

Jan Pawelec

Biorąc religię niepoważnie

Mark Lilla, *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*,
New York, Alfred A. Knopf 2007

*The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*¹ to, rzec można, książka jednego argumentu. Jak przyznaje autor, niegdyś profesor Committee on Social Thought Uniwersytetu w Chicago, obecnie na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku – opisał w niej dzieje jednego, kluczowego dla intelektualnej historii Europy eksperymentu, trwającego od trzystu pięćdziesięciu lat. To historia uwalniania zachodniej myśli politycznej spod wpływów politycznej teologii, na tle intelektualnej historii świata stanowiąca raczej wyjątek od dającej się zaobserwować reguły. Przeszłość tego eksperymentu jest skomplikowana, a koleje losu zmien-

ne; przybierał on różne formy pod piórami rozmaitych myślicieli politycznych, którzy raz to odsyłali teologię polityczną do lamusa, raz to wyciągali ją znów na światło dzienne, tak że wracała ze zdwojoną siłą, w akompaniamencie wielkich politycznych katastrof. W efekcie w Europie XXI wieku po raz kolejny toczyliśmy wojny wieku XVI, spierając się o Objawienie i rozum, czystość dogmatyczną i tolerancję, o obowiązki wobec Boga i poprawność polityczną.

Argument jest następujący. Jak pokazują dzieje zachodniej myśli politycznej, a co z siłą katalizmu uwidoczniły wojny religijne w Europie

1. We wrześniu 2008 roku, nakładem wydawnictwa Alfred A. Knopf w Nowym Jorku, ukazało się wznowienie *The Stillborn God* w wersji w miękkiej oprawie. Autor korzystał z wcześniejszego wydania w oprawie twardej: M. Lilla, *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, New York 2007.

oraz dwie wojny światowe, wszelkie próby łączenia polityki i religii w formie teologii politycznej kończą się tragicznie. Należy więc czerpać z tej tradycji, która każe interpretować i opisywać rzeczywistość polityczną językiem świeckiej filozofii polityki, wystrzegającej się religii jako wrogiej racjonalnemu myśleniu. Tradycja ta jest jednak krucha, a jej zwycięstwo niepewne. Umysł ludzki cechuje stała skłonność do ucieczki w eschatologię, z czym współczesna myśl polityczna, zbyt pewna swego historycznego sukcesu, musi się zawsze liczyć – i na co dotąd nie wynalazła skutecznego remedium.

Teologia polityczna, jak pisze Lilla, to racjonalny dyskurs o władzy i porządku politycznym oparty na wyobrażeniach o Bogu i jego relacji ze światem – czy będzie to Bóg panteistów, obecny w świecie i działający poprzez swych ziemskich przedstawicieli; czy nieosiągalny Bóg gnostyków, pozostawiający człowiekowi możliwość pokładania nadziei bądź to w samotnej kontemplacji spraw ostatecznych, bądź też w tajemniczej wiedzy, która ma siłę przemiany skażonej złem rzeczywistości; czy też transcendentny Bóg teistów, objawiający prawo i oczekujący podporządkowania się mu; czy wreszcie Bóg z Biblii, rozpięty gdzieś pomiędzy immanencją w świecie a niewzruszonym trwaniem w oddaleniu od świata, budzący pokusę „przyciągnięcia Go bliżej” do ziemskiej rzeczywistości albo przeciwnie – zerwania kruchej z Nim więzi. Jakikolwiek wyobrażenie Boga w relacji z człowiekiem i jego sprawami przyjmujemy, teologia polityczna jako postrzeganie polityki przez pryzmat spraw ostatecznych jest odwieczną pokusą ludzkiego umysłu, rozwiązaniem niezmiennie brany pod uwagę przez ludzi zajmujących się refleksją nad rzeczywistością polityczną. Mimo iż korzenie naszych filozoficznych dyskusji wyrwaliśmy już z tej zmurzałej gleby teologicznej myśli politycznej, co sprawia, że trudno jest nam obecnie pojąć

atrakcyjność takiego podejścia, nie przestaje ono być aktualnym zagrożeniem. Porządek świata zachodniego oparty na intelektualnej rebelii wobec niego okazuje się zaś niezwykle kruchy.

Do momentu, w którym w wyniku tragedii wojen religijnych uświadomiono sobie zagrożenia płynące z teologii politycznej, dostarczała ona jedynej formuły i jedyne języka dla opisu rzeczywistości społecznej w Europie. Była to formuła zróżnicowana i niepozbawiona sprzeczności, co wyzwalało metafizyczne dysputy wokół pojęcia Wcielenia i Trójcy Świętej, natury i źródeł grzechu pierworodnego, jak też kosmologiczne spory dotyczące relacji między niebem a ziemią. Konkluzje płynące z tych dyskusji nie przeszkadzały katolikom widzieć Boga jednocześnie w świecie, jak i daleko poza nim oraz w stałej transcendentnej z nim relacji. Nie przeszkadzały też przyjmować sprzecznych stanowisk wobec świata – czy to opartego na optymistycznym, mimo skazy grzechu pierworodnego, spojrzeniu na naturę ludzi i świata, czy też zabarwionego sceptycyzmem co do natury w ogóle i natury człowieka w szczególności.

W kontekście myśli politycznej najistotniejszymi problemami doktryny katolickiej pozostawały zagadnienia Trójcy Świętej oraz obecności Boga w świecie polityki, względnie – samotności człowieka w tymże świecie. Wokół nich miały się skryształizować trzy najistotniejsze stanowiska doktrynalne w filozofii politycznej tego czasu. Dwa pierwsze reprezentowali święty Augustyn i święty Tomasz z Akwinu; nurt trzeci, o którym autor *The Stillborn God* pisze zdecydowanie najwięcej, to nurt mesjanistyczny, dający się zrekonstruować z zapisów świętych ksiąg Kościoła. Jak przekonuje Mark Lilla, w nauczaniu Kościoła katolickiego nurt ten odnajdzie z łatwością każdy, kto zasady Ewangelii odczyta „w odpowiednim świetle”,

Biorąc religię niepoważnie

Jan Pawelec

„właściwymi oczami”². W chrześcijańskiej Europie nierzadko przejawiał się on w eschatologicznej wizji życia politycznego, która przemawiała ustami i piórami swoich wyznawców zachęcając do wzmożonej aktywności politycznej, do wyeliminowania wrogów wiary i zaprowadzenia Bożej sprawiedliwości „tu i teraz”. Odpowiednio zinterpretowana, Biblia składa jasną obietnicę, że któregoś dnia sprawiedliwość zatriumfuje; triumf ten można w dodatku przyśpieszyć, jeśli tylko wierni zdecydują się rozpocząć zbawienną pracę od zaraz.

Wiemy, że każda polityka, również chrześcijańska, generuje konflikty. Co jednak ostatecznie doprowadziło do rozpadu Kościoła i klęski jego „eschatologicznej polityki”, to nie zagrożenia tkwiące w samej naturze polityczności, lecz intensywność sporu (jak również świadomość tej intensywności, cechująca wielu dostojników i myślicieli religijnych) zakorzenionego głęboko w niejasności i dwuznaczności chrześcijańskiego Objawienia. Intensywność ta została gwałtownie rozładowana w wyniku wojen religijnych i pojawienia się ruchu reformatorskiego.

Chrześcijański fanatyzm i nietolerancja – pisze dalej Lilla – wzniecały przemoc, ta zaś zantagonizowała i popchnęła do wojny przywódców nie tylko religijnych, ale też i świeckich. Im bardziej życie codzienne przepelnione było strachem, a polityczne przypominało wojnę wszystkich ze wszystkimi, tym bardziej fanatyczni i nietolerancyjni stawali się wyznawcy Chrystusa. Najważniejsza lekcja, która płynie

z doświadczenia wojen religijnych, mówi o tym, że sporu politycznego nie wolno podporządkowywać logice teologii politycznej. Obierając bowiem teologię za politycznego przewodnika, niemal na pewno wkroczyliśmy na drogę wiodącą prosto do ludzkiej tragedii.

Wstrząs wywołany wojnami w imię prawd wiary popchnął Europejczyków do zrewidowania dotychczasowego myślenia o rzeczywistości politycznej. Spowodował między innymi wystąpienie najzagorzalszego w historii krytyka teologii politycznej, Tomasza Hobbesa. Jego traktat o materii i formie władzy politycznej i kościelnej *Lewiatan* spowodował rewolucję oraz wyrzucił do góry nogami dogmatyczne przekonania tego czasu. Upadła chrześcijańska wizja świata, etykę oderwano od chrześcijańskiej kosmologii, a nierozzerwalne dotąd więzy człowieka z Bogiem zostały nadszarpnięte. Zadając sobie pytanie o źródła pasji religijnej, Hobbes wskazał

na ludzką ignorancję i strach przed niebezpieczeństwem oraz naturalną dążność do przyjemności w ucieczce od cierpienia. Religia, lek łagodzący dolegliwości duszy człowieka, miała być od tej pory postrzegana jako fenomen czysto ludzki, mający swe korzenie w skażonym ignorancją i pasją ludzkim umyśle.

W konfliktach religijnych uwidoczniły się dwie właściwości tego umysłu, tj. strach przed Bogiem i strach przed człowiekiem, które w ostrym zderzeniu ze sobą zaowocowały zamkniętym kołem teologiczno-politycznej przemocy, fanatyzmu i przesądów. Teologia

„Wielka separacja” nigdy nie okazała się faktem dokonanym, jak chciał tego Hobbes i jego kontynuatorzy. Jak konkluduje Mark Lilla, spór o relacje religii i polityki nie został rozstrzygnięty, gdyż rozstrzygnięty być nie mógł. Wybór pomiędzy zasadami wywodzącymi się z Objawienia a regułami świeckiej filozofii polityki, jako alternatywnymi ścieżkami konstruowania fundamentów wspólnoty politycznej, jest odwiecznym dylematem, przed którym stają społeczeństwa i rządzący nimi w każdym momencie historii.

2. M. Lilla, dz.cyt., s. 50. Tłumaczenia wszystkich cytatów w tekście są mojego autorstwa.

mesjanistyczna musi zrodzić mesjanistyczną politykę. Historyczna wina chrześcijaństwa leży w niedostrzeganiu tego, że konflikty polityczne i religijne mają to samo źródło, a zatem domagają się tego samego rozwiązania, oraz w braku umiejętności uwzględnienia tej prawdy w doktrynie chrześcijańskiej. Hobbes zdołał oderwać cele polityczne od marzeń o wiecznym zbawieniu i strachu przed Bożym potępieniem, dokonując aktu separacji między nauką o człowieku a teologią oraz między myśleniem o dobru wspólnym a roszczeniami Objawienia. Dał ludziom „ziemskiego Boga” w postaci państwowego Lewiatana, a swą teorię porządku politycznego oparł na podstawie świeckiej filozofii polityki, wolnej od wymiaru eschatologicznego i od teologicznego mesjanizmu.

To Hobbes położył podwaliny pod współczesny porządek liberalno-demokratyczny, umożliwiając zaistnienie demokracji, rządów prawa, konstytucyjnego systemu ochrony praw człowieka oraz wolności religijnej. Posthobbesowska filozofia polityki to dyskurs wokół wydarzenia, które Lilla nazywa „wielką separacją”, a które wygaszało w człowieku niebezpieczną, powodującą cierpienia pasję religijną i odwodziło go od zadawania metafizycznych pytań, na które i tak nie był w stanie udzielić definitywnych odpowiedzi.

Pisma Rousseau, Kanta i Hegla o źródłach religijnych pasji człowieka i związkach religii i polityki, które zostały poddane przez Marka Lillę skrupulatnej analizie, to korekty i modyfikacje Hobbesowskiego stanowiska, choć niekoniecznie w kierunku, który sam Hobbes uznałby za właściwy. Najlepiej widać to u Hegla. Według niemieckiego filozofa rozwój historii przedstawia dzieje pojednania człowieka ze światem i z samym sobą poprzez religię. Ich logika rządzi się tymi samymi prawami negacji – alienacji – rekuncji, co ludzki umysł; to sprawia, że w wyniku procesu historycznego poddanego

tym prawom pojednanie możliwe jest już na ziemi; że religia wraz ze swymi instytucjami i rytuałem staje się warsztatem wspólnego ludzkiego ducha, stanowiąc tym samym fundament wszelkich produktów aktywności człowieka, w tym także instytucji i urzędzeń politycznych. To religia stanowi rdzeń autentycznego ducha narodowego czy idei narodowej. Historia religii to historia samospelniania się kultur narodowych w imię prawdy, którą zawierają. Spełnienie to jest możliwe na gruncie religii protestanckiej, która dotarła do najwyższego punktu, jaki świadomość religijna może osiągnąć w dziele godzenia napięć i sprzeczności ludzkiego umysłu. Akuszerem owego pojednania będzie zaś nowoczesne państwo burżuazyjne.

Rozdzielenie sfery politycznej od sfery religijnej nie jest więc możliwe. Jako religię oficjalną państwa powinny przyjąć protestantyzm, który uświęci porządek doczesny i da ludziom poczucie, że ich publiczna działalność naznaczona jest Bożym błogosławieństwem. Tak jak kiedyś przynależność do społeczności *Christianitas*, tak teraz członkostwo we wspólnocie państwowej zagwarantuje realizację ludzkiej wolności, uwalniając człowieka od ciężaru wątpliwości dotyczących jego miejsca w świecie i relacji do Boga. To koniec wojen między Kościołem a państwem, z których to ostatnie wychodzi zwycięsko.

Potencjalne załężki konfliktów politycznych z przełomu wieków XIX i XX, które to konflikty doprowadziły ostatecznie do wybuchu Wielkiej Wojny, tkwić miały już w zawilej myśli Hegla. Widząc możliwość ostatecznego pojednania człowieka ze światem w świecie samym jako ostatecznego celu historii, niemiecki filozof czynił człowieka prawowitym spadkobiercą władzy przemiany rzeczywistości, wcześniej przypisywanej Bogu. Nieświadomie więc wskazał intelektualną drogę, którą blisko już było do ubóstwienia człowieka i tworzonych przez

Biorąc religię niepoważnie

Jan Pawelec

niego instytucji politycznych, w szczególności państwa burżuazyjnego. Hegel rozdmuchał żar metafizycznych poszukiwań tłący się w umysłach tych protestanckich i żydowskich teologów, którzy w drugiej połowie XIX wieku zaczęli poszukiwania „trzeciej drogi” pomiędzy stanowczym nakazem separacji teologii i polityki, zapisanym w *Lewiatanie*, a poglądami Rousseau, Kanta i nade wszystko Hegla, którzy, będąc wiernymi tradycji „wielkiej separacji”, potrafili dostrzec w człowieku „zwierzę religijne”.

Liberalni teologowie końca XIX wieku, wśród nich Friedrich Schleiermacher, Ernst Troeltch i Hermann Cohen, rozpoczęli poszukiwania nowoczesnej formuły teologii politycznej, opartej nie o roszczenia Objawienia, lecz o zasady wynikające z ludzkiego doświadczenia. Dając początek ruchowi *Kulturprotestantismus*, domagali się kompromisu pomiędzy państwem a religią, w ramach którego państwo oddałoby sprawiedliwość religii protestanckiej na forum publicznym, zaś teologia uznałaby swą intelektualną odpowiedzialność za utrzymanie porządku państwowego. Przyczynili się do ubóstwienia ludzkich pragnień religijnych jako instytucji Boga oddziałującego w świecie poprzez historię – oraz do ubóstwienia historii jako uświęconego teatru, gdzie realizuje się i rozwija ludzka moralność³. Utożsamiając kulminację historycznej drogi ku pojednaniu w ciele państwa burżuazyjnego z wyłonieniem się niemieckiej potęgi w Europie Środkowej, a tym samym sprawę Bożą ze sprawą Niemiec, niektórzy z nich jeszcze podczas I wojny światowej opowiadali się za kulturową fuzją narodów żydowskiego i niemieckiego, wspierając militaryzm Rzeszy.

Kompromitacja i rozpad liberalnej teologii po wojnie nie zmieniły trajektorii europejskiej myśli politycznej, prowadzącej ku teologiczno-politycznej rebelii przeciwko dotychczasowym

próbom czy to rozdziału, czy pogodzenia religijnych pasji człowieka z wymogami politycznej roztropności. Ojcami tej rebelii okazali się Karl Barth i Franz Rosenzweig. Ich duchowi i intelektualni spadkobiercy: Ernst Bloch, Emanuel Hirsch i Friedrich Gogarten mieli dopełnić dzieła. Podjęto kolejną próbę inkorporacji języka Objawienia i boskiego odkupienia oraz gnostycznych pojęć apokaliptycznych w dziedzinę myśli politycznej, usprawiedliwiającej polityczny mesjanizm i wyczekując ziemskiego zbawienia. Myśl tę ucieleśnili następnie trybuni ludowi XX wieku, którzy na fali mesjanistycznego uniesienia i za pomocą technologii masowej zagłady doprowadzili do kolejnej globalnej katastrofy. Tak jakby nic nie zmieniło się w intelektualnej atmosferze Europy od czasu, gdy niemalże trzysta lat wcześniej wstrząśnięty podobną katastrofą myśliciel zasiadał do pisania swego nieśmiertelnego dzieła, snując plany o „wielkiej separacji”.

„Wielka separacja” nigdy nie okazała się faktem dokonany, jak chciał tego Hobbes i jego kontynuatorzy. Jak konkluduje Mark Lilla, spór o relacje religii i polityki nie został rozstrzygnięty, gdyż rozstrzygnięty być nie mógł. Wybór pomiędzy zasadami wywodzącymi się z Objawienia a regułami świeckiej filozofii polityki, jako alternatywnymi ścieżkami konstruowania fundamentów wspólnoty politycznej, jest odwiecznym dylematem, przed którym stają społeczeństwa i rządzący nimi w każdym momencie historii. Mimo że spadek po „wielkiej separacji” jest intelektualnie i praktycznie trudny do przyjęcia, stanowi jednak dobro konieczne, gdyż jak pokazuje historia, każde próby łączenia polityki i religii w formie mesjanistycznych teologii politycznych kończą się tragedią.

Świat zachodni może pochwalić się paroma sukcesami, jeśli chodzi o dzieło separacji.

3. Tamże, s. 281.

Współczesnym demokratom liberalnym udało się oswoić religię, nie rozniecając przy tym religijnego fanatyzmu i nie jednocząc zwolenników teokracji pod antydemokratycznymi sztandarami. Jednakże oswojenie niekoniecznie oznacza zrozumienie. Myśl liberalna nie posunęła się do przodu w dziedzinie antropologii religii od czasów Rousseau i jego kontynuatorów, a studia nad religią oderwane zostały od studiów nad polityką. W efekcie, jak pokazuje przypadek Stanów Zjednoczonych, brakuje dziś języka i pojęć mogących opisać całą psychologiczną złożoność ludzkiego życia religijnego, a tym samym brakuje narzędzi do zdiagnozowania relacji między wiarą a polityką. Z kolei w Europie panuje co prawda zgoda co do tego, że powrót do polityki spod znaku teologicznego jest niemożliwy, lecz europejskie myślenie o historii wciąż uwikłane jest w mity mówiące o tym, jakoby bieg wydarzeń historycznych znalazł się na dobre na krzywej wznoszącej ku powszechnej szczęśliwości na ziemi, w wielokulturowym i przepojonym tolerancją krajobrazie; mity potencjalnie groźne, gdyż zwalniające z odpowiedzialności za dokonywane wybory polityczne.

Jak stwierdza Mark Lilla, okazemy się godnymi spadkobiercami „wielkiej separacji” tylko wtedy, gdy świadomie zdecydujemy się stać przy jej nakazach. Filozofia polityki nie może zapominać o religijnych namiętnościach człowieka ani o jego wierze w obietnicę odkupienia w życiu doczesnym, od której już tylko krok do teologii politycznej. Może się ona okazać instrumentem zniszczenia politycznych osiągnięć Zachodu, z demokracją, rządami prawa i wolnością religijną na czele.

Problematyka związków między religią i polityką wraca dziś do głównego nurtu myśli politycznej. Fakt, iż ostatnio zajęli się nią filozofowie i historycy tej klasy, co Charles Taylor, Michael Burleigh, John Gray, Rémi Brague⁴ czy wreszcie Mark Lilla, by wymienić tylko niektórych, skłania do wniosku, że coś jest na rzeczy. Praca Lilli wywołała szeroką debatę w Stanach Zjednoczonych, szczególnie po tym, jak autor pozwolił czytelnikom swego artykułu w „New York Times Magazine”, streszczającego treść książki, wiązać jej wydanie z toczącą się wówczas kampanią prezydencką. Uznając bliskie związki religii z polityką, jak nie bez złośliwości ujął to Richard John Neuhaus, za „klątwę ludzkości”, Lilla miał zasugerować poparcie dla kandydata o poglądach liberalnych, unikającego w polityce teologicznego języka i odwołań do Boga. Na tym jednak nie koniec kontrowersji. Christopher Hitchens zaliczył autora *The Stillborn God* w poczet członków intelektualnego ruchu zwanego nowym ateizmem, zrzeszającego obok samego Hitchensa także Richarda Dawkinsa, Daniela Dennetta czy Sama HARRISA. George Weigel, konfrontujący dociekania Lilli z książką Rémi Brague’a, uznał, że *The Stillborn God* może stanowić znaczące wsparcie i intelektualną inspirację dla mniej elokwentnych i gorzej udokumentowanych prac „nowych ateistów”⁵.

Jednocześnie Weigel wysunął przeciwko teozom *The Stillborn God* liczne zastrzeżenia. Zakwestionował twierdzenie Lilli, jakoby chrześcijańska teologia polityczna miała nieuchronnie prowadzić do tyranii i despotyzmu oraz błędne, jego zdaniem, ujęcie średniowiecznej chrześcijańskiej Europy, pomijające zarówno jej

4. C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge-London 2007; M. Burleigh, *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe, from the French Revolution to the Great War*, London 2005 i tegoż, *Sacred Causes. Religion and Politics from European Dictators to Al Qaeda*, London 2006; J. Gray, *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, London 2007; R. Brague, *La loi de Dieu: Histoire philosophique d'une alliance*, Paris 2008.

5. G. Weigel, *Refighting the Wars of Religion*, „Commentary” 2007, November, s. 61.

Biorąc religię niepoważnie

Jan Pawelec

społeczną różnorodność, jak i wpływ Kościoła katolickiego na zaistnienie tej ostatniej. Oprotestował również interpretację wojen religijnych ujmującą je jako konflikty o podłożu ściśle religijnym, a pomijającą ich wymiar polityczny i także przyczyny tkwiące w procesie emancypacji państw narodowych.

Wątki te podjął również w swej krytyce José Casanova⁶. Za mitem, niepoparty żadnymi wiarygodnymi danymi socjologicznymi czy analizą historyczną, uznał on przekonanie o tym, że namiętności religijne cechuje stała tendencja do powodowania przemocy. Teza ta jest świeckim konstruktem, pozwalającym na odróżnienie nowoczesnych, zsekularyzowanych, a więc „dobrych” Europejczyków od całej religijnej, a więc „złej” reszty – czy to przednowoczesnych religijnych mieszkańców Europy, czy to współczesnych nie-Europejczyków, głównie muzułmanów. Co więcej, zgoła nieporozumieniem jest twierdzenie, że to właśnie religijny fanatyzm i nietolerancja miały doprowadzić do pojawienia się bolszewizmu, nazizmu oraz katastrofy Holocaustu i dwóch wojen światowych. Były one raczej produktami świeckich ideologii i bardzo niereligijnych pasji. Konstatacje Lilli przedstawiające namiętności religijne jako źródło hekatomb z początku XX wieku wpisują się w selektywną narrację historyczną, mającą uchronić wizerunek progresywnej i świeckiej kultury nowoczesności. Rozdział religii i polityki jest w tej narracji warunkiem koniecznym nowoczesnej, liberalno-demokratycznej polityki.

Komentując zaproponowaną przez Lillę interpretację wojen religijnych Casanova zauważył, że ich wynikiem nie była „wielka separacja”, czyli sekularyzacja państwa i polityki oraz prywatyzacja religii, lecz raczej konfesjonalizacja i terytorializacja religii, właściwa formuła kontynentalnego Lewiatana. Nigdzie w kontynen-

talnej Europie konflikty o podłożu religijnym nie prowadziły do sekularyzacji. Błąd Lilli polega jego zdaniem na fałszywej identyfikacji procesów sekularyzacyjnych, które w rzeczywistości rozpocząć się miały na długo przed wystąpieniem Tomasza Hobbesa na gruncie pojęć i rozróżnień teologicznych i prawno-kanonicznych – a więc chrześcijańskim. Casanova dorzuca jeszcze jedną wątpliwość, podniesioną również przez Richarda Neuhaus: czy aby na pewno to Karl Barth i Franz Rosenzweig są odpowiedzialni za próby przewyciężenia „wielkiej separacji” i renesans mesjanistycznej polityki na początku XX wieku i czy faktycznie to ich nazwiska, a nie na przykład Carla Schmitta lub Ferdynanda Tönniesa, należy wiązać ze zbrodniami bolszewizmu i nazizmu.

Podobnie argumentuje Weigel, który zderzając *The Stillborn God* z książką Brague’a *La loi de Dieu* wykazał, że przypisywanie autorowi *Lewiatana* intelektualnego ojcostwa takich współczesnych urządzeń i idei politycznych jak demokracja, rządy prawa, konstytucyjny system ochrony praw człowieka czy wolność religijna jest poważnym błędem. Rozróżnienie pomiędzy władzą polityczną a władzą religijną, umożliwiające zrodzenie się tych pomysłów i ich praktyczne zastosowanie, było osiągnięciem myśli chrześcijańskiej. Wolność religijna stanowi jedno z pierwszych praw człowieka, o czym wiedzą nawet ci katolicy, którzy *Lewiatana* nigdy nie mieli w ręku, ale którzy wzięli na poważnie nauczanie Kościoła zawarte w postanowieniach Soboru Watykańskiego II czy pismach Jana Pawła II. I nie ma w tym nic z cudu wytrwałości w wierności przykazaniom „wielkiej separacji”.

Casanova, Weigel, a także Richard John Neuhaus komentują nietrafioną, ich zdaniem, tezę zawartą w *The Stillborn God*, jakoby zasady „wielkiej separacji” miały znaleźć najpełniej-

6. Patrz: debata wokół *The Stillborn God* na stronie internetowej The Social Science Research Council www.ssrc.org/blogs.

sze zastosowanie w pracy Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych, i że to właśnie myśl Tomasza Hobbesa, „wielkiego separatora”, uwieczniona w amerykańskich urządzeniach politycznych, miała stanowić o wyjątkowości amerykańskiego modelu ustrojowego. Zdaniem Neuhaus'a⁷, interpretacja Lilla opiera się na fałszywym rozdzieleniu i zantagonizowaniu Objawienia i rozumu jako dwóch wrogich sobie źródeł ludzkiego poznania. Lilla dokłada tu cegiełkę do wielkiej budowli wznoszonej na chwałę sfery publicznej wolnej od religii. Tymczasem, choć proces rozdziału religii i polityki nie zawsze przebiegał pokojowo, jego stawką nie była eksterminacja przeciwnika, jak chciałby Lilla, lecz wyznaczenie pokojowej granicy umożliwiającej współistnienie. Wyjątkowość amerykańskich urządzeń politycznych polegać ma właśnie na przeciwstawieniu się monistycznemu impulsowi wypychającemu religię z publicznego rynku – impulsowi, który nadaje dynamikę nowoczesnym państwom narodowym i który był w dużej mierze odpowiedzialny za pojawienie się totalitaryzmu – na rzecz różnorodności. Najlepiej zaświadcza o tym Pierwsza Poprawka do Konstytucji USA, stawiająca wolność religijną w jednym rzędzie z wolnością słowa, zgromadzeń i oprostowywania decyzji rządu. I nie patronuje jej bynajmniej głosiciel „wielkiej separacji”. Jak pisze Weigel, „znacząca większość Amerykanów akceptuje prawdziwą wielką separację – nie religii i polityki, lecz władzy religijnej i politycznej – ponieważ czuje się do tego zobowiązana na gruncie wiary, i ponieważ wystarczająco dużo jeszcze zostało się ze starej prawnonaturalnej gramatyki i słownictwa, by prowadzić debatę na temat powinności życia publicznego w prawdziwie

ekumenicznym duchu, a nie rozgrywać wyznaniowe atuty lub przekonywać o bezpośredniej znajomości drogowskazów Bożego Objawienia”⁸.

Głównym zarzutem wobec *The Stillborn God*, wysuwany przez niemal wszystkich jej krytyków, jest całkowite pominięcie literatury katolickiej. Lilla wspomina o tym w przypisie we wstępie do książki, twierdząc, że debata, którą stara się zrekonstruować, nie zajmowała teologów katolickich aż do początku XX wieku, a to z racji instytucjonalnej izolacji katolickiego szkolnictwa wyższego, a to z powodu wrogiego nastawienia Kościoła do nowoczesnego społeczeństwa w wieku XIX. „By opowiedzieć katolicką historię – konkluduje Lilla – należałoby napisać osobną książkę”⁹.

Jak skomentował to George Weigel, opisywanie jakiegokolwiek fragmentu historii zachodniej debaty wokół religii i polityki bez zmierzenia się ze źródłami katolickimi przypomina trochę „pisanie historii baseballu bez zająknięcia się o Lidze Narodowej”¹⁰. Pisząc o związkach religii i polityki Lilla wielokrotnie odwołuje się do stanowiska Kościoła katolickiego, nigdy jednakże nie podając źródeł, a dyskusyjnych komentarzy nie popierając dowodami. Uzasadniając pominięcie literatury katolickiej w opisie dziewiętnastowiecznej refleksji nad związkami religii i polityki Lilla stwierdza, że katolicy teologowie nie traktowali poważnie porewolucyjnych porządków w Europie. „W XIX wieku to w szczególności Kościół katolicki obsadził się w roli rzecznika reakcji, broniąc swych tradycyjnych teologicznych i politycznych dogmatów w świecie coraz mniej przekonany

7. R.J. Neuhaus, *The Public Square. A Continuing Survey of Religion, Culture, and Public Life*, „First Things” 2008, January, www.firstthings.com.

8. G. Weigel, dz.cyt., s. 65.

9. M. Lilla, dz.cyt., s. 12.

10. G. Weigel, dz.cyt., s. 64.

11. Tamże, s. 222.

Biorąc religię niepoważnie

Jan Pawelec

do jego autorytetu”¹¹. W tekście Lilli brakuje jednak dowodów potwierdzających tę tezę. Trudno byłoby mu również na gruncie *The Stillborn God* bronić stwierdzenia, że „w toku dziejów chrześcijańska eschatologia polityczna w nieoczywisty sposób lawirowała pomiędzy rozwiązaniami radykalnymi – monastycznym wycofaniem, apokaliptycznym profetyzmem, chiliastyczną agitacją – nie biorąc pod uwagę bardziej umiarkowanego kursu, który uczyniłby chrześcijan w pełni odpowiedzialnymi za świat, w jakim żyją”¹².

Takie i podobne niczym nieoparte stwierdzenia – bez znaczenia, czy w ostatecznym rozrachunku prawdziwe, czy fałszywe – wplecione są w całą argumentację *The Stillborn God*. Bez nich bowiem trudno byłoby Markowi Lilli opowiedzieć zamierzoną historię; trudno też byłoby mu bronić zasadniczej tezy jego książki, która mówi przecież o „separacji” – gdzie występującymi stronami są religia i polityka – oraz o nieudanym, zdaniem autora, małżeństwie, jakim była polityczna teologia; tezy, która religię ma więc niejako w tytule. To nie jedyny problem dotyczący wniosków, jakie z wywodu przedstawionego w *The Stillborn God* wyciąga Mark Lilla. Zastanawiające jest na przykład stwierdzenie, iż liberalna antropologia religii nie posunęła się do przodu od czasu Jana Jakuba Rousseau i jego uczniów i że liberalizm nadal nie poświęca należytej uwagi religijnej stronie natury ludzkiej. Stwierdzenie to stanowi wszak wniosek z książki, której narracja, po pierwsze, o myśli liberalnej traktuje wybiórczo, po drugie, kończy się na dwudziestolecie międzywojennym, i to na opisie wyłącznie protestanckiej i żydowskiej myśli teologicznej. Lament nad stanem współczesnego liberalizmu, słuszny czy niesłuszny, na gruncie *The Stillborn God* może faktycznie zabrzmieć jak komentarz do hasła wyborczego.

Jeżeli rację miał grecki poeta Archiloch twierdząc, że „lis wie wiele rzeczy, ale jeź jedną niemałą”, książka Marka Lilli to opowieść dla jeży. Ubranie historii o ponad trzystu latach zmagania religii i polityki w ciasny kubraczek analitycznej argumentacji zamieniło dobrze zapowiadającą się książkę w wybiórczą i arbitralną analizę pism europejskich świeckich myślicieli politycznych, skrojoną pod z góry założoną tezę, w dodatku dobraną, jak to zasugerował sam autor, na potrzeby chwili. Szkoda, bo zagadnienia poruszane przez Lillę są i pozostaną pewnie w niedalekiej przyszłości jednymi z najgoręcej dyskutowanych, a to z racji swego nie tyle historycznego i teoretycznego, ile przede wszystkim praktycznego i politycznego znaczenia. I tak, gdyby też autora *The Stillborn God* nie brać na poważnie, można by się w sposób uprawniony zastanawiać, czy jego opowieść o kłęsce eksperymentu „wielkiej separacji” oraz o kataklizmach spowodowanych nierozważnym obchodzeniem się z materią teologii politycznej faktycznie dowodzi zgubnego wpływu namiętności religijnych na racjonalny umysł polityczny – czy też raczej każe wyciągnąć wnioski o historycznie oczywistym, teoretycznie koniecznym i praktycznie roztropnym związku polityki i religii. Dla dobra i długiego trwania politycznej wspólnoty.

Jan Pawelec

*doktorant Instytutu Europeistyki
Uniwersytetu Jagiellońskiego,
członek zespołu „Teologii Politycznej”
i współpracownik Muzeum Powstania
Warszawskiego.*

12. M. Lilla, dz.cyt., s. 285.