

## Rafał Łętocha: Kościół-państwo-polityka, czyli o miejscu Kościoła we współczesnej architekturze

Nadzieje i obietnice Oświecenia nie zostały do końca spełnione. Nowoczesność nie zerwała całkowicie związków między polityką a religią, inaczej je tylko określiła – pisze Rafał Łętocha w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Co po Konstantynie?”.

Przynajmniej od kilku stuleci mówi się o postępującej sekularyzacji sfery politycznej, twierdzenia takie ciągle zresztą dają się słyszeć, ogłaszane raz jako konstatacja faktu, innym razem jako postulat do realizacji. Przynajmniej od czasów oświecenia wieszczono coraz większy zanik wpływów religii, postrzegając ją jako swoisty atawizm, który wraz z industrializacją, powstawaniem społeczeństwa przemysłowego, postępem nauki zostanie wyparty na margines życia społecznego. Niewątpliwie trudno zaprzeczyć dokonywaniu się sekularyzacji na tym polu, przecież nawet współczesne państwo to wynik właśnie procesów sekularyzacyjnych, w pierwotnym znaczeniu tego terminu tzn. wolnym od presupozycji na temat jego słuszności czy też niesłuszności. Jako po prostu oddzielania tego co świeckie od tego co religijne, wykluczenie jakiejś rzeczy spod władzy duchowo-kościelnej. Początków tak rozumianej sekularyzacji szuka się zazwyczaj w sporze o inwestyturę, który, jak pisał Ernst- Wolfgang Böckenforde, wstrząsnął „starym światem religijno-politycznej jedności chrześcijańskiego *orbis christianum*, rodząc różnicę i rozdział na to, co «duchowe», i to co «świeckie», który stał się odtąd głównym wątkiem europejskiej historii”[1].

W ten sposób spór o inwestyturę ukonstytuował politykę jako samodzielną sferę, wymagającą już nie duchowego, ale świeckiego, tzn. prawnego-naturalnego, uzasadnienia i ugruntowania. Za sprawą tego poniekąd Kościół stał się katalizatorem procesów, które zaczęły prowadzić do ukonstytuowania się polityki jako odrębnego, niezależnego od religii obszaru, jego intencje są tutaj sprawą drugorzędną, istotny jest fakt, iż w wyniku jego wewnętrznej inicjatywy proces ten został zapoczątkowany. W związku z tym możemy uznać Kościół za współarchitekta nowoczesnego świata, instytucję, która wspierała, w dużym stopniu co prawda przypadkowo i wbrew własnym intencjom, jego kształtowanie się. W średniowieczu idee takie znajdują rozwinięcie w pismach tak wybitnych myślicieli jak chociażby Dante Alighieri i Marsyliusz z Padwy. Później zaś za sprawą Tomasza Hobbesa, który stwierdził, iż niemożliwe jest zbudowanie życia politycznego w warunkach tworzonych przez chrześcijańską teologię budzącą eschatologiczne namiętności i tłumiącą ludzki rozum, stąd za konieczność uznał jego odseparowanie od spraw religijnych, a także pisarzy oświeceniowych zaczęła przybierać coraz dojrzalszą formę.

Jednakże, jak się wydaje, nadzieje i obietnice Oświecenia nie zostały do końca spełnione. Nowoczesność bowiem nie zerwała całkowicie związków między polityką a religią, inaczej je tylko określiła. Co prawda w wieku dwudziestym w socjologii znowu karierę zaczęła robić teoria sekularyzacji, mówiąca o nieuchronności erozji religii tak w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym, na skutek procesów modernizacyjnych. Przez długie lata uchodziła ona za niepodważalny aksjomat i stała się jak pisał José Casanova „główną teoretyczną i analityczną ramą, za pomocą której nauki społeczne postrzegały relacje religii i nowoczesności”[2]. Peter Berger w latach sześćdziesiątych pisał, iż religia przestaje pełnić już rolę „świętego baldachimu”, tak jak

to miało miejsce w przeszłości, różne sektory społeczeństwa i kultury stopniowo bowiem wyzwalały się spod jej wpływu, w tym również oczywiście sfera polityczna co uwidacznia się w rozdziale Kościoła od państwa[3]. Podobnie inny reprezentant tego nurtu Thomas Luckmann podkreślał systematyczny spadek znaczenia tradycyjnych i zinstytucjonalizowanych form religii oraz kształtowanie się nowej jej formy określonej jako „niewidzialna religia”. Od lat osiemdziesiątych jednak paradygmat ten zaczął być coraz mocniej podważany, a sami jego twórcy często przewartościowywali swoje stanowiska zwracając uwagę na to, iż fakty bynajmniej nie potwierdzają ich przewidywań. Jak podkreśla Casanova religia stała się wówczas publiczna w podwójnym sensie: „Przeniknęła do «sfery publicznej» i stała się przez to przedmiotem «publicznego zainteresowania». Instytucje i osoby «publiczne» – środki masowego przekazu, socjologowie, zawodowi politycy i «opinia publiczna» – zaczęły nagle poświęcać uwagę religii. To nieoczekiwane publiczne zainteresowanie wzięło się stąd, że religia, opuściwszy przypisane jej miejsce w sferze prywatnej, wkroczyła na arenę publiczną w roli siły moralnej i politycznej. Religia stała się przedmiotem globalnego zainteresowania publicznego głównie za sprawą czterech, pozornie niezwiązanych ze sobą, choć zachodzących niemal jednocześnie, wydarzeń, które zmusiły obserwatorów do przededefiniowania miejsca i roli religii w nowoczesnym świecie. Te cztery wydarzenia to rewolucja islamska w Iranie, powstanie «Solidarności» w Polsce, rola katolicyzmu w rewolucji sandinowskiej i innych konfliktach politycznych w Ameryce Łacińskiej oraz powrót protestanckiego fundamentalizmu jako realnej siły kształtującej politykę amerykańską”[4].

Rodney Stark i Roger Finke stwierdzili w związku z tym nawet, iż: „Po niemal trzech wiekach całkowicie błędnych prognoz i fałszywego przedstawiania zarówno teraźniejszości, jak i przeszłości wydaje się, że

nadszedł czas, aby doktrynę o sekularyzacji zanieść na cmentarz błędnych teorii i wyszeptać «requiescat in pace»[5]. Oczywiście pogląd taki wydaje się być znów przesadzony i jednostronny albowiem przecież nie ulega wątpliwości, iż w większości krajów przemysłowo rozwiniętych zauważamy spadek wpływu instytucji religijnych, niemniej nie wszędzie, poza tym pojawiają się nowe formy religijności, a globalnie rzecz ujmując, jak wskazuje wielu badaczy, w związku z takimi, a nie innymi tendencjami demograficznymi, na całym świecie obecnie żyje więcej osób o tradycyjnych poglądach religijnych niż kiedykolwiek wcześniej. „Społeczeństwa bogate ulegają sekularyzacji i stanowią coraz mniejszy procent mieszkańców całego świata, podczas gdy społeczeństwa biedne nie poddają się sekularyzacji, a ich liczebność stale rośnie”[6]. Tendencje odwrotne zaczęły więc być zauważalne co dało asumpt do sformułowania przez socjologów religii teorii deprywatyzacji religii, ponownego jej upublicznienia. José Casanova konstatował na ten przykład, iż „nowoczesne mury separacji oddzielające Kościół od państwa noszą na sobie ślady wielu pęknięć pozwalających przenikać na drugą stronę, (...) instytucje religijne często nie godzą się na przypisane im marginalne miejsce w sferze prywatnej i potrafią odgrywać ważne role publiczne, (...) religia i polityka wchodzą w najrozmaitsze rodzaje relacji symbiotycznych i to tak głębokich, że niełatwo stwierdzić, czy patrzy się na ruchy polityczne przystrojone w religijne szaty czy na ruchy religijne, które przybierają formy polityczne. Dlatego, choć religia w nowoczesnym świecie staje się coraz bardziej prywatna, obserwujemy tu jednocześnie coś na kształt procesu «depriwatyzacji religii»”[7]. Coraz częściej konstatuje się wręcz swoisty renesans religii, jej ponowne wejście do dyskursu publicznego i coraz większy wpływ na sferę społeczno-polityczną. Georges Corm, w swojej książce z 2006 roku poświęconej tym zagadnieniom pisze, iż 30 lat temu istniał jeszcze świat bez Boga, tymczasem w ciągu kilku ostatnich dekad na powrót religia niepostrzeżenie wślizgnęła się w otaczającą nas rzeczywistość[8].

Filozof i historyk idei Mark Lilla konstatuje zaś, iż zmierzch bogów należy uznać za odroczone, o ile, bowiem, jego zdaniem, przez dwa stulecia od czasów rewolucji francuskiej życie polityczne Zachodu obracało się wokół pytań ściśle politycznych dotyczących stosunków klasowych, sprawiedliwości społecznej, tożsamości narodowej itp., to dzisiaj „...znaleźliśmy się w punkcie, w którym ponownie toczymy zmagania rodem z szesnastego stulecia – dotyczące rozumu i objawienia, dogmatycznej czystości i tolerancji, boskiego natchnienia i społecznego konsensu, świętych obowiązków i zwykłej przyzwoitości”[9]. Związki pomiędzy religią o polityką zaczęły też być coraz mocniej uwypuklane za sprawą tego, co Huntington określił mianem zderzenia cywilizacji. W związku z nasilającym się konfliktem z fundamentalizmem islamskim podniesiona została przy okazji, bowiem chociażby problematyka chrześcijańskich źródeł zachodniej cywilizacji demoliberalnej. Wówczas to wielu badaczy zaczęło się zastanawiać nad tym, jaki wpływ na kształtowanie się tejże cywilizacji miało chrześcijaństwo. W związku z tym włoski filozof Gianni Vattimo zauważał, iż: „Liberalizm sądził, że religię można pozostawić na uboczu, relegując ją do prywatnej sfery uczuć i wiary, która nie będzie «ingerować» w decyzje polityczne i normalną dialektykę władzy. Ale takie rozdzielenie udało się tylko dlatego, że dokonywało się na trwałej, choć nie uznanej podstawie wspólnego dziedzictwa religijnego”[10]. A więc to chrześcijaństwo, wedle włoskiego postmodernisty i byłego członka Partii Komunistów Włoskich, pozwoliło na ukształtowanie się wartości i instytucji, które dziś, w społeczeństwach liberalnych postrzegane są, jako nie tylko nic wspólnego z nim nie mające, ale wręcz mu przeciwstawne.

Co jakiś czas pojawiają się różnego rodzaju konflikty i napięcia na linii państwo, polityka i religia, świadczy to jednak o tym, że religia nie zniknęła całkowicie z przestrzeni publicznej. Dość wspomnieć sprawę

Rocco Buttiglione, którego kandydatura na stanowisko unijnego komisarza ds. polityki wewnętrznej została w 2004 r. storpedowana ze względu na wyrażanie przez niego wcześniej prywatnych opinii dotyczących homoseksualizmu, wedle, których jest on aktem nieuporządkowania. Pomimo, iż w czasie przesłuchania w Komisji Wolności Obywatelskich, Sprawiedliwości i Spraw Wewnętrznych Parlamentu Europejskiego Buttiglione powołując się na Kantowskie rozróżnienie pomiędzy prawem i moralnością wyraźnie stwierdził, iż fakt, że niektóre zachowania uznawane są przez pewne osoby za niemoralne, nie oznacza jeszcze, iż mają być zabronione. Jednakowoż tego rodzaju zapewnienia nie uspokoiły większości eurodeputowanych, którzy paradoksalnie sami te kwestie, których zdecydowanej separacji żądają tzn. religijne i polityczne powiązali w imię politycznej poprawności. Inne przykłady to spory wokół preambuły do Konstytucji Unii Europejskiej o obecność w niej zapisów dotyczących tzw. dziedzictwa chrześcijańskiego. Kwestie związane z miejscem symboli religijnych w sferze publicznej. Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu 03 11 2009 r. orzekł w związku ze skargą, jaką wniosła Soile Lautsi Albertin, włoszka fińskiego pochodzenia, przeciw obecności krzyży w szkole, do której chodziły jej dzieci, że wieszanie krzyży w szkołach narusza prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Przez wiele krajów europejskich jak chociażby Francja, Wielka Brytania, Belgia, Rosja przetoczyły się również spory dotyczące noszenia hidżabu przez uczennice w szkołach czy pracownice urzędów państwowych, w czasie których argumentowano, iż zezwolenie na noszenie chust muzułmańskich to wyraz naporu religii na szkołę, pogwałcenie zasady laickości państwa. Niekiedy przybiera to wszystko mniej lub bardziej groteskowe formy, co jakiś czas słyszymy, iż w różnych miejscach Europy w imię świeckości zakazuje się budowania szopek bożonarodzeniowych w szkołach,

nakazuje śpiewać dzieciom kolędy bez słowa Jezus, albo organizuje w okresie świątecznym zamiast jasełek przedstawienia Czerwonego Kapturka czy Kopciuszka.

Tego typu napięcia wydają się być jednak czymś nieuniknionym, trzeba bowiem pamiętać, iż istnieje szeroki obszar tzw. *res mixtae* (mających zarazem charakter świecki, jak i religijny) łączących *res temporales* i *res spirituales*, np. prawo małżeńskie, pełnienie czy odmowa służby wojskowej, używanie symboli religijnych itp. Religia niechętnie chce poddawać się spychaniu jej do przysłowiowej „kruchty” i ograniczania do oddawania czci Bogu w postaci liturgii i kultu, obejmuje i chce obejmować także życie w świecie, zawiera przykazania regulujące ludzkie zachowanie, dąży do tego aby w jakiś sposób kształtować te sfery życia, do których formowania rości sobie wyłączność dziś porządek polityczny. Na tym polu, jak się wydaje zawsze będzie dochodziło do pewnych napięć i przenikania tego co świecko-polityczne oraz religijno-duchowe. Jak pisał Eric Voegelin język polityki jest i będzie zawsze przesiąknięty porywami religijnymi ponieważ to co doczesne przenika się w nim z doświadczeniem boskiej transcendencji. Böckenforde wskazywał zaś nawet, iż rozdzielenie tego co polityczne i religijne nie jest możliwe z natury rzeczy nawet w państwie liberalnym, laickim, neutralnym światopoglądowo, treści religijne bowiem ciągle przedostają się w sferę relacji i napięć politycznych. „Powód jest prosty – pisał niemiecki badacz, – ale należy go stale podkreślać, bowiem wyraźnie sprawia trudność zaakceptowanie i zrozumienie, że polityczność nie jest dziedziną możliwą do rozgraniczenia ze względu na swój przedmiot; stanowi raczej obszar publicznych relacji między ludźmi i grupami ludzi, który wykazuje pewne nasilenie asocjacji i dysocjacji, który czerpie swój «materiał» ze wszystkich dziedzin nauki i życia (Carl Schmitt). Również religia, a ściślej mówiąc treści wiary, zasadnicze postawy wynikające z religii, nauki i przykazania religijno-

teologiczne ciągle mogą, w zależności od danej sytuacji, wkraczać na pole polityki. Religia i teologia nie unikną tego, ograniczając się do «czysto» religijno-teologicznych wypowiedzi i nauk, w przeciwnym razie oznaczałoby to przejście do zredukowanej religii, dostosowanej politycznie» [11].

Duchowa misja do której poczuwa się dana wspólnota religijna, w każdej chwili może znaleźć się „w obszarze stosunków i napięć politycznych”[12]. Jürgen Habermas w swojej mowie wygłoszonej w Kościele św. Pawła skonstatował, iż wbrew oczekiwaniom zwolenników światopoglądowej neutralności, religia nie znikła ze świata późnej nowoczesności. Co więcej niemiecki myśliciel wypowiedział się przeciwko nieuprawnionemu, jego zdaniem, rugowaniu jej ze sfery publicznej i postulował otwarcie na język religijny. W artykule pod symptomatycznym tytułem Świadomość tego co zostało utracone Habermas pisze, iż „....świeckie państwo, które ze swoją racjonalną i legalną legitymacją funkcjonuje jako formacja umysłowa, a nie tylko siła empiryczna, musi sobie zadać pytanie czy nie nakłada na swoich obywateli religijnych asymetrycznych obowiązków. Państwo liberalne gwarantuje bowiem jednakową wolność praktyk religijnych, nie tylko w celu utrzymania spokoju i porządku, ale również ze względów normatywnych, aby chronić wolność wyznania i sumienia wszystkich. Państwo nie może się więc domagać od swoich religijnych obywateli niczego, czego nie można pogodzić z życiem autentycznie kierowanym przez wiarę. Czy państwo może więc wymagać od swoich obywateli, by dzielili swoje życie na część publiczną i prywatną, na przykład nakładając na nich obowiązek uzasadnienia swych stanowisk wyrażanych w sferze politycznej wyłącznie za pomocą racji niereligijnych? (...) Jeśli jednak poglądy uzasadnione religijnie mają uprawnione miejsce w sferze publicznej, oznacza to, że wspólnota

polityczna oficjalnie uznaje, iż twierdzenia religijne mogą się przyczynić do wyjaśnienia kontrowersyjnych kwestii podstawowych”[13].

*Rafał Łętocha*

\*\*\*

[1] E. W. Böckenforde, *Wolność–państwo–Kościół*, Kraków 1994, s. 100-101.

[2] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 351.

[3] P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997.

[4] J. Casanova, dz. cyt., s. 21.

[5] R. Finke, R. Stark, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press 2000, s. 79.

[6] P. Morris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006, s. 56.

[7] J. Casanova, dz. cyt., s. 84-85.

[8] G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007, s. 7.

[9] M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, Warszawa 2009, s. 9.

[10] G. Vattimo, *After Christianity*, Columbia University Press, New York 2002, s. 95.

[11] E. W. Böckenforde, *Teoria polityki a teologia polityczna Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, „Teologia Polityczna” 2005/2006 nr 3, s. 308-309.

[12] Tenże, *Wolność...*, s. 93.

[13] J. Habermas, *Świadomość tego, co zostało utracone* „Pressje” 2012 t. XXVIII , s. 232.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.*



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego