

Tomasz Herbich: Wokół niektórych nowożytnych ujęć relacji między religią a polityką

Szczególną uwagę warto zwrócić na sposób, w jaki Rousseau ocenia chrześcijaństwo. Jego opinia nacechowana jest głęboką ambiwalencją – choć z jednej strony docenia on to, że „przez tę świętą, wzniosłą, prawdziwą religię ludzie jako dzieci jednego i tego samego Boga, uznają się za braci, a jednoczące ich społeczeństwo nie rozpada się po śmierci”, zarzuca zarazem chrześcijaństwu, że okazuje ono całkowite niezainteresowanie tym, co ziemskie.

Do tego, co dotychczas zostało powiedziane, należy dodać kolejną uwagę. Zręby stosunku nowoczesności do religii wykuwały się w oświeceniu. Stosunek ten z pewnością nie jest jednak jednorodny. Wręcz przeciwnie, składają się na niego różne strategie odnoszenia się do religii. Wewnętrzna różnorodność tego spektrum poglądów możemy prześledzić na przykładzie dwóch przedstawicieli francuskiego oświecenia. Zanim jednak zostaną przedstawione ich poglądy, wypada zwrócić uwagę na samą decyzję, aby skoncentrować się na oświeceniu francuskim. Wynika ona ze szczególnego znaczenia, jakie oświecenie francuskie miało dla rozwinięcia się tego, co określamy mianem tendencji ideologicznej. To, że ta formacja kulturowa, jaką jest oświecenie, przybrała we Francji postać, która jest tak ważna dla rozwoju zjawiska ideologii, wydaje się z kolei wynikać ze specyficznej sytuacji społeczno-politycznej, w jakiej rozwijało się oświecenie we Francji, następująco scharakteryzowanej przez Tocqueville'a: „Podczas

gdy w Anglii ci, którzy pisali o rządzeniu, i ci, którzy rządzą, działali ręką w rękę, jedni wprowadzali w praktykę nowe idee, drudzy prostowali teorie i określali ich granice przy pomocy faktów – we Francji świat polityki zdawał się podzielony na dwie prowincje, odrębne i nie utrzymujące ze sobą żadnych stosunków. W pierwszej rządono krajem; w drugiej ustalano abstrakcyjne zasady, na których wszelkie rządy powinny się opierać. Tu stosowano szczegółowe środki, wskazywane przez rutynę; tam proklamowano prawa ogólne, w ogóle nie myśląc o sposobach wprowadzenia ich w życie; jedni kierowali sprawami państwa, drudzy rządzą umysłami”[1].

Pierwszy z autorów, którego poglądami się zajmiemy, Paul Tiry baron d’Holbach, propaguje ateizm i uznaje, że religia wywiera negatywny wpływ na moralność i społeczeństwo. Z tego powodu reformę społeczeństwa chce rozpocząć od krytyki religii: „Chcąc pracować owocnie dla szczęścia ludzi, trzeba zacząć reformę od bogów; tylko obalenie tych urojeń mających przerażać ludy nieoświecone i pierwotne pozwoli człowiekowi osiągnąć dojrzałość”[2]. Warto zwrócić uwagę na to, że rozważania Holbacha są wyraźnie polemiczne wobec poglądów tych przedstawicieli francuskiego oświecenia, którzy tak jak Wolter uznawali, że religia jest potrzebna dla życia społecznego i dla utrzymania moralności, co znalazło wyraz w słynnej uwadze autora *Kandyda*: „Pragnę, aby mój prawnik, krawiec, moja służba, a nawet moja żona wierzyli w Boga, ponieważ to oznacza, że rzadziej będę oszukiwany, grabiony i zdradzany”[3]. Holbach – co warto podkreślić – nie uznaje, że religia od początku jest związana z polityką i moralnością. Dopiero w wyniku rozwoju cywilizacyjnego pojawia się zapotrzebowanie na wykorzystanie religii w celu utrzymania równowagi – władcy zaczynają wówczas posługiwać się strachem przed niewidzialnymi potęgami[4]. To jednak sprawia, że „narody są hamowane w rozwoju i utrzymywane w korbach jedynie przez czcze

urojenia”[5]. Opieranie moralności na fundamencie urojeń sprawia, że staje się ona chwiejna, a naturalne obowiązki i prawa pozostają nieznane[6].

Jak można upowszechnić ateizm? Odpowiedź, której udziela Holbach na to pytanie, wydaje się niezwykle istotna dla naszego głównego tematu – zagadnienia ideologii. Religia ma jego zdaniem charakter powszechny: „[...] nie wydaje się prawdopodobne, aby istniał na naszym globie jakiś liczny lud nie mający żadnej idei niewidzialnej potęgi, której okazywałby szacunek i pokorę. Jako zwierzę lękliwe i nieoświecone, człowiek staje się z konieczności zabobonny na skutek nieszczęść; albo sam stwarza sobie jakiegoś Boga, albo przyjmuje Boga, którego inni chcą mu narzucić”[7]. Co więcej, niemożliwe jest zdaniem Holbacha, aby cały lud przeszedł „od otchłani zabobonu, to jest od ciemnoty i majaczenia, do zupełnego ateizmu”[8]. Holbach wyciąga stąd następujący wniosek: „Podobnie więc jak filozofia oraz wszelkie nauki głębokie i abstrakcyjne, ateizm nie jest dostępny dla pospólstwa ani nawet dla większości ludzi”[9]. Ateizm może jedynie stopniowo przenikać do umysłów i oswajać je ze sobą[10]. Celem „zdrowej filozofii” jest zdaniem Holbacha zaprowadzenie „stopniowo na ziemi tej słusznej i korzystnej dla państw obojętności”[11]. W przyszłości zaś być może pojawi się władca, który w religii dostrzeże prawdziwe źródło cierpień[12]. W tych pobieżnie zrekonstruowanych rozważaniach wyraźnie dochodzi do głosu przeświadczenie Holbacha, że ateizm nie jest w stanie się upowszechnić inaczej, niż tylko w długotrwałym procesie, ma on jednak swoją awangardę i może zostać uznany za ideologię elit – warstw, które poświęcają się badaniu przyrody. Jak stwierdza Holbach, „nie z myślą zatem o ogóle ludzi powinien filozof pisać i snuć swoje rozważania. Zasady ateizmu, czyli system przyrody,

nie są, jak wykazaliśmy, dostępne nawet dla wielu osób skądinąd bardzo świątłych, częstokroć jednak zbyt przywiązanych do powszechnych przesądów”[13].

Drugi z interesujących nas przedstawicieli francuskiego oświecenia, Jean Jacques Rousseau, dostrzegał pozytywny związek między religią a moralnością i życiem społeczno-politycznym. W kończących *Umowę społeczną* rozważaniach na temat religii społecznej Rousseau stwierdza między innymi: „[...] państwu bardzo zależy na tym, żeby każdy obywatel miał religię, która kazałaby mu kochać swe obowiązki. Jednak dogmaty tej religii obchodzą państwo i jego członków o tyle tylko, o ile dotyczą moralności i obowiązków, które wyznawcy winni wypełniać względem innych”[14]. Rousseau określa zarazem zakres spraw religijnych, w które władza zwierzchnia może ingerować poprzez ustanowienie dogmatów religii społecznej: „Istnieje więc czysto społeczne wyznanie wiary, którego artykuły zwierzchnik ma prawo określić, nie jako właściwe dogmaty religijne, lecz jako przekonania społeczne, bez których nie można być dobrym obywatelem i wiernym poddanym”[15].

Określenie dogmatów religii społecznej jest u Rousseau poprzedzone rozważaniami, w których wyodrębnia on trzy inne formacje religijne. Pierwszą z nich jest religia człowieka, która jest „bez świątyń, bez ołtarzy, bez obrządków, ograniczona do czysto zewnętrznego kultu Boga najwyższego i do wiecznych obowiązków moralności, jest czystą i prostą religią Ewangelii, prawdziwym teizmem, który można nazwać boskim prawem naturalnym”[16]. Drugą jest religia obywatela, reprezentująca wszystkie religie ludów pierwotnych – można ją zdaniem Rousseau określić jako „boskie prawo społeczne lub pozytywne”, ma ona bowiem charakter polityczny, jest „ustanowiona w

jednym kraju”, któremu daje „własnych bogów”[17]. W przypadku obu tych formacji Rousseau dostrzega zarówno zalety, jak i wady – podczas gdy pierwsza jest prawdziwa, lecz nie pozostaje w żadnym stosunku z organizmem politycznym[18], druga łączy kult religijny z życiem obywatelskim, lecz jest oparta na błędzie[19]. Trzecią formacją, zdecydowanie przez Rousseau odrzucaną, jest religia księży (reprezentuje ją między innymi „chrystianizm rzymski”), która cechuje się przede wszystkim dualizmem (daje ludziom „dwa prawodawstwa, dwie głowy, dwie ojczyzny, poddaje ich powinnościom sprzecznym i nie pozwala im być jednocześnie pobożnymi i obywatelami”), w związku z czym wykracza przeciwko jedności społecznej[20].

Szczególną uwagę warto zwrócić na sposób, w jaki Rousseau ocenia chrześcijaństwo. Jego opinia nacechowana jest głęboką ambiwalencją – choć z jednej strony docenia on to, że „przez tę świętą, wzniosłą, prawdziwą religię ludzie jako dzieci jednego i tego samego Boga, uznają się za braci, a jednoczące ich społeczeństwo nie rozpada się po śmierci”[21], zarzuca zarazem chrześcijaństwu, że okazuje ono całkowite niezainteresowanie tym, co ziemskie: „Co więcej, nie tylko nie przywiązuje [chrystianizm – T.H.] serc obywateli do państwa, lecz odrywa je od wszystkich rzeczy ziemskich. Nie znam niczego bardziej przeciwnego duchowi społecznemu”[22]. Zarzut ten analizowaliśmy już w postaci, w jakiej pojawił się u twórcy później niż Rousseau Fichtego. Francuski filozof wyraźnie spirytualizuje tę postać religii, którą określa mianem chrystianizmu Ewangelii, prowadząc wręcz do tego, że traci ona wszelkie związki z tym, co ziemskie: „Chrystianizm jest religią na wskroś duchową, zajętą wyłącznie sprawami niebios; ojczyzna chrześcijanina nie jest z tego świata. Wykonuje on wprawdzie swą powinność, lecz wykonuje z głęboką obojętnością na powodzenie lub na niepowodzenie swych wysiłków”[23]. Rodzi to konsekwencje polityczne, które są przez autora *Umowy społecznej* oceniane

zdecydowanie negatywnie – chrześcijaństwo okazuje się bowiem sprzyjać zawsze tyranii: „Lecz popełniam błąd, gdy mówię o republice chrześcijańskiej; oba te wyrazy wyłączają się nawzajem. Chrystianizm głosi tylko niewolnictwo i zależność. Duch jego za bardzo sprzyja tyranii, by nie miała ona zawsze z tego korzystać. Prawdziwi chrześcijanie są stworzeni na niewolników, wiedzą o tym i wcale się tym nie wzruszają. To krótkie życie jest zbyt mało cenne w ich oczach”[24].

Takiej wizji chrześcijańskiego stosunku do rzeczywistości politycznej z pewnością nie dałoby się w prosty sposób wyprowadzić z pism Martina Lutra. Porównanie poglądów Lutra wyrażonych w pochodzącym z 1523 roku, a więc z wczesnego okresu rozwoju jego stanowiska, tekście *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy być jej posłusznym*, z opiniami Rousseau może jednak przynieść zaskakujące rezultaty. Często określa się wizję relacji między porządkiem duchowym a porządkiem świeckim, którą Luter wprowadza w tym tekście, mianem nauki o dwóch królestwach. Charakterystyka dwóch królestw ma wyraźnie dualistyczny charakter, warto jednak zwrócić uwagę, że wprowadzany przez Lutra podział ludzi na dwie części – należących do Królestwa Bożego i do królestwa tego świata – wiąże się z odrzuceniem podziału, który miałyby przebiegać wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej i dzielić ją na „doskonałych” i „niedoskonałych”[25]. Podział na tych, którzy należą do jednego i drugiego królestwa, pokrywa się bowiem z podziałem na chrześcijan i tych, którzy nie są chrześcijanami[26]. Chrześcijanie, którzy należą do Królestwa Bożego, nie potrzebują władzy[27], ta bowiem dana jest ze względu na grzech i potrzebna jest tym, którzy nie są usprawiedliwieni przez wiarę, aby ich zewnętrznie powstrzymywać od grzechu. Luter postrzega wspólnotę chrześcijańską jako wybraną, kierującą się swoim wewnętrznym prawem, niemającą nad sobą miecza, pozbawioną innej zwierzchności niż Chrystus i

Ewangelia. Jednak choć władza nie jest potrzebna chrześcijanom, poddają się jej oni ze względu na miłość bliźniego[28] i z tego też powodu uczestniczą w jej sprawowaniu.

Nietrudno dostrzec fundamentalną różnicę występującą między nauką Lutera a wizją ewangelicznego chrześcijaństwa przedstawioną przez Rousseau. Luter uprawomocnia miecz i uznaje, że jest on zamierzony przez Boga, oraz akcentuje, że chrześcijanie ze względu na miłość bliźniego mogą się angażować w sprawowanie ziemskiej władzy[29]. Chrześcijanie nie są niezainteresowani rzeczywistością polityczną, niepolityczne są zdaniem Lutera jedynie ich wewnętrzne zasady. Natomiast zdaniem Rousseau są oni fundamentalnie niepolityczni, kierują bowiem wzrok wyłącznie ku niebu. Warto jednak zwrócić uwagę na wątek, który zbliża do siebie te dwie tak odległe koncepcje. Jest nim idea jakiejś wyższej, duchowej wspólnoty, rządzącej się innymi prawami, którą tworzą chrześcijanie, królestwa ducha, założonego zgodnie ze słowami Rousseau przez Jezusa[30], którego punkt ciężkości leży gdzieś indziej. Ta zbieżność dotyczy sprawy o pierwszorzędnej wadze, a jej przemyślenie pozwala sformułować istotną konsekwencję: uzasadnienie dla takiego stanowiska w kwestiach politycznych, jakie znajdujemy u Lutera, zniknęłoby wtedy, gdyby zostało ono pozbawione silnego poczucia grzechu pierwotnego, a zachowane zostało pojęcie wyróżnionej, duchowej wspólnoty tworzonej przez chrześcijan.

Refleksja polityczna zawsze dotyczy pewnych form. Z perspektywy protestanckiej, której przyglądamy się podczas ostatnich zajęć bloku, problem ten jest stawiany w szczególnie interesujący sposób, na pewnym poziomie ogólności protestantyzm można bowiem określić jako „postawę sprzeciwu wobec formy”[31]. Tillich zwraca jednak uwagę na to, że w praktyce Kościołów protestanckich formująca siła i

protest przeciwko formie zostały połączone i stworzyły nową, nadrzędną formę[32]. W związku z tym należy zapytać o to, czym jest protestancka forma. To pytanie odsyła do problemu *Gestalt*, pod którym Tillich rozumie „całkowitą strukturę żyjącej rzeczywistości”, dla której forma jest „organicznym wyrażeniem”[33]. Protestancka doktryna łaski uniemożliwia sakralizację jakichkolwiek uwarunkowanych form i ma oznaczać ich krytykę. Aby jednak ta krytyka była prawomocna, musi być krytyką uwarunkowanego w imię nieuwarunkowanego[34]. Musi zatem odwoływać się do *Gestalt* łaski – to, co negatywne, musi być dialektycznie związane z tym, co pozytywne[35]. To, czym jest protestanckie *Gestalt* łaski, można zdaniem Tillicha uchwycić poprzez porównanie go z katolickim sakramentalizmem: „[...] *Gestalt* łaski nie jest *Gestalt* poza innymi. Jest on manifestacją tego, co jest ponad każdym *Gestalt* poprzez *Gestalt*. Tutaj widzimy najgłębszą różnicę pomiędzy protestancką i katolicką ideą rzeczywistości łaski. W opinii katolickiej forma skończona jest przekształcona w formę boską; [...] W tym wszystkim łaska jest interpretowana jako namacalna, szczególna rzeczywistość – przedmiot jak inne naturalne czy historyczne przedmioty – i to mimo jej transcendentnego, a przez to nieuwarunkowanego znaczenia. [...] protestantyzm utrzymuje, że łaska ukazuje się przez żywe *Gestalt*, które samo w sobie pozostaje tym, czym jest. [...] Formy łaski są formami skończonymi, wskazującymi poza siebie. Są one formami, które są, można by rzec, wybrane przez łaskę, tak by mogła ona ujawnić się przez nie; lecz nie są one formami, które są przekształcone przez łaskę, by mogły one stać się z nią identyczne”[36]. W rozważaniach o formującej sile protestantyzmu powraca zatem podstawowa dla naszych rozważań kwestia transcendencji i jej relacji do tego, co immanentne, oraz wpisane w nią potencjału krytycznego.

Tomasz Herbich

Prezentowany tekst jest fragmentem piątego rozdziału podręcznika do przedmiotu „Nowożytność a wiek ideologii”, który został opracowany przez autora w ramach dofinansowanego przez Centrum Projektów Europejskich programu edukacyjnego „Polityka – Religia – Bezpieczeństwo. Konflikt i próby rozwiązania”, zrealizowanego przez Fundację Świętego Mikołaja we współpracy z Uniwersytetem Warszawskim oraz Centro Studi Medi z Genui.

- [1] A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. A. Wolska, Warszawa 1970, s. 215. Por. G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności. Brytyjskie, francuskie i amerykańskie Oświecenia*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2018, s. 207–208.
- [2] P. d’Holbach, *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. 2, przeł. K. Szaniawski, Warszawa 1957, s. 363.
- [3] Cyt. za: G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności...*, dz. cyt., s. 214.
- [4] Por. P. d’Holbach, *System przyrody...*, dz. cyt., s. 360–361.
- [5] Tamże, s. 361.
- [6] Por. tamże.
- [7] Tamże, s. 359.
- [8] Tamże, s. 364.
- [9] Tamże, s. 364–365.
- [10] Por. tamże, s. 366.
- [11] Tamże, s. 368.
- [12] Por. tamże, s. 370.
- [13] Tamże, s. 365.
- [14] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002, s. 105.
- [15] Tamże.
- [16] Tamże, s. 102.
- [17] Tamże.

- [18] Por. tamże, s. 103.
- [19] Por. tamże, s. 102.
- [20] Tamże.
- [21] Tamże, s. 103.
- [22] Tamże.
- [23] Tamże.
- [24] Tamże, s. 104.
- [25] M. Luter, *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy być jej posłusznym*, przeł. M. Hintz [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 182.
- [26] Por. tamże, s. 182 i 184.
- [27] Luter stwierdza wręcz: „Gdyby cały świat był prawdziwie chrześcijański, to znaczy wszyscy ludzie byli prawdziwie wierzący, nie byłby niezbędny ani potrzebny żaden książę, król, pan, miecz czy prawo” (tamże, s. 183).
- [28] Por. tamże, s. 187.
- [29] Luter stwierdza wręcz, że „miecz i władza [...], jako szczególna służba Boża, przystoi chrześcijanom przed wszystkimi innymi na ziemi” (tamże, s. 191).
- [30] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 100.
- [31] P. Tillich, *Era protestancka*, przeł. J.A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Kęty 2016, s. 273.
- [32] Por. tamże.
- [33] Tamże.
- [34] Por. tamże, s. 276.
- [35] Por. tamże, s. 273–274.
- [36] Tamże, s. 278–279.