

Ks. Paweł Tarasiewicz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Między polityką a religią – – w poszukiwaniu „złotego środka”

Korelacja polityki i religii jest problemem wciąż aktualnym. Ilustruje to chociażby przykład współczesnych państw europejskich, które swój stosunek do religii regulują w oparciu o dwojaki zasady konstytucyjne. Na ich podwalinach funkcjonują dwa odpowiednio różne modele: państwa wyznaniowe i państwa świeckiego. Istota państwa wyznaniowego tkwi w jego ścisłym związku z konkretnym kościołem, ustawowo podniesionym do rangi oficjalnego lub uprzywilejowanego. Do europejskich państw wyznaniowych zalicza się obecnie Wielką Brytanię, Finlandię, Norwegię, Danię, Grecję, Cypr, Maltę i San Marino (oraz niektóre kantony Szwajcarii)¹. Z kolei państwo świeckie z natury odrzuca możliwość uznania kórejś z religii za oficjalną (uprzywilejowaną). W Europie aktualnie wyróżnia się państwa świeckie, których system prawny opiera się bądź

¹ Współczesne państwa wyznaniowe w Europie nie przestają być państwami demokratycznymi. Deklarują więc równouprawnienie w zakresie wolności sumienia i religii wszystkim obywatelom, chociaż nie uznają równouprawnienia kościołów jako społeczności religijnych.

na zasadzie separacji agresywnej wobec religii (np. Francja²), bądź też na zasadzie separacji umiarkowanej (np. Polska)³.

Niejednorodność relacji pomiędzy państwem i kościołem jest więc czymś jednocześnie oczywistym, ważnym i znamionym. Oczywistym, ponieważ faktycznie istnieje w aktualnym kontekście historycznym. Ważnym, o czym świadczy ranga zapisów konstytucyjnych. Znamionym, jako że stanowi czytelny przejaw braku tożsamości cywilizacyjnej współczesnych państw europejskich.

W perspektywie powyższego zagadnienia rozważania zawarte w niniejszym artykule podejmują problem tożsamości cywilizacji Zachodu⁴. Brak powszechnie przyjętej formuły wzajemnych relacji pomiędzy państwem i kościołem w praktyce dzisiejszego życia społecznego wydaje się wystarczającym motywem powrotu do teoretycznej refleksji nad korelacją polityki i religii. Kiedy zauważono ten problem po raz pierwszy?

² N. B. we wschodnich departamentach Francji (Alzacja i Lotaryngia) trzy wyznania mają status religii oficjalnej, są to: katolicyzm, luteranizm i religia Mojżeszowa.

³ Zob. J. Krukowski, *Konstytucyjne modele stosunków między państwem a Kościołem w Europie*, „Biuletyn Informacyjny” (PAN O/Lublin), 9 (2004) (http://www.pan-ol.lublin.pl/biul_9/art_907.htm – 5. I. 2007).

⁴ Por. V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, przeł. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 161: „Państwo świeckie w obecnej formie stara się tworzyć więź społeczną przez obietnicę zapewnienia obywatelom coraz większego dobrobytu, lecz jest to już od jakiegoś czasu rozwiązanie przestarzałe, gdyż pojawiają się potrzeby... związane nie z dobrobytem, ale z tożsamością”.

Geneza debaty

Odpowiedź na to pytanie jest trudna, aczkolwiek możliwa. Kluczem do niej jest z pewnością teoretyczna postawa starożytnych Greków, niespotykana w spoetyzowanych kręgach kulturowych barbarzyńskiego, choć niejednokrotnie wysoce cywilizowanego, świata. Teoretyczna debata wokół problemu korelacji polityki i religii znajduje swój początek jeszcze w dobie klasycznego antyku. W świetle bogatego doświadczenia społecznego starożytnych Greków, do konfliktu między tymi dwiema sferami kultury „dochodzi wtedy – jak zauważa Henryk Kiereś – gdy polityka, reprezentowana przez instytucję państwa, nie liczy się z powagą religii, osnowy życia społecznego lub kiedy – ze względów doraźnie taktycznych bądź programowo – utożsamia się doktrynalnie z religią i traci autonomię”⁵. O świadomości tych problemów dobitnie świadczą rozważania podjęte przez Sofoklesa i Platona. Autor *Antygony*, analizując postawę tytułowej bohaterki wobec śmierci brata, dostrzega niebezpieczeństwo konfliktu między prawem stanowionym a religijną transcendencją człowieka. Zgłasza tym samym problem zbyt dużego oddalenia polityki od religii. Z kolei twórca *Obrony Sokratesa*, rozpatrując kasus prawomocnej kary śmierci za przestępstwo krzewienia bezbożności przez swojego mistrza, demaskuje fakt politycznej instrumentalizacji ludzkiej pobożności. Stawia więc znak zapytania wobec zbyt dużego zbliżenia polityki do religii⁶. Oba diametralnie różne błędy uwypuklone przez greckich myślicieli sugerują wyraźnie, iż cały problem sprowadza się do odnalezienia „złotego środka” w relacjach między polityką i religią, do wytyczenia granic ich społecznych kompetencji i należnych autonomii. Spróbujmy określić go najpierw metodą „nie wprost”, czy-

⁵ Por. H. Kiereś, *Polityka a religia. Na kanwie myśli Feliksa Konecznego*, w: *Wierność rzeczywistości*, red. Z. J. Zdybicka i in., Lublin 2001, s. 481.

⁶ Tamże.

li – rozwijając intuicje Platona i Sofoklesa – odpowiedzieć na pytanie, czym ów „złoty środek” nie jest?

Dominacja religii nad polityką

Idąc śladem Platona, łatwo dojść do wniosku, że nie może on polegać na suwerenności religii i jej dominacji nad polityką w całokształcie ludzkiej kultury. Owszem, nie sposób pominąć faktu, że religia stanowiła centrum życia społecznego od pierwszych chwil jego rozwoju, wyraźnie przy tym ingerując w domenę polityczną. Pierwotnie każdą społeczność ludzką, od rodziny do plemienia, utożsamiano ze społecznością religijną, jako że nie znano innej formy ustroju społecznego poza sakralną, dzięki czemu podział na wyznawców religii i członków grupy etnicznej był czymś zupełnie obcym. Z jednej strony, wszelkie praktyki religijne, jak chociażby sprawowanie kultu czy przestrzeganie przykazań religijnych, określały dyscyplinę polityczną, której podlegała cała społeczność. Z drugiej, wszelkie przejawy życia politycznego z zasady zasługiwały na splendor żywej czci religijnej. Skutkiem tego, dzięki sakralnym cechom zbiorowości, życie danej grupy mogło również stanowić pewną całość polityczną. Do świętych zworników dawnych zbiorowości należało, na przykład, wspólne pochodzenie ich członków od boskich lub półboskich przodków; mity przedstawiające genezę lub dzieje danej wspólnoty; oraz prawa rządzące danym społeczeństwem jako wyraz nie tyle ludzkiej kultury, co boskiej woli. Zwłaszcza historia takich cywilizacji, jak chińska, japońska, egipska, perska czy mezopotamska, dowodzi, iż prymitywny człowiek widział w społeczności politycznej pewną formę *res secreta et sacra* i czcił w niej pewien element boski. Nie ustrzegli się tego nawet starożytni Rzymianie, którzy w pewnym okresie swoich dzie-

jów uznawali za bóstwo i oddawali boską cześć *saluti publicae* czy też Romie⁷.

Jednak przyznanie religii atrybutu suwerenności w kulturze skutkuje w praktyce albo likwidacją polityki (poprzez jej sakralizację), albo możliwością przyznania jej statusu pewnej autonomii.

Sakralizacja polityki polega na jej atrofii w religii, co znajduje swój najpełniejszy wyraz w ustrojach teokratycznych, wykorzystujących środki politycznego przymusu w celu zbawienia dusz swoich poddanych. Sam termin „teokracja” pochodzi od Józefa Flawiusza, który posłużył się nim dla oznaczenia koncepcji władzy politycznej, opisanej w żydowskiej Biblii. Autor dzieła *Przeciw Apionowi* zauważa, że obok monarchii, oligarchii i republiki występuje również system władzy oparty na Bogu, któremu przyznaje się najwyższy autorytet ustawodawczy, wykonawczy i sędowniczy. Człowiek natomiast, jako wyznawca i poddany zarazem, zobowiązany jest do posłuszeństwa nie tylko w zewnętrznej sferze czynów, lecz także w wewnętrznej domenie swoich myśli⁸. Uzupełnieniem rozważań Flawiusza nad teo-

⁷ P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, Lublin 2003, s. 73-75.

⁸ Zob. J. Flavius, *Against Apion*, II, 17, tłum. W. Whiston, 2001: “Now there are innumerable differences in the particular customs and laws that are among all mankind, which a man may briefly reduce under the following heads: Some legislators have permitted their governments to be under monarchies, others put them under oligarchies, and others under a republican form; but our legislator had no regard to any of these forms, but he ordained our government to be what, by a strained expression, may be termed a Theocracy, by ascribing the authority and the power to God, and by persuading all the people to have a regard to him, as the author of all the good things that were enjoyed either in common by all mankind, or by each one in particular, and of all that they themselves obtained by praying to him in their greatest difficulties. He informed them that it was impossible to escape God’s observation, even in any of our outward actions, or in any of our inward thoughts” (<http://www.gutenberg.org/dirs/etext01/agaap10.txt> – 5. I. 2007).

kracją jest refleksja Barucha Spinozy, który w swoim *Traktacie teologiczno-politycznym* dodaje, iż wszelka władza doczesna piastowana przez człowieka jest władzą delegowaną przez Boskiego Suwerena, który sam wybiera przywódców dla swojego ludu. Innymi słowy, każdy aktualny władca nosi na sobie znak boskiego namaszczenia i z tego tytułu należy się mu respekt równy posłuszeństwu wobec Boga⁹.

Autonomia polityki w kulturze określa z kolei jej komplementarny charakter wobec suwerennej religii, co przekłada się w praktyce na możliwość przyznawania tej pierwszej praw do samodzielnego działania. Jednak o zakresie tego prawa, jak również o ocenie wszelkich poczynań politycznych, decyduje ciągle strona religijna. Zjawisko takie trafnie demaskuje H. Kiereś, zwracając uwagę, iż może się zdarzyć, że nawet współczesny przedstawiciel kultury chrześcijańskiej „poczynania w polityce chce mierzyć wywodzącym się z religii kryterium ich słuszności. W przekonaniu zwolenników tego poglądu kryterium to jest uniwersalne, a więc pokrywa się pojęciowo

⁹ B. de Spinoza, *A theologico-political treatise*, XVII, tłum. R. Elwers, s. 219-220: “God alone, therefore, held dominion over the Hebrews, whose state was in virtue of the covenant called God’s kingdom, and God was said to be their king; consequently the enemies of the Jews were said to be the enemies of God, and the citizens who tried to seize the dominion were guilty of treason against God; and, lastly, the laws of the state were called the laws and commandments of G-D. Thus in the Hebrew state the civil and religious authority, each consisting solely of obedience to G-D, were one and the same. The dogmas of religion were not precepts, but laws and ordinances; piety was regarded as the same as loyalty, impiety as the same as disaffection. Everyone who fell away from religion ceased to be a citizen, and was, on that ground alone, accounted an enemy: those who died for the sake of religion, were held to have died for their country; in fact, between civil and religious law and right there was no distinction whatever. For this reason the government could be called a Theocracy, inasmuch as the citizens were not bound by anything save the revelations of G-D” (<http://www.yesselman.com/ttpelws4.htm#CHXVII> – 5.I.2007). Zob. J. Bartyzel, *Teokracja*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. XVII, Radom 2006, s. 131-133.

z celem polityki: dobrem wspólnym, a wyraża się ono w – niestety – mętnym ideowo sloganie urzeczywistniania tak zwanych wartości chrześcijańskich”¹⁰.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że głównym mankamentem zarówno sakralizacji, jak i autonomizacji polityki, jest naruszenie bytowego statusu człowieka. Osoba ludzka jawi się tu, owszem, jako byt religijny, lecz pozbawiony suwerenności i podmiotowości prawnej. Przyznanie religii statusu bytu suwerennego w kulturze jest równoznaczne z odebraniem go człowiekowi i uznaniem w nim bytu o charakterze jedynie przypadłościowym. Natomiast władza polityczna, której zakres sięga głębi ludzkiego sumienia, pozbawia osobę ludzką przyrodzonego jej prawa do autodeterminacji, do poznania i wolnego uznania za własne wszelkich rozporządzeń uchwalonych i promulgowanych przez autorytety ustawodawcze.

Dominacja polityki nad religią

Sugerując się z kolei wspomnianą myślą Sofoklesa, nietrudno dostrzec, że kolejna forma zaprzeczenia „złotego środka” w interesującej nas korelacji wynika z przyznania statusu bytu suwerennego polityce i uznania jej dominacji nad religią. Stanowiska dokonujące przewartościowania polityki w kulturze są swoistym rozwinięciem poglądów nowożytnego myśliciela, Niccolò Macchiavellego. Autor *Księcia* nie tylko podporządkował religię polityce, czyniąc z niej narzędzie służące skutecznemu sprawowaniu władzy i wzmacniające jedność państwa, lecz przede wszystkim oddzielił politykę od moralności, powierzając jej kuratelę nad dziedziną tzw. rzeczy obojętnych moralnie, i związał ją ze sztuką, widząc w niej jedynie „sztukę rządze-

¹⁰ Por. Kiereś, s. 485.

nia”, której celem jest zdobycie i utrzymanie władzy¹¹. Takie supozycje poznawcze skutkują wieloma konsekwencjami, które w uproszczeniu można sprowadzić do opcji na rzecz eliminacji religii, bądź jej neutralizacji¹².

Zwolennicy eliminacji religii z życia indywidualnego i społecznego znajdują teoretyczną bazę dla swoich przekonań w myśli, między innymi, Ludwiga Feuerbacha. Autor *Istoty chrześcijaństwa* optował za przyznaniem polityce statusu „nowej religii”, zbudowanej na miłości człowieka i... ateizmie. Odrzucał on nie tylko chrześcijaństwo, lecz wszelką religię odwołującą się do Transcendencji. Według niego, jest ona formą fałszywej świadomości, która tworzy ideę Boga jako istoty przeciwstawnej człowiekowi. Skutkiem utworzenia „Boga” jest jednocześnie poniżenie człowieka, czemu należy się przeciwstawić, przewyciężając tradycyjną wiarę. Zadaniem tym Feuerbach chwilowo obarcza filozofię (antropologię); to ona ma zastąpić teologię do czasu uświadomienia człowiekowi, że „Bóg” jest tylko nazwą dla jego własnej wyidealizowanej istoty. Po wygaśnięciu fałszywej świadomości, miejsce „Boga” zajmuje państwo, a rolę filozofii przejmuje polityka. „W państwie – zdaniem Feuerbacha – siły człowieka rozdzielają się i rozwijają po to, by poprzez owo oddzielenie i powrotne połączenie ukonstytuować nieskończoną istotę; mnogość istot ludzkich i mnogość sił tworzą jedną siłę. Państwo jest całością wszystkich rzeczy, państwo jest opatrnością człowieka... Prawdziwe państwo jest nieograniczonym, nieskończonym, prawdziwym, pełnym, boskim człowiekiem... jest człowiekiem absolutnym”¹³. Deifikacja pań-

¹¹ Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1995, s. 17.

¹² Por. Kiereś, s. 485.

¹³ *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 87 (cyt. za: Z. J. Zdybicka, *Alienacja zasadnicza: człowiek Bogiem*, w: *Filozofia – wzloty i upadki*, red. A. Gudaniec, A. Nyga, Lublin 1998, s. 30).

stwa (człowieka absolutnego) prowadzi Feuerbacha do oczywistego wniosku, iż „naszą religią musi się stać polityka”¹⁴.

Od zastąpienia teologii filozofią rozpoczyna swoje rozważania również August Comte. Celem autora *Systemu polityki pozytywnej* jest z kolei powołanie do życia „religii pozytywistycznej”, skoncentrowanej na kulcie Wielkiego Bytu, czyli ludzkości. Charakterystyczną cechą przedmiotu pozytywistycznej czci religijnej jest jego tożsamość z jednym z przedmiotów pozytywistycznej nauki. W konsekwencji do grona elit swojej nowej religii Comte zalicza jedynie przedstawicieli świata uczonych; to im jako najwyższym kapłanom nauki przekazuje on również ostateczne kompetencje sprawowania władzy politycznej, przyznając zawodowym politykom funkcje jedynie pomocnicze¹⁵. Zasadnie zatem można doszukiwać się analogii *à rebours* między pozytywistycznym ustrojem politycznym a rządami teokratycznymi. W obu przypadkach u władzy znajdują się wtajemniczeni kapłani, kierujący wszelkimi poczynaniami polityków, których zadanie ogranicza się do troski o posłuszeństwo ludu¹⁶.

Z kolei zwolenników neutralizacji religii można podzielić na autorytarystów i tolerancjonistów, których różni pogląd na temat zakresu kompetencji polityki i religii. Wybitnym przedstawicielem autorytaryzmu jest Thomas Hobbes, który w punkcie wyjścia swojej doktryny przeciwstawia politykę religii, a religię polityce. Traktuje

¹⁴ Zdybicka, s. 30. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 296-303.

¹⁵ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 100-104.

¹⁶ Doskonałą ilustracją takiej analogii jest fragment mowy pogrzebowej ku czci Ramzesa XII (B. Prus, *Faraon*, t. III, rozdz. IX) mówiący o tym, że Egipt to najpierw kapłani, którzy poznają i określają cele państwa, następnie faraon, który czuwa nad ich wdrożeniem w życie, wreszcie lud, którego zadaniem jest posłuszna służba rozkazom.

on poszczególne wyznania jako pretendenta do władzy w państwie, a tym samym jako konkurencję dla elit politycznych. Widząc w nich potencjalne zagrożenie, autor *Lewiatana* całkowicie podporządkowuje wspólnoty religijnej i ich doktryny władzy politycznej, w myśl zasady *cuius regio eius religio*. Szczególnym wyrazem omnipotencji politycznego suwerena jest jego prawo do ingerencji w sferę poglądów i nauczania, w tym do ostatecznej interpretacji wszelkich tekstów religijnych¹⁷. Generalnie autorytaryści utrzymują, że granica między dziedziną politycznego posłuszeństwa a obszarem religijnej wolności przebiega na styku ludzkiej myśli (sumienia) i ludzkiego działania. Z jednej strony więc, człowiek posiada całkowitą wolność przekonań religijnych (sfera myśli i sumienia), z drugiej natomiast, musi okazywać bezwzględne posłuszeństwo w swoich zachowaniach wobec władzy politycznej, wliczając w to jej ustalenia dotyczące zewnętrznych przejawów kultu religijnego (sfera działania)¹⁸.

Tolerancjonizm natomiast ujawnia się szczególnie wyraźnie w poglądach Johna Locke'a, wiernie respektującego zasadę hobbesowskiej opozycji między polityką i religią. Na kartach swojego *Listu o tolerancji* wyzwala on religię z okowów autorytarnej władzy i wprowadza w przestrzeń rzeczy obojętnej politycznie, stanowiących domenę tolerancji. Warunkiem „uzewnętrznienia” religii jest pozytywna edukacja obywatelska, czyli racjonalne porozumienie obywateli w sprawie obszarów właściwych polityce, do których Locke zalicza jedynie ochronę życia, wolności i własności¹⁹.

Podsumowując, trzeba zauważyć, że główną słabością dominacji polityki, podobnie jak w przypadku dominacji religii, jest naruszenie

¹⁷ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. tłum. J. Pasek i in., V, Warszawa 1997, s. 53-54. Zob. T. Hobbes, *Lewiatan*, III-IV.

¹⁸ Zob. R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1998, s. 36-48.

¹⁹ Zob. J. Locke, *List o tolerancji*, tłum. Leon Joachimowicz, Warszawa 1963.

bytowego statusu człowieka. Obie jej odmiany, zarówno eliminacja religii z życia społecznego, jak i jej neutralizacja, uderzają wyraźnie w suwerenność bytową osoby ludzkiej. Na tle całości bytu społecznego jawi się ona jako drugorzędna, a nawet zbędna. Uwidacznia się to zwłaszcza w kontekście prób eliminacji religii otwartej na Transcendencję i przekonania człowieka do uznania bóstwa w takich substytutach, jak państwo czy ludzkość. Zwolennicy takiego stanowiska kwestionują dodatkowo naturalną religijność człowieka, a jej ewentualne przejawy próbują poddać modyfikacji na poziomie doczesnej immanencji. Z kolei, neutralizacja religii w wymiarach życia społecznego, oparta na zasadzie opozycji polityki i religii, dokonuje ingerencji w całość bytową człowieka, czyniąc go osobnym podmiotem raz w zakresie działań moralnych, dwa – politycznych (amoralnych).

Dotychczasowe rozważania, wychodząc od intuicji starożytnych myślicieli, zmierzały do odpowiedzi na pytanie, czym „złoty środek” w korelacji polityki i religii nie jest, do ukazania racji, dla których dominację religii nad polityką i polityki nad religią należy uznać za stanowiska błędne. Niemniej jednak, zawierają one także wyraźną sugestię umożliwiającą pozytywne rozwiązanie problemu ich wzajemnej relacji.

„Złoty środek”

Charakterystyczną cechą zarówno supremacji sfery religijnej, jak i politycznej jest ich związek z człowiekiem. Oba stanowiska z właściwą sobie determinacją promują wybraną cechę bytu ludzkiego. Zwolennicy suwerenności religii w kulturze uwypuklają niezbywalny status ludzkiej religijności. Z kolei, propagatorzy suwerenności poli-

tyki w życiu społecznym akcentują ludzką podmiotowość w zakresie prawa stanowionego. Adekwatnym zażegnaniem wynikającego stąd konfliktu wydaje się być jedynie integralne ujęcie bytu ludzkiego. Doga się ono jednak radykalnego kompromisu zarówno ze strony religii, jak i polityki – rezygnacji z suwerenności na rzecz zabezpieczenia właściwej człowiekowi cechy. W następstwie przyporządkowania polityki i religii człowiekowi, zostaje nie tylko uchroniona w nim godność religijna i podmiotowość praw, lecz także uwyrażniona jego suwerenność bytowa²⁰. Warto w tym miejscu zauważyć, że poszczególne parametry bytu ludzkiego, ujawnione podczas rozważań nad korelacją polityki i religii, składają się na integralną teorię osoby ludzkiej, wypracowaną na gruncie realizmu filozoficznego.

Znamienną cechą tej teorii jest jej realizm i uniwersalizm. Liczy się ona z faktem, że poszczególne członkowie ludzkich społeczności najczęściej różnią się między sobą ze względu na wiek, płeć, rasę czy stan zdrowia, a także z uwagi na posiadane talenty, zdobyte wykształcenie czy zajmowaną pozycję społeczną. Tym niemniej stwierdza ona, że każdy z nich posiada równy status bytu osobowego, zdeterminowany swoją przygodnością, potencjalnością i transcendencją. W świetle jej zasad, przygodność człowieka wyraża jego niekonieczność w istnieniu i pochodność od osobowego Absolutu; jego potencjalność implikuje rozumną i wolną aktualizację natury ludzkiej w kontekście życia społecznego; jego transcendencja wreszcie wskazuje na ostateczne współrzędne ludzkiego życia osobowego, do których zalicza się poznanie, miłość, wolność (wraz z odpowiedzialnością), podmiotowość praw, suwerenność i godność religijną. Teoria ta głosi, że życie osobowe jest dla wszystkich ludzi czymś naturalnym, że w aspekcie takiego życia wszyscy ludzie są sobie równi. Każdy człowiek bowiem kształtuje swoją osobowość od momentu poczęcia do naturalnej śmierci w kontekście takich samych parametrów.

²⁰ Zob. Krąpiec, *O ludzką...*, s. 40-52.

Realizm i uniwersalizm integralnej teorii człowieka predysponuje ją także do funkcji metodologicznej. Dzięki nim bowiem wykazuje ona niezbędne cechy neutralnego kryterium oceny wszelkich ludzkich działań i ich rezultatów, w tym interesującej nas korelacji polityki i religii. O właściwościach kryteriologicznych tej teorii rozstrzyga jej przedmiotowy i negatywny charakter. Jej przedmiotowość stanowi gwarancję ochrony przed uwikłaniem w aprioryczną ideologię, a jej negatywność zabezpiecza przed naśladowaniem utopii w projektowaniu człowieka. Za jej pomocą nie można określić, jaka ma być relacja między polityką i religią, lecz można wskazać na to, co musi być respektowane, aby każdy człowiek dokonywał stałego postępu w aktualizacji swoich osobowych potencjalności. W konsekwencji, tylko taka koncepcja „złotego środka” w korelacji polityki i religii zasługuje na miano adekwatnej (czyli ludzkiej), która umożliwia integralny rozwój osobowy każdego człowieka. Każda inna natomiast jest błędem lub nadużyciem, naruszającym depozyt życia osobowego złożonego w każdym człowieku²¹.

Integralna teoria osoby ludzkiej – jak stwierdza H. Kiereś – „wskazuje na naturalną religijność człowieka i jej nieredukowalność, z czego wynika, że żadne działania polityczne nie mogą pozbawiać człowieka prawa do aktualizacji własnej religijności, nie mogą narzucać mu przemocą określonej religii, ale są zobowiązane do stworzenia takich warunków, aby religijność mogła realizować się zgodnie ze swoją naturą, a więc bez naruszania osobowej (religijnej) godności człowieka”²². Wynika z tego, że dopiero w perspektywie realizmu filozoficznego człowiek jawi się w pełni jako suwerenny podmiot zarówno życia politycznego, jak i religijnego.

Podobnie, dopiero na mocy przyporządkowania do bytu ludzkiego polityka i religia odnajdują właściwy sobie (autonomiczny, propor-

²¹ Zob. Tarasiewicz, s. 15-26.

²² Kiereś, s. 490.

cjonalny) status w kulturze. Religia odkrywa swoją realną naturę relacyjną wpisaną w dynamiczny związek zachodzący między konkretną osobą ludzką a Osobą Boską, od której „człowiek jest zależny w istnieniu i działaniu i który jest – jako Dobro Najwyższe – ostatecznym celem życia ludzkiego, nadającym mu sens”²³. W oparciu o ontyczny związek bytu ludzkiego z Absolutem religia przenika też wszystkie pozostałe dziedziny i sfery ludzkiej kultury (w tym także politykę), stając się zasadą ich tożsamości, a pośrednio także jedności samego człowieka, jako że podnosi całe jego życie do poziomu osobowego²⁴. Z kolei polityka odkrywa właściwą sobie autonomię w kulturze jako roztropne realizowanie wspólnego dobra, czyli troska o właściwą (na miarę człowieka) aktualizację jego osobowych potencjalności w kontekście życia społecznego²⁵.

Polityka i religia realizują – konkluduje H. Kiereś – „stosownie do własnych kompetencji, a więc proporcjonalnie ten sam cel: służą optymalnej aktualizacji życia człowieka, respektują to samo kryterium oceny własnych działań, ale posługują się odmiennymi, właściwymi sobie metodami. Ich dobrem wspólnym jest człowiek, a ponieważ dobro jest niepodzielne, pomiędzy polityką i religią nie zachodzi kolizja, a jeśli dochodzi do konfliktu, jego źródłem są wyłącznie błędy poznawcze człowieka. Takim błędem jest ateizacja polityki oraz jej sakralizacja, jest nim także pogląd o ich wzajemnej neutralności, jeśli bowiem celem polityki jest dobro realnego człowieka, nie może być w życiu człowieka sfery pozapolitycznej czy apolitycznej. Tworzenie takich sfer jest zabiegiem sztucznym, prowadzącym do błędu cywilizowania człowieka na dwa sposoby jednocześnie”²⁶. „Złoty środek”

²³ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 302.

²⁴ M. A. Krąpiec, *Kultura*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, t. 6, Lublin 2005, s. 138.

²⁵ Krąpiec, *O ludzką...*, s. 2.

²⁶ Kiereś, s. 490-491.

w korelacji polityki i religii polega więc na przywróceniu człowiekowi należnego mu miejsca w kulturze, należnej mu suwerenności w podejmowaniu i realizowaniu celów swojego działania, w którym obie rozważane przez nas kategorie posiadają swój proporcjonalny udział.

A tożsamość cywilizacji Zachodu?

Truizmem wydaje się twierdzenie, że cywilizacja Zachodu zawdzięcza swą tożsamość kulturze klasycznej, w której skład wchodzi grecka filozofia, rzymskie prawo i religia chrześcijańska. Powyższa konstatacja traci jednak znamiona komunału w kontekście innych czynników, które również widzą siebie wśród istotnych znamion zachodniego świata. Przecież – co się zwykle samo narzuca – przez wieki w jego granicach przenikały się wzajemnie nie tylko wzorce kultury greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej, lecz także judaistycznej, muzułmańskiej, celtyckiej, germańskiej, słowiańskiej, itp. Dlaczego więc cywilizacja Zachodu nie odnajduje swej specyfiki w tym, co nieklasyczne, czyli niegreckie, nierzymskie i niechrześcijańskie?

Powód jest prosty, aczkolwiek niezwykle doniosły. Polega on na różnicy między wspólnotą terytorialną a duchową²⁷. Gdyby Zachód był jednością jedynie czasoprzestrzenną, wówczas prawo do niego mogłoby rościć każde zjawisko kulturowe, proporcjonalnie do czasu swojej obecności lub zasięgu swojego oddziaływania. Równie dobrze mógłby to być renesansowy humanizm i oświeceniowy uniwersalizm, jak też interkontynentalny kolonializm i międzynarodowy socjalizm. Jednak w tym wypadku nie chodzi o *ius soli* (ani tym bardziej o *ius sanguinis*), lecz o swoiste *ius personarum*. Geniusz cywilizacji Zachodu wyraził się bowiem najpełniej w sformułowaniu

²⁷ Por. P. Jaroszyński, *Co to jest Europa?*, w: tenże, *Polska i Europa*, Lublin 1999, s. 9-18.

realnych i uniwersalnych zasad osobowego rozwoju konkretnego człowieka w konkretnym społeczeństwie. Oznacza to, że – aby żyć w jej duchu – człowiek nie musi być chrześcijaninem, sympatykiem Platona i Arystotelesa czy specjalistą od prawa rzymskiego, musi jednak respektować personalny wymiar życia własnego i innych ludzi, jako że naruszenie osobowego statusu bytu ludzkiego równa się uderzeniu w samego siebie²⁸.

A zatem, cywilizacja Zachodu nie ogranicza się do czasu, miejsca czy rasy, lecz jest wszędzie tam, gdzie u fundamentów życia społecznego leży integralna wizja bytu ludzkiego jako osoby. Jest to wizja, która obejmuje każdego i jednocześnie całego człowieka, która nie toleruje żadnych jego redukcji, nawet w imię najpiękniej brzmiących ideałów. Jej funkcja w kulturze spełnia się zwłaszcza poprzez troskę o prymat osoby nad rzeczą, etyki nad techniką, miłosierdzia nad sprawiedliwością oraz umiłowania tego, aby „bardziej być” przed dążeniem, aby „więcej mieć”²⁹. Dlatego też, uniwersalny szacunek dla osobowych wy-

²⁸ Kiereś, s. 491.

²⁹ Zob. P. Skrzydlewski, *Cywilizacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, t. 2, Lublin 2001, s. 343: „[C]złowiek żyje życiem osoby, a sama cywilizacja służy pełnemu rozwojowi człowieka, pojętego jako byt osobowy, a więc rozumny i wolny. Cywilizacja miłości tworzona przez ludzi napełnionych miłością, wiarą i nadzieją, ożywionych prawdą Ewangelii, budowana w pokoju, którego udziela człowiekowi prawdziwa miłość, oparta na sprawiedliwym i miłosiernym ładzie, staje się dla człowieka naturalną niszą rozwoju, umożliwiającą osiągnięcie przez niego ostatecznego celu życia. Cywilizację miłości tworzą wszyscy ludzie dobrej woli przez trud swej pracy, w której człowiek pełni rolę podmiotu, a nie narzędzia-niewolnika. Cywilizacja miłości wyrasta z personalizmu, z respektowania dobra osoby ludzkiej, dzięki czemu wiedzie ona do czynów moralnie dobrych, nieskażonych egoizmem i indywidualizmem, przepełnionych duchem prawdy i odpowiedzialności. Stoi ona także za rozgrywającą się w prawdzie ludzką wolnością i nierozłącznie związaną z nią odpowiedzialnością. Spełnieniem cywilizacji miłości i zarazem jej najgłębszym wyrazem jest miłość, wyrażona w dobrowolnym darze siebie dla dobra drugiej osoby”.

miarów życia człowieka wydaje się kluczowym warunkiem ponadczasowej tożsamości cywilizacji Zachodu.

Between the Politics and the Religion – Investigating a “Golden Mean”

Summary

The author undertakes a problem of identity of the Western Civilization in respect of a correlation of politics and religion. He traces an outset of theoretical debates about mutual correspondence of politics and religion in the ancient Greece. Following two extreme errors depicted by Sophocles in his “Antigone” and by Plato in his “Defense of Socrates”, he makes inference about a “golden mean” to be necessary in resolving the problem of politics and religion. Then, he examines the errors put forward by the ancient thinkers to find out reasons of their erroneousness. His investigations show that erroneousness of the correlation consists in endowing politics and religion with a sovereign status in culture. There is always a conflict between politics and religion unless the man regains his own sovereignty from them. Ultimately the author arrives to a conclusion that the “golden mean” of correlation of politics and religion distinctly strengthens the identity of the Western Civilization, and consists in respecting all real and universal parameters of human personal life, such as cognition, freedom (and responsibility), love (agency in law), ontological sovereignty, and religious dignity.