

Henryk Kiereś

Polityka a religia : na kanwie myśli Feliksa Konecznego

Człowiek w Kulturze 13, 191-205

2000

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Henryk Kiereś

Polityka a religia

Na kanwie myśli Feliksa Konecznego

Jednym z rysów życia społeczno-państwowego w Europie jest konflikt między polityką i religią. Jego długa i powikłana historia oraz uporczywa aktualność świadczą o tym, że wchodzą w grę istotne i nawzajem nieredukowalne składniki życia ludzkiego i że problemem jest zakres ich kompetencji społecznych oraz ich wzajemne związki i zależności. O istnieniu i skali tego konfliktu zaświadczenia już starożytni Grecy, jest on tematem ich myśli politycznej oraz sztuki. W świetle ich bogatego doświadczenia społecznego do konfliktu tego dochodzi wtedy, 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. Znakomitą ilustrację pierwszego przypadku znajdziemy w tragedii *Antygona*, w której Sofokles „rozważa” kwestię, czy dobro państwa zapisane w jego prawie jest ponad religijną transcendencją człowieka. Natomiast drugiego przypadku dotyczy z pewnością sprawa Sokratesa oskarżonego przez polityków i skazanego na śmierć za... bezbożność. Te poznawczo ważne paradygmaty kulturowe świadczyły o doniosłości problemu polityki i religii, ale zarazem stawiły Greków przed problemem daleko ważniejszym, bo dotyczącym istoty religii. Kwestia polityki wydawała się łatwiejsza, ale warunkiem jej pełnego rozstrzygnięcia był właśnie problem religii: jej pochodzenia oraz uniwersalności obecnego w niej przesłania. Polityka nie może lekceważyć religii, a religia zawłaszczać polityki. Jak ułożyć ich wzajemne relacje? Nie jest to problem czysto praktyczny, lecz teoretyczny,

bo przecież konkretne decyzje porządkujące życie społeczne muszą być proporcjonalnie uzasadnione. I właśnie był to problem, który kultura grecka mogła postawić, ale którego nie była w stanie rozstrzygnąć¹. Dlaczego? Swą naturalną religijność Grecy wyrazili w mitach, to zatem, co nazywali religią, było zbiorem rozmaitych wierzeń, niekiedy luźno ze sobą powiązanych, co bez wątpienia osłabiało autorytet poznawczy religii w oczach racjonalnie usposobionych Greków. Raził także antropomorfizm i antropopatyzm mitów, przypisujący bogom cechy ludzkie. Nie zadowalała losowa koncepcja człowieka, uzależnionego od kaprysów okrutnych, lecz... sprawiedliwych bogów². W konsekwencji, kiedy dzięki filozofii dostrzegli, że mity są użytecznymi, lecz literalnie fałszywymi narracjami (fikcjami), nie usunęli ich, ale podporządkowali je - wraz z problemem religii - polityce, a szczególnie teorii wychowania. Nie było to rozwiązanie poznawczo zadowalające, ale z pewnością roztropne, nie unieważniało bowiem problemu religii.

Spór między polityką i religią zaostrzył się wraz z nastaniem chrześcijaństwa, czego dobitną i pouczającą ilustracją jest proces Chrystusa, proces, w którym ważyły się racje polityczne oraz religijne. Stał on - i stoi nadal - w centrum uwagi chrześcijan zaangażowanych w dyskusję nad możliwością zbudowania na ziemi *civitas Dei*. Bałagan pojęciowy wokół tej kwestii zaowocował instrumentalizacją Ewangelii, zredukowaniem jej do roli narzędzia oficjalnej polityki, czego niechlubnym żniwem są rozliczne błędy polityczne oraz ideologizacja chrześcijaństwa. Nie tylko rozbieżności dogmatyczne, lecz także te błędy przyczyniły się do podziału chrześcijaństwa i przyjęcia przez jego dwa odłamy - bizantyjsko-prawosławny i protestancki - postawy zasadniczo defensywnej wobec spraw doczesnych, co prowadzi do wzmożenia sekciarstwa, a ostatecznie do podporządkowania religii polityce według zasady *cuius regio eius religio*³. Na tym tle w chrześcijańskiej, ale

¹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982.

² Zob. M. Kurdzialek, *Jedność filozofii i teologii*, w: Z. J. Zdybicka (red.), *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lublin 1992, s. 55; A. J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, Paris 1969.

³ F. Koneczny, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin 1995; tenże, *Napór Orientu*

targanej konfliktami i wojnami religijnymi Europie pojawia się myślenie utopijne. Podejmuje ono wątek możliwości *civitas Dei*, lecz - by tak rzec - dopasowuje religię (niekoniecznie chrześcijańską, częściej państwową) do założonej idei doskonałego państwa. Państwo to jest koniecznym warunkiem „wyprodukowania” idealnego człowieka - *everymana* uosabiającego ideę człowieka. W utopii polityka jest ponad religią lub utożsamia się z religią państwową, a nerwem tej osobliwej fuzji jest ideologia *resp.* technologia społeczna, która jest „teorią” oraz praktyką założonej idei. Utopie mnożą się jak sekty, a każda z nich jest po sekciarsku „jedynie słuszna”. Ich autorami są intelektualiści i prawie wszyscy filozofowie tradycji pokartezjańskiej, zbulwersowani faktem obecności zła społecznego w życiu chrześcijańskiej Europy. Jedni przerabiają po swojemu, a inni odrzucają religię chrześcijańską - jej zasady moralne - w imię państwa lub superpaństwa i skuteczności jego polityki. Ta ostatnia staje się sztuką utrzymania władzy, wedle reguły: „Cel uświęca środki” (N. Macchiavelli). Utopia staje się sercem teorii społecznej, a począwszy od Rewolucji Francuskiej - narzędziem polityki. Utopia jest matką socjalizmu, a oblicze socjalizmu zależy od rodzaju utopii. I tak, socjalizm ateistyczny (antyteistyczny), określający się chętnie mianem socjalizmu naukowego, uzasadnia swą obecność w historii tezą głoszącą, iż konflikt między polityką a religią jest ilustracją historycznie koniecznego procesu emancypowania się instytucji państwa spod kurateli religii, a szczególnie politycznych ambicji Kościoła. Państwo jest ze swej istoty strukturą świecką, suwerenną w aspekcie celu i urzędzeń życia obywatelskiego. Dodaje się czasem, że chrześcijaństwo odegrało znaczącą rolę w budowaniu Europy w jej wymiarze ideowym, ale jest to już przeszłość i dlatego religia chrześcijańska jest dzisiaj wyłącznie domeną życia prywatnego, a polityczne roszczenia Kościoła to reakcyjna uzurpacja.

Powyższa wykładnia związku polityki i religii z życiem społeczno-państwowym obowiązuje oficjalnie po dziś dzień, ale w znacznej części Europy, dzięki wewnętrznej transformacji socjalizmu, powraca na arenę życia społecznego orientacja polityczna, która wpisuje chrześcijaństwo we własny program i która chce budować struktury pan-

stwowe i ponadpaństwowe na fundamencie Ewangelii i społecznego nauczania Kościoła. To, jak się mówi, poszerzenie społecznej bazy polityki jest powodem zamętu ideowego w polityce i życiu państwowym oraz w życiu społecznym, co rzutuje na obywatelskie postawy Europejczyka. Chciałoby się powiedzieć, że „historia kołem się toczy” lub że Europa nie ruszyła z miejsca, konflikt bowiem między polityką i religią trwa nadal: polityka chce być ponad religią bądź szuka w niej ideowego oparcia. Które z tych stanowisk jest słuszne? Czy problem ten jest w ogóle teoretycznie rozstrzygalny, czy też jest on zasadniczo sprawą tzw. opcji, czyli należy do sfery indywidualnej decyzji każdego z nas?

Odnotaliśmy wcześniej, że tradycja grecka kultury europejskiej postawiła problem polityki i religii, lecz nie była w stanie go rozstrzygnąć, ponieważ na drodze stała kwestia religii: jej pochodzenia i uniwersalności. Kwestia ta rzutowała na koncepcję polityki. Była ona dla Greków etyką życia społecznego, troską o dobro wspólne wyrażoną w prawie i urządzeniach państwowych, ale jej konkretne realizacje zależały od określenia dobra wspólnego. Czym jest dobro wspólne i co jest miarą (kryterium) jego obecności w życiu społeczno-państwowym? Grecy myśliciele zwrócili się ku człowiekowi, ale stanęli przed kolejnym, znacznie trudniejszym pytaniem: „Kim jest człowiek?”. Każda odpowiedź niosła z sobą rozstrzygnięcie problemu istotnego dla polityki, a mianowicie problemu fundamentu życia wspólnotowego, a więc tego, co **wspólne** wszystkim ludziom, co jest dobrem-celem każdego człowieka, a tym samym dobrem-celem polityki. Rozważania szły w dwóch kierunkach: namysłu nad naturą ludzką oraz nad formami życia społecznego, czyli ustrojami państwowymi. Człowiek jawił się jako *zoon logikon* - „zwierzę rozumne”, czyli jako byt, którego istotę stanowi życie przebiegające trzy porządki: biologiczno-wegetatywny, psychiczny oraz rozumny. Nasuwało się w związku z tym rozwiązanie ważne dla polityki: jej celem jest życie ludzkie brane jako całość, jako harmonia jego trzech integralnych aspektów, ale pozostawało pytanie kluczowe: jaki jest **ostateczny** cel życia ludzkiego jako ludzkiego? Wyrażone w mitach doświadczenie transcendencji człowieka nad zastanym światem suponowało myśl, że wewnętrzna i zewnętrzna harmonia nie jest celem życia człowieka, lecz warunkiem takiego celu. Tę

intuicję potwierdzały badania nad ustrojami społecznymi, prowadzące do konkluzji, że nie człowiek jest dla państwa, lecz państwo dla człowieka. Mity zawierały, co prawda, doświadczenie transcendencji człowieka nad doczesnym wymiarem jego życia, ale - jak mówiliśmy - jedynie wyrażały transcendencję i nie rozstrzygały problemu religii. Problem ten pozostał dla Greków poznawczo otwarty, a świadomość jego wagi i roztropność nakazały im włączyć go - w jego niedoskonałej formie mitologicznej - w ramy pedagogii społecznej⁴.

Czy wobec tego chrześcijaństwo, nowa formacja kulturowa wyrastająca z religii objawionej, niesie z sobą nadzieję na teoretyczne rozstrzygnięcie omawianej kwestii? Mówiliśmy już, że pojawienie się chrześcijaństwa prowadzi do zaostrzenia konfliktu między polityką i religią, ale jego historia pokazuje, że - identycznie jak w starożytnej Grecji - zmagają się z sobą dwa stanowiska: polityka ponad religią - religia ponad polityką. Racje pierwszego stanowiska są czytelne, lecz nieco odmienne, ma ono bowiem dwie odmiany. Według pierwszej religia jest postacią tak zwanej fałszywej świadomości (jest nienaukowa) i klóci się z celem życia ludzkiego; cel ten może być zrealizowany wyłącznie dzięki polityce oraz w ramach kolektywu społeczno-gospodarczego, co wymaga wyeliminowania religii nie tylko z życia społecznego, ale także z indywidualnego. Natomiast według drugiej wersji tego stanowiska polityka dotyczy życia państwowego i jest wobec religii - jako jednej z form życia społecznego - neutralna, ale pod warunkiem, że religia nie ingeruje w formę i bieg spraw państwowych. Tyle deklaracje, natomiast inną sprawą jest konsekwencja wdrażania tych ogólnych zasad programowych. Z kolei drugie stanowisko, deklarujące nadrzędność religii wobec polityki, ma także dwie odmiany. I tak pierwsza podporządkowuje politykę religii, co w skrajnym przypadku owocuje sakralizacją polityki, czyli jej faktyczną likwidacją, natomiast druga respektuje autonomię polityki i religii, lecz 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 z celem polityki: dobrem

⁴ W. Jaeger, *Paideia*. tłum. M. Plezia, Warszawa 1962; A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1859.

wspólnym, a wyraża się ono w - niestety - mętnym ideowo sloganie urzeczywistniania tak zwanej wartości chrześcijańskich. Zbierając, ale ujmując problem z innego punktu widzenia, toczący się na przestrzeni dwóch tysiącleci spór o związek polityki z religią chrześcijańską wyłonił ujęcia skrajne: ateizacja *resp.* sakralizacja polityki i wszelkich form życia człowieka, oraz umiarkowane: wzajemna neutralność polityki i religii *resp.* względna autonomia polityki i religii, gdyż spotykają się one na gruncie dobra wspólnego. Okazuje się zatem, czego doświadczyli już Grecy, że do sporu między polityką i religią dochodzi na tle problemu dobra wspólnego i że od koncepcji owego dobra zależy rozstrzygnięcie tego sporu, czyli wybór określonej metody jego osiągnięcia. Rozwiązania skrajne opowiadają się za monizmem ideowym - polityka *resp.* religia, oraz monizmem metody życia społecznego, przyjmując zatem zasadę: jeden cel - jedna metoda. Natomiast ujęcia umiarkowane proponują, po pierwsze, dualizm: odmienne cele - różne metody i, po drugie, monizm ideowy: wspólny cel, i pluralizm (odmienność) metod. Odnotujmy, że nie wyróżniamy czystych możliwości, mówimy bowiem o rzeczywistości społecznej, a zarazem - jakby powiedział F. Koneczny - o metodach życia społecznego, czyli cywilizacjach. To ważne zagadnienie ujęliśmy w aspekcie formalnym, co utrudnia ocenę konkurujących z sobą odmian cywilizacji, musimy więc wydobyć na światło dzienne suponowane przez nie koncepcje dobra wspólnego (*bonum commune*).

Charakterystyczne, że w centrum uwagi polityki oraz religii stoi człowiek, obie sfery kultury mówią o dobru człowieka, w nim widzą cel i uzasadnienie własnego działania. Starożytni Grecy uwyraznili problem człowieka i jego kultury, dostrzegli w nim „zwierzę rozumne”, które dzięki uprawie samego siebie, czyli nabywaniu cnót-dzielności teoretycznych i praktycznych, zdąża do ideału zawartego w zawołaniu: *kalos k'agathos*. Synteza dobra i piękna była inną nazwą dla harmonii ciała i ducha, a miejscem osiągnięcia harmonii były igrzyska - *agones*, w czasie których człowiek uszlachetniał się dzięki ćwiczeniom cielesnym, poezji oraz religii. Igrzyska były narzędziem polityki - pedagogii społecznej. Religia wyrażała transcendencję człowieka nad światem, a polityka była znakiem jego obecności w świecie, budowały one człowieka na dwa różne sposoby, ale ich cel pozostawał ten sam: *kalo-*

kagathia. Dlatego trafnie mówi W. Jaeger, że najpiękniejszym dziełem sztuki, jakie zbudował Grek, był człowiek. Jednakże z drugiej strony, niejako u spodu greckiej kultury, dawały o sobie znać problemy na tyle trudne, że aż nierozstrzygalne, a wiązały się one z faktem nierówności ludzi, nierówności „z natury”. Doświadczenie poucza, że choć wszyscy ludzie partycypują w tym, co określa istotę bytu ludzkiego - zwierzęcości i rozumności - to przecież jakości te realizują się różnorodnie, a więc ludzie są różni. Można te różnice niwelować dzięki kulturze, ale nigdy nie osiągnie się równości doskonałej. Ujawniają się one ze szczególną siłą w życiu społecznym i są tak głębokie, że Grecy nie zawahali się powiedzieć, iż niektórzy ludzie rodzą się niewolnikami. Ktoś rodzi się zdrowy, piękny i mądry - ma to „z natury”, a ktoś inny żyje życiem rośliny lub swym postępowaniem zaprzecza własnej rozumności, czyli człowieczeństwu. Dla takich ludzi kultura nie istnieje, nie osiągną oni nigdy ideału **kalokagathii**, mity traktują ich dwuznacznie, a polityka może w tej sytuacji niewiele dla nich uczynić. I chociaż grecka filozofia w pionierski i odkrywczy sposób stawiała problem struktury bytowej człowieka, natury poznania i jego związku z postępowaniem i wytwarzaniem, ale tam gdzie kończyły się jej kompetencje, tam zaczynał się mit, ten zaś wyrażał transcendencję człowieka, ale był tylko domysłem, twórczym przedstawieniem wielopostaciowego Bóstwa i jego związku z kosmosem oraz człowiekiem. Polityka była pomocą w społecznie zorganizowanej pracy nad kulturą człowieka, nad osiągnięciem **kalokagathii**, idealnego stanu bytowego, który był rodzajem „oczyszczenia” - **katharsis** i jakby progiem wyższego świata, jednakże nie każdy Grek miał możliwości dostąpić zaszczytu uczestniczenia w tym dobru. Jak ten problem stawia chrześcijaństwo?

Kultura chrześcijańska jest twórczą syntezą greckiej filozofii i dobroku Rzymian w zakresie prawa, syntezą dokonaną - i nadal się dokonującą - na gruncie Biblii Starego i Nowego Testamentu. Zachowuje ona i zabezpiecza ciągłość kultury ludzkiej, jest bowiem otwarta na wszelką prawdę i jej wyzwalającą moc. Kultura jest w niej uprawą natury, czyli zastanego świata wraz z człowiekiem i dla człowieka. Twórca kultury jest bytem rozumnym, a zatem uprawa świata polega na jego racjonalizacji i humanizacji, co zachodzi spontanicznie oraz metodycznie, a więc w sposób samoświadomy i społeczny, realizowany

w ramach określonej cywilizacji. Kultura wyrasta z tak zwanej teorii aspektu, dzięki której człowiek rozpoznaje i porządkuje swoje aktywności poznawcze i działalność w świecie. A są to: **theoria**, **praxis** i **poiesis**. **Theoria** ogarnia poznanie naturalne (przyrodzone) i nadprzyrodzone (religijne), a jej domeną jest prawda, **praxis** dotyczy moralności i dobra, a **poiesis** wytwórczości i jej żywiołu: piękna. Z wymienionych aktywności poznawczych pochodzą cztery działy kultury: nauka, religia, moralność i sztuka. Kultura jest obrazem ludzkiej wiedzy o świecie oraz wyrazem woli doskonalenia świata, jej zatem jakość i celowość jest pochodną prawdziwości wiedzy i prawości woli jej twórcy. Samoświadome tworzenie kultury wymaga wyróżnienia aspektów, rozpoznania zachodzących między nimi związków oraz roztropnego ułożenia współpracy między nimi, stosownie do ich miejsca w życiu człowieka. Każdy dział kultury jest ważny i niezastępowalny, każdy jest strukturalnie autonomiczny, lecz funkcjonalnie przyporządkowany jednemu celowi: człowiekowi. Z kolei cywilizacja jest - jak już mówiliśmy - kulturą życia społecznego, jego metodą (ustrojem). Rozciąga się ona począwszy od rodziny, poprzez instytucje nieodzowne społecznie, aż do instytucji państwa. Rodzina jest naturalnym związkiem społecznym, jest więc poniekąd naturalną przyczyną wzorczą cywilizacji, jej bowiem ustrój jest ekstrapolowany na pozostałe formy życia społecznego. Kultura chrześcijańska wymaga, aby małżeństwo, załóżek rodziny, było monogamiczne i nierozzerwalne oraz aby prawo państwowe zabezpieczało jego byt materialny i własność prywatną (majątek i spadek)⁵. Związek społeczny rodzin prowadzi do wyłonienia narodu - „rodziny rodzin”, a naród jako moralny podmiot działań społecznych powołuje, przez swych przedstawicieli, do istnienia państwo jako narzędzie zabezpieczania dobra wspólnego. Tym narzędziem jest ustrój państwa, czyli jego cywilizacja. Wyrasta ona z kultury, ale kiedy się utrwali, spetryfikuje w prawie i obyczajach, zwrotnie determinuje oblicze kultury i albo hamuje ją (ujednostajnia), albo sprzyja jej doskonaleniu. Wynika z tego, że koncepcja dobra wspólnego - celu polityki - zależy od rodzaju cywilizacji. Wbrew zatem powszechnej opinii należy powiedzieć, że nie istnieje jakaś jedna ogólnoludzka cywilizacja, wie-

łość ustrojów społecznych jest faktem, a ustroje te nie są względem siebie równo silnie poznawczo i równoprawne. Doświadczenie i poznanie naukowe dowodzą, że człowiekowi przytrafia się błąd poznawczy, co owocuje jednostronnością jego działania w życiu społecznym. Cywilizacja może się zatrzymać na którymś z etapów swego naturalnego rozwoju lub wyakcentować jeden z czynników kultury i nadać mu rolę przewodnią, np. religię, prawo lub naukę. Taki oczywisty brak równomierności między działaniami kultury i składnikami życia społecznego prowadzi do powstania cywilizacji redukcjonistycznych (apriorycznych, mechanicznych, sakralnych, pozostających w kolizji z rozumną naturą człowieka i dobrem wspólnym)⁶. Jaka cywilizacja towarzyszy chrześcijaństwu?

Analiza fenomenu kultury i cywilizacji pokazuje, iż ich jedynym celem jest człowiek i że dobrem-celem każdego człowieka jest jego życie. Jest ono jednością, ale urzeczywistnia się w trzech integralnie powiązanych porządkach: biologicznym, psychicznym (zmysłowo-uczuciowym) oraz intelektualno-duchowym. Wynika z tego, że cywilizacja - społeczna forma kultury - służy z konieczności życiu człowieka: dba o dobrobyt materialny i zdrowie obywateli oraz o prawdę, która realizuje się w nauce i religii, o dobro - sferę moralności i prawa, o piękno - żywioł sztuki. Życie biologiczno-materialne jest ważne, ale nie stanowi celu samego w sobie, jest ono służebne, a jego właściwy rozwój oraz jakość zależy od jakości życia psychiczno-duchowego. Cywilizacja, która ogranicza życie społeczne do walki o byt materialny, tworzy kulturę o niskiej jakości i nie ma wielkich szans na przetrwanie. Ustrój społeczny musi być otwarty na wyższe cele, będące spontanicznym wyrazem transcendencji człowieka nad światem, a także musi nadać życiu społecznemu formę osiadłą (*stabilitas loci*), która jest niezbędnym warunkiem zbudowania niszy kulturowej⁷.

Zarysowane intuicje poznawcze leżą u podstaw cywilizacji klasycznej (łacińskiej, personalistycznej); jest ona dziełem kultury chrześcijańskiej, kultury, która ogarnia życie ludzkie od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci w perspektywie jego celu ostatecznego: zba-

⁶ Tenże, *O ład w historii*. Warszawa 1991.

⁷ Tenże, *O cywilizację łacińską*, Lublin 1996.

wienia. Drogą i celem tej unikalnej kultury jest człowiek i tylko człowiek, co znalazło swój wyraz w tak zwanej zasadzie personalizmu. Zasada ta nie tylko wskazuje na cel kultury: konkretnego, realnego człowieka (a nie ideę czy ideał człowieka!), ale także - co stanowi o jej unikalności - formułuje uniwersalne oraz neutralne kryterium oceny celowości (sensowność) wszelkich kulturowych i cywilizacyjnych poczynań człowieka. Według personalizmu (od łac. *persona* - osoba) człowiek jest jednością natury rozumnej (Boecjusz, Tomasz z Akwinu), jego rozumność i nieredukowalność przejawia się (aktualizuje) w następujących aspektach życia: poznanie, miłość, wolność i odpowiedzialność, podmiotowość prawa, suwerenność (z uwagi na własny akt istnienia) oraz godność religijna. Osobą jest każdy człowiek, niezależnie od rasy, płci, pozycji społecznej, światopoglądu, posiadanych uzdolnień i stanu zdrowia. Życie osobowe, czyli aktualizowanie wymienionych możliwości, jest człowiekowi zadane, a naturalnym kontekstem jego aktualizacji jest społeczność, z czego wynika, iż jest ono dobrem wspólnym oraz neutralnym kryterium oceny działalności człowieka⁸. W cywilizacji klasycznej dobrem wspólnym, czyli celem polityki oraz miarą słuszności tworzących ją decyzji, jest dobro człowieka-osoby. Innymi słowy, obowiązkiem polityki jest dobór takich urządzeń społecznych i takiego ich ustroju, który stwarza - na miarę posiadanych społecznie i indywidualnie możliwości - każdemu obywatelowi państwa szansę życia zgodnego z własną osobową naturą.

Grecy odkryli, że celem polityki jest człowiek, ale pomimo znaczących prób nie rozstrzygnęli problemu, co jest celem życia ludzkiego jako ludzkiego. Odkrycie tego celu równałoby się znalezieniu właściwego kryterium oceny polityki, a dokładnie mówiąc: neutralnego kryterium oceny tworzonej przez nią cywilizacji. Ich kultura żyła doświadczeniem transcendencji człowieka, ale najwyższy przejaw tej transcendencji, czyli naturalna religijność człowieka wraz z jej trudnym i niepokojącym pytaniem: „Kim jest Bóg?“, mogła się wyrazić jedynie w micie: użytecznym upodobnieniu fikcji do prawdy⁹. Kultura chrześcijańska - synteza antyku z Ewangelią - odkrywa w człowieku osobę

⁸ M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.

⁹ Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

i pokazuje, że rozumne życie człowieka realizuje się w bogatym polu, że jest od poczęcia aż do śmierci w możliwości i że społeczność jest nieodzownym warunkiem jego aktualizacji. Co najważniejsze, życie to nie kończy się wraz z naturalną śmiercią, jest bowiem transcendowaniem ku życiu wiecznemu w Bogu. Miejsce mitu skupiającego w sobie naturalną religijność człowieka zajmuje religia objawiona; rozum ludzki, fundament życia osobowego, spotyka się z łaską, a człowiek staje na progu wiary. Akt wiary - *credo* - jest aktem egzystencjalnego zawierzenia Bogu i jednocześnie aktem egzystencjalnej samoidentyfikacji człowieka. Ta jakościowa przemiana kultury niesie z sobą doniosłe poznawczo spojrzenie i nadzieję na rozstrzygnięcie aporii: polityka - religia. Spójrzmy na tę kwestię pod kątem roli **kultury** chrześcijańskiej w życiu społeczno-państwowym oraz roli **religii** chrześcijańskiej w życiu człowieka-obywatela.

Jak widzieliśmy, w kulturze chrześcijańskiej człowiek-osoba jest uniwersalnym i neutralnym probierzem celowości życia społeczno-państwowego, z czego wynika, że kultura ta wskazuje na kryterium **ponadcywilizacyjne**, że personalizm nie angażuje się po stronie określonej cywilizacji, nie określa metody życia społecznego i urządzeń społecznych. Zadanie to należy do polityki, która na kanwie **wiedzy** o człowieku-osobie określa ustrój państwa i jego struktury optymalnie zabezpieczające życie człowieka w jego pełnym wymiarze, a więc zarówno życie biologiczne, psychiczne i duchowe, jak i życie indywidualne, społeczne i państwowe. Polityka jest synonimem jedności (formy) w dynamicznej wielości życia ludzkiego; metaforą tego życia jest działający **celowo** organizm, a więc polityka musi wyrastać z żywego, historycznego doświadczenia, a nie z apriorycznych formuł paraliżujących i mechanizujących życie człowieka. Personalistyczne zasady moralne są depozytem człowieczeństwa oraz miarą słuszności decyzji politycznych¹⁰. Co więcej, personalizm stanowi także kryterium oceny religii, zarówno w zakresie ich doktryn, jak i działań politycznych motywowanych przez te doktryny! Jest on samoświadomością i kryterium samooceny kultury chrześcijańskiej. Teoria osoby 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 stwarzania stosownych warunków, aby religijność mogła realizować się zgodnie ze swoją naturą, a więc bez naruszania osobowej (religijnej) godności człowieka. Polityka spotyka się z religią chrześcijańską i religia chrześcijańska z polityką na gruncie personalistycznej teorii człowieka. Realizują one, 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, między polityką i religią nie zachodzi kolizja, a jeśli dochodzi do konfliktu, jego źródłem są łącznie 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 poza- czy apolitycznej. Tworzenie takich sfer jest zabiegiem sztucznym, prowadzącym do błędu cywilizowania człowieka na dwa sposoby jednocześnie".

Spytajmy wreszcie, jaka jest rola religii chrześcijańskiej w życiu społeczno-państwowym obywatela-wyznawcy Ewangelii. Odnotujmy wpieryw, że obywatel nie musi być chrześcijaninem, aby żyć w łonie cywilizacji klasycznej, ale musi - jest to warunek *sine qua non* - respektować personalizm jako fundament życia społeczno-państwowego. Dlaczego? Naruszenie personalizmu równa się uderzeniu w samego siebie, a nadto prowadzi do pojawienia się mieszanki cywilizacyjnej ze wszystkimi negatywnymi tego skutkami. Natomiast dla obywatela-chrześcijanina drugi człowiek to nie tylko ktoś, z kim dzieli on życie osobowe, ale przede wszystkim **bliźni**, a to nakłada na jego barki dodatkowy - choć całkowicie dobrowolny! - obowiązek **poświęcania się** dla dobra innych osób, niezależnie od ich rasy, płci, stanu zdrowia, wyznania czy pozycji społecznej. Grecy poszukiwali racji egzystencjalnej tożsamości człowieka, a więc jakiegoś absolutnego punktu odniesienia bytu ludzkiego, źródła jego tożsamości oraz celu

jego życia, ale mity nie były w stanie tego problemu rozstrzygnąć. Kultura chrześcijańska, za sprawą religii Objawionej, pokazuje, że za odkrytym już przez Greków filozoficznym Absolutem kryje się Osobowy Bóg, Stwórca świata i człowieka, a tym samym odsłania absolutną perspektywę równości ludzi jako dzieci Bożych. Religijna wizja człowieka-bliźniego dopełnia filozoficzną koncepcję człowieka-osoby. Bliźni jest dla chrześcijanina dodatkowym kryterium oceny własnego postępowania, ale - podkreślmy to - jest to kryterium ostatecznie uzasadniające powinność służenia drugiemu człowiekowi, a jednocześnie kryterium samooceny, gdy „myślą, mową lub uczynkiem” naruszy on cudzą i własną godność dziecka Bożego. Zauważmy, że dopiero ta perspektywa poznawcza daje realne podstawy i uzasadnienia dla solidarności, czyli miłości społecznej.

Podsumowując, kultura chrześcijańska tworzy cywilizację klasyczną, odkrywa bowiem - dzięki współpracy filozofii i religii objawionej - uniwersalne i neutralne (ponadcywilizacyjne i ponadreligijne) kryterium oceny działań człowieka zawarte w zasadzie personalizmu; religia chrześcijańska, w jej wymiarze indywidualnym i społecznym (instytucjonalnym), nie wchodzi w struktury polityczno-państwowe, ale polityka spotyka się z religią na gruncie dobra wspólnego; religia nie określa, jak należy uprawiać politykę, ale jej autorytet liczy się wtedy, gdy zagrożone jest dobro wspólne polityki i religii: człowiek. W przypadku takiego zagrożenia może dojść do konfliktu, lecz konflikt taki ma charakter akcydentalny, a jego źródłem są błędy poznawcze i pochopność decyzji. Dlatego błędem jest ateizacja polityki lub jej sakralizacja, a także teza o ich wzajemnej neutralności wyznaczonej „granicy interesów”. Sygnalizowaliśmy wcześniej, że wymienione błędy biorą się z myślenia utopijnego i że ujrzały one światło dzienne w życiu społecznym za sprawą ideologii (technologii) socjalizmu. Utopie są „teoretycznym” modelem socjalizmu, przyczyną wzorcą supercywilizacji, pojawiają się już w starożytności (Platon), ale moda na nie nastaje u progu XVI wieku i trwa po dziś dzień. Oblicze socjalizmu zależy od rodzaju utopii. Zatrzymajmy się przy tej sprawie.

Istotę utopizmu można ująć w następującym wywodzie: zło społeczne jest faktem, źródłem tego zła jest nierówność społeczna, wprowadzenie zatem równości - w możliwie najszerszym zakresie życia

społecznego - to droga do likwidacji zła oraz przemiany moralnej człowieka; należy wobec tego zbudować doskonałe państwo (superpaństwo) jako formę życia społecznego i gwarant eliminacji zła. Ta prosta recepta jest nierealizowalna, ponieważ zawiera fałszywą przesłankę: z faktu równości nie wynika przemiana moralna człowieka i - w następstwie likwidacja zła społecznego, a ponadto jest ona przykładem kołowaczny w myśleniu, nie wiadomo bowiem, co jest przyczyną czego: czy doskonały człowiek tworzy idealne państwo, czy idealne państwo doskonałego człowieka? W każdym razie w praktyce utopia jest rodzajem matrycy czy maszyny służącej państwowej produkcji wolnego od zła człowieka według apriorycznej idei człowieka. Realizujący nierealizowalne utopie socjalizm działa apriorycznie i mechanicznie; jeśli ma charakter ateistyczny, swoiście „sakralizuje” własny model utopii jako „jedynie słuszny”, a jego stosunek do religii chrześcijańskiej jest następujący: eliminuje ją z życia indywidualnego i społecznego (komunizm); zawłaszcza ją dla własnych celów (nazizm-faszizm); toleruje ją, ale pod warunkiem jej nieobecności w życiu społecznym, czyli jej neutralności wobec polityki państwa (liberalizm). Komunizm i liberalizm reprezentują tak zwaną lewicę społeczną, natomiast nazizm-faszizm oraz wszelkie nurty polityczne deklarujące swój związek ideowy z chrześcijaństwem są zaliczane do tak zwanej prawicy. Jednym z kryteriów wewnętrznego podziału ideologii socjalizmu jest stosunek jego utopii do religii chrześcijańskiej. Czy z tego wynika, że każdy współczesny ruch polityczny związany ideowo z chrześcijaństwem jest socjalizmem? Z pewnością tak nie jest, bo przecież chrześcijaństwo i cywilizacja klasyczna są historycznie starsze od socjalizmu. Co więcej, utopizm i socjalizm to pasożyt na ciele tradycji klasycznej oraz chrześcijaństwo *à rebours*. Prezentacja kultury chrześcijańskiej i cywilizacji łacińskiej dowiodła, że nie da się pogodzić personalizmu z socjalizmem, a więc, że wyrażenie „utopia chrześcijańska” i „socjalizm chrześcijański” są wyrażeniami wewnątrznie sprzecznymi. Socjalizm jest wszędzie tam, gdzie religia chrześcijańska jest zastopowana przez utopię społeczną, czyli mit państwa, które zbawia człowieka! Jednakże pamiętać należy, że socjalizm zniszczył państwo stanowe, które było bodaj najdoskonalszą formą polityczną cywilizacji klasycznej, a w miejsce stanów społecznych - powiązanych naturalną więzią pra-

cy! - wprowadził partie polityczne z ich „jedynie słusznymi” utopiami. Doszło w ten sposób do ideologizacji polityki, stała się ona wypadkową tak zwanego interesu partyjnego i jednocześnie technologią, czyli maszyną tworzącą idealnego człowieka. Tradycja łacińska odpowiedziała utworzeniem... partii chrześcijańskich, które jako przeciwwaga dla socjalizmu ateistycznego stały się z konieczności rzecznikami socjalizmu chrześcijańskiego. Partie te są z ducha łacińskie i personalistyczne, ale ich programowe nawiązanie do religii chrześcijańskiej, do wspomnianych wartości chrześcijańskich (czyli ideałów życia chrześcijanina) prowadzi nieuchronnie do jednoczesnej ideologizacji polityki oraz religii. A zresztą nieobca jest ich programom idea zbudowania *civitas Dei* na ziemi, co jest bliskie socjalistycznej idei eurokomunizmu i - w perspektywie - globalizmu. Ich liderzy akceptują naiwnie wewnątrzsocjalistyczny podział tak zwanej sceny politycznej na lewicę i prawicę, co ma tę osobliwą konsekwencję, że ich partie znajdują się w towarzystwie prawicowego nazizmu i faszyzmu¹².

Na zakończenie powtórzmy, że w kulturze chrześcijańskiej i cywilizacji klasycznej nie ma konfliktu między polityką i religią, ponieważ ich dobrem wspólnym jest człowiek-osoba. Źródłem tego konfliktu jest ideologia socjalizmu, która musi eliminować religię chrześcijańską z życia indywidualnego i społeczno-państwowego, aby zrobić miejsce utopii społecznej, czyli mitowi superpaństwa, które zbawia człowieka.

¹² H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1998.