

# Janusz Filipkowski

---

## Człowiek a religia i polityka

---

Nurt SVD 51/2 (142), 270-282

---

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Człowiek a religia i polityka

Man, religion and politics

*Janusz Filipkowski*

*janusz.filipkowski@uwm.edu.pl*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Teolog, filozof i politolog; wykładowca w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; redaktor naczelny „Rocznika Dobromiejskiego”, autor haseł w *Encyklopedii Gutenberga*, *Encyklopedii Białych Płam* i *Encyklopedii Katolickiej* oraz publikacji: *Koncepcja nadziei w filozofii św. Tomasza z Akwinu* (Olsztyn 2004) i *Alasdair MacIntyre i problem podstaw*

*racjonalności polityki* (Olsztyn 2014).

### Wzajemne relacje religii i polityki w realiach współczesnej rzeczywistości

**P**roblem wzajemnych relacji religii i polityki zaliczany jest do najistotniejszych problemów współczesności. Obejmuje on nie tylko zagadnienia związane z obecnością Kościołów w życiu publicznym i ich dopuszczalnym wpływem na kształt bieżącej polityki, zwłaszcza w realiach państw demokratycznych, ale i szereg kwestii związanych z tym, że przekonania religijne poszczególnych jednostek siłą rzeczy w znaczący sposób wpływają również na ich zaangażowanie polityczne, czyli na ich postawy i dokonywane przez nich wybory w sferze polityki. Z drugiej strony przyjęty model ułożenia wzajemnych relacji religii i polityki wpływa na stosunek państwa do religii, poszczególnych Kościołów czy życia religijnego własnych obywateli. Znaczenie problemu wzajemnych relacji religii i polityki dodatkowo pogłębia jeszcze i to, że większa część trapiących nas współcześnie konfliktów politycznych, które nierzadko przybierają formę konfliktów zbrojnych,

przynajmniej w pewnej mierze wpływa z pobudek religijnych<sup>1</sup>. Takie czy inne ułożenie wzajemnych relacji religii i polityki nie jest więc jedynie problemem czysto teoretycznym, ale ma również swoje często bardzo znaczące konsekwencje praktyczne.

Określony model ułożenia wzajemnych relacji religii i polityki związany jest z przyjęciem określonej koncepcji człowieka i państwa, ze swoistym sposobem rozumienia polityki i samej religii. Wzajemne relacje religii i polityki odmiennie postrzegane są również w ramach poszczególnych ideologii, co z kolei znajduje swoje odzwierciedlenie na gruncie związanych z tymi ideologiami doktryn i programów politycznych<sup>2</sup>. Na przestrzeni dziejów myśli politycznej bardzo różnie próbowano określić wzajemne relacje religii i polityki, co w dalszej konsekwencji miało swoje znaczenie dla kształtu bieżącej polityki, wpływało na obecność religii i Kościołów w życiu politycznym i wyznaczało ich rolę nie tylko w funkcjonowaniu poszczególnych państw, ale również instytucji i wspólnot międzynarodowych (przykładem może być tutaj stanowiący przedmiot ożywionych dyskusji problem pożądanego modelu wzajemnych relacji religii i polityki w ramach Wspólnoty Europejskiej<sup>3</sup>). Przykładów tego rodzaju zależności znaleźć można wiele zarówno w aktualnej rzeczywistości, jak i w rzeczywistości historycznej. Odmiennie wyobrażenie o właściwym ułożeniu wzajemnych relacji religii i polityki mają zresztą nie tylko reprezentanci świata polityki czy myśliciele polityczni, ale również poszczególne wspólnoty religijne czy Kościoły<sup>4</sup>. Jest to także przedmiot ciągłych dysput toczonych z pozycji indywidualnych przekonań poszczególnych jednostek, które w kwestii tej również posiadają często własne zdanie, niekiedy niezgodne ze zdaniem Kościołów, których są członkami, czy podmiotów politycznych, z którymi czują się związani. Konsekwencją tego rodzaju sporów są próby prawnego uregulowania wzajemnych relacji religii i polityki, państwa i Kościoła (Kościół) czy dopuszczalnych form manifestowania religijności w życiu publicznym.

<sup>1</sup> Por. R. Zenderowski, *Religia i konflikty zbrojne*, [w:] P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, s. 600-627.

<sup>2</sup> Zob. np. P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka*, dz. cyt., gdzie na s. 320-435 ukazano miejsce religii w ideologii konserwatyzmu, liberalizmu, lewicy, feminizmu i chrześcijańskiej demokracji.

<sup>3</sup> Zob. na ten temat: J. Krukowski, O. Theisen (red.), *Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Lublin 2003.

<sup>4</sup> Zob. pracę: P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka*, dz. cyt., gdzie na s. 26-201 zaprezentowano wzajemne relacje religii i polityki w ujęciu głównych religii: chrześcijaństwa, islamu, judaizmu, hinduizmu, buddyzmu i konfucjanizmu.

Możliwości wzajemnego ułożenia relacji religii i polityki jest bardzo wiele. Są one rozpięte między dwiema skrajnościami: pierwszą jest model państwa wyznaniowego, w którym funkcjonowanie państwa bez reszty podporządkowane jest Kościołowi uznawanemu w danym państwie za oficjalny i wskazanym płynącym z wyznawanej w ramach tego Kościoła religii; drugą natomiast stanowi model państwa świeckiego, w którym religia w sferze publicznej nie odgrywa już żadnej roli i może funkcjonować wyłącznie w życiu prywatnym<sup>5</sup>. U podstaw każdego z tych modeli leży odpowiednia argumentacja, z której ma wynikać, że przyjęty model jest modelem optymalnym, a często nawet jedynym słusznym, racjonalnym i właściwym, co pociąga za sobą uznanie go za model konieczny. W realiach współczesnej, przesiąkniętej ideałami nowoczesności rzeczywistości za optymalny uznaje się model oparty na radykalnej separacji religii i polityki, a tym samym państwa i Kościoła. W praktyce ma to prowadzić do sytuacji, w której nie tylko reprezentanci Kościołów nie uczestniczą w życiu politycznym i nie zabierają głosu w sprawach dotyczących kwestii politycznych czy samej polityki, ale także nawet reprezentanci świata polityki w swoich działaniach nie biorą pod uwagę głosów płynących ze strony takich czy innych Kościołów i religii, ponieważ naruszałoby to zasadę neutralności światopoglądowej państwa. Ostatecznie chodzi o zupełną nieobecność Kościoła w życiu publicznym. W realiach Unii Europejskiej adresatem postulatu całkowitego odseparowania religii od polityki jest przede wszystkim Kościół rzymskokatolicki<sup>6</sup>. Analiza roszczeń tego modelu do wyłączności wymaga podjęcia głębszej refleksji nad naturą religii i polityki, a ponieważ obie te dziedziny rzeczywistości wyrastają z natury człowieka jako istoty powołanej do życia we wspólnocie, więc również, a być może przede wszystkim, refleksji nad naturą człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

<sup>5</sup> Pomijam tu sytuacje, gdzie w ogóle próbuje się wyeliminować religię z ludzkiego życia, gdzie chce się ją wyrugować nawet ze sfery ludzkiej świadomości. Na temat modeli wzajemnego ułożenia relacji religii i polityki zob. P. Burgoński, *Modele relacji między religią i polityką*, [w:] P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka*, dz. cyt., s. 216-239.

<sup>6</sup> Postulat ten jest jednym z elementów szerszego zjawiska określanego często mianem dechrystianizacji Europy. Por. P. Szuppe, *Negatywne zjawiska kulturowe kształtujące oblicze współczesnej Europy w świetle adhortacji apostołskiej Jana Pawła II Ecclesia in Europa*, „Nurt SVD”, nr 1, 2011, s. 37-45.

## Dynamiczny charakter ludzkiego bytu

Początki filozoficznej refleksji nad społeczną naturą człowieka sięgają czasów starożytnych. Kluczem do właściwego rozpoznania społecznego charakteru ludzkiej natury jest prawda o osobowym i dynamicznym charakterze ludzkiego bytu.

Będąc osobą, jest człowiek substancją natury rozumnej<sup>7</sup>. Oznacza to, iż jest on bytem zdolnym do poznania umysłowego, czyli otwartym na prawdę o rzeczywistości, który w swoim działaniu kieruje się rozumem. Konsekwencją tego jest podmiotowość człowieka i jego zdolność do wolnego działania. Posiadając zdolność do poznawania prawdy i wolnego dążenia do dobra, człowiek zdaje sobie sprawę z możliwości własnego rozwoju, doskonalenia się i możliwie pełnego urzeczywistnienia własnej osoby. Dynamiczny charakter ludzkiego bytu wyraża się właśnie w tym, że człowiek, mając świadomość możliwości kształtowania własnego „ja”, podejmuje działania mające na celu osiągnięcie ideału przynależnej ludzkiej naturze doskonałości. Urzeczywistniając ten ideał, musi uwzględniać każdy z elementów jego wielorako wewnętrznie złożonej natury i troszczyć się odpowiednio o aktualizację każdej z zawartych w niej potencjalności. Potencjalność człowieka dotyczy więc wszystkich sfer ludzkiej natury, wszystkich dokonujących się w nim procesów i wszelkich w sposób świadomy i wolny podejmowanych przez niego działań, a polega na zabieganiu o charakterystyczne doskonalące te sfery dobra, ich osiągnięciu oraz na przewyciężaniu i pokonywaniu wszelkich przeszkód, które stają na drodze do ich zdobycia<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Słynną sformułowaną przez Boecjusza definicję osoby: „*Persona est rationalis naturae individua substantia*” (Boecjusz, *De duabus naturis*, 3) przytacza św. Tomasz z Akwinu w swojej *Sumie teologicznej* 1, 29, 1. M.A. Krąpiec osobę nazywa „jaźnią natury rozumnej” (tenże, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 363 nn).

<sup>8</sup> Dostrzeżenie dynamicznego charakteru ludzkiego bytu znalazło się w centrum wielu nurtów współczesnej filozofii. I tak np. G. Marcel opisuje człowieka jako byt w drodze ku spełnieniu, E. Bloch za istotną cechę człowieka uznaje cechę „jeszcze-nie-bycia” i „jeszcze-nie-urzeczywistnienia”, a P. Teilhard de Chardin jego egzystencję porównuje do kielka, „w którym życie skupia się i fermentuje”. Za moment wypełnienia się tego dynamizmu uznaje się często dopiero moment śmierci. Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1985; M. Gogacz, *Filozoficzne ujęcie śmierci*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XXXVII-XXXVIII, z. 1, 1989-1990, s. 223-236; M.A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, [w:] B. Bejze (red.), *O Bogu i o człowieku*, t. 1, Warszawa 1968, s. 123-148.

Dynamiczny charakter ludzkiego bytu ujawnia się już na poziomie jego cielesnej natury. Stanowiące integralny element ludzkiej natury ciało rozwija się, dojrzewa i doskonali, ale narażone jest również na różne dolegliwości, słabości i choroby, a z czasem zaczyna podlegać procesom starzenia. Jego odpowiednia kondycja i sprawność są o tyle istotne, że stanowi ono swoiste narzędzie człowieka, które nie tylko warunkuje zdobywanie przez niego najrozmaitszych doskonałych go dóbr, ale i otwiera przed nim szereg nowych możliwości. Dla zachowania tej kondycji i sprawności wymaga pożywienia, ochrony, troski o jego zdrowie i wyposażenia je w szereg umiejętności, którym człowiek zawdzięczał będzie choćby możliwość poruszania się, wykonywania różnych czynności oraz komunikowania się poprzez czynione gesty, wydawane dźwięki czy ostatecznie poprzez opanowanie języka<sup>9</sup>.

Dynamiczny charakter ludzkiego bytu ujawnia się również w sferze zwierzęcego składnika jego złożonej natury. Rozwój w tej dziedzinie polega na poddawaniu sfery instynktów i popędów pod kontrolę rozumu i podporządkowywaniu tych czynników wypracowanym w danym środowisku normom kulturowym. Istotą tego procesu jest to, że w miarę rozwoju człowiek nie ogranicza się wyłącznie do zaspokajania potrzeb fizjologiczno-biologicznych, lecz w swoich pragnieniach i działaniach wykracza poza to, co jest elementem jego rozwoju jako zwierzęcia, i zwraca się w stronę tego, co służy rozwojowi jego w pełni ludzkiego życia i urzeczywistnieniu tego, co decyduje o specyfice bycia człowiekiem<sup>10</sup>.

Dynamiczny charakter ludzkiego bytu, jakkolwiek związany z biologiczną i zwierzęcą sferą ludzkiej natury, ujawnia się jednak przede wszystkim w tym, co decyduje o swoistości i wyjątkowości bycia człowiekiem i co wyróżnia go spośród innych bytów otaczającej go przyrody. Czynnikiem tymi są rozum i związana z nim wolna wola. Będąc bytem rozumnym, człowiek posiada zdolność racjonalnego poznania, dzięki której może nie tylko zmagać się z przyrodą, opanowywać Ziemię, zmieniać jej oblicze i czynić ją sobie poddaną, ale także

<sup>9</sup> Na temat roli ciała w strukturze ludzkiego bytu zob. M.A. Krąpiec, *Ciało ludzkie*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 176-186. Zob. też: M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2002; S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009.

<sup>10</sup> Na temat procesu przekraczania poziomu zwierzęcości w procesie rozwoju człowieka zob. np. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago and La Salle 1999.

w sposób świadomy kształtować samego siebie, doskonalić się i rozwijać. Zdolność racjonalnego poznania umożliwia mu bowiem rozpoznawanie prawdy (poznanie teoretyczne), odpowiednie pokierowanie jego działaniem (poznanie praktyczne) oraz rozwój szeroko rozumianej dziedziny ludzkiej wytwórczości (poznanie pojetyczne)<sup>11</sup>. Zdolność ta sama w sobie również jednak musi być rozwijana i usprawniana<sup>12</sup>. Ponieważ zaś na mocy jedności ludzkiego bytu związana jest ona ściśle z dziedziną pożądania, dlatego też usprawnianiu poznawczych zdolności człowieka towarzyszyć musi usprawnianie dziedziny następującego za poznaniem pożądania, w tym następujących za poznaniem zmysłowym uczuć oraz następującego za poznaniem umysłowym pożądania rozumnego, czyli woli<sup>13</sup>.

### Człowiek jako istota społeczna i polityczna

W każdej z wymienionych wyżej sfer ludzkiego rozwoju człowiek potrzebuje pomocy innych ludzi. Życie wspólnie z innymi, we wspólnocie, poczynając od wspólnoty rodzinnej, a na najszerszych wspólnotach międzynarodowych kończąc, nie jest w przypadku człowieka kwestią jego wolnego wyboru, lecz koniecznością warunkującą nie tylko urzeczywistnienie jego najrozmaitszych możliwości, ale i rozumianą w sposób najbardziej elementarny egzystencję. W przypadku jednostek zdrowych, silnych i w pełni sprawnych, życie wspólnotowe jest środowiskiem, w którym mogą się one w pełni rozwinąć i w którym może się urzeczywistnić ich doskonałość; z drugiej strony natomiast, w przypadku jednostek słabych, niezaradnych czy z jakichś innych powodów ułomnych i upośledzonych, jest ono miejscem, gdzie mogą one oczekiwać życzliwości, wsparcia i pomocy innych ludzi. Życie we wspólnocie, czy ujmując rzecz precyzyjniej, w szeregu najrozmaitszych wspólnot, zapewnia więc jednostce nie tylko w miarę najbardziej korzystne warunki dla jej indywidualnego rozwoju, ale

<sup>11</sup> Twórcą tego rozróżnienia był Arystoteles. Jego podstawą było wyróżnienie trzech rodzajów czynności życiowych człowieka: oglądania rzeczywistości, postępowania i wytwarzania. Rozróżnienie to w zasadniczych rysach przejęte zostało przez św. Tomasza z Akwinu. Szerzej na ten temat zob. J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960, s. 10-40.

<sup>12</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 141-197; tenże, *Prawda – dobro – piękno jako wartości humanistyczne*, [w:] B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. XVII, Warszawa 1987, s. 9-25; tenże, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.

<sup>13</sup> Szerzej na temat rozwoju człowieka i jego wychowania zob. np. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986.



i możliwie najbardziej odpowiednie warunki do przetrwania w sytuacjach przytrafiających się jej słabości czy zagrożeń.

Zależność człowieka od wspólnoty w najbardziej podstawowym sensie dotyczy zaspokajania jego potrzeb biologicznych. Dotyczy to zwłaszcza okresu dzieciństwa, w którym człowiek zdany jest na wsparcie swoich najbliższych, zwłaszcza rodziców, ale i sytuacji, kiedy samodzielnie tych potrzeb nie jest w stanie zaspokoić, np. w czasie choroby czy w okresie starości. Dzięki wspólnocie i obowiązującym w niej normom kulturowym nabywa umiejętności porządkowania i dyscyplinowania sfery instynktów i emocji, która usprawniana jest w taki sposób, by na swój sposób służyła pełnemu jego rozwojowi. Wspólnocie zawdzięcza jednak przede wszystkim znajomość wielu różnych umiejętności, dzięki którym ma możliwość doskonalenia poszczególnych dziedzin własnego życia i ciągłego przekraczania osiąganych w nich standardów i wzorców doskonałości<sup>14</sup>. Spośród wszystkich wspólnot, w których człowiek żyje i w których może się doskonalić, naczelnymi są państwo i naród. To ich kondycja decyduje o tym, czy człowiek znajdzie optymalne warunki własnego rozwoju, stąd też kluczowym pytaniem będzie pytanie o to, jak je pojąć i jak je właściwie zorganizować<sup>15</sup>.

Stwierdzenie, iż człowiek jest istotą społeczną, oznacza, że z natury rzeczy żyje i rozwija się w ramach wspólnoty i dzięki wspólnocie. Wspólnota zapewnia mu warunki, w których może rozwijać zdolności swojego ciała, nabywać umiejętności kontrolowania własnych instynktów i emocji, doskonalić swoje zdolności intelektualne i moralne, nabywać sprawności w posługiwaniu się językiem, rozwijać swoje talenty i umiejętności praktyczne. Zależność jednostki od wspólnoty stanowi podstawę i uzasadnienie jej lojalności wobec tejże wspólnoty, której kondycja z kolei uwarunkowana jest zaangażowaniem tworzących tę wspólnotę jednostek. Wspólnota pozbawiona lojalnych wobec niej i lojalnych wzajemnie wobec siebie jednostek, które angażują się w jej podtrzymywanie, skazana jest na obumieranie stanowiących o wspólnotowej kondycji więzi między jej członkami, a w końcu na zupełny rozpad. Jej trwanie, a zwłaszcza jakość toczącego się w jej ramach wspólnotowego życia, wymaga więc solidarnego współdziałania i zaangażowania wszystkich jej członków, którzy chcą

<sup>14</sup> Jak pisze M.A. Krąpiec: „Rodzimy się w rodzinie, poprzez drugich ludzi uzyskujemy zdolność mówienia i myślenia, wywołania się naszej miłości i różnych form twórczości” (tenże, *Suverenność – czyja?*, Lublin 1996, s. 57).

<sup>15</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Suverenność – czyja?*, Lublin 1996, rozdz. *Państwo i naród kolebką życia osobowego*, s. 57-72.



korzystać z owoców tego życia, wcześniej włączyć się muszą w proces jego współtworzenia<sup>16</sup>.

Lojalność jednostki wobec wspólnoty może przybierać bardzo różne formy, z których najbardziej zasadniczą jest polityka, będąca niczym innym jak rozumną troską o wspólnotę i dobro wspólne, we właściwym sensie realizujące się w ramach takiej formy wspólnotowego życia, jaką jest wspólnota państwa<sup>17</sup>. Tym samym lojalność wobec wspólnoty, troska o nią i jej podtrzymywanie, wyrażająca się w aktywności politycznej, okazuje się jednym z najbardziej podstawowych wymogów, jakie stają przed każdą z żyjących w niej jednostek, i jedną z najważniejszych powinności, która ostatecznie służy rozwojowi i dobru samej jednostki. Aktywność ta, w zależności od kompetencji i możliwości poszczególnych jednostek, może przybierać bardzo różną postać i natężenie, od działań podejmowanych okazjonalnie aż po sprawowanie władzy w państwie. O ile jednak różny stopień zaangażowania w działania na rzecz wspólnego dobra danej wspólnoty można jakoś zrozumieć i usprawiedliwić, o tyle całkowity brak zaangażowania uznany być musi nie tylko za niewłaściwy, ale i naganny. Zawdzięczając wiele wspólnotcie, człowiek winien jest jej swoją wdzięczność, której wyrazem jest proporcjonalne do własnych kompetencji i możliwości zaangażowanie w sprawy polityki. W ten sposób polityka, rozumiana jako stała troska o dobro wspólne realizowane w ramach państwa, okazuje się stałym i nieusuwalnym kontekstem ludzkiego życia oraz swoistym wyzwaniem i zobowiązaniem dla każdego żyjącego w nim człowieka i zarazem obywatela. W tym kontekście aktywność polityczna ujawnia swój głęboko moralny charakter. Aktywność ta służy bowiem zarówno rozwojowi i doskonaleniu własnej osoby, ale jest również praktycznym wyrazem

<sup>16</sup> Na konieczność podejmowania działań na rzecz wspólnot, które bez tych działań skazane są na proces powolnego obumierania, zwracają współcześnie uwagę zwłaszcza zwolennicy komunitaryzmu, tacy jak Ch. Taylor, M.J. Sandel, M. Walzer czy A. Etzioni skupieni wokół dokumentu programowego ogłoszonego w 1990 roku *Komunitariańska platforma programowa. Społeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki* (dostępny w zbiorze: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004, s. 17-34). Ruch ten powstał jako reakcja na negatywne konsekwencje liberalizmu, który koncentrując uwagę jednostki na jej dobru własnym prowadził do zaniku trwałszych i głębszych więzi społecznych oraz do zamierania wszelkich form wspólnotowego życia.

<sup>17</sup> Na temat koncepcji polityki zob. J. Filipkowski, *Concerning disputes about the definition of politics*, „Dialogi Polityczne. Filozofia, Społeczeństwo, Prawo”, t. 19, 2015, s. 47-55.

troski o drugiego człowieka i wszystkich innych członków danej wspólnoty<sup>18</sup>.

### Zaangażowanie polityczne a działalność partii politycznych

Troska o wspólnotę państwa i realizowane w nim dobro wspólne może być podejmowana w sposób indywidualny przez poszczególnych jego obywateli. Ponieważ jednak człowiek jest istotą społeczną i naturalnym kontekstem dla jego życia jest szereg różnych wspólnot, do których przynależy, dlatego też zaangażowanie na rzecz tej najszerzej wspólnoty, jaką jest wspólnota państwa, najczęściej ma charakter wspólnotowy. Specyficzną formą wspólnot, które w procesie historycznym uformowały się jako wspólnoty w sposób najbardziej bezpośredni przypisane do troski o dobro wspólne realizowane w ramach państwa, są partie polityczne. Nie oznacza to, że z obowiązku angażowania się zwolnione są inne rodzaje wspólnot, a tym bardziej, że mają one zakaz podejmowania jakichkolwiek działań, które odnosiłyby się do sfery polityki i tym samym miały polityczny charakter. Troska o dobro wspólne realizowana w ramach państwa nie jest zastrzeżona dla partii politycznych. Tym, co wyróżnia partie polityczne i jest ich swoistym przywilejem, jest to, że troszczą się one o dobro wspólne poprzez sprawowanie władzy w państwie. Istnienie partii politycznych z obowiązku troszczenia się o dobro wspólne nie zwalnia również żadnego z obywateli, który choć nie sprawuje władzy w państwie, to jednak o to dobro troszczyć się i może, i powinien.

Troska o dobro wspólne realizowane w ramach państwa nie wymaga istnienia partii politycznych. Świadczy o tym choćby to, iż historia państw i podejmowanego w nich wysiłku rozumnej troski o dobro wspólne jest znacznie dłuższa niż historia partii politycznych. Pojęciem

<sup>18</sup> Nie bez powodu według Platona warunkiem moralnego rozwoju człowieka jest jego zaangażowanie polityczne. Uznany badacz myśli Platona A.E. Taylor w swojej monumentalnej pracy *Plato. The Man and His Work* (London 1927) pisze: „[...] żaden człowiek nie żyje w sobie i dla siebie i człowiek, który sam dąży do szczęśliwości, jest nieuchronnie ożywiony duchem misjonarskim w stosunku do całej wspólnoty. Dlatego filozof nie może być sprawiedliwy względem siebie, jeśli nie jest królem-filozofem; nie może osiągnąć zbawienia, nie przynosząc go społeczności” (cyt. [za:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, s. 288). Konieczność podejmowania działalności politycznej jest również tezą filozofii Arystotelesa, dla którego bycie obywatelem nie polega tylko na zamieszkiwaniu na terytorium jakiegoś państwa, ale na udziale w sądach i zgromadzeniach ludowych, które ustanawiają prawa i rządzą państwem (por. *Polityka*, Księga VI).

partii określano grupy polityków skupione wokół swego przywódcy, związki przyjaciół lub oddziały wojskowe wyodrębnione z sił głównych. W czasach nowożytnych pojęciem tym zaczęto oznaczać rywalizujące ze sobą o władzę zorganizowane grupy obywateli. Początki współczesnych partii politycznych sięgają czasów powstawania parlamentów narodowych i organizowania się grup parlamentarzystów wokół pewnych wspólnych celów czy programów. Od XIX w., w związku z procesami demokratyzacji życia politycznego, mamy do czynienia z powstawaniem partii masowych. Powstały one w wyniku swego rodzaju procesu postępującej specjalizacji zadań realizowanych w ramach państwa i towarzyszącego temu procesowi podziałowi pracy. Rolą partii politycznych miało być zaspokajanie potrzeb większych grup społecznych przez sprawowanie władzy w państwie, podczas gdy inne zadania realizować miały inne wyspecjalizowane wspólnoty<sup>19</sup>. I tak np. problematyką zdrowia miały się zajmować wspólnoty lekarzy, edukacji i wychowania – wspólnoty nauczycieli, a życia religijnego – wspólnoty religijne i Kościoły. Każda z tych wspólnot, wykonując przypisane jej zadania, jednocześnie uczestniczy na swój sposób w realizacji tego, co stanowi dobro wspólne całej wspólnoty państwa. Dzięki specjalizacji i podziałowi pracy może to robić w sposób o wiele bardziej efektywny. W dzieło rozumnej troski o dobro wspólne, w ramach swoich kompetencji, nie tylko mogą, ale i powinny angażować się funkcjonujące w danym państwie religie i Kościoły, ale - o ile przestrzegane mają być wyznaczone im granice ich kompetencji - nie mogą tego robić poprzez zarezerwowane dla partii politycznych sprawowanie władzy w państwie. U podstaw takiego rozwiązania i takiego wyznaczenia poszczególnym wspólnotom przypisanych im zadań leżą jedynie względy pragmatyczne: chodzi o to, by dobro wspólne realizowane było w sposób możliwie efektywny i skuteczny. Względy te decydują zresztą również o tym, jak szeroki będzie zakres sprawowanej w państwie przez partie polityczne władzy, co związane jest z przyjętą koncepcją państwa i jego zadań. W modelu państwa liberalnego zakres sprawowanej władzy jest najwęższy - rola państwa ogranicza się do roli stróża nocnego i gwarantowania bezpieczeństwa obywateli i ochrony ich własności. Zakres władzy jest najszerszy w modelach charakterystycznych dla ideologii lewicowych, w których kontroli władzy państwowej poddany jest niemal każdy aspekt ludzkiego życia.

Istnienie partii politycznych nie jest więc rozwiązaniem koniecznym i można wyobrazić sobie takie sytuacje, gdzie partii politycznych

<sup>19</sup> Zob. szerzej: J. Filipkowski, *Ruchy polityczne, partie i stowarzyszenia*, [w:] S. Opara i in. (red.), *Podstawowe kategorie polityki*, Olsztyn 2005, s. 251-257. Zob. też R. Herbut, *Teoria i praktyka funkcjonowania partii politycznych*, Wrocław 2002.

nie ma, a za realizację dobra wspólnego odpowiedzialne są jakieś inne lub inaczej zorganizowane wspólnoty. Wynika to z tego, iż aktywność polityczną i zaangażowanie w sprawy polityki wiązać należy raczej z dobrem wspólnym i troską o to dobro niż tylko ze sprawowaniem władzy w państwie i działalnością partii politycznych czy ludzi zaliczanych do sfery polityki.

Już samo pojęcie polityki jako rozumnej troski o dobro wspólne pokazuje, że działalność partii politycznych nie wyczerpuje treści zawierających się w tym pojęciu. Polityka bowiem to nie tylko sprawowanie władzy w państwie, ale również szereg działań, które mogą w pewien sposób na sprawowanie tej władzy wpływać. Politykę tego rodzaju mogą prowadzić grupy lobbingu, stowarzyszenia i inne organizacje społeczne, środki masowego przekazu, poszczególni obywatele (np. osoby obdarzone szczególniejszym autorytetem, dysponujące wpływami) i, co nas szczególnie interesuje, związki religijne i Kościoły.<sup>20</sup> Również analiza pojęcia polityki podejmowana nie tyle z punktu widzenia tego, jak może być ona realizowana (poprzez sprawowanie władzy czy poprzez wywieranie wpływu na władzę), ale z punktu widzenia tego, co jest jej przedmiotem, pokazuje jasno, iż możliwości włączenia się w działalność polityczną bez realnego sprawowania władzy w państwie są niemal nieograniczone. Wieloaspektowość i wewnętrzna złożoność dobra wspólnego, a przede wszystkim coś, co można określić jednością strumienia ludzkiego życia, obejmującego sobą zarówno jego wymiar indywidualny, jak i społeczny, powoduje, że trudno o działania, które w zupełności pozbawione by były wspólnotowego, a tym samym politycznego znaczenia. Trudno o wskazanie działań, które nie przekładałyby się jakoś na realizację tego dobra, które określamy dobrem wspólnym. Działania takie mogą podejmować i faktycznie podejmują zarówno poszczególne osoby, jak i najrozmaitsze mniej bądź bardziej zorganizowane grupy społeczne i wspólnoty, w tym również wspólnoty religijne i Kościoły.

### **Źródła postulatu separowania dziedziny religii i polityki**

Angażowanie się poszczególnych jednostek i całych wspólnot w funkcjonowanie państwa i toczące się w nim życie polityczne jest czymś naturalnym. Sposoby tego angażowania się i jego zakres zależą od przyjętego modelu funkcjonowania państwa. Pojawia się więc pytanie o przyczyny zgłaszanego wspólnie dosyć często postulatu

<sup>20</sup> S. Opara, *Pojęcie polityki*, [w:] tenże i in., (red.), *Podstawowe kategorie polityki*, dz. cyt., s. 43-47.

powstrzymywania się wspólnot wyznaniowych, religii i Kościołów od angażowania się w sprawy polityki.

Wydaje się, iż jedną z przyczyn jest charakterystyczne dla współczesności zapoznanie właściwego rozumienia polityki. Rozumiana jest ona bowiem zazwyczaj nie tyle jako rozumna troska o dobro wspólne, co raczej jako zespół działań mających na celu zdobycie i utrzymanie się przy władzy, działań, w których ewentualne dobro wspólnoty ma jedynie instrumentalny charakter. Na domiar złego uznaje się, że z natury rzeczy działania te nie tylko z moralnością nie mają nic wspólnego (bowiem liczy się jedynie ich skuteczność), ale z konieczności niejako mogą mieć niemoralny charakter. Takie rozumienie polityki ma swój początek w myśli politycznej Niccolò Machiavellego, a swoją popularność zawdzięcza Maxowi Weberowi i definicji polityki sformułowanej przez niego w jego pracy *Polityka jako zawód i powołanie* (Kraków 1998) i siłą rzeczy pozostaje w sprzeczności z misją wszelkich religii opartych na rzetelnie rozpoznanej prawdzie o naturze człowieka i otaczającej go rzeczywistości, w których centrum znajduje się zawsze moralny rozwój każdej ludzkiej osoby<sup>21</sup>.

Postulat ten jest też współcześnie rezultatem znaczącej roli ideologii lewicowych, które eliminując religię nie tylko ze sfery polityki, ale w ogóle ze sfery życia publicznego, usiłują zrealizować swoje roszczenia do monopolu na organizację życia społecznego oraz sprawowanie rządu dusz i pełnienie pełnej władzy nad świadomością wszystkich obywateli przez reprezentujących te ideologie przedstawicieli partii politycznych. Postulat radykalnego rozdzielenia sfery polityki i sfery religii (w realiach Unii Europejskiej chodzi tu przede wszystkim o chrześcijaństwo) jest więc nie tyle narzędziem realizacji ideału neutralności światopoglądowej państwa, co raczej próbą wyrzucenia Boga i religii z ludzkich umysłów i ludzkich serc i laicyzacji całych społeczeństw.

Bolączką współczesności jest to, że obserwujemy nałożenie się obu tych zjawisk: dominacji weberowskiego rozumienia polityki i wzmożonej aktywności środowisk lewicowych. Stąd też postulaty separacji dziedziny religii i polityki czy też postulaty marginalizacji, bądź jeszcze lepiej - całkowitej eliminacji religii ze sfery publicznej - mają szczególnie wyraźny charakter. Oparte są one na niewłaściwym rozpoznaniu natury człowieka, natury życia społecznego, natury państwa i natury polityki. W sytuacji tej głos religii, a zwłaszcza głos chrześcijaństwa, może i powinien nieść ze sobą przesłanie, w którym

---

<sup>21</sup> Tamże.

centralne miejsce, obok głoszenia Ewangelii, zajmie przypomina-  
nie człowiekowi współczesnemu najbardziej elementarnych prawd  
o otaczającej go rzeczywistości i o nim samym.

~•~

JANUSZ FILIPKOWSKI  
**Człowiek a religia i polityka**

### **Streszczenie**

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie o właściwy sposób ułożenia wzajemnych relacji religii i polityki. Skoro właściwie rozumiana polityka nie jest niczym innym jak tylko rozumną troską o dobro wspólne, to religia nie tylko może, ale i powinna angażować się w sprawy polityki. Wynika to z właściwie rozpoznanej prawdy o naturze człowieka i społeczeństwa oraz świadomości roli polityki w realiach wspólnotowego życia zorganizowanego w ramach państwa. Domaganie się separacji dziedziny religii i polityki wynika bądź to z niewłaściwego rozumienia polityki, którą błędnie sprowadza się do działań mających na celu zdobycie i utrzymanie się przy władzy (często niemoralnych), bądź to z podejmowanych przez środowiska lewicowe prób krzewienia laicyzmu, maskowanych zazwyczaj postulatami neutralności światopoglądowej państwa.

**Słowa kluczowe:** polityka, religia, wspólnota, dobro wspólne.

JANUSZ FILIPKOWSKI  
**Man, religion and politics**

### **Abstract**

What is the proper relationship between religion and politics? If politics is understood as prudent concern for the common good, it follows that religion can and should interplay with politics. This conclusion derives from the properly recognised truth about the nature of man and the nature of society, and from the awareness of the role of politics in the human communities, organised in political units (states). Demands to separate religion and politics stem from incorrect understanding of politics merely as means (often immoral ones) for obtaining power and keeping it, or from the promotion of laicisation by leftist groups, usually under the guise of state ideological neutrality.

**Keywords:** politics, religion, community, common good.