

---

# CHRZEŚCIJAŃSTWO ŚWIAT • POLITYKA

---

ZESZYTY SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

---

**Instytut Politologii**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

**Rada Naukowa:**

prof. dr Jane Adolphe (Ave Maria School of Law - Florida USA)  
prof. dr Chantal Delsol (Université Paris-Est Marne-la-Vallée)  
prof. dr hab. Aniela Dylus  
prof. dr hab. Ingeborg Gabriel (Universität Wien)  
prof. dr hab. Jan Grosfeld  
prof. dr hab. Milan Katuninec (Trnavská Univerzita v Trnave)  
ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
prof. dr Vittorio Possenti (Università Cà Foscari di Venezia)

**Redakcja:**

ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz – redaktor naczelny  
prof. UKSW dr hab. Michał Gierycz – z-ca red. naczelnego  
ks. dr Piotr Burgoński  
prof. dr Ligia Castaldi (Ave Maria School of Law - Florida USA)  
dr Grégor Puppinck (European Centre for Law and Justice - Strasbourg)  
dr Mariusz Sulkowski - sekretarz redakcji

**Redaktorzy tematyczni numeru:** prof. UKSW dr hab. Michał Gierycz, dr Mariusz Sulkowski

**Redakcja językowa (j. polski):** Paweł Gabryś-Kurowski

**Redakcja językowa (j. angielski):** Małgorzata Wójcik

**Recenzenci pisma:**

prof. dr Jane Adolphe	prof. UZ dr hab. Ryszard Michalak
prof. UKSW dr hab. Janusz Balicki	prof. UZ dr hab. Łukasz Młyńczyk
prof. dr Ligia Castaldi	prof. dr Sergei A. Mudrov
prof. dr hab. Aniela Dylus	dr hab. Rafał Prostak
prof. UKSW dr hab. Michał Gierycz	prof. PWSZ Chełm dr hab. Paweł Skrzydlewski
prof. KUL dr hab. Wojciech Gizicki	dr hab. Sławomir Sowiński
prof. dr hab. Jan Grosfeld	prof. UKSW dr hab. Maria Sroczyńska
prof. dr hab. Wojciech Jakubowski	prof. dr hab. Zbigniew Stawrowski
prof. UKSW dr hab. Paweł Kaczorowski	ks. prof. UŚ dr hab. Arkadiusz Wuwer
ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz	

**Wydawca:**

Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej  
Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, budynek 23, p. 414  
e-mail: ip@uksw.edu.pl, www.chsp.waw.pl

**Projekt okładki i opracowanie graficzne:**

Mediakoncept

**Przygotowanie do druku:**

Studio EDO – Jakub Łoś

Wersję pierwotną czasopisma stanowi anglojęzyczna wersja drukowana.

**ISSN 1896-9038**

© Copyright 2019 by Katedra Teorii Polityki i Myśli Politycznej.  
Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## *Od redakcji*

Pomimo sekularyzacji świata zachodniego religia jest coraz bardziej obecna w analizach politologicznych. Jest to ściśle związane ze zwiększającą się obecnością motywacji religijnej w polityce krajowej (na poziomie państwa narodowego) i międzynarodowej. Zjawisko nie jest nowe, jeśli uwzględnimy np. rolę religii w tzw. trzeciej fali demokratyzacji, niemniej nie zawsze zauważenie roli czynnika religijnego wykraczało poza poziom zwykłego poinformowania. Od pewnego czasu, zwłaszcza z uwagi na rolę czynnika religijnego w konfliktach na Bliskim Wschodzie czy Afryce, na terroryzm motywowany wiarą czy z uwagi na tzw. Arabską Wiosnę, tematyka religijna na stałe zagościła w politologicznym dyskursie. Pojawiła się także nowa subdyscyplina w postaci politologii religii.

Głównym tematem obecnego numeru naszego pisma jest pytanie natury metodologicznej: w jaki sposób powinno się badać religię w naukach o polityce? Poświęcone temu są artykuły Michała Gierycza, Krzysztofa Gładkowskiego, Tadeusza Jarosza SDS i ks. Piotra Mazurkiewicza. Podejmują one zarówno kwestie fundamentalne, a mianowicie skąd politolog ma wiedzieć czym w ogóle jest religia, poczynając od tego, czy terminu tego należy używać w liczbie pojedynczej czy mnogiej? Skąd ma czerpać swoją wiedzę na temat religii? Na czym polega konieczna w naukach empirycznych neutralność religijna i światopoglądowa? Czy możliwe jest przeciężenie podejścia interdyscyplinarnego w współczesnych naukach? Podejmują także kwestię różnicy między neutralnością światopoglądową i religijną nauki a metodologicznym ateizmem. A zatem czy teza o metodologicznym ateizmie nauk o polityce jest prawdziwa? Czy ów ewentualny ateizm rodzi jakiegś konkretne negatywne konsekwencje w dziedzinie poznania i zrozumienia zjawisk politycznych, a jeśli tak, to czy jest możliwy do przewyciężenia? Czy na gruncie nauk

o polityce możliwe jest jedynie posługiwanie się funkcjonalną definicją religii czy też istnieją poprawne metodologicznie sposoby wprowadzenia do nich także jakiś elementów podejścia substancjalnego? Stąd pytania zawarte w tytułach kolejnych artykułów (nawet jeśli nie są opatrzone znakiem zapytania): *Czy możliwe jest przewyciężenie interdyscyplinarności w badaniach religii w politologii? Przewyciężając redukcjonizm. O głębokiej analizie systemowej w politologii religii. Politologia eklezjalna: poszukiwanie adekwatnej perspektywy ujmowania Kościoła w badaniach politologicznych.*

Inne aspekty głównego tematu pojawiają się w ramach miscellanea. Ks. Adam Romejko próbuje zastosować teorię René Girard o mechanizmie mimetycznym do analizy dyskursu politycznego w Niemczech na temat państw ościennych. Dopatruje się on obecności w nim quasi-religijnego poczucia politycznej przynależności Niemców do „cywilizowanego” porządku zachodnioeuropejskiego, które pozwala na podejmowanie „misji pedagogicznej” wobec społeczeństw inaczej organizujących swoją przestrzeń polityczną.

Chantal Delsol analizuje wpływ judaizmu i chrześcijaństwa na postrzeganie czasu historycznego. Przejście od cyklicznej koncepcji czasu do czasu linearnego powoduje „otwarcie” czasu i wprowadzenie w ludzkie dzieje, także polityczne, nadziei. Oświecenie, sekularyzując nadzieję na zbawienie, przemienia ją w wiarę w postęp, w spełnienie w ramach tego świata. Mesjanistyczne obietnice nie mogły jednak być spełnione w wymiarze doczesności, za sprawą zwykłej akumulacji wytwarzanych dóbr. Efektem tego podejścia jest zatem rozczarowanie i próba znalezienia pociechy w czerpaniu przyjemności z bieżącej chwili. W konsekwencji społeczeństwo – także w sensie politycznym – staje się krótkowzroczne.

Fred Lazin analizuje zmianę statusu Żydów w Ameryce począwszy od lat trzydziestych ubiegłego wieku. W szczególności skupia się na amerykańskiej polityce migracyjnej, stosunku amerykańskiego społeczeństwa i władz politycznych do Żydów oraz wpływie żydowskich organizacji na amerykańską politykę.

Kolejny tekst, autorstwa Joachima von Wedela, podejmuje analizę politycznego chiliizmu, próbującego rzeczy ostateczne (zbawienie) osadzić w historii. Autor, odwołując się do myśli św. Augustyna, Lutra oraz Paula Althausa, teologów reprezentujących trzy różne okresy historyczne, wykazuje, że chrześcijańska teologia stale opowiadała się przeciwko immanentyzacji idei zbawienia.

Marguerite A. Peeters z kolei komentuje międzynarodową politykę promocji zdrowia reprodukcyjnego w kontekście Afryki. W imię umacniania bezpieczeństwa, zrównoważonego rozwoju czy wolności postulowane są rozwiązania zmierzające do popierania aborcji, stosowania środków antykoncepcyjnych zapłodnienia *in vitro*, sterylizacji czy edukacji seksualnej nowego typu. Prowadzi to ją do pytania o to, czy przypadkiem kraje wysoko rozwinięte nie usiłują narzucić krajom ubogim polityki ludnościowej sprzecznej z podstawowymi zasadami etyki i prawami człowieka?

Równie interesujący jest chyba także ostatni dział zawierający sprawozdania z konferencji i recenzje. 25-lecie czasopisma *The Politics and Religion Journal (PRJ)* jest dla Miroljuba Jevtića okazją do przypomnienia historii tej subdyscypliny w kontekście serbskim. Pierwsze wykłady z politologii religii na Wydziale Nauk Politycznych Uniwersytetu w Belgradzie miały miejsce w roku akademickim 1993/1994. Od tamtego czasu liczni studenci i doktoranci przeszli formację w tym zakresie. Owocem wieloletniego wysiłku było pojawienie się angielskojęzycznego czasopisma dobrze dziś rozpoznawanego w świecie akademickim.

W tym dziale mamy także sprawozdanie Jolanty Kulskiej z międzynarodowej konferencji *Socio-Political and Religious Ideas and Movements in the 20th-21st Centuries* (Ryga, 4-5 października 2018 r.) oraz napisaną przez Michała Kmiecica recenzję ważnej książki Chantal Delsol pt. „Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?”

Wydaje się, że zamieszczone w naszym czasopiśmie artykuły pomogą czytelnikowi odpowiedzieć na zasadnicze pytanie: czy nauki o polityce są/muszą być „ateistyczne w właściwym znaczeniu”?

Ks. Piotr Mazurkiewicz



## Spis treści

### Politologia religii – zagadnienia metodologiczne

**ks. Piotr Mazurkiewicz**

*Co politolog powinien wiedzieć o religii?* 11

**Krzysztof Gładkowski**

*Czy możliwe jest przewyżczenie interdyscyplinarności w badaniach religii w politologii?* 31

**Michał Gierycz**

*Przewycięzając redukcjonizm. O głębokiej analizie systemowej w politologii religii* 41

**Tadeusz Jarosz SDS**

*Politologia eklezjalna: poszukiwanie adekwatnej perspektywy ujmowania Kościoła w badaniach politologicznych* 66

### Miscellanea

**Marguerite A. Peeters**

*The 2016-2063 Sexual and Reproductive Health and Reproductive Rights Neo-Colonizing Plan for Africa* 85

**Chantal Delsol**

*O nadziei* 101

**Joachim von Wedel**

*Der theologische Antichiliasmus* 108

**Fred Lazin**  
*The changing context of Jews in American Politics – 1930s to the Trump Era* 122

**ks. Adam Romejko**  
*René Girarda teoria mimetyczna. Między religią a polityką* 134

### Omówienia, recenzje, sprawozdania

**Miroljub Jevtić**  
*25 Years of Politology of Religion* 151

**Joanna Kulska**  
*Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej* 159

**Michał Kmieć**  
*Paradoksy współczesnych Europejczyków*  
Recenzja książki Chantal Delsol  
pt. *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tł. M. Kowalska,  
Znak, Kraków 2018, ss. 352 164

Biogramy 169



**Politologia religii  
– zagadnienia metodologiczne**



ks. Piotr Mazurkiewicz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

## *Co politolog powinien wiedzieć o religii?*

### **What Should a Political Scientist Know About Religion?**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Innym ważnym powodem, aby politolodzy interesowali się religią, jest rzeczywista efektywność polityczna religijnych motywacji. Wystarczy przywołać dwa wydarzenia, w których religia odegrała istotną rolę: trzecią falę demokratyzacji [Huntington 1995: 82-94] oraz tzw. Arabską Wiosnę. Mając liczne kontakty z unijnymi urzędnikami wyższego szczebla, patrzyłem z niedowierzaniem na powszechne utożsamianie przez nich tych dwóch fenomenów. Często słyszało się wygłaszane z niemalą pewnością siebie przekonanie, że na naszych oczach upadają autorytarne świeckie reżimy w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie, na ruinach których niechybnie nastanie liberalna demokracja. Podobny optymizm charakterystyczny był dla amerykańskich polityków wypowiadających się na temat przyszłości Iraku tuż przed inwazją sił koalicyjnych. W obydwu przypadkach, tzn. bankructwa komunizmu i „Arabskiej Wiosny”, religia miała istotne znaczenie. Jednak różne religie powodują różne konsekwencje w życiu społecznym i politycznym. Nie wystarczy zatem jedynie uznać, że religia ma znaczenie. Trzeba coś wiedzieć także na temat tego, jakie znaczenie wywierają poszczególne religie<sup>1</sup>. Politolodzy (i politycy), którzy w myśleniu i działaniu politycznym ulegają przesądowi o nieistotności religii, czy też wykazują się ignorancją odnośnie do treści i historycznych tradycji poszczególnych religii, mogą nie tylko mylić się w przewidywaniu kierunku rozwoju sytuacji politycznej, ale mogą także być politycznie niebezpieczni. Świadomość tego faktu sprawiła, jak się wydaje, że np. w 2009 r.

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

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

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

### **Czym w ogóle jest religia?**

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

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

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

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

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

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



przebiegać tę samą drogę. Stąd *religiosi* to ludzie, którzy starają się wszystkiego, co dotyczy bogów, starannie przestrzegają i wciąż na nowo powtarzać<sup>2</sup>. Religia tak rozumiana jest przede wszystkim zbiorem wierzeń i praktyk odnoszących się do bogów właściwych danemu narodowi i przekazywanych przez tradycję. Powtórne czytanie wiąże się z używaniem rozumu, stąd *religio* może być też postrzegane jako przeciwieństwo *superstitio* – zabobonu<sup>3</sup>. Wbudowana w ludzką naturę potrzeba religijna sprawia, jak podkreśla Alasdair MacIntyre, że człowiek zawsze – także ten, który uważa się za agnostyka czy ateistę – wyznaje jakąś religię lub zabobon. Stąd – co należy podkreślić – wyzwolicielska moc religii zawsze prowadzi do uwolnienia ludzkiego umysłu od zabobonu<sup>4</sup>. W samej definicji religii na podkreślenie zasługuje jej powiązanie z rozumem. Czy w rzeczywistości mamy do czynienia jedynie z *superstitio* czy z religią, zależy od tego, czy jest to wiara szukająca zrozumienia, czy też jedynie wiara fideistyczna. Religia zatem – rozważana w kontekście europejskim – nie boi się poprawnie używanego rozumu, ale – przeciwnie – otwiera go na pełną prawdę o rzeczywistości, poszerza jego horyzonty poznawcze. Stąd odmowa prawa do obecności religii na uniwersytecie czy też prawa do stawiania pytań np. o relację między konkretną religią a przemocą – jak podkreślał to Benedykt XVI na uniwersytecie w Ratyźbonie – czyniłoby rozum, a w konsekwencji także nauki o polityce, bezbronny wobec prób nadużyć religii [Benedykt XVI 2017: 27-53].

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

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

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

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

z tradycją), a w dalszej kolejności także ludzi wierzących między sobą<sup>5</sup>. Religia zatem oparta jest na osobistej więzi człowieka z Bogiem, która realizuje się we wspólnocie Kościoła. Zmartwychwstały Chrystus jest jedynym Pośrednikiem pomiędzy Ojcem a ludźmi. Zarazem jednak burzy rozdzielający ludzkość mur wrogości, z dwóch rodzajów ludzi czyniąc jednego człowieka [por. List do Efezjan 2,14]. Nie ma już Żyda ani Greka, mężczyzny, ani niewiasty, niewolnika, ani wolnego [por. List do Galatów 3,28]. Wszystkie te cechy tracą znaczenie wobec faktu adopcji człowieka przez Boga, uczynienia go swoim przybranym dzieckiem. Ten sposób uzasadniania jedności rodzaju ludzkiego jest specyficzny dla chrześcijaństwa. Religia zatem posiada dwa wymiary: wertykalny i horyzontalny. Spełnia się poprzez realizację dwóch przykazań miłości – Boga i bliźniego. Konsekwencją takiego podejścia jest uznanie na gruncie chrześcijańskim, że religia nie jest jedynie sprawą prywatną, sprowadzającą się do aktów kultu dokonywanych w zaciszu własnego domu. Religia – według chrześcijan – to sprawa publiczna, a wszelka próba pozbawienia lub ograniczenia prawa do wyznawania i praktykowania wiary w sferze publicznej zawsze odbierana jest jako naruszenie prawa do wolności religijnej, o czym politologom nie wolno zapominać. Religia nie sprowadza się zatem do przeżywania jakiejś formy duchowości.

### **Obszary tradycyjnego zainteresowania polityki religią**

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

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

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

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

W Europie istnieją jednak takie partie, które – choć nie reprezentują Kościoła – w swojej nazwie odwołują się wyraźnie do chrześcijaństwa. Ich polityka – jak wspomiano – stała się inspiracją do dyskusji na temat znaczenia „C” w nazwie partii politycznej. Pojawiła się w niej także teza, że większość z najbardziej problematycznych ustaw dotyczących ochrony życia, małżeństwa i rodziny prawdopodobnie nigdy nie zostałyby zatwierdzone w Europie, gdyby nie przyjęta przez chrześcijańskich demokratów strategia „mniejszego zła”. Głównym przykładem – jak podkreśla Vladimir Palko – jest włoska ustawa nr 194 dotycząca aborcji, która jest jedynym na świecie proaborcyjnym prawem podpisanym wyłącznie przez katolickich polityków (Giulio Andreotti, Tina Anselmi, Francesco Bonifacia, Tomasso Mirilina, Filippo Pandolfi) [Palko 2010; Lohmann 2011: 161-171]. Giulio Andreotti, 25 lat później, powiedział: „Dzisiaj raczej bym podał się do dymisji, niż podpisał tę ustawę” (Palko). Niestety, te C-partie, które są wystarczająco duże, by marzyć o przejściu władzy, wciąż stosują tę samą strategię. Problem nie jest nowy. Niegdyś Max Weber pisał: „Niektóre partie, zwłaszcza w Ameryce, od czasu zamknięcia dawnych sporów co do interpretacji konstytucji, są wyłącznie partiami karierowiczów [*Stellenjägerparteien*] i swój program rzeczowy przerabiają zależnie do widoków na pozyskanie głosów wyborczych” [Weber 1998: 67]. Współczesne C-partie, z jednej strony, raczej wolą unikać sporów aksjologicznych, niż ryzykować wewnętrzne konflikty, które mogłyby sprowokować rozpad samej partii<sup>6</sup>.

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

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

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

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

### ***Res novae* w obszarze religii i polityki**

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

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

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

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

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

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

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

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

### Religia a europejska demografia

Europa przeżywa w ostatnich dziesięcioleciach kryzys demograficzny. Nie zawsze zwraca się uwagę na to, że ma on także swój wymiar religijny. W 2015 r. muzułmanie byli najmłodszą grupą religijną w Europie (średnia wieku 33 lata, przy średniej 43 lata wśród chrześcijan). W latach 2010–2015 w żadnym z europejskich krajów liczba zgonów wśród muzułmanów nie przewyższyła liczby narodzin, podczas gdy w przypadku chrześcijan stało się tak w 24 z 42 krajów. W efekcie przyrost naturalny wśród muzułmanów w Europie wyniósł w tym czasie 2 290 000 osób, a wśród chrześcijan był ujemny i wyniósł –5 640 000 osób. Na latach 2055–2060 prognozuje się odpowiednio 1 480 000 osób dla muzułmanów i –12 320 000 osób dla chrześcijan. Związane jest to również ze zróżnicowanym religijnie współczynnikiem dzietności. W skali globalnej jest on zdecydowanie wyższy w przypadku kobiet wierzących niż w przypadku kobiet niedeklarujących związków z wiarą religijną (odpowiednio: 2,5 i 1,6), na co zwracał uwagę już Ronald Inglehart [Inglehart, Norris: 321]. Podobnie jest także w Europie, choć wielkość tego współczynnika i różnica między religiami jest zdecydowanie mniejsza (odpowiednio: 1,7 i 1,5)<sup>8</sup>. W skali globalnej współczynnik dzietności wynosi 3,2 wśród kobiet muzułmańskich, 2,7 wśród kobiet chrześcijańskich i 1,7 wśród niedeklarujących żadnej przynależności religijnej<sup>9</sup>. Według Eurostatu współczynnik dzietności dla całej UE w roku 2017 wynosił 1,59 [Eurostat 2018].

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

<sup>8</sup> Przewidywania na lata 2015–2020.

<sup>9</sup> Dane za lata 2010–2015.



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

### **Sekularyzacja a krótkowzroczność**

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

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

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

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

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

## Religia i przebaczenie

„Jedyną drogą do ustanowienia pokoju w zsekularyzowanym świecie jest przebaczenie” – pisał Jan Paweł II bezpośrednio po zamachu na World Trade Center [Jan Paweł II 2007b: 4, 63]. Przebaczenie jednak, jako bezwzględny moralny obowiązek wynikający z przykazania miłości nieprzyjaciół, nie jest świeckim „towarem”, ale stanowi *novum* wniesione w dzieje cywilizacji przez chrześcijaństwo<sup>11</sup>. Możliwość ustanowienia pokoju w zsekularyzowanym świecie zależy zatem od zdolności do przebaczenia, mającej swoje źródło w bardzo konkretnej religii. Innymi słowy ani Paweł VI w kontekście ekumenicznym, ani polscy biskupi w liście do biskupów niemieckich nie posłużyliby się Horacjańską formułą (*et hanc veniam petimusque domusque vicissim* – przyznaję to prawo i sobie, i innym), zmieniając całkowicie jej pierwotny sens, gdyby nie ich wiara i znajomość Ewangelii<sup>12</sup>.

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

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

Obowiązek przebaczenia wiąże się bezpośrednio z ewangelicznym nakazem miłości nieprzyjaciół: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” [Mt 5,44-45]. Święty Augustyn, komentując ten tekst, stwierdza, że wypełnienie tego przykazania polega na tym, by pragnąć przemienienia wrogów w swych przyjaciół, co możliwe jest za sprawą przebaczenia<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Szerzej na temat przebaczenia: Mazurkiewicz 2007; Mazurkiewicz 2006; Mazurkiewicz 2016.

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

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

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

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

\* \* \*

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

## Bibliografia

- Arystoteles (2001), *Polityka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Augustyn św. (2000), *Istnieje tylko miłość. Homilie na Pierwszy List świętego Jana*, Cerf – Kairos – Znak, Kijów.
- Bartoszewicz M.G. (2018), *Festung Europa*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Benedykt XVI (2006), *Faith, Reason and the University. Memories and Reflections, Aula Magna of the University of Regensburg*, 12.09.2006, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html).
- Benedykt XVI (2017), *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Brague R. (2014), *Modérément moderne*, Flammarion, Paris.
- Brague R. (2018), *Sur la religion*, Flammarion, Paris.
- Churm P.A. (2018), *Juncker opens exhibition to Karl Marx*, <http://www.euronews.com/2018/05/04/juncker-opens-exhibition-to-karl-marx>.
- Cyceron, *De natura deorum*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd1.shtml#117>.
- Dumézil B. (2008), *Chrześcijańskie korzenie Europy*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Europejski Trybunał Praw Człowieka (2011), *Arrêt de Grande Chambre Lautsi et autres c. Italie 18.03.2011*, [https://hudoc.echr.coe.int/fre-press#{"fulltext":\["lautsi"\]}](https://hudoc.echr.coe.int/fre-press#{).
- Eurostat (2018), *Total fertility rate*, <https://ec.europa.eu/eurostat/tgm/table.do?tab=table&plugin=1&language=en&pcode=tps00199>.
- Fiala P. (2016), *Laboratorium sekularyzacji. Kościół i religia w społeczeństwie niereligijnym*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Gierycz M. (2017), *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa.
- Habermas J. (2012), *Między naturalizmem a religią*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Harris L. (2006), *Socrates or Muhammad? Joseph Ratzinger on the destiny of reason*, 10/02/2006, Volume 012, Issue 03, <http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/012/736fyrpi.asp>.
- Hegel G.W.F. (2007), *Wykłady z filozofii religii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Houellebecq M. (2016), *Uległość*, Grupa Wydawnicza Foksal, Warszawa.
- Huntington S.P. (1995), *Trzecia fala demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Huntington S.P. (1997), *Zderzenie cywilizacji*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa.
- Inglehart R., Norris P. (2006), *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- J.A. Kłoczowski (2004), *Religia*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM.
- Jan Paweł II (1988), *Wiara i kultura*, Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym – Lublin.
- Jan Paweł II (1994), *Do prezydenta Republiki Bośni i Hercegowiny, L'Osservatore Romano* wyd. pol., 11(167).

- Jan Paweł II (2003), *Ecclesia in Europa*, Wydawnictwo M, Kraków.
- Jan Paweł II (2007a), *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2002 r.*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, Wydawnictwo M, Kraków.
- Jan Paweł II (2007b), *Przebaczenie drogą do pokoju. Orędzie na Wielki Post – 2001 r.*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5, Wydawnictwo M, Kraków.
- Juncker J.-C., 2018, <https://ec.europa.eu/eurostat/tgm/table.do?tab=table&plugin=1&language=en&pcode=tps00199>.
- Kant I. (2002), *Krytyka praktycznego rozumu*, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Krastev I. (2017), *After Europe*, University Pennsylvania Press.
- Lohmann M. (2011), *Gdzie jest „C” w CDU?*, Z Martinem Lohmannem rozmawia Stefan Sękowski, Fronda 58.
- MacIntyre A. (2013), *Bóg – filozofia – uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Mazurkiewicz P. (2001), *Przemoc w polityce*, Ossolineum, Wrocław.
- Mazurkiewicz P., Ptaszek R.T., Młyńczyk Ł. (2019), *Polityka wyznaniowa. Perspektywa Unii Europejskiej*, Pracownia Badań nad Mniejszościami Narodowymi i Etnicznymi – Instytut Politologii – Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra.
- Palko V. (2010), *Chore hviezdy kresťansko-demokraticke*, Impulz 1, <http://www.impulzrevue.sk/article.php?531>.
- Pera M. (2008), *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano.
- Pew Research Center (2016), *The future of world religions*, <http://www.globalreligiousfutures.org>.
- Pew Research Center (2017), *Europe's Growing Muslim Population*, <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>.
- Platon (1999), *Gorgiasz*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych, 2016, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=CELEX%3A32016R0679>.
- Service-Public (2019), [https://lannuaire.service-public.fr/gouvernement/administration-centrale-ou-ministere\\_185251](https://lannuaire.service-public.fr/gouvernement/administration-centrale-ou-ministere_185251).
- Spaemann R. (2009), *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Tocqueville A. de (1996), *O demokracji w Ameryce*, t. 2, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Weber M. (1998), *Polityka jako zawód i powołanie*, Wydawnictwo Znak, Kraków.

Krzysztof Gładkowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

## *Czy możliwe jest przezwyciężenie interdyscyplinarności w badaniach religii w politologii?*

### **Can Interdisciplinarity Be Overcome in the Political Science of Religion?**

**Abstrakt:** W artykule ukazano problem interdyscyplinarności jako kryzys współczesnej nauki. Jako rozwiązanie podano konieczność wypracowania wspólnej podstawy metodologicznej dla nauki w ogóle, którą jest w punkcie wyjścia zdefiniowanie człowieka jako istoty duchowo-cielesnej. Ta podstawa umożliwi wypracowanie integralnego modelu nauki w ogóle. Kwestia ta ma istotne znaczenie dla badań religii w tym politologii religii.

**Słowa kluczowe:** interdyscyplinarność, kryzys nauki, politologia religii

**Abstract:** The article presents the problem of interdisciplinarity as a crisis of modern science. As a solution, the necessity to develop a common methodological basis for science in general, which is the starting point of defining a human being as a spirit-corporeal creature. This basis makes it possible to develop an integral model of science in general. This issue is of great importance for the study of religion in this political science of religion.

**Keywords:** interdisciplinarity, crisis of science, political science of religion

Interdyscyplinarność jest najsilniej podkreślaną wartością we współczesnej nauce. Odmianą interdyscyplinarności jest również często podkreślana transdyscyplinarność. Jednak interdyscyplinarność budzi od początku swego istnienia jako praktyki badawczej wiele wątpliwości. Wymienia się trzy, w dużym stopniu niezależne od siebie, a nawet przeciwstawne, źródła oporu wobec kategorii interdyscyplinarności: 1) opór wobec „zauważalnej praktyki finansowania badań naukowych”; 2) jeśli „interdyscyplinarność uważa się za odpowiedź na ideę dyscyplin naukowych jako zamkniętych,

posiadających odrębny przedmiot i metodę badań, to jest krytykowana za nieuzasadnione naruszanie granic poszczególnych dyscyplin”; 3) „gdy postulowane jest całkowite przededefiniowanie granic między poszczególnymi dziedzinami nauki lub ich zlikwidowanie, wtedy interdyscyplinarność uważana jest za propozycję połowiczną, która nie przewyższa problemów wynikających z tradycyjnego rozumienia dyscyplin jako izolowanych i autonomicznych” [Tabaszewska 2013: 114-115].

Interdyscyplinarność najkrócej definiowana jest jako „indywidualnie dokonywana konfrontacja własnej dyscypliny z inną (bądź innymi)” [Hejmej 2008: 87; cyt. za tamże: 115]. Celem tej konfrontacji jest lepsze poznanie badanego zjawiska. Zwraca się przy tym uwagę, że „tak rozumiana interdyscyplinarność nie narusza przekonania o istnieniu względnie odrębnych dyscyplin i konieczności szanowania wywodzących się z niej metodologii” [Tabaszewska 2013: 116]. W tym ujęciu każdy badacz, będąc przedstawicielem jednej dyscypliny, czerpie z innej, która jest mniej ważna. Ten brak w rozumieniu interdyscyplinarności miały przewyżczyć multidyscyplinarność, tradycyjnarność wreszcie adyscyplinowość.

Transdyscyplinarność miała przewyżczyć pozorne otwarcie dyscyplin naukowych jako zradykalizowana wersja projektu, którym była interdyscyplinarność. W tym podejściu teorie rozprzestrzeniały swój zakres przy równoczesnym rozproszeniu form stosowalności teoretycznego dyskursu. Badacze dążyć mieli do utopijnego zintegrowanego opisu swojego przedmiotu badań. W podejściu interdyscyplinarnym nie udało się uzyskać perspektywy poszerzającej pole badań, a właśnie do osiągnięcia tego celu miało doprowadzić badanie transdyscyplinarne. Miało ono umożliwić wyjście poza granice poszczególnych dyscyplin i zakwestionowanie tradycyjnych podziałów. Transdyscyplinarność w przeciwieństwie do interdyscyplinarności zajmuje się tymi obszarami, „których przyporządkowanie do określonej dyscypliny nie jest jednoznaczne albo które nie dają się objąć za pomocą przyjmowanych podziałów między poszczególnymi dyscyplinami” [tamże: 118]. Zatem tym, co różni transdyscyplinarność od interdyscyplinarności, jest przede wszystkim podejście do zastanych granic między dyscyplinami. Interdyscyplinarność „bada pogranicza dyscyplin, czerpiąc z niesprzecznych ze sobą metodologii” [tamże: 117]. Koncepcja transdyscyplinarnych badań pozwoliła „na badanie tych fenomenów, które sytuują się między określonymi dyscyplinami naukowymi, nie dając się przyporządkować do żadnej lub też istniejącej jako niezbywalna część więcej niż jednej. Pojęcia istotne dla więcej niż jednej dyscypliny, a niesfunkcjonujące w nich w identyczny sposób badała Mieke Bal [Bal 2012], wykazując na przykładzie wędrujących pojęć sytuujących się na granicy



dyskursów a były ciągle poza ich zainteresowaniem. Należy jednak uznać, że zastosowanie metody fenomenologicznej mogłoby wykazać, że niekoniecznie wędrujące pojęcia były na granicy dyskursów, a tym bardziej poza ich zainteresowaniem. Mieke Bal twierdzi, że pojęcia pełnią funkcję miniteorii.

Odnieść można wrażenie, że postępująca specjalizacja i rozczłonkowanie nauk sprawiły ukierunkowanie badań naukowych w stronę interdyscyplinarności, a ta z kolei w ostatecznym rozrachunku do jeszcze większego rozdrobnienia. Stoimy dzisiaj wobec niezmierzonej liczby prac i teorii opatrzonej etykietą interdyscyplinarności. A samo słowo działa jak zaklęcia mające uprawomocnić każde działanie mające znamiona naukowości. Etykieta interdyscyplinarności zastępuje dziś pojęcie nauki.

Trudności z inter-, multi- czy transdyscyplinarnością pokazują, że te modne pojęcia funkcjonują w związku z kryzysem nauki i ogromnym rozczłonkowaniem dyscyplin naukowych w łonie poszczególnych obszarów wiedzy. Kryzys ten spowodowany jest kryzysem filozofii nauki, która formułowała podstawowe kategorie niezbędne dla określenia fundamentów naukowości.

### **Przełom humanistyczny**

Ograniczamy się tylko dla przykładu do ważnego, naszym zdaniem, momentu, jakim było wskazanie odrębności nauk przyrodniczych od nauk humanistycznych. Miało ono miejsce na przełomie XIX i XX wieku, kiedy to dokonał się przełom antypozytywistyczny. Wilhelm Dilthey jako pierwszy wysunął problem podstaw humanistyki. Wskazał on na odrębność nauk przyrodniczych i humanistycznych w 1883 roku [Dilthey 1922], najważniejszym jego dziełem na ten temat jest *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [Dilthey 1910]. Ich odrębność zaakcentowali też mocno neokantyści szkoły badeńskiej: Wilhelm Windelband i jego uczeń Heinrich Rickert. Dilthey twierdził, wbrew pozytywistycznemu ideałowi nauki, według którego nauką są tylko nauki przyrodnicze, iż nauki humanistyczne są prawdziwymi naukami, odmiennymi od nauk przyrodniczych. Widział on różnicę w przedmiocie obu tych typów nauk. Przedmiotem nauk przyrodniczych jest przyroda, a przedmiotem nauk humanistycznych rzeczywistość dziejowo-społeczna. Na przedmiot nauk humanistycznych składają się jednostki, ludzie, narody, ustroje społeczne, wytwory kultury.

Windelband z kolei kładł nacisk na odrębność nauk humanistycznych od przyrodniczych, wynikającą z metod tych nauk. Według tego uczonego nauki przyrodnicze

ustalają prawa, nauki humanistyczne natomiast – fakty. Pierwsze mają charakter ogólny, drugie – idiograficzny. Rickert, wskazując miejsce humanistyki wśród nauk na podstawie odrębności zarówno odnośnie do ich metod, ja i przedmiotu. W ten sposób ukształtował się podział nauk na nauki o naturze i nauki o kulturze.

Dzisiaj powiedzielibyśmy, że ten zwrot humanistyczny wywołany był kryzysem nauki przełomu XIX i XX stulecia. Oddzielenie nauk humanistycznych i nauk przyrodniczych z uwagi na odmienność natury przedmiotu badań tych nauk był wówczas twórczym rozwiązaniem kryzysu ówczesnej nauki.

Obecnie próby wyjścia z kryzysu nauki wynikają z tego, że daleko posunięta specjalizacja w ramach poszczególnych nauk i niebываły rozrost wiedzy w każdej z nich utrudniają wzajemną komunikację, a ponadto poszerzenie zakresu poszczególnych nauk prowadzi do rozwiązań, które zyskują miano inter-, multi- transdyscyplinarności etc. Sądzymy, że te próby wynikają z niedostrzeżenia, iż źródłem ogromnego rozczłonkowania nauk jest brak zgody odnośnie do definicji człowieka.

Jako przykładem posłużmy się kognitywistyką, której przedmiotem badań są obok zmysłów, mózg i umysł. Kognitywiści zajmują się językiem, percepcją, myśleniem, świadomością, podejmowaniem decyzji wreszcie inteligencją. Kognitywistyka (czy raczej nauki kognitywne) określana jest jako nauka interdyscyplinarna sytuowana na pograniczu wielu dziedzin. Zalicza się do nich lingwistykę, psychologię poznawczą, neurobiologię, filozofię umysłu, logikę, sztuczną inteligencję i fizykę [por. Duch 1998; Bremer 2016: 7]. Czy ta wielodyscyplinowość może być przezwyciężona? Naszym zdaniem może. A dokona się to wtedy, gdy uznamy, że człowiek jest bytem złożonym, do którego istoty należy integralne złączenie ciała i ducha. Człowiek jest bytem cielesno-duchowym (psychosomatycznym). Jakie konsekwencje wynikają z tej definicji dla teorii i metodologii badań w nauce?

Mieke Bal, szukając rozwiązań nieprzewidzianych trudności, jakie napotyka jej próba nowej między-dyscypliny, którą nazwała „analizą kulturową” [Bal 2012: 29], jako środek zaradczy wskazuje zmianę od podstaw sposobu, w jaki myślimy o metodologii w ramach poszczególnych dyscyplin. Autorka pisze: „możemy trzy główne – potencjalnie naprawdę groźne – słabości studiów kulturowych [...]. W warunkach interdyscyplinarności przegląd – klasyków, okresów czy stuleci, wszystkich głównych teorii danej dziedziny – nie wchodzi już w grę, podobnie jak akademicka bylejakość. Jeśli uda się znaleźć dla tego alternatywę, można będzie złagodzić podział, który stanowi kolejną słabość”.

Sądzymy, że wyzwaniem dla współczesnej nauki jest określenie na nowo podstaw nauki w ogóle. Poszukiwanie „wspólnego gruntu metodologicznego” należy rozpocząć właśnie od zdefiniowania istoty człowieka. Nie można bowiem istoty cielesno-duchowej badać jako złożonej z dwóch autonomicznych i niezależnych od siebie istot. Ciało badają nauki biologiczne, zaś ducha nauki humanistyczne i społeczne. Z powodu oddzielania i redukowania człowieka do jednej z tych nierozdzielnych części bytu ludzkiego powstają redukcjonistyczne teorie naukowe obciążone brakiem, wynikającym jeśli nie z błędnych założeń, to z redukcjonistycznej koncepcji istoty człowieka. Świadomość niewystarczalności badań w ramach tak zakreślonych granic w poszczególnych naukach prowadziła do modeli zwanych inter-, multi-, trans- czy adyscyplinarności. Przewyciężenie tych prób wyjścia z kryzysu nauki widzimy w przyjęciu założenia, iż człowiek jest ze swej istoty bytem cielesno-duchowym i tylko jako taki może być przedmiotem badania. Dotyczy to też całej wytwarzanej przez niego rzeczywistości.

Pojawia się tu jednak trudność znana w nauce: jak podmiot może być zarazem przedmiotem badania? Odpowiedź na to pytania próbują dać zarówno filozofia, jak i kognitywistyka. Nie będziemy tu jednak problemem teorii poznania się zajmować. Interesuje nas bowiem nie model jednej z nauk szczegółowych, lecz model nauki w ogóle – model, jaki należy wypracować dla nauki jako takiej, gdy przyjmiemy, iż rozpatrujemy człowieka jako integralny byt cielesno-duchowy.

Upatrujemy w tym podejściu do nauki wielką doniosłość, gdyż badania tak rozumianego człowieka mają ogromną wartość również praktyczną. Będą miały przełomowe znaczenie tak dla całego życia indywidualnego, jak i zbiorowego człowieka. Zdawali sobie z tego sprawę już Grecy kładący nacisk na integralny rozwój ciała i ducha ludzkiego, zdajemy sobie z tego sprawę i my dziś. Wyrazem tego są takie pojęcia, jak psychosomatyka [Gapik 2013] czy psychodermatologia [Makowska, Gmitrowicz 2014] itd. Publikacji, które dostarczają przesłanek, by przyjąć wskazaną przez nas potrzebę zbudowania teorii nauki opartej na definicji człowieka jako psychosomatycznej jedności, jest wiele. Przyjęcie antropologii opartej na tej definicji człowieka stwarza potencjalnie możliwość oparcia nauki na nowych założeniach i może zapewnić jedność nauk. Sądzę, że jesteśmy bliżej tego ideału, niż nam się wydaje. Podejścia interdyscyplinarne wzbogaciły dorobek wielu nauk, których rozwój był zahamowany ich granicami, metodami. Interdyscyplinarność była próbą zaradzenia dalszemu zastojowi, który przyniósł znaczne osiągnięcia, jednak nie rozwiązał kryzysu, gdyż potrzebna jest pogłębiona refleksja na tym, co jest istotą tego kryzysu. Wskazana definicja człowieka

otwiera nowe możliwości badań; będą one o tyle owocne, o ile poprzedzi je wysiłek zbudowania teorii, która będzie podstawą do wypracowania odpowiednich metod badania człowieka jako bytu integralnego i jego wytworów, jako wytworów bytu cielesno-duchowego. Dostrzegamy w tym zupełnie nowe możliwości badań naukowych zbliżające nauki do siebie. I to nie tylko nauki w obszarach nauk humanistycznych i nauk społeczne, ale także zbliżenia z obu tych obszarów nauk z obszarem nauk biologicznych czy teologicznych.

Na koniec tej części naszych refleksji przywołamy jeszcze św. Tomasza z Akwinu, dla którego człowiek był jednością duszy i ciała [Krapiec 1979; tenże 1991: rozdz. XII; tenże 2009]. W personalizmie z kolei zwraca się uwagę na człowieka jako osobę i przestrzega przed redukcjonizmem i dualizmem w pojmowaniu człowieka: „Mówiąc o integralnej wizji człowieka w ramach personalizmu, należy uwzględnić to wszystko, co konstytuuje człowieka jako człowieka, unikając pułapki zarówno redukcjonizmu, jak i dualizmu. Gdy uda się to osiągnąć, wówczas możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z osobą ludzką, z prawdziwym człowiekiem. Człowiek pojęty redukcjonistycznie lub dualistycznie nie jest ani osobą, ani człowiekiem” [Daszkiewicz 2010].

### **Nowe podejście w badaniach nad religią**

Proponowane podejście jest też racjonalnym przewycięzeniem redukcjonizmu oraz problematycznej interdyscyplinarności w badaniach nad religią. Człowiek rozumiany jako istota cielesno-duchowa nie musi już jako człowiek religijny (*homo religiosus*) być przedmiotem badań zarezerwowanych wyłącznie dla reprezentantów takich nauk jak teologia czy historia religii, wreszcie religiologia [Bronk 2009: 35, 159 *passim*]. Człowiek jako istota cielesno-duchowa z definicji jest człowiekiem religijnym nawet wtedy, gdy usiłuje określić swoją tożsamość w opozycji do religii.

Możemy zasadnie zapytać: na jakiej podstawie twierdzimy, że człowiek jako integralna cielesno-duchowa istota jest religijny? Próbę odpowiedzi na to pytanie stanowi odwołanie się do wyników badań Mircei Eliadego.

Zacytujmy jednego ze znawców dorobku tego myśliciela: „Do głównych idei Eliadego należy przekonanie, że ostatecznie religijność człowieka nie jest uwarunkowana historycznie i nie polega wyłącznie na tym, że nie potrafi on bez religii rozwiązać żadnego ze swych podstawowych egzystencjalnych problemów. Stwierdza bardziej radykalnie, że bycie religijnym należy do natury człowieka (*conditio humana*) i człowiek niereligijny nie byłby po prostu człowiekiem

(sytuacja w antropologii Eliadego nie do pomyślenia). Termin »człowiek religijny« jest poniekąd pleonazmem: tym, co stanowi istotną różnicę między człowiekiem i wszystkimi innymi żywymi istotami, jest wymiar religijny. Człowiek (religijny) jest jedynym stworzeniem zdolnym do pozaracjonalnego (intuicyjnego) pojmowania wymiaru rzeczywistości całkowicie różnej od świata doczesnego oraz do świadomego w nim uczestnictwa. Jak widać, Eliade jest w tym miejscu radykalnie normatywny; nie zadowala się ujawnieniem fundamentalnie religijnej struktury człowieka, lecz chce pokazać praktycznie, jak powinien on żyć, by jego życie było sensowne i wolne od lęków.

Tak rozumiana historia religii nie jest tylko historiografią, a historyk religii po prostu historykiem. Zajmuje się on bowiem nie tyle religijnymi zachowaniami człowieka (ich badania pozostawia innym), ile śladami i manifestacjami *sacrum*, niezależnie od ich kulturowego osadzenia. Eliade zarzuca współczesnym historykom religii, iż interesują się bardziej dziejami religii niż **samą religią** [pogrub. K.G.]. Podobnie, jego zdaniem, etnologowie zmarnowali zbyt wiele czasu na odtwarzanie dziejów kultur ludów archaicznych, zaniedbując ich rozumienie.

Istotnym rysem metody Eliadego jest sprzeciw (między innymi w programowym artykule *History of Religion and New Humanism*) **wobec redukcjonizmu w badaniach nad religią, to jest sprowadzania sensów religijnych do niereligijnych: ekonomicznych, socjologicznych, kulturowych, psychologicznych, politycznych lub innych** [pogrub. K. G.]. Przykłady postawy redukcjonistycznej widzi w postępowaniu Nietzschego, który zwiódł inteligencję europejską swą ideą śmierci Boga, Marksa, bo podporządkował działanie ducha prawom ekonomii, oraz Freuda, bo zredukował wielość sposobów istnienia człowieka do zachowań seksualnych. Zadaniem historii religii jest powiedzieć coś na temat religii w sposób niereducjonistyczny, to znaczy pokazać, że jest ona swoistym **faktem religijnym** [pogrub. K.G.], a nie tylko historycznym, psychologicznym, społecznym, etnicznym, filozoficznym lub teologicznym. W tym celu religioznawca (*learned generalist*) musi dysponować jak największą wiedzą ogólną i równocześnie być specjalistą w pewnej konkretnej religii” [Bronk 1998: 264-265].

Badanie religii stawia przed nami poważne wyzwanie, jakim jest zrozumienie znaczeń nadawanych różnym aspektom rzeczywistości w odmiennych kulturach, w których historię można zrozumieć dzięki religii będącej kluczem do zrozumienia tejże historii. Christopher Dawson pisał: „religia jest kluczem historii. Nie można zrozumieć jego osiągnięć kulturalnych, dopóki nie zrozumie się wierzeń

religijnych, które tkwią u ich podłoża. We wszystkich stuleciach pierwsze twórcze dzieła danej kultury to rezultat natchnienia religijnego i dążenie ku celowi religijnemu. Świątynie bogów to najtrwalsze z dzieł rąk ludzkich. Religia jest punktem wyjścia wszystkich wielkich literatur świata. A filozofia jest odgałęzieniem religii i jej dzieckiem, które stale powraca do swej rodzicielki” [Dawson 1993: 190; por. Werner 1999: 69]. Stwarza to ogromne problemy metodologiczne zarówno w kontekście ogólnometodologicznym, jak w kontekście szczegółowych badań poszczególnych aspektów religii, jak chociażby rozumienia czasu w niej i poza nią, czasu świętego i czasu świeckiego. Przykładem daleko idącego nieporozumienia w tym obszarze jest dorobek Mircei Eliadego, którego niesłusznie klasyfikowano jako fenomenologa religii, a jego podejście jako ahistoryczne. Uznanie, że fenomenologiczne podejście jest metodą badania religii, czyli że fenomenologia to jedna z metod badania religii, to oczywistym będzie to, że sam Eliade siebie określał jako historyka religii, a jego podejście nie może być określane jako ahistoryczne czy antyhistoryczne [Topolski 1972: 112 n.]. W religii zatem tkwi swoistość podejścia, w tym wypadku, do czasu, który – jak w wypadku czasu linearnego – jako święty ma inne znaczenie dla człowieka religijnego, a inne jako świecki [Eliade 1993: 114]. Eliade zwraca naszą uwagę na to, że czas w różnych kulturach jest odmiennie pojmowany, a przez to ma odmiennie znaczenie, jakie nadawano rzeczywistości w różnych kulturach [Werner 1999: 74].

W dyscyplinie, którą reprezentuję (antropologia kulturowa) już od dawna zdajemy sobie sprawę, że nasze próby zrozumienia człowieka innej kultury zakończyły się niepowodzeniem. [Zapewne zdawał sobie z tego w pełni C. G. Jung, który twierdził, że człowiek kultury zachodniej, chrześcijanin, nie może stać się np. buddystą, bo ukształtowała go inna tradycja religijna lub inna kultura]. Zatem nie tylko etnocentryzm jest przeszkodą na drodze do właściwego opisu i zrozumienia innej kultury innej religii.

Eliade postulował, by człowieka religijnego próbować zrozumieć w kategoriach jego religii i według kryteriów właściwych dla jego kultury. Dla Eliadego podejście ewolucjonistyczne w badaniach religii było nie do przyjęcia, gdyż podstawowe dla ewolucjonizmu pojęcia rozwoju i genezy podporządkowane idei postępu nie były odpowiednie w badaniach historii religii. Według Eliadego: „Nie istnieje nic takiego jak »czysty« fakt religijny – poza historią – nie istnieje bowiem nic takiego jak fakt ludzki, który nie byłby zarazem faktem historycznym. Każde doświadczenie religijne zostaje wyobrażone i przekazane w określonym kontekście historycznym. Ale uznanie historyczności doświadczeń religijnych nie oznacza

bynajmniej, iż dają się zredukować do niereligijnych form zachowania” [Eliade 1997: 19]. U Eliadego uznanie historyczności religijnych doświadczeń wynika z odróżnienia między przedmiotem tego doświadczenia określanym jako sacrum (niehistorycznego) i kulturowo określoną czasowo i przestrzennie historycznością (świeckością). Badacze podkreślają wartość tej koncepcji usytuowania religii w czasie, gdyż jest ważną próbą rozwiązania problemu „nieprzystawalności pojęciowej różnych kultur” oraz „wznawia poszukiwania nad [...] modelem historii globalnej” [Werner 1999: 78].

Sądzimy, że kryzys współczesnej nauki związany z próbami, które określamy inter-, trans- i każdą nazwą, która jeszcze może powstać od wyrazu dyscyplinarność, da się przezwyciężyć, gdy uznamy, że przedmiotem i podmiotem naszego poznania jest istota integralnie cielesno-duchowa.

Zdajemy sobie z tego sprawę, że nasze rozważania mogą robić wrażenie subiektywnych i są dyskusyjne. Jesteśmy jednak głęboko przekonani, że można przezwyciężyć interdyscyplinarność przez właściwe rozpoznanie i zdefiniowanie przedmiotu badań. W klasycznej metodologii nauk budowano na definicji przedmiotu badań teorii i dobierano właściwe sposoby badań. Sądzimy, że nie uciekniemy przed tym także w wypadku tak młodej dyscypliny, jaką jest politologia religii.

Czy badanie religii w politologii ma jakąś cechę specyficzną poza tą, że problem relacji między polityką i religią i odwrotnie ma już tak dużą literaturę, że musi go próbować objąć specjalna dyscyplina?

Otóż naszym zdaniem sama religia jest swoistym przedmiotem badań, którym zajmują się nauki religiologiczne. Jedną z takich nauk jest politologia religii. Ale w tym stwierdzeniu zawiera się tylko zwykłe stwierdzenie faktu, że taka nauka istnieje i jako jedna z dyscyplin nauk społecznych należy do nauk religiologicznych, według jednej z propozycji rozumienia znaczenia nadanego określeniu „religiologia” [Bronk 2011: 39-49].

## Bibliografia

- Bal M. (2012), *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, tłum. M. Bucholc, Warszawa.
- Bremer J. (2016), *Wprowadzenie*, w: *Przewodnik po kognitywistyce*, red. J. Bremer, Kraków: 7-36.
- Bronk A. (1998), *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin.
- Bronk A. (2009), *Podstawy nauk o religii*, 3. wyd, Lublin.
- Bronk A. (2011), *Czym jest religioznictwo?*, „Nauka” 2: 39-49.
- Daszkiewicz W. (2010), *Rozumienie człowieka a problem cywilizacji – na podstawie poglądów Feliksa Koniecznego*, w: *Kultura i oświata w europejskim międzywojniu*, red. R. Bryzek, J. Urban, Siedlce: 17–28; dostęp elektroniczny: <http://sapiencjokracja.pl/rozumienie-czlowieka-a-problem-cywilizacji-na-podstawie-pogladow-feliksa-koniecznego/>
- Dilthey W. (1910), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Leipzig.
- Dilthey W. (1922), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlagen für Studium der Gesellschaft und die Geschichte*, w: *Gesamelte Schriften*, Bd. 1. Stuttgart.
- Dawson C. (1993), *Zależność między religią a kulturą*, w: *Franciszek Adamski [red.] Człowiek – Wychowanie – Kultura*, Kraków.
- Duch W. (1998), *Czym jest kognitywistyka?*, w: „*Kognitywistyka i Media w Edukacji*” 1: 9-50.
- Eliade M. (1993), *Sacrum, mit, historia*, tłum. Anna Tatarkiewicz, Warszawa.
- Eliade M. (1997), *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Warszawa.
- Gapik L. (2013), *Choroba i lęk. Zależności psychosomatyczne*, „*Przegląd Terapeutyczny*” 9-10: 1-10.
- Hejmej A. (2008), *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*, Kraków.
- Krąpiec M. A. (1979), *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin.
- Krąpiec M. A. (1991), *Ja – człowiek*, w: *Dzieła*, Vol. 9, Lublin.
- Krąpiec M. A. (2009), *Człowiek, jako osoba*, Lublin.
- Makowska I., Gmitrowicz A. (2014), *Psychodermatologia – pogranicze dermatologii, psychiatrii i psychologii*, w: „*Psychiatria i Psychologia Kliniczna*” 14(2): 100-105.
- Tabaszewska J. (2013), „*Wędrujące pojęcia*”. *Koncepcja Mieke Bal – Przykład inter- czy transdyscyplinarności?*, „*Studia Europea Gnesnensia*” 8: 113-130.
- Topolski J. (1972), *Świat bez historii*, Warszawa.
- Werner W. (1999), *Religia w czasie czy poza nim? Jeden z metodologicznych problemów historii religii*, „*Historyka*” XXIX: 69-78.



Michał Gierycz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

## *Przewycięzając redukcjonizm. O głębokiej analizie systemowej w politologii religii*

**Overcoming Reductionism.**

**On „In-depth” Systems Analysis in the Political Science of Religion**

**Abstrakt:** Punktem wyjścia artykułu jest spostrzeżenie Ernsta Wolfganga Böckenförde, zgodnie z którym nauki polityczne pojmują siebie jako naukę „ateistyczną we właściwym znaczeniu”. Autor dokumentuje problematyczne konsekwencje tego paradygmatu na gruncie „politologii religii” (jak np. redukcję religii do ideologii, a Kościołów do grup interesu). W tym kontekście stawia pytanie, czy teoria i instrumentarium nauk o polityce stwarzają możliwości nie-redukcyjnego podejścia do religii. Odpowiedzi na to pytanie poświęcony jest niniejszy artykuł. W pierwszej części, szkicując przemiany w pojmowaniu politologii, autor dowodzi, że politologia w swym teoretyczno-metodologicznym korpusie zostawia miejsce na coś, co określamy współcześnie mianem „politologii religii”, jak również odsłania źródła szczególnego znaczenia paradygmatu systemowego dla badań politologicznych. W drugiej części rozważone zostały współczesne interpretacje tego paradygmatu i ukazana ich rola w ugruntowywaniu „religijnej katarakty” politologii. W trzeciej, w nawiązaniu do pism Eastona, autor ukazuje teoretyczne możliwości „pogłębienia” analizy systemowej, jak również przykładowe techniki i podejścia badawcze, umożliwiające badania roli religii w procesach politycznych w sposób nieredukcyjny. Artykuł dowodzi zatem, że nie tylko z perspektywy teoretycznej, ale również metodologicznej, możliwe jest badanie religii właśnie jako fenomenu społecznego różnego od polityki (tzw. głęboka analiza systemowa).

**Słowa kluczowe:** politologia religii, analiza systemowa, paradygmat, ateizm, naukowość

**Abstract:** The starting point of the article is the observation made by Ernst Wolfgang Böckenförde, according to which political science perceives itself as „atheistic science in its proper sense”. Autor shows problematic consequences of this paradigm on the grounds of „political science of religion” (such as, for example, reducing religion to ideology and Churches to groups of interests). In this context the author poses a question whether the theory and the instrumentarium of the political science

creates possibilities of non-reduction approach to religion. The article provides an answer to this question. In the first part, outlining changes in the understanding of political science, the author proves that political science, in its theoretical and methodological body leaves some space for what we currently define as „political science of religion”, as well as reveals the sources of special importance of the system paradigm for political research. The second part brings the analysis of the current interpretation of this paradigm and shows their role in consolidating the „religious cataract” of political science. In the third part, referring to Easton’s writing, the author presents the theoretical possibilities of „deepening” the system analysis as well as examples of research techniques and approaches, allowing us to analyze the role of religion in political processes in a non-reduction way. The article proves therefore that it is possible to analyze religion as a social phenomenon differing from politics not only from the theoretical, but also from methodological perspective (the so-called deep system analysis).

**Keywords:** political science of religion, systems analysis, paradigm, atheism, scientific character

W swoim znanym artykule Ernst Wolfgang Böckenförde zauważa, że choć przez tysiąclecia myślenie i teorie porządku politycznego w społeczeństwie były związane z wyobrażeniami religijnymi, a w czasach chrześcijańskich – również teologicznymi, to nauki polityczne pojmują siebie jako naukę „ateistyczną we właściwym znaczeniu” [Böckenförde 2005:301]. Powyższa kwestia nabiera szczególnego znaczenia w kontekście intensywnego rozwoju, także w Polsce, tzw. „politologii religii” [por. Haynes 2009, Marczevska-Rytko 2010, Dylus 2016, Michalak 2016, Burgoński, Gierycz 2014], próbującej badać z perspektywy politologicznej relacje religii i polityki. Dokonując przeglądu literatury przedmiotu, ciężko bowiem nie zauważyć, że większość z politologicznych analiz niesie w sobie głównie walor deskrypcyjny, a jedynie w ograniczonym stopniu teoretyczny. Ponadto, próby politologicznych wyjaśnień znaczenia czynnika religijnego nierzadko budzą istotne merytoryczne wątpliwości. Za Timothyem Longmanem [2001] zauważyć można, że występują w nich trzy podejścia do religii. Uczni skupiający się na konfliktach społecznych powszechnie postrzegają religię jako aspekt tożsamości, który definiuje jednostkę jako część grupy społecznej i w ten sposób pośredniczy w jej relacjach z innymi grupami społecznymi i państwem. Przykładowo, w literaturze na temat aktów ludobójstwa patrzy się na religię jako na narzędzie używane do definiowania członków pewnych grup jako społecznie „innych”, a zatem jako na uzasadnienie ich wykluczenia ze społeczeństwa. Drugie szeroko podzielane podejście do religii w ramach nauk politycznych pojmuje grupy religijne jako

grupy interesu, podobnie jak związki zawodowe, federacje kobiece czy organizacje pozarządowe, w których ludzie o podobnych poglądach spotykają się, aby zwiększyć swoją władzę polityczną. Sam Longman natomiast postuluje traktować Kościół jako instytucję w swej istocie (*inherent*) polityczną. Przekonuje bowiem, że klasyczna definicja polityki Harolda Lasswella (1936), pojmującą ją jako walkę o to, „kto dostaje, co, kiedy, jak”, nakazuje uznać, że kościoły są wyraźnie instytucjami politycznymi, ponieważ odgrywają ważną rolę w dystrybucji zasobów. Ostatecznie zatem teoretyczne perspektywy patrzenia na Kościół i religię w ramach głównego nurtu politologii zamykają się w pojmowaniu wspólnot religijnych jako: (1) podstawy konfliktogennego nacjonalizmu; (2) grupy interesu; (3) wreszcie, jako instytucji *sensu stricte* politycznych, a zatem na religii jako ideologii.

Problematiczność takiego, obecnego w wielu politologicznych pracach, ujęcia jest ewidentna. Nie wynika ona z faktu, że te trzy perspektywy są całkowicie błędne. Niewątpliwie, religia odgrywa istotną rolę w kształtowaniu tożsamości narodowych, instytucje religijne mogą działać jak grupy interesu (dość wspomnieć działanie COMECE w Brukseli [Gierycz 2008]), wreszcie mogą ewokować pewne cele polityczne [Dylus 2014], a religia może być sprowadzona do poziomu ideologii [Sulkowski 2018]. Problemem, i to poważnym, dominującego w politologii sposobu postrzegania relacji religii i polityki jest jego redukcyjność, a zatem bezapelacyjne sprowadzenie religii do fenomenów ideologiczno-politycznych. Tymczasem, jeśli poza zasięgiem poznawczych możliwości politologa pozostaje np. uchwycenie Kościoła właśnie jako Kościoła, to w konsekwencji również właściwe zrozumienie znaczenia katolicyzmu i Kościoła w obszarze polityki pozostanie poza jego poznawczymi możliwościami. Dodać można, że tego typu, ateistyczne w swej istocie, podejście prowadzi ostatecznie do anihilacji przedmiotu badania. Uznając, jak proponuje Longman, że wspólnoty religijne to „inherently political institutions”, znosimy *de facto* sens rozróżnienia na religię i politykę, a zatem również sens badania szczególnego wkładu religii do procesów politycznych.

W powyższym kontekście istotne wydaje się podjęcie pytania o to, czy teoria i instrumentarium nauk o polityce stwarzają możliwości takiego podejścia do religii, które nie miałyby *a priori* charakteru redukcyjnego. Rozumiem przez to takie podejście, które dostrzega, że religia jako zjawisko, którego podstawą jest relacja człowieka do rzeczywistości transcendentnej (Absolut, *sacrum*), nie jest w życiu człowieka czymś „dodatkowym”, lecz kształtuje u podstaw jego tożsamość (jak również tożsamości zbiorowe), nie może być zatem zredukowana do „poglądów”; że religia jako doktryna odnosząca się do kwestii eschatologicznych i tam

lokująca swe najgłębsze nadzieje jest czymś wyraźnie odmiennym od ideologii, których cele przynależą do porządku doczesnego; że – wreszcie – religia jako fundament wspólnoty (organizacji religijnej) posiada nieredukowalne do innych organizacji czy NGO-sów miejsce w sferze publicznej. W niniejszym artykule chciałbym zatem przede wszystkim zapytać o możliwość dostrzeżenia fenomenu religii w ramach badań politologicznych w całej jego inności od tego wszystkiego, co przywykła i nauczyła się badać politologia. Dopiero bowiem dostrzeżenie owej „inności” fenomenu religii i jego politycznego znaczenia właśnie ze względu na ową inność, może pomóc politologii religii wnieść coś nowego do badań nad polityką.

W perspektywie zarysowanego celu badawczego, niniejszy artykuł został podzielony na trzy części. W pierwszej części, szkicując przemiany w pojmowaniu politologii, dowodzę, że politologia w swym teoretyczno-metodologicznym korpusie zostawia miejsce na coś, co określamy współcześnie mianem „politologii religii”, jak również odsłaniam źródła szczególnego znaczenia paradygmatu systemowego dla badań politologicznych. W drugiej części rozważam współczesne interpretacje tegoż paradygmatu, ukazując ich rolę w ugruntowywaniu „religijnej katarakty” politologii. W trzeciej, w nawiązaniu do pism Eastona, ukazuję teoretyczne możliwości „pogłębienia” analizy systemowej, jak również przykładowe techniki i podejścia badawcze, umożliwiające badania w ramach paradygmatu systemowego znaczenia religii dla polityki w sposób nieredukcyjny. Ukazuję zatem, że nie tylko z perspektywy teoretycznej, ale również metodologicznej możliwe jest badanie religii właśnie jako „innego” od polityki fenomenu społecznego (tzw. głęboka analiza systemowa).

Poczynić jeszcze wypada dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, stawiany przeze mnie problem jest możliwy do podjęcia, jedynie jeśli przyjmujemy, że charakterystyczny dla przełomu XIX i XX wieku sposób rozumienia naukowości, wedle którego „nauki polityczne i społeczne miały się opierać wyłącznie na racjonalnych, empirycznie weryfikowalnych stwierdzeniach i na gruncie tego założenia poznawać i wyjaśniać zjawiska społeczne i przejawy porządku” [Böckenförde 2005:301-302], ma charakter historyczny. A zatem, że podobnie w jak konsekwencji swej genezy, politologia „wzięła w nawias” pytanie o Boga, stając się „nauką ateistyczną we właściwym znaczeniu”, tak samo może, w toku swego rozwoju, pytanie o Boga „wyjąć z nawiasu”. Ostatecznie, nawet pozostając na gruncie osiągnięć nauki (w sensie nauk przyrodniczych) przyznać trzeba, iż „kwestia Boga pozostaje pytaniem otwartym”.

Po drugie, choć w tytule odnoszę się do religii jako takiej i w ogólnym zarysie poniższe uwagi mają charakter uniwersalny, w szczegółach moje rozważania odczytywać należy w perspektywie religii charakterystycznych dla zachodniej hemisfery, a zatem szeroko rozumianego chrześcijaństwa. Choć poszczególne nurty chrześcijaństwa wiele dzieli, to łączy je dużo więcej, zwłaszcza gdy zestawimy je z innymi wielkimi tradycjami religijnymi, takimi jak islam czy buddyzm. Jednym z kluczowych dla niniejszej refleksji elementów specyficznych dla chrześcijaństwa jest założenie o autonomii „rzeczywistości ziemskich” (nieistniejące np. w islamie), pozwalające na wykształcenie się w Europie specyficznego dla Starego Kontynentu rozumienia polityki oraz nauki. W konsekwencji, twierdzenia tutaj przedstawione traktować należy jako twierdzenia średniego zasięgu, które w przypadku odniesienia ich do innych wielkich tradycji religijnych musiałyby zostać odpowiednio zaadaptowane.

### **1. Metodologiczne nurty badań politycznych a możliwość zaistnienia „politologii religii”**

Jak zauważa Andrzej Antoszewski, politologia „nie ukształtowała własnej i jej tylko właściwej metody badawczej” [Antoszewski 2004:328]. Przeciwnie, występuje w niej „pluralizm przedmiotu badań, metod i technik badawczych” [Woleński 1974:34]. Nie oznacza to jednak metodologicznego chaosu. Występujące metody tworzą wyraźnie odróżnialne grupy, kształtujące się w kolejnych okresach rozwoju politologii. Dla zachowania ładu wywodu przyjrzyjmy się zatem pokrótce głównym nurtom metodologicznym w perspektywie teoretyczno-historycznej.

Nauki o polityce, kształtujące się w kontekście nauk o państwie, wyjściowo pozostawały pod wpływem podejścia normatywnego i instytucjonalnego, jak również perspektywy historycznej. „Akcent historyczny prowadził do powstawania szczegółowych opisów procesów, które doprowadziły do zaistnienia wydarzeń i wykształcenia obyczajów politycznych. Legalizm skłaniał natomiast do badania konstytucji i kodeksów prawnych, a koncentracja na instytucjach obejmowała badanie władz i funkcji instytucji politycznych, takich jak organy prawodawcze, sądy i urzędy” [Johnson, Reynolds, Mycoff 2010:63]. W konsekwencji politologia tradycyjna skupiała się na formalnych rządach i ich prawnie określonej władzy i – jak zarzucali jej krytycy – nie tylko nie uwzględniała nieformalnych procesów politycznych, ale była zasadniczo opisowa. Do powyższych, wyjściowych, cech nauk politycznych dodać należy, iż pozostawała nauką zorientowaną normatywnie. Jeśli – za Christianem Schwaabe – uznać Arystotelesa za twórcę politologii [Schwaabe 2010], oczywiste staje się, że

rozwijała ona wyjściowo teorie normatywne odnośnie do istoty polityki, celów rządu czy jego najlepszej formy.

Czy tak pojmowana politologia dysponowała i dysponuje jakimiś specyficznymi instrumentami badawczymi? Jak to eufemistycznie ujmuje Marek Sobolewski, w odniesieniu do relacji politologii i historii, próby odmiennego warsztatowo opisanie historii przez politologów, przynoszą „bardzo różne” rezultaty [Sobolewski 1975:242]. Jeśli poszukujemy jakiegoś wkładu politologii w badania historii najnowszej, jak i historii idei, to nie odnajdziemy ich zasadniczo na polu tworzeniu własnego instrumentarium, a raczej w zwróceniu uwagi na kwestie marginalizowane w tradycyjnej historiografii. Zaliczyć można do nich np. „badania socjalnego składu ciał przedstawicielskich, zwłaszcza parlamentu, badanie treści czasopism roli politycznej, jaką odgrywały gazety, badanie ukształtowania się organizacji „interesów” i badania genezy partii politycznych” [Sobolewski 1975:243]. Politologia, podejmując badania genezy instytucji politycznej czy ideologii, tudzież poszukując bazy empirycznej dla generalizacji i weryfikacji praw naukowych, „skazana” jest na metody i techniki charakterystyczne dla nauk historycznych. Analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku relacji politologii do nauk prawnych i filozofii. Analiza normatywna, egzegetyczna czy narzędzia hermeneutyczne adaptowane są współcześnie do badań politologicznych z instrumentarium wspomnianych nauk.

Tradycyjne podejście do badania polityki kontestowane było coraz mocniej od lat 50. ubiegłego wieku. Głównym zarzutem względem tak rozumianych badań politycznych był brak empirycznej weryfikacji „słownych teorii”, co – zwłaszcza wobec rozwoju socjologii i antropologii kulturowej – powodowało poczucie „zacofania metodologicznego” politologii. W Stanach Zjednoczonych u progu lat 60. ubiegłego wieku rozpoczęła się tzw. „rewolucja behawioralna”, polegająca – mówiąc w największym skrócie – „na przesunięciu akcentu z tego, w jaki sposób zjawiska, procesy czy działania polityczne przebiegać powinny, na rzeczywisty przebieg zjawisk i procesów politycznych oraz rzeczywiste zachowanie się jednostek w sytuacjach politycznych” [Sztompka 1975:80-81]. Od strony paradygmatu metodologicznego była to zatem swoista rewolucja empiryczna czy pozytywistyczna w naukach o polityce.

Książką, którą można uważać za początek behawioryzmu w politologii, było głośne studium Lazarsfelda, Berelsona i Gaudet *The People Choice* [Ryszka 1984:354]. Chodziło w nim o ustalenie zależności pomiędzy decyzjami wyborczymi

a wykształceniem, statusem społeczno-ekonomicznym, wiekiem i płcią wyborców. Choć recepcja tego podejścia nie była natychmiastowa, w kolejnych dekadach wzrosła radykalnie rola badań politologicznych skoncentrowanych na zachowaniach politycznych. Odwoływały się one głównie do statystyki i metod badań społecznych charakterystycznych dla socjologii, a częściowo również antropologii kulturowej. Konsekwentnie, metoda empiryczna wyznaczać zaczęła główny (do dziś dominujący) nurt badawczy politologii, znajdując różnorodne zastosowanie: począwszy od statystycznych badań „aktywności politycznej, zmierzających do wykrycia prawidłowości występujących w zachowaniach wyborczych lub badań związków między zachowaniem się a cechami społecznymi środowiska”, poprzez badania ankietowe i wywiady służące „do wykrywania poglądów i postaw politycznych”, po eksperymenty laboratoryjne, „które polegają na stosowaniu symulacji pewnych typów stosunków politycznych, znajdujących najszersze zastosowanie w nauce o stosunkach międzynarodowych” [Dubrzyńska 1998:19].

Jednak i ruchowi empirycznemu, właściwie od samego początku, towarzyszyła krytyka. Podkreślano banalność „rzekomo naukowych” wniosków<sup>1</sup>, ignorowanie ważnych problemów społecznych, usuwanie „w trosce o naukowość i precyzję [...] z pola widzenia zagadnień moralnych i politycznych, dzięki którym dyscyplina ta odnosi się do rzeczywistości”, wreszcie fakt, iż „wiele wyjaśnień i prognoz politologicznych jest słabych, a nawet fałszywych” [Johnson, Reynolds, Mycloff 2010:65,49]. W opozycji do stanowiska empirycznego ukształtował się, wzrastający na znaczeniu od końca lat 70., paradygmat konstruktywistyczny. Jego zwolennicy „twierdzą, że ludzie nie odkrywają po prostu wiedzy o świecie realnym przez neutralny proces, taki jak metoda naukowa, ale raczej tworzą tę wiedzę [...] (a zatem) to, co ludzie często uznają za czyste fakty, jest uwarunkowane przez wyobrażenia, doświadczenia, opinie i podobne stany umysłu” [Johnson, Reynolds, Mycloff:49]. W konsekwencji badania naukowe (o ile w ogóle jest to jeszcze pojęcie adekwatne<sup>2</sup>) prowadzone w ramach tego nurtu skupione są wokół problemu interpretacji, przywracając refleksję normatywną jako istotny element badań nad polityką. Metody pochodzące z obszaru badań lingwistycznych, jak krytyczna analiza dyskursu czy analiza interpretatywna,

<sup>1</sup> Dość przywołać „przestrzenną” teorię głosowania Jamesa Enelowa i Melvina Hinch [1984], dowodzącą twierdzenia, iż ludzie popierają partie i kandydatów, którzy są im najbliżsi, czy – skądinąd cenną – pracę Jurga Steinera [1997], dowodzącą, iż politycy niekiedy kierują się sumieniem w podejmowaniu decyzji politycznych. Jak się wydaje, badania empiryczne nierzadko prowadzą do naukowego „odkrycia” oczywistości.

<sup>2</sup> Ostatecznie bowiem konstruktywizm zdaje się podważać ideę obiektywnej epistemologii czy teorii wiedzy [por. Brzezińska, Gierycz, Burgoński 2018].

zostały w konsekwencji również zaadaptowane na potrzeby badań politycznych [por np. Yanow 1999].

Biorąc pod uwagę, iż żadna z opisanych pokrótce tradycji pojmowania badań politycznych nie została ostatecznie zanegowana przez inną, zauważyć można istotną kumulację metod stosowanych w ramach badań politologicznych. Warto przy tym podkreślić, iż za tymi metodami kryją się w istotny sposób odmienne rozumienia celu samej nauki. O ile podejście normatywne nawiązuje do klasycznej, powiązanej z filozofią, refleksji o polityce, o tyle podejście empiryczne dąży do uzyskania przez politologię modelu naukowości charakterystycznego dla nauk ścisłych [Cribb 1991:18].

Dostrzeżona metodologiczna niejednorodność politologii odsłania niejednorodność każdej wiedzy politycznej. Henryk Przybylski proponuje mówić w tym kontekście o wiedzy politycznej źródłowej i pozaźródłowej. O ile ta pierwsza „pochodzi z takiego źródła, wiarygodnego dokumentu, bezpośredniej obserwacji zjawiska, materialnego śladu działalności, itp., które możemy określić jako konkretne i sprawdzalne”, o tyle ta druga stanowi „zinterioryzowaną wiedzę, która [...] wtapiając się we wszystkie pokłady naszej osobowości, staje się tym, co określa się często mianem intuicji, łącznie z poczuciem moralności, odzywa się w nas jako „głos sumienia”, w ocenie jakiegoś faktu” [Przybylski 2004:19-20]. Mówiąc inaczej, empiryczność i nomologiczność nauk o polityce nie muszą być ze sobą bezpośrednio związane. Wykrywanie prawidłowości i formułowanie ogólnych praw na temat rzeczywistości politycznej nie jest w politologii związane jedynie ze zbadanymi empirycznie procesami (choć – oczywiście – obserwacje empiryczne zawsze odgrywają swoją istotną rolę), ale również z oddziaływaniem idei, wartości, światopoglądów, a zatem całej „miękkiej” sfery refleksji nad życiem społecznym. Oznacza to, że w metodologicznej specyfice politologii jest potencjalnie miejsce na politologię religii, gdyż politolog, niejako z konieczności musi wykraczać poza instrumentarium charakterystyczne dla empiryzmu nauk społecznych<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Na marginesie zauważyć warto, iż kwestia ta wydaje się warta szerszego namysłu w kontekście przyjętej w Polsce klasyfikacji nauk o polityce jako dyscypliny przynależącej do dziedziny nauk społecznych. Biorąc pod uwagę właściwe politologii pole badawcze, klasyfikacja politologii jako nauki społecznej jawi się jako zignorowanie jej właściwej tożsamości; jest swoistą amputacją istotnej części jej pola badawczego. Znacznie bardziej zasadne wydawałoby się uznanie politologii za naukę z pogranicza nauk społecznych i humanistycznych.



W związku obecnością mnogości metod, odpowiadającej mnogości zagadnień związanych z problematyką sprawowania władzy, politologii grozi zdaje immanentnie ryzyko, by tak rzec, dyscyplinarnej dekompresji, a zatem ryzyko pozostawiania zbiorem różnych subdyscyplin naukowych „zajmujących się badaniem zjawisk i procesów politycznych z zastosowaniem właściwych sobie ujęć i metod” [Kantyka 1999:199]. Zagrożenie to nie jest jedynie teoretyczne. Jak zauważał David Easton, w latach 50. w Stanach Zjednoczonych ciężko było uzasadnić w ogóle istnienie teorii polityki w ramach nauk politycznych [Easton 1959:IX]. Zwracał wówczas uwagę, iż problematyczny metodologicznie jest fakt, iż „życie polityczne staramy się zrozumieć, oglądając każdy jego aspekt z osobna” [Easton 1975:562]. Oczywiście, „możemy zanalizować działania takich instytucji, jak partie polityczne, grupy interesów, rząd i wybory; możemy badać istotę i konsekwencje takich praktyk politycznych, jak manipulacja, propaganda i przemoc; możemy dążyć do uchwycenia struktur w obrębie których dochodzi do tych praktyk. Zestawiając wyniki możemy uzyskać mglisty obraz tego, co dzieje się w tej lub innej samodzielnej jednostce politycznej” [Easton 1975:562]. Ale przecież w ten sposób nie jesteśmy w stanie uchwycić całości, a „już samo zbiorcze traktowanie wyników zakłada *implicitie*, że żadna część większego układu politycznego nie jest samodzielna, lecz że wszystkie jego części są ze sobą powiązane” [Easton 1975:562].

Jeśli Easton rzeczywiście stawiał sobie za cel „uczynienie małego kroku w kierunku odzyskania przez teorię jej właściwego i niezbędnego miejsca” [Easton 1959:IX], osiągnął znacznie więcej. Proponując, by patrzeć na życie polityczne jak na system powiązanych czynności, a zatem otwierając analizę polityczną na paradygmat systemowy, otworzył w istocie drogę do operacjonalizacji pola badawczego nauk politycznych (orientacja pluralistyczna), a ostatecznie, ich konwersję w politologię (orientacja monistyczna). W konsekwencji analiza systemowa pozostaje do dzisiaj „jedną z bardziej wpływowych orientacji teoretycznych i metodologicznych w analizie politycznej” [Chodubski 1999:28], pozwalając nie tylko interpretować różnorodne dziedziny życia politycznego jako „wewnętrznie zintegrowane, wyróżniające się z otoczenia i kierujące się swoistymi prawidłowościami całości”, ale również relację między procesami politycznymi, a innymi fenomenami (kulturowymi, ekonomicznymi czy społecznymi).

Poszukując zatem jakiegoś podejścia metodologicznego pozwalającego na uwzględnienie religii w badaniu zjawisk politycznych, za konieczne powinniśmy uznać przede wszystkim odwołanie się do tego paradygmatu. Jeśli bowiem chcemy zrozumieć oddziaływanie religii na proces polityczny na różnych płaszczyznach

(a zatem także uwzględnić rolę świadomości społecznej czy podzielanych powszechnie „przed-sądów”); zbadać znaczenie oddziaływania instytucji religijnych w toku procesu politycznego; określić sposób wykorzystania religii przez aktorów politycznych, etc. spojrzenie na politykę jako na proces przebiegający w ramach pewnego systemu wydaje się wysoce pomocne.

## 2. Wokół podejścia systemowego

Kluczowe wydaje się właściwie zrozumienie istoty podejścia systemowego. W badaniach politologicznych bywa niekiedy traktowane jako teoria, innym razem jako technika badawcza. Jak się wydaje, nie jest jednak ani jednym, ani drugim.

Franciszek Ryszka pisał, że analiza systemowa jest raczej „propozycją metodologiczną, a nie skończoną teorią” [Ryszka 1984:360]. System jest tutaj pewnym modelem czy schematem dostarczającym „pojęciowych ram odniesienia, w których ma być dopiero budowana właściwa teoria” [Krauz-Mozer 2005:58]. Jak zatem zauważa Barbara Krauz-Mozer, „modele pojęciowe stanowią zatem użyteczne narzędzie badawcze tworzone na wstępnym etapie prac nad teorią, ale nie mogą być z nią utożsamiane” [Krauz-Mozer 2005:58]. Zastosowanie perspektywy systemowej nie przesądza zatem o kształcie teorii, pozwala natomiast – dzięki uwzględnieniu wszystkich istotnych elementów i ich relacji – na jej zbudowanie. Określa obszar uzasadnionych poszukiwań i hipotez.

Podejście systemowe nie jest zatem również metodą badawczą w wąskim sensie tego słowa. Jeśli należy uznać ją za propozycję metodologiczną, to w sensie szerszym: jako perspektywę wyczulającą na dostrzeżenie elementów systemu i istnienia relacji między nimi, a zatem umożliwiającą zaobserwowanie pewnego zjawiska. Nie daje jednak ona sama z siebie narzędzi do jego zbadania. W tej perspektywie metodologiczny eklektyzm politologii okazuje się zaletą. Ze swego zróżnicowanego, zasadniczo zapożyczanego z innych nauk humanistycznych i społecznych, arsenału instrumentów badawczych może wykorzystać te techniki, które będą najlepiej służyć badaniu dostrzeżonego dzięki perspektywie systemowej elementu czy relacji.

### 2.1. Zręby koncepcji Davida Eastona

Istotą podejścia systemowego w ujęciu Eastona jest spojrzenie na życie polityczne jako na system powiązanych czynności, co warunkuje sposób, w jaki możemy je analizować. Po pierwsze, „sama idea systemu sugeruje, że możemy, przynajmniej

do celów analitycznych, oddzielić życie polityczne od reszty działań społecznych oraz analizować je tak, jakby w danej chwili było ono samodzielnym tworem osadzonym w środowisku (lub otoczeniu), w którym działa, lecz wyraźnie od niego odróżnialnym” [Easton 1975:563]. Granicami tego systemu są zatem działania bezpośrednio związane z podejmowaniem wiążących dla społeczeństwa decyzji, a sposób jego działania częściowo „jest funkcją jego reakcji na całość społecznego, biologicznego i fizycznego środowiska” [Easton 1975:564].

Po drugie, „patrząc na system działań politycznych jako na odrębną całość spostrzec możemy, że to, co utrzymuje go w ruchu, to różnego rodzaju wkłady (*inputs*). Wkłady te przetwarzane są w trakcie procesów wewnętrznych w wytwory (*outputs*), a te z kolei pociągają pewne konsekwencje zarówno dla systemu, jak i dla otoczenia, w którym system istnieje” [Easton 1975:563]. Wytworami systemu będą tutaj decyzje władzy zwierzchniej, a wkładami żądania, wymagające zorganizowanego wysiłku ze strony społeczeństwa, oraz poparcie.

Obie formy wkładów (żądania i poparcie) mają dwoisty charakter. Żądania mogą mieć charakter zewnętrzny bądź wewnętrzny. Mogą zatem pochodzić z otoczenia systemu (a zatem innych systemów: ekonomicznego, kulturowego, społecznego, demograficznego) lub z jego wnętrza. Wkłady od wewnątrz mają przy tym, wedle Eastona, konsekwencje bardziej bezpośrednie od żądań pochodzenia zewnętrznego<sup>4</sup>. Poparcie natomiast może mieć albo charakter działań wspierających „zamiary, interesy i działania innej osoby”, albo „nie wyrażać się w czynnościach zewnętrznie obserwowalnych, a jedynie w tych wewnętrznych formach zachowania, które określamy nastawieniami lub stanami umysłu” [Easton 1975: 567]<sup>5</sup>. W każdym wypadku odnosi się jednak do jednego z trzech obiektów: wspólnoty politycznej, ustroju lub rządu.

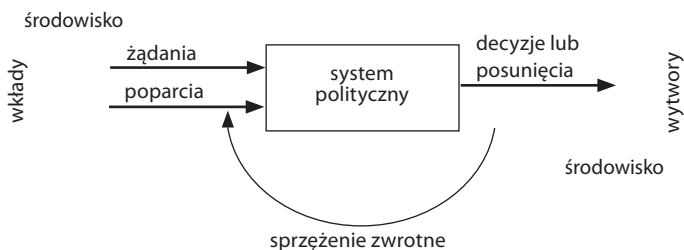
Poparcie jest generowane przez wytwory systemu (a zatem decyzje polityczne), stanowiące, jego zdaniem, „trzon specyficznych zachęt do popierania systemu” [Easton 1975: 573], o również dwojakim charakterze: pozytywnych i negatywnych zachęt, a zatem nagród (spełnienia niektórych żądań swych członków) i sankcji<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Easton jako przykład tego typu żądań podaje żądania „zmian procesów rekrutacji formalnych przywódców politycznych czy modyfikacji procedury wnoszenia poprawek do konstytucji oraz wiele innych”. [Easton 1975: 567]

<sup>5</sup> Easton podkreśla przy tym, iż „dla działania i trwałości systemu politycznego przychylny stany umysłu są wkładem nader istotnym”.

<sup>6</sup> Easton zwraca uwagę na tzw. rezerwowe poparcie, a zatem poparcie wynikające z przekonania (stan umysłu), że rząd jest zasadniczo przychylny interesom swoich zwolenników, pozwalający mu nie spełniać ich wszystkich żądań.

W tym sensie między wytworami i wkładami systemu istnieje sprzężenie zwrotne, utrzymujące system w równowadze, a zatem stanowiące „mechanizm decydujący o życiu systemu politycznego” [Easton 1975: 574]. Formuła Eastonowskiego podejścia wyraża się zatem w modelu, który schematycznie przedstawia się w następującym rysunku:



Schemat 1. Model systemu politycznego według Davida Eastona

Źródło: *Analiza systemów politycznych*, w: *Elementy teorii socjologicznych*. Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, Jerzy Szacki [red.], Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej, PWN, Warszawa 1975

## 2.2. Współczesne rozumienie podejścia systemowego w politologii

Graficzny schemat analizy systemowej, choć stworzony przez samego Davida Eastona, jest o tyle niedoskonały, że nie uwzględnia wewnątrzsystemowych żądań (wszystkie wydają się płynąć z otoczenia), jak również *de facto* zapoznaje proces upolitycznienia jako źródło stabilności systemu, będącego odpowiednikiem procesu socjalizacji w analizie socjologicznej [Easton 1975: 574-575]. Ponadto sprawia wrażenie, jakby wszystkie poparcia i żądania były empirycznie mierzalne, podczas gdy choćby dwoisty charakter tych pierwszych, wskazuje na niemożność ich prostego „zaobserwowania”. W tym sensie, sugerująca pozytywistyczny paradygmat naukowości, powierzchowna modelowość tego rysunku jest – w pewnym stopniu – myląca. Parafrazując opinię Pierre’a Manenta o Machiavellim, rzecz jednak można, iż w przypadku autora takiej rangi jak Easton warto przyjrzeć się tej powierzchowności, gdyż oddziaływała ona i nadal oddziałuje na ludzkie umysły.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, iż właśnie wynikające z naszkicowanego schematu pojmowanie analizy systemowej odpowiada typowemu jej ujęciu w ramach badań politologicznych. Przyjmuje się w nim zatem, iż „wejściem do

systemu są pochodzące z otoczenia poparcia (np. płacenie podatków, posłuszeństwo) i żądania (np. zmniejszenie bezrobocia)” [Żebrowski 2012:30], a zatem integruje się w ramach wejść do systemu wewnątrz- i zewnątrzsystemowe elementy. Przykładowo w ramach prowadzonych badań nad Parlamentem Europejskim, przedstawianych jako wzorcowe zastosowanie modelu systemowego w jednej z czołowych pozycji na temat metodologii badań europeistycznych, jako wejścia do systemu przyjmowano „środki jakimi dysponują polscy posłowie”, zaś organy parlamentu, obowiązujące w nich procedury i mechanizmy traktowano jako wewnątrz systemu [Szymański 2010:176]. W ten sposób posłowie – będąc niewątpliwie częścią systemu, jakim jest Parlament Europejski – stawali niejako poza nim, będąc nosicielami „wkładów” do systemu.

Zarysowane wyżej podejście do analizy systemowej jest o tyle uprawnione, że – jak zauważał Anatol Rapaport – podejście systemowe „nie stawia żadnych restrykcji odnośnie rodzaju jednostek, które mogą stanowić „elementy” systemu. Nie stawia również żadnych restrykcji odnośnie do typu relacji, jakie mogą zachodzić między nimi. Jedynym ograniczeniem jest wymaganie, aby tak elementy, jak i relacje były jednoznacznie możliwe do wyróżnienia” [Rapaport 1996:129]. W konsekwencji jednak, zwłaszcza rozpowszechnione w ramach badań politologicznych mezo- i mikrosystemowe analizy przyjmują system polityczny jako otoczenie dla badanego podsystemu. W ten sposób pole badawcze politologii zostaje zawężone do jego centrum. Znika z perspektywy badacza to wszystko, co jest jego rzeczywistym otoczeniem, a zatem czymś jakościowo odmiennym od samego systemu. Ta swoista redukcja politologiczna powoduje jednoznacznie behawioralną orientację analizy systemowej. We współczesnej politologii jest ona zatem pojmowana jako podejście mogące być adekwatnie „stosowanie w odniesieniu do poznania tzw. twardej problematyki, instytucji, organizacji społecznej czy struktury, jednak nie jest ona przekonująca do badania „miękkiej” problematyki, systemu wierzeń, znaczeń, norm i reguł, form dyskursu, mentalności zbiorowej, etc.” [Chodubski 1999:28].

### **2.3. Konsekwencje redukcyjnego pojmowania analizy systemowej dla badania relacji religii i polityki**

Powyżej naszkicowane rozumienie perspektywy systemowej ma istotne konsekwencje dla analizowania relacji religii i polityki we współczesnej politologii. Po pierwsze powoduje, że religia łatwo znika politologom z oczu. Mały, acz znamieny przykład tego problemu to sposób analizy źródeł przełomu lat 1989-1991 i transformacji ustrojowej w Europie Środkowo-Wschodniej w polskich

opracowaniach politologicznych. Do najważniejszych czynników decydujących o genezie i przebiegu przeobrażeń w EŚW zalicza się w nich (jeszcze w piętnaście lat po transformacji) m.in.: przemiany w ZSRR, kryzys wschodnioeuropejskiej gospodarki, podział w łonie partii komunistycznej, znaczenie niekonfrontacyjnych grup w łonie opozycji [Wonicki 2002], zbyt późne reformy przeprowadzone przez komunistów [Wiatr 2006] etc. To, co łączy te analizy, to fakt, że religia właściwie nie była uznawana za godną uwagi. W polskiej literaturze politologicznej tezy o kluczowej roli religii w procesach transformacji pierwszy bronił Edmund Wnuk-Lipiński w opublikowanych w zeszytach „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” w 2007 roku [Wnuk-Lipiński 2007].

Ograniczenie pola badawczego do podsystemu politycznego w analizie systemowej powoduje również, że religię traktuje się wyłącznie instytucjonalnie (Kościoł, kościoły), w sposób niepozwalający na rozróżnienie jej od innych podmiotów szeroko rozumianego życia politycznego. Konsekwencją tego podejścia jest jednak negacja specyficznej roli religii i instytucji religijnych. Dobry przykład tego procesu stanowi dostrzegalny w literaturze przedmiotu stosunek do roli kościołów w polityce. Nieodosobnione są tam twierdzenia, głoszące, że z perspektywy teorii relacji religii i polityki „najlepsze byłoby realne funkcjonowanie Kościoła jako jednej z wielu instytucji społeczeństwa obywatelskiego, nieuprzywilejowanej w stosunku do innych [...] organizacji” [Gdula 2010:73]. Z drugiej strony, spotkać można oczekiwania, by Kościół zrezygnował z proponowania „określonych treści”, np. moralnych, a zajął się „dbałością o określone formy i procedury życia wspólnego i współdecydowania obywateli” [Radwan 2015]. Wydaje się, że wszystkie tego typu propozycje wynikają właśnie z zawężenia perspektywy analitycznej do podsystemu politycznego, a w konsekwencji redukcyjnego podejścia do religii i instytucji religijnych. Z tej bowiem perspektywy, jak zauważa Bryan Wilson, ostatecznie „nie istnieją żadne Kościoły” [Wilson 2007:355], gdyż zasadność używania tego terminu miałyby być związana jedynie z „posiadaniem monopolu na władzę duchową przy pomocy środków przymusu pozostających do dyspozycji władzy politycznej” [Wilson 2007:354].

Rzecz jednak w tym, że w rzeczywistości Kościoły istnieją, a ich tożsamość nie jest związana z dysponowaniem środkami przymusu władzy politycznej. Ponadto, ich rola w polityce nie sprowadza się do walki o władzę (a tym bardziej nie daje się sprowadzić zabiegania o „własne interesy”, co jest charakterystyczne dla grup interesu [Mazurkiewicz 2012:5-20]), więc może być zupełnie niezrozumiała z perspektywy typowej analizy politycznej. Gdybyśmy prześledzili podejście Jana Pawła II do Bloku

Wschodniego, dostrzegliśmy, że zasadała się ona na „wzięciu w nawias” klasycznie uprawianej polityki, w tym wypadku międzynarodowej. Jan Paweł II w swoim działaniu, właściwie już na początku pontyfikatu, podważył fundamenty, niezwykle rozsądnej z punktu widzenia politycznych kalkulacji, *Ostpolitik* kard. Casarolięgo [Weigel 1995:129-133]. Nie przyjął niejako do wiadomości geopolitycznych konieczności, wziął za to „na serio” warunki ramowe prowadzenia polityki w Polsce, której tożsamość związana była od zarania dziejów z katolicyzmem. W konsekwencji, zanegował *de facto* ideał polityki wschodniej jako polityki „małych kroków”<sup>7</sup>. Misja papieska niejako „na starcie” wzięła w nawias politykę, wyjmując równocześnie z cienia warunki ramowe jej uprawiania. Ofensywa papieska, jeśli można tak rzec, miała charakter ewangeliczny: opierała się na głoszeniu zawartej w orędziu chrześcijańskim prawdy o Bogu i człowieku, ale również prawdy historycznej – odnoszącej się do, związanych nierozzerwalnie z chrześcijaństwem, dziejów Polski. Jej adresatem nie były państwa czy instytucje, ale konkretni ludzie i społeczeństwa. To do nich, jako duszpasterz, zwracał się Papież, nierzadko niejako ignorując utarte polityczne zwyczaje. I właśnie to, niepolityczne zaangażowanie miało fundamentalne znaczenie polityczne, a nie polityczne negocjacje z Wojciechem Jaruzelskim czy wymiany zdań z Henrykiem Jabłońskim.

Reasumując, rozpowszechnione w ramach nauk o polityce, empiryczno-funkcjonalne ujęcie metody systemowej, choć uprawnione, nie ujmuje złożoności procesów politycznych, zwłaszcza w odniesieniu do roli religii w tych procesach. Dzieje się tak m.in. dlatego, że pozostaje niejako na „powierzchni” obserwowanych zjawisk. Roberto Esposito, zwraca w tym kontekście uwagę na deficyt głębi i substancji języka politologicznego [Esposito 2015:67]. Uniemożliwia on właściwe zrozumienie obserwowanych zjawisk, zwłaszcza w przypadku interesującego nas tutaj problemu roli czynnika religijnego<sup>8</sup>. System polityczny tymczasem to nie tylko kwestia formującej się *ad hoc* większości i jej żądań czy wyrazów poparcia. Tak kształt systemu, jak i jego wytwory oraz wkłady do niego są znacznie głębiej zakorzenione w dominujących w danej kulturze sposobach myślenia i pojmowania świata, których kluczowym aspektem są „przed-sądy” na temat tego, co dobre i co złe; na temat ostatecznego celu człowieka i sensu jego życia; wreszcie na temat tego, czy Bóg istnieje czy też nie.

<sup>7</sup> Z których uznaniem wiązać można złagodzenie krytyki Kościoła względem komunizmu za czasów Jana XXIII i Pawła VI [Weigel 1995: 132-133].

<sup>8</sup> Simone Weil twierdziła wręcz, iż „możemy wziąć prawie wszystkie wyrażenia, wszystkie zwroty z naszego politycznego słownika i zajrzeć do środka, a tam znajdziemy pustkę” [Weil 2004: 424].

### 3. W kierunku „głębokiej analizy systemowej”

Wypada postawić pytanie czy jesteśmy skazani na taki model pojmowania metody systemowej. Wydawać się może, iż empiryczno-funkcjonalne rozumienie metody systemowej jest w pełni spójne z orientacją metodologiczną samego Davida Eastona, którego uznać można za przedstawiciela empirycznej rewolucji w politologii. Tym niemniej, sytuacja nie jest tak oczywista, jak mogłoby się wydawać. Prawdą jest, że – patrząc od strony prowadzonych w duchu Eastonowskim badań – szeroko rozumiana perspektywa behawioralna jest w pełni uzasadniona. Teoria Eastona posiada jednak również potężny i – jak się wydaje – niewykorzystany w pełni potencjał do prowadzenia pogłębionej analizy polityki, którą to metodę proponuję tutaj nazywać głęboką analizą systemową.

#### 3.1. Religia i kultura w analizie systemowej

W powyższym kontekście warto zwrócić uwagę na podejście do przestrzeni kultury i religii dla obszaru polityki prezentowane przez Davida Eastona. Zwracał on uwagę na fakt, iż „członkowie każdego społeczeństwa działają w ramach pewnej kultury, która kształtuje ich ogólne zamiary i konkretne cele oraz sposoby postępowania, jakie w ich odczuciu winny obowiązywać” [Easton 1975:567]. Jak podkreślał, „typowe żądania, występujące w toku procesów politycznych, dotyczyć będą spraw, których ważność wzmaga kultura. Z tego powodu, dopóki nie jesteśmy w stanie systematycznie i wnikliwie zanalizować powiązań z kulturą, nie powinniśmy ulegać nadziei, że uda nam się zrozumieć istotę żądań wchodzących w sferę rozwiązań politycznych” [Easton 1975: 567]. Uwaga ta ukazuje nie tylko możliwość, ale wręcz niezbędność pogłębionej analizy dla właściwego zastosowania modelu systemowego. Ponadto, analizując – nieobecny w zaprezentowanym wyżej schemacie graficznym – proces upolitycznienia jako istotny czynnik ugruntowania systemu politycznego, autor *The Political System* akcentował fakt, iż to właśnie „różne mity, doktryny i filozofie polityczne przekazują każdemu pokoleniu określoną interpretację celów i norm” [Easton 1975: 575], tworząc zręby określające właściwego czy oczekiwanego zachowania w konkretnych sytuacjach politycznych.

Powyższe spostrzeżenie, dodajmy dla porządku, nie jest jakąś oderwaną od podejścia systemowego dyrektywą badawczą, dodaną z niewiadomych przyczyn do refleksji nad systemem politycznym. Przeciwnie, pozostaje zbieżne z całą logiką myślenia systemowego w naukach społecznych, w ramach którego zakłada się, iż „przebieg interakcji według pewnego wzoru możliwa jest dzięki istnieniu norm kontrolujących zachowania aktorów. W rzeczy samej ustabilizowany system



społeczny cechuje taka właśnie kontrola zachowań, która stanowi główny punkt odniesienia socjologicznej analizy dynamiki systemów społecznych” [Lockwood 1975:205]. Ład społeczny jest możliwy dzięki łaadowi normatywnemu, który –nawet przy uznaniu zasadności Lockwoodowskiej krytyki Parsonsa<sup>9</sup> stanowi, obok podłoża społecznego – jeśli nie jedyną zmienną, to jedną z dwóch kluczowych [Lockwood 1975:212-213]. Easton był tego w pełni świadomy. Nieprzypadkowo podkreślał, że „dla żywotności unormowanego systemu politycznego sprawą zasadniczą jest, by członkowie tego systemu mieli pewne podstawowe wspólne oczekiwania co do kryteriów stosowanych przy ocenach politycznych, co do sposobu odczuwani spraw politycznych oraz co do sposobów postrzegania i interpretacji zjawisk politycznych” [Easton 1975: 575].

Zauważenie znaczenia standardów normatywnych otwiera przestrzeń do postawienia interesujących nas pytań z zakresu politologii religii. Przyjmowane normy, wśród których „najważniejsze są standardy moralne” [Lockwood 1975:205], prowadzą bowiem ostatecznie do uwzględnienia w analizie politycznej znaczenia religii i związanych z nią przekonań antropologicznych czy eschatologicznych dla procesu politycznego. W tym sensie analiza systemowa domaga się głębi: odkrycia źródeł i możliwych trajektorii myślenia i działania politycznego, a zatem warunków ramowych tego działania. W ten sposób zarysowana zostanie również istotna przestrzeń dla poszukiwań badawczych prowadzonych w ramach politologii religii.

Jednocześnie – trzeba to przyznać – w samym modelu Eastonowskim kwestia uwzględnienia standardów normatywnych nie została jednak zoperacjonalizowana, pozostając raczej dyrektywą teoretyczną, niż instrumentem praktyki badawczej. Mówiąc inaczej, choć teoretycznie model systemowy pozwala na to, by w badaniach „wziąć na serio” wskazaną w teorii rolę religii i opartej nań kultury, jako środowiska oddziałującego fundamentalnie na funkcjonowanie systemu, a zatem wydaje się użytecznym paradygmatem dla nieredukcjonistycznej politologii religii. Jednocześnie jednak, w praktyce badań politologicznych – jak wskazano powyżej – otoczenie i jego rola w znacznej mierze zostają ograniczone poprzez „redukcję politologiczną”: koncentrację na wkładach wewnątrzsystemowych, bądź stosowanie modelu systemowego do analiz mikro i mezosystemowych, gdzie badany problem jest jedynie wycinkiem szerszego systemu politycznego, stającego się w ten sposób otoczeniem dla badanego podsystemu.

<sup>9</sup> Talcott Parsons wyróżniał – wynikające z ujęcia funkcjonalnego – trzy podsystemy otoczenia: ekonomiczno-technologiczny (funkcja adaptacji), rodzinny (funkcja utrzymywania wzorów), kultura, religia, sztuka (funkcja integracji) [Sztompka 1975:96].

Nie mając ambicji, aby w krótkim artykule rozwiązać problem pogłębienia metody systemowej, chciałbym wskazać kilka tropów, które wydają się przydatne w tym kontekście. Tropy te, dodam, odnoszą się do kwestii, z którą politologia – jak mi się wydaje – ma najwięcej problemów, a zatem potraktowania religii z pełną powagą jako istotnego elementu oddziałującego na warunki ramowe procesu politycznego. Oczywiście uwagi te otwierają również drogę do odpowiedniego podejścia do religijnych aktorów instytucjonalnych, choć tej kwestii – w związku z i tak przesadną obszernością niniejszego artykułu – tutaj nie podejmuję.

### 3.2. Otoczenie a system – „różnica czasu”

Naszkieowana powyżej „politologiczna redukcja” roli otoczenia (w tym religii), niepoddającego się w pełni badaniom społecznym, nie dziwi. Wskazany problem z operacjonalizacją uwzględnienia znaczenia religii jako kontekstu dziania się polityki w ramach analizy systemowej wydaje się bowiem wynikać z nieprzystawalności czasowej kontekstu kulturowego i politycznego. W nawiązaniu do dorobku teoretycznego Fernanda Braudela zauważyć można, iż istnieją „przynajmniej trzy wymiary czasu, trzy trwania. Wymiar A to wymiar historii tradycyjnej, w której jedno wydarzenie goni drugie, a opisujący je przypomina dawnego kronikarza, lub dzisiejszego reportera [...] Wymiar B to opowieść o wydarzeniach zgrupowanych w bloki: romantyzm, rewolucja francuska, rewolucja przemysłowa [...] Mamy tu do czynienia z czasem dłuższym, pozbawionym szczegółowości trwania krótkiego. Wymiar C obejmuje poacie wielkiego trwania, jego miarą jest wiek lub kilka wieków [...] Cywilizacje postrzegane z tej perspektywy [...] objawiają się w całej swej długowieczności i trwałości pod postacią struktur i schematów, nieco abstrakcyjnych, ale fundamentalnych” [Braudel 2006:68]. Model analizy systemowej w szeroko stosowanym w politologii dotyczy trwania krótkiego: procesów politycznych dziejących się „na bieżąco”, tzw. historii zdarzeniowej. Tymczasem kluczowy – wedle samego Eastona – dla zrozumienia tych procesów kontekst kulturowy jest wymiar czasu długiego, a wręcz wielkiego trwania, odsłaniający fundamentalne struktury i schematy myślenia, które wyznaczają jego trajektorie w czasie krótkim.

Dostrzeżenie „różnicy czasu” prowadzi do odkrycia istotnej z perspektywy analizy religii i polityki dyrektywy badawczej. Mianowicie, głęboka analiza systemowa powinna dążyć do odsłonięcia związku między dwoma poziomami czasu: wydarzeniami politycznymi badanymi w krótkiej perspektywie czasowej oraz przemianami idei i sposobów myślenia, wyznaczającymi standardy wartościowań i normy strukturalizujące działanie instytucji. W tej perspektywie,

analiza procesu politycznego uwzględniałaby fakt, iż „świadome działania ludzi i narodów [...] logicznie wynikają z naszych najbardziej podstawowych przekonań o przeznaczeniu człowieka, mających wielką, choć nie pozbawioną przeszkód, siłę determinowania naszego postępowania” [Weaver 2010:11].

Tradycją badawczą przydatną w tym procesie wydaje się tradycja hermeneutyczna, a dokładniej rzecz ujmując, hermeneutycznie zorientowana fenomenologia<sup>10</sup>. Hermeneutyka, jak zauważył Wilhelm Dilthey, to „teoria sztuki rozumienia pisemnie utrwalonych uzewnętrznień życia”. Wiedzę tę osiąga się poprzez wykładnię czyli interpretację [Gadacz 2009:130]. Widać w tym wyraźnie pokłosie tradycji egzegetycznej. Uwzględniając fakt, iż również „życie jest tekstem”, który można zinterpretować [Bollonow 1994:17], punktem wyjścia jest tutaj konkretny fenomen polityczny, który – zgodnie z logiką koła hermeneutycznego – zostaje poddany coraz głębszej analizie w kontekście całości tradycji kulturowej. W ten sposób, dzięki kołu hermeneutycznemu, „dystans czasowy do dokonań kulturowych przeszłości przestaje być przeszkodą w rozumieniu” [portal 2017]. Przeciwnie, pozwala umieścić obserwowane fenomeny w szerszym kontekście kulturowym.

Dobrą egzemplifikacją takiej hermeneutyki może być tutaj postrzeżenie fenomenu władzy ograniczonej, kluczowej dla nowoczesnych demokracji, w kontekście specyfiki zachodniej kultury. Jak zauważa Leszek Kołakowski, prometejski schemat rewolucyjny odrzuca „ideę grzechu pierworodnego tak pojętą, iż wymaga ona interwencji odkupicielskiej z zewnątrz” [Kołakowski 2006:311]. W przeciwieństwie do niego, ostateczna racja przemawiająca za instytucjonalnym ograniczeniem władzy, np. w formie trójpodziału, ma charakter antropologiczny. Co to jednak oznacza? Jak podkreśla wielu badaczy [por. np. Delsol 2016, Gierycz 2017, Mazurkiewicz 2017], realistyczna antropologia nakazuje uwzględnienie równej i nienaruszalnej godności każdej osoby, naturalnej inklinacji człowieka ku dobru oraz powszechnej skłonności do wyboru zła. W próbach zrozumienia tych twierdzeń konieczne jest odkrycie ich teologicznych źródeł. Pierwszy element wiąże się z biblijną wiarą w stworzenie człowieka na „obraz i podobieństwo” Boże, przez co człowiek staje się podmiotem pewnych przyrodzonych i nienaruszalnych praw.

<sup>10</sup> Za Helmuthem Plessnerem powiedzieć można, iż chodzi tu – generalnie rzecz ujmując – o „rozumienie jako wnikanie w przedmioty, które wyrażając się same, dają same świadectwo o sobie; rozumienie, które zaczyna się od warstwy zmysłowo-naocznej i przenika aż do istotowego rdzenia [...], będąc na każdym etapie jednością naoczności i pojmowania” [Plessner 1994:45].

Dwa ostatnie – z wiarą w grzech pierworodny, który „uszkodził” skłonną do dobra naturę człowieka, ale nie zniszczył jej całkowicie.

### 3.3. Wkłady i wnętrze systemu – „kanały transmisji” i „zapożyczenia”

Inną od tradycji hermeneutycznej drogę odsłaniania znaczenia religii dla warunków ramowych procesu politycznego stanowi metoda, którą odnaleźć możemy m.in. u Ernsta Kantorowicza i Carla Schmitta.

Ernst Kantorowicz swoją znaną rozprawę poświęca utrzymującej się w Anglii przez długie wieki, formule „dwóch ciał króla”. Odegrała ona niebagatelną rolę w historii Anglii podczas sądu nad Karolem Stuartem: uśmiercono tam „jedynie” ciało naturalne „bez wywierania większego wpływu czy czynienia nieodwracalnej szkody Królewskiemu ciału wspólnotowemu” [Kantorowicz 2007:18]. Jak można było pozbawić życia króla, a jednocześnie zachować jego ciało przy życiu? Angielscy prawnicy z XVI wieku twierdzili, że „Król ma w sobie dwa Ciała, a mianowicie ciało naturalne i Ciało wspólnotowe. Ciało naturalne [...] (jeśli rozważane samo w sobie jest ciałem śmiertelnym), podlegającym wszystkim niemocom, które przynależą mu z natury lub z przypadku [...] Ale jego Ciało wspólnotowe jest Ciałem, którego nie można zobaczyć czy dotknąć, składającym się z polityki i rządu i przeznaczonym do kierowania ludem i zarządzania dobrem publicznym. To Ciało zupełnie pozbawione jest [...] naturalnych skaz i niedojrzałości” [Kantorowicz 2007:5]. Nie wnikając w szczegóły definicyjne dwóch ciał Króla, które angielska doktryna rozwinęła w sposób zaiste imponujący<sup>11</sup>, Kantorowicz zauważa, że spekulacje angielskich prawników w odniesieniu do podstawowych instytucji politycznych mają charakter krypto-teologiczny. Jak podkreśla E. Kantorowicz, „wystarczy tylko zastąpić dziwaczny obraz Dwóch Ciał odpowiedniejszym terminem teologicznym Dwóch Natur, aby w przejmujący sposób odczuć, że analizowany język elżbietańskich prawników wykorzystując stylistykę teologiczną [...] przenosząc doktrynę teologiczną na obszar państwa, którego głową jest król.” [Kantorowicz 2007:12-13].

Zdumiewająco podobną do Kantorowicza obserwację poczynił Carl Schmitt w odniesieniu do państwa narodowego. W swojej *Teologii politycznej* udowadnia on tezę, iż „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie

<sup>11</sup> W pewnym miejscu swoich rozważań Kantorowicz niejako sprawdza „królewskie credo” w kontekście jego „ortodoksyjności”. Doktryna Dwóch Ciał Króla przechodzi niemal bez szwanku, wykazując jedynie pewne zagrożenie monoteletyzmem. Por. Kantorowicz 2007: 14-15.

to zsekularyzowane pojęcia teologiczne” [Schmitt 2000:60]. Analogia pojęciowa oznaczała przy tym dla niego, iż znaczenia przypisywane danemu pojęciu prawnemu we wspólnocie politycznej odpowiadają w swej strukturze i treści pojęciu teologicznemu. Carl Schmitt ukazuje to wyraźnie na przykładzie idei państwa. Dowodzi, iż koncepcja państwa sekularyzuje ideę wszechmocnego Boga, odwzorowując jego wszechmoc, wszechobecność, jedność natury w wielości osób czy wreszcie miłosierdzie. Jak zauważa, „państwo ingeruje w każdą sprawę: raz jako *deus ex machina*, mocą pozytywnego prawodawstwa, aby rozstrzygnąć daną kontrowersję [...] innym znów razem jako uosobienie miłosierdzia i dobrotliwości, za sprawą ulaskawienia lub amnestii okazując wyższość wobec swych własnych praw. W każdym przypadku mamy do czynienia z tą samą niewytłumaczalną jednością państwa, które jest prawodawcą, wykonawcą praw, strażnikiem, instancją łaski i zarazem opiekunem” [Schmitt 2000:62]. A zatem znaczenia zawarte w pojęciu Boga i sama struktura tego pojęcia w sposób ewidentny posiadają swe analogie w pojęciu państwa [Schmitt 2000:64]. Schmitt, podobnie jak Kantorowicz, zauważa kryptoteologiczny język nauki o państwie, jak również, wychodząc od zauważenia analogii pojęciowych, stawia tezę o zapożyczeniu kluczowych dla konstrukcji politycznej pojęć z obszaru religii.

Dodać trzeba, iż ani Kantorowicz, ani Schmitt, nie ograniczają analizy zapożyczenia do zdiagnozowania analogii pojęciowej czy treściowej. Obaj poszukują możliwych kanałów transmisji. Żaden z nich nie przyjmuje w tej materii przesadnie prostych rozwiązań. Przykładowo, choć Kantorowicz stwierdza, iż „stosowanie kryptoteologicznego żargonu nie było cechą konkretnego prawnika okresu Tudorów ani też nie ograniczało się do małej grupy sędziów” [Kantorowicz 2007:16], a wręcz przeciwnie, było zjawiskiem powszednim i powszechnym, to podkreśla jednocześnie, iż nie należy z tego wnioskować, „że prawnicy świadomie zapożyczali z dokumentów wczesnych soborów” [Kantorowicz 2007:15]. Podobnie Schmitt, choć zauważa zarysowaną powyżej analogię pojęć, podkreśla, iż nie chodzi o proste odwzorowania. W pewnym miejscu pisze wprost: „nie można uznać za dobry przykład teologii politycznej argumentacji, zgodnie z którą XVII-wieczna monarchia potraktowana została jako polityczna realność odzwierciedlająca kartezyjańskie pojęcie Boga” [Schmitt 2000:68].

Schmitt proponuje inne wyjaśnienie zapożyczenia. Jak pisze, zgadza się „z takim poglądem, który mówi, że historyczno-polityczna treść monarchii odpowiada stanowi świadomości ludzi w zachodniej Europie w owych czasach, a prawna forma tej historycznej i politycznej rzeczywistości wyrażała się w pojęciu, którego

struktura zgadzała się ze strukturą pojęć metafizycznych” [Schmitt 2000:64]. Schmitt uważa zatem, że pojęcia religijne zostają niejako zapośredniczone i pojawiają się w systemie prawnym państwa poprzez pojęcia polityczne danej społeczności. Teologiczne analogie pojawiają się zaś dlatego, iż pojęcia polityczne zasadzają się na określonej świadomości religijnej, stanowiącej najgłębszą podstawę dla struktury tworzonych pojęć politycznych. Wykorzystanie treści religijnych następuje zatem nie bezpośrednio, ale pośrednio. Sekularyzacja pojęć religijnych związana jest z wypowiedzeniem ich treści w kategoriach politycznych, co następuje wskutek określonego ukształtowania świadomości społecznej. Dla Schmitta, uznającego iż państwo rodzi się w efekcie wojen religijnych, a zatem w momencie gdy naczelne idee kształtujące społeczne postrzeganie świata mają charakter religijny, powyższe wyjaśnienie wyczerpywało zagadnienie.

Analiza Kantorowicza, która niewątpliwie nie przeczy przekonaniu Schmitta o pośredniości zapożyczenia, zwraca naszą uwagę na jeszcze inny element w procesie transmisji pojęć i znaczeń z religii do polityki. Mianowicie, Kantorowicz podkreśla w kontekście analizowanego przezeń problemu, iż „nie można [...] wykluczyć możliwości, że w celu wzmocnienia władzy królewskiej w Anglii Tudorów przeniesiono tam w sposób bezpośredni i wprowadzono pojęcie korporacyjności oraz inne terminy definiujące władzę papieską” [Schmitt 2000:15]. Kantorowicz wskazuje w ten sposób, iż proces transmisji pojęć religijnych może się dokonywać niejako „bezpośrednio”. Nie w tym jednak sensie, iż dane pojęcia przenoszone jest wprost z teologii. Chodzi mu raczej o to, iż możemy mieć do czynienia z wykorzystaniem przez politykę pojęć zsekularyzowanych czy częściowo zsekularyzowanych w łonie samego Kościoła. Kantorowicz opisuje szczegółowo ten proces na przykładzie pojęcia *corpus mysticum*, które – przypomnijmy, juryści angielscy zapożyczyli dla opisu ciała królewskiego<sup>12</sup>. W procesie zapożyczenia istotną rolę odgrywają zatem zarówno aktorzy religijni, jak i polityczni.

<sup>12</sup> Kantorowicz wskazuje, iż „pojęcie *corpus mysticum*, pierwotnie oznaczające Eucharystię – konsekrowaną Hostię, z czasem przeniesione zostaje na wspólnotę Kościoła, a następnie – ciągle w łonie Kościoła – zamienia się w „abstrakcję prawną”, „osobę mistyczną”, pojęcie przypominające albo nawet synonimiczne z „osobą fikcyjną” [...] którą juryści wprowadzili do myśli prawniczej, a którą można odnaleźć u podstaw tak wielu teorii politycznych średniowiecza”. Spostrzeżenie Kantorowicza odsłania zatem, iż również Kościół może mieć swój istotny udział w procesie zapożyczenia pojęć. Nie tyle w sensie ich tworzenia (to oczywiście też), ile wstępnej sekularyzacji, ułatwiającej „przechwycenie” danego pojęcia przez świecką przestrzeń.

\*\*\*

Przeprowadzone analizy ukazują, że politologia posiada możliwości takiego skalibrowania swoich narzędzi badawczych, zarówno na poziomie paradygmatów (perspektywa systemowa), jak i konkretnych technik (analiza zapożyczeń, hermeneutyka), które stwarzają możliwości dla nieredukcyjnego podejścia do fenomenu religii i jego roli w procesie politycznym. Obiektywnie rzecz biorąc, nie ma zatem konieczności wtłaczania politologicznych badań nad religią w sztywny metodologiczny kaftan krojony w duchu Vilfrido Pareto, tudzież przyjmowanie podejścia negującego specyfikę religii na tle innych fenomenów szeroko rozumianego życia politycznego. Niekiedy, jak w przypadku analizy systemowej, wystarczy w pełni wykorzystać potencjał tkwiący w politologicznej koncepcji. W tym sensie droga politologii religii wydaje się możliwa i może mieć ona istotne znaczenie dla tożsamości politologii. Pewnym problemem na wydaje się jedynie – w innych kontekstach zazwyczaj pozytywnie wartościowany fakt – że „tradycja zobowiązuje”. W tym wypadku, wspomniana przez Böckenfördego, ateistyczna tradycja politologii potrzebuje konwersji, by pozostawić pytanie o Boga otwarte i – dzięki temu – poważnie potraktować odpowiedzi na to pytanie.

## Bibliografia

- Antoszewski A., (1975), *Politologia*, w: A. Antoszewski, R. Herbut [red.], *Leksykon politologii*, atla 2, Wrocław 2004.
- Böckenförde E. W., 2005, *Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, przeł. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna” n. 3.
- Bollnow O. F., (1994), *Wilhelm Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Studia z Filozofii Niemieckiej” t. 1, s. 17.
- Breudel F., (2006), *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Brzezińska M., Gierycz M., Burgoński P., (2018), *Analiza dyskursu politycznego. Teoria, zastosowanie, granice naukowości*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa.
- Burgoński P., Gierycz M., (2014), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Elipsa, Warszawa.
- Chodubski A., (1999), *Analiza polityczna*, w: *Encyklopedia politologii*, t. 1: W. Sokół, M. Żmigrodzki [red.], *Teorie polityki*, Zakamycze, Kraków.
- Cribb A., (1991), *Values and Comparative Politics. An introduction to the philosophy of political science*, Avebury, Adershot.

- Delsol Ch., (2017), *Nienawiść do świata. Ponowoczesność i totalitaryzmy*, PAX, Warszawa.
- Dubrzyńska H., (1998), *Elementy teorii polityki*, Uniwersytet Gdański, Gdańsk.
- Dylus A., 2014, *Krytyka „zabójczej” gospodarki. Ujęcia „Ewangelii Gaudium”*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” No. 15/16.
- Dylus A., (2016), *Polityka w perspektywie etycznej i religijnej*, Wyd. UKSW, Warszawa.
- Easton D., (1959), *The Political System. An Inquiry Into A State Of The Political Science*, H. Wolff, New York.
- Easton D., (1975), *Analiza systemów politycznych*, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki [red.], *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, PWN, Warszawa.
- Enelov J., Hincha M., (1984), *The Spatial Theory of Voting: An Introduction*, Cambridge University Press, New York.
- Esposito R., (2015), *Pojęcia polityczne. Wspólnota, Immunizacja, Biopolityka*, przeł. Katarzyna Burzyk i in., Universitas, Kraków.
- Gadacz T., (2009), *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1, Znak, Kraków.
- Gdula M., (2010), *Kohabitacja i sojusz. Polityka i Kościół w Polsce 1945 – 2009*, w: *Kościół, państwo i polityka płci*, H. Boell Stiftung, Warszawa.
- Gierycz M., (2008), *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, WAM, Instytut Politologii UKSW, Kraków – Warszawa.
- Gierycz M., (2017), *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wyd. Naukowe UKSW, Warszawa.
- Haynes J., (2009), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, London & New York.
- Johnson J. B., Reynolds H. T., Mycoff J. D., (2010), *Metody badawcze w naukach politycznych*, przeł. A. Kłosowska-Dudzińska, PWN, Warszawa.
- Kantorowicz E., (2007), *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, PWN, Warszawa.
- Kantyka Z., (1999), *Nauki polityczne*, w: *Encyklopedia politologii*, t. 1: W. Sokół, M. Źmiogrodzki [red.], *Teorie polityki*, Zakamycze, Kraków.
- Kołakowski L., (2006), *O duchu rewolucyjnym*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków.
- Koło hermeneutyczne*, [panee2.republika.pl/hasla/h/hermeneutyczne.html](http://panee2.republika.pl/hasla/h/hermeneutyczne.html).
- Krauz-Mozer B., (2005), *Teorie polityki*, PWN, Warszawa.
- Lockwood D., (1975), *Kilka uwag o systemie społecznym*, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki [red.], *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, PWN, Warszawa.
- Longman T., (2001), *Church Politics and the Genocide in Rwanda*, „Journal of Religion in Africa”, Vol. 31, Fasc. 2, *Religion and War in the 1990s*.
- Marczewska-Rytko M., (2010), *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wyd. UMCS, Lublin.
- Mazurkiewicz P., (2012), *Niepolityczna polityczność Kościoła*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” No 13 (1).
- Mazurkiewicz P., (2017), *Europa jako kinderniespodzianka*, OMP, Kraków.
- Michalak R., (2016), *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, Morpho, Zielona Góra.



- Plessner H., (1994), *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa.
- Przybylski H., (2004), *Politologia. Zarys problematyki*, Wyd. Naukowe Śląsk, Katowice – Warszawa.
- Radwan A., (2015), *Kościole, proszę nie milcz!*, „Rzeczpospolita”, <http://www.rp.pl/Publicystyka/312309838-Kosciele-prosze-nie-milcz.html#p-1>.
- Rapoport A., (1966), *Some System Approaches to Political Theory*, w: D. Easton [ed.], *Varieties of Political Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Ryszka F., (1984), *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, Warszawa.
- Schmitt C., (2000), *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Znak, Fundacja Batorego, Kraków–Warszawa 2000.
- Schwaabe Ch., (2010), *Politische Theorie 1. Von Platon bis Locke, 2.*, durchgesehene Auflage, Wilhelm Fink, Paderborn.
- Sobolewski M., (1975), *Historyczne ujęcie zjawisk politycznych*, w: K. Opałek [red.], *Metodologiczne i teoretyczne problemy nauk politycznych*, PWN, Warszawa.
- Steiner J., (1997), *Sumienie w polityce. Empiryczne badania przypadków trafności decyzji politycznych w Szwajcarii*, przeł. J. Sowa, Wyd. WSP, Rzeszów.
- Sulkowski M., (2018), *Ideologia Państwa Islamskiego*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” No. 22.
- Sztompka P., (1975), *Analiza systemowa w naukach politycznych. Próba rekonstrukcji*, w: K. Opałek [red.], *Metodologiczne i teoretyczne problemy nauk politycznych*, PWN, Warszawa.
- Szymański A., (2010), *Systemowe podejście w badaniach europejskich*, w: W. Jakubowski, K. A. Wojtaszczyk [red.], *Studia europejskie. Zagadnienia metodologiczne*, WaiP, Warszawa.
- Weaver R. M., (2010), *Idee mają konsekwencje*, przeł. B. Babuła, Prohibita, Warszawa.
- Weigel G., (1995), *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, W drodze, Poznań.
- Weil S., (2004), *Nie rozpoczynajmy znowu wojny trojańskiej*, w: tejże, *Dzieła*, przeł. M. Frankiewicz, Brama. Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań.
- Wiatr J.J., (2006), *Europa pokomunistyczna*, Scholar, Warszawa.
- Wilson B.R., (2007), *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, w: W. Piwowarski, *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Nomos, Kraków.
- Wnuk-Lipiński E., (2007), *Meandry kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowo-Wschodniej*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2007 No. 2 (1).
- Woleński J., *Spór o status metodologiczny nauk o polityce*, w: K. Opałek [red.], *Metodologiczne i teoretyczne problemy nauk politycznych*, PWN, Warszawa.
- Wonicki J., (2002), *Trudna droga do demokracji. Europa Środkowo-Wschodnia po 1989 roku*, Warszawa.
- Yanow D., (1999), *Conducting interpretive policy analysis*, Sage Publications, Thousand Oaks, London, New Dehli.
- Żebrowski W., (2012), *Badanie polityki. Ogniwa procesu badawczego na studiach politologicznych*, INP UWM, Olsztyn.

Tadeusz Jarosz SDS

Jordan University College w Morogoro, Tanzania

## *Politologia eklezjalna: poszukiwanie adekwatnej perspektywy ujmowania Kościoła w badaniach politologicznych*

### **Ecclesial Politology: in Search of an Adequate Perspective of Viewing the Church in Political Studies**

**Abstrakt:** Przeobrażenia teoretyczno-metodologicznego zaplecza nauki o polityce wyznaczają ramy refleksji nad stanem badań instytucjonalności Kościoła. Analizy niewystarczalności dotychczasowych ujęć potwierdzają konieczność wypracowania bardziej adekwatnej perspektywy badań jej poszczególnych aspektów. Perspektywę tę tworzą normatywne treści teologiczno-filozoficzne, definiujące zakresowy komponent pojęcia Kościoła. Z kolei empirycznie pogłębione opisy pojedynczych elementów tego pojęcia, dokonane w domenie nauk społecznych, doprecyzowują jego treściowy komponent. Umiejętne połączenie obydwu aspektów pojęcia omawianej instytucji umożliwia uzyskanie dogłębniejszego wglądu w funkcjonowanie instytucji eklezjalnych, dzięki uwydatnieniu pierwiastka nadprzyrodzonego jako składowej procesu społeczno-politycznego.

**Słowa kluczowe:** politologia eklezjalna, Kościół katolicki, politologia religii, nieekonomiczna grupa nacisku, proces polityczny

**Abstract:** Transformations in the theoretical and methodological inventory of political science define the framework of reflections on the present state of studies on the institutionality of the Church. Analyses revealing the insufficiency of approaches proposed so far confirm the need for a more adequate perspective of research into its individual aspects. This perspective is created by the normative theological and philosophical content which defines the extent component of the concept of Church. Empirically derived descriptions of the individual elements making up this concept, on the other hand, performed within the domain of social sciences, add precision to its definition content-wise. A skillful combination of the two aspects of the concept of Church offers a more in-depth insight into the functioning of ecclesial institutions by emphasizing the supernatural element as a component of the social and political process.

**Key words:** ecclesial politology, Catholic Church, political science of religion, non-economic pressure group, political process

Wraz z początkiem obecnego stulecia znacznie przyspieszono proces włączania problematyki religijnej do przedmiotu badań politologicznych. Jego rosnące tempo należy rozumieć nie tylko jako wyraz zwiększonego zapotrzebowania na ilościowy opis fenomenu religijności, ale także wyjaśnienie rosnącego wpływu religii na sąsiadujące segmenty społeczeństwa. Powolnemu, atoli konsekwentnemu przesuwaniu problematyki religijnej z peryferii zainteresowania badawczego politologów w kierunku ścisłego centrum towarzyszy rosnąca świadomość potrzeby wzbogacenia zaplecza teoretyczno-metodologicznego politologii, tak aby eksploracja pierwiastka religijnego jako składowej procesu politycznego stawała się coraz bardziej miarodajna i naukowo rzetelna, zarówno w aspekcie poznawczym, jak i pragmatycznym.

Refleksem rzeczowej samoświadomości jest wysuwająca się na czoło dyskursu naukowego postawa dystansu wobec teoriiotwórczego potencjału scjentystyczno-pozytywistycznej epistemologii<sup>1</sup>. Zdeterminowała ona tak genezę omawianej dyscypliny naukowej, jak trendy jej późniejszego rozwoju. Najpełniej dało to znać o sobie przez wpływ kolejnych teorii sekularyzacji, tworzonych od szóstej dekady ubiegłego stulecia. Za ich pośrednictwem upowszechniono przekonanie o znikomości czynnika religijnego, tracącego kulturotwórczą rolę w zderzeniu z kolejnymi fazami społeczeństwa przemysłowego. A jako że przekonanie to dzielono również w środowisku politologów, problematyka religijna wewnątrz omawianej dyscypliny została zmarginalizowana [por. Bronk 2003: 215].

Proces przywracania znaczenia badaniom fenomenowi religii w nauce o polityce nie powinien być motywowany podobnie uproszczonym myśleniem i wartościowaniem, które doprowadziło do utraty tegoż znaczenia. Konieczne jest zatem podjęcie starań o wpisanie problematyki religijnej w trzon teoretyczno-metodologicznej refleksji charakteryzującej omawianą dyscyplinę, tak aby wyłaniająca się politologia religii stanowiła wewnętrznie spójną domenę badań, transparentną wobec wyników pokrewnych dyscyplin.

<sup>1</sup> Wprawdzie pierwiastek religijny zaczyna być postrzegany jako istotny element procesu politycznego, jednak wielu uczonych nie dostrzega nieadekwatności dotychczas stosowanego zaplecza teoretycznego. W konsekwencji tworzone narracje zasadniczo nie odbiegają od tych, które dominowały wtedy, gdy religię uważano za czynnik nieistotny. Por. Mooney 2001.

W związku z tym punkt wyjścia opracowania stanowi *status quo* wiedzy politologicznej w aspekcie problematyki religijnej. Dynamiczne zmiany dokonujące się wewnątrz teorii polityki, które determinują rozwój jej poszczególnych subdyscyplin, to właściwa płaszczyzna umiejscawiania problematyki religijnej w szerszym kontekście jej teoretycznego i metodologicznego zaplecza. Wewnątrz wymienionej subdyscypliny zaznacza się tendencja już nie tyle do scalania teorii i ujednolicania jej metodologicznego profilu, ile do zwiększania jej eksplanacyjnego potencjału. Prowadzi to przez przewartościowującą dotychczasowe paradygmaty syntezę różnorodnych konceptualizacji, które może dzielić nawet „genetyczna” odmienność, ale łączy wspólne zainteresowanie badawcze. Ich integralną część stanowi proces definiowania interdyscyplinarnych perspektywy badawczych [Jakubowski, Zamęcki 2013: 119-122].

W następnej części studium zostanie wypracowana adekwatna perspektywa postrzegania Kościoła jako protagonisty sceny publicznej. Ukazana zostanie specyfika jego statusu społecznego, a także wpływu na pozostałych aktorów. Aby stało się to możliwe, konieczne jest ukazanie Kościoła jako instytucji zdeterminowanej zarówno wymiarem transcendentnym religii, jak również wymiarem ograniczonym do horyzontu człowieczeństwa tworzących go osób.

Ostatnią część opracowania rozpoczną analizy typowe dla „tradycyjnego” politologicznego podejścia badawczego, zawężającego istotę instytucjonalności Kościoła. Następnie zostaną unaocznione wybrane treści teologii eklezyjalnej. Utorują one drogę do reinterpretacji nadmiernie zredukowanego obrazu instytucji kościelnych w badaniach politologicznych. W końcu zostanie podjęta próba zdefiniowania pojęcia politologii eklezyjalnej jako narzędzia eksploracji czynnika religijnego w badaniach politologicznych.

### **1. Transformacje teoretycznego zaplecza i metodologicznych perspektyw politologii w aspekcie problematyki religijnej**

W perspektywie powrotu problematyki religijnej do głównego nurtu badań politologicznych uwidacznia się konieczność weryfikacji dotychczasowych paradygmatów badania fenomenu religii (sfera metateoretyczna); wywiedzionych z nich twierdzeń o charakterze opisowym i normatywnym, tworzących zręby pojedynczych teorii (sfera teoretyczna); wreszcie samej struktury postępowania badawczego, kolejności poszczególnych kroków procedowania oraz stosowanego instrumentarium (sfera metodologiczna).

Realizacja wymienionych zadań jest powiązana z wewnątrzdiscyplinarną refleksją nad teoretyczno-metodologicznym *status quo* politologii. Integralnie wpisany w jej genezę i historię pluralizm orientacji i stanowisk epistemologicznych, teoretycznych oraz metodologicznych ciągle się pogłębia. Do grona uznanych tradycji dołączają nowe ujęcia. Często uwidacznia się obiektywna trudność z wpisaniem pojedynczej perspektywy w granice określonej subdyscypliny, politologicznej lub pokrewnej nauki. Jest to wynik stosunkowo swobodnego łączenia treści teoretycznego zaplecza oraz reguł formalnych różnych dyscyplin naukowych. A definiowany w ramach pojedynczych ujęć przedmiot badań rozciąga się ponad granicami tradycyjnego podziału pola badań. W ten sposób nauka o polityce staje się obszarem szczególnych transformacji. Rosnącemu dystansowi wobec teorii i metodologii wzorowanych na ideałach nauk przyrodniczych – behawioralnej czy funkcjonalno-systemowej – towarzyszy przekonanie o potrzebie poszukiwań inspirowanych dorobkiem dziedziny humanistycznej i społecznej.

Wśród stanowisk kwestionujących słuszność podtrzymywania zbyt wyidealizowanego modelu nauki o polityce, z wpisaniem węż zawężeniem przedmiotu badań, znaleźli się przedstawiciele instytucjonalizmu historycznego (1), teorii kulturowych (2), teorii analitycznej (3), wreszcie teorii krytycznych i normatywnych (4). Zgodnie z krytyką proces definiowania przedmiotu badań politologicznych powinien zostać znacznie poszerzony. Każda z wymienionych perspektyw podejmuje to zadanie w odmienny sposób.

W przypadku (1) na czoło wysuwane są podmiotowe aspekty aktorów sceny politycznej. Zadowolający wgląd w podejmowane przez nich działania można uzyskać tylko wtedy, gdy są one badane łącznie jako składowa szerszego procesu historyczno-społecznego. Postulowane ujmowanie badanego zjawiska w szerszym kontekście bliższego i dalszego otoczenia pozwala postrzegać interaktywne współoddziaływania uczestników społecznej wymiany w perspektywie wpływu wartości i norm na przebieg badanych wydarzeń. Dodatkową zaletę kontekstualności stanowi uwzględnienie czynnika przypadkowości. Bywa, że staje się on spraczym faktorem badanego fenomenu, przy czym niekoniecznie musi odpowiadać linearnemu wzorcowi zmiany, co niewątpliwie utrudni przewidywanie rezultatów w polu oddziaływania przyczyn skądinąd uznawanych za sprawcze.

Z kolei w świetle perspektywy właściwej (2) uwydatnia się znaczenie zabiegów odzwierciedlających specyfikę podmiotowości uczestników badanego procesu społeczno-politycznego. Staje się to możliwe wraz z uwzględnianiem kontekstu

kulturowego, zwłaszcza jego warstwy normatywno-aksjologicznej. Determinuje ona bowiem różnorodne tożsamości (polityczne/religijne). Także odciska swoje piętno na partykularnych kontekstach badanych procesów, np. społeczno-ekonomicznym lub kulturalno-religijnym.

W świetle podejścia (3) złożoność problematyki politologicznej domaga się tworzenia adekwatnej w stosunku do badanego przedmiotu siatki pojęciowej. Każdorazowo powinna ona być budowana przy użyciu interdyscyplinarnego łączenia perspektyw, tak aby w pierwszej kolejności doprecyzować zbiór pojęć torujących drogę do uchwycenia i wyjaśnienia istoty badanego zjawiska. Zwraca się tutaj szczególną uwagę na krytyczną analizę pojedynczych pojęć. Wyabstrahowane znaczenia, doprecyzowujące wybrane aspekty badanego obiektu, mogą znacznie poszerzyć zakres pojemności eksplanacyjnej określonej procedury badawczej. Służyć mają temu głównie analizy genezy pojedynczych sformułowań, a także ewolucji treści poszerzających lub zawężających znaczenie danego pojęcia, w zależności od kontekstu jego używania.

W końcu perspektywa (4) pobudza wrażliwość na ważne ze społecznego punktu widzenia aspekty badanej rzeczywistości. Postulowane jest tutaj uwzględnianie konkretnych problemów społecznych w badaniach politologicznych. Oznacza to konieczność skrócenia dystansu pomiędzy politologią jako refleksją nad stanem społeczeństwa a samym społeczeństwem. Jego przedstawiciele powinni bowiem korzystać z wyjaśnień oferowanych przez politologów, wzbogacając w ten sposób swoją wiedzę i światopogląd. Kolejną ważną przesłanką omawianego stanowiska jest postulat łączenia perspektyw teoretycznych, postrzeganych jako najbardziej użyteczne w chronologicznych i przestrzennych granicach danego obszaru badawczego. Odnosi się to także do wykorzystania pojęć, które wywodzą się ze sprzecznych ze sobą perspektyw. Za przedstawionym postulatem kryje się przekonanie dotyczące możliwości wzajemnego uzupełniania się nawet sprzecznych stanowisk. Można to osiągnąć, gdy elementy przeciwstawnych aparatów pojęciowych podlegają obustronnej penetracji [por. Jabłoński 2015: 15-18].

Podsumowując: istnieje szeroki zakres koherencji poglądów głoszonych przez przedstawicieli przybliżonych ujęć. W świetle perspektywy obejmującej całość streszczonego dyskursu nadmiernie wyidealizowane ideały naukowości, nawiązujące do pozytywistycznego empiryzmu i racjonalizmu, definitywnie tracą siłę perswazji. Inspirowane nimi teorie, modele i metody nadmiernie oderwały naukę o polityce od badanej rzeczywistości. Dzieje się tak głównie z powodu stosowania

„oczyszczającej” selekcji faktów i wartości, które znacznie zredukowały liczbę branych pod uwagę aspektów przedmiotu badań. W konsekwencji upowszechniła się bardzo niebezpieczna tendencja uwidaczniająca się w obszarze badań zjawisk religijnych. Otóż projekty badawcze nie tyle stanowiły wynik zaangażowania w opisywanie i wyjaśnianie rzeczywistych problemów, ile refleks – możliwych do sformułowania w granicach określonej teorii – hipotez oraz testowej sprawczości korespondującej z nią metody badawczej [por. Zenderowski:2014: 1551].

Ujawniający się krytyczny stosunek wobec empiryzmu nie jest tożsamy ze zdeza-wuowaniem sensu samych badań empirycznych. Wręcz przeciwnie, postulowane zmiany statusu teoretyczno-metodologicznego omawianej dyscypliny należy rozumieć jako materializację troski o dopasowanie badań empirycznych do specyfiki segmentu społeczno-politycznego. Dokładniej do określającego tę specyfikę powiązania elementów warstwy faktualnej i aksjonormatywnej. Wprowadzenie elementu wartościującego do teoretycznych ram procedury badawczej osłabia siłę predykatywną teorii politologicznych. Oznacza to bowiem rezygnację z wyjaśniania badanych zjawisk przez odwołanie się do przyczynowo-skutkowych związków, układających się wzdłuż linii oddzielającej zmienne niezależne od zależnych. Przy właściwie uchwyconej hierarchii powiązań, zaobserwowane przeobrażenia po jednej stronie kategorii zmiennych automatycznie wywołują adekwatne zmiany po drugiej, co staje się możliwe do odzwierciedlenia za pomocą modeli statystycznych. Niewątpliwym mankament takiego podejścia badawczego rekompensuje jednak możliwość dokonania odpowiednio poszerzonego i pogłębionego opisu wybranego przedmiotu badań. Możliwość ta wyraża się w uwypukleniu złożoności czynników współkształtujących wybrane aspekty badanej rzeczywistości, tak aby przygotowany opis każdorazowo umiejscawiał istotę badanego zjawiska w szerszym kontekście tworzących jego otoczenie współzależności i współoddziaływań. W przeciwieństwie do krytykowanego przyrodniczego modelu nauki wyłaniający się model jest dużo bardziej rozbudowany. Wydaje się on jednak być lepszym narzędziem docelowej eksploracji badanych zjawisk. Jako że często przyjmują one postać hierarchicznie uporządkowanych struktur o charakterze aksjologicznym i normatywnym [Hajduk:2001: 220-222].

Dynamika zarysowanych przeobrażeń teorii i praktyki badań politologicznych podlega niustannym fluktuacjom. Są one uwarunkowane zarówno przyspieszającym tempem zmian wewnątrz środowiska społeczno-politycznego, jak również doświadczanym przez politologów permanentnym kryzysem tożsamości naukowej. Kryzys ten jest wynikiem ścierania się paradygmatów uprawiania nauki. Sięga

początków współczesnej nauki, naznaczonych wartościami oświecenia i najpełniej wyraża się w dążeniu do nieustannego doskonalenia warsztatu naukowego. Chodzi o to, aby kolejne wcielenia ogólnych kryteriów naukowości w konkretne struktury procedur badawczych umożliwiały bardziej dogłębną analizę eksplorowanej rzeczywistości. Odnosząc się krytycznie do poszczególnych aspektów rzeczoności procesu Barbara Krauz-Mozer, pomijając problemy ściśle metodologiczne, uznała umieszczoną w centrum naszego zainteresowania teorię nauki o polityce za niewystarczająco rozwinięte narzędzie badawcze, nieadekwatne w stosunku do szybkich przeobrażeń otaczającej rzeczywistości [Krauz-Mozer 2015: 5].

Nadając optymistyczną interpretację tej pesymistycznie brzmiącej konstatacji należy uznać, że omawiana teoria, zresztą zgodnie ze słowami samej Krauz-Mozer, nie może być rozumiana jako zbiór raz na zawsze zdefiniowanych rozstrzygnięć, którym nadano formę „skończonej zamkniętej postaci”. W większym stopniu stanowi ona raczej zbiór aktów ich nieustannego redefiniowania (modyfikacja dotychczasowych znaczeń, adaptacja nowatorskich idei, wypracowywanie pionierskich perspektyw, odkrywanie jeszcze niedostrzeżonych aspektów badanej rzeczywistości, tworzenie sukcesywnie udoskonalanych modeli). Redefiniowanie to przyjmuje zatem postać procesu określanego w literaturze przedmiotu jako nieustanne teoretyzowanie (tamże).

Urzeczywistnianie się tego procesu otwiera perspektywę ponownego przemyślenia kwestii problematyki religijnej jako przedmiotu badań politologicznych. Biorąc pod uwagę jej przedmiotowe i podmiotowe uwarunkowania, wraz z charakteryzującą ją kompleksowością, należy stwierdzić, że empiryczno-racjonalny model nauki, okazał się niewystarczającym narzędziem badawczym. Charakteryzując go konceptualizacja problematyki religijnej jak już to zostało wspomniane, nadmiernie redukuje znaczenie pierwiastka religijnego jako składowej procesów społeczno-politycznych. Dzieje się tak ze względu na oświeceniowe ograniczenie fenomenu religijności do wymiaru ściśle racjonalnego. Jednakże kolejne ważne ograniczenie rzeczoności paradygmatu to następstwo stosowania – adekwatnej wobec jego wymogów – metodologii postępowania badawczego. Istotę tego podejścia determinuje znaczenie przypisywane badaniom empirycznym. Odgrywają one pierwszorzędną rolę przede wszystkim w procesie definiowania oraz wyznaczania warunków brzegowych określonego przedmiotu badań. W związku z tym rozwój badań politologicznych w obszarze problematyki religijnej był narażony na ograniczające oddziaływanie nadmiernego podporządkowania rygorom nauk przyrodniczych. W ten sposób systematycznie zawężano dyskutowany obszar



badawczy do zespołu weryfikowalnych empirycznie zagadnień, teoremów, normatywnych dyrektyw oraz hipotez.

Poddawanie wymogom omawianej procedury problematyki religijnej doprowadziło do jej swoistej sekularyzacji. Zsekularyzowana ona została w tym sensie, że ograniczony do weryfikowalnych empirycznie, w miarę stały, zestaw teorii i metod, pozwalał na uzyskanie zniekształconego wglądu w złożoność zjawiska religii. Zniekształcenie to wynikało ze skupienia na potwierdzających przyjętą z góry tezę aspektach rzeczoności zjawiska. Aspektach poświadczających utratę społecznego znaczenia instytucji reprezentujących religię oraz realnego wpływu na przebieg procesu społeczno-politycznego (w zgodzie z paradygmatem sekularyzacji). W konsekwencji doprowadziło to politologów do bezradności w zderzeniu z faktami – uwidaczniającego się od drugiej połowy ubiegłego wieku – rosnącego oddziaływania czynnika religijnego na forum publicznym. Określane ono jest w literaturze przedmiotu mianem odrodzenia (*resurgence*) i rozciąga się od wymiaru lokalnego (rewolucja R. Chomeiniego w Iranie) przez regionalny (zainicjowane w Polsce zmiany, które doprowadziły do upadku komunizmu w Europie Środkowej i Wschodniej), na globalnym kończąc (polityczny islam, co do wpływu którego nikt nie ma wątpliwości przynajmniej od 11/09/01).

Podsumowując, należy stwierdzić, że w wyniku wewnątrzśrodowiskowej autorefleksji uległy redefinicji paradygmatyczne założenia, które odpowiadają za marginalizację problematyki religijnej w badaniach politologicznych. Otwierające się nowe perspektywy pozwalają na postrzeganie fenomenu religijności w szerszym kontekście wielowarstwowych uwarunkowań procesu politycznego. Poszerzenie to jest tożsame ze stopniowym odchodzeniem od scjentyistycznych i pozytywistycznych ideałów nauki, których aplikacja doprowadziła do zbytowego sformalizowania aparatu pojęciowego oraz procedur badawczych. Okazały się one przez to nieadekwatne do podmiotowych uwarunkowań problematyki religijnej. Doprowadziły do nadmiernej redukcji badanych przejawów religijności, zwłaszcza do zbytowego oderwania aktorów religijnych od naturalnego kontekstu społecznego, nieuwzględniania elementów determinujących naturę zjawisk religijnych, niedoszacowania wpływu pierwiastka transcendentnego na przebieg procesu społeczno-politycznego. Odzwierciedlone transformacje teoretyczno-metodologicznego statusu politologii zbliżają politologów do odzyskania utraconej podmiotowości pierwiastka religijnego w prowadzonych przez nich badaniach. Jeden z najważniejszych, bo pierwszy krok umożliwiający wypełnienie tego zadania polega

na zredefiniowaniu przedmiotu badań politologicznych. W kolejnej części studium zostanie podjęta próba dokonania stosownych redefinicji, aczkolwiek w polu zawężonym do pojęcia Kościoła.

## **2. Tworzenie perspektywy umożliwiającej definiowanie Kościoła jako przedmiot badań nauki o polityce**

Podstawowa trudność w operacjonalizowaniu pojęcia Kościoła na użytek badań politologicznych stanowi wypadkową ogólnych problemów z definicyjnym uchwyceniem jego istoty. Nawet w obszarze nauk teologicznych trudno znaleźć kogoś, kto odważyłby się przedstawić definicję Kościoła w formie jednego zwięzłego sformułowania. Jeszcze trudniej znaleźć specjalistów, którzy byłiby w stanie zaakceptować takie sformułowanie jako niepopadające w jednostronności i integrujące wszystkie ważne z istotowego punktu widzenia desygnaty omawianego pojęcia, tj. denotacje jego konstytutywnych cech. W związku z tym teologowie najczęściej ograniczają się do przedstawiania zbioru deskryptywnych i normatywnych opisów. Uwyrażniają one jedynie wybrane aspekty wielowymiarowej rzeczywistości eklezjalnej, które swoje znaczenie czerpią z kontekstu wyznaczanego przez problematykę podejmowanych badań. Podobną strategię przyjęto podczas Soboru Watykańskiego II. W celu wykluczenia możliwości wpadnięcia w pułapkę nadmiernych uproszczeń, na przykład przez zbyt dużą koncentrację na jednym aspekcie kosztem innego, zrezygnowano z umieszczenia w punkcie wyjścia eklezjologicznych dokumentów soborowych jednej wiążącej definicji. Posłużono się natomiast zbiorem wzajemnie dopełniających się deskrypcji zapożyczonych od autorów reprezentujących poszczególne etapy rozwoju myśli teologicznej (biblijnej, patrystycznej, eklezjologicznej) [Jarosz 2013: 29].

Jeśli zatem w obszarze nauk teologicznych definiowanie pojęcia Kościoła jest uzależnione od kontekstu określonych badań, wydaje się, że analogiczny sposób postępowania powinien być zaadoptowany do dziedziny nauki o polityce. Zatem definiowanie pojęcia Kościoła na użytek badań politologicznych powinno dokonywać się przez umiejętne abstrahowanie od zróżnicowanych aspektów jego kompleksowej rzeczywistości, każdorazowo umiejscowionej w szerszej perspektywie partycypacji Kościoła w procesie społeczno-politycznym. W przedstawiony sposób dochodzenia do definicyjnego ujęcia przedmiotu badań wpisana jest konieczność dokonywania uogólnień. To z kolei nieuchronnie prowadzi do redukcji. Niemniej jednak te ostatnie nie są jednoznaczne z abstrahowaniem jedynie od empirycznie uchwytanych aspektów eklezjalnej rzeczywistości, jak usiłowano to robić w okresie panowania paradygmatu empirycznego i scjentyistycznego. Wręcz przeciwnie, rzeczony zabieg mogą nawiązywać również do

nieuchwytnych sensualnie elementów nadprzyrodzonej warstwy Kościoła. Wgląd w tę warstwę staje się możliwy dzięki analizie religijnych wierzeń członków społeczności kościelnej objętej określoną procedurą badawczą.

W związku z tym w punkcie wyjścia politologiczna procedura badawcza powinna uwzględniać aksjologiczno-normatywne aspekty rzeczywistości eklezjalnej. Dotyczy to warstwy ideowej Kościoła, instytucjonalno-funkcjonalnej, a także szerokiego pasma asocjacji społeczno-kulturowych łączących reprezentowaną przez Kościół religię ze sferą życia publicznego i politycznego. Konieczne jest zatem czerpanie inspiracji z refleksji o charakterze teologicznym, filozoficznym oraz właściwej naukom humanistycznym. Zabiegu tego nie można jednak utożsamiać z mechanicznym przenoszeniem teologicznego aparatu pojęciowego ani wbudowanych weń zasad metodologicznych w obszar refleksji politologicznej. Konieczne są zatem analizy służące transponowaniu teologicznych i filozoficznych znaczeń i sensów, tak aby merytoryczna zawartość określonych konceptualizacji, na przykład teologicznych, znalazła swój ekwiwalent w treści denotujących je politologicznych desygnatów – desygnatów spełniających kryterium racjonalności właściwej naukom społecznym.

Zaletą proponowanego punktu wyjścia jest dokładne określenie zakresu pojęcia Kościoła, tj. zbioru konstytutywnych elementów jego struktury. Jednakże cechujące go zogniskowanie na aspekcie normatywnym uniemożliwia wyodrębnienie cech charakteryzujących poszczególne człony tejże struktury. Dlatego zdefiniowanie treściowej zawartości omawianego pojęcia domaga się kolejnej serii pogłębionych opisów i wyjaśnień. Jako że odnoszą się one do uchwytnych empirycznie własności poszczególnych części omawianej struktury, mogą one stać się przedmiotem badań zorientowanych deskryptywnie. Dlatego też kolejna faza budowania procedury badawczej złożonej rzeczywistości eklezjalnej domaga się wykorzystania potencjału nauk społecznych. Dzięki stosowanemu w ich ramach instrumentarium możliwe jest dokładne określenie specyfiki wybranego aspektu struktury kościelnej, na przykład instytucjonalnego. W ten sposób uzyskany wgląd w wielopłaszczyznową rzeczywistość pojęcia Kościoła integralnie łączy elementy jego nadprzyrodzonej nadbudowy wraz z elementami jego przyrodzonej „bazy” [por. Królikowska 2010: 65].

Fundamentalną cechą Kościoła jako przedmiotu badań politologicznych staje się jego teandryczność, czyli konieczne i ścisłe powiązanie elementu duchowego i doczesnego. Pierwszy wyraża wertykalne ukierunkowanie człowieka na transcendencję i jest rozumiany przez członków wspólnoty jako osobowa relacja człowieka z Bogiem. Drugi natomiast zamyka się w horyzoncie międzyludzkich

relacji, postrzeganych jednak przez członków tejże społeczności jako konieczne do zaistnienia uprzednio wspomnianej relacji typu Bóg–człowiek. Krótką, ale trafiającą w sedno tego powiązania definicję można sformułować w odniesieniu do rozważań dotyczących radykalnie zredefiniowanego autorytetu moralnego Kościoła. Według Johannes A. van der Vena redefinicji tej dokonano w okresie wczesnej współczesności pod wpływem intensywnych transformacji społeczno-kulturowych. W perspektywie van der Vena, Kościół to ludzka społeczność upodabniająca się w warunkach współczesnego zsekularyzowanego – i należy dodać – globalizującego się świata do pozostałych instytucji społecznych. Jednakże wyróżnia go spośród nich wyjątkowa wizja i misja [Ven 1997: 18]. Innymi słowy, Kościół to wprawdzie ludzka społeczność, ale realizująca Boskie plany zbawienia.

Podsumowując: przywołana w pierwszej części paragrafu refleksja teologiczna odnosi się do teandryczności Kościoła. Uwyrażnia się ona w świetle dwóch perspektyw. Pierwsza nawiązuje do pojęcia wspólnoty, które oznacza bezpośrednią relację człowieka z transcendencją, której zaistnienie jest możliwe we wnętrzu wspólnoty kościelnej. Druga odnosi się do pojęcia społeczeństwa odnoszącego się do wewnętrznej organizacji eklezjalnego zjednoczenia oraz jego kontaktów z przedstawicielami otoczenia [Baniak 2010: 7-8]. Zgodnie z wnioskami wyłaniającymi się z tego zestawienia zdefiniowanie Kościoła jako przedmiotu badań politologicznych pociąga za sobą konieczność harmonijnego łączenia konstytuujących jego byt elementów: wspólnotowego (nadnaturalnego) i społecznego (naturalnego). Konieczne jest zatem, aby w procesy tworzenie stosownych procedur badawczych wpisane były analizy normatywnych aspektów instytucjonalności Kościoła. Ich uwzględnienie ustanawia punkt odniesienia dla następnych etapów postępowania badawczego, które w zależności od badanego aspektu rzeczywistości eklezjalnej, mają na celu dobranie odpowiedniego *instrumentarium*.

### **3. Merytoryczne implikacje poszerzonej perspektywy definiowania pojęcia Kościoła**

Wyznaczona perspektywa ujmowania Kościoła jako przedmiotu badań politologicznych zrodziła się z przekonania co do niewystarczalności dotychczasowych ujęć. Ze względu na ich scjentystyczno-pozytywistyczną proweniencję nie były one w stanie dostarczyć wyczerpujących opisów i wyjaśnień kompleksowej rzeczywistości eklezjalnej. Dlatego Kościół zredukowano do grupy nacisku. Stał się aktorem jednostronnie ukierunkowanym na osiągnięcie partykularnych praw i przywilejów. Eksploatatorem strategii i środków właściwych pokrewnym organizacjom konkurującym na forum publicznym. Obraz ten jednak nadmiernie upraszcza rzeczywistość

kościelnego zaangażowania w sferę publiczną. Przede wszystkim nie uwzględnia jego wielu niezastąpionych funkcji. Ponadto należy mieć na względzie, że prakseologia typowo kościelnej działalności to dużo bardziej wyrafinowana forma działania niż metody inżynierii społecznej stosowane przez rozmaite grupy nacisku.

W celu potwierdzenia słuszności przedstawionych argumentów zostanie dokonana krytyczna analiza merytorycznych treści studium Paula J. Fabrizio pod tytułem: *Evolving into morality politics: U. S. catholic bishops' statements on U. S. politics from 1792 to the present* [tenże 2001: 73–90]. Opracowanie odnosi się do ewolucji sposobu partycypacji amerykańskiego episkopatu katolickiego w kształtowaniu polityki moralnej i opiera się na analizie treści listów duszpasterskich. Jego punktem wyjścia jest przekonanie o potężnej sile eklezjalnego oddziaływania. Została ona wypracowana na drodze ewolucyjnego dostosowywania kierowanej przez biskupów wspólnoty religijnej do dynamiki zmian w otoczeniu. Zgodnie z tezą studium biskupi katolicy to nieekonomiczna grupa interesu. Ze względu bowiem na uprzywilejowaną pozycję w hierarchicznej strukturze kościelnej stali się częścią establishmentu społeczno-politycznego. Zdobyli ten status podobnie jak przedstawiciele innych grup nacisku: stopniowo wzrastająca akceptacja aktywnej obecności na forum publicznym przyczyniła się do wzrostu kapitału zaufania społecznego. Następnie zmaterializowano ten wzrost formując system politycznego nacisku.

Autor omawianego studium przyjął metodę analiz historycznych, koncentrując się na partycypacji kierowanej przez członków amerykańskiego episkopatu społeczności konfesyjnej w procesie tworzenia polityki moralnej. Zgodnie z przyjętą perspektywą zarządzanie kościelnym wpływem to wypadkowa wypracowywanej przez biskupów oceny jego statusu społecznego. W związku z tym w pierwszej fazie instytucjonalizacji Kościoła katolickiego (około stu lat od uzyskania niepodległości), biskupi przyjęli postawę wycofania i obrony posiadanego *status quo*. Stanowiło to konsekwencję stosunkowo niskiej liczby katolików. Zwracając się do władz oraz szeroko pojętego społeczeństwa duchowi przywódcy kościelni starali się wskazywać na rolę katolików w wytwarzaniu dobrobytu. Jedynie w sytuacjach lokalnie demonstrowanej wrogości, odwołując się do religijnych korzeni władzy świeckiej, wzywali do poszanowania swobody praktykowania wiary. Podobnie defensywną postawę przyjmowali, gdy w grę wchodziła obrona praw własności. Z kolei w oddziaływaniach skierowanych ku wiernym nie nawoływano do czynnego zaangażowania politycznego.

Stopniowy wzrost znaczenia społecznego katolików, który dał o sobie znać od początku dwudziestego wieku, zapoczątkował drugą fazę organizacji kościelnej

polityki moralnej. Jednym z ważniejszych argumentów legitymizowania rosnącego statusu omawianego Kościoła lokalnego stanowiła lojalność wobec państwa, którą wykazano w trakcie obydwu wojen światowych. Z widocznie zwiększoną asertywnością biskupi zaczęli wpływać na politykę moralną głównie poprzez wprowadzanie do debaty publicznej odniesień do wartości i norm chrześcijańskich. Jednakże w dalszym ciągu nie mobilizowano katolików świeckich do zaangażowania politycznego. Ograniczono się do ogólnych odezwo adresowanych do politycznych decydentów.

W końcu trzecią fazę pełnego zaangażowania w kształtowanie polityki moralności zainicjowano wraz z negatywną reakcją na legalizację aborcji. Bezpośrednią przyczyną radykalnej zmiany sposobu uczestnictwa biskupów w kształtowaniu polityki moralności stała się decyzja Federalnego Sądu Najwyższego w sprawie *Roe przeciw Wade* (1973). Spowodowała ona bezprecedensową liberalizację przepisów antyaborcyjnych przez uznanie ich za niezgodne z prawem ochrony prywatności, które gwarantuje 14. poprawka do konstytucji USA. Ponieważ tak radykalna zmiana prawa uderzyła w podstawy moralności chrześcijańskiej, biskupi weszli w otwarty konflikt nastawiony na delegalizację aborcji. Rozwinęto zakrojoną na szeroką skalę, długofalową kampanię. Stało się to możliwe dzięki wykorzystaniu wysokiego statusu społecznego Kościoła. Wykorzystując kapitał społecznego uznania, biskupi zainicjowali złożony system nacisków. Kluczowa rola przypadła wiernym świeckim. Zaczęli oni bezpośrednio oddziaływać na decydentów politycznych oraz pośrednio na członków poszczególnych grup społecznych przez kampanie medialne, inicjatywy dobroczynne, zwłaszcza pomoc kobietom szczególnego ryzyka. Kulminacją omawianej fazy stało się przekształcenie episkopatu amerykańskiego w klasyczną nieekonomiczną grupą nacisku.

Podsumowując, należy przyznać, że przybliżone analizy wprawdzie usprawiedliwiają tezę omawianego opracowania, ale tak obraz wspólnoty kościelnej, jak i stojących na jej czele biskupów zasadniczo nie różni się od społeczności i przywódców innych instytucji społeczeństwa, zwłaszcza organizacji trzeciego sektora. Dlatego zadaniem kolejnej części pracy będzie poszerzenie uzyskanego wglądu, tak aby odzyskać utracone elementy religijnego charakteru samej instytucji Kościoła, jak i episkopatu.

Szczególnie delikatną kwestię stanowi określenie posługi biskupa. Podejmując to zagadnienie należy zauważyć, że już termin „posługa” umiejscawia wykonywane przez biskupów czynności *leadership* w typowo religijnej sferze. Sferze

racjonalności sapiencjalnej, a nie instrumentalnej. W związku z tym „pracę” biskupa należy rozumieć jako wypadkową właściwego Kościołowi poszukiwania takiego układu międzyludzkich odniesień i powiązań, każdorazowo zawiązywanych wewnątrz sieci eklezjalnych relacji i więzi, która ma umożliwić nawiązanie i systematyczne pogłębianie łączności z transcendencją. W związku z tym biskup, podobnie jak pozostali członkowie wspólnoty, jest beneficjentem uobecnianej w wewnętrznym życiu wspólnoty eklezjalnej, wertykalnej komunikacji człowieka z Bogiem [Ratzinger 2004: 49n]. Dobitnie wyraził to św. Augustyn, mówiąc: „dla was jestem biskupem, z wami chrześcijaninem” (Mowa 340). Uwydatniona tutaj zasadnicza równość wszystkich członków Kościoła nie koresponduje z oderwaniem biskupów od wiernych. Ich jurysdykcję w wielu aspektach ograniczają mechanizmy służące ukierunkowaniu wspólnoty na transcendencję<sup>2</sup>.

Z punktu widzenia polityki moralności obszarem szczególnie ważnych ograniczeń władzy biskupów jest dziedzina kościelnego nauczania moralnego. Zgodnie z dialektyką omawianego opracowania kolegium biskupów, zachowując jednomyślność z papieżem, sprawuje niemal nieograniczoną władzę określania treści i zakresu moralnego nauczania Kościoła. Potwierdzają taki stan rzeczy odpowiednie kanony prawa kościelnego, do których nawiązał omawiany autor, definiując istotę i zakres posługi biskupa. Jednak wpisanie kanonicznych regulacji w perspektywę eklezjologiczną celem ich merytorycznego uzasadnienia nieco komplikuje sytuację. Otóż struktura poznania teologicznego nie jest statycznym zbiorem przekazywanych przez tradycję zobowiązań moralnych, definiowanych przez uprawnione do tego osoby, które racjonalizują przekazy tradycji. Wręcz przeciwnie, tak teologia, jak i moralność stanowią dziedzinę nieustannych poszukiwań w celu dokonania takiej interpretacji rzeczonyj tradycji, aby przechowywanym przez nią niezmiennym i ponadczasowym wartościom transcendentnym nadać komunikatywną formę przesłania religijnego. Przesłania na tyle adekwatnego w określonych warunkach społeczno-kulturowych, aby zapewnić Kościołowi swobodę realizacji jego misji. Interpretacja ta jest zatem nie tyle racjonalizacją, ale rewelacjonalizacją, tj. zbiorem aktów ukazywania „w kontekście prawd objawionych, naturalnej wiedzy dotyczącej człowieka i jego odniesienia do Absolutu” [Hajduk 2001: 223].

Proces dochodzenia do definicyjnego ujęcia zobowiązujących moralnie w określonym miejscu i czasie pryncypiów jest bardzo złożony. Uczestniczą w nim wszyscy

<sup>2</sup> Historia Kościoła obfituje w przykłady niebezpiecznej dyskontynuacji mechanizmów ograniczania władzy biskupów. Jednak w analizowanym okresie definitywnie odchodzi się od nadmiernej klerykalizacji stosunków kościelnych (zwłaszcza od *Vaticanum II*).

członkowie wspólnoty kościelnej. Aczkolwiek nie na zasadzie demokratycznej większości, ale ukierunkowanej na transcendencję asymetrycznie dzielonej odpowiedzialności. Najważniejszą część struktury tworzą dwa środowiska bezpośrednio odpowiedzialne za interpretację źródeł objawienia, czyli działający w jedności z papieżem biskupi oraz teolodzy. Obydwa, posiadając wewnętrzną autonomię, tak na siebie oddziałują, aby normatywne aspekty nauczania biskupów, zogniskowane wokół całokształtu doświadczenia wiary członków eklezjalnej wspólnoty, pozostawały w interaktywnej wymianie z deskryptywnie zorientowanymi treściami opracowań teologicznych, nastawionych na systematyczne pogłębianie prawd wiary i moralności. Oś napięć towarzyszących interakcjom pomiędzy członkami obydwu środowisk ma równoważyć oddziaływanie trzeciej społeczności, czyli wiernych. Ścisłej rzecz ujmując, dostarczany przez nich *sensus fidei* wpływa weryfikująco na ustalenia obydwu powyższych instytucji przez nieustanne odnoszenie wypracowywanych przez nie unormowań do egzystencjalnego doświadczenia, czyli wcielania zobowiązujących treści pojedynczych regulacji w osobiste i społeczne życie. Zarysowana struktura tworzy swoisty pas transmisyjny definiowania powinności moralnych. Wprawdzie biskupi spełniają w jego ramach bardzo ważną rolę, jednak pozostali członkowie kościelnej wspólnoty nie pozostają na uboczu procesu poszukiwania optymalnych form dawania świadectwa. Przybliżona struktura wielostronnych odniesień komunikacyjnych znacznie osłabia przypisywaną biskupom arbitralność w podejmowaniu kluczowych z moralnego punktu widzenia decyzji. Nie można zatem mówić, że stanowią oni uprzywilejowaną elitę realizującą ponad głowami wiernych swoje interesy. Są oni raczej mediatorami, których nadrzędnym celem jest zachowanie w horyzoncie międzyludzkiej komunikacji elementu transcendentnego, utrzymanie wewnętrznej jedności wspólnoty kościelnej, socjalizacja wiary religijnej. Nieodzowną część tej ostatniej stanowi interioryzacja zasad moralnych, tak przez wiernych, jak i członków zewnętrznego otoczenia kościelnego.

W tym miejscu należy krytycznie odnieść się do przyjętej w omawianym opracowaniu koncepcji polityki moralnej. Otóż została ona zawężona do swoistej gry politycznej pomiędzy zwolennikami konkurujących światopoglądów, w której kluczową rolę odgrywa władza polityczna. Tworzy ona bowiem kompromisowe regulacje prawne [Mooney 2001: 3-5]. Tymczasem w perspektywie Kościoła polityka moralna to wąski wycinek szerszego fenomenu moralności. Jego dominującą część stanowi umiejscowiona w przedpolu polityki zasadniczo autonomiczna przestrzeń ludzkiego sumienia, czyli immanentnej zdolności człowieka do odróżniania tego co moralnie dobre, od tego co złe. Właśnie sfera autonomii sumienia



to obszar szczególnego zaangażowania Kościoła. Stąd ukazywanie urzędowych przedstawicieli Kościoła jako graczy w polu polityki moralnej w oderwaniu od ukierunkowania reprezentowanej przez nich społeczności na szczególną aktywność wewnątrz sfery metapolitycznej to nieuzasadnione nadużycie. Kształtowanie sumienia stanowi przedmiot codziennej troski i wytężonej pracy członków wspólnoty kościelnej, także biskupów. Zaś bezpośrednie interwencje w kształtowanie polityki moralnej są podejmowane w sytuacjach nadzwyczajnych, tj. łamanie fundamentalnych zasady etyki uniwersalnej.

Podsumowując: wprowadzone treści eklezjologiczne znacznie poszerzyły perspektywę badania Kościoła jako uczestnika polityki moralnej, co osłabia argumentację na rzecz postrzegania biskupów i reprezentowanej przez nich społeczności kościelnej jako nieekonomicznej grupy nacisku. Potwierdzono w ten sposób konieczność wyjaśniania rzeczywistości eklezjalnej w odniesieniu do współoddziaływania elementu przyrodzonego i nadprzyrodzonego.

### **Zakończenie**

Politologia eklezjalna to perspektywa badania Kościoła jako uczestnika procesu politycznego. Wyrasta z wewnętrznej transformacji teoretycznego i metodologicznego *status quo* nauki o polityce. Celem politologii eklezjalnej jest osłabienie nadmiernego sformalizowania dotychczasowych procedur badawczych. Dokonuje się to poprzez systematyczne wzbogacanie tworzącego je aparatu pojęciowego, tak aby umożliwić uchwycenie pierwiastka religijnego i duchowego, który wymyka się bezpośredniej obserwacji. Konieczność uwzględniania elementu transcendentnego jako składowej procesu społeczno-politycznego wynika z faktu, że przez odciskane piętno na instytucjonalności Kościoła określa on specyfikę generowanych wewnątrz środowiska eklezjalnego oddziaływań na zewnętrzne otoczenie.

Ambiwalencja wynikająca z zespolenia w bycie Kościoła elementu nadprzyrodzonego i przyrodzonego rzutuje na wewnętrzną złożoność politologii eklezjalnej jako narzędzia badawczego. Z jednej strony jest ono uwarunkowane warstwą wykraczającą poza doczesność. Z drugiej zanurzeniem w rzeczywistości określonego czasu i miejsca. Wgląd w pierwszą warstwę umożliwia wykorzystanie normatywnej refleksji właściwej naukom teologicznym, filozoficznym oraz humanistycznym. W drugą zaś zorientowane empiryczne nauki społeczne. Wykorzystanie obydwu perspektyw w pierwszym etapie wyraża się w formułowaniu definicji operacyjnej pojęcia Kościoła, która każdorazowo jest tworzona w kontekście określonego problemu badawczego, w drugim zaś na dopełnianiu uzyskanego wglądu przez

użycie empirycznej metody badawczej, która pozwala na wyartykułowanie treściowego komponentu rzeczowej definicji.

## Bibliografia

- Baniak J. (2010), *Wprowadzenie: Wizerunek własny Kościoła katolickiego i w wyobrażeniach katolików świeckich*, w: tenże (red.), *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce: Problemy dialogu i współistnienia*, WNNS UAM Poznań, 7-16.
- Bronk A. (2003), *Podstawy nauk o religii*, Towarzystwo Naukowe KUL Lublin.
- Fabrizio J. (2001), *Evolving into morality politics: U. S. catholic bishops' statements on U. S. politics from 1792 to the present* w: Ch. Z. Mooney, (red.), *The Public Clash of Private Values: The Politics of Moral Policy*, Chatham House Publishers New York London, 73-90.
- Hajduk Z. (2001), *Ogólna metodologia nauk*, Redakcja Wydawnictw KUL Lublin.
- Hayens J. (2013), *An Introduction to International Relations and Religion*, 2 wyd., Pearson, London.
- Jabłoński A. W., *Czym jest teoria w politologii? Teoria polityki: między nauka a interpretacją*, [http://wnpid.amu.edu.pl/attachments/787\\_Prof.%20Jablonski%20-%20referat.pdf](http://wnpid.amu.edu.pl/attachments/787_Prof.%20Jablonski%20-%20referat.pdf), dostęp: 12.10.2015.
- Jakubowski W., Zamęcki Ł. (2013), *Status teoretyczny nauk o polityce. Głos w dyskusji na marginesie II Ogólnopolskiego Kongresu Politologii*, „Społeczeństwo i Polityka. Pismo edukacyjne” 2(35).
- Jarosz T. (2013), *Public relations w dyplomacji Stolicy Apostolskiej*, Wydawnictwo WDiNP UW, Warszawa.
- Krauz-Mozer B., *Czym jest teoria w politologii? Teoretyzowanie w politologii u progu XXI wieku*, [http://wnpid.amu.edu.pl/attachments/787\\_Prof.%20Krauz-Mozer%20-%20referat.pdf](http://wnpid.amu.edu.pl/attachments/787_Prof.%20Krauz-Mozer%20-%20referat.pdf), dostęp: 12.10.2015.
- Królikowska A. (2010), *Jakie jest miejsce laikatu w Kościele katolickim?*, w: J. Baniak (red.) *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce: Problemy dialogu i współistnienia*, Wydawnictwo Naukowe Nauk Społecznych UAM Poznań, 65-80.
- Marczewska-Rytko M. (2010), *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Mooney Ch. Z. (2001), *The Public Clash of Private Values*, w: tenże (red.), *The Public Clash of Private values: The Politics of Moral Policy*, Chatham House Publishers New York London.
- Ratzinger J. (2004), *Demokratyzacja Kościoła?*, w: tenże, H. Maier, *Demokracja w Kościele: możliwości i ograniczenia*, tł. M. Labiś, Wydawnictwo Salwator Kraków, 7-62.
- Ven van der J. A. (1996), *Ecclesiology in Context*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Cambridge.
- Zenderowski R. (2014), *Religia w teorii stosunków międzynarodowych*, w: P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka: zarys problematyki*, Dom Wydawniczy Elipsa Warszawa, 546-574.

# Miscellanea



Marguerite A. Peeters

## *The 2016-2063 Sexual and Reproductive Health and Reproductive Rights Neo-Colonizing Plan for Africa*

**Abstrakt:** Artykuł przedstawia argumenty wskazujące na prowadzenie wobec Afryki polityki zmierzającej do zmiany percepcji kwestii dotyczących etyki seksualnej. W imię umacniania bezpieczeństwa, zrównoważonego rozwoju czy wolności postulowane są rozwiązania zmierzające do popierania aborcji, stosowania środków antykoncepcyjnych zapłodnienia *in vitro*, sterylizacji czy edukacji seksualnej. Można sądzić, że kraje wysoko rozwinięte usiłują narzucić krajom ubogim politykę ludnościową, sprzeczną z zasadami etyki i prawami człowieka.

**Słowa kluczowe:** Afryka, ONZ, prawa reprodukcyjne, zdrowie reprodukcyjne

**Abstract:** The article presents the arguments demonstrating that Africa is subjected to the politics aimed at changing the perception of the issues concerning sexual ethics. In the name of improving security, sustainable development or freedom, some legal solutions are proposed, aimed at supporting abortion, using contraceptives, in vitro fertilization, sterilization or sexual education. One might think that developed countries are trying to impose on poor countries population politics which contradicts the principles of ethics and human rights.

**Keywords:** Africa, UN, reproductive rights, reproductive health

### **Introductory remarks**

A silent drama keeps on unfolding and rapidly gaining momentum in developing countries, first and foremost in Africa, in the name of soft or human security, sustainable development, democratization, liberty, equality and human rights. Global governance is enforcing the agenda of the 1994 *Fourth World Conference on Population and Development*, the Cairo conference, in Africa more forcefully than in any other continent: sexual and reproductive health and reproductive rights (SRH and RR).

SRH and RR, which have become, in 2015, the agenda of the *Sustainable Development Goals* - the “framework” of international cooperation until 2030, have been fully integrated in Panafrican development policy frameworks since the inception of the *African Union* in 2002, and until 2063.

SRH and RR activists are all the more determined to “join forces and redouble efforts” [Maputo Plan: 11] in Africa than the UN predicts that the African population will represent 40% of the global population by 2100 [WPP 2017]. These estimates take into account the drastic measures set in place and implemented by the population establishment to reduce African fertility rates: their own prediction is that by the end of the century, the African fertility rate will have dropped from its current rate of 4.7% to 2.1%.

Population concerns, when real, need to be addressed in respect for the family as the basic unit of society, and for the right and duty of a “responsible transmission of life” [Gaudium et spes: 51] which respects the biological processes. Governments must enact “laws which will assist families” and educate “the people wisely so that the moral law and the freedom of the citizens are both safeguarded” [Paul VI 1968: 23].

Africa is in a life and death combat. The sense of the family, motherhood, fatherhood, brotherhood, children, the sacredness of life defines the African soul. The strength of African cultures, however, contrasts with the weakness of African political institutions and their permeability to foreign, culturally and morally destructive, agendas. Dramatically enough, African institutionalization has been hijacked and does not go the way of representing the African peoples and cultures. But how could it? Representation has disappeared from the political vocabulary and practice of the West.

### **The 2017 UN population prospects: Africans to represent more than 40% of the world population by 2100**

The 2017 report of the UN Department of Economic and Social Affairs (DESA)'s Population Division, “World Population Prospects, the 2017 revision”<sup>1</sup>, contends that the 2017 population of Africa (1.256 billion) represents 17% of the world's

<sup>1</sup> Having no means to verify the accuracy of DESA's figures on the one hand, and keeping in mind the unchanged population control objectives of the UN since the 1960s on the other, we invite our readers to a certain prudence in the assessment of the demographic data and projections we present in this article.

current population (7.55 billion), almost twice that of Europe (742 million), and three and a half times that of North America (361 million). In 1950, by contrast, the African population (221 million) was about half the European population; it was then only slightly over the size of the North American population.

According to DESA's medium-variant demographic projection, the African population will have grown to 4.468 billion by the end of this century. In 2100, it will represent more than 40% of the world's projected 11.184 billion. It will then be almost seven times that of Europe (projection of 653 million in 2100) and nine times that of North America (499 million). In the meantime, the population of Asia (4.504 billion in 2017) will only have increased by less than 300 million (4.78 in 2100): Asian population is projected to start decreasing by mid-century. Hence "beyond 2050, Africa will be the main contributor to global population growth" [WPP 2017: 3].

"More than half of the anticipated growth in global population between now and 2050 is expected to occur in Africa" [WPP 2017: 3]. Among the ten countries accounting collectively for more than half the projected world population increase, six are African: Nigeria, DRC, Ethiopia, Tanzania, Uganda and Egypt. Over the same 2017-2050 period, "the population of 26 African countries are projected to reach at least double their current size. For six African countries, the populations are projected to increase by 2100 to more than five times their current size: Angola, Burundi, Niger, Somalia, Tanzania and Zambia" [WPP 2017: 13].

The projected population growth of Africa in the 21<sup>st</sup> century is attributed to several factors. First, Africa currently "has the youngest age distribution of any region": "children under age 15 account for 41 per cent of the population in 2017"; "young persons aged 15 to 24 account for an additional 19 per cent" [WPP 2017: 10]. Africa, secondly, is the continent where fertility levels are highest. "Of the 22 countries with relatively high levels of fertility in the most recent period, 20 are found in Africa and 2 in Asia" [WPP 2017: 6]. What DESA calls "the adolescent birth rate" (births per 1,000 women aged 15-19) "in 2010-2015 was highest in Africa, at 99 per 1,000 women" [WPP 2017: 14]. Thirdly, of course, Africa's contraceptive prevalence rate<sup>2</sup> is the lowest among the regions of the world. According to the Maputo Plan of Action, the continental rate is currently 28%.

<sup>2</sup> WHO defines contraceptive prevalence as "the percentage of women who are currently using, or whose sexual partner is currently using, at least one method of contraception, regardless of the method used. It is usually reported for married or in-union women aged 15 to 49".

### **Africa more than ever a priority target for the population establishment**

The DESA African population growth estimates just exposed above do take into account the projected results of the efforts of the population establishment to bring about “a substantial reduction of fertility levels in the near future” [WPP 2017: 4].

DESA projects, first, a significant fall of Africa’s population growth rates: in recent years, reads the report, the population of Africa has had “the fastest growth among all regions, increasing at a rate of 2.6 per cent annually in 2010-2015”. However, this rate “is beginning to fall and is projected to reach 1.8 in 2045-2050 and 0.66 in 2095-2100” [WPP 2017: 4].

DESA projects, secondly, a drastic fall of the continent’s fertility rates: Africa’s total fertility has already fallen “from 5.1 births per woman in 2000-2005 to 4.7 in 2010-2015” [WPP 2017: 12]. DESA’s medium-variant projection “assumes that fertility in Africa will fall from around 4.7 births per woman in 2010-2015 to 3.1 in 2045-2050, reaching a level slightly above 2.13 in 2095-2100” [WPP 2017: 4]. The dramatic projected decline of Africa’s fertility rate implies a dramatic and quick rise in Africa’s contraceptive prevalence rate over the next decades.

Following its own logic, DESA concludes that “to achieve the substantial reductions in fertility projected in the medium-variant, it will be essential to support continued improvements in access to reproductive health care services, including family planning, especially in the least developed countries” [WPP 2017: 6].

Since the invention of modern contraception at the end of the 1950s, the population establishment has been going all out to control African population growth through coercive and morally illicit means. The new strategy they adopted in 1994, at the Fourth World Conference on Population, better known as the Cairo Conference, ruthlessly implemented ever since, will not only have as an effect the fall of fertility rates: it will produce an irreversible corruption of youth morality and cultural decadence.

In later sections of this article, we will expose how African health ministers and African heads of state integrated the full-fledged agenda of the population establishment and the global sexual revolution activists as a priority and at the very heart of continental and therefore national health policies until 2063. They did

---

<sup>3</sup> As a reminder to our readers, 2.1 is the replacement level fertility in developed countries.



it not out of their own will, but under the political and financial pressure of the globalist neo-colonizers.

In *Laudato Si*, Pope Francis reaffirms the view of the Church on population issues: “Yet ‘while it is true that an unequal distribution of the population and of available resources creates obstacles to development and a sustainable use of the environment, it must nonetheless be recognized that demographic growth is fully compatible with an integral and shared development.’ To blame population growth instead of extreme and selective consumerism on the part of some, is one way of refusing to face the issues” [Francis 2015: 50].

#### **“Sexual and reproductive health” to potentially provoke full scale sexual revolution in Africa<sup>4</sup>**

A reminder of the content of the Cairo agenda imposed on Africa - of SRH and RR, is in order here. In 1994, the Cairo conference provided the transnational agents of population control with an alleged global political consensus on a new demographic perspective called “sexual and reproductive health” and “reproductive rights”. The UN called it a “globally normative consensus”, a “framework”.

Under the leading impulse of the International Planned Parenthood Federation (IPPF), Cairo operated a Copernican turn in global population policies: from the coercive, top-down demographic approach of the 60s, 70s and 80s focused on numbers to an approach deceptively qualified as “people-centred” and “focused on people’s needs and rights”.

The new perspective integrates population control goals but hides them within a broader agenda. Its moral, anthropological and cultural challenges are far more pernicious: the globalization of the western sexual revolution.

Incidentally, let us remark that some proliferators tend to equate sexual and reproductive health and reproductive rights plainly with “abortion”. They need to be challenged to recognize that these euphemistic expressions in fact hide the whole spectrum of ingredients necessary to provoke a full-scale sexual revolution in developing countries. Let us spell these ingredients out:

<sup>4</sup> This section draws on previous writings of the authors on sexual and reproductive health, inter alia on *The globalization of the western cultural revolution, key concepts, operational mechanisms*, chapter 3, and on *Twenty Years of Sexual and Reproductive Health and Rights in Africa*.

- 1) “universal access” to the “full range” of contraceptives (including so-called “emergency contraception”) [see: Suaudeau 2010] irrespective of age and marital status;
- 2) so-called “comprehensive sexual education”, purely technical, not only amoral but immoral in its content;
- 3) AIDs prevention through such “sexual education” and condoms;
- 4) voluntary sterilization;
- 5) *in vitro* fertilization;
- 6) so-called “safe abortion” where it is legal - the idea being that, in order to be safe, it has to be legal: hence the pressure SRHR agents exercise on African governments to legalize abortion;
- 7) “*sexual health*”, which is strategically fuzzy enough<sup>5</sup> to open the door to the LGBT agenda.

By the early 1990s, population controllers and sexual revolution activists – chief among them the IPPF - had observed the undisputable efficiency of the western sexual revolution of the 1960s and 70s in reducing fertility, hence demographic growth in the West, especially in Europe<sup>6</sup>: the revolution had provoked an unprecedented drop of the marriage rate and a massive breakdown of the family. The Cairo rationale was the following: provoking the sexual revolution in the developing world, particularly in Africa, would be far more efficient in terms of population control than the top-down institutional imposition of population policies practiced until then. By 1994, any open coercion, anything appearing “top-down” had become countercultural. The “freedom to choose” was the new paradigm.

Reproductive health is presented as “bottom-up”: going through people themselves to achieve the geopolitical goal of population stabilization. But people, let us remark, are rooted in cultures, and the African culture is deeply rooted itself in a sense of the family, life, motherhood. The war then becomes cultural. The objective is to

<sup>5</sup> The author was a journalist in the 1990s and interviewed the head of the WHO delegation at the Beijing conference, Dr. Hammad, asking her WHO’s definition of “sexual rights”. Hammad stated that we should not define sexual rights “so as to leave room to all the possibilities that you need”. She also said that all the components of sexual rights, in all their dimensions, were in the Beijing document even if the expression “sexual rights” was not. See Peeters 1995.

<sup>6</sup> The fact they will not recognize, however, is that the sexual revolution is the chief cause of Europe’s demographic winter, now compensated by massive immigration. The previously mentioned DESA report reads that “between 2015 and 2050, the excess of deaths over births in Europe is projected to total 57 million, whereas the net inflow of international migrants is expected to be around 32 million” [WPP 2017: 16].

change the mentality of girls and women, hence the content of education, cultures and, to the extent possible, also religions to align them along the “freedom to choose” mindset. When girls and women succumb to brain-washing and start claiming their “right to choose”, that is, their “right” to contraception, abortion, voluntary sterilization..., when young people start adopting “western sexual lifestyles”, culture shifts to the side of SRHR agents, who have then won the war. For this strategic reason, SRHR agents are adamant at establishing “comprehensive sexuality education” and so-called “rights education” in school curricula in Africa.

Quite a few myths about reproductive health need to be debunked. To the extent it imposes western lifestyles on non-western cultures, reproductive health is not focused on women’s needs and rights but on the demographic and economic interests, and cultural imperialism of a powerful clique of neo-colonizers. The allegedly non-coercive agenda is *imposed* through brainwashing and manipulation. The imposition is performed by the institutions of the population establishment: the agenda is not “people-centred”.

#### **A “global framework” from 1994 to at least 2030: the source and powerhouse of pressures on Africa**

Before exposing how SRH and RR integrated Panafrican development policies, let us recall that the international community has repeatedly imprisoned itself, in an unbroken continuum, in the 1994 Cairo “framework” until at least 2030. Indeed, Panafrican frameworks refer themselves to those of global governance.

In spite of its profoundly ideological and therefore divisive content, the alleged SRHR “global consensus” has remained integral and unbroken ever since Cairo: this is evidence of the power wielded by its advocates within global governance. In fact the Cairo “consensus” was reinforced each time global governance shifted to a new “global framework” of international cooperation: more and stronger political, operational and financial partners have jumped on its bandwagon, more countries and more institutions have, under the relentless pressure of its agents, aligned themselves on its agenda and implemented it. SRHR are more integrated than ever into development policies. Yet the radical agenda, hidden in Cairo, has largely been uncovered. Countries and institutions have been able to check its contents against the destructive anthropological and cultural reality it has already brought about.

In 2001, the UN *Millennium Development Goals* (MDGs) became the new framework of international cooperation. Goal 5 included a target that read: “Achieve by

2015, universal access to reproductive health.” By 2015, SRHR agents estimated that the international community was far from having reached this goal.

The next “global development framework” for the 2016-2030 period, the *Sustainable Development Goals* (SDGs), integrate not only “reproductive health” but “sexual and reproductive health” and “reproductive rights”: in other words, the full Cairo agenda; the SDGs go further than the MDGs. A target of SDG3, “Ensure healthy lives and promote well-being for all at all ages”, reads: “By 2030, ensure universal access to sexual and reproductive health-care services, including for family planning, information and education, and the integration of reproductive health into national strategies and programmes”. And SDG5, “Achieve gender equality and empower all women and girls”, contains a similar target that reads: “Ensure universal access to sexual and reproductive health and reproductive rights as agreed in accordance with the Programme of Action of the *International Conference on Population and Development* and the Beijing Platform for Action and the outcome documents of their review conferences”.

#### **The Global Strategy for Women’s, Adolescents and Children’s Health 2016-2030 – Survive, thrive, transform: operationalization strategy for SRHR**

The UN and its multistakeholder partners have taken the lead to implement, and monitor the implementation of, UN “consensuses”, “global norms” and “development frameworks” ever since they were first adopted in the 1990s. This is only logical as they, not national governments, are in fact their true authors. Multistakeholder leadership proves truer in the global “enforcement” of SRHR than for any other UN “paradigm”.

To implement the UN health objectives - chief among them SRHR - the UN Secretary General took the initiative, in 2010, independently from governments, to launch both a global strategy for women’s and children’s health and a multi-stakeholder movement to put this strategy into action. The movement, called *Every Woman Every Child*, is powerfully supported by the *Global Financing Facility* and is, according to the UN SG, *in a momentum*.

The UN Secretariat issued a new version of its strategy when the *Sustainable Development Goals* were adopted: *The Global Strategy for Women’s, Adolescents and Children’s Health 2016-2030 – Survive, thrive, transform* [GS 2015]. It is noteworthy that the updated version includes *adolescents*: the primary target of the global sexual revolution activists.

The UN SG states that “we must build on what has worked in the past” and that the new strategy will “require new evidence-based approaches backed by innovative and sustainable financing mechanisms” [GS 2015: 5]. The very first example that the new strategy provides of “evidence-based” intervention packages for women is “sexual and reproductive health information and services”. “Safe abortion” is also mentioned in that same short list of examples [GS 2015: 17]. “Sexual and reproductive health information and services” are again given as an example of evidence-based interventions for adolescents. “Too few adolescents have access to SRH services” [GS 2015: 17], reads the document.

Modern contraception is the first example the document provides of high returns on investment in women’s and adolescents’ health. The document dogmatically affirms that 225 million women worldwide have “an unmet need for family planning”, and that 8% of maternal mortality is “attributable to unsafe abortion” [GS 2015: 25].

The global strategy advocates the promotion of laws, policies and social norms that advance SRHR and comprehensive sexuality education for adolescents and adults. This is all the more worrisome than the global strategy produces a comprehensive synthesis report annually.

The strategy incorporates the so-called “human rights-based approach to development cooperation” adopted by all UN agencies in 2003: “ensuring women and adolescent girls are aware of their rights” is fundamental [GS 2015: 38]. “Rights” in this context are obviously sexual and reproductive rights. The strategy also incorporates demographic objectives, linking them to economic and environmental factors: “Population stability would enhance economic sustainability and reduce the risks of climate change” [GS 2015: 19].

All major Panafrikan health policies henceforth refer to the *Global Strategy* as well as to the *Sustainable Development Goals*, reflecting their alignment on their perspective as “normative”, and their “fellow traveler” mindset: a tragic shame.

The systematic and successful integration of SRHR in all sectors of development and particularly in “universal health coverage” since Cairo is a matter of grave concern. The *Global Strategy* makes it plain that we are by now faced with a hermetic system, in which SRHR have become tightly connected to and inseparable from health financing, the training of health workforce, commodity

supply, human rights education, monitoring mechanisms, women's, children's and adolescents' overall health, gender equality policies, educational contents, demographic concerns, climate change: it is all bundled together. SRHR are *in all*.

As regards commodity supply, the *Global Strategy* integrates the ten recommendations made by the so-called *UN Commission on life-saving commodities* to improve the availability of and access to thirteen allegedly “underutilized, low-cost, high-impact” [GS 2015: 56]. commodities. Three among these are components of SRHR: female condoms, contraceptive implants and emergency contraception. Let us note the degree of moral decadence of the UN, which considers these “life-saving” commodities! According to the Commission, these commodities would supposedly avert almost 230,000 maternal deaths. Part of the UN strategy is to support African countries in their efforts to improve distribution systems and create demand for these three commodities.

Another very worrisome development is the intricate political mechanisms now firmly in place and still expanding to enforce SRHR and monitor their implementation. Every sector is involved; not even “faith-based groups” can escape the watchdogs exercising pressure on all actors to align themselves and comply. The *Global Strategy* is provided with an “accountability framework” that harmonizes national and global monitoring, regional peer review, health sector reviews, human rights monitoring, gender assessments, parliamentary committees, citizen hearings, performance audits. Score cards are issued [GS 2015: 72]. It is a “unified framework” [GS 2015: 73]: no diversity of views is allowed.

### **Panafrican policies and juridical instruments promoting SRHR adopted from 2002 to 2015**

Sadly enough, the African Union, the Panafrican institution launched in 2002, succumbed, from its onset, to the pressures of the global sexual revolution activists. This means that the African Union has become their springboard to align all African countries on “global norms”.

Let us remind our readers the main policy and juridical instruments that were adopted since 2002 to implement the Cairo agenda on the African continent<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> The author exposed these in greater details in a booklet entitled “Twenty years of sexual and reproductive health and rights in Africa: Achievements of its transnational agents in African political institutions since Cairo, and their post-2015 strategy - Challenges for the Church”.

SRHR activists wasted no time in exerting their pressure first at the juridical level. The *Maputo Protocol to the African Charter on Human and People's Rights on the Rights of Women in Africa*, adopted in 2003 and already signed by 49, and ratified by 39 of the 54 African nations includes an article (article 14) on reproductive rights. Article 14 includes the right to abortion. The Protocol is the only instrument of international law that includes the right to abortion. In 2014, the African Commission adopted General Comment No. 2 on Article 14.1 (a), (b), (c) and (f) and Article 14.2 (a) and (c) of the *Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Rights of Women in Africa* in 2014 (African Commission) so as to put maximum pressure on all African governments to, *inter alia*<sup>8</sup>, legalize abortion. African governments should have no illusions about the pressure they will increasingly be under.

At the policy level, SRHR agents then managed to obtain the adoption of a *Continental Policy Framework for Sexual and Reproductive Health and Rights*

<sup>8</sup> According to *General Comment*, ratification of the *Protocol* would juridically commit state-parties to: Legalize or de-penalize medical abortion, or revisit restrictive laws to enlarge them; Provide “universal access” to the “whole range” of modern contraceptives (the observations make it clear that laws and policies “cannot restrict access to family planning/contraception on the basis of religious beliefs” (25) ; they also make clear that “the consent and involvement of third parties, including but not limited to, parents, guardians, spouses and partners, is not required when adult women and adolescent girls want to access family planning/contraception and safe abortion services in the cases provided for in the Protocol”) (43) ; Remove “discriminatory laws, policies, procedures, practices” so that “women can effectively claim their reproductive freedom and the rights thereof, and enjoy the same” (21) ; “Develop and implement national action plans in order to mitigate the prevalence of unintended pregnancies” (20) ; Grant women the right to make personal decisions irrespective of “beliefs, traditions, values and cultural or religious practices”, and “the right to question or ignore them” (24) ; “Remove impediments to the health services reserved for women [meaning, in the context of the *General Comment*, contraceptive and abortive “services”], including ideology or belief-based barriers. Administrative laws, policies and procedures of health systems and structures cannot restrict access to family planning/contraception on the basis of religious beliefs” (25) ; Train healthcare providers and educators in reproductive health matters (28) ; Ensure that “available, accessible, acceptable and reliable information on contraceptive methods is provided, in printed form or by other means, such as the Internet, radio and television, mobile phone applications, and other telephone assistance service” (28) ; “Develop a national public health plan with comprehensive sexual and reproductive health services, protocols, guidelines and standards that are consistent with current evidence-based standards established by WHO and the committees responsible for ensuring compliance, by States” (30) ; Sensitize and educate communities, religious leaders, traditional chiefs and political leaders on women’s sexual and reproductive rights (44) ; Guarantee the provision of “comprehensive information and education” on contraception, “safe abortion”, “reproductive rights” for adolescents girls and young people (51) ; Integrate reproductive health in school programs (52), and sexual and reproductive rights in civic education programs (60) ; “Allocate adequate financial resources” for reproductive health (62), etc.

(2007-2010). African ministers of health adopted it at the 2<sup>nd</sup> *African Union Conference of Health Ministers* held in Gaborone, Botswana in October 2005. The “framework” was endorsed by African heads of states and governments in 2006. This alleged framework remains in vigor and the reference used in African health policies. At a special session of the *African Union* in Maputo in 2006, African Ministers of Health then adopted the *Maputo Plan of Action on Sexual and Reproductive Health and Rights*<sup>9</sup> to implement the “framework”.

The Maputo Protocol and its General Comment N°2, the Continental Policy Framework and the Maputo Plan of Action are unforgiving. Unless there is a rapid and strong moral awakening of African leaders and peoples, one does not see how Africa will resist the imposition of the neo-colonizers, their ready-made agenda enforced through the seduction of their “technical expertise” and powerful financial means.

### **The 2015-2063 SRHR African agenda: Maputo Plan of Action 2016-2030, Agenda 2063, and the Africa Health Strategy**

Three key strategic documents of the African Union address SRHR on the continent for the coming years and decades. The first is *The Maputo Plan of Action 2016-2030 for the Operationalization of the Continental Policy Framework for Sexual and Reproductive Health*, subtitled “Universal Access to Comprehensive Sexual and Reproductive Health Services in Africa”: it is an updated version of the 2006 Maputo Plan of Action. The second is *Agenda 2063 – The Africa We Want*, adopted by the *African Union Commission* in 2015 and defined as “a strategic framework for the socio-economic transformation of the continent over the next 50 years” and “a global strategy to optimize the use of Africa’s resources for the benefit of all Africans”. The third is *The Africa Health Strategy*.

The first document deals exclusively with SRHR, as its full title suggests. It is the driving strategy of SRHR agents operating in Africa, which basically equates with that of the International Planned Parenthood Federation and Cairo. The two other documents integrate the vision of the Maputo Plan. This imbrication shows the extent to which SRHR have successfully been integrated in mainstream development policies on the African continent.

*The Maputo Plan of Action 2016-2030*. The *Maputo Plan of Action* bases itself on an ideological dogma: “Health, especially sexual and reproductive health

<sup>9</sup> The proposed budget for this plan of action was 16 Billion dollars.



and reproductive rights is a precondition for and an outcome indicator of all aspects of sustainable development” [Maputo Plan: 10]. Hence it aims at prioritizing reproductive health “into continental, regional and national development plans” [Maputo Plan: 11]. The Plan recognizes the “relevance” of the continental policy framework adopted in 2005, which had established ten strategic interventions, among which: increasing resources to SRHR programmes; translating Cairo into national legislations and policies; expanding contraceptive use; reducing levels of unsafe abortion (understand: try and legalize abortion); ensuring access of adolescents and youth to SRHR. The revised Maputo Plan of Action builds on ten action areas among which: political commitment; health legislation; “investing in SRH needs of adolescents, youth and other vulnerable population”; “monitoring, reporting and accountability”. The strategy insists on the necessity to build SRH and RR “into and on an effective health system”. It sets “indicators for monitoring progress” [Maputo Plan: 8-9]. The conclusion of the Maputo Plan reads: “African leaders have a civic obligation to respond to the SRH needs and RR of their people” [Maputo Plan: 25].

*Agenda 2063 – The Africa We Want.* The document starts by a “We the people of Africa” declaration. It presents its underlying vision as rooted in “Pan Africanism” and “African Renaissance”: *Agenda 2063* is supposed to represent the voices of the African people, African aspirations, African identity, cultures and traditions. It spells out seven African aspirations, among which one reads: “Africa with a strong cultural identity, common heritage, values and ethics”. Another aspiration is “An Africa whose development is people driven, relying on the potential offered by people” [Agenda 2063: 2]. What would make *Agenda 2063* different from other continental policy document is that it would not be “the work of bureaucrats, but rather an Agenda driven by the voices of the African people indicating the Africa They Want” [Agenda 2063: note 1].

How shocking then to discover the inclusion and centrality, in this allegedly purely “African” strategic development framework, of reproductive health and rights! The expression is mentioned seven times. A central health objective of *Agenda 2063* is the following: “By 2063, every citizen will have full access to affordable and quality health care services, universal access to sexual and reproductive health and rights information, and these services will be available to all women, including young women, adolescents, women with disability, those living with AIDS and all

vulnerable groups”<sup>10</sup>. Let us note that this “full access” to SRHR is to be granted to every *citizen*, not matter the age and marital status: a forecast of the Panafrican sexual revolution.

*The Africa Health Strategy*. After the adoption of Agenda 2063 and based on it, the African Union Commission produced a continental health policy framework, the Africa Health Strategy 2016-2030 [AHS], supposed to provide “strategic direction to Africa’s Member States in their efforts in creating better performing health sectors, recognizes existing continental commitments and addresses key challenges facing efforts to reduce the continent’s burden of disease mainly by drawing on lessons learned and taking advantage of the existing opportunities” [AHS: 9].

The health policy is also based on the SDGs, the Sexual and Reproductive Health and Rights Continental Policy Framework and its extended Maputo Plan of Action (2016-2030), the Pharmaceutical Manufacturing Plan for Africa (PMPA), the Global Strategy for Women’s, Children’s and Adolescent Health 2016 – 2030. It is no surprise that the priority of its strategic objective # 2 reads as follows: “ending preventable maternal, new born and child deaths and ensure equitable access to comprehensive, integrated sexual, reproductive, maternal, neonatal, child and adolescent services, including voluntary family planning” [AHS: 22].

---

<sup>10</sup> Other mentions are: “No woman shall die in pregnancy. There shall be full access to integrated sexual and reproductive health care and institutional delivery for all women of reproductive age”. “The commitments to integrate sexual and reproductive health and rights, family planning and HIV/AIDS services through reinforcing action on earlier commitments to enhance maternal, newborn and child health status, ensuring the integration necessary to facilitate synergies Health Policy Measures”. “Ensure universal access to sexual and reproductive health rights, including to reduce maternal mortality rates and end preventable maternal morbidities, and to halt the spread of HIV/AIDS”. “The number of girls out of school has dropped significant from 24 million in 2000 to 9 million in 2013. Furthermore, nearly half of the African countries have attained gender parity in primary school enrolment in 2012. However, these gains have not yet fully impacted on reducing inequalities between men and women, especially with respect to access and control of economic resources, as well as in terms of labour market participation or reproductive rights (maternal mortality and fertility).” Or “The continent cannot meet its ambitious goals under Agenda 2063 while it limits a dynamic segment of its society, which women represent, from realizing its full potential. Investing in women and girls and their integration into the labour market, alongside delayed marriage and child bearing and expanded access to education for girls, family planning and sexual and reproductive health rights, has been attributed as the driving forces behind the economic successes of the “Asian tigers”.”

## Conclusion

Africa stands at a kairos. UN statistics reveal that the lifestyles and behaviors of African women and youth are changing and aligning themselves on the norms of the western sexual revolution of the 1960s and 70s. Panafrican policy documents, in particular in the areas of gender, health and education, manifest African political alignment along the ideological perspective of global governance. It is not out of “free choice” that Africa is going down that cultural and political route, but under the relentless pressure of the transnational sexual and reproductive health and reproductive rights lobby.

Yet is submission to this pressure a fatality? A fundamental mindset change amongst Africans and their political leaders seems to be in order. To the extent they behave as servile followers of global governance (out of naïveté, out of ignorance, out of corruption, whatever the reason...), they must decide to love themselves enough to check the neo-colonialist agenda against who they are and want to be as Africans. They must learn to govern themselves according to their own, family-centred values. This implies being more prudent before jumping on the bandwagon of alleged global “consensuses” and “partnerships”. Incidentally, the power wielded by global governance also challenges any Northern government supportive of the family and life to encourage Africa to remain itself and self-govern.

A pressing policy priority for the continent is education. The IPPF-inspired “comprehensive sexuality education” programmes now imposed on African ministries of education, schools and youth groups promises to produce in Africa the same results as in the West. The choices made by today’s generation of young Africans with regards to sexuality, marriage, family, life and morality will determine the future of the continent: Africa either remains itself, or loses itself. Just as one single generation produced the critical mass necessary for overturning an entire civilization in the West (the May 68 generation), so is this very generation of African children and young people absolutely critical.

Greater African self-knowledge and self-love, combined with a rigorous human and moral education, should be integrated in school curriculum. Africans must awake to who they are, to their responsibility as individuals and peoples in the world today. They alone can decide for integral human development, the only alternative to the moral decadence of the continent of life and the family. Genuine solidarity can take place once they themselves make that decision.

## Bibliography

- Agenda 2063, African Union.
- AHS, African Union Department of Social Affairs. Africa Health Strategy 2016-2030.
- Gaudium et spes (1965), Vatican II. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et Spes.
- GS (2015), Every Woman Every Child. The Global Strategy for Women's, Children's and Adolescents' Health (2016-2030). Sustainable Development Goals.
- Paul VI Pope (1968), Humanae Vitae, Encyclical Letter Humanae Vitae on the Regulation of Birth.
- Francis Pope (2015), Laudatio Si'. Encyclical Letter Laudato Si' on Care for our Common Home.
- Maputo Plan of Action 2016-2030 for the Operationalization of the Continental Policy Framework for Sexual and Reproductive Health and Rights. Universal Access to Comprehensive Sexual and Reproductive Health Services in Africa.
- Peeters Marguerite A. (1995), IIS 7. October 13.
- Peeters Marguerite A. (2012), Dialogue Dynamics. The globalization of the western cultural revolution. Key concepts, operational mechanisms.
- Peeters Marguerite A., Dialogue Dynamics. Twenty years of "sexual and reproductive health and rights" in Africa. Achievements of its transnational agents in African political institutions since Cairo, and their post-2015 strategy. Challenges for the Church.
- Suaudeau J., (2010), *The contraception-abortion nexus*, Dialogue Dynamics, <http://dialoguedynamics.com/content/forum-d-apprentissage/interviews-and-articles/article/mons-jacques-suaudeau-on-the>
- WPP 2017, UN Department of Economic and Social Affairs. Population Division. World Population Prospects. The 2017 Revision. Key Findings and Advance Tables. UN NY 2017.

Chantal Delsol

Université Paris-Est-Marne-la-Vallée, Francja

## *O nadziei*

### **On Hope**

**Abstrakt:** Mimo różnic w tłumaczeniu mitycznych początków świata, we wszystkich kulturach aż do judaizmu i chrześcijaństwa przyjmowano taką samą kolistą koncepcję czasu. Judaizm, a za nim chrześcijaństwo, zastępują ją wizją linearną. Przyszłość zatem nie jest jedynie powtórzeniem przeszłości, ale obietnicą spełnienia. Oświecenie, sekularyzując nadzieję na zbawienie, przemienia ją w wiarę w postęp, w spełnienie w ramach tego świata. Mesjanistyczne obietnice nie mogły jednak być spełnione w wymiarze doczesności, za sprawą zwykłej akumulacji wytwarzanych dóbr. Efektem tego podejścia jest zatem rozczarowanie i próba znalezienia pociechy w czerpaniu przyjemności z bieżącej chwili, uwalniającej człowieka od ryzyka i niepewności. Przeciwnością nadziei nie jest rozpacz, ale pewność. Prawdziwa nadzieja domaga się antropologii ryzyka i skończoności. Tylko „szalone nadzieje” (Kierkegaard) i przekonanie, że w sytuacji rozpaczki mogą nadejść nieoczekiwane odpowiedzi, nadają życiu smak przygody i poczucie szczęścia „pomimo wszystkiego”.

**Słowa kluczowe:** nadzieja, kultura, chrześcijaństwo

**Abstract:** Despite the differences in the explanation of mythical origins of the world, in all cultures up to Judaism and Christianity, the same circular concept of time was inbuilt. Judaism, and Christianity after it, replace it with a linear vision. The future, therefore, is not just a repetition of the past, but a promise of fulfillment. Enlightenment, secularizing the hope of salvation, transforms hope into faith in progress and fulfillment within this world. However, the Messianic promises could not be fulfilled in the dimension of temporality due to the mere accumulation of the produced goods. This approach results therefore in disappointment and in an attempt to find consolation in the enjoyment of the present moment, which should free man from the risk and uncertainty. The opposite of hope is not despair but certainty. True hope demands anthropology of risk and finitude. Only “crazy expectations” (Kierkegaard) and the belief that in the situation of disappointment can come unexpected answers, give life a taste of adventure and a sense of happiness “despite everything”.

**Keywords:** hope, culture, Christianity

Każda kultura zawiera kosmogoniczne mity, tłumaczące genezę i sens wszechświata. Wszystkie jednak kultury, także zachodnia, aż do momentu pojawienia się judaizmu i chrześcijaństwa, nadają czasowi formę cykliczną. Żydowski monoteizm ugruntował w cywilizacji europejskiej linearną wizję czasu. Jahwe, jedyny i wszechmocny, kieruje historią ludzi i prowadzi ją do chwalebego wypełnienia. Chrześcijaństwo wzmacnia to przekonanie. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa otwierają historię. Pojawienie się Boga w czasie łączy czas z wiecznością, przełamując jego cykliczność. Chrystus, jak mówi św. Augustyn, umarł i zmartwychwstał tylko raz. To leżące u podstaw chrześcijańskiej wiary wydarzenie kończy przymus powtarzania.

Czas linearny zakłada możliwość poprawy ludzkiego świata wraz z upływającą historią. Sugeruje, że istnieje nadzieja, czy też nadzieje. Wywołuje pojawienie się wiary w postęp. W tym sensie jest głównym bodźcem intensywnego rozwoju Zachodu. Pojawienie się czasu linearnego prowadzi do ukształtowania się społeczeństw, które trwają w oczekiwaniu na coś nowego. Czas przed nimi jest pełen obietnicy. Obietnice te różnią się w przypadku konkretnych społeczeństw. Czas linearny pozwala bowiem na wiele typów oczekiwań oraz kroków zmierzających ku osiągnięciu tego, co lepsze. W artykule tym pokażemy jak każdy z nich ulega obecnie wyczerpaniu, a jego znaczenie zniszczeniu.

### **Nowoczesny postęp**

W epoce oświecenia oczekiwanie zbawienia zostaje poddane sekularyzacji i przekształcone w wizję postępu. Linearny czas idzie tym samym śladem, ale od teraz, pod nieobecność pierwiastka transcendentnego, przypisuje swoje cele immanentnemu światu. Wierzy się w materialny i moralny postęp. Oczekuje szczęścia, a nawet szczęścia absolutnego na ziemi (Condorcet).

Ideologia postępu nie jest wynalazkiem nowoczesności, ale substytutem utraconego chrześcijańskiego ubogacenia, „zamiennikiem” ratującym czas linearny. Zostaje on jednak przekształcony, zarówno dlatego iż osadzony jest wyłącznie na immanencji, jak i dlatego, że naznaczony jest niecierpliwością – obietnice doczesne nie mogą przyjmować zbyt długiego okresu realizacji (te dwie cechy są ze sobą powiązane).

Teorie postępu są dobrze znane. Od siedemnastego do początków dwudziestego wieku piszą o nich niezliczeni autorzy. Potężny przypływ nadziei ożywia zachodni świat. Wszędzie, ze świętą gorliwością, czegoś się oczekuje. Udoskonalenia mogą

lub nie pojawiać się za sprawą wybuchu zwanego rewolucją, które to określenie zostało pozbawione swojego pierwotnego sensu oznaczającego ruch po kole, i zaczęło oznaczać gwałtowny skok naprzód.

### **Rozczarowanie nowoczesnym postępem**

Idea linearnego czasu zawsze opierała się na wierze i nadziei. Po usunięciu monoteistycznej wiary, nowoczesny postęp początkowo wiązano z rozwojem techniki. W efekcie sekularyzacji, poprawa świata rozumiana jest w kategoriach ilościowych: akumulacji towarów służących zapewnieniu komfortu i dobrego samopoczucia, wzrostu równości, czy wreszcie akumulacji szczęścia. Doczesna idea postępu domaga się zaprowadzania coraz większej równości, coraz większej indywidualnej wolności oraz znoszenia coraz większej ilości zakazów. Podczas, gdy w wizji transcendentnej oczekiwano na owoce będące efektem jakiegoś sposobu ludzkiego postępowania (jakiejś postawy), tutaj postęp wiąże się jedynie z akumulacją wytworów działania, które same traktowane są jako wartości.

Dość szybko okazuje się, że cele, które ma się osiągnąć za sprawą postępu (równość, wolność) nie mogą wzrastać w nieskończoność. Bądź też, jeśli kto woli, że szczęście nie wynika z akumulacji, ale z osiągniętej równowagi.

Charakterystyczny dla współczesnych czasów brak nadziei oznacza pustkę w podwójnym znaczeniu. Nadzieja zanika niejako na obu „końcach” przemijającej chwili. Zarzuciwszy mesjanistyczne oczekiwania, charakterystyczna dla oświecenia wiara w nieskończony postęp, blaknie.

### **Brak nadziei**

Kult przyszłości wielkie chwile ma już za sobą. Ogromne rozczarowanie jakie pozostało po nim pozbawia nas nadziei: „Mówisz: Chodźmy! A ja ci odpowiadam: Nie ma dokąd iść...” Zamknięte drzwi nadziei nie otwierają się na hasło projektów, które od długiego czasu sobie przyswajaliśmy. Walka na przekonania została zastąpiona przez spór odnośnie do tożsamości indywidualnej czy grupowej. Oznacza to zasadniczą zmianę perspektywy. Wzrok, wcześniej zakorzeniony w przeszłości i spoglądający w przyszłość, dzisiaj skierowany jest do wewnątrz jednostki czy grupy. Obietnic nie dotrzymano, gdyż były niemożliwe do spełnienia. Stąd stwierdzenie, że jedynie mądrość może poradzić sobie ze światem nadziei. Współczesny renesans myśli zbliżonych do stoicyzmu pokazuje, że doświadczamy niepokoju, który jednak towarzyszył człowiekowi także w innych okresach historii.

Kwestia nadziei jest podstawowym węzłem europejskiej kultury. Podsumowuje czas arogancji, postępu, nieskończonego odkrywania tajemnicy istnienia. Introwersja, skierowanie spojrzenia ku sobie, dopatrywanie się w sobie samym źródła, jest dla tej kultury zabójcze. Jednak zaburzenia umysłu, nawet jeśli czynią przyszłość absurdalną, nie przeszkadzają zaistnieć przyszłości. Świat nadal się obraca, tyle, że kręci się wokół własnej osi. Czas linearny, wypełniony obietnicami, ustępuje miejsca niekończącym się powtórkom ubóstwa, wojen i ucisku. I tak bez końca.

### **Czas cykliczny a ciężar terażniejszości**

Niezadowolenie z czasu linearnego przenosi nas z powrotem ku wizji czasu cyklicznego, charakterystycznego dla przedchrześcijańskiego okresu, jak również dla wielu współczesnych kultur. „Pomyśl, dla własnej nauki – pisze Marek Aureliusz - o czasach Wespazjana, a zobaczysz, że ludzie żenili się, wychowywali dzieci, chorowali, umierali, walczyli z sobą, urządzali uroczystości, handlowali, uprawiali rolę, schlebiali, byli zarozumiali, podejrzewali, knuli spiski, niektórzy błagali o śmierć, narzekali z powodu losu, kochali się, zbierali skarby, pożądaliby konsulatów i tronu. Owo to ich życie już nigdzie nie istnieje. Znowu przejdź do czasów Trajana. I tam to samo, i owo życie znikło. Tak samo popatrz na inne nagrobki wszystkich czasów i ludów i zobacz, ilu to zmarłszy w krótkim czasie upadło i rozłożyło się w pierwiastki” (*Rozmyślenia*, IV, 32). Widząc to, co dzieje się teraz, widzimy wszystko, co się wydarzyło od początku czasu, wszystko, co wydarzy się aż po kres czasów; ponieważ wszystko jest takie samo, w ogólności i w szczególności. Jak można nie widzieć tutaj analogii do współczesnego dyskursu, tkwiącego w powtarzalności obaw i nieszczęść?

### **Idea przeznaczenia zastępuje ideę zbawienia**

Mędrzec musi uwolnić się od nostalgii za przeszłością i od obaw przed przyszłością, gdyż pobawione są one fundamentu w rzeczywistości. Mędrzec jest w pełni zaangażowany w bieżące działanie. Stąd porównanie człowieka do aktora odgrywającego rolę w teatrze: gorliwie angażującego się w realizację aktualnego zadania, bez myślenia o przeszłości i bez troski o przyszłość; jak gdyby obecny akt był jedyną rzeczywistością godną jego uwagi. Człowiek taki nie ma nadziei na nic. Ma tylko swoją mądrość i swoje pogodzenie się ze światem. Tak rozumiane życie mędrca, zanurzone w terażniejszości, jest poniekąd odwrotnością życia chrześcijanina, wypełnionego tragicznym poczuciem istnienia; życia, dla którego liczy się tylko ów dramat istnienia.

Nawoływania stoickiego mędrca, by szukać szczęścia w dowartościowaniu chwili obecnej, a za iluzję uznać pragnienie trwałości czy wręcz wieczności, znajduje



ogromny rezonans wśród wielu współczesnych moralistów „po pierwszym łyku piwa”. Przykładem takiej postawy jest potrzeba znalezienia natychmiastowego uznania, błyszczenia w mediach. Ale także skłonność naszych rządów (które nigdy nie odzwierciedlają poglądów ludzi) do konsumowania z wyprzedzeniem owoców przyszłości (poprzez nadmierne zadłużenie, repartycyjne systemy emerytalne, finansowe bańki).

Perspektywa długiego trwania, obecnie całkowicie lekceważona, przypomina nam, że jesteśmy śmiertelni. Dzisiaj zaś nie mamy żadnej odpowiedzi na niepokój związany z tym faktem. Sprowadzenie szczęścia do poczucia satysfakcji z bieżącej chwili stanowi radykalne wyzwanie dla zachodniego prometeizmu. Nieświadomie porzucamy tysiącletnią wizję czasu ponadczasowego, aby powrócić do czasu cyklicznego, który cechuje wszystkie cywilizacje.

### **Stąd nadzieja jako pytanie**

Nadzieja jest systematycznie odrzucana (w obecnym stanie rzeczy jest ona tchórzostwem, jak pisze Anders). Nie ma nadziei, bo nie ma przyszłości. Zamiast tego pojawia się czas spodziewania się różnych drobnych rzeczy. Brak nadziei, tzn. rozpacz, to powszechny sposób istnienia. Wielkie opowieści oparte na spodziewaniu się zostały zastąpione przez opowieść o końcu świata wraz z jego „heurystyką strachu” (H. Jonas).

Współczesną pokusą jest mądrość. Można ją znaleźć wszędzie: od prac wybitnych filozofów (A. Comte-Sponville, J.-L. Nancy) po artykuły w mediach (Paulo Coelho, Marc Levy), jednym słowem wszędzie. Moim zdaniem mądrość to rodzaj psychologicznego więzienia. Religia była krytykowana jako opium dla mas. Mądrość jest takim opium, pocieszeniem dla tego, kto szuka szczęścia, a nie prawdy. Chrześcijaństwo szuka prawdy wbrew wszystkiemu. Głupotą jest, jak mówił św. Paweł, przeciwstawianie szaleństwa Krzyża mądrości stoików. Mądrość jest dzisiaj jednym ze sposobów na porzucenie nadziei. Strzeżmy się współczesnej mądrości.

Jak znaleźć nadzieję? Myślę, że nie powinniśmy próbować odnawiać nadziei związanej z ideą postępu. Idea postępu zastąpiła wiarę w zbawienie, ale to nie jest nadzieja. Idea postępu to myśl o banku przechowującym nasze oszczędności (C. Peguy), obraz ze świata burżuazji, w którym wszystko jest liczone, mierzone i ważne. Postęp nie odbywa się całkiem bezinteresownie, ale jest on ważny tylko wówczas, gdy jest wpisany w nadzieję na wieczne zbawienie. W przeciwnym razie jest kurczakiem biegającym bez głowy. Chodzi mi o to, że nadzieja może być tylko

duchowa, zaś poza oczekiwaniem na duchowe zbawienie nie ma żadnej nadziei (większość ludzi radzi sobie bez niej, za sprawą mądrości).

Nie chodzi jednak o to, by powiedzieć: wierz w Boga albo pogrążaj się w rozpacz! Nadzieja tworzy się w pewnej atmosferze, w ukrytym świecie stanowiącym swoisty krajobraz wiary. I to chciałabym tutaj opisać.

Nadzieja oznacza wiarę w ludzkie możliwości. Ale także wiarę w możliwości nieskończoności. We „Fragmentach raj”, Giono napisał: „Nie wierzę, że radości tego świata są wszystkie oznaczone w katalogu, do którego przywykliśmy się zwracać w każdym przypadku”. Postęp jest starym gratem, nadzieja jest wiecznie młoda, zawsze pojawia się o świecie. (Czas linearny narodził się z religijnej wiary i nadziei na raj. Wiara i nadzieja, obydwie nie dają się udowodnić. Ponieważ czas linearny obecnie nie odwołuje się już do religijnej wiary, lecz do oczekiwania konkretnego jutra w ramach tego świata, stał się zakładnikiem zdolności świata do samo-tworzenia, do demonstrowania swojego istnienia).

Immanentny czas nie przetrwał kataklizmów dwóch wojen światowych, upadku realnego socjalizmu i „wspaniałego trzydziestolecia”. Wiążąc nadzieję ze spełnieniem poprzez produkcję, został zniszczony. Nie tylko dlatego, że świat, jaki próbowano „wyprodukować” stał się niemożliwy do ogarnięcia. Stało się tak ponieważ nadzieja żywi się impetem, niedokończeniem. Musi być w świecie pewna doza nieracjonalności, nawet jeśli nie chce się mówić wprost o pierwiastku duchowym w szerokim znaczeniu.

Nadzieja jest częścią antropologii ryzyka i skończoności. W świecie, gdzie ludzie starają się przewidzieć wszystko, nie istnieje nadzieja, a jedynie kalkulacja. Przeciwnością nadziei nie jest rozpacz, lecz pewność. Postmodernistyczny człowiek nie pragnie nadziei, lecz pewności. Nie akceptuje niepewności. I dzieje się tak we wszystkich obszarach życia: panika towarzysząca ryzyku codziennego życia, medycyna... W kwestii ostatecznego celu, człowiek także chce poczucia pewności. Dlatego woli afirmować pustkę, dającą pewien rodzaj gwarancji po zaniżonej cenie.

### **Postmodernistyczny człowiek nie pragnie możliwego, on tego się obawia**

Peguy mówi, że ogrom pamięci i przyzwyczajień sprawia, że nadzieja staje się niemożliwa. Opisuje „nieprzepuszczalną” duszę (*Note conjointe sur M. Descartes*), duszę, która jest kompletna. Jak może ona widzieć i kochać „to co będzie”, skoro

jest pełna tego, co jest? Owa kompletność, oznacza śmierć duszy, ponieważ nie jest ona w stanie powitać niczego nowego. Odrzuca odnowę, gdyż jest „duszą wypełnioną po brzegi”. Nadzieja, natomiast, przedstawiana przez Peguy jako dziecko jest przeciwieństwem przyzwyczajenia, przeciwieństwem śmierci, gdyż „to nadzieja sprawia, że wszystko może się jeszcze raz rozpocząć”. W gruncie rzeczy, to nadzieja gwarantuje wieczną młodość świata: jest przeciwieństwem wiecznego powrotu tego samego. Dziedzicznym Heraklitem. Ryzykiem. Czekaniem na to, czego nie znamy, przyznaniem, że nie opanowaliśmy jeszcze wszystkiego: tym jest nadzieja.

Dusza jest powiązana zarówno z nadzieją jak i z niepokojem. W „My” Zamiatina jesteśmy świadkami pracy nad formacją duszy głównej postaci, gdyż dusza traktowana jest jak choroba, którą trzeba zwalczyć. Dusza powiązana jest z zachowaniem śladów, wyobraźnią, niepokojem, samoświadomością. Dusza boli, a szczęście polega na braku cierpienia.

Nadzieja odnosi się do celów leżących gdzieś dalej, gdyż człowiek nie może być usatysfakcjonowany jedynie komfortem doczesnego życia. Ale dotyczy także, w samym sercu immanentnego świata, tego szalonego oczekiwania (musimy posłużyć się terminem Kierkegaarda), czy też, posługując się bardziej zobiektywizowanym językiem, przekonania, że istnieje nieoczekiwane wyjście z każdej rozpaczliwej sytuacji, ścieżka w każdej ciemności, rozwiązania aporii, których świat nie pozwala dostrzec. Nadzieja polega na przedkładaniu przygody związanej z poszukiwaniem sensu ponad zwykłe szczęście. To wybór. Nadzieja oznacza „pomimo wszystko”.

Joachim von Wedel

Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, Polska  
New Georgian University, Gruzja

## *Der theologische Antichiliasmus*

**Abstrakt:** Przesłanką do powstania artykułu jest dostrzeżenie na gruncie teologii chrześcijańskiej wyzwania, jakie stanowi chiliazm próbujący rzeczy ostateczne (zbawienie) osadzić w historii, zwłaszcza, gdy jest on ukryty w programach ruchów społeczno-politycznych. Celem artykułu jest wykazanie, że teologia chrześcijańska przez cały czas opowiadała się przeciwko chiliazmowi. Cel ten został zrealizowany poprzez odwołanie się do myśli św. Augustyna, Lutra oraz Paula Althausa czyli teologów reprezentujących trzy różne okresy historyczne. Zaczerpnięte od tych teologów argumenty przeciwko chiliazmowi mają charakter antropologiczny (realizacja Królestwa Bożego przekracza możliwości człowieka) oraz wskazują na znaczenie struktur (państwa, kościoła) w zapewnieniu stabilności i trwałości na ziemi.

**Słowa kluczowe:** antychiliazm, chiliazm, Królestwo Boże, herezje, państwo, Kościół

**Abstract:** The motive for writing the article is the perception, on the ground of Christian theology, of the challenge of chiliasm trying to embed eternal things (salvation) in history, especially when it is hidden in the programs of socio-political movements. The aim of the article is to show that Christian theology has always been against chiliasm. This goal was achieved by referring to the thoughts of St. Augustine, Luther and Paul Althaus – theologians representing three different historical periods. The arguments against chiliasm taken from these theologians are of anthropological nature (the implementation of the Kingdom of God exceeds the human capacity) and indicate the importance of structures (state, church) in ensuring stability and durability on earth.

**Keywords:** antychiliasm, chiliasm, Kingdom of God, heresies, state, Church

Die christliche Theologie vermittelt in Hinblick auf den Chiliasmus bis in die jüngste Vergangenheit den Eindruck großer Einheitlichkeit: sie will von einem innerweltlichen Endreich nichts wissen und schließt insofern an den Satz Jesu an: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18, 36). Diese theologische

Positionierung ist in ihrer konfessionsübergreifenden Übereinstimmung umso bemerkenswerter, als sich der Chiliasmus seit dem späten Mittelalter und insbesondere seit der Reformation völlig gewandelt hat: er ist vom theoretisch-expliziten zum praktisch-impliziten Chiliasmus geworden, hat sich von der Geschichtstheorie zur politisch-sozialen Praxis<sup>1</sup> umgeformt. Diese zweite, moderne Version des Chiliasmus hat sich bis in die jüngste Vergangenheit als große Herausforderung für die Theologie erwiesen.

Im folgenden soll gezeigt werden, daß die Theologie ihre antichiliasmische Argumentation nicht nur, wie allgemein bekannt, anthropologisch begründet hat, sondern zusätzlich institutionell: mit der Abstützung auf Kirche und Staat. Diese zweisäulige Argumentation soll anhand dreier Theologen rekonstruiert werden, die die Positionierung der Theologie an drei großen historischen Schwellen verkörpern: Augustin mit der Etablierung der Staatskirche, Luther in der Reformation und Althaus im Übergang zur Liberaldemokratie.

I. Tragende Säule des theologischen Antichiliasmus ist die These, daß das Gottesreich nicht in der Welt liegt, sondern jenseits der Welt. Diese Behauptung steht in den Stellungnahmen von Augustin, Luther und Althaus übereinstimmend jeweils an zentraler Stelle. Bei Luther etwa heißt es lapidar, das Reich könne in der Welt keine Gestalt gewinnen<sup>2</sup>. Ihm entspreche keine irdisch-äußerliche Wirklichkeit: es ist „nit irdnisch noch in irdenischen, sondern in geistlichen Gütern“ [VDFEC 319]: Wir tragen es in uns [VDBG 272], es besteht in „Wahrheit,

<sup>1</sup> die Zusammenfassung beider Sachverhalte unter den Chiliasmusbegriff ist nicht unumstritten, vgl. List 1973, Dietze 1963. Problematisch ist neben der Vielgestaltigkeit der frühneuzeitlichen und erst recht der späteren Strömungen insbesondere der dort fast allgemeine Verzicht auf den Chiliasmusbegriff. Eine begriffliche Zusammenfassung mit dem antiken Chiliasmus erfolgt hier deshalb, weil beide kirchengeschichtlichen Sachverhalte einen entscheidenden faktischen Bezugspunkt teilen: das Reich Gottes. Während sich der explizite und theoretische Chiliasmus auf die künftige Gottesherrschaft als welthistorische Epoche fixiert, sich auf den äußeren Rahmen bezieht, geht es dem schwärmerischen, impliziten Chiliasmus gleichsam um die Innenausstattung: die Art des Zusammenlebens. Beide sind futurisch, sehen nach vorn, der explizite Chiliasmus in die weite Ferne, der implizite in unmittelbar bevorstehende Zukunft und Gegenwart. Beide Bewegungen verhalten sich damit in vielen Fällen zueinander wie Theorie und Praxis, wie Programm und Programmverwirklichung.

<sup>2</sup> Nigg 1944: 209ff. Bezuggenommen wird auf folgende Werke Luthers: „Eine Heerpredigt wider den Türken“ (1529) (HWDT), „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) (VDFEC), „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, ein Vorspiel“ (1520) (VDBG), „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ (1526) (OKA), „Von weltlicher Ueberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523) (VWU) sowie „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern“ (1525) (WDB).

Weisheit, Fried, Freud, Seligkeit“ [VDFEC 319]. Auch Althaus betont die paradisi-  
sähnliche Qualität des Reiches, und lokalisiert es noch entschiedener im Jenseits:  
das Reich liegt jenseits der Welt, denn es bedeutet die „Aufhebung des Gesetzes  
unserer Welt, der Sünde und des Todes“ [Althaus 1957: 361]. Nicht Erziehung und  
Entwicklung seien imstande, die Welt der Dämonen und des Todes, des mensch-  
lichen Übermuts und der menschlichen Gier zu überwinden [Althaus 1931: 482],  
sondern erst ein übernatürliches Reich Christi: dort gebe es keine Fortsetzung der  
natürlichen Seinsweise des Menschen aus Fleisch und Blut, sondern unvergäng-  
liche Lebendigkeit. Dieses Reich liegt, als ein transzendentes Reich, jenseits aller  
Möglichkeiten des Menschen [Althaus 1957: 318], und damit gehört es nicht zum  
jetzigen, sondern zum kommenden Äon [Althaus 1957: 298f]. Es bedeutet: „Der  
Mensch jenseits seiner selbst; diese Welt jenseits ihrer selbst“ [Althaus 1957: 361].

Ein maßgebender Vertreter derselben Position war eineinhalb Jahrtausende  
zuvor bereits Augustin: Das Reich ist keine Weltordnung, es findet nicht zu  
Weltbedingungen statt. Es überwindet diese Bedingungen und verkörpert den  
ewigen Frieden: Es bringt den „Frieden im ewigen Leben oder ewiges Leben in  
Frieden“ [De Civitate Dei XIX 11<sup>3</sup>] als ein „Reich ruhevollsten Friedens, wo man  
ohne Bedrohung durch Feinde herrscht“ [XX 9]. Das Reich ist Friedensreich, und  
es setzt einen Menschen voraus, der sich in Althaus' Worten „jenseits seiner selbst“  
befindet: einen Menschen, in dem alle Leidenschaften der Natur erlöschen und  
dem das ewige Glück von ewiger Dauer zuteil wird [XIX 27]. Dieses Reich, „erfüllt  
von allem Guten, frei von allem Bösen“ [Flasch 1980: 397ff], wird kommen, aber es  
kommt nicht in der Welt, sondern jenseits der Welt, unter einem neuen Himmel  
und auf einer neuen Erde [XX 14].

Diese gemeinsame Hauptlinie theologischer Positionierung zum Chiliasmus  
bleibt ohne explizite Begründung. Stets aber finden sich behutsame Hinweise auf  
den Menschen, wie er ist und wie er sich als solcher für das Reich nicht eignet.  
Diese anthropologischen Tatbestände gelten offenbar als so evident, daß weite-  
re Ausführungen überflüssig sind. Althaus nun ergänzt diese lange Tradition  
durch eine Argumentation, die geeignet ist, das Chiliasmusproblem als solches  
zu erledigen. Er wiederholt nicht nur den Standpunkt, das Reich könne seinen  
Ort nur im Jenseits der Welt haben, sondern er löst die Verbindung zwischen

<sup>3</sup> Auch die folgenden Zitate mit römischen Ziffern beziehen sich auf „De Civitate Dei“, hier  
in der von Wilhelm Thimme aus dem Lateinischen übertragenen und von Carl Andresen  
eingeleiteten und kommentierten Ausgabe des Deutschen Taschenbuch Verlags, 2. Aufl.  
von 2011.

Reich und Geschichte, und damit zwischen Reich und Welt. Er vertritt damit eine radikale Zuspitzung der Position, die bereits seit den Anfängen der christlichen Theologie herrschend gewesen war. Seine Argumentation ergänzt den anthropologischen Schwerpunkt der bisherigen theologischen Position durch eine eschatologische Argumentation. Diese ruht auf zwei Pfeilern, einer Neudeutung des Eschatologiebegriffs und dem Nachweis, daß auch die alttestamentarische Endzeitprophetie im Christentum keinen Ort mehr habe.

Althaus postuliert zunächst, die „letzten Dinge“ (also der Gegenstand der Eschatologie) könnten überhaupt nicht geschichtlich verstanden werden. Es gehe bei diesen letzten Dingen nicht um Geschichte, sondern um das Jenseits der Geschichte. Dieses Jenseits der Geschichte rücke mit dem Ablauf der Zeit nicht allmählich näher, sondern sei in jeder Generation gleich nah, es sei die universale, gemeinsame Erfahrung aller. „Die Erwartung der Parusie hat die gleiche Aktualität wie die Erwartung des Todes. Auch in diesem konkreten Sinne der ständigen Möglichkeit des Endes ist jede Zeit für uns, die wir sie erleben, letzte Zeit“ [Althaus 1957: 275]. Unabhängig davon, ob dieses Ende chronologisch näher oder weiter entfernt sei, gelte: „Es ist wesentlich zu jeder Stunde ganz nahe“ [Althaus 1957: 274]. Die Begegnung mit Gott ist also niemals mehr geschichtliches Ereignis, sondern wird auf ausdehnungslose Jetztpunkte reduziert [Walter Sparr<sup>4</sup>]. Althaus stellt dem zeitlichen Verständnis von Geschichte ein „axiologisches“ entgegen [Wimmer 1979]. Eine so verstandene Eschatologie verweist nicht auf ein Zukünftiges in der Geschichte oder auf ein Jenseits der Geschichte, sondern auf den absoluten Grund der Geschichte, der immer und überall gegenwärtig ist.

Für Althaus ist die Rede der Eschatologie also nicht hypothetisch, sondern kategorisch, denn sie hat es nicht mit dem Ende der Welt in etwa biologischer oder physikalischer Hinsicht zu tun, sondern nur mit ihrem theologischen Ausgang. Bei dem geht es ausschließlich um das Gottesverhältnis des Menschen. Auf diese Weise werden die letzten Dinge der Geschichte entwunden, und die wird eschatologisch gleichgültig. Bedeutsam bleibt „Geschichte“ allein in Form der Glaubens- und Unglaubensgeschichte des Einzelnen. Was zählt, ist einzig die Umwandlung des individuellen Selbstverständnisses durch den Glauben an Christus. Es gibt also keine Erlösung durch fortschreitende Geschichte, sondern Erlösung ist die Erlösung von der Geschichte [Althaus 1957: 249]. Nicht in der Geschichte kommt

<sup>4</sup> „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“. Über die geschichtstheologische Herausforderung eines Milleniums, S. 199ff in: ders, Hg, Apokalyptik versus Chiliasmus? Die kulturwissenschaftliche Herausforderung des neuen Milleniums. Erlangen 2002.

das Reich Gottes, sondern als die Überwindung von Geschichte: es sprengt die Gestalt der Welt und liegt außerhalb der Welt [Althaus 1957: 251]. Schon die Parusie, die diese Erlösung von der Geschichte bringt, ist kein geschichtliches Ereignis mehr [Althaus 1957: 251].

Althaus ist mit dieser Position Teil einer breiteren Strömung, die Prophezeiung und Geschichte voneinander trennt und Prophezeiung ins Psychische verschiebt. Nicht mehr auf korporative Geschichte soll es ankommen, sondern auf die individuelle Entscheidung über die Ausrichtung der eigenen Existenz. Die äußere Wirklichkeit ist das Uneigentliche, das Eigentliche liegt im Ereignis der Christusbegegnung, in der Selbsthingabe an Christus [Ratzinger 1977]. Die ist das eschatologische Ereignis. Als solches ist sie individuelles, nicht kollektives Ereignis, und bleibt damit außerhalb dessen, was gemeinhin als geschichtlich gilt. Eine solcherart existenzialisierte Eschatologie handelt nicht mehr vom künftigen Ende der Welt, sondern von der gegenwärtigen Entweltlichung der menschlichen Existenz [Moltmann].

Wo Eschatologie Privatsache wird und keinen Bezug mehr zur Geschichte hat, da versperrt Althaus zusätzlich auch der frühen biblischen Prophezeiung den Zugriff auf Geschichte. Diese Wendung ist die zweite argumentative Abstützung von Althaus' These, es könne keine Reichsabbildung in der Welt geben. Seine Argumentation in Hinblick auf diese Prophezeiung lautet hauptsächlich, seit Christus hätten Hoffnungen auf nationale Erlösung keinen Ort mehr. Formal sei ein im Sinne nationaler Erlösung verstandener Chiliasmus im Osten durch den griechisch-philosophischen Geist der alexandrinischen Theologie und im Westen durch Augustin erledigt worden. Von der Sache her aber ist er bereits seit Christus gegenstandslos: Christus ist der letzte Messias. Er zerbricht alle irdisch-nationalen Erwartungen und wendet sich leidenschaftlich gegen das nationale Messiasideal seiner Zeitgenossen [Althaus 1957: 310]. Mit Christus endet jede korporative Geschichte, die aus christlicher Sicht von Bedeutung wäre. Was sich nach Christus politisch ereignet, hat keine Heilsrelevanz mehr. Es gibt, seit Christus da ist, keinen anderen Tempel mehr als die christliche Gemeinde [Althaus 1957: 312]. Mit Christus endet die Vision vom innerweltlichen Endreich.

Aber schon die Textgrundlagen stützen, so Althaus, eine solche Hoffnung nicht. Das Buch Daniel enthält nur scheinbare Weissagung, bezieht sich aber auf bereits vergangene Geschichte. Die Apokalypse des Johannes verarbeitet Zeitgeschichte. Die dort dokumentierte Weissagung vom Antichrist enthält keine Aussagen



über die Zukunft. Auch aus dem Geschichtsverlauf läßt sich die Erwartung nicht begründen, die Kraft des Bösen nehme allmählich zu. Das Böse ist vielmehr stets und in unterschiedlicher Gestalt präsent. Die Kirche ist aufgerufen, den Antichrist in ihrer jeweiligen Gegenwart zu suchen und muß auch die ständige Möglichkeit bedenken, selber antichristlich zu werden [Althaus 1957: 283ff]. Überhaupt ist, so Althaus, die Fixierung auf Vorzeichen unbiblisch, denn sie macht aus der stets aktuellen Eschatologie eine Theorie für die Zukunft. Theologisch ist nur, was sich mit einer Naherwartung des Endes verbindet, während eine Theorie der fernen Endzeit ihren theologischen Ernst verliert [Althaus 1957: 263-79].

Genauso gegenstandslos wie die alte Prophezeiung ist für Althaus eine neue säkularisierte Prophezeiung. Die deutet er als einen Evolutionismus philosophischer Herkunft, der das Kommen des Reiches als fortschreitende Bewegung lehrt. Dieser Evolutionismus hat insbesondere in die us-amerikanische Theologie hineingewirkt, aber er wurde früher schon von Schleiermacher geteilt. Althaus wendet dagegen ein, die Kirchengeschichte mit ihren Kämpfen, Spaltungen und dem Wandel der Verkündigung stelle sich kaum als Fortschritt dar [Althaus 1957: 230ff]. Auch einen Fortschritt der subjektiven Sittlichkeit gebe es nicht. Die Annahme, ein solcher Fortschritt sei möglich, mißachte den Unterschied zwischen Himmel und Erde [1957: 243ff]. Mit diesem letzten Argument kehrt Althaus zurück zu der schon von Augustin und Luther vertretenen anthropologischen Akzentuierung der zentralen antichiliasischen These: das Gottesreich liegt nicht in der Welt, sondern jenseits der Welt.

**II.** Neben diesen ersten und bekannten Strang des theologischen Antichiliasmus tritt eine zweite, ebenso tragende und konstante Gemeinsamkeit: die Abstützung der antichiliasischen Argumentation auf die Organisation. Als eine in der Tendenz auf Dauer angelegte soziale Einheit mit definiertem Ziel und Steuerfähigkeit gegenüber ihren Mitgliedern ist die Organisation Gegenmodell zum bewegungsförmigen Neochiliasmus der frühen Neuzeit und Moderne. Aber auch bereits in der Auseinandersetzung mit dem Chiliasmus der Antike übernimmt die Organisation eine zentrale Aufgabe. Während Augustin seinen Antichiliasmus noch ausschließlich auf die Kirche stützt (1.), tritt bei Luther an die Seite der Kirche der Staat (2.), und bei Althaus ist es nur noch der Staat ist, der ihm Rückhalt bietet (3.).

**1.** Schon Augustins Kampf gegen den Chiliasmus ist hauptsächlich organisationsgestützt, und zwar kirchengestützt. Er geht von der These aus, daß die Kirche die Form sei, die ein in zeitlicher Hinsicht (und nur insofern) in die Welt

hereingezogenes Gottesreich höchstens annehmen könne. Das Reich als solches liegt jenseits der Welt, die Tausendjahrperiode aber kann durchaus in der Welt stattfinden<sup>5</sup>. Damit leistet Augustin Doppeltes: er besiegt den Chiliasmus für lange Zeit, und er stabilisiert die Kirche. Die kirchliche Organisation ist entscheidende Waffe im antichiliasmischen Kampf und zugleich größter Nutznießer des Sieges in diesem Kampf. Wirksame Waffe ist sie, indem sie als jugendfrische Organisation einem zeitgenössischen Chiliasmus, dem einstweilen jeder praktisch-politische Ehrgeiz fehlt, die Tausendjahrperiode entzieht und ihn seiner Sprengkraft beraubt durch die Behauptung, sie selber übernehme sein Anliegen [Nigg 1944, Thomas Ruster 2001]. Das Millennium wird vom eschatologischen Faktum zur kirchenhistorischen Periode, von der Inspirationsquelle des Einzelnen zur allgemeinen Kirchenverfassung.

Zugleich ist die Kirche hauptsächlicher Nutznießer des von Augustin geführten Angriffs: sie erfährt einen Zuwachs an Würde und ihre Existenz wird gesichert bis ans Ende der Welt. Dieser erhebliche Vorteil wird von Augustin mit Feingefühl in zweifacher Weise gemäßigt. Erstens wird die Kirche nicht in sämtlichen ihrer aktuellen Bestandteile zur Reichsverkörperung. Augustin stellt die chiliastische Qualität der Kirche unter einen inhaltlichen und zeitlichen Vorbehalt. Gegen Positionen einer undifferenzierten Gleichsetzung von Kirche und civitas Dei hält Kinder (1954) daran fest, Reich Gottes sei die Kirche nicht in ihrer Gegenwartsgestalt, sondern erst in ihrer Zukunfts- und Zielgestalt. Die Kirche verkörpert nicht das ganze Reich Gottes, sondern nur denjenigen Teil des Reiches, der sich im Anbruch befindet. Und auch nicht die ganze Kirche ist mit dem anbrechenden Reich Gottes identisch, sondern nur ihr verborgener Kern. Das Reich Gottes ist gleichsam die „Entelechie“ der Kirche. Die Gleichsetzung von Reich Gottes und Römischer Kirche wird damit nach beiden Seiten hin eingeschränkt. Der Chiliasmus wird also vergegenwärtigt und zugleich futurisiert. Die Kirche ist noch nicht das Reich Gottes, sondern wird zum Reich Gottes erst am Jüngsten Tag.

Seine Organisationszentrierung stabilisiert Augustin durch eine zweite Differenzierung. Wo soziale Veränderung ausgeschlossen ist, da läßt er, auch in der

<sup>5</sup> Augustin schloß mit dieser Position an frühere Autoren an. Er war zunächst Anhänger der eusebianischen Reichstheologie gewesen, stellt dann aber die schon zuvor von Tyconius vollzogene Wendung gegen das in der frühen Kirche bis ins zweite Jahrhundert vorherrschende, endzeitlich-zukünftige Verständnis der Apk 20 auf feste Grundlagen. Tyconius hatte das Tausendjährige Reich nicht mehr als erst eine bevorstehende, sondern schon gegenwärtige Phase verstanden, als die Zeit der Kirche (vgl. Flasch 1980).

monarchischen Hierarchie der römischen Kirche, Raum für die Zukunftserwartung und Vorwärtsrichtung des christlichen Glaubens. Zwar geht die konstantinische Wende parallel mit dem Niedergang eines Utopismus, der in erheblichem Umfang Ausdruck von Unterdrückung und Verfolgung der frühchristlichen Gemeinde war. Aber die christliche Hoffnung bleibt und fordert Raum. Augustin schafft ihr diesen Raum, indem er unterscheidet zwischen statischer Kirche und wanderndem Gottesvolk, zwischen unveränderlicher, dauerhaft stabilisierter Institution und der Gemeinschaft derer, die sich begründete Hoffnung auf Bewährung im Gericht und Teilhabe am Gottesreich machen können: der *Civitas Dei*. Die ist Adressat der Verheißung, die Kirche demgegenüber *corpus permixtum* aus guter Saat und Unkraut, Institution auch der Verworfenen. Zugleich gibt es auch Bürger des Reiches außerhalb der Kirche: Augustin nennt Hiob und die Sibylle. Erst das Jüngste Gericht wird offenbar machen, wer zu den Gottesfürchtigen und wer zu den Selbstgerechten gehört und gehört hat. Zu rechnen ist mit anonymem Christentum ebenso wie mit Scheinchristentum. Diesen Möglichkeiten gibt Augustin Raum: die Kirche hat ihre besondere heilsgeschichtliche Stellung, aber worauf es zuletzt ankommt, ist die Zugehörigkeit zu dem nicht mit der Kirche identischen Gottesvolk. Die äußere Starrheit seiner Geschichtstheorie wird auf diese Weise begrenzt und der Kirche ein Triumphalismus unmöglich gemacht.

2. Luther markiert und verursacht das Ende einer Phase, in der ein theologischer Antichiliasmus sich organisatorisch ausschließlich auf die Kirche stützen konnte. Gegen den Neochiliasmus des 16. Jahrhunderts, der auf ein Leben zielt, das geistlich von individueller göttlicher Inspiration und politisch von brüderlicher Liebe der Auserwählten geprägt ist, bedarf es eines zusätzlichen Instruments. Gegen die innere Erleuchtung, die der Chiliasmus kultiviert und die allerdings den Kernbereich kirchlicher Aufgaben betrifft, setzt Luther in bewährter Weise auf die - nun allerdings protestantische - Kirche (a.), gegen die naive chiliastische Forderung nach der allumfassenden Liebesgemeinschaft aber benötigt er den Staat (b).

a) Das chiliastische Schwärmertum, mit dem es Luther zu tun hat, will sich direkter göttlicher Einwirkung unterstellen. Es wendet sich gegen klerikale Vermittlung und möchte der schöpferischen Selbstätigkeit des Geistes keine institutionellen Schranken setzen. Münzer will dem „inneren Wort“ Raum schaffen, das aus dem „Abgrund der Seele“ hervorquellend und in dem sich Gott den Gläubigen offenbart<sup>6</sup>. Gegen die vom Schwärmertum Müntzers oder Karlstadts vertrete-

<sup>6</sup> vgl. Holl 1923.

ne These vom freischwebenden Direktzugang zur Transzendenz [Haas 1997, Maurer 1952, Schumann 1952] setzt Luther, wie schon gegen das Papsttum, die Bibel- und Schriftkirche. Erst auf dem Weg der Schrift werde aus dem Geist ein Heiliger Geist. Der biblische Text hat für Luther notwendig Vorrang vor individuellen Eingebungen. Die Schrift setzt den äußeren Rahmen für jede Geist- und Glaubenserfahrung, und erst der Schriftbezug überwindet die schwärmerische Tendenz zu geistlicher Selbsthilfe und Selbstheiligung [Joest 1967: 190]. Zwar muß das Innere dem Äußeren nachgeordnet werden, aber es bleibt unverzichtbar: ohne den Zuspruch des inneren Worts läuft die Schrift leer. Der Verzicht auf den selbstgewählten Heilsweg und die eigengewählten Gnadenmittel [Steck 1955: 20] führt dazu, daß die neue Organisation der protestantischen Kirchen sich gegen die Schwärmer alsbald durchsetzt. Die Abstützung auf die Schrift und die berufenen kirchlichen Schriftausleger erwies sich auch deshalb als wirksames Mittel gegen die chiliastische These von der schriftfreien Direktinspiration.

b) Wo er gegen den schwärmerischen schriftfreien Gotteszugang auf die Kirche setzt, da widerspricht er der schwärmerischen Gemeinschaftsidee, der nach dem Vorbild einer idealisierten christlichen Gemeinde imaginierten egalitären „Ideal-Gemeinschaft“ der Reinen und Frommen<sup>7</sup> mit der Bergpredigt als Gesetz<sup>8</sup> mit der theologischen Stabilisierung des Staates. Armee und Polizei sind weder fragwürdiger Notbehelf noch auf Dauer überholbar, sondern theologisch gerechtfertigt, und zwar gerade mit Blick auf die Schwärmerbewegung<sup>9</sup>. Diese Position verdeutlicht Luther, in uneinheitlicher Begrifflichkeit, in der Rede von den zwei Obrigkeiten, zwei Gewalten, zwei Reichen oder zwei Regimenten. Zwei Personengesamtheiten werden jeweils durch Gott regiert, und zwar in verschiedener, ihrer Eigenart jeweils angemessener Weise.

Luther legt den Schwärmern zwei Hindernisse in den Weg. In einem ersten Schritt begrenzt er den Bereich sozialer Gewaltlosigkeit - also den theoretisch schwärmerischer Norm zugänglichen Raum - auf eine Sphäre noch innerhalb der christlichen Gemeinde. Frei von institutionalisierter Gewaltausübung sind nur die wirklichen Christen, eine Gruppe, die deutlich weniger umfangreich ist als die der getauften Christen („Die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heißen“, VWU 52f). Nur hier, unter den im „Reich Gottes“

<sup>7</sup> vgl. Mühlmann 1961.

<sup>8</sup> so die Religiös-Sozialen Bewegung gem. Paul Althaus 1921, S. 33f. Vgl. Außerdem Holl 1923.

<sup>9</sup> vgl. Ebeling 2006.

versammelten wirklichen Christen, bedarf es keiner Staatsgewalt, hier haben Vergeben, Schonung, Lieben, Dienen und Friede ihren Ort [WDB 126] und nur hier ist der Wirkungsbereich alttestamentarisch-eschatologischer Prophezeiungen wie etwa Jes. 2: „Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Sicheln machen“) [VWU 54]. Nur hier, wenn überhaupt, haben bestimmte Sozialideale des Schwärmertums ihren Ort. Außerhalb aber, im „Reich der Welt“, herrschen Schwert und Organisation [vgl. Althaus 1921: 38f]. Hier bedarf es des Rechts, das lehrt und zwingt [VWU 51], hier ist das Schwert unverzichtbar. Die bewaffnete Staatsmacht erfüllt, indem sie das Böse zurückdrängt, Gottes Auftrag [OKA 146]. Gott bedient sich, der unterschiedlichen Natur beider Reiche geschuldet, jeweils verschiedener Herrschaftsmittel, und das dem Reich der Welt angemessene Mittel ist das Schwert. Auch der Einsatz des Schwertes ist also mittelbarer Ausdruck göttlicher Liebe.

Diese Indienstnahme des Schwertes schließt willkürliche Zwecksetzungen aus. Das Schwert dient nicht beliebigen Zielen, sondern seine Verwendung ist auf bestimmte Aufgaben begrenzt. Es steht dem Fürsten nur zur Bekämpfung der Bösen und zum Schutz der Frommen zur Verfügung. Den christlichen Fürsten verpflichtet Luther, sich an Christi Liebeshandeln ein Beispiel zu nehmen. Christus habe nicht Verherrlichung gesucht, sondern Hilfe gebracht, und so solle der Fürst gegenüber seinen Untertanen handeln [VWU 78]. Er solle nicht mehr Herrscher sein wollen, sondern sein Tun müsse ganz und gar „auf anderer Nutz, Ehre und Heil ausgerichtet sein“ [VWU 76].

Die Staatsmacht erfüllt also bei Luther die Aufgaben, die ihr nach christlicher Lehre traditionell zukommen: die Wahrung von Recht und Frieden. Sie ist damit Instrument der göttlichen Weltordnung. Daraus ergeben sich für den Träger des Schwertes drei Konsequenzen. Seine Aufgabe ist erstens nicht minderwertig, sondern eine Gottesdienstvariante genau wie die Liebeswerke in der christlichen Gemeinde. Gerade durch seine pflichtgemäße Beteiligung an den Weltordnungen erfüllt der Christ Jesu Liebesgebot [Althaus 1921]. So hat der Soldat, dessen Amt der Welt so nötig sei wie Essen und Trinken [OKA 146], den gleichen Anspruch auf Wertschätzung wie jeder andere Handwerker. Beide verrichten verschiedene Arten von Gottesdienst [VWU 60, 63]. Eine zweite Konsequenz ist die Festlegung des Schwertträgers auf einen bestimmten und defensiven Berufszweck: seine Aufgabe ist nicht die Herbeiführung des Gottesreichs (wie bei Müntzer) oder die Beförderung sonstiger willkürlicher, schwärmerischer Ziele, sondern die Abwehr des Bösen [OKA 144].

Dieser Dienst, die Abwehr des Bösen, ist schließlich drittens Daueraufgabe, denn „die Bösen sind immer viel mehr sind als die Frommen“ [VWU 53]. Adressaten dieser Daueraufgabe sind zunächst auch die, die irgendwann später Christen werden, denn „kein Mensch ist von Natur aus Christ oder fromm, sondern allzumal Sünder und böse“ [VWU 51]. In der Welt ist und bleibt der Mensch ganz und ausnahmslos der Sünde und dem Tod verhaftet [DUDM 268f]. Damit bleibt öffentliche Gewaltausübung nötig, solange die Welt besteht, denn das Böse hört nicht auf. Die Unterscheidung zwischen Reich Gottes und Reich der Welt steht nicht zur Disposition, sie ist deutlich und unüberwindbar und besteht bis ans Ende der Welt. Das Amt des Schwertträgers wird also aufgewertet, dienstleistend auf das Wohl der Untertanen bezogen, schwärmerischer Zweckentfremdung entzogen und auf Dauer stabilisiert. Der Staat, den Luther gegen das Schwärmertum stellt, ist also der aufgewertete, der gerade in seiner bewaffneten Funktion als Variante göttlicher Weltherrschaft klassifizierte Staat.

3. Wie Luther setzt auch Althaus auf die Organisation als Werkzeug gegen diejenigen religiösen Strömungen der Gegenwart, die Staat und Wirtschaft im Geiste der Bergpredigt umgestalten wollten. Grundlegend für den Neochiliasmus der 1920er Jahre war die Überzeugung, Christenleben dürfe sich nicht in Innerlichkeit und persönlicher Rettungsgewißheit erschöpfen, sondern müsse das gesamte Leben in den Blick nehmen. Das Liebesideal einer wörtlich genommenen Bergpredigt sollte nicht mehr nur in kleinem Kreise verwirklicht werden. Vielmehr müsse das Reich Gottes „reale Weltverfassung“ werden, denn in der christlichen Liebe schlummerten die Organisationskräfte einer neuen, besseren Welt [Althaus 1921: 11f].

Gegen diesen Weltumgestaltungsanspruch macht Althaus sich zum Anwalt der christlichen Gemeinde, und damit der Stabilität und des Staates. Die Theologie dürfe es nicht unwidersprochen lassen, wenn biblische Kerngedanken wie das Reich Gottes entstellt und mit fremden Inhalten gefüllt würden [Althaus 1921: 32]. Althaus will den Staat, und zwar auch den liberaldemokratischen Staat seiner Gegenwart, stützen gegen chiliastisch-anarchische Tendenzen, die ihn im Liebeskommunismus auflösen wollen. Sein Plädoyer für Staatsakzeptanz ruht, anders als das Luthers, auf zwei Säulen: einer anthropologischen und einer soziologischen.

Der anthropologische Hauptvorwurf gegen die Sozial-Religiösen wiederholt die eingangs angedeutete Position: die Abneigung gegen Macht und Staat sei die Folge eines Irrtums über die menschliche Natur, ihre Selbstsucht, Rohheit und Sünde

[Althaus 1921: 38]. Ohne Zwangsgewalt und Staat würden „die Kinder Gottes von den gewalttätigen und rohen Mächten der Geschichte einfach niedergetreten“ [Althaus 1921: 37]. Der zweite, soziologische Teil von Althaus' Argument geht davon aus, daß nach chiliastischer Überzeugung das Reich Gottes ein Reich der Liebe ist, ein Reich der Herrschaft des Evangeliums in den Herzen. Es ist damit ein Reich der Zwanglosigkeit und der Freiheit, denn nach chiliastischer Ansicht kann Liebe „immer nur aus der Freiheit geboren werden, als freie, quellende, ursprüngliche Bewegung“ [Althaus 1921: 33f]. Gerade die Freiheit der Liebe aber setzt, so Althaus, die Rechtsordnung voraus und damit Staat und Zwang. Erst der durch staatlichen Zwang geschaffene Handlungsraum ermöglicht Handlungsfreiheit und schafft damit der Liebe Raum. Keinen Raum lassen der Liebe Gewaltstrukturen, die in staatenloser Anarchie entstehen. Die Liebe Gottes kann erst da politisch wirken, wo dem Einzelnen Vermögen und Handlungsspielraum rechtlich und damit staatlich gesichert sind [Althaus 1923: 16].

**III.** Ein seit den Anfängen der Kirche bis heute von der Theologie vertretener Antichiliasmus war nicht in der Lage, den Gottesreichsgedanken vollständig in das Jenseits der Welt zu verlegen. Dort hatte er nach anthropologisch begründeter Ansicht seinen eigentlichen Ort. Die Organisationszentrierung des Antichiliasmus illustriert, wie stark der Chiliasmus insbesondere seit dem Spätmittelalter auf innerweltliche Wirksamkeit drängt. Gegen dieses Drängen findet der theologische Antichiliasmus im Mittelalter hinreichenden Schutz in der Kirche, seit dessen Ende aber wird der Staat zur antichiliasmischen Hauptstütze. Dieser Wechsel illustriert die zunehmende innere und äußere Schwäche der Kirche und zeigt zugleich, wie sehr die Theologie in ihrem Kampf gegen den Chiliasmus auf die Stabilität und Dauerhaftigkeit angewiesen ist, die ihr nur stabile und große Organisationen bieten können.

## Literatur

- Althaus Paul (1921), *Religiöser Sozialismus*. Gütersloh.
- Althaus Paul (1923), *Staatsgedanke und Reich Gottes*, Langensalza.
- Althaus Paul (1931), *Grundriß der Ethik*. Erlangen.
- Althaus Paul (1957), *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*. Gütersloh.
- Böcher Otto (2000), *Apokalyptische Strukturen in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, S. 1-18 in: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte*, 69. Jahrgang 2000.
- Cohn Norman (1961), *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*. Bern.
- Court John M (2008), *Approaching the Apocalypse: a short history of Christian millenarianism*, London und New York.
- Dassmann Ernst (1993), *Augustin. Heiliger und Kirchenlehrer*. Stuttgart.
- Dietze Walter (1963), *Quirinius Kuhlmann. Ketzler und Poet*. Berlin.
- Ulrich Duchrow (1983), *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart.
- Ebeling Gerhard (2006), *Luther. Einführung in sein Denken*, 5. Aufl. Tübingen.
- Flasch Kurt (1980), *Augustin*. Stuttgart.
- Alois M. Haas (1997), *Der Kampf um den Heiligen Geist - Luther und die Schwärmer*, Freiburg/Schweiz/
- Holl Karl (1923), *Luther und die Schwärmer*, S. 420-467 in *ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1, Luther, Tübingen.
- Joest, Wilfried (1967), *Das Heiligungsproblem nach Luthers Schrift „Wider die himmlischen Propheten“*, S. 189 - 193 in: Ivar Astheim, Hrsg., *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen.
- Kinder Ernst (1954), *Reich Gottes und Kirche bei Augustin. Eine Studie über das Verhältnis von Kirche und Eschatologie im Blick auf das Generalthema der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Evanston 1954 (Luthertum; H. 14)*, Berlin.
- Kreck Walter (1961), *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*. München.
- Kühn Johannes (1923), *Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus zugleich ein Versuch zur neueren Religions- und Geistesgeschichte*, Leipzig.
- Künne Adolf (1997), Hg, *Der Christ in der politischen Verantwortung heute – Die Zwei-Reiche-Lehre auf dem Prüfstand*, Herford.
- Luther Martin:
- „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) (VDFEC),
- „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, ein Vorspiel“ (1520) (VDBG),
- „Von weltlicher Überkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523) (VWU)
- „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern“ (1525) (WDB):
- „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ (1526) (OKA),
- „Eine Heerpredigt wider den Türken“ (1529) (HWDT),
- allesamt in: Albrecht Beutel, Hrsg., *Martin Luther. Christ und Welt. Schriften IV*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2015.
- Maurer Wilhelm (1952), *Luther und die Schwärmer*. Berlin.



- Moltmann Jürgen (1995), *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh.
- Mühlmann Wilhelm E (1961), *Chiliasmus und Nativismus*. Berlin.
- Nigg Walter (1944), *Das Ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*, Erlenbach-Zürich.
- Nigg Walter (1949), *Das Buch der Ketzer*. Zürich.
- Schilling Heinz, *Martin Luther (2012), Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München.
- Schumann Friedrich Karl (1952), *Schwärmerei als gegenwärtige Versuchung der Kirche*, Berlin.
- Sparrn Walter. „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“
- Sparrn Walter (2002), *Über die geschichtstheologische Herausforderung eines Milleniums*, S. 199ff in: ders, Hg, *Apokalyptik versus Chiliasmus? Die kulturwissenschaftliche Herausforderung des neuen Milleniums*. Erlangen.
- Sternberger Dolf (1978), *Drei Wurzeln der Politik*. Frankfurt am Main.
- Steck Karl Gerhard (1955), *Luther und die Schwärmer*, Zollikon-Zürich.
- Wimmer Walter (1979), *Eschatologie der Rechtfertigung*. Paul Althaus' Vermittlungsversuch zwischen uneschatologischer und nureschatologischer Theologie, München.

Fred Lazin

Uniwersytet Ben Guriona, Izrael

## *The changing context of Jews in American Politics – 1930s to the Trump Era*

**Abstrakt:** Celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób zmieniał się status Żydów w Ameryce od lat trzydziestych ubiegłego wieku do czasów obecnych. Zaprezentowane analizy skupiają się na amerykańskiej polityce wobec imigracji Żydów do USA, stosunku amerykańskiego społeczeństwa i władz politycznych do Żydów oraz wpływie żydowskich organizacji na politykę amerykańską. Autor wyodrębnia trzy okresy charakteryzujące się różnym statusem Żydów w USA. Wnioskiem płynącym z przeprowadzonych analiz jest teza, iż Żydzi w USA przeszli drogę od etnicznej i religijnej mniejszości, która znajdowała się na marginesie społeczeństwa i polityki do bycia wpływowym i zaliczanym do głównego nurtu aktorem w amerykańskiej polityce.

**Słowa kluczowe:** Żydzi, USA, Trump, aktorzy polityczni

**Abstract:** The aim of the article is to show how the status of Jews in America changed from the 1930s to the present. The presented analyses focus on American politics regarding Jewish immigration to the USA, the attitude of American society and political authorities towards Jews, and the influence of Jewish organizations on American politics. The author distinguishes three periods characterized by different status of the Jews in the USA. The conclusion from the conducted analyses is the thesis that Jews in the USA went from an ethnic and religious minority, who was on the margins of society and politics to being an influential and mainstream actor in American politics.

**Keywords:** Jews, USA, Trump, political actors

### **1. Introduction**

This article addresses the changing status of Jews in American politics from the 1930's to the present. During this time their status evolved from being outsiders to mainstream actors. The analysis focuses on three periods. The first, the nineteen-thirties, deals

with the response of American Jews to Hitler's anti-Jewish policies. American Jewish defense organizations urged President Roosevelt to protest against these policies. They also favored the admission of German Jews under the immigration quotas. The second, the nineteen-seventies and -eighties, covers the American Jewish advocacy movement for Soviet Jewry which began in the late nineteen-sixties and culminated in 1988-1989 when the Soviet Union allowed free emigration for Jews and granted religious and cultural rights to those that remained. The final section discusses the 2016 Presidential campaign which resulted in the victory of the Republican candidate Donald J. Trump over his Democratic rival Hillary Rodham Clinton. The campaign marked a possible change in the socio-political environment in the United States which threatened the status and sense of security among American Jews.

## **2. The 1930s; The American Jewish response to Hitler's anti-Jewish policies**

Adolph Hitler came to power in March 1933 [Lazin 1979]. Initially, his regime began ousting Jews from Germany's economy, society, and cultural life.<sup>1</sup> Until the German invasion of the Soviet Union in June 1941, German (and Austrian) Jews could leave Germany.

For most German Jews who wanted to emigrate, however, the major obstacle became finding a country willing to admit them. Much of the world had yet to recover from the economic depression of 1929. Virtually no country wanted to accept refugees, and many had even less desire to welcome Jewish refugees. Following Germany's annexation of Austria in March 1938, President Roosevelt called an international conference in Evian France to deal with the plight of Jewish refugees [Bauer 1974: 231-236]. Participating countries, including the United States, offered few places of refuge for European Jews wanting to flee Hitler's Third Reich.

The promulgation of the Nuremberg Laws in 1935 denied citizenship to German Jews and eliminated and or restricted their employment in many fields. Kristallnacht, the state organized pogrom of November 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup>, 1938, resulted in more than one thousand synagogues and prayer rooms destroyed, seven thousand Jewish shops and businesses vandalized and tens of thousands of Jewish males under arrest [Volker 2016: 670-676].

<sup>1</sup> There is no evidence to suggest the existence of a master plan of genocide in the early 1930s [Bauer 1981: 20-21]. By 1945 Hitler's Final Solution had murdered six million European Jews. In his biography of Hitler, Volker argues [2016: 658] "...he never lost sight of his "final goal"—the eradication of European Jews. In the beginning, however, "eradication" meant displacement and not mass murder." In late 1937 Goebbels noted "Jews must leave Germany and all of Europe."

The most prominent and influential American Jewish defense organization at the time was the American Jewish Committee (AJC). Established in 1906 in response to pogroms in Russia it consisted mostly of wealthy American Jews of German origin.<sup>2</sup> Most of its small membership resided in New York City with some members in other American cities. AJC leaders saw themselves as representing (speaking for) American Jewry.<sup>3</sup> With few exceptions, they were non-religious Jews.<sup>4</sup> Two AJC members, Judge Irving Lehman and Mr. Samuel Rosenman served on President Roosevelt's staff.

With each new anti-Jewish policy of the Hitler regime, the AJC asked the State Department and the White House to protest. But, neither spoke out against Hitler or his anti-Jewish policies. The State Department considered these policies to be an internal German matter.<sup>5</sup> In dealing with the President and the State Department, AJC preferred a quiet, behind the scenes, approach; it opposed active public protests and demonstrations especially by Jews. At one time, AJC urged Protestant ministers to protest State Department policy [Lazin 1979: 291]. President Roosevelt protested Hitler's anti-Jewish policies only after the Kristallnacht Pogrom in November 1938; he recalled his Ambassador from Germany [Lazin 2005: 296]. Throughout the period, the AJC defended both President Roosevelt and the State Department against criticism by other American Jewish individuals and organizations.

AJC also favored entry of German Jews to the United States within the immigration quotas. In 1933, influenced by the depression and high unemployment most Americans and members of Congress supported the quota system which restricted immigration.<sup>6</sup> Also, many Americans opposed immigration of Jews.<sup>7</sup> AJC leaders feared that to suggest an increase beyond the quota limitation of twenty five thousand per year for immigrants born in Germany would likely lead to Congress

<sup>2</sup> The overwhelming majority of American Jews at the time had come from Eastern Europe between 1880 and World War I.

<sup>3</sup> They can best be described as *Shtadlanim*, the Yiddish word for self-chosen leaders of the community.

<sup>4</sup> Dr. Cyrus Adler, the President during most of the 1930s, was an observant Jew (religious).

<sup>5</sup> Initially, Judge Irving Lehman urged AJC not to pressure President Roosevelt on the Jewish issue as he had to deal first with the economic crisis in the United States. Lehman also supported the State Department position that Hitler's persecution of German Jews was an internal German matter (Letter, Judge Irving Lehman to Dr. Cyrus Adler, January 20, 1933 (Adler Papers, AJC Archives, New York City).

<sup>6</sup> The quota system limited overall immigration and gave preferences to immigrants from northern and western Europe at the expense of immigrants from southern and eastern Europe.

<sup>7</sup> Typical of the mood in the country was the response to the Rogers Wagner bill in 1939 which called for the admission of twenty thousand German children during 1939 and 1940. The bill died in committee.

reducing the number of refugees from Germany allowed to enter from Germany.<sup>8</sup> Therefore, they worked to facilitate the issuance of visas within the quota limitation. This proved to be problematic. For example, only thirteen hundred German born persons entered as immigrants in 1933, thirty five hundred in 1934 and three years later in 1937 only eleven thousand. The quota was finally filled in 1938. The actions of American consuls in Germany limited the issuance of visas to German Jews. Many discriminated against Jews, using the Likelihood to Become a Public Charge clause (LPC) of the immigration law. AJC efforts succeeded in allowing for bonds to be posted in the United States to guarantee that the immigrant would not become a public charge. They also managed to have the State Department end the requirement of an immigrant needing a police report from his/her local police department, confirming good behavior.<sup>9</sup> They also succeeded to exempt German Jewish students on student visas from the requirement that recipients return to Germany after the completion of studies [Lazin 1979].

Clearly, during the 1930s, the AJC (and American Jewry) lacked influence and clout in American politics. They failed to influence their President to criticize Hitler's anti-Jewish policies and actions and they were unable to open the gates of the United States (within the quota allocation) to accept Jewish refugees from Germany. There are many interrelated explanations for their lack of influence and clout.

First, the United States was in the grips of a great economic depression. Tens of millions of Americans were out of work. Unemployment reinforced American isolationism. In Congress a majority favored noninvolvement of the United States in the affairs of Europe and Asia and wanted a minimum or no immigration especially by Jews and other "undesirables." Moreover, anti-Semitism in the United States contributed to the opposition to Jewish immigrants. Different types of anti-Semitism thrived in many parts of the United States. The nativist Protestants saw the Jews as foreigners and dangerous; Father Coughlin, a Catholic priest, with the largest radio audience in America, portrayed Jews as the killers of Christ and part of an economic cabal ruling the world; and the German American Bundists, who worshiped Hitler and his ideology, believed Jews to be corrupters of American society and culture.

<sup>8</sup> In 1933, the Jewish population of Germany numbered about 520, 000.

<sup>9</sup> If a Jewish person fled Germany and applied for a United States visa in Paris, State Department regulations had required his/her going back to Germany to get the document from the local police chief.

Second, American Jews were insecure in Protestant America. They were seen by others and they saw themselves as outsiders. They were sensitive to anti-Semitism and discrimination in American culture, the media and in the economy. Many leading law firms, banks, major corporations and entire industries did not employ Jews. Higher education institutions limited Jewish enrollments and did not hire Jewish faculty. In many ways they were second class citizens in the United States. Despite the wealth, prominence and success of many in the AJC, they shared this insecurity about their American Jewish identity. Their fear of a potential anti-Semitic response, restricted their political activism and advocacy on behalf of their fellow Jews in German. For example, in the late 1930s AJC President, Dr. Cyrus Adler, worried that if the State Department did criticize Hitler's anti-Jewish policies that this might lead many Americans to think that Jews controlled the American government [Lazin 2005: 294].

### **3. In the aftermath of World War II (and the Holocaust)**

The events of the Holocaust and the establishment of the State of Israel influenced the post-war standing and status of Jews in the United States. First, the Third Reich's murder of six million Jews made anti-Semitism "socially unacceptable" in the United States. Second, during World War II the tri-faith paradigm of American society [Schultz 2011] triumphed. Catholics and Jews had become "American" in a process of transition begun in the early 1900s. The United States was no longer a Protestant country; it had become a nation of three faiths- Protestant, Catholic and Jewish. Along with these two changes, post war America provided economic and employment opportunities for American Jews. They entered in droves into higher education, law, medicine, business and the media [Silberman 1985]. By the 1960s Jews were overrepresented as students and faculty at many of the better American universities.

The establishment of Israel together with the 1967 War, gave American Jews a new backbone in politics and a great deal of pride in being Jewish.<sup>10</sup> The Black power movement of the late 1960s, in turn, justified those wanting to view American Jewish interests as a public interest in the United States.<sup>11</sup> By the 1970s American

<sup>10</sup> According to Ralph Goldman [1995: 4,5] "...state of Israel {psychologically} changed the Jewish image from that of victim to victor." Leon Uris's novel *Exodus* (1958) which retold the story of modern Jewish history culminating in the military prowess of the new Jews of Zion had a similar effect.

<sup>11</sup> The Black Power ideology [Carmichael and Hamilton 1967] conceived of their being more than one public interest.

Jews had become prosperous, suburban and politically influential. In many ways they were mainstream; Goldberg [1996: 4ff] argues that “to some extent American Jews were no longer a minority, but part of a majority in a psychological sense” [Silberman 1985]. For some they had become white. This change in status and influence in American politics is evident in the following case study of the American Jewish advocacy movement for Soviet Jewry.

#### 4. The American struggle for Soviet Jewry, 1960s to 1989

Israel became an independent country in May 1948. Following military victory against soldiers from Egypt, Syria, Iraq, Lebanon, Jordan, Saudi Arabia and Yemen, a cease fire and armistice agreements, Israel then confronted a demographic threat of existential proportions. First, its population lacked a critical mass to insure survival (there were too few Israelis) and its relatively large Arab minority with a very high birthrate provided a long-term threat to the Jewish majority in Israel.

To deal with these threats, the government of Israel called on the Jews of the world to immigrate to Israel. Significantly, in the early 1950s, it established a Liaison Bureau (*Lishkat Hakesher*) to encourage and facilitate the immigration of Jews from the Soviet Union to Israel.<sup>12</sup> Liaison Bureau emissaries at the Israeli embassy in Moscow worked to preserve Jewish identity and spread knowledge about Israel among Soviet Jews. A second branch worked in Western Europe and the United States to get Western governments to pressure the Soviet Union to grant Jews cultural and religious rights or let them leave for resettlement in Israel. In principle, the Liaison Bureau was not anti-Soviet; it did not call for a regime change. They sought rights for Soviet Jews that were guaranteed in the Soviet constitution. They did, however, accuse the Soviet Union of committing cultural genocide against Soviet Jewry. The Soviets began to let some Jews leave in 1968.<sup>13</sup>

The Liaison Bureau focused its efforts on trying to influence the American government to pressure the Soviet Union to allow its Jews to emigrate. It assigned agents to the Israeli Embassy in Washington D.C. and Consulate in New York City.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> At the time there were two major Jewish communities outside of Israel. One in the United States with almost six million persons and a smaller Soviet Jewish community of between two and three million persons. The Israelis believed that the Soviet Jews were better candidates for immigration; they doubted that many American Jews would want to leave their ‘promised land’.

<sup>13</sup> The desire to please the United States and its allies often governed Soviet policy toward emigration of Jews. Similar considerations (*vis a vis* West Germany) also influenced Soviet emigration policy toward their German minority [Lazin 2005].

<sup>14</sup> At times its agents also worked at Israeli Consulates in Los Angeles and Chicago.

The agent in New York recruited American Jewish organizations to the advocacy effort on behalf of Soviet Jewry. In 1971, Liaison Bureau agents helped establish the National Conference on Soviet Jewry (NCSJ) an American umbrella advocacy organization that attracted every major Jewish defense, religious and social organization. The NCSJ led the struggle for Soviet Jewry among mainstream American Jewish organizations. It conducted a public campaign to influence Congress, the State Department and the White House to pressure the Soviet government to act on behalf of Soviet Jewry; let them live as Jews or let them leave for Israel.

At the time President Richard Nixon favored trade with the Soviet Union. He proposed giving Most Favored Nation (MFN) status to the Soviet Union to help it finance trade with the United States. When the Soviet Union initiated an education tax on Soviet Jews leaving for Israel, Senator Jackson (D Washington) proposed an amendment (Jackson Vanik Amendment) denying the Soviets MFN until they allowed free emigration of Jews.<sup>15</sup>

A historic meeting took place on April 30, 1973 between President Nixon and the Conference of Presidents of Major American Jewish Organizations and the NCSJ. In the meeting President Nixon explained that he favored trade with the Soviets and opposed the Jackson Vanik Amendment. He argued that the amendment harmed the interests of the United States. As their President, he asked them to oppose the amendment. Following his presentation, President Nixon left the meeting and those present voted to support the amendment; American Jewish leaders went on record as opposing the President of the United States. Forty years before AJC had refused to publicly criticize the American President. Now, in 1973, the major American Jewish leaders publicly put their concern for Soviet Jews before an interest the President had defined as being 'the national interest.'

In a series of summits between Secretary Mikhail Gorbachev and President Ronald Reagan after 1986 the United States made it clear that détente required granting Soviet Jews the right to leave and religious and cultural freedom for those that remained. In late 1988 the Soviet Union began to open their gates to allow Jews to leave and to grant greater religious and cultural freedom for those that remained.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> The educational tax required departing Jews to repay the Soviet Union for the higher education and professional training they had received.

<sup>16</sup> Following the West's response to the 1979 Soviet invasion of Afghanistan, the Soviet Union, in 1981, closed its gates to Jews wanting to leave the country.



For many, these decision by the Soviet Union marked the end of the Cold War between the United States and the Soviet Union.

In contrast to the nineteen thirties, American Jewish leaders in the nineteen seventies and eighties had more political success than their predecessors. They succeeded in having their government pressure the Soviet Union to allow free emigration of Jews and cultural and religious rights for those that remained. Moreover, pressure from the American Soviet Jewry advocacy effort helped Soviet Jews to get preferential treatment as persons seeking to enter the United States. From 1968 until late 1989 almost all Soviet Jews wanting to enter the United States did so either as refugees or parolees.<sup>17</sup>

The success of the American Jewish advocacy effort for Soviet Jewry to open the gates of the Soviet Union and to gain preferential treatment for Soviet Jewish refugees in the United States might indicate significant political power and clout for Jews in American politics. However, there is another explanation for the success of advocacy for Soviet Jews. Since the late nineteen-forties, the United States had engaged in a Cold War with the Soviet Union. The Cold War contributed to widespread American political support for advocacy for Soviet Jewry advocacy. The Cold War also gave preference to Soviet Jews wanting to resettle in the United States because they were fleeing the vilest of regimes; and necessarily because of American Jewish pressure to admit them.

Importantly, when the Soviet opened the gates to free Jewish emigration, some sources expected that over a million Jews would leave the Soviet Union. More than ninety percent wanted to come to the United States. In response, with the Cold War ending, the American government imposed a quota in 1989 which limited the entry of Soviet Jewish refugees.<sup>18</sup>

American Jews in the nineteen-seventies and eighties felt more at home and were far less insecure as American Jews than their co-religionists in the nineteen-thirties. They were powerful mainstream Americans. When their own government

---

<sup>17</sup> Tens of millions of persons around the world competed for the fewer than one hundred thousand refugee places each year. The Attorney General had the power to parole someone into the United States. The parolee received less financial support than refugees but were also eligible for citizenship.

<sup>18</sup> Almost all major American Jewish organizations accepted the quota or limitation on Soviet Jews entering the United States [Lazin 2005].

restricted the immigration of Soviet Jews in 1989, they acted with restraint. Most Soviet Jews would go to Israel (many against their wishes); American Jewry did not challenge the government policy to restrict their entry.

### 5. The 2016 Elections and Jews in American Politics

The 2016 presidential election in the United States rattled for many American their sense of security and mainstream status in the American political system. Their concerns focused on the campaigns of Donald Trump for the Republican nomination and as the Republican candidate for President of the United States.

Candidate Trump launched crude attacks on Muslims and immigrants. He portrayed Muslims as being a ‘Trojan Horse’ and terrorist threat to the well-being of the United States.<sup>19</sup> He fabricated tales of Muslim’s in New Jersey cheering as the World Trade Center Towers collapsed during the terrorist attacks of September 11, 2001. He described Mexican immigrants as rapists and criminals.

These attacks on Muslim and Mexican immigrants reminded some American Jews of the hostile and threatening atmosphere in the United States of the nineteen-thirties when anti-Jewish views dominated the immigration issue. For example, nativist anti-Semites used the trojan horse metaphor to characterize the threat of admitting German Jewish refugees who might be used by the Nazis to spy on America. Similarly, Trump’s negative views of Mexicans and later of African countries recalled the Nazi dehumanization of the German Jews.<sup>20</sup>

Most alarming, however, was the appearance during the campaigns of 2016 of anti-Semitism on social media. When certain Jewish reporters criticized candidate Trump, they were targeted with a barrage of anti-Semitic tweets which sometimes included their photos pasted over drawings of persons being placed in a gas chamber or an oven. Trump’s style and campaign normalized anti-Semitic language in public discourse on social media and media in general. For example, a Breitbart article commented on a Jewish correspondent: “Hell hath no fury like a Polish, Jewish American elitist scorned” [Dailkos.com]. Tens of millions of

<sup>19</sup> Some of his supporters suggested that adherence to Shariah Law prevented Muslims from becoming real Americans.

<sup>20</sup> The reference to Sharia Law recalled the claim by some anti-Semites that adherence to the Talmud and Jewish law prevents Jews from becoming true Americans.

American heard and or saw a Trump supporter at a rally chant “Jew S A” instead of “USA.”<sup>21</sup>

In a widely publicized incident candidate Trump retweeted a cartoon from a white supremacist site with a picture of Hillary Clinton surrounded by dollar bills, a six pointed Jewish star, and the caption “most corrupt” [Politifact.com]. While Trump claimed that the cartoon contained a deputy sheriff’s star, many Jews saw the ad as an anti-Semitic canard which focused on Jews, money and corruption. And here it is being tweeted by a mainstream American politician, who would soon be President of the United States.

An anti-Semitic message also appeared in Trump’s final TV video ad for his presidential campaign [Salon.com]. In the video Trump spoke about how international bankers exploited and drained the wealth from the American economy, hurting middle and working-class Americans. And then three faces of American villains appear in the video—the financier George Soros, the chair of the Federal Reserve Janet Yellen and the CEO of Goldman Sacks Lloyd Blankfein. All three are prominent American Jews who have major roles in the American economy. By implication the ad suggests that they are ripping off the American economy while serving a cabal of international financiers.

The Trump ad reinforced the anti-Semitic claim that Jews control and exploit the American economy. More importantly, Trump refused to condemn or disavow the other more blatant anti-Semitic messages of some of his supporters. Bradley Burston argued that Trump became an “influential public figure who enables, tolerates, excuses and pumps Jew-haters.”<sup>22</sup> Some argued that Trump was “dog whistling” the white supremacists. For example, Trump told radio talk show host Alex Jones, who claimed that Jews control the media, “your reputation is amazing” [Vox.com]. When David Duke, former head of the Klu Klux Klan endorsed Trump, Trump refused to disavow him. And after becoming President, when American Nazis marched in Charlottesville, carrying torches and chanting Nazi slogans and “Jews will not replace us” Trump talked about “very fine people’ on both sides.”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> The national news media carried this clip of the event which occurred in Arizona in October 2016.

<sup>22</sup> Bradley Burston, “I hadn’t been called a kike since fourth grade. Donald Trump changed that.” *Haaretz October 5, 2016* [Haaretz.com].

<sup>23</sup> <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks/-president-trump-infrastructure/>. When Julia Ioffe wrote a critical article about Melania Trump and received emails urging her to be gassed, Melania Trump admitted that her fans may have gone too far, but that they were provoked.

## 6. Conclusion

This article has presented an overview of the status of Jews in American politics from the nineteen thirties to the present. It described a transition of an ethnic and religious minority from being outsiders and peripheral to becoming mainstream and influential actors in American politics. This parallels (or may be the result of) the transformation of the United States, begun in the early twentieth century, from a Protestant country to a tri-faith nation of Protestants, Catholics and Jews.

The successful candidacy of Donald Trump for President in 2016 suggests a crisis of identity in the United States. Candidate and President Donald Trump questioned the place of Muslim's and non-white immigrants in American society. Some of his supporters object to the Muslim faith being accepted as a major American faith. They emphasize either the Christian origins and or character of the American way of life and/or America's Judeo Christian heritage. Concurrently, the white supremacist supporters of Trump fear the possibility of whites becoming a minority in a multi-racial United States. The white supremacists consider American Jews to be non-white.

While a minority of American Jews support Trump the overwhelming majority oppose his anti-Muslim and anti-immigration rhetoric and policies. They see his policies and rhetoric as a threat to their own security and well-being as Americans.

The alt right community with its white supremacist contingent may remain small and their political influence may decline. They may return to the fringe and extreme, outside of mainstream American politics. The same fate may await the vocal anti-Semites who surfaced during the 2016 campaign.

Regardless, the events of 2016 have shaken many American Jews who feel more vulnerable than before. The author Nathan Englander writing in the *New York Times* expressed the change that had occurred. In response to the Nazi march in Charlottesville Virginia with torches, swastikas and the chant "Jews will not replace us" he wrote, "There is the trauma of those assaulted by Nazis on American soil. The pain and violence and the lessons we draw from them. Because the children who witness a day like that, and a president like this, will not forget the fear and disrespect tailored to the black child, the Muslim child, the Jewish child" [NYT.com].

## Bibliography

- Bauer Yehuda (1974), *My Brother's Keeper: A History of the American Joint Distribution Committee, 1929-1939*, Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Bauer Yehuda (1981), *American Jewry and the Holocaust: The American Joint Distribution Committee, 1941-1945*, Detroit: Wayne State University Press.
- Carmichael (1967), Stokely and Charles Hamilton. *Black Power: The Politics of Liberation*, NY: Random House.
- Dailkos.com, [www.dailkos.com/stories/2016/9/28/1545499/-steve-bannon-website-hell-hath-no-fury-like-a-Polish-Jewish-American-elitist.scorned](http://www.dailkos.com/stories/2016/9/28/1545499/-steve-bannon-website-hell-hath-no-fury-like-a-Polish-Jewish-American-elitist.scorned)
- Goldberg JJ. (1996), *Jewish Power: Inside the American Jewish Establishment*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Goldman Ralph (1995), *The Involvement and Policies of American Jewry in Revitalizing European Jewry, 1945-1995*. Unpublished manuscript.
- Haaretz.com, [www.haaretz.com/misc/article-print-page/i-hadn-t-been-called-a-kike-in-years-trump-changed-that-1.54446`76](http://www.haaretz.com/misc/article-print-page/i-hadn-t-been-called-a-kike-in-years-trump-changed-that-1.54446`76)
- Lazin Fred (1979), *The Response of the American Jewish Committee to the Crisis of German Jewry, 1933-1939*, *American Jewish History* (formerly *AJHQ*) LXVIII, No.3 (March, 1979):283304.
- Lazin Fred (2005), *The Struggle for Soviet Jewry in American Politics: Israel versus the American Jewish Establishment*, Lexington Books.
- NYT.com, [www.nyt.com/2017/08/15/opinion/Jewish-charlottesville-anti-Semitism.html](http://www.nyt.com/2017/08/15/opinion/Jewish-charlottesville-anti-Semitism.html)
- Politifact.com, [www.politifact.com/truth-o-meter/article/2016/jul/05/donald-trumps-star-of-david-tweet-recap/](http://www.politifact.com/truth-o-meter/article/2016/jul/05/donald-trumps-star-of-david-tweet-recap/)
- Salon.com, [www.salon.com/2016/11/07/watch-donald-trumps-last-campaign-ad-is-a-fitting-end-to-an-anti-semitic-campaign/](http://www.salon.com/2016/11/07/watch-donald-trumps-last-campaign-ad-is-a-fitting-end-to-an-anti-semitic-campaign/)
- Schultz Kevin (2011), *Tri-Faith America: How Catholics and Jews Held Postwar America to its Protestant Promise*, New York: Oxford University Press.
- Silberman Charles (1985), *A Certain People: American Jews and Their Lives Today*, New York: Summit Books.
- Ulrich Volker (2016), *Hitler: Ascent 1989-1939*, NY: Alfred A. Knopf.
- Uris Leon (1958), *Exodus*, New York: Doubleday and Company.
- Vox.com, [www.vox.com/policy-and-politics/2016/10/26/13418304/alex-Jones-Jewish-mafia](http://www.vox.com/policy-and-politics/2016/10/26/13418304/alex-Jones-Jewish-mafia)

Ks. Adam Romejko

Uniwersytet Gdański, Polska

## *René Girarda teoria mimetyczna. Między religią a polityką*

**René Girard's mimetic theory. Between religion and politics**

**Abstrakt:** W świecie zachodnim popularne jest przekonanie, że sfera polityczna i religijna (państwowa i kościelna) są niezależne (por. Mt 22,21). Uczonym, który uważał, że u początków ludzkiej kultury (cywilizacji) było inaczej, jest francuski antropolog i literaturoznawca René Girard. Podkreśla on, że religia (rytuał ofiariczny) stoi u podstaw ludzkich instytucji, w tym tych o politycznym charakterze. W wypracowanej teorii, określanej mianem mimetycznej, zwraca uwagę na przemoc, która w kolektywnej formie jest w stanie budować i podtrzymywać egzystencję ludzkiej wspólnoty. W teorii mimetycznej pojawiają się cztery kwestie korespondujące z polityką: 1) budowanie politycznej wspólnoty na podstawie niechęci do innych (jednostki, grupy mniejszościowej); 2) wykorzystanie ludzkiego mimetyzmu w kierowaniu grupami społecznymi; 3) pozycjonowanie siebie jako ofiary, które ma na celu zyski polityczne itp.; 4) nowoczesna troska o ofiary, stanowiąca oręż wobec politycznych przeciwników. Teorię mimetyczną można stosować w badaniach politycznych fenomenów. W niniejszym artykule zanalizowano za pomocą „Girardowskich okularów” niemiecki talk-show maybrit illner z dn. 2 listopada 2017 r.

**Słowa kluczowe:** René Girard, maybrit illner, polityka, religia, teoria mimetyczna

**Abstract:** In the Western world, the popular belief is that the political and religious (state and church) spheres are independent (cf. Matthew 22:21). A person who points out that at the beginning of human culture (civilization) was different, is the French anthropologist and literary scholar René Girard. He emphasizes that religion (the sacrificial ritual) underlies human institutions, including those with a political character. In the developed theory, which is referred to as mimetic, he draws attention to violence, which in a collective form is able to build and sustain the existence of the human community. Four issues corresponding to politics appear in the mimetic theory: 1) building a political community based on aversion to others (individuals, minority groups); 2) the use of human mimesis in the management of social groups; 3) positioning as a victim that aims at political gains, etc.; 4) a modern concern for the victims, which is a weapon against political

opponents. Mimetic theory can be used in researching political phenomena. In this article, the German talk-show maybrit illner (from November 2, 2017) was analyzed using “Girard’s glasses”.

**Keywords:** René Girard, maybrit illner, mimetic theory, politics, religion

## Wstęp

Podkreślając inspirującą moc Biblii, przywołuje się przy różnych okazjach cytaty z niej pochodzące. Do najczęściej stosowanych należy rada, której Jezus udzielił faryzeuszom i zwolennikom Heroda: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21). Chętnie odczytuje się te słowa jako usankcjonowanie rozdziału dwóch sfer: politycznej i religijnej (państwowej i kościelnej).

Uczonym, który w powyższej kwestii proponuje inne rozwiązanie, jest francuski antropolog i literaturoznawca René Girard. Jego zdaniem, u początków tego, co polityczne i religijne, mamy do czynienia ze ścisłym związkim, a nawet jednością tych dwóch sfer. U zarania ludzkiej kultury stoi religia z jej „sercem” w postaci rytuału ofiarniczego. Ujawniające się uporządkowanie i powtarzalność ludzkich działań w ramach rytualnej przemocy staje się bazą dla tego, co zinstytucjonalizowane.

Poniżej przedstawiono podstawy myśli René Girarda, tj. teorii mimetycznej. Następnie wskazano na obecne w niej aspekty polityczne. W ostatniej części artykułu – na wybranym przykładzie – zaprezentowano hermeneutyczne walory idei Girardowskich.

## 1. René Girard – osoba i dzieło

René Girard urodził się 25 grudnia 1923 r. w Awinionie, w południowej Francji, w niezamożnej rodzinie inteligenckiej. Jego ojciec pracował jako kustosz w bibliotece muzeum awiniońskiego, aby następnie przejąć analogiczną funkcję w tamtejszym Pałacu Papieskim. Również matka należała do osób wykształconych – znała m.in. język włoski [Girard 2006: 24].

W czasie wojny – podobnie jak ojciec – Girard studiował paleografię w École des chartes w Paryżu. Przygotowywał się do pracy archiwisty, którą jednak postrzegął jako niezgodną z jego życiowymi ambicjami. Z tego powodu zdecydował się

wyjechać w 1947 r. do USA, gdzie przez rok miał być lektorem języka francuskiego. Z biegiem czasu okazało się, że amerykańska ziemia stała się jego domem – tam pracował zawodowo i (1951) założył rodzinę [tamże: 28; Girard 1996b: 1; Williams 2012: 9].

Girard był wykładowcą i profesorem na kilku amerykańskich uniwersytetach, m.in. na Indiana University, Duke University, John Hopkins University i Stanford University. Na ostatnim pracował w latach 1980-1995, do przejścia na emeryturę [Palaver 2003: 21]. Tam w 1990 r. powstało dzieło mające na celu popularyzowanie i rozwijanie myśli Girardowskiej. To Kolokwium nt. Przemocy i Religii (Colloquium on Violence and Religion, COV&R), które obecnie skupia ponad 400 naukowców z całego świata spotykających się na corocznym sympozjum [por. The Colloquium]. Girard zmarł 4 listopada 2015 r. w Stanfordzie.

René Girard jest autorem ponad 20 książek. Część z nich była wydawana z jego inicjatywy, inne były publikowane (w różnych językach) przez osoby zainteresowane jego myślą, w antologiach jego artykułów. Niektóre książki to zapis rozmów z nim przeprowadzonych. Można także wskazać na liczne artykuły naukowe oraz wywiady [np. Ludzkie, arcyłudzkie 2008: 16-20]<sup>1</sup>. Do najważniejszych publikacji należą trzy: *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne* (Warszawa 2001) [wyd. fr. Girard 1961]; *Sacrum i przemoc* (Poznań 1993-1994) [wyd. fr. Girard 1972] i *Rzeczy ukryte od założenia świata* [wyd. fr. Girard 1978]<sup>2</sup>. Zostały one wydane w okresie 17 lat (1961-1978). Odbijają się w nich trzy etapy kształtowania się teorii mimetycznej – 1) mimetyzm i bazująca na nim rywalizacja; 2) mechanizm kozła ofiarnego jako fundament kulturowy; 3) dokonane w Biblii odsłonięcie prawdy o mechanizmie kozła ofiarnego. Problemem w recepcji myśli Girardowskiej był język francuski, w którym powstała większość jego dzieł. Jego idee stawały się intelektualną własnością świata z pewnym opóźnieniem – dopiero po przetłumaczeniu książek na język angielski.

Antropologicznym punktem wyjścia koncepcji René Girarda jest założenie, że człowiek to istota, w której życiu uwidacznia się najwyższa w świecie stworzonym zdolność do naśladownictwa. Pomimo że przekonanie o ludzkim mimetyzmie pojawia się już w starożytności, tj. u Platona (427-347) i Arystotelesa (384-322), to jednak – zdaniem Girarda – ich opinie spływają tę problematykę. Zdolność do

<sup>1</sup> Spis publikacji René Girarda zob. [Romejko 2015: 24-25, 560, 583-584].

<sup>2</sup> W języku polskim opublikowano fragmenty ww. opracowania [Girard 1983: 182-74; Girard 1988: 180-193; Girard 2013: 17-50].



naśladowania wpływa na różne sfery życia człowieka, w tym na jego pragnienie. Girard zwraca uwagę, że pragnienie nie jest czymś spontanicznym, ale jest ono uwarunkowane przez wybory innych – tych, których się naśladuje<sup>3</sup>.

Sposobnością do rozpoczęcia badania ludzkiego pragnienia były zajęcia z literatury francuskiej, które powierzono młodemu Girardowi. Analizując powieści, dochodzi do wniosku, że chociaż zmieniają się ich bohaterowie, to jednak schemat pragnienia pozostaje ten sam. Można go oddać za pomocą trójkąta, którego wierzchołki stanowią: 1) podmiot pragnienia; 2) przedmiot pragnienia; 3) pośrednik [por. Zambrzycki 2013: 42]. Mamy do czynienia z różnymi konfiguracjami ww. schematu; np. jedna osoba może być w tym samym czasie podmiotem pragnienia, sugerującym się pragnieniem innego, a jednocześnie, poprzez swój mimetyzm, wskazywać – jako pośrednik – drogę innym. Girard podkreśla: „Najróżniejsze formy pragnienia trójkątnego tworzą (...) pewną uniwersalną strukturę” [Girard 2001: 100].

Okazuje się, że dość szybko zmienia się rola, którą pełni pośrednik. Z naśladowanego wzoru staje się rywalem. Na siłę rywalizacji wpływa „rzadkość” dóbr, o które się konkuruje, a także „duchowy” dystans pomiędzy rywalami. Im są sobie bardziej (społecznie) bliscy, tym łatwiej o konflikt, gdyż każda z jego stron jest przekonana o zasadności swego roszczenia. Girard komentuje tę sytuację w dosadnych słowach: „Instynktownie wyobrażamy sobie stosunki braterskie jako serdeczny związek, ale przykłady mitologiczne, literackie i historyczne, jakie przychodzą na myśl, świadczą zupełnie o czymś innym: Kain i Abel, Jakub i Ezaw, Eteokles i Polinik, Romulus i Remus, Ryszard Lwie Serce i Jan bez Ziemi, i tak dalej” [Girard 1993: 84]. Nie należy się więc dziwić, że Girard mówi o mimetycznych „bliźniętach” czy „sobowtórach” [tamże: 109].

Konsekwencją „trójkątnego” pragnienia jest narastanie konfliktu, który z lokalnego przemienia się w ten o ogólnospołecznym charakterze. Stąd mówi się o *wojnie wszystkich ze wszystkimi* (łac. *bellum omnium contra omnes*) [por. Hobbes 2005: 206-207]. „Wszędobylski” konflikt jest niebezpieczny – w społecznościach archaicznych, tj. tych, które nie wypracowały mechanizmu „państwowej” prewencji analogicznej do współczesnego systemu sądowniczego i karnego; wiąże się z nim groźba nawet całkowitej ich destrukcji. W tym kontekście prawo talionu, m.in.

<sup>3</sup> W teorii mitycznej używa się obok *pragnienia* innego terminu, tj. *pożądanie*, jednak z zastrzeżeniem, że nie będzie się go zawężyło do perwersyjnych żądz, w tym tych o seksualnym charakterze [por. Girard 2002: 2; Girard 1996a: 5, przyp. 1; Goszczyńska 1988: 177].

wyrażone w Biblii w słowach „oko za oko, ząb za ząb” (Wj 21,24), jawi się jako zasada cywilizowana, gdyż kładzie ono wyraźną, a co za tym idzie akceptowalną, granicę dla zemsty [Schwager 1994b: 18].

Badania dzieł etnologów doprowadziły René Girarda do przekonania, że z zagrożeniem ze strony rozszerzającej się przemocy można sobie poradzić bez systemu państwowej prewencji. Przemoc można kontrolować przemocą dozwoloną w ramach rytuału ofiarniczego. Centralne miejsce zajmuje tu bazujący na mimetyzmie *mechanizm kozła ofiarnego*. Skoro można naśladować pragnienia innych, można także naśladować ich naznaczone agresją zachowanie. Girard stawia hipotezę, że u podstaw życia instytucjonalnego stoi kolektywny mord, który określa mianem *mordu założycielskiego* lub *mechanizmu założycielskiego* [Girard 1992: 87; Girard 1991: 168; Girard 1983: 126-127,135; Girard 2002: 97-98]. Jest to jego zdaniem zjawisko transkulturowe, tj. ujawniające się w podobnej formie w różnych miejscach i czasie tam, gdzie miało miejsce przejście od stanu natury do kultury (*hominizacja*) [Girard 1991: 29,44].

Agresja wobec przypadkowej ofiary, która pociąga za sobą agresję innych, otrzymuje nowe znaczenie. To, co było do tej pory zatemizowane, staje się jednością. Dokonuje się specyficzne przewartościowanie oceny ofiary kolektywnej przemocy, które Girard określa mianem *sakralizacji*. Skoro panował chaos, a przemoc zakończyła go, to ofiara była winna społecznym niepokojom. Od tego momentu postrzegana jest ona inaczej – jako źródło pokoju. To, co przeklęte, przynosi błogosławieństwo. Ta ambiwalencja odbija się w treści terminu *sacrum*, który odnosi się nie tylko do bycia świętym, lecz także przeklętym. Podobny fenomen można zaobserwować w pozaeuropejskich kulturach [Girard 1994: 133,140-144].

Doświadczenie chaosu i powrotu pokoju (za sprawą kolektywnej przemocy) naznaczone jest pragnieniem, aby w przyszłości, w sytuacji kryzysowej, odtworzyć możliwie dokładnie wydarzenia związane z mordem założycielskim. Prowadzi to do aktywności, którą określa się mianem rytuału. Istotą tej ofiarniczej rekapitulacji jest nieznamość zasad, na których się ona opiera. Inaczej to, co „boskie”, stałoby się tym, czym jest w rzeczywistości – ludzką konstrukcją w czystej postaci [Girard 1993: 10].

Literackim świadectwem przesłania zawartego w ofiarniczych rytuałach są mity. Ich charakterystyczną cechą stanowi permanentna prezentacja ofiary przemocy jako winnej, jej oprawców zaś jako tych, którzy wybierają właściwe rozwiązanie.

Girard przywołuje mity z kręgu europejskiego, jak i z innych obszarów kulturowych, m.in. chętnie analizuje mit o Edypie oraz mit o Romulusie i Remusie. W ramach tego drugiego opowiada się o powstaniu miasta, które jest symbolem kształtowania się ładu cywilizacyjnego [Girard 1983: 126].

Zbiorem tekstów, które prezentują odmienną perspektywę do tej zawartej w mitach, jest Biblia. Tam ofiara jest niewinna, przestępcami zaś są ci, którzy posługują się przemocą. Biblia nie jest pod tym względem wyjątkiem. René Girard podkreśla, że z podobną demaskacją mechanizmu kozła ofiarnego i bazującego na nim rytuału mamy do czynienia w starożytnej tragedii greckiej. Jednak było to intelektualne i duchowe przedsięwzięcie, które zakończyło się fiaskiem. Tacy autorzy jak Sofokles (496-406) i Eurypides (485-407) dochodzą do pewnego punktu, aby potem wrócić na „dawną drogę” [Girard 1993: 179-180; Girard 1991: 41].

Pod względem demistyfikującej mocy teksty biblijne nie stanowią homogenicznej masy [por. Schwager 1994a: 700-702]. W Starym Testamencie szczególnie wartościowe – zdaniem René Girarda – są: opowiadanie o Kainie i Ablu, opowiadanie o Józefie i jego braciach, teksty prorockie oraz psalmy, Księga Hioba, opowieść o sędziu Salomona. W Nowym Testamencie interesujące są następujące bloki tekstowe: Jezus i faryzeusze, Pasja, męczeństwo św. Szczepana, List do Hebrajczyków. Okazją do całkowitego odsłonięcia prawdy o zasadach mechanizmu kozła ofiarnego było nauczanie Jezusa Chrystusa, które w konsekwencji doprowadziło do Jego męki i śmierci (Pasja). Wprawdzie w stosunku do Jezusa autorzy nowotestamentowi nie używają określenia „kozy ofiarny”, to jednak pojawiają się inne, w tym „Baranek Boży”. Girard akcentuje, że miano „Baranek Boży” jest korzystne, gdyż pozwala ono uwypuklić niewinność ofiary, a jednocześnie uniknąć negatywnych skojarzeń, które łączą się z kozłem [Girard 2002: 169].

## 2. Polityczne aspekty teorii mimetycznej

W swej genezie polityka osadzona jest na tym, co religijne. Wyraźnie można to dostrzec, odnosząc się do idei *sakralnego króla* lub *sakralnej monarchii*, która do czasów współczesnych obecna jest w rytuałach koronacyjnych prymitywnych ludów. Odwołując się do niej, René Girard tłumaczy pochodzenie władzy królewskiej, z którą wiązano szczególną asystencję tego, co „boskie”. Jego zdaniem władza królewska swymi korzeniami sięga specyficznego wydarzenia w ramach rytuału ofiarniczego. Wybranej na ofiarę jednostce pozwalano spełniać wszelkie zachcianki, w tym te natury seksualnej. W ten sposób prowadzono do społecznego „chaosu”, który „usprawiedliwiał” nadchodzącą (rytualną) przemoc. Przyszła

ofiara chętnie wcielała się w tę rolę, w pewnym sensie mszcząc się za zbliżającą się śmierć [Girard 1994: 160-161].

Girard stawia hipotezę, że odpowiednio przebiegła jednostka mogła skłonić do dokonania ofiarniczej substytucji – zamiast niej powinien zginąć ktoś inny. Nie było to trudne, gdyż w rytualnym odtworzeniu założycielskiego mordu i tak mamy do czynienia z substytucją pierwotnej ofiary [Girard 1993: 146-147]. Girard podkreśla, że czymś, co współgra z jego opiniami nt. sakralnej genezy monarchii, jest fakt, że w wielu prymitywnych kulturach król pełni jednocześnie rolę czarownika, który jako ofiarnik czuwa nad właściwym przebiegiem ofiarniczego rytuału [Frazer 1997: 40-41,139].

Przekonanie, że król jest w stanie kanalizować w sobie oparte na mimetyzmie społeczne antagonizmy, a co za tym idzie, że ma „boską” władzę, nie oznaczało, że nie było chętnych do zajęcia jego miejsca. Podatnymi na tego typu pragnienia były osoby z otoczenia władcy, a więc pod względem społecznym mu bliskie. To centralny motyw starotestamentowej Księgi Hioba. Niestety, czytana jest ona z upraszczającej perspektywy prologu i epilogu, które w skrócie można oddać następująco: Bóg wystawił na próbę wierność Hioba, dotykając go cierpieniem, Hiob okazał się wierny, a więc zdał egzamin, i w nagrodę otrzymał znacznie więcej, niż posiadał w przeszłości. Nie dostrzega się, że Księga Hioba to świadectwo politycznego spisku, któremu nadano „boską” motywację. „Przyjaciele” Hioba, pocieszając go, starają się wykazać mu, że nieszczęście, które go spotkało, wynika z jego grzeszności. Stąd nie ma już dla niego boskiej łaski, która do tej pory była fundamentem jego władzy. Wniosek jest jeden: „umarł król, niech żyje król”. Brakuje tylko jednego do rytualnego pozbawienia władzy Hioba i powierzenia jej w ręce „godniejszej” osoby. Chodzi o to, aby była pełna jednomysłność, tj. Hiob – podobnie jak Edyp – ma uznać swą winę. Hiob jednak okazuje się upartą ofiarą. Choć ma świadomość grzeszności, nie przyznaje się do stawianych mu zarzutów, odrzuca bezlitosnego boga „przyjaciół”, a wyznaje Boga pełnego miłosierdzia (por. Hi 16,19-21; 19,25-27) [Girard 1992: 126].

Sakralne początki monarchii sprawiają, że nie do zaakceptowania jest liberalna idea *umowy społecznej*. Do tej kwestii nawiązuje René Girard w opracowaniu poświęconym twórczości Williama Szekspira. Analizując tragedię *Juliusz Cezar*, stwierdza: „Idea umowy społecznej jest wielkim humanistycznym wybielaniem mimetycznego współzawodnictwa, typowym wybiegiem i osłoną dla tych, którzy nie potrafią ścigać mimetycznej logiki wystarczająco daleko [...] Szekspir ściga

w *Juliuszu Cezarze* logikę mimetyczną aż po gorzki kres i znajduje tam nie umowę społeczną, ale jednomyślną przemoc mordu założycielskiego. Jeżeli jest myślicielem konsekwentnym, to rozwiązanie to z całą pewnością pojawi się nie w jednej, ale w wielu sztukach, być może nie zawsze tak wyraźnie, jak w *Juliuszu Cezarze*, ale przynajmniej *implicite* w krótkich wskazówkach i aluzjach, nietrudnych obecnie do rozszyfrowania, posiadliśmy już bowiem podstawową wiedzę o mordzie założycielskim dzięki *Juliuszowi Cezarowi*, owej tragedii, która najbardziej gruntownie bada i tłumaczy ten temat” [Girard 1996a: 289-290].

W sprawnych rękach mimetyzm może okazać się narzędziem przydatnym do zdobycia i utrzymania władzy. Dzięki niemu możliwe jest szachowanie bardziej ambitnych jednostek oraz grup społecznych. Na motyw ten Girard zwraca uwagę, analizując tragedię Szekspira pt. *Troilus i Kressyda*, w której Ulisses chce osłabić wpływy Achillesa. Widzi go także w zachowaniu Piłata, który bez powodzenia próbuje zapanować nad żądnym krwi tłumem. Zamiast Jezusa proponuje mu – i tak już skazanego – Barabasza. Zabieg ten jednak nie odnosi skutku. Stąd opinia Girarda: „Z chwilą, kiedy dochodzi do jednomyślności, tłum rzuca się na ofiarę wyłaniającą się z mimetycznego procesu, i nie chce już słyszeć o żadnej zamianie. Godzina substytucji minęła, nadeszła godzina jednomyślnej przemocy. Piłat dobrze to rozumie. Kiedy tłum nie godzi się na Barabasza, od razu wydaje mu Jezusa” [Girard 2002: 37-38].

Mimetyzm jest przydatny w działaniach mających na celu zachowanie porządku społecznego. W ich centrum widzimy przemoc wobec jednostki lub małej grupy, którą uznaje się za przyczynę społecznych zawirowań i dlatego karze się ją w kolektywny sposób. Przeradzający się w przemoc gniew przynosi „błogosławiony” owoc w postaci wracającej zgody i pokoju. Ten polityczny motyw wyraźnie odbija się w wypowiedzi arcykapłana Kajfasza, który wie, co należy zrobić, aby zapobiec kryzysowi wywołanemu przez nauczanie Jezusa: „...lepiej jest [...], aby jeden człowiek umarł za lud, niżby miał zginąć cały naród” (J 11,50).

Mechanizm ten powtarzał się w przeszłości wielokrotnie. Narodem, który w minionych wiekach służył jako kolektywny kozioł ofiarny, byli Żydzi. W nowszych czasach można wskazać na sprawę kapitana Alfreda Dreyfusa (1859–1935), francuskiego oficera żydowskiego pochodzenia, który w 1894 r. został fałszywie oskarżony o szpiegostwo na rzecz Niemiec. Jego proces spolaryzował Francję – z jednej strony odżyły antysemityczne resentymy, z drugiej zaś pojawili się tacy, którzy byli przekonani o kłamliwości oskarżenia [tamże: 158].

René Girard odnosi się również do ambiwalentnego spojrzenia w Europie na osobę cesarza Francji Napoleona Bonaparte (1769–1821). Nienawidzono go, jednocześnie zaś podziwiano jego polityczną i militarną sprawność. Sakralne zafascynowanie Napoleonem wyraźnie wpłynęło na ruchy zjednoczeniowe w przestrzeni krajów języka niemieckiego, które zdecydowały się pod egidą Prus na stworzenie silnego państwa o mocarstwowym ambicjach wobec Europy i świata [Girard 2010].

Instytucją, która podobnie jak Napoleon ma moc jednania nieprzyjaciół we współczesnej Europie i świecie, jest papieństwo. Tendencje te uwidoczniły się wyraźnie w XIX w. [tamże: 197]. Można na nie zwrócić uwagę i współcześnie. W minionych latach zestawiano chętnie osobę „strasznego papieża” Benedykta XVI z „dobrym papieżem” Franciszkiem [por. Romejko 2013: 221-254].

Wielce interesującą ideą René Girarda jest *nowoczesna troska o ofiary*<sup>4</sup>. Współcześnie ujawnia się ona wyraźnie w krajach zachodnich, które są przekonane, że integralnym elementem ich tożsamości jest troska o najsłabszych. Problem polega na tym, że jest ona wykorzystywana w sposób instrumentalny, a jednocześnie przybiera obsesyjną formę. Girard podkreśla, że mamy do czynienia z „... paradoksalną stawką rywalizacji mimetycznych, konkurencyjnym podbijaniem ceny” [tamże: 178].

Zwraca się uwagę nie na wszystkie ofiary, ale na takie, które mogą stać się narzędziem do napiętnowania innych. Girard tłumaczy: „Istnieją ofiary w ogólności, ale najbardziej interesujące są te, które pozwalają nam potępić sąsiadów. [...] Kiedy podejrzewamy naszych sąsiadów, że ulegają pokusie kozła ofiarnego, ze wstrętem to ujawniamy. Bezlitośnie piętnujemy zaistniałe mechanizmy kozła ofiarnego, za które winę ponoszą nasi sąsiedzi, a jednocześnie sami nie potrafimy się obyć bez zastępczych ofiar. Wszyscy próbujemy wierzyć, że nasze urazy są słuszne, a nienawiść usprawiedliwiona, ale nasza pewność w tej dziedzinie jest bardziej krucha niż naszych przodków” [Girard 2002: 171, 178].

Oskarżenie nie dotyczy tylko „podłych” jednostek, lecz także zbiorowości, przede wszystkim zaś chrześcijan. „Najpierw lamentujemy nad ofiarami, oskarżając się wzajemnie o to, że przyczyniamy się do ich powstawania czy zezwalamy na ich

<sup>4</sup> René Girard w ten sposób zatytułował przedostatni rozdział opracowania *Widziałem szatana...* [Girard 2002: 175-184].

istnienie. Następnie lamentujemy nad hipokryzją każdego lamentu; wreszcie lamentujemy nad chrześcijaństwem, niezbędnym kozłem ofiarnym, ponieważ rytuał musi mieć ofiarę, a dzisiaj ofiarą jest zawsze ono: *the scapegoat of last resort*, i z nutką szlachetnego cierpienia stwierdzamy, że chrześcijaństwo nic nie zrobiło, «żeby rozwiązać problem przemocy» [tamże: 179].

Kwestia *nowoczesnej troski o ofiary* jest atrakcyjna z perspektywy politologa. Tego typu postawa jest obecna w retoryce politycznej, w ramach której podejmuje się wysiłki, aby potępić politycznego przeciwnika, mającego odwagę posiadania odmiennej opinii.

### 3. Hermeneutyczna wartość teorii mimetycznej – *casus talk-show maybrit illner*

Teoria mimetyczna René Girarda stanowi narzędzie, przy pomocy którego można interpretować polityczne i społeczne relacje zachodzące we współczesnym świecie. Autor niniejszego artykułu preferuje określenie „Girardowskie okulary”, rozumiejąc je jako specyficzną wrażliwość towarzyszącą pracy badawczej [por. Romejko 2015: 131]. Studia w Austrii (1999–2004) przełożyły się w życiu autora na dobrą znajomość języka niemieckiego oraz na codzienne korzystanie – drogą satelitarną i internetową – z programów niemieckich i austriackich rozgłośni radiowo-telewizyjnych. W dn. 2 listopada 2017 r. na falach niemieckiej telewizji ZDF zaprezentowano cotygodniowy odcinek politycznego talk-show *maybrit illner*, zatytułowany *Europa läuft die Zeit davon. Warten auf Berlin (Europie ucieka czas. Czekanie na Berlin)* [maybrit illner]. Oglądając go z perspektywy Girardowskiej, łatwo można było dostrzec motyw budowania zgody pomiędzy jego uczestnikami, której podstawą była intelektualna niechęć do „politycznego innego”, a konkretnie w stosunku do Europy Wschodniej – w tym do Węgier i Polski. Zabrakło konsekwencji – nie przykładano tej samej miary, oceniając kraje zachodnio- i wschodnioeuropejskie.

Wśród gości talk-show była niemiecka minister obrony narodowej Ursula von der Leyen (ur. 1958). Pochwaliła ona unijny program studenckiej wymiany Erasmus, dzięki któremu jej dzieci studiowały w Polsce. W czasie ich pobytu miały tam miejsce wybory parlamentarne (2015). Odnosząc się do zmienionej sytuacji politycznej, wyraziła głębokie przekonanie, że w Polsce należy wspierać opór młodych demokratów („Diese gesunde, demokratische Widerstand der jungen Generation [...] in Polen, die muss man unterstützen”). Słowa te spotkały się z krytycznymi opiniami środowisk identyfikujących się z polskimi władzami.

Nie tylko słowa von der Leyen, ale także wypowiedzi pozostałych gości wpisały się w logikę zgody opartej na niechęci wobec „politycznego innego”. W kontekście relacji polsko-niemieckich można zaryzykować i odświeżyć używane od końca XVIII w. stereotypowe i ksenofobiczne określenie *polnische Wirtschaft* (*polska gospodarka*), pod którym rozumie się niegospodarność, ogólny nieład, ciemnotę i zdemoralizowanie, a które przywoływano w Niemczech w sytuacji kryzysowej, chcąc poprawić nastroje społeczne. Towarzyszyło temu przesłanie, które można by wyrazić słowami: drodzy Niemcy, u nas nie jest tak źle, popatrzcie tylko na Polaków [Geremek 2005: 14-15]. Głównym wątkiem przewijającym się w audycji *Europa läuft die Zeit davon* jest specyficzna prezentacja Niemiec, które jawią się jako kraj cywilizowany, czego potwierdzeniem jest ich proeuropejskość (prounijność)<sup>5</sup>. Im dalej od „serca Europy” (od Berlina), szczególnie w kierunku wschodnim, tym gorzej.

Prowadząca audycję Maybrit Illner (ur. 1965), pochodząca z Berlina Wschodniego dziennikarka, na początku zapowiedziała, o czym będzie program: 1) o Brytyjczykach, którzy wychodzą z Unii Europejskiej; 2) o wschodnich Europejczykach, którzy coraz bardziej oddalają się od swoich sąsiadów; 3) o Grekach, którzy mają problemy finansowe; 4) o eskalacji sporu pomiędzy Hiszpanami i Katalończykami; 5) o Niemczech, w których trwają rozmowy dotyczące budowy koalicji rządowej, ale także o ich roli w Europie. Okazało się, że kolejność podjętych tematów była inna. Jednym kwestiom poświęcono więcej czasu, innym mniej.

Oceniając sytuację w Hiszpanii, wykazano więcej empatii niż wobec Węgier i Polski. Z jednej strony udzielono poparcia dumnym Katalończykom, którzy walczą z centralistycznym rządem w Madrycie, z drugiej podkreślono, że to wewnętrzna sprawa Hiszpanii. Dlatego czymś normalnym byłaby (ewentualna) deportacja aresztowanego w Belgii Carlesa Puigdemonta (ur. 1962), lidera katalońskich władz regionalnych, do Hiszpanii, którą zalicza się do bezpiecznych krajów. Von der Leyen zaznaczyła, że Hiszpania to kraj demokratyczny, który ma własną konstytucję, i dlatego Katalończycy nie mogą jednostronnie podejmować decyzji o politycznej secesji. Dodała, że gdyby Puigdemont uciekł do Niemiec, to zostałyby wydany władzom hiszpańskim, gdyż podobnie jak Belgia, także Niemcy stosują  *europejski nakaz aresztowania*.

<sup>5</sup> W audycji Europa jest używana jako synonim Unii Europejskiej.



Analogiczną opinię wyraził Christian Lindner (ur. 1979), przewodniczący Wolnej Partii Demokratycznej (Freie Demokratische Partei, FDP). Oceniając to, co dzieje się w Hiszpanii, zwrócił uwagę, że w Niemczech panują zdecydowanie wyższe standardy polityczne. Zgodził się, że regiony mają prawo walczyć o swoją tożsamość oraz finanse, lecz podkreślił, że powinno to się odbywać w cywilizowany sposób. W Niemczech takie sprawy załatwia się – i tu jego zdaniem uwidacznia się różnica w stosunku do Hiszpanii – przed sądami.

W audycji podkreślano, że są w Unii Europejskiej państwa / regiony, które powinny się uczyć od tych, które mają znacznie bogatsze polityczne doświadczenie, a w konsekwencji wiedzę dotyczącą właściwych rozwiązań. Ona uzasadnia ich prawo do wytykania politycznych braków i niedociągnięć. Takim wzorcowym regionem jest zdominowany przez niemieckojęzyczną ludność, leżący na północy Włoch, Tyrol Południowy, z którego pochodzi biorący udział w rozmowie Reinhold Messner (ur. 1944), alpinista i były europarlamentarzysta z ramienia Federacji Zielonych.

Pewnym rozwiązaniem byłoby pójście w kierunku proponowanym przez Ulrike Guérot (ur. 1964), niemiecką politolog, badaczkę z European Democracy Lab. Podkreśla ona, że państwo narodowe to gorset, który wprawdzie wytrzymał dwieście lat, lecz teraz kończą się już jego możliwości. Stąd należy je rozmontować i powierzyć jego zadania instytucjom unijnym oraz regionalnym. Uczestniczący w audycji wyrażali opinie, że być może nieco za wcześnie na taki krok, lecz jednocześnie dawali do zrozumienia, że są na niego gotowi. Messner podkreślił, że jest Europejczykiem, a nie Włochem, Niemcem, Austriakiem czy Szwajcarem. Inni powinni tak jak on poczuć się Europejczykami. Cem Özdemir (ur. 1965) – razem z Simone Peter (ur. 1965) lider Związku 90/ Zielonych (Bündnis 90/ Die Grünen) – podkreślił, że jest praktykującym Szwabem, Niemcem i Europejczykiem<sup>6</sup>.

Czymś, co ma istotne znaczenie dla rozwoju europejskiej integracji, jest wspólna polityka obronna. W tym kontekście von der Leyen wyraziła zadowolenie z *brexitu*. Jej zdaniem Wielka Brytania była głównym „hamulcowym” w tej kwestii. Pozostają jeszcze sceptyczne kraje, takie jak Litwa, Łotwa, Estonia, Polska i Węgry, które preferują bliższe związki z NATO.

<sup>6</sup> Cem Özdemir nie wspominał o rodzicach, którzy do Niemiec przyjechali jako górnicy z Turcji.

Niemiecki historyk Heinrich Winkler (ur. 1938) podkreślił, że aby ściślejsza integracja była możliwa, niezbędne jest budowanie na wspólnych wartościach europejskich. Nie jest to łatwe, gdyż istnieją państwa, które nie są gotowe do przestrzegania kryteriów kopenhaskich, a dotyczących państwa prawa i podziału władzy. To Węgry pod rządami Viktora Orbána, i Polska pod rządami Jarosława Kaczyńskiego. Niezbędne jest podjęcie działań mających na celu zawrótanie tych dwóch krajów z niebezpiecznej drogi nacjonalizmu i niszczenia państwa prawa. Özdemir uzupełnił, że i w Europie Zachodniej ujawniały się w przeszłości podobne problemy. Wskazał na Włochy, rządzone przez Silvia Berlusconi, oraz Austrię, w której w 1999 r. sukces wyborczy odniosła Wolnościowa Partia Austrii (Freiheitliche Partei Österreichs, FPÖ).

Czy Niemcy mają prawo pouczać innych, szczególnie zaś wschodnich Europejczyków? Lindner jest zdania, że tak. Kiedyś nie byli zbyt przyjaźnie nastawieni do obcych, ale zmieniło się to. W efekcie demokracja w Niemczech (i innych krajach zachodnich) umocniła się. Dlatego nikt w Niemczech nie postawi pod znakiem zapytania państwa prawa jak to uczynił Viktor Orbán na Węgrzech. Niemcy (Zachód) muszą być gotowe do działania, tak jak wtedy, gdy w Austrii rządzili ludowcy razem z wolnościowymi. Po Lindnerze krótko wypowiedział się Winkler, a następnie von der Leyen, podkreślając – o czym była wcześniej mowa – że należy wspierać zdrowy i demokratyczny opór polskiej opozycji.

Uczestnicy audycji zgadzają się, że Niemcy robią wiele na rzecz jedności europejskiej, a także innych krajów, w tym tych borykających się z problemem uchodźców. Niestety – pomimo nadzwyczajnego zaangażowania i gotowości do poświęcenia – same nie są w stanie wszystkiego rozwiązać. Czymś nie do zaakceptowania jest oczekiwanie, że to one będą brały odpowiedzialność za brak rozważy i rozrzutność innych. Jedynym krajem, na który w tym dziele mogą liczyć, jest Francja. Jednak i wobec niej – pomimo reform „mądrym prezydenta” Emmanuela Macrona – należy być ostrożnym. Może się bowiem okazać, że niemiecki podatnik będzie musiał ratować nie tylko zrujnowane banki hiszpańskie, ale i francuskie.

W audycji *maybrit illner* odzwierciedla się „germanocentryczna” narracja, wzmocniana poprzez niechęć w stosunku do „politycznego innego”, szczególnie zaś mającego wschodnioeuropejski rodowód. Niemcy prezentuje się jako miarę tego, co cywilizowane, postrzegając je jednocześnie jako kwintesencję tego, co unijne i zachodnie. To kraj, który „odrobił swoją lekcję” w przeszłości, i w szczególności

sposób jest powołany (motyw *nowoczesnej troski o ofiary*), aby strofować, a nawet karać opornych, głównie tych z Europy Wschodniej.

Można zaryzykować i stwierdzić, że uczestniczący w audycji dotknięci są quasi-religijnym (sakralnym) doświadczeniem politycznej jedności, która przekłada się na poczucie osobistego spełnienia. Z jednej strony partycypuje się w „cywilizowanym” porządku zachodnioeuropejskim, z drugiej zaś cieszy się możliwością uczestniczenia w misji kolektywnego pouczenia myślących inaczej. Nie ma znaczenia, czy oni akceptują udzielane nauki, czy też nie. Polityczny sprzeciw wzmacnia przekonanie, że trzeba chronić ich przed nimi samymi, a brak zrozumienia, że podejmowane działania mają na celu ich „dobro”, uzasadnia zastosowanie („szlachetnych”) działań mających na celu złamanie ich oporu.

### Zakończenie

W powszechnym odbiorze polityka i religia to dwie niezależne sfery. Zachowanie rozdziału między nimi oceniane jest jako oznaka funkcjonowania nowoczesnego państwa. Myślicielem, który z dystansem odnosi się do tej idei, jest francuski antropolog i literaturoznawca René Girard. W ramach teorii mimetycznej wskazuje, że polityka i religia są ze sobą powiązane. Ujawnia się – jego zdaniem – następująca kolejność – z tego, co religijne, wyrasta to, co polityczne, w tym państwo. Religia, z jej ofiarniczym rytuałem, daje grupom społecznym narzędzie, dzięki któremu możliwa jest kontrola ludzkiej przemocy. Rytuał ofiarniczy to także początek instytucjonalnego uporządkowania.

Ważnym pojęciem Girardowskim jest *mechanizm kozła ofiarnego*, który polega na budowaniu zgody na podstawie niechęci w stosunku do innego (jednostki / grupy mniejszościowej). Pomimo że prawda o nim została odsłonięta dawno, bo w Biblii, nadal oddziałuje on na jednostki i zbiorowości, nawet na te, które identyfikują się jako cywilizowane.

Girard mówi także o *nowoczesnej trosce o ofiary*, w której zawiera się ambiwalentna postawa – krytykowanie agresji (w tym politycznej) połączone z chętnym sięganiem po nią w stosunku do tych, których oskarża się o skażenie przemocą. Zjawisko to można dostrzec w relacjach politycznych, np. w Unii Europejskiej. Zaprezentowano to na przykładzie talk-show *maybrit illner*, który wyemitowano dn. 2 listopada 2017 r. w ramach niemieckiej telewizji ZDF.

## Bibliografia

- Frazer J. G. (1971), *Złota gałąź*, Warszawa, t. 1.
- Geremek R. (2005), *Niemieckie gadanie*, „Ozon” nr 35.
- Girard R. (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris.
- Girard R. (1972), *La violence et le sacré*, Paris.
- Girard R. (1978) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris.
- Girard R. (1983), *Rzeczy ukryte od założenia świata*, „Literatura na Świecie”, nr 12.
- Girard R. (1988), *Logos Heraklita i Logos Jana*, „Studia Filozoficzne” nr 10.
- Girard R. (1991), *Kozioł ofiarny*, Łódź.
- Girard R. (1992), *Dawna droga, która kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa.
- Girard R. (1993), *Sacrum i przemoc*, Poznań, t. 1.
- Girard R. (1994), *Sacrum i przemoc*, Poznań, t. 2.
- Girard R. (1996a), *Szekspir. Teatr zazdrości*, Warszawa.
- Girard R. (1996b), *The Girard Reader*, red. J. G. Williams, New York.
- Girard R. (2001), *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, Warszawa.
- Girard R. (2002), *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa.
- Girard R. (2006), *Początki kultury*, Kraków.
- Girard R. (2010), *Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre*, East Lasing.
- Girard R. (2013), *Rzeczy ukryte od założenia świata. Geneza kultury i instytucji*, „Rocznik Antropologii Historii”, nr 2.
- Goszczyńska M. (1988), *Wstęp tłumacza*, „Studia Filozoficzne” nr 1.
- Hobbes T. (2005), *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa.
- Ludzkie, arcyłudzkie* (2008), „Newsweek Polska” nr 52.
- Maybrit illner vom 02.11.17. Europa läuft die Zeit davon – Warten auf Berlin*, <https://youtu.be/gun6VKdnkXo> [24.11.2017].
- Palaver W. (2003), *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster – Hamburg – London.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2000), red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań.
- Romejko A. (2013), *Joseph Ratzinger jako wdzięczny kozioł ofiarny w świetle publikacji tygodnika „Der Spiegel”*, „Studia Gdańskie”, t. 32.
- Romejko A. (2015), *Polacy w Wielkiej Brytanii: interpretacja mimetyczna*, Tuchów.
- Schwager R. (1994a), *Biblische Texte als „Mischtexte”. Das hermeneutisch-spirituelle Programm der „Entmischung”*, „Katechetische Blätter”, nr 119.
- Schwager R. (1994b), *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Wien – München.
- The Colloquium on Violence and Religion*, <http://violenceandreligion.com/> [29.11.2017].
- Williams J. G. (2012), *Girardians. The Colloquium on Violence and Religion, 1990-2010*, Wien – Zürich – Berlin – Münster.
- Zambrzycki M. (2013), *Homo Bioelektromimeticus. System pojęć i hipotez modelowych*, „Studia Gdańskie” 2013, t. 32.

**Omówienia, recenzje, sprawozdania**



Miroljub Jevtić

Uniwersytet Belgradzki, Republika Serbii

## *25 Years of Politology of Religion*

**Abstract:** The increasing influence of religion in politics - a fact which was suddenly noticed after the Iranian Islamic revolution, the role of religion in the downfall of the Warsaw Pact and socialist regimes in Eastern Europe, the resurgence of Hinduism by using the Bharatia Janata Party in India, the increasing importance of Judaism as a political ideology in Israel along with other examples from different religions, all together represented a challenge for political science. At the time, political science disciplines were not able to offer a solution for these questions. As a result, a specific political science discipline emerged, namely the Politology of Religion. This is a specific scientific discipline because of its specific research subject, separating it from other disciplines. Therefore, Politology of religion is both a general and a specific political science discipline. It is general because without its findings the education of a political scientist is not possible. On the other side, Politology of religion is a specific discipline due to its research of political science themes, in the context of religion. This discipline was firstly introduced as a course in the Department of Political Science of the University of Belgrade, in the school year 1993/1994. So far, hundreds of undergraduate political science students attended this course. Meanwhile, both Master and Specialist studies in Politology of Religion were developed. There is a Doctoral course as well. Therefore, the Department of Political Science of the University of Belgrade, educates politologists of religion from the undergraduate level, to the PhD level. The peak development of this discipline was, however, the first in the world publication of a journal in English dedicated to politics and religion – The Politics and Religion Journal (PRJ). PRJ gets its most valuable recognition from its authors, who come from all over the world. As such, PRJ is one of the most-multicultural social science Journal in the world.

**Keywords:** religion, politics, research, science, politology of religion

When it comes to institutions which are dealing with Political Science, we can see that they are rather young, particularly when it comes to the differentiation of Political Science as a specific scientific discipline with a specific field of study, in contrast with other social sciences. For example, the Academy of Moral and

Political Sciences in Paris was founded in 1795. It consisted of departments of philosophy, ethics, political economy, law and history. However, there was no specific department of Political Science, as all above mentioned sciences were considered as political and there was no such thing as a distinctive Political Science at that time. Therefore, the Academy which was founded for the purpose of studying Political Science, claimed that there is no such thing. The first school in the world which was dedicated particularly to Political Science was L'ecole libre des sciences politiques. In 1945 this school became the Institut d'etudes politiques. Nowadays, there are 10 similar institutes in France. The last one was founded in 2013 in Saint Germain en Lay, only 20km away from Paris. This tells us a story about the development of departments of Political Sciences in this country.

It is quite similar in London. The London School of Economics and Political Sciences (LSE) was founded in 1895. It is also important to mention that this is the full name of this school, despite the fact that many refer to it as the London School of Economics. Since 1872 we can see a great development of Political Science around the globe, resulting in a fact that today, we almost cannot find a University in the world without a Department for political science.

If we first take a look at the curriculums and programs of these institutions, we can see that their main research focuses on the analysis of political theory, political order, comparative politics, political organizations, international relations, internal politics etc. All of these disciplines have a secular dimension. This is quite normal, as modern science is materialistic and based on facts, with a goal to be serious and precise. When it comes to religion, we can say that political science ever since its formation was very anti-religiously oriented, under the influence of French Enlightenment, which claimed that religion will disappear. Due to that fact, Political Science did not take religion into account and did not consider it as a source of political behavior and politics in general. On the other hand, when it dealt with religion through above mentioned disciplines, it was always through the understanding that religion will soon disappear.

This can be best seen in the work of Peter Berger, who said that “it is realistic to expect that believers in the XXI century can be only found in small sects, gathered with a goal to resist the world secular culture”. It is almost impossible to understand that someone with such great authority can say something like this, only one year before the creation of the Organization of Islamic Cooperation, the second largest Inter-governmental organization in the world, just after the UN.



Even though science should avoid using value statements, we will break this rule and say that Berger's statement was stupid. Later he said that he was wrong and by that he made an indirect apology, saying that the world today "is fiercely religious as it has always been, and in some parts even more than before".

As this is a work of the politology of religion, someone might ask why are we quoting a sociologist. We do so because the sociologist understood the significance of religion much before the politologists, giving birth to a special discipline: the sociology of religion. However, when they formed the sociology of religion, they did not pay much attention to it, unlike other social disciplines. This is because they all believed that religion will soon disappear as well, as Berger claimed. They formed the ISA (International Sociological Association) in 1949, with support from UNESCO. Research Committee 22 for the Sociology of Religion was formed 10 years later, in 1959.

At the same time, in 1949, the IPSA was formed (International Political Science Association), again with support from UNESCO. The headquarters of this organization is at the University of Concordia, Canada. Contrary to sociologists, politologists showed a higher level of rigidity towards religion. They failed to see that religion is the foundation of many modern states, such as Pakistan, formed in 1947, or Israel. Therefore, Pakistan is proof that religion is a fact of the future, not of the past. On the other hand, political science has the state as its main topic of research. Even though the state of Pakistan, formed in 1947, is two years older than the IPSA, it was not valid proof for it to be acknowledged that religion is the primary source of politics, same as a nation is. It is particularly important to emphasize the fact that Pakistan openly stated that they want to create a state for Muslims. Hence the name Pakistan, as "paks" in Urdu language means "state of religiously clean". Only after decades and important political events, such as the role of the Vatican in the dissolution of the Warsaw Pact, the Iranian Islamic revolution in 1979 etc., that it became obvious that religion was the primary source of political behavior. Nevertheless, Political Science did not react. Only after 50 years, the IPSA founded RC 43 for Religion and Politics in 1999.

The situation with the most important political science association in Europe – European Consortium for Political Research (ECPR), is similar. This organization was formed in 1970. Its standing group for Religion and Politics was formed in 2006. This is not hard to explain. Western political science, which was uncritically labeled as liberal, was very dogmatic and rigid when it comes to religion as

a source of politics. At the same time, behind the Iron curtain, science was based on dogmatic Marxism.

A great example of this is a research of Steven Kettell, member of our Editorial board. In 2012 he published his analysis 11 years after 9/11 [Kettell 2012]. This event, the attack of Al Qaeda on the World Trade Center in New York and the Pentagon building, was labeled as a result of Islamic extremism. Everyone agreed that religion served as a source of political action which changed the world. 11 years after, Kettle's analysis showed that 20 leading political science journals published 7254 articles. And that only 184 of them, 2,54%, has religion as a primary or secondary research subject. More precisely, 97 articles has religion as a primary subject of research, while 87 articles has religion as a secondary source of analysis [Kettell 2012].

More or less, we dealt with Anglophone sources so far. Let's take a look how things are doing in other big cultures and states where political science is developed. For example, if we search "politologie des religion" on the online catalog of the French National Library, we can see that there is not a single entry containing this term. On the other hand, the library catalogue of the Institute d'études politiques has only one source under the same search: Politics and Religion Journal, which has a parallel French title "Politologie des religion". This Journal is published by the Center for Study of Religion and Religious Tolerance, from Belgrade. So, even though there is a French term "politologie des religions", coined just like "sociologie des religions", French authors did not publish a single article so far under this term. If we search Google using this term, we can get a result that "L'Observatoire du Religieux was founded in 1992", within the research project led by Prof. Bruno Etienne, affiliated with "l'Institut d'études politiques and a former member of l'Institut Universitaire de France". As a young group, they managed to become a distinguished organization, within sociologie and politologie des religions". This is the only time when the French used this concept. We repeat however, that this young group did not write a single book or scientific article using the term "politologie des religion". But, in the library of "l'Institut d'études politiques" there is an article, wrote by the author of this article. It has almost the identical title as the title of this conference. This is an article published in the Indian Journal of Political Science [Vol. LXX, No. 2, 2009, pp. 409-418]. This article is now 9 years old.

If you search the online catalogue of the Library of Congress, the world's largest library, with the keywords "politologie des religions", you will get only one result:

the above mentioned Politics and Religion Journal. So instead of a French journal, it is a Serbian journal promoting French culture in the USA. If you search the term politology of religion, the only result is a monograph titled Religion and Power-Essays on Politology of Religion [Jevtic 2008]. Politology of religion is only developed in the German speaking countries. Germans coined the term religionspolitologie and founded the “Institut für Religionspolitologiein” in the city of Duisburg. Unfortunately, according to internet sources, this institute is no longer active. Despite this fact, it is important to mention the motto of this Institute: “One who does not understand religion, cannot understand politics”, which is very true. It also says that Germans did not understand politics before, as they did not consider religion as a political factor. Moreover, if they understand what religion means for politics, they will not accept to have Muslims immigrants and have no idea what to do with them now. Similarly, the Germans are, partly, responsible for the Armenian genocide, as they supported the Ottoman Empire without thinking about what will remain when such a big state collapses, creating modern Turkey as a religiously homogeneous country. With numerous Christian minorities, Turkey today would have looked very different from what it looks like now, with a different political situation.

According to the above mentioned facts, it is important to say that Politology of religion as a specific political science discipline, was founded at the Department of Political Science, University of Belgrade, in the school year 1993/94. This is the first time in history, that this discipline has become part of the curriculum of Political Science. It is a general fact that, according to the sociology of knowledge, a science is not fully developed until it becomes a part of a University curriculum. As we can see, it happened for the first time at the Department of Political Science in Belgrade. It is very important to say that this process did not go without challenges. Just like political scientists in the world, political scientists in Belgrade did not see religion as important for politics. There was a huge opposition against this course of study. It is the same today. Politology of religion is a core course in the Political science department, while in International relations (IR), Journalism and Social Work departments, they had to wait for 23 years to accept this course as important for the education of a Political Scientist. Only after accreditation in 2015, Politology of Religion was accepted as an elective course in these three departments, but only as an elective, not as a core course. This is particularly important for the IR department, where students in their final year can choose between two modules: International politics and European integration. My colleagues who teach European integration find that Politology of religion is not necessary

for their students. Not even as an elective course. Even in a situation where the problem of Muslim integration caused French authorities to forbid prayers in the streets, teachers in this module claim that Politology of religion is not needed. However, it is important to see that Politology of religion is now an elective course in two and a half departments and therefore, shows a significant progress in the understanding of this topic.

Despite all the challenges, Politology of religion managed to create significant success and development at the Faculty of Political Sciences in Belgrade. In the beginning, there was a two years specialist program in Politological studies of religion. Since 2015, they are transformed into Master studies in Politological studies of religion. At the same time, one can defend a PhD thesis in the Doctoral studies and attend lectures. Therefore, Politology of religion is fully developed in the Department of Political Sciences. All three levels of higher education give the opportunity for political-religious education for students.

In the last 25 years, over 1000 students attended lectures in bachelor studies. There are numerous master and several PhD dissertations. At this moment, there are 13 students in the Master studies and 7 of them in Doctoral studies.

The fact that Politology of religion is born in Belgrade is an internationally acknowledged fact. For example, Dr Stella Marega, University of Trieste, participated in a conference “Philosophy, Religion and Public Policy, at the University of Chester 2014”. She gave a presentation titled „Philosophy, Religion and Politics: Contributions and Perspectives of Politology of Religion”, where she said „I refer to a successful attempt done in the early ,90s, when two distinct schools laid the theoretical foundations of a new discipline: political science of religion, also called Politology of Religion or Politicology of Religion. In Eastern Europe, Miroљub Jevtic founded the Center for Study of Religion and Religious Tolerance at the University of Belgrade, Serbia, in 1993. In Germany, Claus E. Bārsch, (disciple of Eric Voegelin) gathered a group of scholars and researchers at Duisburg University, creating in 1996 the Institut fūr Religionspolitologie. Interesting contributions from this school were collected in 2005 in a volume programmatically entitled *Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht: 'Who disregards religion does not know politics'*”. A Similar statement was given by Nigerian colleagues in 2013 who said: “This possibly was why the political science of religion otherwise referred to as politicology or politology of religion was established in Serbia in 1993 before it became embraced in other parts of the world. The discipline was

formally established as an academic one in the Faculty of Political Science of the University of Belgrade, Serbia, that year“. The same thing can be found in the doctoral dissertation by Sergey S. Streljnikov titled “Mutual effects of political culture and confessional education in the condition of modernization in Russia”, defended at Tyumen State University 2014. In his thesis he states the following: “Thinking about the influence of religion on contemporary political processes is done in the research of Serbian politologist M. Jevtic who is a founding father of politology of religion” [Streljnikov 2014: 8]. These above mentioned statements confirm that Politology of Religion was born in Belgrade at the Department of Political Science.

The biggest success of the Belgrade school of Politology of Religion, is the publication of the world’s first journal in the English language in 2007. At this moment, there is one more journal of the same kind, published by APSA. However, this APSA Journal started publishing in 2008. The Politics and Religion Journal gathered so far hundreds of scholars from all over the world: as authors or as reviewers or as members of the editorial board and editorial board from abroad. Due to this fact, PRJ is one of the most international and most multicultural Journals in the world. In honor to the PRJ, numerous world famous universities organized scientific conferences. For example, two American Universities organized a conference in Florida in 2015. Similar conferences were organized in Argentina, Moscow, Beijing, Malesia etc.

If you search google using the term politology of religion in different languages: politology religion; politologie des religion; politologia della religione; politologia de la religion; religionspolitologie; politologia religii in Polish, Russian: политология религии or Arabic ن ي د ل ا ق س ا ي س م ل ع, you will find information which supports the above mentioned facts.

In conclusion, it should be mentioned that Politology of Religion already took its place in the world of political science. This conference in Warsaw is best proof for this. It is obvious that religion has massive influence on politics, making the education of political scientists without this course, incomplete and unable to produce quality students and professionals, capable of conducting adequate political analysis. As the German colleagues said “One who does not understand religion, cannot understand politics”. In that sense, I understand this conference as a place for sharing a call to the ISPA and the ECPR to include Politology of Religion as a core course in the Political Science departments. Because it is more

than clear that after the Introduction in political science, Politology of religion is the most important course for understanding politics and therefore, for the education of a political scientist.

### **Bibliography:**

- „A Bleak Outlook is Seen for Religion“, New York Times, 25.2.1968.
- Berger P. (2008), Desekularizacija sveta-preporod religije i svetska politika, Novi Sad.
- Dreyfus P. (1972), Du Pakistan au Bangladesh, Paris.
- Krynicky-Krieger A. (1974), Le Paskistanetat des purs, Paris.
- Kettell S. (2012), “Has Political Science Ignored Religion”, PS: Political Science & Politics, No. 1.
- Lončar M. (2017), Osnove političkog delovanja Hizmet pokreta, Belgrade.
- Jevtić M. (1974), Islamic understanding of war and the role of Islamic Conference in preserving peace, Belgrade.
- Jevtic M. (2009), “Theoretical Relationship Between Religion and Politics”, Indian Journal of Political Science, Vol. LXX, No. 2.
- Petit Larousse (1961), Vol. 11, Paris.
- The World Almanac and book of fact (2016), New York.

Joanna Kulska

Uniwersytet Opolski, Polska

## *Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej*

**Socio-Political and Religious Ideas and Movements**

**in the 20th-21st Centuries**

**Ryga, 4-5 października 2018 r.**

W dniach 4-5 października 2018 roku na Uniwersytecie Łotewskim w Rydze odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa *Socio-Political and Religious Ideas and Movements in the 20th-21st Centuries*. Konferencja została zorganizowana przez Instytut Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Łotewskiego w Rydze, a w gronie współorganizatorów znalazły się cztery instytucje naukowo-badawcze z Polski i Rosji: Uniwersytet Opolski, Uniwersytet Wrocławski, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu oraz Rosyjska Akademia Nauk. Celem organizatorów było podjęcie zagadnienia roli wartości religijnych w szerokim ujęciu społeczno-kulturowym, zarówno z perspektywy historycznej, jak i współczesnej. Punktem wyjścia do sformułowania przedmiotu rozważań podjętych podczas konferencji przez przedstawicieli różnych dyscyplin badawczych stały się procesy zachodzące w obszarze rzeczywistości społecznej i politycznej, których zrozumienie i pogłębiona analiza nie są możliwe bez uwzględnienia idea i odniesień religijnych. Wskazywano w szczególności na fakt, że podjęcie tego rodzaju analiz jest konieczne, zważywszy na kierunek ewolucji czynnika religijnego obserwowany w okresie ostatnich dekad, niejednokrotnie zaskakujący dla badaczy z obszaru nauk społecznych.

W zmieniającej się dynamicznie współczesnej rzeczywistości politycznej rośnie ryzyko zagrożeń stabilności i bezpieczeństwa społecznego wynikające z manipulacji w obszarze wartości etycznych, religijnych i kulturowych, co jest widoczne zarówno w dyskursie publicznym, jak i w obszarze mediów. W następstwie rozprzestrzeniania się procesów globalizacji i ich negatywnych konsekwencji nasila się poczucie niepewności i dezorientacji, które przekładają się na wzrost

poparcia dla populistycznych haseł i quasi-religijnych idei, jak również radykalizację wspólnot religijnych. W związku z tym rodzi się potrzeba podjęcia analizy zjawiska sekularyzacji, w szczególności w odniesieniu do byłego bloku sowieckiego, które skutkowało rozwojem mitów politycznych i społecznych, kultywowanych w szczególności w obszarze edukacji, przestrzeni medialnej i polityce, a które w znacznym stopniu kształtują współczesne oblicze społeczeństw w Europie Środkowej i Środkowo-Wschodniej. Analiza wzajemnych, wielowymiarowych powiązań między ideami społeczno-politycznymi oraz religijną świadomości społeczeństwa została w związku z tym podjęta zarówno w ujęciu retrospektywnym, jak i współczesnym.

W konferencji wzięło udział ponad 30 badaczy z kilku państw z regionu Europy Środkowej i Wschodniej, Rosji, Turcji oraz Wielkiej Brytanii. Polska nauka była reprezentowana podczas konferencji przez troje badaczy z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytetu Opolskiego oraz z Uniwersytetu Wrocławskiego.

Podczas pierwszej wprowadzającej sesji podjęto kwestię ambiwalencji czynnika religijnego w obszarze idei, jak i praktyki społeczno-politycznej. Wprowadzeniem w ową niejednoznaczność wymiaru religijnego było wystąpienie Joanna Kulskiej z Uniwersytetu Opolskiego. Referentka podkreśliła w swoim referacie problem powszechnego, zarówno na poziomie medialnym, jak i naukowym, pomijania pozytywnego aspektu oddziaływania czynnika religijnego w formie licznych inicjatyw, podejmowanych zarówno na poziomie podmiotów o zasięgu międzynarodowym, jak i tych lokalnych. Podniosła też fakt wyłaniania się coraz szerszego obszaru kooperacji w zakresie rozwiązywania konfliktów i budowania pokoju między podmiotami religijnymi i świeckimi (Joanna Kulka: *Religion as a Source of Peace: Contribution of Religious Factor to Conflict Resolution and Peacebuilding*). Egzemplifikacja tego zagadnienia została zaprezentowana w tym samym panelu przez Annę Jagiełło-Szostak z Uniwersytetu Wrocławskiego, która wraz z Joanną Kulską omówiła ambiwalentną rolę czynnika religijnego w odniesieniu do konfliktu na Bałkanach. Referat, w którym religia została zaprezentowana nie tylko jako czynnik konfliktogenny, ale również pokojotwórczy, został oparty na doświadczeniach zgromadzonych przez obie referentki podczas warsztatów dotyczących rozwijania „kultury słuchania” (culture of listening) jako elementu procesu budowania pojednania na obszarze Bośni i Hercegowiny. Okazją ku temu stał się 4. *European Workshop on dealing with the violence burdened past of Bosnia and Herzegovina* zorganizowany w dniach 23-26 kwietnia 2018 roku



w Sarajewie przez Maximilian Kolbe Stiftung oraz Renovabis wraz z jedną najważniejszych organizacji międzyreligijnych działających na rzecz odbudowywania relacji na obszarze Bośni i Hercegowiny, jaką jest Rada Międzyreligijna w Bośni i Hercegowinie (Anna Jagiełło-Szostak, Joanna Kulska, *The Role of Religion in the Reconciliation Process and Peacebuilding – the Case of Bosnia and Herzegovina* (Ahmići, Trusina, Bradina)).

Podczas drugiej sesji w pierwszym dniu konferencji podejmowane były zagadnienia odnoszące się do odmiennego wpływu wywieranego przez różne religie i systemu filozoficzne współczesnego świata na kształtowanie wymiaru społeczno-politycznego współczesnych społeczeństw i państw. W panelu podjęto między innymi kwestię wpływu personalizmu francuskiego na formowanie się debaty intelektualnej w powojennej Polsce (Aleksiej Lokmatov: *Theory in Action. French Personalism on the Intellectual Landscape of Post-war Poland*) oraz zagadnienie zdolności adaptacyjnych islamu w warunkach liberalnej demokracji oferowanej w Europie przybywającym do niej migrantom muzułmańskim i ich potomkom (Bianca Maria Speidl, *Resilience as Advocacy for European Islam Today*). Ważnym głosem w panelu było wystąpienie Iriny Paert z Uniwersytetu w Tartu, która wskazała na rolę, jaką w konstytuowaniu się estońskiego Kościoła prawosławnego odegrało męczeństwo jego pierwszych dostojników, na czele z biskupem Platonem, zamordowanych przez władze komunistyczne w 1919 roku. Referentka podkreślała w swoim wystąpieniu polityczne i semantyczne konsekwencje tego wydarzenia sprzed wieku jako elementu konstytutywnego tożsamości estońskiego Kościoła prawosławnego (Irina Paert, *The Blood of Martyrs and the Making of the Estonian Orthodoxy: 1917-1919*).

W trzeciej sesji pierwszego dnia konferencji zainteresowanie słuchaczy wzbudziła prezentacja analizująca rolę instytucji religijnych we współczesnej litewskiej diaspory na terenie Anglii. Kościoły chrześcijańskie zostały tu zaprezentowane jako kluczowe dla procesów socjalizacji i integracji w obrębie diaspory litewskiej, stanowiącej po 2004 roku 30% ogółu populacji Litwy (Rasa Račiūnaitė-Paužulienė: *The Reciprocity of Religious Movements of Lithuanian Diaspora and the Role of Religious Institutions in the Post-Secular England Society*).

W sesji czwartej, która otworzyła drugi dzień konferencji, dyskutowane były kwestie ewolucji idei i symboliki religijnej, zarówno w ujęciu historycznym, jak i współczesnym. W panelu zaprezentowano między innymi analizę zagadnienia przestrzeni religijnej i turystyki religijnej w kontekście figury Jezusa

w Świebodzinie. W referacie podjęto próbę dokonania rozróżnienia między turystyką i pielgrzymowaniem, a Polska została przedstawiona w nim jako przykład społeczeństwa post-sekularnego (Robert Parkin, *How Świebodzin Got its Statue: Reflections on Sacred Spaces and Religious Tourism*). Kwestia postsekularyzmu została zaprezentowana również jako jedna z najbardziej przełomowych propozycji odnoszących się do wzajemnych relacji między sferą świecką i religijną ostatnich dekad. Habermasowska koncepcja „społeczeństwa postsekularnego” jako takiego, w którym wierzący i niewierzący mają kognitywne powody, aby korzystać wzajemnie ze swoich zasobów w obszarze debaty publicznej, została ujęta jako nowa propozycja intelektualna dokonująca „przewrotu kopernikańskiego” w zakresie kształtowania dialogicznych relacji między *sacrum* i *profanum*, nie jedynie jako rzeczywistość postulowana, ale jako rzeczywistość odnajdująca już swoje praktyczne odniesienia w obszarze debaty publicznej (Dalia Marija Stančienė: *Inter-Confessional Dialogue in the Post-Secular Society*). Z kolei Michał Gierycz z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego podjął dyskusję zagadnienia „nowego paradygmatu katolicyzmu”, dostrzegalnego – m.in. zdaniem kard. P. Parolina i kard. B. Cupicha – w nauczaniu papieża Franciszka, i jego konsekwencji dla społeczno-politycznej roli Kościoła katolickiego (Michał Gierycz: *On the „New Paradigm of Catholicity” and its Possible Consequences for Socio-Political Role of Catholic Church*).

W kolejnych panelach podejmowano przede wszystkim zagadnienia miejsca i roli religii, w szczególności prawosławia, w okresie komunizmu, w obliczu prześladowań religijnych na obszarze byłego ZSRR, zarówno Rosji, jak i Łotwy. Ważnym przedmiotem analiz była kwestia dziedzictwa procesów ateizacji oraz działań KGB na terenie dzisiejszej Łotwy zaprezentowana między innymi przez organizatorkę konferencji Inese Runce oraz Mārę Kiope z Uniwersytetu Łotewskiego. Autorki przybliżyły w swoim referacie założenia teoretyczne i konsekwencje społeczne kolektywizmu jako systemu ekonomicznego oraz ateizmu jako programu społeczno-politycznego zakładającego stworzenie „nowego człowieka radzieckiego” całkowicie odrzucającego wymiar transcendentny. Jak podkreśliły autorki, działania te służyły jako główne instrumenty „transformacji antropologicznej”, w której jednym z celów wobec społeczeństw państw bałtyckich było również osłabienie ich poczucia odrębności narodowej (Māra Kiope, Inese Runce, *Secularization in the Soviet Latvia: Tendencies, Methods and Experiments*).

Podsumowaniem tej części konferencji stało się wystąpienia Boryse Philippova, który podjął analizę współczesnych konsekwencji trwającej wiele dekad adaptacji

kościół i duchowieństwa w ramach systemu socjalistycznego. Jak zauważył autor, najważniejszym współczesnym pytaniem dla byłego obszaru radzieckiego w odniesieniu do relacji państwo-Kościół nie jest pytanie o zwrot skonfiskowanego przez władze majątku kościelnego, ani kwestia wolności religijnej. Najbardziej palące zagadnienie to, zdaniem referenta, głęboka psychologiczna deformacja duchowieństwa, którego system moralny uległ transformacji pod wpływem realiów narzucanych przez komunizm i socjalizm. W tych warunkach nie chodzi jedynie o adaptację polegającą na współpracy z reżimem i służbami specjalnymi, ale o takie kwestie jak łapownictwo, kłamstwa, dostosowanie się do dominującej ideologii, i, co szczególnie ważne, racjonalizacja takich zachowań. Jak podkreślił autor, dla tych przedstawicieli duchowieństwa, którzy podlegli owej adaptacji, całkowicie niemożliwe jest dostosowanie się do wymagań i wyzwań, które wiążą się z funkcjonowaniem we współczesnych, zmodernizowanych społeczeństwach (Boris Philippov: *Exiting the Socialist System: the Problems of Churches in the Post-Soviet States*).

Michał Kmieć

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

## *Paradoksy współczesnych Europejczyków*

Recenzja książki Chantal Delsol

pt. *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tł. M. Kowalska,  
Znak, Kraków 2018, ss. 352.

Chantal Delsol jest francuską filozofką, dobrze znaną polskiemu czytelnikowi, identyfikowaną jako osoba, która reprezentuje poglądy na Zachodzie, ogólnie mówiąc, niepopularne. Wydana przez Wydawnictwo Znak książka *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy* to kolejny głośny apel tej wybitnej intelektualistki do Europejczyków, w tym także i do Polaków, obok którego nie sposób przejść obojętnie ze względu na treść i język, który porusza struny duszy i zmusza do refleksji.

Książka w swoim zamyśle charakteryzuje „kamienie węgielne” europejskiej kultury, a właściwie cywilizacji. Są to kolejno: osoba ludzka, radość, nadzieja, prawda i transcendencja. Kamienie te stanowią odpowiedź na tytułowe pytanie: na czym nam (Europejczykom) zależy w życiu najbardziej. Delsol przekonuje nas, że właśnie te pojęcia głęboko tkwią w naszym życiu społecznym, to na nich ono się opiera a próba pozbycia się ich doprowadzi wprost do katastrofy ludzkości. W tym kontekście należy zauważyć pierwszą oznakę postnowoczesności myślenia Delsol. Nie pyta ona o to, co jest dobre i prawdziwe, lecz bada nasze pragnienia i potrzeby. Można odnieść wrażenie, że książka ma wymiar nie tyle pragmatyczny, co wręcz utylitarny.

Europejski fundament został wybudowany na gruncie judeochrześcijaństwa. Pozbycie się religii z życia sprawiło, że Europa wraca do idei, które religię Chrystusową poprzedzały, bądź też przyjmuje idee, które do tej pory istniały obok chrześcijaństwa. Interesujące w tym kontekście wydają się być rozważania na temat eugeniki. Europa, odrzuciwszy chrześcijaństwo, wraca do myśli Platona i Arystotelesa, które ta religia oczyściła i odrzuciła. Nie może jednak przyjąć dziedzictwa greckich filozofów, które chrześcijaństwo przyjęło jako swoje, bowiem utożsamiane jest ono już tylko z nim.

W postnowoczesnej Europie tkwi głęboki paradoks. Kultura europejska charakteryzuje się głęboką niespójnością. Chantal Delsol pokazuje, że nieustannie odrzucamy *kamienie węgielne*, na których, w gruncie rzeczy, nam najbardziej zależy, które w sposób nieświadomy są czymś jak najbardziej pożądanym. Jednakże myśl Delsol również charakteryzuje się niespójnością. Z jednej strony zauważa, że usunięcie źródła sprawiło, że takie pojęcia jak *wolność* czy *godność* stały się puste. Z drugiej zaś Delsol przyjmuje postnowoczesność jako swoją. Adaptuje pewien postmodernistyczny sposób myślenia i mówienia o rzeczywistości, i nie tylko po to, by porozumieć się ze współczesnym czytelnikiem. Ciekawym faktem jest również to, że wspomina często o innych niż europejska kulturach, które wcale „nie mają się gorzej”, jakby chciała przekreślić wszelkie „tradycyjne przywiązanie”, wręcz zabobonne, do tego co własne, do tego co jej, co byłoby swoistym paradoksem. Książka przecież została napisana z miłości.

Rozdział pierwszy poświęcony jest omówieniu koncepcji osoby ludzkiej i jej godności. To najważniejsza część tej książki i chyba najbardziej niespójna w swych niejednoznacznych konkluzjach. Współczesny świat w rozwoju nauk biologicznych postrzega człowieka jako zwierzę całkowite zniewolone swą naturą. Jednak w obliczu katastrofy drugiej wojny światowej człowiek staje się najwyższą wartością. Ten paradoks rodzi przeróżne problemy. Wspomniany rozdział stawia pytanie: czy my, ludzie, chcemy po prostu być? Nie otrzymujemy wyczerpującej odpowiedzi. Przez słowa autorki przebija się niejasna idea *bycia dla samego bycia*. Choć Delsol wyraża smutek z powodu wymycia chrześcijańskiego znaczenia owych *kamieni węgielnych*, ostatecznie przyjmuje to za fakt i uznaje, że odwoływanie się do tych znaczeń byłoby niezrozumiałe dla jej czytelników (s. 29). Wiara zmienia się w tradycje społeczne, będące jedynie preferencją, której nie można dowieść. Godności osoby ludzkiej, twierdzi, trzeba bronić, ale nie tak jak wcześniej (znaczy bez odwołania do chrześcijaństwa). Problem polega na tym, że odarcie z racjonalizmu chrześcijańskiego *kamieni węgielnych* zmienia sposób ujęcia relacji społecznych. Zamiast etyki personalistycznej pojawia się logika pragmatyzmu czy nawet utylitaryzmu społecznego. Godność ludzka staje się u Delsol pojęciem technicznym. Celem obrony *kamieni węgielnych* jest ochrona ludzkości jako takiej. Skoro godność, prawda czy nadzieja nie są warte ochrony ze względu na to, że są czymś dobrym, prawdziwym, to stają się jedynie narzędziami ocalenia ludzi dla samego bycia. Jedynym celem staje się przetrwanie człowieka. Autorka przyznaje jednak, że bez duchowości, bez religii koncepcja godności upadnie. Jeśli bowiem Panem życia nie jest już Bóg, to jest nim społeczeństwo, które decyduje o tym, kto powinien żyć (s. 64). Czy zatem można twierdzić, że

nieistotny jest fakt, iż godność wywodząca się z koncepcji Boga została utraciona na rzecz konstruktu tradycji społecznej czy mitu? Czy rzeczywiście istotne jest tylko to, że musimy tę koncepcję obronić? Tym bardziej, że bronimy tego z powodu doświadczenia zła (Holokaustu). Czy faktycznie zło może nas skłonić do zachowania godności ludzkiej?

I tu pojawiają się kolejne ciekawe rozważania. Delsol z optymizmem podchodzi do myśli ekologicznej, która ma naprawić wiele błędów postnowoczesności. Ekologia uczy bowiem o obiektywnej rzeczywistości, o prawie danym ludziom, a nie przez nich stworzonym. Ten optymizm jest zaskakujący – stronnictwa ekologiczne są dzisiaj kojarzone jawnie ze światem antychrześcijańskim. Delsol przyznaje, że człowiek bez Boga przyznaje sobie status Absolutu w sposób naturalny. Jednak nie staje w pełni po stronie obiektywnej prawdy. Jej celem jest zwalczanie zła.

Kolejny rozdział rozprawia się z koncepcją szczęścia na rzecz radości. Ten rozdział z kolei wydaje się najbardziej spójny. Szczęście to koncepcja, która usypia Europejczyków. Uznano, że najlepszy dla ludzkości będzie brak myślenia, zadawania sobie najtrudniejszych pytań, by osiągnąć błogi spokój. Ludzkość zajmuje się jedynie złem, w którego cieniu tkwi. Jedyne, co jesteśmy w stanie zrobić, to ustawić kilka „znaków” w miejscach, gdzie naprawdę możemy się skrzywdzić. To nam wystarcza.

Rozdział trzeci ukazuje Delsol jako człowieka nadziei. Nie wszystko jest stracone. Pisze, bo ma nadzieję. Człowiek, przypomina, nie jest samowystarczalny. Przeciwnie, potrzebuje do życia innych, a także nadziei na osiągnięcie dobra, do którego dąży. Dzięki nadziei jesteśmy strażnikami tego, czego sami nie tworzymy. Została ona wyrugowana z życia publicznego, ponieważ nakłada obowiązek czekania na cud. Nowoczesny racjonalista odrzuca wszelką obietnicę i wszelką tajemnicę. Obietnica zbawienia jest kluczowa dla postępu. Postęp dany jest tylko w momencie, kiedy widzimy coś poza rzeczywistością. Możliwy jest, tylko gdy przyjmujemy dziedzictwo historii. Delsol, pisząc o postępie, rozważa go przez pryzmat pojęcia emancypacji społeczeństwa, ukazując, moim zdaniem niesłusznie, zacofanie katolicyzmu na tym polu (wytyka choćby poparcie dla niewolnictwa, pomimo wielu dokumentów Magisterium świadczących o czymś zupełnie przeciwnym). Miejscami można odnieść wrażenie, że Delsol uprawia na swój sposób „nową teologię polityczną”, zainicjowaną przez J.B. Metza. *Kamienie węgielne* służą ludzkości do emancypacji od różnych form zła. W książce przeczytać nawet możemy, że Chrystus, którego Europa odrzuciła, pozostawił

po sobie koncepcję wyzwolenia od zła doczesnego (s. 196). A te wszystkie rozważania wieńczy stwierdzeniem, że nadzieja jak i postęp bez koncepcji zbawienia upadną. Utrata nadziei rodzi nihilizm. Nadzieja jest cnotą boską. Czy bez Boga jesteśmy w stanie ocalić nadzieję? Na to pytanie Delsol nie odpowiada w sposób jednoznaczny.

Rozdział czwarty poświęcony jest prawdzie jako gwarancji wolności. To bardzo mocne nawiązanie do Ewangelii. Prawda wyzwala człowieka. To niezwykle trudne słowa w świecie, który prawdę utożsamia z fanatyzmem. Rozdział ten zawiera w sobie jeszcze więcej paradoksów. Raz Delsol wspomina o tym, że prawda sama się narzuca, że przychodzi z zewnątrz (s. 236). Kiedy indziej powie: „Prawda nie jest więc dana z góry i nie narzuca swej uniwersalności, lecz wyłania się z konkretnego powszechnika. Obdarza nas racjonalnością bardziej poetycką niż naukową” (s. 272). Kiedy indziej powie, że Prawdy nie można posiadać, lecz można jej tylko szukać. Czy zatem prawda sama w sobie, aby nie przeobraziła się w fanatyzm musi być niepewna? Jak to pogodzić z Chrystusem, który mówi o sobie, że jest *Prawdą*?! To nie prawda stanowi problem, lecz jej oderwanie od miłości.

Ostatni rozdział, choć powinien być poświęcony koncepcji Boga, nie jest jednak prostą obroną religii i wiary. Delsol nie ukazuje dobra, które niesie ze sobą wiara. Walczy z ateizmem jako czymś szkodliwym dla wspólnoty politycznej. Zaskakujące uwagi czyni na temat naturalności politeizmu, co w świetle współczesnych badań wydaje się być co najmniej problematyczne. Ateizm jest walką z chrześcijaństwem, które stanowi o istocie *kamieni węgielnych*. Delsol zdaje sobie sprawę, że nie można zbudować jedności wspólnoty politycznej bez stanowiska, które należałoby określić jako *agnostycyzm życzliwy*. Jest to postawa jawnie odmawiająca wsparcia Boga jako rzeczywistości, lecz sceptycznie podchodząca do całkowitego odrzucenia Jego istnienia. Odrzucenie Boga, powie Delsol, sprawiło, że ludzie przestali zadawać pytania egzystencjalne. A jest to niezbędne dla normalnego funkcjonowania człowieka w tym świecie. Każdy, kto wychyla się w tę stronę, uznawany jest za osobę chorą psychicznie, i to właśnie stanowi postnowoczesny totalitaryzm.

Ostatecznie Delsol jasno przyznaje, że opisane przez nią *kamienie węgielne* nie powstały ot tak, lecz są dziedzictwem kultury judeochrześcijańskiej. Co więcej, zdecydowanie stwierdza, że współczesny schyłek chrześcijaństwa nie jest jego końcem. Jest ono wieczne, nie da się go zniszczyć. Można zatem uznać, że dopiero w końcowych konkluzjach Delsol staje w obronie wiary w Ewangelię.

Chantal Delsol ofiaruje nam niezwykle ciekawą książkę, będącą opisem upadku Zachodu i obroną wartości, na których nam najbardziej zależy. Myślę, że trafnie zdiagnozowała te wartości. Delsol jednak porusza się nieustannie w cieniu zła (a konkretnie w obliczu historii Holokaustu). Broni wartości, chcąc uchronić Europę od ponownego doświadczenia cierpienia. W rzeczywistości oplakuje śmierć Boga. Adam i Ewa znając dobro, przez grzech poznali także zło. Delsol prowadzi dialog ze światem, który utracił znajomość dobra jako takiego. Współcześni ludzie znają tylko zło. Można by odnieść wrażenie, że dialog z nimi można prowadzić tylko poprzez negację zła. Jak zauważa tłumaczka książki na język polski „nie jest to solidny fundament, ale nic lepszego chyba mieć nie będziemy” (s. 347). Byłaby to smutna konstatacja. Chrześcijanin jednak żyje w pełnym świetle dobra i prawdy. Metoda Delsol na pierwszy rzut oka wydaje się piękna, ale – jak się wydaje – nie dotyka istoty problemu.



## Biogramy

**Chantal Delsol** – profesor filozofii, wykłada na Uniwersytecie Paris-Est Marne-la-Vallée, zajmuje się filozofią społeczną i filozofią polityki. W Polsce znana jest z takich prac, jak: *Zasada pomocniczości* (1995), *Esej o człowieku późnej nowoczesności* (2003), *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych* (2011), *Nienawiść do świata. Totalitaryzm i ponowoczesność* (2017), *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?* (2018).

**Michał Gierycz** – politolog, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Zakładu Kulturowych Podstaw Polityki w Instytucie Politologii. Zainteresowania: relacje między religią a polityką, Unia Europejska, polityka moralności, antropologia polityczna. Wybrane publikacje: *Totalitaryzm w epoce postmodernistycznej. Podsumowanie raportu na temat postaw młodzieży wobec totalitaryzmu* (współautor, Warszawa 2018), *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej* (Warszawa 2017), *Europa und die Anthropologie seiner Politik* (współautor, Berlin 2016), „*Zjednoczeni w różnorodności*”: doświadczenie Kościoła i motto tożsamości Unii Europejskiej (Bolzano 2008).

**Krzysztof Gładkowski** – etnolog i politolog, profesor Uniwersytetu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Główne obszary badań: historia, teoria i metodologia nauk społecznych i humanistycznych; antropologia historyczna i polityczna; bezpieczeństwo kulturowe; protestantyzm na Górnym Śląsku; fundamentalizm polityczny i religijny; cywilizacje i religie współczesnego świata.

**Tadeusz Jarosz SDS** – ks., salwatorianin, dr nauk o polityce, w latach 2012-2019 pracował w departamencie Socjologii i Studiów Afrykanistycznych w Jordan University College w Morogoro (Tanzania). W latach 2017 – 2019 kierował pracą tego departamentu. Zainteresowania badawcze: religijna i polityczna komunikacja, religijne public relations, Katolicka Nauka Społeczna, relacje państwo- Kościół, sekularyzacja w kontekście krajów Afryki Wschodniej. Publikacje: *Public relations jako narzędzie duszpasterskiej działalności Kościoła* (2010), *Public relations*

w dyplomacji Stolicy Apostolskiej (2013), *Seeking for the essence of the paradigm of desecularization: inculturation – the self-manifestation strategy of the catholic church within the environment of secularization* (2014), *The Church as an Agent of Social and Economic development* (2015), *Religijne public relations: zarządzanie siecią eklezjotwórczych relacji i więzi* (2016).

**Miroljub Jevtić** – profesor nauk o polityce, wykłada na Wydziale Nauk Politycznych Uniwersytetu w Belgradzie. Do głównych zainteresowań należy politologia religii. Założyciel i redaktor naczelny „Politits and Religion Journal”; autor m.in. *Religion and Power: Essays on Politology of Religion* (2008).

**Michał Kmieć** – doktorant w Instytucie Politologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W swojej pracy doktorskiej bada ideę senatu w pismach filozofów polityki. Zainteresowania naukowe: staropolska myśl polityczna, teologia polityczna, myśl Feliksa Konecznego oraz Gilberta K. Chestertona. Współpracował z redakcją „Civitas oraz Teologii Politycznej”.

**Joanna Kulska** – politolog, dr adiunkt Uniwersytetu Opolskiego, dyrektor programu Europa Master. Zainteresowania naukowe: międzynarodowe stosunki kulturalne, pojednanie we współczesnych stosunkach międzynarodowych, rola religii i proces sekularyzacji we współczesnym świecie, modele współpracy państwo-Kościół. Opublikowała m.in. *Oblicza pojednania. Faces of Reconciliation* (red., Opole 2016), *Stolica Apostolska w międzynarodowych stosunkach kulturalnych od Jana XXIII do Jana Pawła II* (Opole 2006).

**Fred Lazin** – politolog, emerytowany profesor na Uniwersytecie Ben Guriona w Izraelu, mieszka w Nowym Jorku. Uzyskał tytuł magistra i doktora nauk politycznych na Uniwersytecie w Chicago. Wykładał m.in. na American University, New York University, UCLA, George Washington University, Cornell University, Tufts University i City University of New York (CUNY). Napisał i zredagował książki na temat porównawczej polityki publicznej, polityki Izraela i Żydów w polityce amerykańskiej. Autor m.in. *American Christians and the National Interreligious Task Force on Soviet Jewry: A Call to Conscience* (Lexington Books 2019).

**Ks. Piotr Mazurkiewicz** – ksiądz katolicki, profesor nauk o polityce, wykłada na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, sekretarz generalny Komisji Konferencji Episkopatów Unii Europejskiej COMECE w latach 2008-2012. Naukowo zajmuje się zagadnieniami tożsamości Europy, miejscem Kościoła

w przestrzeni społecznej. Interesuje się obecnością koncepcji antropologicznych, które leżą u fundamentów decyzji politycznych, prawnych i kulturowych społeczeństwa europejskiego. Autor wielu publikacji naukowych, w tym m.in.: *Kościół i demokracja* (2001), *Przemoc w polityce* (2006), *Europa jako kinder niespodzianka* (2017), *Dwie wieże i minaret. Szkice z katolickiej nauki społecznej* (2017).

**Marguerite A. Peeters** – dyrektor brukselskiego *Institute for Intercultural Dialogue Dynamics* badającego kluczowe koncepcje, wartości i mechanizmy globalizacji oraz promujący otwarty dialog. Jako dziennikarka prowadzi od 1995 r. *Interactive Information Services* (IIS), wykładowczyni na Papieskim Uniwersytecie Urbaniana. W Polsce znana m.in. z publikacji: *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej* (2010), *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa* (2013), *Osoba i obywatel* (2015).

**Ks. Adam Romejko** – kapłan katolicki, teolog i politolog, profesor Uniwersytetu Gdańskiego, wykładowca w Instytucie Politologii tegoż Uniwersytetu oraz w Gdańskim Seminarium Duchownym. W polu jego zainteresowań badawczych znajdują się kwestie migracyjne i polonijne. Opublikował m.in. *Polacy w Wielkiej Brytanii. Interpretacja mimetyczna* (2015). Więcej na stronie internetowej [www.romejko.edu.pl](http://www.romejko.edu.pl).

**Joachim von Wedel** – politolog, profesor Akademii Jana z Paradyża, gdzie pracuje na Wydziale Administracji i Bezpieczeństwa Narodowego. Wykładał na uczelniach wyższych w Afryce Południowej, Kongo i Burkina Faso. Prof. nauk społecznych na New Georgian University w Poti (Gruzja). Autor m.in. *Endzeitpolitik* (Lipsk 2019).

