

Danuta Radziszewska-Szczepaniak

Spór o relację między polityką i religią : perspektywa filozoficzna

Nurt SVD 51/2 (142), 257-269

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Spór o relację między polityką i religią. Perspektywa filozoficzna

Argument over the relationship between politics and religion.
A philosophical perspective

Danuta Radziszewska-Szczepaniak
danutar@uwm.edu.pl
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Nauk Politycznych Wydziału Nauk Społecznych UWM w Olsztynie, wykładowca w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie. Członek polskiego oddziału Societa Internazionale Tommaso d'Aquino (SITA) oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zainteresowania badawcze: człowiek w różnych wymiarach swojej aktywności oraz dobro wspólne, jako podstawa życia społecznego. Ważniejsze publikacje: monografia *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu* (Olsztyn 2002); artykuły – *Błąd antropologiczny w polityce. Apel Filozofa o „ludzką politykę”* (2011), *Błąd antropologiczny w etyce* (2012), *Polityka jako roztropna realizacja dobra wspólnego. Ujęcie Mieczysława Alberta Krapca* (2014), *Czy warto dziś mówić o dobru wspólnym?* (2015).

„Problem właściwych relacji między religią i polityką rozgrywa się [...] na poziomie prawdy o człowieku [...]”¹.

¹ Z.J. Zdybicka, *Religia i polityka*, „Człowiek w Kulturze”, nr 3, 1994, s. 125.

Spór o zakres kompetencji polityki i religii, o ich wzajemne odniesienia i zależności ma swoją długą i złożoną historię². Współcześnie również budzi wiele emocji i sprzecznych opinii. Ujawniają się one na różnych poziomach publicznego dyskursu: w dyskusjach dotyczących zasadności konkordatu, celowości odwołań do religii w zapisach konstytucyjnych, obecności symboli i treści religijnych w przestrzeni społeczno-politycznej. Widoczne w sferze faktów trudności z określeniem właściwej relacji między polityką i religią, skłaniają do przekroczenia płaszczyzny analiz historycznych, socjologicznych czy politologicznych i sięgnięcia głębiej, do filozofii, i podjęcia próby rozstrzygnięcia tego sporu przez pryzmat – zapisanej w rzeczywistości – prawdy o człowieku. Sposób rozumienia człowieka warunkuje bowiem postrzeganie zarówno polityki, jak i religii. Z niego również wyrastają ustalenia dotyczące dobra wspólnego – elementu, który zdaje się stanowić o naturalnej łączności tych dziedzin.

Antropologiczne podstawy polityki i religii

Warunkiem dotarcia do prawdy o człowieku jest odkrycie szczególnego sposobu jego istnienia – istnienia osobowego. Ta „szczegółowość” wyraża się przede wszystkim w „byciu celem”. Każdy człowiek istnieje jako cel sam w sobie, istnieje *per se* – dla siebie (w sensie ontycznym, nie etycznym). Z autotelicznego charakteru osoby ludzkiej wynika naturalna wolność każdego człowieka. Będąc celem w sobie, nie może być traktowany jako środek realizacji celów innych aniżeli sam, niezależnie od tego, jak bardzo szlachetne byłyby to cele³.

Naturalnym kontekstem rozwoju człowieka jest z jednej strony przyroda, z drugiej zaś – przybierająca różne formy społeczność. Nie można życia osobowego oderwać ani od wymiaru cielesnego, ani od społeczności, wspólnoty. Jednocześnie jednak nie sposób go do tych sfer sprowadzić. Osoba ludzka, choć wyraża się poprzez ciało i spełnia w kontekście innych osób, to jednak przekracza zarówno sferę organiczną (przyrodniczą), jak i społeczną⁴.

² Zob. tamże, s. 113-118; H. Kiereś, *Polityka a religia. Na kanwie myśli Feliksa Konecznego*, „Człowiek w Kulturze”, nr 13, 2000, s. 191-196.

³ Św. Tomasz z Akwinu pisał: „[...] żaden człowiek nie jest ze swej natury przyporządkowany do innego [bytu – D. R.] jako celu”, [za:] M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 280.

⁴ „Ów rys osoby – właściwy wyłącznie ludzkiej istocie pośród bytów otaczającego widzialnego świata – powoduje, że każdy człowiek, aczkolwiek mieści się

W tradycji filozoficznej przejawy transcendencji ludzkiego ducha nad przyrodą, w tym również nad własnym ciałem, dostrzeżono w działaniach poznawczych i wolitywnych – w aktach osobowego poznania, miłości i wolności⁵. Przejawem transcendencji osoby ludzkiej w stosunku do wszelkich grup społecznych jest doświadczenie własnej godności, zupełności i podmiotowości wobec prawa⁶. Społeczność w stosunku do człowieka nie jest rzeczywistością „wyższą”, „pełniejszą”. Istnieje poprzez realnych ludzi i ze względu na nich. Jedynym „powodem” organizowania się ludzi w różnego typu społeczności jest potencjalność ludzkiego bytu i, będąca konsekwencją tego stanu, konieczność aktualizowania, doskonalenia własnych możliwości, zwłaszcza w zakresie działań osobowych – poznania, miłości i twórczości.

Potwierdzeniem szczególnej wartości człowieka jest jego osobowa godność. Wyraża ona nadrzędny status człowieka w stosunku do wszelkich narzędzi-środków. Człowiek sam sobie jawi się jako byt wyjątkowy. Jedynie on, mając świadomość własnej podmiotowości, mówi o sobie „ja”. Jedynie wobec niego, w sposób bezwzględny, obowiązuje kantowski imperatyw: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁷.

Prawda o człowieku jako celu każdego ludzkiego działania wyznacza właściwy sens polityki. Jest nim takie organizowanie życia społecznego, gospodarczego, kulturowego i każdej innej sfery publicznej, by umożliwić i ułatwić rozwój oraz doskonalenie się osoby ludzkiej. Dokonuje się to przy użyciu odpowiednich narzędzi prawnych, instytucjonalnych, finansowych.

Prawda o człowieku jako istocie przygodnej (niekoniecznej, zależnej w istnieniu), transcendującej rzeczywistość społeczno-przyrodniczą, otwartej – w aktach intelektualnego poznania i woli – na Nieskończoność, jest racją istnienia religii. Jej istotę stanowi świadome odniesienie się człowieka do rzeczywistości transcendentnej⁸. Ujawnia

w granicach ludzkiego gatunku, to jednak równocześnie występuje poniekąd z tych granic, aby stanowić każdy dla siebie odrębny świat przeżyć, twórczości i celów” (K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003, s. 97).

⁵ Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 380-384.

⁶ Zob. tamże, s. 384-388.

⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62.

⁸ Ze względu na charakter przedmiotu relacji religijnej wyróżnia się szersze i węższe rozumienie religii. W pierwszym, religia oznacza odniesienie człowie-

się ono w ludzkich przeżyciach i zachowaniach, realizuje w postaci konkretnych wyznań, przynależności do różnych Kościołów i wspólnot religijnych⁹.

Zniekształcenie prawdy o człowieku – błąd antropologiczny – rodzi poważne konsekwencje, nie tylko na płaszczyźnie czysto teoretycznych rozważań, ale również w sferze praktycznej¹⁰. Widoczne jest to w wielu dziedzinach: w nauce, która zamiast realizować swój podstawowy cel – odkrywanie prawdy, realizuje cele ideologiczne; w sztuce, która zamiast doskonalić naturę, raczej ją zniekształca; w etyce w postaci akceptacji ludzkich deformacji i zgodzie na wątpliwe teorie etyczne; w polityce negującej podmiotowość i suwerenności osoby ludzkiej; w religii, która skażona błędem antropologicznym przybiera formę różnorodnych sekt, prowadząc w końcu do zniewolenia człowieka.

Przyczyny błędu antropologicznego tkwią zwykle w tendencji do redukcjonowania niezwykle bogatej rzeczywistości bytu ludzkiego do wybranych aspektów. Ich absolutyzacja prowadzi do zagubienia prawdy o człowieku jako istocie wewnętrznie złożonej, a jednak stanowiącej jedność, rozumnej i wolnej, co nie znaczy niepodlegającej żadnym determinantom, będącej częścią przyrody i społeczeństwa, a jednocześnie transcendującej obie te sfery. Założona w punkcie wyjścia błędna koncepcja człowieka skutkuje tworzeniem błędnych zasad postępowania i wytwarzania¹¹. Działania oparte na fałszywych zasadach, miast doskonalić ludzki świat, niszczą go, miast rozwijać kulturę materialną i duchową, prowadzą do jej wypaczenia.

Pomijanie istotnych przymiotów osoby ludzkiej stoi również u podstaw błędnych ujęć relacji między polityką a religią (między władzą polityczną a władzą religijną).

ka do najogólniej pojmowanej rzeczywistości pozaludzkiej, w drugim – węższym – jedynie do rzeczywistości osobowej. Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 167-170.

⁹ Pisząc o relacji między polityką i religią, używam pojęcia „polityka” w znaczeniu działalności organów państwowych, partii i ugrupowań politycznych mających na celu realizację dobra wspólnego, pojęcia „religia” – jako zespołu działań ludzkich wynikających z uznania bytowej zależności do Absolutu.

¹⁰ Wyrażenie „błąd antropologiczny” powstało z inspiracji Jana Pawła II, który w encyklice *Centesimus annus* pisał: „[...] podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny” (13). Papież podkreślił, że wszelkie przejawy zła w sferze działalności społecznej i gospodarczej wywodzą się z wolności, gdy w tych dziedzinach „odrywa się od prawdy o człowieku” (4).

¹¹ Zob. A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie*, [w:] tenże, K. Stępień (red.), *Błąd antropologiczny*, Lublin 2003, s. 7.

Błędne ujęcia relacji między polityką i religią

Ujęcia te, różnorodne w konkretnych historycznych przejawach, dadzą się sprowadzić do trzech głównych postaci:

1. zatarcie granic między polityką a religią
2. ateizacja polityki
3. „neutralność” eliminująca religię ze sfery publicznej (wyznaczająca religii miejsce w sferze prywatnej).

Zacieranie granic między polityką a religią przejawia się z jednej strony w sakralizowaniu polityki i władz politycznych, z drugiej zaś – w upolitycznianiu religii. Polityka, przejmując prerogatywy władzy religijnej (a nawet boskiej), nie poprzestaje na regulowaniu doczesnej sfery życia publicznego, ale zaczyna organizować i kontrolować całość życia człowieka, łącznie ze sferą duchową. Z właściwymi sobie środkami przymusu państwo wkracza w obszar ludzkiego sumienia, wymuszając pożądane zachowania jednostek czy grup społecznych. Religia wciągnięta w przestrzeń interesów władzy (podporządkowana skuteczności jej sprawowania czy jedności państwa) traci zdolność prowadzenia człowieka do ostatecznego celu, przestaje być dziedziną wolności, a staje się dziedziną przymusu.

Zarówno nadawanie religijnego charakteru polityce, jak i czynienie z religii narzędzia realizacji celów sił politycznych nie liczy się z prawdą o człowieku – godzi w podmiotowość i suwerenność osoby ludzkiej. Człowiek, będąc istotą rozumną, zdolną do poznania rzeczywistości i wolnego wyboru właściwego sobie dobra, jest nie tylko kimś podlegającym prawu, przedmiotem prawnych regulacji. Jest przede wszystkim podmiotem prawa – by działać „po ludzku” musi wybrać, zaakceptować, przystać na zasady, według których będzie działał. Przymus, niezależnie od tego, z jakiego źródła wypływa, „pozbawia osobę ludzką przyrodzonego jej prawa do autodeterminacji, do poznania i wolnego uznania za własne wszelkich rozporządzeń uchwalonych i promulgowanych przez autorytety ustawodawcze”¹².

Prócz podmiotowości prawnej istotnym przymiotem bytu ludzkiego jest suwerenność. W zakresie działania osobowego (poznania, miłości, twórczości) człowiek jest niezależny od społeczeństwa, jest jego celem¹³. Ma prawo sam odczytywać, co jest prawdą, a co jest fałszem;

¹² P. Tarasiewicz, *Między polityką a religią – w poszukiwaniu „złotego środka”*, [w:] P. Jaroszyński i in. (red.), *Polityka a religia*, Lublin 2007, s. 201.

¹³ Inaczej przedstawia się relacja między człowiekiem a społeczeństwem, gdy

sam – rozeznawać dobro i zło; sam – ustalać kryteria swojej twórczości. Żadne społeczeństwo, żadna wspólnota religijna, żadne państwo nie może mu tego narzucić. Naruszenie tego porządku, „przywłaszczenie” sobie przez różne instancje prawa decydowania o celu ludzkiego życia, o prawdzie, dobru, pięknie, prowadzi do zniewolenia człowieka. Sytuacja, w której polityka staje się *res sacra*, a władza wymaga respektu równego posłuszeństwu wobec Boga, godzi w przyrodzone osobie ludzkie prawo do wolności. Sytuacja traktowania wiary jako narzędzia forsowania rozwiązań politycznych, a norm moralnych jako zasad, których wartość zależy od ich przydatności dla „sztuki rządzenia”, odbiera człowiekowi prawo podejmowania prawdziwie suwerennych decyzji.

Ateizacja polityki, drugie z wymienionych wyżej błędnych ujęć relacji między polityką i religią, oznacza dążenie do wyeliminowania religii ze wszystkich sfer ludzkiego życia. Motywy tego dążenia są różne. Współcześnie zdaje się dominować argumentacja wolnościowa. Mniej lub bardziej świadomie promowana absolutyzacja ludzkiej wolności kształtuje pojęcie człowieka jako istoty obdarzonej wolnością nieograniczoną, realizującej swoją nieskrępowaną wolę w różnych dziedzinach kultury. Jeśli człowiek ma być „prawdziwie” wolny, jeśli ma być „rzeczywistym” autokreatorem, to – słyszymy – trzeba mu przyznać prawo decydowania o prawdzie i fałszu, dobru i złu. Religia, która nakłada pewne powinności, odwołuje się do ludzkiej natury i zakorzenionych w niej nienaruszalnych praw, traktowana jest jako to, co zniewala, uniemożliwia dojrzałość, tłumi swobodę tworzenia wartości. Jej wyeliminowanie ma być zatem obroną ludzkiej wolności i racjonalności.

Takie pojmowanie wolności nie liczy się z prawdą o człowieku. Wolność człowieka nie jest wolnością absolutną. Jest wolnością na miarę bytu przygodnego, podlega wielorakim ograniczeniom. Ich źródłem jest przede wszystkim złożona, duchowo-cieleśna struktura osoby ludzkiej. Owa struktura-natura wraz z właściwymi sobie naturalnymi inklinacjami nie jest filozoficznym konstruktem ani zespołem opresywnych czynników niszczących wolność. Przeciwnie, wyznacza właściwe osobie ludzkiej dobro. Wolność nie oznacza „swobody”, ale zdolność do autodeterminacji w celu realizacji rozpoznanego i uznanego przez siebie osobowego dobra.

zwrócimy uwagę na środki konieczne do realizacji celów osobowych. W tej dziedzinie jednostka ludzka jest przyporządkowana społeczności. Ze względu bowiem na ograniczoną ilość tych środków niezbędny staje się ich sprawiedliwy podział, a to może dokonać się tylko poprzez decyzje społeczne.

Ateizacja polityki idzie w parze z przekreśleniem naturalnej religijności człowieka, jego otwartości na Transcendencję. Otwartość ta przejawia się w wielu dziedzinach, m.in. w bytowej przygodności człowieka (i rzeczywistości wokół niego), w nieskończonej „pojemności” ludzkiego intelektu i woli¹⁴. Żaden byt skończony nie jest w stanie zaspokoić ludzkiego pragnienia poznania. Każdy bowiem przez swą przygodność odsyła do jakiejś przyczyny, a ostatecznie wskazuje na Przyczyną przyczyn, która jako jedyna może w pełni zaktualizować potencjalność ludzkiego intelektu. Żadne skończone dobro nie jest w stanie „zapełnić” woli człowieka, spowodować, by niczego już nie mógł pragnąć. Każde zatem w swoisty sposób ujawnia otwartość woli na Dobro Nieskończone, Absolutne¹⁵. Ignorowanie czy wręcz deprecjonowanie naturalnego skierowania osoby ludzkiej ku Rzeczywistości Transcendentnej oznacza deformację prawdy o człowieku.

Eliminacja religii ze sfery publicznej i wyznaczenie jej miejsca w sferze prywatnej zdaje się – w odróżnieniu od ujęć zaprezentowanych wyżej – zyskiwać współcześnie spore poparcie. Oddanie takiej sytuacji terminem „neutralność” zwiększa pozytywny wydźwięk tego stanowiska. Jego faktyczną treść oddają jednak znacznie mocniejsze wyrażenia takie, jak „izolacja”, „wykluczenie”. Religia jako sfera osobistych zapatrywań człowieka (niektórych ludzi), powinna być – zgodnie z tym ujęciem – wyłączona ze sfery publicznej, a jej wpływ na rzeczywistość społeczno-polityczną, zwłaszcza w aspekcie zasad moralnych, trzeba ocenić negatywnie. To polityka ma kształtować życie społeczne. Religia jest sprawą prywatną, nie może zatem formować przestrzeni publicznej, ani nawet zaznaczać w niej swojej obecności.

W czym tkwi błąd powyższej opinii? Przede wszystkim w ignorowaniu bytowej (funkcjonalnej) jedności człowieka i przekreśleniu ludzkiej wolności. Potwierdzenie integralności osoby ludzkiej dostrzec można w każdej dziedzinie ludzkiej aktywności: w harmonijności działania ludzkiego organizmu, spójności aktów psychicznych, celowości czynów, które ostatecznie przyporządkowane są

¹⁴ Zob. Z.J. Zdybicka, *Spełnienie się człowieka w religii*, „Człowiek w Kulturze”, nr 13, 2000, s. 23-26.

¹⁵ „Dobra poznane, nawet osoby dopełniają człowieka w różnych aspektach, nie napełniają go jednak dobrem, które byłoby proporcjonalne do jego pragnień i oczekiwań, dobrem, które wyczerpywałoby ludzką pojemność poznania i miłowania, ta bowiem jest nieskończona i domaga się dobra nieskończonego, proporcjonalnego do ludzkiej transcendencji. Pragnienie takiego dobra (...) które ostatecznie zaktualizowałoby ludzką pojemność osobową (możność, potencjalność), jest wpisane w naturę człowieka” (tamże, s. 25).

dobru podmiotu. Integralność tych różnych funkcji stanowi probiez zdrowia, prawidłowego stanu, normalności. Zakłócenia w ich obrębie, naruszenie owej jedności odczytujemy zwykle jako symptom choroby, oznakę jakiejś nieprawidłowości. W normalnym stanie życia psychicznego człowiek ujmuje samego siebie jako pewną całość, jako jedno „ja” – jeden podmiot wszystkich własnych działań, zarówno intelektualno-wolitywnych, jak i zmysłowych czy wegetatywnych. Uznanie izolacji polityki i religii za właściwą postać relacji między nimi, prowadzi do absurdu polegającego na uznaniu wewnętrznego rozdarcia: religijność i związana z nią moralność – prywatnie, a publicznie – ich „neutralizacja”, za optymalny stan człowieka.

Ponadto, wymaganie by swą religijność pozostawić „w domu”, nie kierować się nią w działalności publicznej, zawodowej czy społecznej, uderza w jeden z postawowych atrybutów osoby, w ludzką wolność¹⁶. Tworzy pewien specyficzny typ mentalności – „mentalność politycznej poprawności”, której istotę stanowi autocenzura, motywowana jednak nie wiernością prawdzie, ale obawą przed „niepoprawnością”, lękiem przed zarzutem braku tolerancji. Nie bierze się tu pod uwagę, że autentyczna religijność, religijność będąca wyrazem osobistego rozpoznania i afirmacji swojego związku z Bogiem, ogarnia całe życie człowieka, przenika wszystkie jego decyzje, nadaje sens jego wyborom, również wyborom politycznym.

Autonomia polityki i religii

Rzetelne, wolne od błędu antropologicznego rozstrzygnięcie sporu o relację między polityką i religią wymaga dostrzeżenia, że w centrum każdej z nich stoi człowiek. On podejmuje określone działania i on jest ich ostatecznym celem. Dobro człowieka obejmuje wszystkie aspekty ludzkiego bytu (choć w różnych „proporcjach”): biologiczno-zmysłowy i intelektualno-wolitywny, indywidualny i społeczny, immanentny i transcendentny (przyrodzony i nadprzyrodzony).

¹⁶ P. Jaroszyński zauważa, że: „Mówienie o prawach ludzi niewierzących do państwa bez religii jest pomieszaniem porządków. W katolicyzmie wiara jest traktowana z jednej strony jako dar (łaska) samego Boga, z drugiej przyjęta musi być w sposób wolny. Do wiary nie można zmuszać. Ale tym bardziej nie można zmuszać do niewiary. Eliminacja religii z życia publicznego jest nie tyle obroną praw niewierzących, co raczej atakiem na prawa ludzi wierzących. Kwestie te są na tyle subtelne, że wymagają uczciwego i rozumnego, opartego na wiedzy podejścia, a nie manipulacji medialnej i politycznej” (P. Jaroszyński, *Pułapka politycznej poprawności*, [w:] tenże i in. (red.), *Polityka a religia*, dz. cyt., s. 117).

Ma charakter całościowy, integralny. Jego „niepodzieloność” jest podstawą twierdzenia, że pomiędzy różnymi formami ludzkiego działania nie ma naturalnego konfliktu. Konflikt, jeśli się pojawia, jest wynikiem jakiejś aberracji, błędu poznawczego lub decyzyjnego.

Jeśli polityka i religia są rzeczywiście podporządkowane rzetelnie rozpoznanemu dobru człowieka – a nie są jedynie jakąś postacią antypolityki czy antyreligii – nie mogą być w stosunku do siebie ani antagonistyczne, ani neutralne (odizolowane). Nie mogą być antagonistyczne, jako że obie zakorzenione są w ludzkiej naturze. Polityka stanowi konsekwencję jej społecznego wymiaru, religia – skutek odczytania bytowego powiązania człowieka z Absolutem. Nie mogą być odizolowane (odseparowane), skoro ich podmiotem jest ten sam byt ludzki.

Aby we właściwy sposób ująć (naturę) relacji polityka – religia można zastosować termin „autonomia”, który zdaje się łączyć strukturalną niezależność polityki i religii oraz ich funkcjonalne podporządkowane dobru człowieka. Zachowując własną swoistość, uzupełniają się – dysponując odmiennymi metodami realizują, każda w swoim zakresie, dobro osoby ludzkiej. Dobro człowieka nadaje sens zarówno działalności politycznej, jak i aktywności religijnej. Jest uniwersalnym kryterium oceny każdej z nich. I tu dotykamy zasadniczego dla rozstrzygnięcia tytułowej kwestii zagadnienia: czym jest dobro osoby ludzkiej? W czym się wyraża? Wyznacznikiem tego, co stanowi dobro człowieka, jest ludzka natura i zakorzenione w niej naturalne inklinacje.

„Inklinacje naturalne, będące pierwszym «uzewnętrznieniem się» ludzkiej natury rozumnej można porównać do drogowskazów, dzięki którym człowiek rozpoznaje swój cel osobowy i wie, najogólniej, co stanowi jego dobro [...]”¹⁷.

Już stoicy, a za nimi prawnicy rzymscy (Ulpian), wyróżnili – jako oczywiste – trzy podstawowe skłonności natury ludzkiej: do zachowania własnego życia, do przekazania go potomstwu, do własnego rozwoju. Dwie pierwsze charakterystyczne są dla wszystkich istot żyjących¹⁸. Ostatnia – inklinacja do własnego rozwoju, kształtowania

¹⁷ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 214.

¹⁸ W przypadku człowieka wyraźnie „ludzkie” zabarwienie mają również dwa pierwsze typy inklinacji. Skłonność do zachowania własnego życia ujawnia się przecież nie tylko w dążeniu do biologicznego przetrwania, ale również w pragnieniu utrwalenia swojego istnienia poprzez działalność twórczą. Skłonność do przekazywania życia znajduje swój wyraz nie tylko w sferze seksualnej, ale również jako dziedzictwo intelektualne i przeżyciowe (zob. tamże,

siebie – właściwa jest tylko człowiekowi i w jej realizacji (aktualizacji) trzeba szukać właściwego człowiekowi dobra. Skoro na mocy natury człowiek przyporządkowany jest do rozwoju swego życia, ów rozwój, tzn. ubogacanie własnego sposobu istnienia, zwłaszcza w aspekcie poznania, miłości, wolności, twórczości, stanowi cel i dobro człowieka. Jako cel i dobro właściwe każdemu człowiekowi, wspólne wszystkim ludziom, rozwój osobowy każdego członka danej społeczności może być określony jako jej „dobro wspólne”.

Realizacja wspólnego dobra – urzeczywistnianie osobowych dyspozycji poznawczych, moralnych, twórczych – dokonuje się w różny sposób i na różnych płaszczyznach, dając z jednej strony całe bogactwo ludzkich indywidualności, charakterów, sposobów życia, a z drugiej – czyniąc przestrzeń dla odmiennych form aktywności (i różnych dziedzin kultury). Wśród nich jest miejsce i dla religii, i dla polityki. Schodząc się w punkcie „dobro osoby ludzkiej”, budują je w odmienny sposób: religia – w sferze duchowej, prowadząc człowieka do odczytania (odkrycia), doświadczenia, umocnienia swojej relacji z Bogiem; polityka w sferze materialnej, zabezpieczając konieczne dla życia i rozwoju osobowego środki prawne, instytucjonalne, finansowe i rozporządzając nimi.

Łącząc politykę i religię relacja dopełniania się w trosce o człowieka, wyznacza pole możliwego wzajemnego oddziaływania. Tworzy je sytuacja zagrożenia dobra wspólnego¹⁹. Formułowanie programów politycznych, stanowienie praw, które uderzają w dobro członków społeczności państwowej, które zamiast wspierać rozwój osobowy obywateli i grup społecznych prowadzą do ich intelektualnej, moralnej, duchowej, fizycznej czy ekonomicznej degradacji, daje władzy religijnej (Kościołom) legitymację do napominania, krytykowania błędów, wskazywania nienaruszalnych uprawnień każdego człowieka.

„Kościół – czytamy w encyklice *Deus caritas est* – nie może i nie powinien podejmować walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa. Nie może też jednak i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość. Musi włączyć się w nią przez argumentację rozumową

s. 200-205).

¹⁹ „[...] polityka styka 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” (H. Kiereś, *Polityka a religia*, dz. cyt., s. 213).

i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra”²⁰.

Z drugiej strony, możliwość pojawienia się religijnych doktryn, rytuałów, zasad naruszających dobro wspólne, upoważnia władzę państwową i jej organy do podjęcia działań prawnych mających na celu jego ochronę.

Postulowane dopełnianie się polityki i religii, nienaruszające równowagi między tym, co leży w gestii władzy religijnej (Kościół) i tym, co stanowi uprawnienie władzy politycznej nie jest łatwe.

„[...] niezwykle trudno jest w praktyce – pisze Zofia Zdybicka – zachować harmonię między tym, co boskie i tym, co cesarskie i nie ulec pokusie odebrania tego, co boskie Bogu i przypisania władzy politycznej prerogatyw religijnych. Nie jest także łatwo ustrzec się religii ingerencji w sprawy będące domeną władzy politycznej, czy nie posługiwać się jej metodami w sprawach religijnych”²¹.

Trudności te swymi korzeniami tkwią jednak nie w naturze religii czy polityki ani w specyfice relacji między nimi. Wiążą się raczej z błędnym ich rozumieniem, które ostatecznie nabudowane jest na błędnej wizji człowieka.

²⁰ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Watykan 2006, § 28. „[...] kształtowanie sprawiedliwych struktur nie jest bezpośrednim zadaniem Kościoła, ale przynależy do sfery polityki, to znaczy do zakresu rozumu auto-odpowiedzialnego. Zadanie Kościoła w tym zakresie jest pośrednie, polegające na udziale w oczyszczeniu rozumu i budzeniu sił moralnych, bez których nie mogą być stworzone sprawiedliwe struktury, ani też nie mogą one funkcjonować na dłuższą metę” (tamże, § 29).

²¹ Z.J. Zdybicka, *Religia i polityka*, dz. cyt., s. 113.



DANUTA RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK

Spór o relację między polityką i religią. Perspektywa filozoficzna**Streszczenie**

Zagadnienie relacji między polityką i religią budzi szereg emocji i przeciwstawnych opinii. Analizowane jest zwykle na płaszczyźnie historycznej, socjologicznej lub politologicznej. W niniejszym artykule podjęto próbę rozstrzygnięcia tytułowej kwestii w kontekście realistycznej antropologii filozoficznej. Uzasadnieniem wyboru tego aspektu jest przekonanie, że warunkiem właściwego ujęcia relacji „polityka – religia” jest rzetelne odczytanie prawdy o człowieku. Błędne ujęcie tej relacji dadzą się sprowadzić do trzech głównych postaci: 1) zatarcia granic między polityką a religią, przejawiającym się w sakralizowaniu polityki lub w upolitycznianiu religii; 2) ateizacji polityki, czyli dążenia do wyeliminowania religii ze wszystkich sfer ludzkiego życia; 3) „neutralności” traktującej religię jako sprawę prywatną i eliminującą ją ze sfery publicznej. U podstaw wszystkich tych ujęć można dostrzec jakąś postać błędu antropologicznego. Właściwe ujęcie relacji polityki i religii oddaje termin „autonomia”. Obejmuje strukturalną niezależność obu dziedzin oraz ich funkcjonalne podporządkowanie dobru wspólnemu. Łącząca politykę i religię relacja dopełniania się w trosce o człowieka, wyznacza pole możliwego wzajemnego oddziaływania. Tworzy je sytuacja zagrożenia dobra wspólnego.

Słowa kluczowe: religia, polityka, sakralizacja polityki, ateizacja polityki, polityzacja religii, dobro wspólne

DANUTA RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK

**Argument over the relationship between politics and religion.
A philosophical perspective****Abstract**

The relationship between politics and religion is the subject of many heated debates, generating emotions and opposite views. It is usually analysed from the historical, sociological or politological perspectives. This article attempts to address it from the point of view of the realistic anthropological philosophy. The justification for such approach is the belief that the proper interpretation of this relationship is conditioned by the reliable reading of the truth about man. The mistaken interpretation of this relationship can assume the three main

forms: 1) blurring the boundaries between politics and religion, leading to either the sacralisation of politics, or the politicisation of religion; 2) atheisation of politics, that is, the elimination of religion from every sphere of human life; 3) "neutrality", treating religion as a private matter and eliminating it from the public sphere. At the root of each of these forms lies one or another anthropological error. The proper interpretation of the relationship between politics and religion can be termed as "autonomy". It encompasses the structural independence of both subjects and their functional subjection to the common good. In their concern for man they play supplementary roles, which can determine their relationship, especially when the common good is in danger.

Keywords: religion, sacralisation of politics, atheisation of politics, politicisation of religion, common good.