglehart, *The Four Horsemen of the Apocalypse: Understanding Human Security*, za: <http://www.pippanorris.com>.

⁷ G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007, s. 16.

⁸ G. Kepel, dz.cyt., s. 278.

Globalne problemy wymagają globalnych rozwiązań, tymczasem politycy nadal myślą przede wszystkim lokalnie, bo albo nie mają intelektualnych predyspozycji do większych wyzwań, albo/i tego wymaga od nich interes polityczny i demokracja sondażowa. Wiek XXI zapowiada czasy pełne napięć i narastających konfliktów społecznych. W tempie nie-spotykanym od XIX wieku rosną nierówności społeczne i diasporyzacja świata, spowodowane procesami globalizacyjnymi, tymczasem nie widać żadnej siły politycznej, która byłaby w stanie sprostać nowym wyzwaniom. Nie ma żadnego wielkiego projektu społecznego czy politycznego, żadnej ideologii czy szkoły filozoficznej, które chciałyby i potrafiły wziąć odpowiedzialność za szukanie rozwiązań na poziomie światowym.

W globalnym tyglu rozmywają się różnice między lewicą a prawicą, między liberalizmem a kapitalizmem, jedyne podziały, które stały się jeszcze bardziej wyraźne, dotyczą religii. Logos nie odpowiada już na pytania o sprawy najważniejsze, nie pozostawia złudzeń i nie pozwala mieć nadziei. Siedem miliardów ludzi żyjących na planecie z określonym limitem wytrzymałości coraz częściej staje przed wyzwaniami, którym nie potrafi sprostać i jedynie w religii odnajduje jeszcze poczucie sensu. Zwolennikom laicyzacji trudno zrozumieć zmartwychwstanie wiary w XXI wieku, zwłaszcza jeśli wyraża się ono w aktach przemocy, ale historycznie, mimo wszystko, religia była bardziej źródłem spójności społecznej niż konfliktu, częściej łączyła niż dzieliła i, co najważniejsze – zmuszała do współpracy. Skoro nie sprawdziły się przewidywania futurologów, w humanizmie i ekologii widzących nową, światową religię, skoro projekt sekularyzacyjny okazał się nie tylko chybiony, ale i nieskuteczny, czas na rekapitulację dotychczasowych poglądów. W zglobalizowanym i zdiasporyzowanym świecie nadszedł chyba właściwy moment, aby na nowo przeanalizować miejsce religii w sferze publicznej, przyznając jej właściwy status. W obliczu utraconych tożsamości plemiennych, narodowych, kulturowych jedynie religia pozostaje siłą zdolną do wzmacniania solidarności grupowej, której większość ludzi tak bardzo teraz potrzebuje. Jednak to, co jest zaletą religii, może być także jej wadą, tak jak niewłaściwie przyjęte lekarstwo może się okazać śmiertelnie groźną trucizną, dlatego potrzeba odpowiedzi na pytanie o miejsce religii we współczesnym świecie jest bardziej paląca niż kiedykolwiek wcześniej.

* * *

Przy niezwyklej mnogości ujęć i złożoności relacji religii i polityki istotną sprawą wydaje się uściślenie, czym w poniższych rozważaniach

jest religia i polityka. Klasyczne definicje religii podkreślają najczęściej jej dualistyczny charakter, współistnienie elementów kultu i wiary (Hobbes, Durkheim) lub koncentrują się na manifestacji *sacrum* na przestrzeni dziejów i sposobach kontaktowania się z nim człowieka (Eliade, Otto). W badaniach relacji religii i polityki najistotniejsze wydaje się jednak ujęcie religii jako ważnego elementu systemu społecznego, czynnika organizującego życie społeczeństwa, tworzącego wspólnotę moralną zwaną kościołem, pomagającego w radzeniu sobie z chaosem, anomią i poczuciem wyobcowania, ale także dzielącego ludzi na „my” i „oni” (Durkheim, Levi-Strauss). Kontekst społeczny jest także ważnym elementem definiującym politykę, jako sztukę rządzenia państwem, której celem jest dobro wspólne (Arystoteles) czy dążenie do udziału we władzy i uzyskania wpływu na podział władzy (Weber).

Badanie relacji religii i polityki można zatem przeprowadzić na wielu płaszczyznach. Od politycznych uwikłań kościołów chrześcijańskich, przez konkretną praktykę polityczną wobec instytucji kościoła i religii w ogóle, po szczegółową analizę rozwiązań prawnych w tak gorących tematach, jak sposoby finansowania kościołów, funkcjonowanie religii w szkołach i innych miejscach publicznych czy stosunek kościołów do związków partnerskich, *in vitro* i handlu w niedzielę. Książka *Religia a polityka. Chrześcijaństwo zlokalizowana* jest w obszarze historii myśli religijnej i politycznej, za cel stawiając sobie pokazanie historycznego tła relacji religii i polityki w chrześcijaństwie zachodnim. Kościoły wschodnie, na skutek różnych interpretacji dogmatów chrystologicznych bardzo wczesnie oderwane od głównego nurtu chrześcijaństwa, wypracowały własne, zupełnie odmienne, paradygmaty relacji i jako takie stanowią temat na osobną publikację.

Teologia polityczna

Spośród wielu definicji religii najważniejsza wydaje się klasyczna definicja Émila Durkheima, który twierdził, że „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem”⁹. Durkheim podkreślał, że religia jest w najwyższym stopniu rzeczą społeczną, a wyobrażenia religijne mają charakter kolektywny i wyrażają rzeczywistości zbiorowe¹⁰. Dla francuskiego socjologa religia była wzorem wszystkich instytucji społecznych, „bóstwem społecznym” skupiającym ludzi w ramach wszelkiego rodzaju wspólnot. Zasadniczym celem tak pojmowanej religii było wzmacnianie więzi jednostki z grupą, wyposażanie jej w umiejętności konieczne do funkcjonowania w społeczeństwie i „podtrzymywanie w sposób pozytywny normalnego biegu życia”¹¹. Podobnie sądzi Michael Maffesoli, używając terminu religia do określenia tego, co łączy ludzi we wspólnotę. „Chodzi tu mniej o treść, która należy do porządku wiary – twierdzi Maffesoli – a bardziej o jej nośnik, czyli o to, co jest wspólną matrycą, co służy jako podpora w »byciu razem«”¹². Wagę więzi religijnej dla strukturyzacji społeczeństwa podkreśla także Francis Fukuyama, widząc w religii siłę wzmacniającą solidarność grupową, zanim jeszcze pojawiły się nacjonalizm i świeckie ideologie w rodzaju marksizmu. Bez religii ludzie nie zdołaliby wyjść poza niewielkie społeczności typu hordy, to religia była głównym czynnikiem umożliwiającym powstanie bardziej złożonych form organizacji społecznej¹³.

⁹ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 41.

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ Tamże, s. 24.

¹² M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, Warszawa 2008, s. 73.

¹³ F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, Warszawa 2012, s. 55.

Obecność religii w życiu społecznym jest organiczna i – podobnie jak polityka – jest nieusuwalnym elementem każdej ludzkiej zbiorowości. John Gray idzie nawet dalej, dowodząc, że nowoczesna polityka jest rozdziałem w dziejach religii a „przeważająca część historii ostatnich dwóch stuleci to epizody z dziejów wiary – etapy długotrwałego procesu rozpadu chrześcijaństwa i narodzin nowoczesnej religii politycznej”¹⁴. Proces tworzenia się nowoczesnych państw i instytucji politycznych, to proces wzajemnego przenikania się religii i polityki, *sacrum* i *profanum*, etosu i logosu. Konsekwencją tego procesu jest współczesny, zachodni ład polityczny, w którym, jak w soczewce skupiają się wszystkie możliwe kombinacje relacji religii i polityki. Cywilizacja Europy, a zwłaszcza cywilizacja zachodnia, powstała na fundamencie chrześcijaństwa i antyku, mitu i logosu, Rzymu i Aten. Dualizm europejskiej tożsamości, ukształtowanej na dwóch różnych systemach myślenia, czasem uzupełniających się wzajemnie, lecz czasem także sprzecznych, pogłębia jeszcze tradycja pogańska, która także składa się na podwaliny Europy, choć do tego akurat przyznajemy się niezwykle rzadko. Książka Karola Modzelewskiego *Barbarzyńska Europa*¹⁵ jest wyjątkiem potwierdzającym regułę i szkoda, że nie spotkała się z takim zainteresowaniem, na jakie zasługuje. Szkoda tym większa, że zrozumienie czym było pogaństwo dla kształtowania się specyficznego typu europejskich społeczeństw, zwłaszcza północnej Europy, jest tak samo fundamentalne, jak zrozumienie czym było chrześcijaństwo dla europejskiego indywidualizmu czy tradycja greckich polis dla europejskiej demokracji. Różnica między społeczeństwami barbarzyńskimi a tymi, które wyznawały monoteizm, zwłaszcza w dziedzinie organizacji państwa, była zasadnicza – pogaństwo sprzyjało różnicowaniu etnicznemu i religijnemu. Starożytni władcy plemion barbarzyńskich, podbivszy nowe ziemie, włączali do panteonu swoich bóstw także tych bogów, których pierwotnie czczono na zajętej ziemi. Mechanizm ten działał na korzyść integracji i przez wiele wieków pozwalał zachować względną spójność chociażby cesarstwa rzymskiego.

Sytuacja zmieniała się diametralnie pod wpływem rosnącej potęgę religii monoteistycznych, zwłaszcza judaizmu i chrześcijaństwa, które jasno określały, co mógł, a czego nie mógł robić wierny, także w sferze publicznej. Religie objawione rościły sobie prawo do posiadania Prawdy – jednej i niezmiennej, co w kontekście politycznym stawało się czynnikiem

¹⁴ J. Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, Kraków 2009, s. 9.

¹⁵ K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2011.