

Ks. Piotr Mazurkiewicz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

Co politolog powinien wiedzieć o religii?

What Should a Political Scientist Know About Religion?

Abstrakt: Powody do poważnego zainteresowania zjawiskiem religii ze strony politologa pojawiają się dopiero w momencie uznania przez niego religii za trwałe zjawisko w dziejach cywilizacji. Pierwszym pytaniem na jakie trzeba odpowiedzieć, aby sensownie mówić o styku religii i polityki, jest kwestia tego, czym w ogóle jest religia i co odróżnia w sposób istotny poszczególne historyczne religie. W dalszej kolejności możemy badać np. faktyczną polityczną efektywność religijnych motywacji. Powstaje także pytanie, czy funkcjonalne podejście do religii na gruncie nauk o polityce jest wystarczające. Autor proponuje zastąpienie go podejściem semi-substancjalnym. Wymaga ono od politologa zaznajomienia się z treścią danej religii i próby zrozumienia na ile pewne społeczne konsekwencje konkretnej wiary religijnej (np. poligamia, przemoc motywowana religijnie, separacja religii i polityki) związane są z jej istotą, a na ile są one powiązane jedynie akcydentalnie.

W tekście podjęta jest także analiza tradycyjnych obszarów zainteresowania religią ze strony politologa, tzn. relacje państwo a wspólnoty religijne, religijnie definiowane i motywowane interesy oraz polityka państwa wobec instytucji religijnych. Ponadto poruszone są nowe obszary takiego zainteresowania, jak np. polityka wyznaniowa UE, zmiana struktury demograficznej poszczególnych religii w Europie czy wreszcie przebaczenie jako istotna współcześnie kategoria politologiczna o proveniencji ściśle chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: religia, pojednanie, chrześcijaństwo, islam, politologia

Abstract: A political scientist will not see any reasons for becoming seriously interested in the phenomenon of religion unless he finds religion to be a lasting phenomenon in the history of civilization. The first question that needs to be answered in order to talk reasonably about the borderland between religion and politics is the issue of what religion is, and how historical religions essentially differ from one another. One may then study, for example, the political effectiveness of religious motivation. The other question is whether a functional approach to religion in the context of political science is sufficient. The author suggests that it should be replaced with a semi-substantial approach. It requires from a political scientist to understand the essence of a particular religion and the extent to which

certain social consequences of religious beliefs (e.g. polygamy, religiously motivated violence, separation between religion and politics) are related to its essence, and to what extent such relationship is merely accidental.

The article also analyzes traditional areas of a political scientist's interest in religion, i.e. the relationship between the state and religious communities, religiously defined and motivated interests, and the state's policy towards religious institutions. In addition, new areas of interest are discussed, such as confessional politics in the EU, or forgiveness as a political category of current relevance and a strictly Christian origin.

Key words: religion, reconciliation, Christianity, Islam, political science

Tytułowe pytanie zakłada, że politolog na temat religii w ogóle powinien coś wiedzieć. Założenie to wydaje się słuszne i oczywiste tylko wówczas, gdy uznamy, że religia ma wpływ na postawy i wybory polityczne obywateli oraz że w ogóle ma ona przyszłość, to znaczy, że tradycje i wspólnoty religijne nie są jedynie archaicznym reliktem przednowoczesnych społeczeństw przeniesionym w teraźniejszość. Przyjęcie bowiem, że zjawisko religii zanika, a ludzie religijni wcześniej czy później całkowicie wymrą, jak tyle innych zagrożonych gatunków, zdejmuje z politologa konieczność nadmiernego zwracania sobie głowy tego rodzaju problemami. Wystarczy, że w swojej ekspertyzie ograniczy się do postulatu stworzenia swego rodzaju rezerwatów/skansenów, w których grupy te będą mogły spokojnie dokonać swojego żywota. Swego czasu Jürgen Habermas pisał:

„Dopóki obywatele laicy są przekonani, że tradycje i wspólnoty religijne są jakby archaicznym reliktem przeniesionym w teraźniejszość ze społeczeństw przednowoczesnych, wolność religijną mogą interpretować tylko jako kulturalną troskę o wymierające gatunki przyrodnicze. [...] Również zasada rozdziału Kościoła i państwa może zyskać wówczas tylko negatywne, laickie znaczenie «obojętności»” [Habermas 2012: 123].

Przekonanie zakładające nie tylko efemeryczny, ale także alienujący, tzn. szkodliwy, charakter wszelkiej religii, jest częścią jednej z głównych oświeceniowych filozofii społecznych, tzn. marksizmu. Teza o zaniku religii uchodzi w nim za stanowisko naukowe, a przeciwne przekonanie za rodzaj zabobonu. „Stanowisko powyższe bywało głoszone ze stanowczością i postulowane, a nawet «wymagane» w odnośnych środowiskach jako synonim jedynie naukowej metody, co więcej, «naukowego światopoglądu». Współcześnie daje się zauważyć nie tak bezwzględna

stanowczość w tej dziedzinie” – mówił Jan Paweł II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1987 r. [Jan Paweł II 1988: 424]. Upadek marksistowskiego paradygmatu i rola, jaką w tym procesie odegrała religia, powinny skłaniać naukowców do większej ostrożności w podejściu do postulatu społecznej „śmierci Boga”.

Porażka komunizmu nie jest jedynym argumentem dowodzącym naukowej błędności ateizmu. Religia postrzegana w perspektywie czysto socjologicznej w wymiarze globalnym również ma się świetnie. Liczba osób deklarujących przynależność religijną w liczbach względnych i bezwzględnych wzrasta z roku na rok, a prognozy na przyszłość wyglądają – z punktu widzenia ludzi wierzących – raczej optymistycznie [Pew Research Center 2016]. Europejczykom trudno to zauważyć, gdyż procesy zachodzące na Starym Kontynencie są czymś wyjątkowym w skali globalnej i mają odwrotną dynamikę PB: [Inglehart, Norris 2006: 322-323].

Innym ważnym powodem, aby politolodzy interesowali się religią, jest rzeczywista efektywność polityczna religijnych motywacji. Wystarczy przywołać dwa wydarzenia, w których religia odegrała istotną rolę: trzecią falę demokratyzacji [Huntington 1995: 82-94] oraz tzw. Arabską Wiosnę. Mając liczne kontakty z unijnymi urzędnikami wyższego szczebla, patrzyłem z niedowierzaniem na powszechne utożsamianie przez nich tych dwóch fenomenów. Często słyszało się wygłaszane z niemalą pewnością siebie przekonanie, że na naszych oczach upadają autorytarne świeckie reżimy w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie, na ruinach których niechybnie nastanie liberalna demokracja. Podobny optymizm charakterystyczny był dla amerykańskich polityków wypowiadających się na temat przyszłości Iraku tuż przed inwazją sił koalicyjnych. W obydwu przypadkach, tzn. bankructwa komunizmu i „Arabskiej Wiosny”, religia miała istotne znaczenie. Jednak różne religie powodują różne konsekwencje w życiu społecznym i politycznym. Nie wystarczy zatem jedynie uznać, że religia ma znaczenie. Trzeba coś wiedzieć także na temat tego, jakie znaczenie wywierają poszczególne religie¹. Politolodzy (i politycy), którzy w myśleniu i działaniu politycznym ulegają przesądowi o nieistotności religii, czy też wykazują się ignorancją odnośnie do treści i historycznych tradycji poszczególnych religii, mogą nie tylko mylić się w przewidywaniu kierunku rozwoju sytuacji politycznej, ale mogą także być politycznie niebezpieczni. Świadomość tego faktu sprawiła, jak się wydaje, że np. w 2009 r.

¹ Pippa Norris i Ronald Inglehart dochodzą do wniosku, że porównywanie różnych religii nie jest możliwe, gdyż każda z nich jest *sui generis*, jednak sama istotność niektórych elementów różnych religii w różnych kulturach może być przedmiotem takich porównań [Inglehart, Norris 2006: 302]

powołano do życia na Quai d'Orsay «pôle religions» (Service-Public), zajmujący się analizą religii na potrzeby ministerstwa spraw zagranicznych Francji.

Pierwszą zatem tezą, którą powinien uwzględnić politolog, jest trwałość zjawiska religii. Człowiek jest *homo religiosus*, „nieuleczalnie religijny”. Drugą zaś, że religia wywiera konsekwencje w życiu społecznym i politycznym, przy czym owe konsekwencje zależą od tego, jaka to jest religia. Kto zatem próbuje całkowicie wyrugować religię z życia społecznego, z góry skazany jest na porażkę, choć zanim do niej dojdzie, może przysporzyć kościołom i wspólnotom religijnym wielu męczenników. Z drugiej strony w społeczeństwach toczy się spór o jakość sacrum, które naznacza życie społeczne.

Czym w ogóle jest religia?

Pytanie wydaje się dość trywialne. Termin ten wszak nie tylko towarzyszy od wieków naszej cywilizacji, ale każdego dnia wielokrotnie natrafiamy na niego w mediach. Trudność nie zawsze uświadomiana polega na tym, że nasze skojarzenia z tym pojęciem zostały ukute – niezależnie od osobistego stosunku do wiary religijnej – w ściśle w chrześcijańskim kontekście. Georg Wilhelm Hegel, na przykład, za jedyną religię absolutną uznaje chrześcijaństwo [Hegel 2007: t. 2, 198]. Komentując to stanowisko, Remi Brague stwierdza, że według Hegla chrześcijaństwo to jedyna religia, która jest tylko religią. Moglibyśmy powiedzieć: religią „czystą”. Wszystkie inne religie mają w sobie jakąś przymieszkę czegoś „obcego”, innego niż religia. Do religijnego elementu dorzucone jest coś dodatkowego. Judaizm jest religią i ludem lub – jeśli kto woli – religią i moralnością. Islam jest religią i systemem prawnym. Buddyzm – o ile w ogóle jest religią – jest także doktryną mądrościową [Brague 2018: 40]. Można jednak wysunąć hipotezę, że Hegel, właśnie w świetle swoich chrześcijańskich doświadczeń, tak zdefiniował religię, że jedynie chrześcijaństwo całkowicie spełniało tę definicję. Ciągnąc ten wątek, można by rzec, że w zachodnich naukach społecznych posługujemy się definicją religii, mającą wysoce europocentryczny charakter. Czy politolog powinien to wiedzieć i czy powinien rozumieć, dlaczego słowo europocentryczna w odniesieniu do religii oznacza coś innego niż wówczas, gdy użyte jest w kontekście np. prawa czy kultury? Czy – jeśli uznamy zasadność uwagi Brague'a – powinien wiedzieć, co w innych wierzeniach ma ściśle religijny charakter, a co pozbawione jest takiego charakteru, gdyż jest jedynie tym dodatkowym elementem, swego rodzaju „zanieczyszczeniem”? W pierwszym wypadku narzucanie przez państwo ograniczeń na praktyki religijne mogłoby być uznane – z punktu widzenia zachodniej definicji religii – za ograniczanie prawa do wolności religijnej, w drugim zaś

już nie. Wydaje się, że znajomość odpowiedzi na te pytania jest istotna na przykład w kontekście toczonych w Europie sporów o prawo do noszenia „ostentacyjnych” znaków religijnych, takich jak choćby burki, czadory czy hidżaby. Wprawdzie można do tego typu sporów podejść na gruncie funkcjonalizmu, tzn. poszukując rozwiązania, które prowadzi do ustanowienia pokoju społecznego bez wnikania w istotę sporu, ale pojawia się pytanie, czy tak osiągnięty pokój będzie trwały i czy w istocie nie mamy tu do czynienia z pozornym funkcjonalizmem, tzn. jedynie z niewyartykułowanym substancjalnym podejściem. Politolog bowiem zawsze ma w głowie jakąś koncepcję religii, a ewentualnie nie zdaje sobie jedynie sprawy z pochodzenia tej koncepcji, traktując ją jako jedyną i oczywistą.

Paradoks funkcjonalizmu w odniesieniu do religii dobrze ukazuje przykład podany przez Roberta Spaemanna. Zauważa on, że pozytywny stosunek państwa do religii często uzależniony jest od tego, w jakim stopniu pomaga ona w osiągnięciu pewnych ważnych dla państwa celów pozareligijnych. Przyznaje się jej zatem prawo do zaistnienia w przestrzeni publicznej, o tyle jednak, o ile dobrze wypełnia pewną zadaną jej funkcję świecką. Z tego powodu nawet w laickiej Francji nie zrezygnowano z kapelanów wojskowych oraz z zapraszania biskupów czy imamów na marsze przeciwko przemocy po kolejnych terrorystycznych zamachach. Często jednak chodzi tu po prostu o działalność dobroczynną czy edukacyjną. Jako przykład funkcjonalnego podejścia Spaemann przytacza reakcję na stwierdzenie, że „medytacja zen jest ważna, ponieważ wytrenowani przez nią policjanci są lepszymi snajperami” [Spaemann 2009: 133]. Być może zdanie to jest prawdziwe, niemniej otwarta pozostaje kwestia, jakie to ma znaczenie dla jednostki, która miałaby się oddawać pewnym religijnym praktykom w celu zwiększenia „efektywności” w pracy. Czy w takiej sytuacji państwowa policja powinna nakazać swoim funkcjonariuszom „nawrócenie” na zen i praktykowanie medytacji? Postrzeganie religii i wspólnot religijnych poprzez pryzmat pełnionych przez nie funkcji nie tylko grozi licznymi nieporozumieniami, ale także może upowszechniać instrumentalne podejście do tychże religii i wspólnot. Funkcjonalizm bowiem traktuje społeczeństwo niczym czarną skrzynkę, do której wprowadza się jakieś dane, która następnie te dane przetwarza zgodnie ze znanym operatorem algorytmem, po to, aby na wyjściu otrzymać zamierzony rezultat. Nikogo nie interesuje, co jest naprawdę we wnętrzu czarnej skrzynki. Jednak algorytm, który nie uwzględnia religijnego charakteru czynnika religijnego oraz istotnych różnic między poszczególnymi religiami, może być niebezpiecznie zawodny. Ponadto czysto funkcjonalne podejście mogłoby być odczytane przez zainteresowane wspólnoty religijne jako lekceważące, bądź nawet – używając terminologii religijnej – bluźniercze.

Warto wspomnieć tu toczone w Brukseli spory o to, co znaczy „specyficzny wkład” w przypadku art. 17 Traktatu o Funkcjonowaniu UE. Pytanie, czy politykom (i politologom) wolno z lekceważeniem podchodzić do religijnych uczuć obywateli nawet, gdyby działa się to przez przypadek czy z powodu ignorancji, pozostawiam otwarte. Chodzi bowiem w tym momencie nie tyle o jednoznaczną odpowiedź, co o jednoznaczne pytanie.

Cóż można zaproponować zamiast funkcjonalizmu? Marcelo Pera, rozważając możliwość dialogu międzyreligijnego między chrześcijaństwem a islamem, zwraca uwagę, że w sensie ścisłym taki dialog jest niemożliwy. Każda z tych religii ma swoją świętą księgę, którą uważa za objawioną przez Boga, a próba „negocjacji” czy „uzgodnienia” jej treści z inną religią zakładałaby relatywizm. Jednak każda z religii – jak wspomniano – powoduje odmienne skutki kulturowe, a rozmowa o tym, które z nich są bardziej lub mniej pożądane z uwagi na dobro wspólne, nie musi w żaden sposób odnosić się do tego, którą z nich uznamy za „prawdziwą” lub „fałszywą”. Pera wprowadza w tym kontekście pojęcie „dziedzictwa empirycznego” (*patrimonio empirico*), które w Europie ma ściśle chrześcijański charakter, i stawia pytanie, czy „konsekwencje kulturowe powodowane przez islam są kompatybilne z tym dziedzictwem moralnym ludzkości? z demokracją? z kartą praw człowieka?” [Pera 2008: 132-133]. Innymi słowy proponuje dyskusję na temat tego, na ile poligamia, przemoc, brak rozdziału religii i polityki itp. są w istotny sposób związane z islamem jako religią, a na ile związki te mają charakter przypadkowy. Podejście to można określić jako semi-substancjalne. Oznacza ono bowiem w kontekście interesującym nas, że polityk podejmujący decyzje (czy podpowiadający mu politolog) powinien znać przebieg takich debat oraz – jeśli dają jakieś rozstrzygnięcie – także ich rezultaty. Wydaje się, że w gruncie rzeczy w praktyce kierujemy się takim lub podobnym wskazaniem, tzn. nie wysyłamy religijnych ignorantów jako dyplomatów ani też nie opieramy się w polityce zagranicznej na ekspertach będących dyletantami w kwestii kontekstu religijnego w obszarze, którego dotyczą decyzje. Chodzi więc w znacznym stopniu o to, aby robić to w sposób świadomy. Tym bardziej, że – jak wykazał między innymi Samuel Huntington – religia stanowi fundament każdej cywilizacji, choć różnice między cywilizacjami nie sprowadzają się do różnic powodowanych religią [Huntington 1997: 73].

Czym zatem jest religia? Badając łacińską etymologię terminu „religia” zauważa się pewną dwutorowość. Cyceron słowo *religio* wywodzi od *relegere*, które znaczy: ponownie zbierać razem, rozważać coś na nowo, czytać coś ponownie, powtarzać,

przebiegać tę samą drogę. Stąd *religiosi* to ludzie, którzy starają się wszystkiego, co dotyczy bogów, starannie przestrzegać i wciąż na nowo powtarzać². Religia tak rozumiana jest przede wszystkim zbiorem wierzeń i praktyk odnoszących się do bogów właściwych danemu narodowi i przekazywanych przez tradycję. Powtórne czytanie wiąże się z używaniem rozumu, stąd *religio* może być też postrzegane jako przeciwieństwo *superstitio* – zabobonu³. Wbudowana w ludzką naturę potrzeba religijna sprawia, jak podkreśla Alasdair MacIntyre, że człowiek zawsze – także ten, który uważa się za agnostyka czy ateistę – wyznaje jakąś religię lub zabobon. Stąd – co należy podkreślić – wyzwolicielska moc religii zawsze prowadzi do uwolnienia ludzkiego umysłu od zabobonu⁴. W samej definicji religii na podkreślenie zasługuje jej powiązanie z rozumem. Czy w rzeczywistości mamy do czynienia jedynie z *superstitio* czy z religią, zależy od tego, czy jest to wiara szukająca zrozumienia, czy też jedynie wiara fideistyczna. Religia zatem – rozważana w kontekście europejskim – nie boi się poprawnie używanego rozumu, ale – przeciwnie – otwiera go na pełną prawdę o rzeczywistości, poszerza jego horyzonty poznawcze. Stąd odmowa prawa do obecności religii na uniwersytecie czy też prawa do stawiania pytań np. o relację między konkretną religią a przemocą – jak podkreślał to Benedykt XVI na uniwersytecie w Ratyzbonie – czyniłoby rozum, a w konsekwencji także nauki o polityce, bezbronny wobec prób nadużyć religii [Benedykt XVI 2017: 27-53].

Pierwotne chrześcijaństwo częściej wiązało słowo „religia” z *re-ligare*, ponownie połączyć, mając na myśli, po pierwsze, łączenie człowieka z Bogiem (a nie

² „Ci, którzy pilnie rozważyli i ponownie, jak gdyby zebrali (*relegerent*) to, co dotyczy kultu bogów, nazwani są religijnymi, tak jak wyborni (ludzie) od umiejętności wyboru [Cycero, II,28].

³ Cyceron łączy *superstitio* z „czczym lękiem przed bogami” (*timor inanis deorum*) [Cyceron, I, 117]. Z czasem słowo to zaczyna oznaczać obrzędy wrogie Rzymowi, jak np. obrzędy galijskie. Także chrześcijaństwo pierwotnie określano tym słowem. W 379 r. z kolei chrześcijańskie dogmaty heretyckie zostały uznane za *perversa superstitio*. Bruno Dumézil, podsumowując ewolucję ram pojęciowych, które przetrwały upadek Cesarstwa Zachodniego, stwierdza, że *religiones* na ogół były definiowane jako ogół kultów dopuszczonych przez prawo cywilne. Były one podzielone na dwie grupy: przenikającą instytucję państwa *religio par excellence* oraz *religiones licitae*, czyli kultury wprawdzie dozwolone, ale niecieszące się równie korzystnym statusem prawnym jak religia państwowa. *Superstitio* zaś zaczęło oznaczać wszystkie wierzenia bezwzględnie zakazane przez prawo [Dumézil 2008: 49-60].

⁴ „Częścią daru chrześcijańskiej wiary – pisze MacIntyre – jest umożliwienie nam trafnego rozpoznania, gdzie przeprowadzić granicę między wiarą i rozumem, tego zaś nie można dokonać z perspektywy rozumu, lecz jedynie wiary. Rozum potrzebuje zatem chrześcijańskiej wiary, jeżeli ma dobrze wykonywać swoją pracę. Rozum bez chrześcijańskiej wiary to zawsze rozum przeniknięty jakąś inną wiarą, zazwyczaj nieświadomioną, wiarą czyniącą swoich zwolenników podatnymi na błąd” [MacIntyre 2013: 211].

z tradycją), a w dalszej kolejności także ludzi wierzących między sobą⁵. Religia zatem oparta jest na osobistej więzi człowieka z Bogiem, która realizuje się we wspólnocie Kościoła. Zmartwychwstały Chrystus jest jedynym Pośrednikiem pomiędzy Ojcem a ludźmi. Zarazem jednak burzy rozdzielający ludzkość mur wrogości, z dwóch rodzajów ludzi czyniąc jednego człowieka [por. List do Efezjan 2,14]. Nie ma już Żyda ani Greka, mężczyzny, ani niewiasty, niewolnika, ani wolnego [por. List do Galatów 3,28]. Wszystkie te cechy tracą znaczenie wobec faktu adopcji człowieka przez Boga, uczynienia go swoim przybranym dzieckiem. Ten sposób uzasadniania jedności rodzaju ludzkiego jest specyficzny dla chrześcijaństwa. Religia zatem posiada dwa wymiary: wertykalny i horyzontalny. Spełnia się poprzez realizację dwóch przykazań miłości – Boga i bliźniego. Konsekwencją takiego podejścia jest uznanie na gruncie chrześcijańskim, że religia nie jest jedynie sprawą prywatną, sprowadzającą się do aktów kultu dokonywanych w zaciszu własnego domu. Religia – według chrześcijan – to sprawa publiczna, a wszelka próba pozbawienia lub ograniczenia prawa do wyznawania i praktykowania wiary w sferze publicznej zawsze odbierana jest jako naruszenie prawa do wolności religijnej, o czym politologom nie wolno zapominać. Religia nie sprowadza się zatem do przeżywania jakiejś formy duchowości.

Obszary tradycyjnego zainteresowania polityki religią

Petr Fiala dość dobrze podsumowuje trzy tradycyjne obszary, w jakich dochodzi do styku religii i polityki. Po pierwsze, chodzi o relacje między państwem a wspólnotami religijnymi (*polity*). Po drugie, chodzi o religijnie definiowane i motywowane interesy (*politics*). Po trzecie, chodzi o politykę państwa wobec religii (*policy*) [Fiala 2016: 133-137]. Nie do końca jednak można się zgodzić z Fialą, że siła publicznego oddziaływania instytucji religijnych, w tym Kościoła katolickiego, oraz chrześcijańskich partii politycznych na tyle osłabła, że spory w tych obszarach nie odgrywają już istotnego znaczenia. Wydaje się, że zwłaszcza na temat modeli relacji państwo–Kościół w świecie zachodnim istnieje wystarczająco bogata literatura i nie ma potrzeby bardziej zagłębiać się w ten temat. Jednak również w ostatnim czasie mieliśmy w tej kwestii do czynienia z istotnymi zmianami np. w Norwegii, Szwecji, Włoszech, Hiszpanii czy na Malcie, nie wspominając o Europie Środkowej i Wschodniej, gdzie w każdym z państw nastąpiła zmiana regulacji prawnych w tej dziedzinie. Prawdą jest jednak, że wszystkie te zmiany mieszczą się w ramach wspomnianych trzech modeli i w tym sensie powiedzenie *nihil novi sub sole* jest

⁵ „Tym węzłem pobożności połączeni jesteśmy i jakby z Bogiem, skąd i religia bierze swoją nazwę” [Laktancjusz, *Institutiones divinae*, VI, 28, za: [Kłoczowski 2004: 1063].

słuszne. Odnośnie do drugiego obszaru trzeba powiedzieć, że sytuacja tutaj jest bardzo dynamiczna. Niedawno przetoczyła się przez Europę debata na temat tego, co oznacza „C” w nazwie chrześcijańskiej demokracji i co zmienia w jej polityce. Przypomnijmy, że na naszych oczach rozpadła się włoska chadecja, a zarazem owo „C” wróciło do oficjalnej nazwy Europejskiej Partii Ludowej.

Czy rzeczywiście partie „C” reprezentują jakieś interesy Kościoła? W pytaniu tym zawarte jest niewyartykułowane przekonanie, że w rzeczywistości Kościół to po prostu jedna z grup interesów, a zatem traktowanie go jako wielkiej organizacji lobbystycznej jest jak najbardziej uzasadnione. O jakie interesy może chodzić: materialne? ideowe? o zakamuflowane dążenie do władzy politycznej czy też o ideowy rząd dusz?

W Europie istnieją jednak takie partie, które – choć nie reprezentują Kościoła – w swojej nazwie odwołują się wyraźnie do chrześcijaństwa. Ich polityka – jak wspomiano – stała się inspiracją do dyskusji na temat znaczenia „C” w nazwie partii politycznej. Pojawiła się w niej także teza, że większość z najbardziej problematycznych ustaw dotyczących ochrony życia, małżeństwa i rodziny prawdopodobnie nigdy nie zostałaby zatwierdzona w Europie, gdyby nie przyjęta przez chrześcijańskich demokratów strategia „mniejszego zła”. Głównym przykładem – jak podkreśla Vladimir Palko – jest włoska ustawa nr 194 dotycząca aborcji, która jest jedynym na świecie proaborcyjnym prawem podpisanym wyłącznie przez katolickich polityków (Giulio Andreotti, Tina Anselmi, Francesco Bonifacia, Tomasso Mirilina, Filippo Pandolfi) [Palko 2010; Lohmann 2011: 161-171]. Giulio Andreotti, 25 lat później, powiedział: „Dzisiaj raczej bym podał się do dymisji, niż podpisał tę ustawę” (Palko). Niestety, te C-partie, które są wystarczająco duże, by marzyć o przejęciu władzy, wciąż stosują tę samą strategię. Problem nie jest nowy. Niegdyś Max Weber pisał: „Niektóre partie, zwłaszcza w Ameryce, od czasu zamknięcia dawnych sporów co do interpretacji konstytucji, są wyłącznie partiami karierowiczów [*Stellenjägerparteien*] i swój program rzeczowy przerabiają zależnie do widoków na pozyskanie głosów wyborczych” [Weber 1998: 67]. Współczesne C-partie, z jednej strony, raczej wolą unikać sporów aksjologicznych, niż ryzykować wewnętrzne konflikty, które mogłyby spowodować rozpad samej partii⁶.

⁶ Współczesne spory aksjologiczne mają swoje główne źródło w przyjmowanych w punkcie wyjścia koncepcjach antropologicznych. Można mówić o swoistym sporze antropologicznym między chrześcijańską i oświeceniową wizją człowieka, między – przywołując typologię zaproponowaną przez Michała Gierycza – antropologią „ograniczoną” i „nieograniczoną” [Gierycz 2017]. Antropologiczna granica nie przebiega jednak wzdłuż podziałów frakcyjnych. Również wśród członków C-partii można spotkać wyznawców nie tylko chrześcijańskiego, ale również oświeceniowego przed-sądu na temat godności człowieka.

Z drugiej strony, oceniając ich politykę na podstawie owoców, można odnieść wrażenie, że niektóre z nich są infiltrowane przez ich politycznych oponentów. Petr Fiala stwierdza, że na skutek „erozji chrześcijańskiej subkultury politycznej, główne partie chrześcijańskie stopniowo [...] przekształciły się w partie konserwatywno-liberalne lub konserwatywno-społeczne. Jedne przyjęły model «partii wszystkich wyborców» (*catch-all party*), inne orientowały się na wybrane grupy społeczne lub konkretny region” [Fiala 2016: 135].

Pojawia się zatem pytanie: czy chrześcijanie wciąż potrzebują nominalnych C-partii? Jeśli tak, to w jaki sposób mogliby sprawić, by owo „C” nie było tylko ozdobnikiem? Jednym z proponowanych środków jest tworzenie małych chrześcijańskich grup wewnątrz dużych politycznych partii. Miałoby to pomóc przeciążyć ich uczestnikom poczucie samotności, wprowadzić chrześcijańską refleksję do głównego nurtu politycznej debaty oraz zapewnić, że chrześcijański punkt widzenia w ogóle zostałby w niej wyrażony *explicite*. Niewątpliwie wewnątrz tych partii wciąż jest na tyle wielu przekonanych chrześcijan, że tworzenie takich grup mniejszościowych jest możliwe, jednak stwierdzenie, że C-partie istnieją po to, aby bronić jakichś interesów Kościoła, wydaje się dzisiaj poważnym nadużyciem.

Do trzeciego obszaru z pewnością można zaliczyć wspomniane już toczące się na Zachodzie debaty – i towarzyszące im kroki prawne – dotyczące zakazu noszenia w miejscach publicznych, bądź jedynie w budynkach publicznych, religijnych nakryć głowy czy ubiorów (czadorów, niqabów, burek, burkini kip czy turbanów) czy też – mówiąc szerzej „ostentacyjnych znaków religijnych”. Myślę, że w tym obszarze mieści się również francuska dyskusja zainicjowana przez prezydenta Sarkozy’ego na temat *laïcité positive*. Warto przy tym wspomnieć, że także w Europie mamy do czynienia z istotnymi różnicami w stosunku kultury politycznej do obecności religii w sferze publicznej. Nie myślę tutaj jedynie o różnicy między europejskimi państwami wyznaniowymi, neutralnymi religijnie i laicką Francją. W sporze o obecność znaku krzyża we włoskiej szkole, zainicjowanym przez mieszkającą w tym kraju obywatelkę Finlandii, w którym rozstrzygnięcie zapadło dopiero w drugiej instancji strasburskiego Trybunału Praw Człowieka, ostatecznie – jak się okazało – chodziło jedynie o prawną obronę włoskiej tradycji kulturowej [Europejski Trybunał Praw Człowieka 2011]. Krzyż zatem pozostał, gdyż tak nakazuje w tym kraju prawo państwowe. W nieco podobnym sporze o krzyż na pomniku św. Jana Pawła II we francuskim Ploermel, sąd nakazał usunięcie krzyża z przestrzeni publicznej, a mieszkańcy tego miasta wprowadzili w życie ów wyrok, przesuwając pomnik o kilkanaście metrów na teren będący własnością prywatną.

Res novae w obszarze religii i polityki

Res novae z pewnością pojawiły się w obszarze działania organizacji międzynarodowych, takich jak Organizacja Narodów Zjednoczonych i podobne jej organizacje regionalne, czy Unia Europejska. W pierwszym przypadku mamy podejmowane co jakiś czas próby pozbawienia Stolicy Apostolskiej statusu członka czy stałego obserwatora i zastąpienie go statusem dużej organizacji pozarządowej.

W drugim wypadku sytuacja jest bardziej skomplikowana, gdyż można mówić o specyficznej polityce wyznaniowej prowadzonej przez tę organizację międzynarodową, co zahacza – choć w nowej formie – o trzeci z wymienionych przez Fiałę obszarów. Mamy za sobą żywe dyskusje o odniesieniu do chrześcijaństwa w preambule Karty Praw Podstawowych UE oraz unijnego traktatu konstytucyjnego. Istnieje szereg dyrektyw i rozporządzeń unijnych, które bezpośrednio bądź pośrednio w istotny sposób wpływają na funkcjonowanie kościołów i związków wyznaniowych, w tym także na ich status prawny w państwach członkowskich [Mazurkiewicz, Ptaszek, Młyńczyk 2019]. Wreszcie wspomnieć trzeba artykuł 17 TFUE zobowiązujący instytucje unijne do dialogu z kościołami i związkami religijnymi. Gęstość wzajemnych relacji między instytucjami UE a kościołami i związkami religijnymi nieustannie wzrasta, ale zarazem coraz bardziej widoczna jest w unijnej polityce tendencja, by religie te za sprawą własnych działań zmieniać od środka. Dla zilustrowania tego zagadnienia wystarczy przytoczyć Rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych [Rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679]. Wprawdzie w art. 91 ust. 1 pozostawia ono kościołom i związkom wyznaniowym prawo do zachowania autonomicznego systemu ochrony danych osobowych, ale jedynie kosztem przeniesienia do systemu prawa kanonicznego modelu ochrony tych danych zapisanego w unijnym prawie. Politycy zatem wyznaczają standardy ochrony tych danych w kościołach. Pewną analogię można dostrzec także w debacie na temat nadużyć seksualnych w kościołach. Pod wpływem politycznej i medialnej presji kościoły te często przejmują nie tylko wrażliwość, ale także terminologię i standardy ochrony osób, zwłaszcza nieletnich. Nie chodzi o ewentualną naganność takiej praktyki, ale o sam fakt jej istnienia.

Aby ukazać inny innowacyjny element w relacjach religii i polityki w Europie, pomocny okaże się drobny myślowy eksperyment. Bierzemy do ręki zdjęcie wykonane w Niemczech w maju 2018 r. Przedstawia ono wnętrze rzymskiej

bazyliki z czasów Konstantyna. Obecnie użytkuje ją Kościół protestancki. W centrum fotografii ołtarz, na którym widnieje hasło: „1818-2018. Karol Marks – Trewir”⁷. Po drugiej stronie ołtarza, w miejscu, gdzie zwykle stoi pastor sprawujący liturgię, widzimy Jeana-Claude’a Junckera, przewodniczącego Komisji Europejskiej, przemawiającego do zebranych. Nasuwa się kilka naiwnych pytań: Dlaczego spotkanie to odbywa się w kościele? Czy mamy do czynienia z nabożeństwem czy raczej z politycznym wiecem? Czy Juncker zmienił wyznanie i został protestanckim pastorem? A może było odwrotnie, to pastor został szefem Komisji Europejskiej? Czy Kościół zmienił swoje nastawienie do komunizmu i nie traktuje go już jako synonimu bezbożności? Czy Europejska Partia Ludowa jest kontynuatorką Międzynarodówki Komunistycznej, a Unia Europejska spadkobierczynią Związku Sowieckiego? Nie wiem, czy pytania te w ogóle są poważne, ale zdjęcie przedstawia niewątpliwie zetknięcie dwóch światów: religii i polityki, przy czym pierwszy udziela gościnnie swojej przestrzeni, a drugi przejmuje misję nauczania.

Innym obszarem, w którym decyzje polityczne bardzo wyraźnie wpływają na kształt fenomenu religii w Europie jest polityka migracyjna zarówno na poziomie państw narodowych, jak i unijnym. Ponieważ od pewnego czasu strumień imigrantów docierających do Europy jest wyraźnie zdominowany przez wyznawców jednej, pozaeuropejskiej religii, decyzje odnośnie do preferowanych kierunków, z których Europa przyjmuje imigrantów oraz liczby przyjmowanych imigrantów mają istotny wpływ na religijną strukturę demograficzną Starego Kontynentu. Można powiedzieć, że w znacznym stopniu to politycy decydują o przyszłych proporcjach między różnymi wyznaniami i religiami w Europie. W niczym nie przypomina to polityki wyznaniowej prowadzonej niegdyś przez państwa komunistyczne, ale wydaje się, że nazywanie tego typu działań polityką wyznaniową jest jak najbardziej uprawnione. W obydwu ostatnich przypadkach wiedza o religii i ich specyfice ich wkładu – jak czytamy w TFUE – w życie społeczne i polityczne jest istotna dla politologa, w tym także zdolność do odróżnienia konsekwencji tego wkładu w przypadku, gdy krajobraz zdominowany jest np. przez wieże gotyckich katedr bądź przez szpice minaretów.

⁷ W przemówieniu na cześć Marksa Juncker powiedział: „Karl Marx was a philosopher, who thought into the future had creative aspirations. (...) Today he stands for things, which he is not responsible for and which he didn't cause, because many of the things he wrote down were redrafted into the opposite. (...) He is the main founder of Marxism, the founder of Marxist political parties and the creator of international communism, and the greatest thinker of modern times” [Churm 2018]; Pełne nagranie przemówienia Przewodniczącego: J.-C. Juncker, 2018.

Nie da się wśród *spraw nowych* pominąć zachodniej dyskusji o religii i przemocy. Zasadnicze pytanie w obliczu upowszechniającego się w zachodnich społeczeństwach strachu przed terroryzmem dotyczy tego, czy uciekanie się do przemocy jest integralną częścią danej religii czy raczej ma charakter akcydentalny, a zatem terroryści działają poniekąd „na własną rękę”, bez religijnej legitymizacji ze strony swojej wspólnoty? Islam od czasu do czasu bywa umieszczany w centrum publicznej kontrowersji. Stało się tak na przykład po wystąpieniu papieża Benedykta XVI na Uniwersytecie w Ratyzbonie w 2006 r. Mało kto zapewne zarejestrował fakt, że nosiło ono tytuł: „Wiara, rozum i uniwersytet” [Benedykt XVI 2006]. Zamysłem papieża nie był wywoływanie sporu z muzułmanami, ale podjęcie krytyki rozumu nowoczesnego z pozycji wewnętrznych (*a critique of modern reason from within*). Nie była to próba – jak zaznaczył papież – cofania zegarów w czas przedoświeceniowy, ale chwila niezbędnej refleksji nad nowoczesnym rozumem, aby w obliczu współczesnych wyzwań nie stał się on całkowicie bezbronny. Jak zauważa w komentarzu do papieskiego wystąpienia Lee Harris, Benedykt XVI w uniwersyteckiej auli nie przemawiał z pozycji Głowy Kościoła, która „zna wszystkie odpowiedzi”, ale z pozycji mędrca, który – wzorem Sokratesa – „zna wszystkie pytania” [Harris 2006]. Papież, zdaniem Harris, uważa, że charakterystyczna dla świata Zachodu koncepcja racjonalności atakowana jest współcześnie z dwóch różnych stron. Z jednej strony przez islamski fundamentalizm, z drugiej zaś przez współczesnych zachodnich intelektualistów, którzy – sprowadzając racjonalność do tego, co sprawdzalne metodami nauk empirycznych, do swoistej mieszanki matematyki i empiryzmu – znacznie ją zawężają w stosunku do greckiej koncepcji. Nowoczesny rozum, argumentuje papież, wykluczając kwestie religii i etyki z zakresu swoich zainteresowań badawczych i przenosząc je do sfery całkowicie prywatnych, subiektywnych i „nieracjonalnych” z punktu widzenia owej zawężonej koncepcji racjonalności wyborów, w konsekwencji nie jest w stanie wartościować różnych religii nawet z punktu widzenia ich stosunku do przemocy. Nie może w związku z tym także uczestniczyć w dyskusji o tym, która z religii, chrześcijaństwo czy islam, jest bardziej racjonalna i czy, na przykład, pragnienie ludzkiej krwi pozostaje w zgodzie z boską naturą, czy też jest jej przeciwne. Od zdolności współczesnego rozumu do odpowiedzi na te pytania zależy jednak sama jego zdolność do przetrwania. Może on bowiem funkcjonować jedynie w ramach wspólnoty racjonalnych ludzi, w obrębie kultury, której uczestnicy zgadzają się, że przemoc nie jest uprawnioną metodą wpływania na stan ludzkich umysłów. Jeśli więc rozum nie będzie mieć nic do powiedzenia na temat patologii religii, będzie wprawdzie mógł pozostać rozumem nowoczesnym, ale nie jest pewne, czy poza „kulturą rozumu” (Johann Herder) w ogóle zdoła przetrwać. Stąd zasadne

wydaje się wysuwanie pod adresem współczesnego rozumu dwóch postulatów: etycznego i religijnego. Postulat etyczny brzmi: „Czyni wszystko, co możliwe, aby stworzyć wspólnotę ludzi racjonalnych, którzy odcinają się od używania przemocy, gdyż wolą używać siły rozumu” [Harris 2006: 10]. W naszej rodzimej tradycji postulat ów został niegdyś sformułowany w łacińskim brzmieniu: *plus ratio quam vis*. Postulat religijny natomiast brzmi następująco: „Jeśli masz wybierać między różnymi religiami, zawsze optuj za tą religią, która bardziej sprzyja budowie społeczeństwa racjonalnych osób, nawet jeśli sam jej nie wyznajesz” [tamże]. Wydaje się, że te dwa wnioski z papieskiego przemówienia w Ratyźbonie, głośno oprotestowanego w świecie muzułmańskim, nie powinny oburzać ludzi nauki, w szczególności politologów, w naszym zachodnim zsekularyzowanym świecie.

Religia a europejska demografia

Europa przeżywa w ostatnich dziesięcioleciach kryzys demograficzny. Nie zawsze zwraca się uwagę na to, że ma on także swój wymiar religijny. W 2015 r. muzułmanie byli najmłodszą grupą religijną w Europie (średnia wieku 33 lata, przy średniej 43 lata wśród chrześcijan). W latach 2010–2015 w żadnym z europejskich krajów liczba zgonów wśród muzułmanów nie przewyższyła liczby narodzin, podczas gdy w przypadku chrześcijan stało się tak w 24 z 42 krajów. W efekcie przyrost naturalny wśród muzułmanów w Europie wyniósł w tym czasie 2 290 000 osób, a wśród chrześcijan był ujemny i wyniósł –5 640 000 osób. Na latach 2055–2060 prognozuje się odpowiednio 1 480 000 osób dla muzułmanów i –12 320 000 osób dla chrześcijan. Związane jest to również ze zróżnicowanym religijnie współczynnikiem dzietności. W skali globalnej jest on zdecydowanie wyższy w przypadku kobiet wierzących niż w przypadku kobiet niedeklarujących związków z wiarą religijną (odpowiednio: 2,5 i 1,6), na co zwracał uwagę już Ronald Inglehart [Inglehart, Norris: 321]. Podobnie jest także w Europie, choć wielkość tego współczynnika i różnica między religiami jest zdecydowanie mniejsza (odpowiednio: 1,7 i 1,5)⁸. W skali globalnej współczynnik dzietności wynosi 3,2 wśród kobiet muzułmańskich, 2,7 wśród kobiet chrześcijańskich i 1,7 wśród niedeklarujących żadnej przynależności religijnej⁹. Według Eurostatu współczynnik dzietności dla całej UE w roku 2017 wynosił 1,59 [Eurostat 2018].

Obok współczynników dzietności drugim istotnym czynnikiem zmieniającym demografię wyznaniową Europy jest – jak wspomniano – migracja. Według

⁸ Przewidywania na lata 2015–2020.

⁹ Dane za lata 2010–2015.

danych Pew Research Center w roku 2050 spodziewane jest, że społeczność muzułmańska osiągnie w Europie 8,45% ogólnej populacji bez uwzględniania migracji i 10,2% przy uwzględnieniu wpływu czynnika migracyjnego. Przewidywany wpływ migracji na strukturę wyznaniową jest w przypadku Europy większy niż w odniesieniu do innych kontynentów. W efekcie można się spodziewać, że takie europejskie kraje jak Wielka Brytania, Francja, Republika Macedonii, Bośnia i Hercegowina czy Holandia, w których dziś chrześcijanie stanowią ponad połowę populacji, przestaną być państwami zdominowanymi przez chrześcijan. W przypadku Wielkiej Brytanii chrześcijanie wciąż pozostaną największą grupą religijną, stanowiąc 45,4% społeczeństwa. W przypadku Macedonii oraz Bośni i Hercegowiny najliczniejsi będą muzułmanie (odpowiednio: 56,2 i 49,4%). W przypadku zaś Francji i Holandii największą grupę stanowić będą osoby niedeklarujące żadnej religijnej afiliacji (odpowiednio: 44,1 i 49,1%). Można by zatem mówić o przewidywanym swoistym „zwycięstwie” islamu na Bałkanach, ateizmu we Francji i Holandii, a chrześcijaństwa w Europie Środkowej. Jednakże faktyczne zmiany w religijnej strukturze demograficznej w Europie zależeć będą od decyzji polityków. Pew Research Center, na przykład, przygotowało trzy różne scenariusze rozwoju sytuacji w zależności od przyjętej w Europie polityki migracyjnej [Pew Research Center 2017]. Warto przy tym zwrócić uwagę, że politycy i politolodzy, poza podjęciem decyzji dotyczącej pożądanego scenariusza, zderzą się także koniecznością uwzględnienia w swoich analizach poczucia „ontologicznego zagrożenia” i towarzyszącym temu zjawisku społecznym emocji¹⁰. Literackie wyrazy tego fenomenu, jak choćby u Michela Houellebecqa, nie są jedynie efektem artystycznej wyobraźni [Houellebecq 2016].

Sekularyzacja a krótkowzroczność

Trawestując powiedzenie Winstona Churchilla, Rémi Brague stwierdza, że demokracja jest najlepszym ustrojem z punktu widzenia tych, którzy aktualnie stanowią demokratyczną wspólnotę. Jeśli jednak zapanuje na dłuższą metę, spowoduje wymarcie ludzkości [Brague 2014: 304]. Brague nawiązuje do Alexisa de Tocqueville’a, który uważał, że to religia wpaja ogólny nawyk postępowania z myślą o odległej przyszłości (*longanimitas*) ze świadomością, że pewnego dnia człowiek musi w swej nagości stanąć przed Sędzią, „tam, gdzie się drogi rozcho- dzą; jedna prowadzi do Wysp Szczęśliwych, a druga do Tartaru” [Platon 1999: 524a, t. 1, 446]. „Jednak w miarę jak światła wiary słabną – pisze Tocqueville

¹⁰ Debata na ten temat jest stosunkowo dobrze podsumowana przez Ivana Krasteva [Krastev 2017] czy przez Monikę Gabrielę Bartoszewicz [Bartoszewicz 2018].

– wzrok ludzi się zacieśnia i można by rzec, że z każdym dniem cel ich działań wydaje im się bliższy. Kiedy już raz przywykli nie zajmować się tym, co ma nastąpić, gdy ich życie przeminie, znów łatwo popadają w ową kompletną, bezwzględną obojętność wobec przyszłości, aż nazbyt zgodną z niektórymi instynktami rodzaju ludzkiego. Zaraz, gdy odzwyczajają się lokować swe najważniejsze nadzieje w odległej przyszłości, siłą rzeczy natychmiast pragną realizować swe najmniejsze zachcianki i odnosimy wrażenie, że odkąd stracili nadzieję na życie wieczne, są skłonni działać tak, jakby mieli żyć tylko jeden dzień” [Tocqueville 1996: II, 17 t. 2, 161-162]. Krótkowzroczność wpisana jest poniekąd w naturę demokratycznego świeckiego państwa. Wspólnota aktualnie żyjących nie jest bowiem w naturalny sposób zainteresowana, aby stanowić prawa z korzyścią dla tych, których jeszcze nie ma na świecie. Zapomina się o spostrzeżeniu dokonanym już przez Arystotelesa, że „sztuka kierowania państwem nie stwarza ludzi, lecz ich otrzymuje od natury i tylko posługuje się nimi (...)” [Arystoteles 2001: 1258a, 38]. Mówiąc inaczej, dzieci nie rodzą się samorzutnie. Jeśli zabraknie świadomej troski o powołanie do życia następnego pokolenia, dzieci po prostu się nie urodzą w liczbie wystarczającej, aby przedłużyć istnienie demokratycznej wspólnoty. Pigułka antykoncepcyjna – postrzegana w tej perspektywie – może okazać się większym zagrożeniem dla demokracji niż bomba atomowa [Brague 2014: 299].

Tymczasem zamiast należytej troski o jeszcze „nieobecnych” raczej jesteśmy świadkami słabnięcia poczucia międzypokoleniowej solidarności i wrastającej popularności różnych wersji neomaltuzjanizmu. Na dramatyczny spadek liczby urodzeń w Europie zwracał uwagę swego czasu Jan Paweł II, wiążąc go ściśle z sekularyzacją i zanikiem nadziei („gaszeniem nadziei”) na Starym Kontynencie [Jan Paweł II 2003: 7-10, 12-16]. W podobny sposób, choć oczywiście bez kontekstu możliwej „demograficznej śmierci Europy”, pisał Immanuel Kant: „Etyka nie jest właściwie nauką tego, w jaki sposób mamy uczynić się szczęśliwymi, lecz tego, w jaki sposób mamy stać się godnymi szczęśliwości. Dopiero wtedy, gdy przyłącza się religia, zjawia się również nadzieja, że będziemy kiedyś uczestnikami szczęśliwości w takiej mierze, w jakiej zwracaliśmy uwagę na to, żeby nie stać się jej niegodnymi. (...) nadzieja szczęśliwości rozpoczyna się dopiero wraz z religią” [Kant 2002: 131].

Wydaje się, że wiedza na temat tego, skąd społeczeństwa mogą czerpać nadzieję konieczną do przetrwania w wymiarze historii, może być użyteczna także z punktu widzenia politologa.

Religia i przebaczenie

„Jedyną drogą do ustanowienia pokoju w zsekularyzowanym świecie jest przebaczenie” – pisał Jan Paweł II bezpośrednio po zamachu na World Trade Center [Jan Paweł II 2007b: 4, 63]. Przebaczenie jednak, jako bezwzględny moralny obowiązek wynikający z przykazania miłości nieprzyjaciół, nie jest świeckim „towarem”, ale stanowi *novum* wniesione w dzieje cywilizacji przez chrześcijaństwo¹¹. Możliwość ustanowienia pokoju w zsekularyzowanym świecie zależy zatem od zdolności do przebaczenia, mającej swoje źródło w bardzo konkretnej religii. Innymi słowy ani Paweł VI w kontekście ekumenicznym, ani polscy biskupi w liście do biskupów niemieckich nie posłużyliby się Horacjańską formułą (*et hanc veniam petimusque domusque vicissim* – przyznając to prawo i sobie, i innym), zmieniając całkowicie jej pierwotny sens, gdyby nie ich wiara i znajomość Ewangelii¹².

Jan Paweł II był świadomy nowości, jaką w dzieje ludzkości wniosło chrześcijańskie przebaczenie.

„Przyjęcie i ofiarowanie przebaczenia umożliwia nadanie nowej jakości relacjom między ludźmi, przerywa spiralę nienawiści i zemsty, kruszy kajdany zła, krępujące serca przeciwników. (...) Kościół, głosząc przebaczenie i miłość nieprzyjaciół, jest świadom, że wzbogaca duchowe dziedzictwo całej ludzkości o nowy sposób budowania relacji z bliźnimi; sposób z pewnością niełatwy, ale niosący wielkie nadzieje” [Jan Paweł II 2007b: 4, 63].

Obowiązek przebaczenia wiąże się bezpośrednio z ewangelicznym nakazem miłości nieprzyjaciół: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” [Mt 5,44-45]. Święty Augustyn, komentując ten tekst, stwierdza, że wypełnienie tego przykazania polega na tym, by pragnąć przemienienia wrogów w swych przyjaciół, co możliwe jest za sprawą przebaczenia¹³.

¹¹ Szerzej na temat przebaczenia: Mazurkiewicz 2007; Mazurkiewicz 2006; Mazurkiewicz 2016.

¹² Pierwotnie odnosiła się ona do różnorodności stosowanych gatunków literackich [Mazurkiewicz 2001: 306-307].

¹³ „Tak kochaj i wrogów, abyś im życzył, by byli braćmi; tak kochaj wrogów, abyś ich chciał widzieć powołanych do łączności z tobą. Bo tak kochał Ten, który wyrzekł na krzyżu: «Ojczy, przebac im, gdyż nie wiedzą, co czynią» [Łk 23,43]” [Augustyn św. 2000: 15-16].

„Aby uczynić krok ku pojednaniu – pisze Jan Paweł II – trzeba wpi­erw przejść drogę wewnętrznego nawrócenia; trzeba mieć odwagę, aby pokornie podporządkować się przykazaniu Jezusa. Jego słowo nie pozostawia wątpliwości: nie tylko ten, kto jest przyczyną wrogości, ale i ten kto jej doznaje, winien dążyć do pojednania [por. Mt 5,23-24]. Chrześcijanin winien zawrzeć pokój nawet wówczas, gdy czuje się ofiarą kogoś, kto go niesłusznie znieważył i uderzył. Sam Chrystus tak postąpił” [Jan Paweł II 2007b: 4, 63].

W dzisiejszym świecie moralny nakaz przebaczenia i dążenia do pojednania znajduje także swój wymiar instytucjonalny, choćby w działaniach instytucji międzynarodowych. Pokój w świecie nie będzie jednak dziełem nawet najsprawniejszej biurokracji. „[...] losy pokoju zależą przede wszystkim od odnalezienia solidarności serc. A ta wymaga [...] odwagi przebaczenia” [Jan Paweł II 1994: 5, 13-14]. „Tylko wtedy, gdy zaistnieje etyka i kultura przebaczenia, można mieć nadzieję na «politykę przebaczenia», wyrażającą się w zachowaniach społecznych i działaniu instytucji prawnych, w których także sprawiedliwość nabierze bardziej ludzkiego oblicza” [Jan Paweł II 2007a: 8, t. 4, 837]. Innymi słowy, jak przebaczenie poprzedza ustanowienie prawdziwego pokoju, tak etyka i kultura, a przede wszystkim religia, poprzedzają politykę. Od treści, jakie w życie społeczeństw wnosi religia, kultura i etyka zależy kształt ludzkich dziejów. Zrozumienie tych zależności może być przydatne także podejmującym badania politologiczne.

* * *

Pozwoliłem sobie na nakreślenie kilku zaledwie kilku aspektów relacji między religią a polityką, kilku obrazów, które – jak mi się wydaje – politolog powinien brać pod uwagę w swoich politologicznych analizach, nie stając się przez to w żadnym stopniu teologiem i zachowując świadomość, że jego badania należą do dziedziny politologii, a nie teologii. Czy można prowadzić współcześnie badania politologiczne bez tej wiedzy? Z pewnością można, skoro wielu tak czyni, ale być może przynajmniej niektóre z nich nie są wystarczająco głębokie, aby były nie tylko ciekawe intelektualnie, ale także bezpieczne dla społeczeństw, których dotyczą.

Bibliografia

- Arystoteles (2001), *Polityka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Augustyn św. (2000), *Istnieje tylko miłość. Homilie na Pierwszy List świętego Jana*, Cerf – Kairos – Znak, Kijów.
- Bartoszewicz M.G. (2018), *Festung Europa*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Benedykt XVI (2006), *Faith, Reason and the University. Memories and Reflections, Aula Magna of the University of Regensburg*, 12.09.2006, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html.
- Benedykt XVI (2017), *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Brague R. (2014), *Modérément moderne*, Flammarion, Paris.
- Brague R. (2018), *Sur la religion*, Flammarion, Paris.
- Churm P.A. (2018), *Juncker opens exhibition to Karl Marx*, <http://www.euronews.com/2018/05/04/juncker-opens-exhibition-to-karl-marx>.
- Cycon, *De natura deorum*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd1.shtml#117>.
- Dumézil B. (2008), *Chrześcijańskie korzenie Europy*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Europejski Trybunał Praw Człowieka (2011), *Arrêt de Grande Chambre Lautsi et autres c. Italie 18.03.2011*, [https://hudoc.echr.coe.int/fre-press#{"fulltext":\["lautsi"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/fre-press#{).
- Eurostat (2018), *Total fertility rate*, <https://ec.europa.eu/eurostat/tgm/table.do?tab=table&plugin=1&language=en&pcode=tps00199>.
- Fiala P. (2016), *Laboratorium sekularyzacji. Kościół i religia w społeczeństwie niereligijnym*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Gierycz M. (2017), *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa.
- Habermas J. (2012), *Między naturalizmem a religią*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Harris L. (2006), *Socrates or Muhammad? Joseph Ratzinger on the destiny of reason*, 10/02/2006, Volume 012, Issue 03, <http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/012/736fympi.asp>.
- Hegel G.W.F. (2007), *Wykłady z filozofii religii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Houellebecq M. (2016), *Uległość*, Grupa Wydawnicza Foksal, Warszawa.
- Huntington S.P. (1995), *Trzecia fala demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Huntington S.P. (1997), *Zderzenie cywilizacji*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa.
- Inglehart R., Norris P. (2006), *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- J.A. Kłoczowski (2004), *Religia*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM.
- Jan Paweł II (1988), *Wiara i kultura*, Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym – Lublin.
- Jan Paweł II (1994), *Do prezydenta Republiki Bośni i Hercegowiny, L'Osservatore Romano* wyd. pol., 11(167).

- Jan Paweł II (2003), *Ecclesia in Europa*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Jan Paweł II (2007a), *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2002 r.*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, Wydawnictwo M, Kraków.
- Jan Paweł II (2007b), *Przebaczenie drogą do pokoju. Orędzie na Wielki Post – 2001 r.*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5, Wydawnictwo M, Kraków.
- Juncker J.-C., 2018, <https://ec.europa.eu/eurostat/tgm/table.do?tab=table&plugin=1&language=en&pcode=tps00199>.
- Kant I. (2002), *Krytyka praktycznego rozumu*, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Krastev I. (2017), *After Europe*, University Pennsylvania Press.
- Lohmann M. (2011), *Gdzie jest „C” w CDU?*, Z Martinem Lohmannem rozmawia Stefan Sękowski, Fronda 58.
- MacIntyre A. (2013), *Bóg – filozofia – uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Mazurkiewicz P. (2001), *Przemoc w polityce*, Ossolineum, Wrocław.
- Mazurkiewicz P., Ptaszek R.T., Młyńczyk Ł. (2019), *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej*, Pracownia Badań nad Mniejszościami Narodowymi i Etnicznymi - Instytut Politologii – Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra.
- Palko V. (2010), *Chore hviezdy krest’ansko-democraticke*, Impulz 1, <http://www.impulzrevue.sk/article.php?531>.
- Pera M. (2008), *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l’Europa, l’etica*, Mondadori, Milano.
- Pew Research Center (2016), *The future of world religions*, <http://www.globalreligiousfutures.org>.
- Pew Research Center (2017), *Europe’s Growing Muslim Population*, <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>.
- Platon (1999), *Gorgiasz*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych, 2016, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=CELEX%3A32016R0679>.
- Service-Public (2019), https://lannuaire.service-public.fr/gouvernement/administration-centrale-ou-ministere_185251.
- Spaemann R. (2009), *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Tocqueville A. de (1996), *O demokracji w Ameryce*, t. 2, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Weber M. (1998), *Polityka jako zawód i powołanie*, Wydawnictwo Znak, Kraków.