

KS. JAN PERSZON

CZY KOŚCIÓŁ MA RECEPTĘ NA SEKULARYZM? RELIGIA JAKO CZYNNIK SPRAWCZY W POLITYCE W KONTEKŚCIE ZMIERZCHU CHRZEŚCJAŃSKIEJ EUROPY

W większości krajów europejskich mamy od jakiegoś czasu do czynienia z wyraźną asymetrią w podejściu do publiczno-prawnej ochrony chrześcijaństwa, jego symboli i przedstawicieli. Bezkarnie uchodzą najbardziej barbarzyńskie ataki, bluźnierstwa oraz akty profanacji i wandalizmu skierowane przeciw krzyżowi, liturgii katolickiej, świątyniom i reprezentantom Kościoła, z drugiej zaś strony alergicznie zwalcza się i wyśmiewa (eliminując z dyskursu publicznego) osoby i środowiska, które chrześcijaństwa i praw wierzących usiłują bronić¹.

Nie jest to bynajmniej przejściowa moda, ani następstwo gorszących, skwapliwie nagłaśnianych przez media występków niektórych duchownych. Przeciwnie, źródłem silnie utrwalonego (na Zachodzie i w tzw. elitach opiniotwórczych w Polsce) społecznie stereotypu jest przekonanie, że każda religia, a w stopniu najwyższym katolicyzm, jest wrogiem wolności i przyczyną zniewolenia oraz wszelkiej dyskryminacji. Dlatego ten, kto walczy z chrześcijaństwem, automatycznie staje po stronie wolności, równości, praw człowieka. Nowoczesny Europejczyk jest przekonany, że rzeczywisty rozwój i postęp dokonywał się tylko wtedy, gdy jego koryfeusze sprzeciwiali się Kościołowi. Odnosi się wrażenie, że dla wielu walka z religią staje się niemal *conditio sine qua non* rozwoju społecznego i prawdziwego dobra ludzkości. O ile jednak dawniej starano się (przynajmniej w środowiskach intelektualnych, naukowych) o opartą na argumentach polemikę z religią, o tyle współcześnie – zapewne ze względu na dość powszechną niechęć do poważnego, krytycznego namysłu – krytycy religii (chrześcijaństwa) posługują się dość prostackimi schematami². Domi-

¹ Barbarzyńskie ataki na chrześcijańskie świętości nie wywołują praktycznie żadnej adekwatnej reakcji stróżów prawa i opinii publicznej. Prof. Ryszard Legutko przytacza m.in. fakt, że w Europie nie ma miesiąca, w którym nie profanowano by kościołów. Nie potępiono też ataku aktywistek feministycznych na arcybiskupa Brukseli, a spalenie krzyża przez Nergala polski sąd uznał za formę artystycznej ekspresji. Zob. *Genderyzm jak łysenkizm*. Z prof. Ryszardem Legutką, filozofem, eurodeputowanym PIS rozmawia Tomasz P. Terlikowski, „Do Rzeczy” 6/054 3-9 lutego 2014, s. 55-56.

² Zob. *Genderyzm jak łysenkizm...*, s. 55.

nującej w centrach kulturowych (uniwersytety, media, środowiska polityczne) chrystofobii towarzyszy „zwijanie się” Kościoła (w wymiarze wpływu na życie publiczne) i słabnięcie życia religijnego wspólnot kościelnych³. Ewidentne odchodzenie od Kościoła i jakichkolwiek praktyk religijnych przybrało w Europie niespotykane wcześniej rozmiary, zaś społeczeństwa kontynentu można (z kilkoma wyjątkami) bez obawy określić jako post-chrześcijańskie⁴. Tendencjom tym towarzyszy postępująca atrofia społecznego znaczenia Kościoła, którego głosu prawie już nie słyhać. Wspólnoty kościelne coraz wyraźniej egzystują jako diaspora w zlaicyzowanym i niechętnym chrześcijaństwu społeczeństwie. Co więcej, w wielu krajach sami katolicy wydają się być duchowo „rozbrojeni”, pozbawieni determinacji, niezdolni do odważnego i relewantnego odzyskania terenu w przestrzeni publicznej. Nie widać realnej perspektywy odwrócenia – przez wielu uznawanych za niemal dogmat – mechanizmów sekularyzacyjnych.

W tym świetle postawione w tytule pytanie mogłoby sugerować odpowiedź negatywną. Tymczasem od kilkudziesięciu lat w obszarze religii obserwuje się na świecie nowe zjawiska, które tezie o nieuchronności słabnięcia religii przeczą. Dlatego rzeczą zasadną jest nie tylko ich dostrzeganie, ale także poczynienie analogii do kulturo i cywilizacyjno-twórczej roli, jaką może odegrać w przyszłości chrześcijaństwo.

W niniejszym studium nie przeprowadza się analizy procesów sekularyzacyjnych (i tzw. teologii sekularyzacji), ani wiwisekcji wszystkich przejawów ideologii sekularyzmu⁵. Uwaga zostanie raczej skierowana na bezpośrednią – jak się wydaje – i dynamiczną, nieustannie ewoluującą, zależność między układem sił polityczno-społecznych a religią. Dokona się najpierw (w perspektywie historycznej) próby ukazania źródeł „wygaszania” społecznej i publicznej funkcji chrześcijaństwa, co oznaczać też będzie analizę genezy jego wewnętrznego kryzysu w Europie. Następnie – na tle światowych trendów zachodzących na linii religia-państwo (władza polityczna) zostanie – zaprezentowane status quo chrześcijaństwa oraz tkwiące w nim możliwości. Autor nie podejmuje się jednak – ze względu na bardzo ograniczony zakres poczynionych analiz – próby sformułowania prognozy, która stanowiłaby adekwatną odpowiedź na zasadniczą kwestię niniejszego przedłożenia.

³ Pojęcia tego – zasadnie – użył (praktykujący Żyd i rabin) wybitny specjalista prawa międzynarodowego Joseph H. H. Weiler w kontekście dyskusji nad tekstem tzw. Konstytucji Unii Europejskiej. Zob. J. H. H. Weiler, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, tłum. W. Michera, Poznań 2003. Autor uważa, że w procesie „pisania” tego dokumentu przeważała ideologia laicyzmu, niejako z założenia eliminująca wszelkie odniesienia do chrześcijańskich źródeł naszego kontynentu. Zabieg ten Weiler ocenia bardzo krytycznie.

⁴ O perspektywach zaniku sacrum w nowoczesnych społeczeństwach oraz o relacji między nowoczesnością a religijnością pisze W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 181 n.

⁵ O tych kwestiach reprezentatywnie traktuje A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*, „Teologia Praktyczna” 14(2013), s. 17-39.

1. ROZPAD EUROPEJSKIEJ CHRISTIANITAS

Jeśli jest prawdą, że właśnie chrześcijaństwo wprowadziło jasne dystynkcje w relacje władza doczesna – religia, to jednak jest także faktem, że z biegiem dziejów w znacznym stopniu upodobniło się do innych kręgów kulturowych⁶. Całkowite zespolenie królestwa (władzy politycznej) z religią występowało w klasycznym buddyzmie i hinduizmie, podobnie było przez wieki w judaizmie. Mahomet był dla założonej przez siebie wspólnoty prorokiem, królem i kapłanem, zaś później funkcję taką pełnił – aż do podboju Bagdadu przez Mongołów (1258 r.) kalif⁷. W epoce pokonstantyńskiej rozróżniano *imperium et sacerdotium*, ale w praktyce zarówno ludzie Kościoła (duchowni) jak i przedstawiciele władzy świeckiej wspólnie czuli się odpowiedzialni za jedność *christianitas* i ład społeczny⁸. Oznaczało to, podobnie jak w buddyzmie czy islamie, wzajemną zależność obydwu przenikających się sfer władzy (religijnej i doczesnej), co w niektórych okresach prowadziło do ostrych konfliktów o zakres kompetencji (np. reforma gregoriańska i spór o inwestyturę na łacińskim Zachodzie)⁹. Obydwa podmioty (społeczności) pozostawały jednak w dwojaki sposób odrębne: angażowały inne grupy ludzi, a „ludzie religii” i władzy zwykle nie mogli przejmować funkcji „drugiej” strony. Po wtóre podejmowali odmienne zadania; tylko wyjątkowo (w V wieku) personel Kościoła podjął zadania administracyjne i sądowe¹⁰. Ze zmiennym szczęściem

⁶ Zob. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, Kielce 2005, nr 379. J. Krukowski (*Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 13 n.) mówi wręcz o rewolucyjnym wkładzie chrześcijaństwa w dzieje relacji państwo – religia. W miejsce monizmu państwowo-religijnego, jaki znał dotychczasowy świat, chrześcijanie wprowadzili klarowny podział na sferę religijną i doczesną, sprawy cezara i sprawy Boga. Analizy historyczne dowodzą jednak, że wielkie religie pozachrześcijańskie (buddyzm, hinduizm) znały i praktykowały także rozróżnienie wcześniej. Zob. S. N. Eisenstadt, *Religious Organizations and Political Process in Centralized Empires*, „Journal of Asian Studies” 21(1962), nr 3, s. 272; D.E. Smith, *Religion and Political Development, an Analytic Study*, Boston 1970, s. 70 n.

⁷ Zob. D. E. Smith, *Religion and Politics in Burma*, New Jersey 1965, s. 22; D. E. Smith, *South Asian Politics and Religion*, New Jersey 1966, s. 14 n.; I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988, s. 183 n.

⁸ Zob. R. MacMullen, *Voting About God in Early Church Councils*, New Haven 2006, s. 19 n.

⁹ Kościół i jego instytucje cieszyły się opieką władców; cesarze zwoływali sobory i egzekwowali ich kanony, uczestniczyli w życiu Kościoła, tworzyli biskupstwa i klasztory, zapewniali materialne utrzymanie instytucji eklesjalnych. Niemal we wszystkich przednowoczesnych społeczeństwach (także pozaeuropejskich) liderzy religijni wspierali władzę, stanowili grono doradców i urzędników, na płaszczyźnie religijnej ją legitymizowali. Zob. S. N. Eisenstadt, *Religious Organizations and Political Process in Centralized Empires*, „The Journal of Asian Studies” 21(1962), s. 272 n.; M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, New York 2011, s. 52 n.

¹⁰ Zob. J.R. Strayer, *The State and Religion. An Explanatory Comparison in Different Cultures: Greece and Rome, The West, Islam*, „Comparative Studies in Society and History” 1(1958) s. 38 n.

przez kilkanaście stuleci funkcjonował model „przyjaznej symbiozy” chrześcijaństwa z władzą świecką, choć nie była to symbioza pozbawiona konfliktów i sporów o dominację. Szczęśliwie cywilizacja łacińska nigdy nie stała się ani rządzoną przez duchowieństwo teokracją, ani – znanym z Bizancjum – cesaropapizmem¹¹. Z biegiem czasu wypracowano doktrynę o rozgraniczeniu dwóch władz: duchowej i doczesnej¹². Obydwa elementy systemu, czyli państwo i Kościół, potrzebowały się wzajemnie, a „niezdrowa” czyli nadmierna dominacja jednego z nich prędzej czy później rodziła dynamizmy przywracające równowagę¹³.

Stopniowo jednak, bo już w XV wieku, pojawiają się tendencje do coraz wyraźniejszej „przewagi” władzy doczesnej. Okres ten rozciąga się aż po połowę XX wieku. W Europie powstają silne, scentralizowane państwa, zdolne do skutecznych akcji militarnych, „zazdrosne” o pełną władzę jurysdykcyjną na swoim terytorium. Rozwinięto doktrynę głoszącą, że – by obywatelom zapewnić pokój, porządek i bezpieczeństwo – na konkretnym terenie konieczna jest tylko jedna suwerenna siła polityczna. Władza świecka, koegzystując z władzą religijną, systematycznie ograniczała jej uprawnienia. Choć ciągle uznawano teorię „dwóch mieczy” – władzy duchownej i świeckiej, *de facto* coraz więcej władzy „biorą” królowie¹⁴. Cezurą radykalnie zmieniającą układ sił była reformacja. Pojawia się silny impuls zwierzchności państwa nad Kościołem w postaci tzw. jurysdykcyjonizmu protestanckiego i katolickiego. Powstały państwa wyznaniowe i Kościoły państwowe. Zasada *cuius regio eius religio* odmawiała poddanym wolności religijnej, a władza państwowa rościła sobie pretensje do decydowania o życiu religijnym obywateli. Jest to więc faktyczny powrót cesaropapizmu. Podporządkowanie religii władcom usankcjonował Pokój Augsburski (1555 r.) i Westfalski (1648), który kończył krwawą trzydziestoletnią wojnę religijną¹⁵. Katolicyzm

¹¹ Już Konstantyn Wielki lubił nazywać siebie *episcopus ad extra*, sprawując faktyczną władzę nad zewnętrznym wymiarem życia Kościoła. Jego następcy (m.in. Teodozjusz Wielki) używają tytułu *princeps christianissimus*, ingerując w życie liturgiczne, kwestie dogmatyczne, obsadzanie stanowisk kościelnych. W skrajnej postaci zwierzchność cesarstwa nad Kościołem występowała (choć nie zawsze w tej samej formie) w Bizancjum. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 18 n.

¹² Dokonało się to w V wieku; mówił o tym papież Leon Wielki, koncepcję zaś dopracowano za Gelazego I (492-496). Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 24 n.

¹³ Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 55 n.

¹⁴ Procesom umacniania władzy politycznej (Hiszpania, Anglia, Szwecja, Francja) towarzyszył wzrost świadomości narodowej mieszkańców. We Francji przejawem dominacji króla nad Kościołem były ustawy gallikańskie (Karol VII 1438 r.). Później konkordat w Bolonii (zawarty w 1516 r. między królem Franciszkiem I a papieżem Leonem X) uznawał prawo władcy do obsadzania wyższych stanowisk kościelnych. Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 60.

¹⁵ Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 63 n. Podobne podporządkowanie religii (buddyzmu) interesom państwa dokonało się w czasie rządów Tokugawa w Japonii w latach 1603-1868 i w krajach islamskich w czasie imperium otomańskiego.

zareagował; w oparciu o doktrynę dualistyczną wypracowano teorię „pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym”¹⁶.

O ile jednak aż do końca XVIII w. w Europie i terytoriach kolonizowanych można mówić o „przyjaznym” czy „życzliwym” zwierzchnictwie państwa nad religią (władcy z różnym skutkiem używali swej władzy dla „dobrej religii”, a przez to dla pomyślności społeczeństwa), to wraz z rewolucją francuską rzecz zaczęła wyglądać zupełnie inaczej. Od tego momentu państwo (zrazu Francja, potem inne kraje), odwołując się do „woli ludu” czyli ideałów rewolucyjnych (*liberté, égalité, fraternité*) zaczęło traktować religię (chrześcijaństwo) jako wroga wolności i demokracji¹⁷. Oznaczało to, że polityka separacji państwa i Kościoła jest niewystarczająca. Republikańskie państwo chce Kościół radykalnie sobie podporządkować i – jeśli nie zniszczyć – to gruntownie „zmienić”¹⁸. Choć w samej Francji w 1814 r. nastąpiła restauracja monarchii i odrodzenie Kościoła, zmiany, dokonane przez Rewolucję w polityce zachodniej (i środowiskach elity intelektualnej) okazały się trwałe. System „separacji wrogiej”, czyli prawne podporządkowanie Kościoła państwu i jego pełna kontrola nad religią, stał się modelem obowiązującym¹⁹. Kościół trwale został uznany za „wroga nr 1” postępu, nowoczesności i demokracji, zaś w Europie i obu Amerykach uaktywniły się antyklerykalne ruchy i partie polityczne. W II połowie XIX w. właśnie one nadawały ton modom politycznym na całym Zachodzie.

Katalizatorem walki z katolicyzmem stała się, ogłoszona w 1864 r. przez Piusa IX, encyklika *Quanta cura* (O błędach modernizmu) oraz *Syllabus erro-*

¹⁶ Jej twórcami byli Tomasz de Vio, Franciszek de Vitoria, Robert Bellarmin, Franciszek Suarez. Teoria ta podkreślała równość władzy kościelnej i doczesnej oraz ich niezależność i autonomię, a także konieczność współdziałania dla wspólnego dobra. Władza świecka powinna przyjąć rozstrzygnięcia kościelne w sferze religijnej i moralnej. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 35 n.

¹⁷ Zrazu myśliciele Oświecenia (Hugo Grotius, Jean Bodin, Tomasz Hobbes, John Locke) postulowali tylko odsunięcie Kościoła od polityki. Przełomu dokonało piarstwo Jana Jakuba Rousseau (*Umowa społeczna* 1762) i wybuch Rewolucji (1789), która uznała Kościół i chrześcijaństwo za siły wrogie republice i jej ideałom. Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 65 n.

¹⁸ Elementem tej strategii była planowa „dechryścianizacja” całości życia publicznego: kalendarz, nowe świeckie rytuały i święta, przejście szkolnictwa, sekularyzacja małżeństwa, przejście całego majątku Kościoła. Wszelki opór krwawo tłumiono; katolickie powstanie w Wandei (1793-1796) zdławiono zabijając setki tysięcy wieśniaków i niszcząc gospodarkę prowincji. Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 66.

¹⁹ Takie rozwiązania przyjęło prawodawstwo Francji, potem Belgii, Niemiec, Włoch, pod koniec XIX wieku także Hiszpanii, Portugalii, Meksyku i Brazylii. Do wzorów „separacji wrogiej” nawiązał potem totalitaryzm komunistyczny. Zob. J. Krukowski, *Kościół i Państwo...*, s. 43 n. Co ciekawe, wypracowana we Francji w II poł. XIX wieku doktryna „sekularyzacyjna” pod nazwą „Kościół” rozumiała jego „funkcjonariuszy”, a pod pojęciem „państwo” rządzących, parlament, sąd najwyższy i myślicieli politycznych. Zob. C.T. McIntire, *The Shift from Church and State to Religion as Public Life in Modern Europe*, „Church History” 71(2002), s. 152 n.

rum²⁰. W tym samym roku odbył się też pierwszy międzynarodowy zjazd komunistów, którzy wnet rozpoczęli ekspansję na europejskie salony. W II połowie XIX wieku konglomerat wyznawców pozytywizmu, racjonalizmu, liberalizmu i progresywizmu sformułował ideologię – program politycznego sekularyzmu: nadchodzi nowa, szczęśliwa, wielka epoka rozumu, wolności i postępu, jakiej ludzkość jeszcze nie знаła²¹. Narzędziem do jej urzeczywistnienia jest państwo; świeckie państwo (nawet wtedy, gdy powoływano się jeszcze na „Boga”, „Opatrzność”, „Historię”), które – posiadając metafizyczną, quasi „teologiczną” ideologię, jest „ponad” każdą instytucją religijną. Ideologia ta przybierała nieraz ton mesjanistyczny; aby wprowadzić „nową ludzkość” w epokę szczęśliwości, trzeba wpięrow zdetronizować „starego Boga”²².

Kolejną odsłoną tego procesu (czy lepiej: dramatu) była rewolucja bolszewicka (1917 r.) w Rosji i jej następstwa. W kontekście ideologii sekularnej trzeba też postrzegać laicki przewrót Mustafy Kemala (Attatürk) w Turcji i antychrześcijański program hitlerowskich Niemiec. W latach 1917-1967 niemal połowa ludzkości żyła w systemach (państwach) prześladowujących religię²³. Mechanizm ten powielano w państwach, które w latach 50. XX wieku powstawały na gruzach imperiów kolonialnych. Politolodzy uważali, że marginalizacja religii (wspólnot, doktryn, idei) jest wymogiem nowoczesnych rozwiązań politycznych²⁴. Pochód sekularyzmu przez świat i jego ostateczny tryumf wydawał się przesądzony.

²⁰ Papież potępił liberalizm, ideę demokracji, zasadę suwerenności ludu, koncepcję rozdzielenia Kościoła od państwa, wolność słowa, tolerancję religijną. Liberalne środowiska szydziły z papieża i Kościoła, uzasadniając swe antykościelne decyzje (m.in. ustawodawstwo) katolickim „wstecznictwem” i wrogością wobec wszelkiego postępu i wolnej myśli. W Niemczech dokonywał tego kanclerz Otto Bismarck (*Kulturkampf*), w USA zaproponowano tzw. *Blaine Amendments* (zakaz dofinansowania „obcych” czyli katolickich szkół), w Belgii wprowadzono restrykcje na katolickie szkolnictwo, w Ameryce Łacińskiej (Kolumbia, Gwatemala, Salwador, Nikaragua, Boliwia, Chile, Ekwador, Meksyk, Peru, Wenezuela) dokonano radykalnego ograniczenia praw katolików. Zob. O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century. The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4*, Cambridge 1975, s. 111 n.

²¹ Jednym ze źródeł tego koktajlu ideologicznego było odrzucenie pojęcia prawa naturalnego. Zob. R. De Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, Warszawa 2009, s. 27 n.

²² Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 69 n.

²³ Zob. M.S. Bates, *Religious Liberty. An Inquiry*, London 1945, s. 1; D.E. Smith, *Religion and Political Development, an Analytic Study*, Boston 1970 s. 122 n.

²⁴ W latach 60. XX wieku tak Sekretariat Stanu USA oraz liderzy wielu państw III Świata, jak uczeni Harvarda i Międzynarodówka Komunistyczna zgodnie sądzili, że dane społeczeństwo może się rozwijać tylko wtedy, gdy zarówno jego rząd, jak społeczeństwo, będą „trzymać z daleka” jakiegokolwiek istotny wpływ religii na kwestie polityczne. Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 73-74. Por. też S.P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven and London 1968; D. Lerner, *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*, Glenoce IL 1958; G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy*

2. EKSPANSJA I KLĘSKA TEZY SEKULARYSTYCZNEJ

Gdy w 1968 r. Peter Berger autorytatywnie ogłosił, że w XXI wieku na świecie ludzie religijni będą stanowić jedynie małe wyspy zanurzone w morzu kultury świeckiej, wyraził w tym stwierdzeniu powszechne przekonanie ówczesnej elity intelektualistów²⁵. Trendy globalne, zachodzące na wszystkich kontynentach, zdawały się to świeckie prorocstwo potwierdzać. Niemal wszędzie religia gwałtownie traciła grunt pod nogami; jej wpływy słabły zarówno w polityce, ekonomii, jak i w kulturze. Powszechnie wierzone, że jest ona skazana na bezpowrotny zanik. W jej miejscu pojawiały się jak grzyby po deszczu ideologie i doktryny, które aspirowały do nowoczesnych form afiliacji społecznej, konkurencyjnych wobec religii. Za „ludzi przyszłości” powszechnie uznawano polityków, którzy tworzyli systemy państwowe oparte na nacjonalizmie, socjalizmie i modernizacji²⁶. Teza sekularyzacyjna, czyli twierdzenie o nieuchronnym zmierzchu religii i jej znaczenia społecznego, wydawała się tryumfować. Postęp nauki miał ostatecznie zdyskwalifikować tzw. nadprzyrodzoność, ukazać ją jako mistyfikację i przesąd (*superstitio*), objawiając jednocześnie prawdę o genezie rodzaju ludzkiego i gwarantując mu doczesne szczęście. Wierzone, że demokracja, wolność myśli i swoboda wypowiedzi pozwolą zwykłym obywatelom zdezwauować mity i dogmaty, dzięki którym Kościół przez wieki utrzymywał ludzi w poddaństwie i legitymizował władzę arystokratyczną. Postęp technologiczny i uprzemysłowienie raz na zawsze wyeliminują ubóstwo, głód i choroby, wyzwalając ludzkość od powodów, dla których szukała ratunku w religiach. Zanik religii uznawano niemal automatycznie za symptom postępu ludzkości; im mniej religii w życiu społecznym, ekonomicznym i politycznym, tym więcej prawdziwego rozwoju, nowoczesności i „postępu”²⁷. Jest to ewidentna kontynuacja tradycji oświeceniowej, która w latach 50. i 60. XX wieku zdominowała środowiska uniwersyteckie i opiniotwórcze w Europie i USA, a także – dzięki elitom kształconym na Zachodzie – wiele krajów Azji, Afryki i Bliskiego Wschodu²⁸.

Ku zaskoczeniu adwokatów sekularyzmu i ekspertów, w II połowie XX wieku sytuacja społecznej walentności religii w skali globalnej zaczęła się gwałtownie zmieniać. Wbrew prognozom w okresie między 1900 a 2000 populacja

in *Five Nations*, New Jersey 1963. O antyreligijnym nastawieniu „założyciela” Indii Nehru pisze S. Tharoor, *Nehru: The Invention of India*, New York 2003.

²⁵ Zob. *A Bleak Outlook Is Seen for Religion*, „New York Times”, 25 February 1968, s. 3.

²⁶ Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 1 n.

²⁷ Zob. tamże, s. 2.

²⁸ Zob. D. Hollinger, *Science, Jews, and Secular Culture: Studies in Mid-Twentieth Century American Intellectual History*, New Jersey 1996, s. 35 n.; D. Hollinger, *The „Secularization” Question and the United States in the Twentieth Century*, „Church History” 70(2001), s. 132 n.

identyfikująca się z katolicyzmem, chrześcijaństwem protestanckim, islamem i hinduizmem wzrosła z 50% do 64%, niemal 80% rodziny ludzkiej deklaruje wiarę w Boga. Choć w większości krajów o ustroju demokratycznym nadal uznaje się zasadę separacji (w różnych jej odmianach) religii od państwa, liczba zwolenników takiego oddzielenia szybko maleje²⁹. Bardzo wyraźnie widać odwrócenie trendu we wpływie religii na życie polityczne. Wcześniej bowiem, zgodnie zresztą z paradygmatem oświeceniowym, religia miała swoją „niszę” w domu, rodzinie, wspólnotcie wiejskiej, świątyni (budowli sakralnej, domu modlitwy), a więc w tym, co określano „sferą prywatną”. Teraz zaczęła coraz odważniej pojawiać się w debatach parlamentarnych, kampaniach wyborczych, ośrodkach szkolenia bojowników, masowych manifestacjach obywatelskich, dyskusjach geopolitycznych. Nie tylko na Zachodzie w zakładach pracy pojawiły się „miejsca na modlitwę/medytację”, a na zawodach sportowych drużyny często wspólnie się modlą. Religia ze sfery prywatnej wyszła w publiczną, z postawy pasywnej przeszła do aktywnej, z tego, co lokalne, do wymiaru globalnego.

Przykładów takiego rozwoju spraw jest aż nadto. Z perspektywy amerykańskiej symbolicznym przełomem była tzw. rewolucja irańska z 1979 r., której bodajże decydującym faktorem było „przebudzenie” muzułmańskie i pragnienie włączenia islamu (wcześniej przez szacha Rezę Pahlawiego marginalizowanego) w życie wspólnoty państwowej³⁰. W wyniku „rewolucji islamskiej” i powrotu religii na scenę publiczną wszystkie (rywalizujące w systemie demokratycznym) siły polityczne w Iranie odwołują się do islamu. Stanowi on kamień węgielny legitymizacji władzy w tym kraju. W samych USA pod koniec lat 70. znaczną siłą polityczną, z niezwykle energią angażującą energię społeczną i podnoszącą kwestie religijno-moralne stały się organizacje *Moral Majority* i *Christian Coalition*³¹. Radykalne zmiany w relacji religii do państwa zaszły w Indiach. Oparta na hinduizmie i podkreślająca swój nacjonalizm partia *Bharatiya Janata Party* w latach 90. XX wieku zdobyła władzę, przekreślając tym samym zasady przyjęte w 1947 r. (gdy Indie uzyskały niepodległość) przez Nehru i jego Partię Kongresu³². Podobne tendencje zachodzą w wielu innych krajach

²⁹ W Indiach liczba zwolenników rozdziału religii od państwa w ciągu 5 lat (2002-2007) zmalała z 78% do 50%. Zob. B.J. Grim, R. Finke, *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the 21st Century*, Cambridge 2010.

³⁰ Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 11 n.

³¹ Zob. tamże, s. 6.

³² Rządzona przez pół wieku Indiami partia przyjęła rozwiązanie europejskie, czyli zachodni model demokracji i ekonomii, oddzielający religie od państwa. Rosnące wpływy fanatycznych hinduistów-nacjonalistów (którzy zasady separacji religie-państwo nie zniesli) spowodowały wprowadzenie ustawodawstwa dyskryminującego chrześcijan i muzułmanów, wywołały też falę okrutnych pogromów w stanach Gujarat i Orissa. W Bangalore, centrum technologicznym kraju,

Azji i Afryki, zwłaszcza w kręgu kultury islamskiej³³. Wzrost wpływu religii na życie polityczne dostrzega się jednak także we współczesnym Izraelu, Sri Lance, a nawet w zdominowanej przez laicyzm Europie³⁴. Wśród następstw tego procesu trzeba dostrzec, motywowaną religijnie, nienawiść do chrześcijaństwa i krwawe jego prześladowanie³⁵.

Spółeczno-polityczne znaczenie religii w wymiarze globalnym rośnie przede wszystkim dzięki narzędziom, które teoretycy laicyzmu uważali za skuteczny środek antyreligijny. Teraz demokracja, otwarta debata, błyskawiczny rozwój komunikacji i technologii, handel międzynarodowy, bezprecedensowa migracja ludzi i idei stały się nośnikami treści religijnych. Właśnie demokracja dostarczyła otwartego forum hinduistycznym nacjonalistom, radykalnym muzułmanom i aktywistom fundamentalistycznego nurtu „ewangelicznego” chrześcijaństwa. Dzięki elektronicznym mediom i wolności słowa „ludzie religii” mogą rozpowszechniać swe poglądy i rywalizować o polityczne wpływy czyli władzę. Co więcej, nowoczesne technologie przesyłania informacji i transport lotniczy uczyniły ze wspólnot religijnych „graczy” polityki międzynarodowej. Jako przykład służyć mogą organizacje hinduistyczne czy islamskie, które dzięki technice mają zasięg globalny³⁶. Religie (ich liderzy) angażują się w „urządzenie” świata przede wszystkim dlatego, że ich wspólnoty uznały, iż europejski model separacji nie pozwala im urzeczywistnić własnych ideałów, czyli teologii politycznej. Konieczna jest więc ofensywa, aplikująca religię do życia publiczno-polityczne-

w 2010 r. przeforsowano całkowity zakaz uboju bydła. Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 4.

³³ Pokomunistyczna re-islamizacja miała miejsce m.in. w Azerbejdżanie, Kirgistanie, Turkmenistanie, Tadżykistanie i Kazachstanie. Zob. R. de Mattei, *Turcja w Europie. Dobrodzieństwo czy katastrofa?*, tłum. K. Piekarczyk, Kraków 2009, s. 90. Religijne przebudzenie świata islamu i geopolityczne tego skutki dla całej społeczności międzynarodowej analizuje G. Weigel w książce: *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem. Wezwanie do działania*, tłum. K. Jasiński, Warszawa 2009.

³⁴ W Izraelu, założonym przez Ben-Guriona i Goldę Meir na wzorcach laickich (świecki nacjonalizm), rośnie znaczenie ortodoksyjnych Żydów, dla których racją stanu jest judaizm i jego wymagania. Europa – w znacznej mierze dzięki przywództwu papieża Jana Pawła II – na początku lat 90. doświadczyła „pokojoywej rewolucji” i rozpadu bloku komunistycznego. Sri Lanka, zrywając z modelem „pokojoywego” buddyzmu, stała się buddyjskim państwem wyznaniowym, krwawo zwalczając tamilską mniejszość. Zob. R. de Mattei, *Turcja w Europie...*, s. 4 n.

³⁵ Zob. P. Marshall, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani. Przemoc wobec chrześcijan*, tłum. R. Zajączkowski, Poznań 2014. Ta okazała monografia przedstawia ogrom prześladowań, represji i dyskryminacji, których przedmiotem są współcześni chrześcijanie.

³⁶ Nowoczesną techniką komunikacji posługują się bojownicy Al-Kaidy, świat islamski otrzymuje radykalną wizję swej wiary dzięki sieci telewizyjnej Al-Dżazira, papieństwo komunikuje się ze światem przez Internet. Najbardziej wpływowe grupy religijne mobilizują swych wyznawców (i pozyskują nowych) przez kombinację (syntezę) religijnej ortodoksji i nowoczesnych środków technicznych. Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 7 n.

go czyli całego ustroju państwa³⁷. Genezy tego bezprecedensowego „przebudzenia” religii trzeba szukać w transformacji samej religii³⁸. Polityczna aktywność wspólnot religijnych staje się możliwa w chwili, gdy przejdą one od strategii wpływania tylko na kulturę (rodzina, kult religijny, własne szkolnictwo) do takiego zaangażowania w życie publiczne, które zdolne jest zmienić prawo, zwyczaje publiczne i układ władzy³⁹. „Religijny przypływ” był możliwy także dzięki kryzysowi, jaki dotknął sekularystyczne ideologie. W wielu krajach arabskiej Afryki, wyzwolonych w latach 50. i 60. XX wieku, władzę przejęli dyktatorzy (np. w Tunezji, Algierii, Egipcie), hołdujący socjalistycznemu i świeckiemu modelowi państwa. Ich częstokroć skorumpowane rządy wywołały islamską reakcję, która stopniowo przybierała charakter zorganizowany⁴⁰. Podobne procesy zachodziły w innych częściach świata, gdzie wspólnoty religijne dążąc do uwolnienia od ucisku i kontroli państwa stopniowo się radykalizowały. Tę samą, nieraz drakońską, antyreligijną politykę prowadziły antykościelne reżimy w krajach bloku komunistycznego i Meksyku, władze Birmy i Chin (Tybet) przeciw buddyzmowi, czy – wobec islamu – laicka republika Turcji, Indonezja i monarchowie krajów arabskich. Powodem tedy wkroczenia religii na scenę polityczną

³⁷ Zob. tamże, s. 9 n. Autorzy formułują dwie zasadnicze tezy: 1. Od prawie 50 lat notuje się na świecie dramatyczny wzrost politycznego znaczenia religii, które jest motywowane pragnieniem „wolności” czyli ekspresji nie „prywatnej” pobożności, ale idei religijnych w formie społecznej, publicznej i politycznej. 2. Ruchy te są przejawem przekonań, jakie wspólnota religijna podziela w kwestii władzy i systemu społecznego. Od tego najbardziej zależy ustrój państwa, zwłaszcza w sferze zależności/autonomii religia-państwo. G. Weigel (*Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem* s. 25 n.) stwierdza, że sposób, w jaki ludzie myślą o Bogu (teologia) lub o Nim nie myślą, ma przeogromny wpływ na ich wyobrażenie, jakie powinno być sprawiedliwe społeczeństwo. Dlatego ignorowanie przez wiele osób publicznych Zachodu „kwestii religijnej” jako czynnika sprawczego w szeroko pojętej polityce amerykański publicysta uważa za zaślepienie i krótkowzroczność.

³⁸ Przykładem takiej ewolucji jest m.in. rewolucja islamska w Iranie. Poza niekwestionowanymi czynnikami ekonomiczno-społecznymi, istotną rolę w przekształceniu państwa w republikę islamską odegrała „rewolucja” teologiczna, czyli reinterpretacja islamu i postaci wnuka Mahometa, imama Husseina. Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 16.

³⁹ Wymaga to uprzedniego założenia, że polityka nie jest „brudnym” zajęciem dla religijnych outsiderów czy pogan, ale stanowi ważną, integralną część „świętego powołania”. Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 13 n. Warto zauważyć, że takie pojęcie politycznego zaangażowania katolików jest zawarte (choć prawie nikt go nie podejmuje) w katolickiej nauce społecznej. Vaticanum II i kolejni papieże wręcz zobowiązują katolików świeckich do czynnego udziału w polityce. Zob. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Wrocław 1989, nr 42.

⁴⁰ Można tu wskazać np. założone w Egipcie, ale mające charakter panarabski Bractwo Muzułmańskie czy algierski Islamski Front Ocalenia. Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 13 n. Warto dodać, że odrodzenie duchowe i polityczne islamu zaczęło się od intelektualistów. Począwszy od lat. 20. XX wieku Hassan al-Banna, Abul Ala Madaudi, Sayyid Qutb podjęli refleksję nad upadkiem świata islamskiego i „zaprojektowali” – w opozycji do dekadentckiego Zachodu – jego odrodzenie. Idee te podjął zwłaszcza masowy ruch Bractwa Muzułmańskiego (założonego w 1928 r.). Por. G. Weigel, *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem...*, s. 54 n.

było dążenie do uwolnienia jej z „objęć” laickiego modelu państwa⁴¹. Oczywiście, zachodzi istotna różnica w sposobach, jakich dla osiągnięcia tego celu się używa; dlatego w jednych przypadkach religia sięgając po władzę dyskryminuje pozostałe (mniejszości), w innych staje się promotorem praw osoby i religijnej wolności. W świetle tych ustaleń trzeba stwierdzić, że mijają się z faktami ci, którzy usiłują „wyjaśniać” religijne idee i motywacje jako „produkt uboczny” mechanizmów społecznych, wykluczenia, ubóstwa, czy protestów przeciw globalizacji⁴².

Wejście religii (jak się wydaje, trwałe) po niemal trzech stuleciach jej marginalizacji na Zachodzie, na arenę międzynarodową, jest skutkiem konwergencji kilku, wzajemnie wpływających na siebie, czynników. Pierwszym z nich są, oczywiście, same religie (organizacje religijne), zwłaszcza te, które tradycyjnie określa się „światowymi”: chrześcijaństwo, islam, hinduizm, buddyzm i judaizm. Pamiętając o ich wielkim wewnętrznym zróżnicowaniu (odłamy, sekty, wspólnoty narodowe, obrządku) można jednak założyć, że „wyposażają” one swych wiernych w pewne idee dotyczące całej rzeczywistości, a więc także polityki. Wyrazicielami tych idei są liderzy, duchowni, przywódcy, reprezentanci wspólnot religijnych i ich organizacje. Ich oddziaływanie jest częstokroć ponadnarodowe⁴³. Drugim elementem istotnie wpływającym na obecność/nieobecność i siłę wpływu religii na życie publiczne jest władza polityczna. Każda zmiana porządku politycznego generuje też transformację „polityki religii” czyli jej usytuowania w kontekście mechanizmów władzy. Albowiem religijny „pogląd na świat” ewokuje nie tylko konkretną wizję „zbawienia”, ale także wyobrażenie porządku doczesnego, w którym żyją wierni. Dlatego m.in. w ramach cywilizacji chrześcijańskiej (do której należeli niemal wszyscy mieszkańcy Europy) przez wieki spierano się o prerogatywy *imperium et sacerdotium*, o odpowiadające zamysłowi Bożemu ułożenie relacji między władzą doczesną a religijną. Podobne spory mają miejsce w świecie islamu, hinduizmu i buddyzmu.

⁴¹ Zob. G. Weigel, *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem...*, s. 14 n.

⁴² Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 16. G. Weigel (*Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem...*, s. 26) próby takich wyjaśnień uważa za samookłamywanie się Zachodu. Jego opinię potwierdza – motywowana Koranem – ekspansja radykalnego islamu w Iraku i Syrii, konsekwentnie zmierzającą do totalnej eksterminacji chrześcijan na tych terenach. Por. *To prawdziwi męczennicy. O holocauście chrześcijan w Iraku z abp. Jeanem Benjaminem Leimanem OCD, łacińskim metropolitą Bagdadu rozmawia Weronika Pomierna*, „Gość Niedzielny” nr 36, 07 września 2014, s. 48-49. Charakterystyczna jest wypowiedź uchodźcy abp. Mosulu Emila Nony (*Dżihadzcy zabiorą się i za was*, „Gość Niedzielny” nr 34, 24.08.2014 s. 6), który w wywiadzie dla „Avvenire” stwierdził, że dżihad jest oczywistą konsekwencją islamu, a nie jego nadużyciem.

⁴³ Najbardziej scentralizowaną religią jest, oczywiście, katolicyzm, z jego organizacją hierarchiczną. W Ameryce działa *National Association of Evangelicals*, skupiająca radykalnych chrześcijan-protestantów. W świecie muzułmańskim Bractwo Muzułmańskie, dla religii azjatyckich *World Buddhist Sangha Council* i *Vishva Hindu Parishad* (Światowa Rada Hinduizmu).

Mechanizmów zanikania (słabnięcia) religii i jej wzrostu (rozwoju) oraz wahań jej wpływu na całokształt życia społeczno-politycznego nie da się zrozumieć bez uwzględnienia faktora teologii politycznej. Każda bowiem religia, bezpośrednio lub pośrednio, kształtuje nie tylko sferę relacji z Bogiem (sferą nadprzyrodzoną), ale najdosłowniej każdy wymiar egzystencji osobistej i społecznej. Polityczne (troska o dobro wspólne) zaangażowanie liderów danej religii jest „transmisją” wierzeń religijnych (teologii, antropologii, moralności) na forum publiczne i konkretny kształt relacji społecznych (ustroju)⁴⁴. Prosty podział na państwa wyznaniowe (zdominowane przez jedną religię czy wyznanie) i demokracje, gwarantujące bezstronność państwa w zakresie wolności religijnej, w żaden sposób nie odpowiada rzeczywistości. Jak już wyżej sygnalizowano, od Edyktu Mediolańskiego (313 r.) aż do epoki współczesnej (Soboru Watykańskiego II) doktryna Kościoła głosiła, że dla dobra wiary konieczna jest współpraca (opieka, patronat) władzy świeckiej czyli państwa. Biskupi na *Vaticanum II* zrezygnowali z tej zasady, nawiązując do wypracowanej wcześniej (przez Leona XIII) katolickiej nauki społecznej⁴⁵. Nie oznaczało to bynajmniej akceptacji oświeceniowej (separacja wroga) koncepcji separacji religii i państwa; zgadzając się na równouprawnienie Kościoła z innymi wspólnotami religijnymi Sobór uznaje autonomię sfery doczesnej: *Jeżeli przez autonomię rzeczy ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka, wówczas rzeczywiście godzi się jej domagać; nie jest to tylko postulat naszej epoki, lecz jest to także zgodne z wolą Stwórcy. [...] Jeżeli jednak przez słowa 'autonomia rzeczy doczesnych' rozumie się to, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy, kto uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są tego rodzaju stwierdzenia. Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie*⁴⁶. Kościół naucza, że ponieważ religia jest sprawą „całego człowieka” – wręcz „sposobem bycia”, a człowiek jest istotą społeczną, wspólnotowy (publiczny) wymiar religii jest czymś oczywi-

⁴⁴ Autorzy *God's Century* (s. 26 n.) pokazują, że u podstaw teologii politycznej leżą pewne idee. Dlatego np. w islamie równocześnie występują tendencje do literalnego stosowania prawa szariatu, a gdzie indziej próby inkorporowania w kulturę islamską „europejskiej” idei praw człowieka, procedur demokratycznych i równouprawnienia kobiet. W niektórych krajach w latach 70. i 80. XX wieku Kościoły katolickie (Polska, Brazylia, Filipiny) przeciwstawiły się reżimom w imię demokracji, praw człowieka i wolności religijnej; zaś w czasie powstawania Stanów Zjednoczonych niektórzy liderzy protestanckich ugrupowań religijnych właśnie z Ewangelii wywiedli prawną zasadę wolności religijnej. Por. J. Perszon, *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Toruń 2009, s. 22 n.

⁴⁵ Por. M. Strzelecki, *Kościół katolicki wobec głównych wyzwań społeczno-politycznych pierwszej połowy XX wieku*, w: *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013 s. 33 n.

⁴⁶ Zob. KDK 36.

stym i naturalnym⁴⁷. Jest wielce prawdopodobne, że ojcowie Soboru sformułowali „nową” doktrynę o wolności religijnej pod wpływem amerykańskiego jezuity Johna Murray’a. Teolog ten w latach 50. XX wieku w oparciu o konstytucjonalne rozwiązania w USA i myśl Leona XIII rozwinął doktrynę o wolności religijnej⁴⁸.

Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae odwołuje się do argumentacji nadprzyrodzonej i naturalnej, nauka Soboru powraca też do pradawnej doktryny o autonomii Kościoła i wspólnoty politycznej. Kościół [...] z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej. Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne⁴⁹. W połowie XX wieku przekonanie, że dla pomyślności Kościoła nie są potrzebne przywileje ze strony państwa, podzielały też tzw. partie chadeckie. Jednak w świetle przemian, jakie w relacji religia – wspólnota polityczna aktualnie zachodzą, rezygnacja z politycznego „umocowania” chrześcijaństwa (a w konsekwencji z dążenia do optimum, czyli państwa ‘katolickiego’) wydaje się co najmniej dyskusyjna. W każdym razie trudno dziś podtrzymywać tezę, że wykoncypowany – z ewidentnie wrogim wobec religii (chrześcijaństwa) nastawieniem – model separacji (w różnych jej wariantach) odpowiada oczekiwaniom samych wierzących, albo że jest on modelem jedynym czy idealnym.

Jedno wszakże nie ulega wątpliwości; sam Kościół ani zdecydowana większość związanych z nim intelektualistów nie pragnie powrotu do sojuszu ołtarza z tronem. Naucza jednak kilku – wymagających niemal idealnych warunków politycznych – zasad.

1. Uznaje, że prawdy i dobra nie można ludziom narzucać; Bóg bowiem uczynił człowieka wolnym;
2. Chrześcijaństwo jest promotorem naturalnych, niezbywalnych praw osoby w wymiarze wspólnotowym rodziny, narodu i innych wspólnot;

⁴⁷ Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium...*, nr 149. Jak podkreśla J. Krukowski (*Kościół i państwo...*, s. 65) Deklaracja o wolności religijnej (nr 6) nie rozstrzyga jednoznacznie kwestii, czy pożądane (możliwe) jest „państwo katolickie”. Tenor dokumentu koncentruje się na zagwarantowaniu autonomii i niezależności religii w relacji do państwa. Odrzucone zostało jednak charakterystyczne dla takich państw ścisłe powiązanie państwa i Kościoła, jak również uzależnienie Kościoła od państwa i dominacja jednego z tych podmiotów nad drugim. Sobór deklaruje więc rezygnację „władzy pośredniej” Kościoła w porządku doczesnym. Zob. też. W. Góralski, A. Pieńdyk, *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000, s. 18.

⁴⁸ Por. J.C. Murray, *The Problem of State Religion*, „Theological Studies” 12(1951), s. 155-178; J.C. Murray, *The Church and Totalitarian Democracy*, „Theological Studies” 13(1952), s. 525-563; J.C. Murray, *Leo XIII. Two Concepts of Government*, „Theological Studies” 14(1953), s. 551-567; J.C. Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, New York, Kansas City 1960.

⁴⁹ Zob. KDK 76.

3. Chrześcijańska wizja państwa nie jest teokratyczna; nie jest nią też państwo wyznaniowe. Dlatego nie usiłuje ono ze swego prawa religijno-moralnego uczynić prawa państwowego. Domaga się jedynie, by prawo stanowione (cywilne) gwarantowało naturalne (poznawalne niezależnie od objawienia) ludzkie uprawnienia;

4. Chrześcijaństwo głosi autonomię rzeczywistości doczesnej; gdy człowiek religijny odnosi je do Boga, nie tracą one swej własnej natury;

5. Domaga się wolności religijnej dla siebie i innych (także ateistów czy agnostyków); winna być ona ograniczona jedynie w przypadku, gdy zagrożone byłyby naturalne uprawnienia osób, np. przez ofiary z ludzi;

6. Chrześcijanie chcą uczestniczyć w życiu społecznym, kształtując je – (minimum) w oparciu o afirmację porządku natury – oraz (maksimum) wedle własnej wiary⁵⁰.

Można więc postawić wniosek, że wywiedziona z Ewangelii zasada różnienia sfery religijnej i świeckiej logicznie prowadzi do rezygnacji Kościoła katolickiego (i chrześcijaństwa w ogóle) z – choćby teoretycznej – koncepcji „państwa katolickiego”. Koncepcji tej sprzeciwia się też konsekwentne opowiadanie się Kościoła za wolnością religijną (miłość przed prawdą). Co więcej, wielowiekowe doświadczenie instrumentalizacji religii (chrześcijaństwa) przez władzę świecką nakazuje daleko idącą ostrożność w formułowaniu postulatu „chrystianizacji” polityki i życia publicznego⁵¹.

W obliczu niespodzianego i bardzo dynamicznego „powrotu religii” na scenę światową nie dziwi, że w 1999 r. Peter Berger z pokorą odwołał swe przewidywania sprzed 30. lat. Stwierdził, że założenie, iż żyjemy w świecie zsekularyzowanym, jest fałszywe. Świat współczesny jest namiętnie religijny, i taki zawsze był, a cała, wyprodukowana przez historyków i socjologów literatura, znana jako „teoria sekularyzacji”, jest błędna⁵². Nie oznacza to wcale, że „przybór religijny” przebiega wszędzie tak samo. Europa, powoli ale systematycznie tracąc swe globalne znaczenie, i odwracając się od swych korzeni, pozostaje areną zdominowaną przez starą ideę laickości. Symptodem „wierności” dawnym schematom jest

⁵⁰ Zob. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium...*, nr 421-423. Por. też J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005 s. 58 n.

⁵¹ Postacią reprezentatywną dla tzw. radykalnej ortodoksji, zmierzającej do unieważnienia skutków ideologii sekularystycznej jest przede wszystkim John Milbank. Zob. J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Malden 1990; J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, New York 1999. Jak zauważa M. Doak (*The Politics of Radical Orthodoxy: A Catholic Critique*, „Theological Studies” 68(2007), s. 68 n.) niektóre idee J. Milbanka (m.in. odrzucenie autonomii rzeczywistości doczesnej z KDK 36) są nie do pogodzenia z nauką katolicką.

⁵² Zob. P.L. Berger, *The Desecularization of the World. A Global Overview*, w: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, ed. P.L. Berger, Grand Rapids 1999, s. 2.

relatywna popularność tzw. nowego ateizmu, którego adherenci – zaalarmowani trwałością religii – krytykują ją jako bezwzględne zło⁵³. Krytyka ta mija się jednak z faktami; w ostatnich dekadach religia rzeczywiście była źródłem represji, wojen domowych czy terroryzmu, ale jednocześnie sprawczynią obalenia dyktatur, architektem demokracji, promotorem pojednania i pokoju⁵⁴.

Niemniej dynamizm, z jakim kwestie religii nabierają w świecie znaczenia, drogę, jaką wybrali Europejczycy, wyraźnie kwestionuje. Czynniki religijny w coraz większym stopniu kształtuje zasadnicze problemy naszej cywilizacji: od Filipin po Wenezuelę i kraje byłej Jugosławii, od Francji po Egipt czy Somalię właśnie religia decyduje o wojnie, pokoju, demokracji czy teokracji, migracji, tożsamości narodowej, rozwoju ekonomicznym, prawach osoby ludzkiej, zwyczajach i normach moralnych, koncepcji rodziny i małżeństwa, kształcie edukacji⁵⁵. Na tym tle brnąca w ślepą uliczkę sekularyzmu Europa jest wyjątkiem⁵⁶. Coraz mniej wskazuje na to, iżby zamieszkujące ją narody zdołały – w dającym się przewidzieć czasie – religijnie się odrodzić. Nie jest to jednak niemożliwe. Źródłem religijnego odrodzenia „byłych chrześcijan” mogą się stać np. mieszkające w Europie radykalne grupy wyznawców islamu. Nie byłoby to jednak odrodzenie duchowe (przyjęcie Ewangelii i Chrystusa), ale konieczność polityczna, wybór dokonany „ze strachu”.

PODSUMOWANIE

W perspektywie europejskiej realnych szans na przezwycięzenie stereotypu-modelu sekularyzmu nie widać. Funkcjonując od niemal 300 lat w kulturze politycznej, która - zdominowana przez awersję do chrześcijaństwa systema-

⁵³ Większość promotorów nowego ateizmu (R. Dawkins, Ch. Hitchens, S. Harris, D. Dennett) używa argumentów ideologicznych, postrzegając religię (każdą) jako źródło wszelkich nieszczęść dla ludzkości. Zob. S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, Kraków 2013. O dziwo Alain de Botton (*Religion for Atheists. A non-believer's Guide to the Uses of Religion*, New York 2012) proponuje, by stworzyć analogiczny do religijnych – system rytuałów i wartości dla ateistów. Jeden z wybitnych teoretyków postmoderny, Jurgen Habermas, zauważa, że proces sekularyzacji przyniósł człowiekowi nie tylko dobrodziejstwa, ale także bolesną świadomość, że „czegoś mu brak”. Zob. B. Ferdek, *Możliwość wiary dzisiaj*, „Teologia Praktyczna” 14(2013), s. 13 n.

⁵⁴ Autorzy monografii *God's Century* (s. 8-9) twierdzą, że wszyscy już „wiedzą”, że religia (w globalnej polityce, handlu, dyplomacji, ekonomii, kulturze, kwestii praw człowieka, zdrowia) „się liczy”. Trzeba jednakże wiedzieć, dlaczego tak właśnie jest.

⁵⁵ Zob. M. D. Toft, D. Philpott, T. S. Shah, *God's Century...*, s. 6 n.

⁵⁶ Tezę taką rozwija m.in. G. Weigel w książce: *Katedra i sześćcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, tłum. I. i P. Zarębscy, Warszawa 2005.

tycznie religię z przestrzeni publicznej eliminuje - Europejczycy przywykli do „prywatyzacji” swoich przekonań. Z czynnego „chrystianizowania” szeroko pojętej polityki i kultury (prawa, obyczajów społecznych, ekonomii, systemu wychowania, mediów) stopniowo zrezygnowały też partie chadeckie. Kościoły chrześcijańskie (także katolicki) „wycofały się” z politycznego zaangażowania, systematycznie ustępując pola środowiskom zlaicyzowanym. Ich wierni, których „wierność” sprowadza się najczęściej do formalnej afiliacji kościelnej, bardzo szybko „roztapiają się” w indyferentnej religijniej większości.

Warto zauważyć, że znacząca siła „polityczna” religii (islam czy hinduizmu) w wielu krajach pozaeuropejskich zasadza się nie tyle na ascetyczno-duchowej gorliwości pojedynczych wiernych, ile na preferowaniu społecznych, wspólnotowych aspektów praktykowania wiary. Oddziaływanie „polityczne” i społeczne idei i wspólnot religijnych wiąże się nade wszystko z determinacją „ludzi religii” czyli ich liderów. Tymczasem chrześcijańscy Europejczycy, hołdując indywidualizmowi (co jeszcze bardziej widoczne jest w tradycji protestanckiej) w sferze duchowej (rynek usług religijnych), z natury rzeczy nie są w stanie wykreować znaczącej społecznie siły. Wydaje się, że wręcz z takiej – przecież dla chrześcijaństwa istotnej, bo wypływającej z Ewangelii – misji świadomie zrezygnowali. Jest prawdopodobne, że ta publiczna/polityczna/cywilizacyjna „impotencja” europejskiego modelu katolicyzmu (i chrześcijaństwa w ogóle) ma organiczny związek z publiczno-prawną zasadą separacji religii i państwa.

Między – we współczesnych demokracjach traktowaną niemal jak niewzruszony dogmat – zasadą separacji religii od państwa a „politycznym”, czyli aktywnie kształtującym życie publiczne zaangażowaniem religii (jej liderów, przywódców, przedstawicieli) zachodzi sprzężenie zwrotne. „Oddanie” przestrzeni publicznej apostołom wojującego laicyzmu/sekularyzmu zostało wręcz uznane (także, najczęściej implicite przez katolików) za wymóg „tolerancji” i aksjomat „prawdziwej demokracji”⁵⁷. A to nieprawda! *Naked public forum* (jak mówił John Richard Neuhaus) jest ideałem sekularyzmu; idea ta nie jest jednak ani zgodna z zasadami katolickiej nauki społecznej, ani nie wynika z rozróżnienia religia/państwo czyli ich faktycznego oddzielenia/autonomii. Mechanizm „wypychania” chrześcijaństwa ze sfery „rozumnej troski o dobro wspólne” i odrzu-

⁵⁷ Kościół – przy zachowaniu pewnych warunków – wyraża się o ustroju demokratycznym z uznaniem. Papież stwierdza: *Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów [...]. Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i 'podmiotowości' społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności. Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* nr 46, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 619-702.*

cenie prawa naturalnego jest czystą formą przemocy, której Benedykt XVI (podczas Mszy św. *Pro eligendo Romano Pontifice*) nie wahał się nazwać „dyktaturą relatywizmu”⁵⁸. Siła tej dyktatury jest przytłaczająca, ponieważ obejmuje samo „centrum” życia społecznego: elity intelektualne, większość mediów (telewizja, Internet, prasa, wydawnictwa, producenci filmowi), środowiska polityczne i opiniotwórcze, świat artystyczny i finansowy. Ma wymiar międzynarodowy. Tworzy swego rodzaju „układ zamknięty”, zdolny skutecznie zmarginalizować „niewygodne” osoby i środowiska⁵⁹.

Mechanizm sekularyzmu nie musi działać zawsze tak samo, czego dowodzi choćby realna siła amerykańskiej „radikalnej prawicy” *Christian Right*, zdolnej zmobilizować miliony chrześcijan w konkretnej kampanii. Na dodatek w krajach wyznaniowo zróżnicowanych (np. Niemcy, USA, Francja) nie funkcjonuje już model katolickiego „świata” czy „getta” (własne szkolnictwo, prasa, formy rozrywki); subkultury, która jeszcze w połowie XX wieku zapewniała katolikom trwanie i rozwój. Erozja żywej wiary, kryzys modlitwy, praktyk religijnych, myślenia w kategoriach wiary, faktyczna nieefektywność w przekazie wiary (czyli tradycji) młodemu pokoleniu są powodem troski pasterzy Kościoła. Przykładem poszukiwania lekarstwa na kryzys wiary jest choćby „nowa ewangelizacja”. To, co można nazwać ‘wewnętrznym kryzysem Kościoła’ może być „zatrzymane” tylko w ograniczonym zakresie. Może dlatego Benedykt XVI zapowiadał w Europie zmierzch Kościołów narodowych, które zastąpi „Kościół diaspory”⁶⁰.

Rzeczywiste odwrócenie zwycięskiego pochodu „prawa sekularyzacji” i tryumfującej ideologii sekularnej w Europie może nastąpić wtedy, gdy „ludzie religii” będą na tyle silni i zdeterminowani, by skutecznie zaistnieć w polity-

⁵⁸ Kardynał Joseph Ratzinger użył tego wyrażenia podczas homilii na początek konklawe, 18 kwietnia 2005 r. Zob. *Ojciec Święty Benedykt XVI. U progu pontyfikatu*, oprac. E. Czyżowska, M. Kraków 2005, s. 43. Państwo – nawet najbardziej religijnie zróżnicowane – jest wspólnotą etyczną, opartą na wartościach. Dlatego katolicka nauka społeczna za największe zagrożenie dla demokracji uważa etyczny relatywizm. Jan Paweł II pisze: *Dziś zwykło się twierdzić, że filozofia i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. [...] w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm*. Zob. Encyklika *Centesimus annus* nr 46.

⁵⁹ Pisze o tym, obficie cytując dokumenty organizacji międzynarodowych (ONZ, Unia Europejska) Roberto de Mattei (*Dyktatura relatywizmu*), który przewiduje, że chrześcijaństwo w Europie czeka prześladowania. O mechanizmach zanikania cywilizacji europejskiej pisze też J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro...*, s. 20 n.

⁶⁰ Zob. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 13 n.; i 191 n.

ce. Dotychczasowe doświadczenia takiej transformacji nie zapowiadają. Można wręcz odnieść wrażenie, że cywilizacja Zachodu – pogrążona w obojętnym religijnie konsumizmie – dobrowolnie zmierza do samounicestwienia⁶¹. Gdyby jednak wziąć pod uwagę trendy zachodzące w świecie pozaeuropejskim, sprawy mają się zgoła inaczej. Można więc, nawet w nieodległej przyszłości, mieć nadzieję na „powrót religii” w Europie. Jest to bodajże fundamentalny, podstawowy warunek jej przetrwania jako cywilizacji; dodajmy – chrześcijańskiej cywilizacji.

Does the Church have a Solution for Secularism?
Religion as a Causative Factor in Politics
in the Context of the Twilight of Christian Europe

Summary

For at least two centuries Europeans, in particular the political elites of Europe, have assumed that modernity and the rational character of the civilization require a marginalization of religion. A separation and juxtaposition of reason and faith, science and religion or the state and the church are regarded as almost obvious. Gradually the legitimate principle of religious freedom has started to be understood as a postulate of “purification” of public life from any references to sacrum and religion itself as an area of irrational and random opinions has been located in the private sphere. This has led to the conviction that religion (Christianity) does not have or should not have any significance in social life, the public order, the legal system or the widely understood political sphere. The central issue of the paper, which is the possibility of reversing the direction taken by European civilization, is conditioned not only by making the secularist policy of the West more friendly towards Christian tradition (for instance by grounding it on natural law) but still more by the revitalization of religious life of the Churches and Christian communities.

Hat die Kirche ein Rezept gegen die Säkularisierung?
Religion als ein Urheberfaktor in der Politik
im Kontext der Abenddämmerung der christlichen Europas

Zusammenfassung

Seit wenigstens zwei Jahrhunderten nehmen die Europäer, genauer ihre politischen Eliten, an, dass die Modernität und der rationale Charakter der Zivilisation eine Marginalisierung der Religion erzwingen. Das Auseinanderdividieren und die Gegen-

⁶¹ Decyzja parlamentu Belgii o legalizacji eutanazji dzieci (13.02.2014) jest kolejnym, tragicznym symptmem „równi pochylej”.

überstellung von Vernunft und Glauben, Wissenschaft und Religion, Staat und Kirche wird für eine Selbstverständlichkeit gehalten. Schrittweise jedoch wurde das richtige Prinzip der Religionsfreiheit als ein Postulat der „Bereinigung“ des öffentlichen Lebens von allen Verweisen zum Sacrum verstanden. Die Religion selbst, als eine Sphäre von irrationalen also beliebigen Behauptungen, wurde in die Privatsphäre verwiesen. Auf diesem Weg entstand die Überzeugung, dass Religion (Christentum) für gesellschaftliches Leben, staatliche Ordnung, Rechtssystem und breit verstandene Sphäre der Politik keine Bedeutung hat oder sogar haben darf. Die Antwort auf die im Artikel analysierte Frage nach der Möglichkeit der Umkehrung dieser Richtung, welche die europäische Zivilisation eingeschlagen hat, hängt nicht nur ab von einer Änderung der säkularistischen Politik des Westens in eine gegenüber der christlichen Tradition mehr „freundliche“ (um nur auf ein mögliches Neubedenken des Naturrechtes zu verweisen), sondern – vielleicht in noch größerem Maß – von der Revitalisierung des religiösen Lebens der Kirchen und christlichen Gemeinschaften.

Schlüsselworte: Europa, Christentum, Säkularisierung, Politik.

Keywords: Europe, Christianity, secularization, politics

Słowa kluczowe: Europa, chrześcijaństwo, sekularyzacja, polityka.