

SAKRALIZACJA I DESAKRALIZACJA

PANOWANIE POLITYCZNE I INTERPRETACJE RELIGIJNE*

Hans Joas

Uniwersytet Humboldta w Berlinie

„Mnie pomsta, ja oddam – mówi Pan”¹. Czytelnikom² Biblii słowa te są z pewnością znane, ale zapewne także osoby niereligijne musiały się już z nimi zetknąć, choćby dlatego że Lew Tolstoj uczynił je mottem swojej powieści o małżeństwie – *Anny Kareniny*. Pochodzą one z Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 32, 35) i są częścią Mojżeszowego rozrachunku z krnąbrnym ludem – to straszliwa groźba surowej kary i niepowstrzymanego zatracenia. Te same słowa znajdujemy również w Liście św. Pawła do Rzymian, aczkolwiek ten, cytując je, nadaje im jednak swoiste znaczenie: „Umilowani, nie wymierzajcie sami sobie sprawiedliwości, lecz pozostawcie to pomście [Bożej]!” (Rz 12, 19). Pierwotne odczytanie cytatu brzmi dziś w uszach wielu osób, wierzących i niewierzących, po prostu strasznie, gdyż ich wyobrażenie Boga, o ile takowe posiadają, przeszło już całkowicie w wizję nadludzkiej kochającej osoby, pełnej zrozumienia i gotowej wszystko przebaczyć. Imię *Fürchtgott*³ wyszło z użycia. Inaczej ma się sprawa z cytatem w znaczeniu nadanym mu przez św. Pawła, który wzywa ludzi do

* Podstawa tłumaczenia: H. Joas (2013): *Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation*, [w:] *Politik und Religion*, red. F.W. Graf, H. Meier, C.H. Beck, s. 259–286.

¹ Z uwagi na treść kolejnego zdania podaję ten cytat w brzmieniu, w jakim znalazł się on w (niezrównanym) polskim tłumaczeniu *Anny Kareniny* dokonany przez Kazimierę Illakowiczównę. Pozostałe cytaty z Biblii podaję za Biblią Tysiąclecia, w której odnośny werset brzmi: „Moja jest odplata i kara” [przyp. tłum.].

² W oryginale używana jest konsekwentnie tylko forma męskoosobowa rzeczowników w liczbie mnogiej, co oddaję w tłumaczeniu [przyp. tłum.].

³ Dosł. „Bożyłek”, „Bożystrach” [przyp. tłum.].

przebaczenia i pojednania, ponieważ przyznaje Bogu monopol na pomstę i karę. Właściwie należałoby więc akcenty rozłożyć następująco: „**mnie** pomsta”, nie zaś „mnie **pomsta**”. Ale i ta łagodniejsza interpretacja, którą wielu nam współczesnych uzna za atrakcyjną, natychmiast budzi wątpliwości. Czy bowiem idea całkowitej rezygnacji przez ludzi z pomsty jest w ogóle w jakimkolwiek rozsądnym sensie realistyczna? Czy może raczej, jak ujął to Max Weber (2011: 106) w swoim słynnym *Zwischenbetrachtung*: „[p]rzemoc oraz groźba przemocy rodzą jednak podług wszelkiej logiki działania nową przemoc; nie sposób tego uniknąć”? Jeśli jednak tylko Bóg ma prawo do pomsty, to kto pośród ludzi mówi w jego imieniu, kto wyklada wolę Bożą? Czy w tym geście podporządkowania się woli Bożej nie kryje się także uroszczenie i żądza władzy, a wraz z nimi zagrożenie, że pojawią się siły, które zechcą działać jako „Boża tuba lub miecz” (Schieder 2008: 88)?

Pytania te można by określić jako pytania teologii politycznej. Dotyczą one, po pierwsze, religii **w ogóle**, jako takiej, a po drugie – pewnych konkretnych religii jako źródeł pokoju albo wojny lub też zarówno pokoju, jak i wojny, zależnie od warunków, które wymagają każdorazowo wyjaśnienia, lub wreszcie – pokoju i wojny jednocześnie, ponieważ czyste sumienie ma to do siebie, że skrycie wznaga dążenie do wzięcia spraw we własne ręce.

Celem tego tekstu jest przede wszystkim wypracowanie propozycji ujęcia i rozwiązania zasygnalizowanych w ten sposób problemów z punktu widzenia historyczno-porównawczej socjologii religii. Niewiele miejsca zajmie tu zatem porównanie z innymi propozycjami pojęciowymi i teoriami. Wiadomo powszechnie, jak trudno zdefiniować religię, a wcale nie łatwiej jest ująć politykę i polityczność, zwłaszcza jeśli wykraczamy poza zjawiska związane z funkcjonowaniem nowoczesnych państw. Szczególnie ewidentny jest zamęt pojęciowy w debatach dotyczących tego, jaki właściwie związek zachodzi między dwudziestowiecznymi totalitaryzmami i procesami sekularyzacji zachodzącymi od XVIII wieku. Zestawienie różnych odpowiedzi na to pytanie wiedzie wprost w istną dżunglę terminologiczną: substytut religii albo religia zastępcza, religia polityczna, świecka religia, pseudoreligia, kryptoreligia, religia zamaskowana albo nowa, zanik transcendencji albo transcendencja praktyczna – wszystkie te pojęcia i wiele innych wykorzystuje się lub wynajduje, by dać wyraz intuicji, zgodnie z którą totalitaryzmy wytworzyły formy przywodzące na myśl religie znane nam z historii. Nie wnikając w te ujęcia i podejścia, sformułuję jedynie kluczowy postulat, któremu musi moim zdaniem sprostać każda współczesna próba podjęcia badań w tym obszarze.

Postulat ten wynika z tego, co uznaję za podstawowy wyróżnik współczesnej konstelacji w zakresie polityki religii. Mianowicie, pewien problem pojawia się na poziomie głębszym niż pytania o rolę terroryzmu wynikającego z pobudek religijnych, o religię jako czynnik ułatwiający lub utrudniający integrację niektórych grup imigrantów albo też o możliwość wstąpienia Turcji do Unii Europejskiej. Otóż, dwa rzekome pewniki, które zdominowały debaty na temat polityki religii od wieku XVIII, okazały się niemożliwe do utrzymania⁴. Rzekomy pewnik, z którego wychodzili ludzie wierzący, a z którym dziś muszą się pożegnać, głosi, że człowiek jest antropologicznie usposobiony religijnie, a tam, gdzie coś – czy to przymus, czy to ludzka *hybris*, czy wreszcie, powierzchowny konsumeryzm – staje na przeszkodzie tej konieczności, musi nastąpić upadek moralny. Upadek moralności, przepowiadany i przez poważnych teologów, i przez jawnych apologetów religii – bo skoro nie ma Boga, to jakoby wszystko wolno – bynajmniej nie nastąpił w najbardziej zsekularyzowanych społeczeństwach, jakie współcześnie istnieją. Empiryczne związki religii z moralnością nie wydają się tak proste, jakby sobie niektórzy życzyli.

I na odwrót, z innym rzekomym pewnikiem muszą się dziś pożegnać te osoby niewierzące i krytyczne wobec religii, które widzą w niej zaszłość historyczną. W efekcie skłonne są wyobrażać sobie, że w swojej niewierze stanowią awangardę postępu w dziejach świata, ludzie wierzący zaś są zacofani, a istniejące formy życia religijnego to relikty. Gospodarcza i naukowo-techniczna modernizacja społeczeństwa i kultur poza Europą i Ameryką Północną dowodzi obecnie, że znaczną część tego, co uważano za związek przyczynowy między modernizacją a sekularyzacją, przypisując mu charakter prawa społecznego, w istocie można sprowadzić do przygodnych właściwości europejskiej historii. Nawet ci, którzy wciąż bronią tezy, jakoby taki związek istniał, przyznają dziś, że nasz świat w dającym się przewidzieć czasie będzie się stawał bardziej religijny – do takiego wniosku prowadzi uwzględnienie wymiaru demograficznego, czyli różnic w płodności społeczeństw zsekularyzowanych i religijnie żywotnych. Możliwość wykorzystania przeciwko wierze historycznego trendu, który dałoby się wyczytać z faktów, obraca się tym samym wniwecz, podobnie jak faryzejska pewność, że na mocy samej wiary jest się moralnie lepszym człowiekiem.

Temu, kto obstaje przy wyobrażeniu, że radykalna sekularyzacja jest niemożliwa ze względów antropologicznych, totalitaryzmy jawią się z ko-

⁴ Taka jest teza wyjściowa mojej książki *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012. Zob. też Joas 2007: 9–43.

nieczności po prostu jako substytut religii znanych z historii, jako skutek sekularyzacji bądź też efekt prób kompensowania strat z niej wynikających. Rodzi to niebezpieczeństwo zupełnego przeoczenia tego, co w tych nowych twórcach nowatorskie, i interpretowania ich przez pryzmat podobieństwa do tego, co dawno znamy z dziejów religii, lub wręcz sprowadzania ich do jakiejś zmystyfikowanej tajemnej historii oddziaływania określonych motywów (gnostyckich czy milenarystycznych). Ten, kto trwa przy wyobrażeniu, że modernizacja prowadzi do sekularyzacji, będzie natomiast postrzegać quasi-religijne rysy totalitaryzmów jako oznakę niepełnego przezwyciężenia religii, jako wyobrażenia, praktyki i instytucje pozbawione przyszłości tak samo jak tradycyjne religie⁵.

Dlatego też kluczowy jest w obecnej sytuacji postulat, by mówić o tych totalitaryzmach i nie tylko o nich, lecz w ogóle o całej historii relacji między religią a polityką, nie uciekając się już do tych dwóch rzekomych pewników. W pierwszym kroku trzeba więc jasno zdefiniować różnicę pojęciową między sakralnością a religią. Chodzi o to, by nie wywodzić sakralności z religii, lecz na odwrót – by postrzegać religie jako próby interpretacji doświadczenia tego, co sakralne, umożliwienia tego przez praktyki i narzecz oraz utrwalenia na drodze instytucjonalizacji. Punktem wyjścia zapowiedzianej propozycji staje się zatem powstanie sakralności jako składnika ludzkiego doświadczenia. Unika się tym samym wyobrażenia, zgodnie z którym „religia” i „polityka” to dwa byty, które da się od początku jasno od siebie oddzielić. Chodzi raczej o to, by nie zapominać, że powinniśmy mówić o ludziach, ich działaniach, doświadczeniach i związkach społecznych, a nie o „czynnikach” czy też „systemach”. Tylko mając to na względzie, możemy podjąć próbę rozwikłania historycznej współzależności sakralności i władzy z niejakimi widokami powodzenia.

Powstanie sakralności to fundamentalne zjawisko antropologiczne⁶. Ludzie doznają niekiedy uczucia bycia porwanymi poza granice własnego „ja” – doświadczenia „samotranscendencji”. Doświadczenie tego rodzaju sprawia, że muszą wyjaśniać ową siłę, górującą nad ich własną wolą, od której jednak zależy także ich siła życiowa, jako płynącą ze źródeł leżących poza nimi samymi. Źródłom tym muszą przypisywać właściwości różniące

⁵ Nader pouczające są w tym względzie debaty na temat „religii politycznej” i znaczenia oraz ograniczeń wielkiego projektu Michaela Burleigh. Zob. m.in. Burrin 1997: 321–349; Maier 2000; Roberts 2009: 381–414; Burleigh 2005, 2006.

⁶ W dalszych partiach tekstu podsumowuję w suchych i krótkich zdaniach podstawowe idee moich dwóch książek: *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt nad Menem 1997 (wyd. pol. *Powstawanie wartości*, tłum. M. Kaczmarczyk, Warszawa 2009) i *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg 2004.

ce się od cech napotykaných na co dzień rzeczy, osób czy sytuacji. Jeśli zastosować do tych doświadczeń sakralności i do ich źródeł pytanie o to, co moralnie akceptowalne, to sakralność, w której mogą tkwić dobro i zło, pierwiastek boski i diabelski, staje się bezwarunkowym dobrem. Ponieważ doświadczenie samotranscendencji jest nieredukowalnym elementem ludzkiej egzystencji, można mówić o „fakcie kształtowania ideału”⁷. Oznacza to w punkcie wyjścia jedynie empiryczny fakt, że ludzie ustanawiają w swoim współżyciu ideały, czyli tworzą wyobrażenia na temat dobra i zła, które jawią im się jako oczywiste, subiektywnie same przez się zrozumiałe, i które w tym sensie nie wymagają dalszego uzasadnienia, wręcz przeciwnie – znajdują się u podstaw wszystkich uzasadnień jako niezbywalny fundament pewności, a ich oczywistość wywiera efekt intensywności afektywnej.

Wyrażenie „fakt kształtowania ideału” to świadome, choć brzmiące wbrew moim intencjom pretensjonalnie, nawiązanie do Kanta, który mówi o **fakcie czystego rozumu praktycznego** (zob. Kant 1984: 54). Natychmiast jednak widać dwojaką różnicę między moim sformulowaniem a filozofią moralną Kanta. Pojęcie ideału sięga o wiele dalej niż pojęcie moralności, które było celem Kanta, i akcentuje to, co pociąga, bardziej niż to, co ogranicza. W dalszym ciągu mowa będzie o **kształtowaniu** ideału, nie zaś po prostu o ideale czy moralności, a wszystko po to, by skierować uwagę nie na ich wiecznotrwałą, ponadhistoryczną ważność, lecz na nieprzewidywalną, na wskroś historyczną genezę.

Ten wyjściowy zamysł należy od razu doprecyzować pod kilkoma względami. Bardzo ważne jest, że w kształtowaniu ideału nie chodzi o proces intencjonalny. Nie możemy postanowić, że coś będziemy traktować jak ideał. Jest na odwrót – to ideał musi nas porwać i dlatego zawsze w takich sytuacjach doznajemy własnej bierności, czujemy się odbiorcą daru, słuchaczem przesłania, naczyniem natchnienia. Uwagi Nietzschego o „fabrykowaniu” w *Z genealogii moralności* w ogóle nie znajdują więc zastosowania do zjawiska, o którym tu mowa (zob. Nietzsche 1905: 43)⁸. Ponadto należy podnieść, że odległość między ideałem a rzeczywistością nie jest ustalona raz na zawsze, lecz historycznie zmienna. Z podkreśleniem faktu kształtowania ideału nie wiąże się przy tym żadne założenie w stylu idealistycznej filozofii dziejów, jakoby historia stanowiła proces postępującego i celowego urzeczywistniania się ideału. Wręcz przeciwnie, akcent położony na

⁷ Pierwszy raz użyłem tego sformułowania, przedstawiając metodologiczne uzasadnienie mojej próby napisania historii praw człowieka jako dziejów sakralizacji (osoby); zob. Joas 2011: 155.

⁸ Szerzej na temat znaczenia i ograniczeń filozofii Nietzschego w badanym zagadnieniu zob. Joas 2009b: 15–53.

idealizację podkreśla, że w historii powstają coraz to nowsze ideały, które przelamują stare i nadają działaniu odmienny kierunek. W centrum uwagi znajduje się tym samym zmiana historyczna w swojej wielopostaciowości, nie zaś logika **jednego** procesu rozwojowego. Powstawanie nowych ideałów zawiera w sobie uwiąd ideałów dawnych, w każdym zaś razie przesunięcia w dziedzinie wyobrażeń, pęd do nowych syntez. Taka zmiana może być pelzająca albo nagła. To, co nazywamy sekularyzacją, jest z tej perspektywy również o tyle wieloznaczne, o ile chodzi w jej wypadku o przeniesienie intensywności afektywnej z jednej treści wyobrazeniowej na inną (gdy na przykład miejsce chrześcijaństwa zajmuje przywiązanie do socjalizmu) lub tylko o zwykle osłabienie intensywności – *l'institution démotivée*⁹, a zatem bez afektywnie intensywnego przywiązania do nowych treści (Héran 1987: 67–87).

Mówilem o „kształtowaniu ideałów”, a nie o „powstawaniu wartości” także po to, by uniknąć utrwalonych konotacji, jakie ma pojęcie wartości dla niektórych niemieckich filozofów i teologów. Jeszcze ważniejsze jest jednak dążenie, by podejść do zjawiska, które mam na myśli, nie intelektualistycznie, jak gdyby chodziło przede wszystkim o genezę zgody na treści dające się sformułować w postaci propozycjonalnej. W rzeczywistości chodzi w wypadku tego zjawiska o całościowy proces dotyczący głębszych warstw osobowości niż umiejętność argumentowania. Dlatego też należy tu mówić o „sakralizacji”, o przejmującym głębokim niepokojem lub zachwytem zetknięciu z przemożnymi siłami. Przekazują nam one obraz dobra lub zła, w którym bynajmniej nie muszą być one schłodnie od siebie oddzielone, a który zawsze tylko nieudolnie transformujemy w pojedyncze zdania, na które można się zgodzić albo nie.

Fundamentalną myśl dotyczącą faktu kształtowania ideału i historycznie przygodnej dynamiki procesów sakralizacji i desakralizacji znajdujemy już – w różnych wariantach pojęciowych – w refleksji ważnych myślicieli z początków XX wieku. Wszyscy oni bronili się zarówno przed wszelkimi „materialistycznymi” pokusami demaskowania ideałów jako po prostu ideologii czy iluzji, jak i przed „idealistycznym” wynoszeniem ludzkich wyobrażeń na temat dobra ponad inne wymiary ludzkiego działania. Do myślicieli tych należą amerykańscy pragmatyści, William James i John Dewey, jak również poruszający się pomiędzy neoidealizmem a pragmatyzmem Josiah Royce, założyciel francuskiej socjologii Émile Durkheim, w Niemczech zaś Georg Simmel, Max Scheler i Ernst Troeltsch, a pod pewnymi względami także Max Weber.

⁹ Dosł. „instytucja pozbawiona motywacji” [przyp. tłum.].

Najjaśniej wyraził ową myśl Émile Durkheim, gdy w zakończeniu swojej klasycznej pracy o elementarnych formach życia religijnego z 1912 roku starał się dowieść, że to społeczeństwa tworzą religie, zarazem jednak stanowczo odzęgając się od interpretacji jego myśli w duchu materializmu historycznego (zob. Durkheim 2010). Miał on na myśli typową dla człowieka zdolność „zastępowania świata rzeczywistego innym światem, do którego przenosi go myśl”, podczas gdy według niego zwierzę zna tylko jeden świat: „który odbiera za pomocą tak wewnętrznego, jak i zewnętrznego doświadczenia” (Durkheim 2010: 362). Dla niego nie miało jednak sensu traktowanie tego fundamentalnego faktu antropologicznego tak, jak gdyby chodziło o „tajemniczą, wymykającą się nauce właściwość” (Durkheim 2010: 362). Przeciwnie – ten ludzki dar należy właśnie badać w jego konkretnych empirycznych formach. Trzeba przy tym unikać błędu polegającego na traktowaniu kształtowania ideału tak, jak gdyby był to „luksus, bez którego człowiek mógłby się obejść” (Durkheim 2010: 363). To nie luksus – to warunek ludzkiego istnienia.

Ani kreacja, ani rekreacja społeczeństwa nie jest możliwa bez jednoczesnej kreacji tego, co idealne. A ta kreacja to nie jakiś akt dodatkowo uzupełniający już istniejący kształt. To akt okresowego samotworzenia i samoodtworzenia społeczeństwa. [...] Społeczeństwo idealne nie istnieje poza społeczeństwem rzeczywistym, jest jego częścią. To wcale nie jest sprawa wyboru między dwoma odpychającymi się biegunami, jedna zależność jest warunkiem drugiej. (Durkheim 2010: 363)

Do społeczeństwa należy więc stanowiąca jego centrum, a wytwarzana przez nie samo idea samego siebie, której niekoniciecznie ono wprawdzie odpowiada, ale której stara się odpowiadać.

U myślicieli należących do nurtu pragmatyzmu znajdujemy tę samą myśl, zwykle jednak w wydaniu ukierunkowanym na pojedynczego człowieka. William James (2011) wprowadza na przykład rozróżnienie na nasze *in actu* i *in posse* oraz twierdzi, że nie rozumiemy należycie jednostkowego człowieka, jeśli ujmujemy go tylko przez pryzmat jego konkretnych właściwości i dokonań, nie zaś również przyświecających mu ideałów. Wszyscy wiemy z introspekcji, jak bardzo czujemy się ograniczeni i umniejszeni, gdy inni nie dostrzegają naszego potencjału i redukują nas do tego, co namacalnie dane. W obejściu z innymi sami jednak nieustannie popełniamy ten sam błąd. Oczywiście zdarzają się ironiści i sceptycy, czyli ludzie o proble-

matycznym stosunku do własnego ideału albo do wielu ideałów, ale całkowity brak odniesienia do idealności u jednostki ludzkiej byłby dla Jamesa równoznaczny z najczarniejszą depresją, z życiem w świecie, który nie ma żadnych pociągających dla nas właściwości.

W filozofii Josiah Royce'a myśl, że posiadamy *power to form ideals*, która jest „a product of my nature as a human being” (Royce 1913: 110; zob. też Royce 1908), stała się punktem wyjścia szeroko zakrojonej refleksji etycznej i teoretycznoreligijnej. Z kolei Ernst Troeltsch, wychodząc od tej samej idei, stworzył swoje koncepcje wyjścia z zagrożenia relatywistycznym historycyzmem oraz powszechnej historii religii (Troeltsch 1922; ogólnie o programie Troeltscha zob. też Joas 2011: 147–203; Joas 2010: 51–64).

Ale dość już poszukiwania pewności w historii nauki. W tym miejscu mogłoby to brzmieć tak, jak gdyby to, co mam do przekazania, sprowadzało się w istocie do dobrodusznego humanizmu. Nie byłoby to wprawdzie wcale takie złe, ale zmierzam w zupełnie innym kierunku. Nie myślmy przede wszystkim o jednostkach i weźmy na poważnie wielość ideałów, ich ogromną zmienność kulturową i historyczną, a także fakt, że to, co jednym może się wydawać ewidentnie dobre, dla drugich jest ewidentnie złe. W ten sposób zbliżamy się do zrozumienia, że „fakt kształtowania ideału” nie oznacza po prostu prawdy, piękna i dobra jako takich, ale ma też swoją drugą stronę.

Wykształcanie się ideałów jest mianowicie w swojej podstawowej postaci idealizacją konkretnych szczególnie fortunnych stanów zbiorowości, z której ów ideał wyrasta: **sakralizacja pewnych treści jest w gruncie rzeczy zawsze samosakralizacją zbiorowości**. Tylko z perspektywy anachronicznie indywidualistycznej myślimy najpierw o jednostce i jej doświadczeniu rozbieżności między ideałem a tym, co sama realnie sobą reprezentuje. Wydaje się jednak, że w społeczeństwach łowców i zbieraczy, jak dowodzą badania wśród australijskich Aborygenów (Stanner 1965: 207–237), ideał w ogóle istnieje jedynie w zbiorowym samozadowoleniu z uwieńczonego powodzeniem rytuału. Żadna jednostka nie jest przy tym trwale uznawana za ucieleśnienie zbiorowego stanu idealnego.

Osobowe ucieleśnienie ideału wydaje się w takiej rekonstrukcji procesu rozwojowego już bardziej zaawansowanym stadium. Nie oznacza to, że pierwotna samosakralizacja zbiorowości zanika. Inne plemiona, które nie uczestniczą w ekstazie zbiorowego rytuału, a przez to nie zbliżają się do doświadczenia przemożnych sił, odbierane są jako „bezbożne”, a ich członkowie jako „stworzenia żyjące w mroku”¹⁰, nieznaną prawdziwego,

¹⁰ [W niem. oryginalne *Schattenkreaturen* – przyp. tłum.]. Wyrażenie Wernera Starcka (1974: 19).

wyższego życia. W ramach własnej zbiorowości zrozumiale jest przypisywanie pewnej szczególnej idealności tym, którzy znają zbiorowy rytuał najlepiej – doświadczonym starcom i „ekspertom” od przygotowywania, prowadzenia i interpretacji rytualnego wydarzenia. Ta personalizacja może przy tym jednak pozostać tylko na poziomie dynamiki procesów sakralizacji, bez wyodrębnienia się władzy czy wręcz polityki – ludzie mogą być po prostu wzorami do naśladowania, nie wywodząc ze swojej wzorowości żadnych wiążących roszczeń do przewodzenia innym czy wręcz materialnych przywilejów.

Począwszy od tego momentu, każdy krok w kierunku wykształcania się władzy i panowania będzie jednak odbywał się na horyzoncie samosakralizacji zbiorowości. Starcy czy czarownicy (szamani, zielarze itp.) mogą więc gromadzić władzę, podobnie jak na przykład uważa się, że wojownicy, którzy odznaczyli się w walce z innymi, są bardziej napełnieni sakralnymi siłami. Zatem poza takimi stanami zbiorowości, w których społeczność czuje się uwznioślona jako całość, i poza szacowną starszyzną i wzorami, istnieje także sakralność podtrzymywana przez władzę i władza odbierana jako sakralna. Zmienność form jest przy tym ogromna.

Świadomie mówię o „władzy” i „sakralności”, bo „religia” i „polityka” sugerowałyby stany, które jeszcze nie zaistniały, a mianowicie profesjonalną systematyzację tego, co sakralne, czy też wytworzenie elementarnych struktur państwowości. Wraz z ich powstaniem i wyraźnym wyodrębnieniem się w Egipcie, Mezopotamii lub Chinach wzrasta też niepomierne koncentracja sakralności w osobach dzierżących władzę, która występowała już w postaci sakralizacji „wodzów”, w miejscach ich życia lub pochówku oraz sprawowania kultu przez nich lub na ich zlecenie. Nie może już być mowy o tym, by ideał był po prostu stanem wywyższenia zbiorowości lub też jakiegoś człowieka postrzeganego jako wzór. Możliwe staje się teraz zastosowanie środków władzy w celu umocnienia jednego określonego kultu, uzasadnienie roszczenia do dominacji kosmiczną rolą władcy i systematyczne rozszerzanie zakresu praktyk ofiarnych, włącznie z ofiarami z ludzi. Naszą fantazję do dziś wypełniają wizje przemocy charakteryzującej archaiczną państwowość: państwa faraonów, Nabuchodonozora, azteckich ofiar z ludzi (pomijając oczywiście pytanie, co w tych wizjach odpowiada historycznej rzeczywistości, a co jest tworem propagandy grozy).

Fuzja religii i polityki w archaicznym państwie to zatem budzący trwogę scenariusz, który wciąż znacząco na nas oddziałuje – przynajmniej na płaszczyźnie wyobraźniowej. Dla naszej kwestii relacji między panowaniem politycznym a interpretacją religijną kluczowe jest jednak to, że w sa-

mej historii religii znajdujemy najsilniejszą reakcję na potencjał przemocy zawarty w religiach plemiennych, nade wszystko zaś w religiach archaicznych. Już Max Weber, mówiąc o „epoce prorockiej” – nie tylko u Żydów – i o uetycznieniu wizji zbawienia, nawiązywał do ważnych dziewiętnastowiecznych nurtów w historiografii religii, dobitnie wskazując na dogłębnie religijne zerwanie z podtrzymywaną przez władzę sakralnością archaicznych państw (Weber 2011: 183 i n.).

W swojej książce z 1949 roku: *O źródle i celu historii* – która sama stanowi doniosłą odpowiedź na wyzwania totalitaryzmu – Karl Jaspers mówi, w nawiązaniu do Webera i innych myślicieli, o „epoce osiowej” (*Achsenzeit*) w starożytności żydowskiej, w Grecji, Indiach, Iranie i Chinach. Miała to być epoka, w której wedle Jaspersa (2006) pojawił się nowy typ refleksji nad fundamentalnymi warunkami ludzkiej egzystencji. Na pierwszy plan wysunęła się przy tym u niego możliwość wzajemnego zrozumienia pomiędzy cywilizacjami, które narodziły się z tego przelomu i czerpią z niego do dziś.

Do tych wywodów, których recepcja długo była bardzo ograniczona, jak również do podobnych rozważań, na przykład autorstwa Erica Voegelina, nawiązuje od kilku dziesięcioleci szeroki nurt historyczno-porównawczej socjologii religii na czele z dwoma spośród najwybitniejszych socjologów, jacy kiedykolwiek istnieli: Shmuelem Eisenstadtem i Robertem Bellahem. Zarówno szczegółowa charakterystyka „epoki osiowej”, jak i jej przyczyny i następstwa pozostają przy tym od początku do końca sporne. Izraelski socjolog Eisenstadt jako pierwszy – wraz z harwardzkim sinologiem Benjaminem Schwartzem – upatrywał najważniejszej właściwości tego religijnego przewartościowania w narodzinach wyobrażenia „transcendencji” i jego polityczno-socjologicznych konsekwencjach (Voegelin 2002–2005; Eisenstadt 2005: 11–39; Schwartz 1975: 1–7; Bellah 2011).

Do dziś często mówi się o „transcendencji” tak, jak gdyby odniesienie do niej było cechą rozpoznawczą religii jako takiej. Ceną za to jest zupełnie strywalizowane rozumienie transcendencji. A przecież przez większość historii ludzkości to, co boskie, było częścią świata, bez wyodrębniania świata tego, co czysto ziemskie. Na duchy i bogów można było bezpośrednio wpływać, a wręcz nimi manipulować, ponieważ stanowili część świata, a w każdym razie domena bogów (na przykład na Olimpie) funkcjonowała w zasadzie tak samo jak świat ziemski. Jeśli natomiast przeprowadzi się ostrą quasi-przestrzenną granicę między tym, co ziemskie, a tym, co boskie, będzie to oznaczało ogromne spotęgowanie faktu kształtowania ideału. Można teraz myśleć o boskości jako czymś właściwym, prawdzi-

wym, całkiem innym, w porównaniu z czym to, co ziemskie, musiało jawić się jako wybrakowane. Jest tylko jedna domena tego, co konkretnie dobre, wykraczająca poza wszystkie jakości dostępne doczesnej wyobraźni.

W konstruowaniu tej różnicy nie chodzi tylko o zamysł metafizyczny, ale i o artykulację niesłuchanie spotęgowanego napięcia między ideałem a rzeczywistością. Religia, która już w archaicznych państwach mogła się jawić jako wydajny środek służący sakralizacji władzy i panowania, staje się środkiem do ich desakralizacji. Żadne królestwo Boże nie da się porównać z wyobrażeniem transcendencji. Skoro Bóg lub bogowie zajmą miejsce poza doczesnością, żaden władca nie może już sam być Bogiem. Władca jest z tego świata i musi poszukiwać usprawiedliwienia przed trybunałem prawdziwej zaświatowości. Religia może być więc punktem wyjścia do nowej, wykraczającej poza granice panowania państwowego formy krytyki panowania i jego narzędzi oraz form podtrzymywanej przez nie nierówności społecznej. Jeśli Bóg daje przykazania, którym władca nie czyni zadość, obowiązek nakazuje wystąpić przeciwko niemu w imię Boga i słuchać Boga bardziej niż ludzi, choćby najpotężniejszych. Otwiera się wówczas przestrzeń dla „intelektualistów” *avant la lettre*, dla kapłanów, którzy uczą i działają na podstawie świętych tekstów, dla proroków wzywających do nawrócenia lub będących jego wcielonym przykładem, jak Budda. W samosakralizacji zbiorowości powstaje wyrwa, ponieważ zbiorowość etniczna i religijna nie muszą już być identyczne. Miejsce braterstwa krwi związanej przeciwko wrogom może zająć idea ludzkości, która w duchu uniwersalizmu przekracza wszelkie etniczne partykularyzmy; miejsce heroicznego stosowania przemocy zajmuje natomiast idea wyrzeczenia się przemocy i ofiary pojednania. Osiowy przelom dostarcza co najmniej fundamentu, na którym może się następnie rozwinąć chrześcijaństwo (a później także islam). Historia Jezusa Chrystusa to historia odrzucenia sakralizacji jego własnego narodu tak samo jak sakralizacji imperium rzymskiego.

Mówię o desakralizacji władzy politycznej, bo uważam, że ten termin lepiej opisuje zjawisko, o którym mowa, niż „racjonalizacja” czy „sekularyzacja”. Nie chodzi tu o całościową redukcję sakralności, lecz o jej nowe i do pewnego stopnia urefleksyjnione przesunięcie. Nie będę jednak wnikał głębiej w subtelności badań tych zagadnień w historycznej socjologii religii (zob. Bellah, Joas 2012). Zamiast tego posłużę się na zakończenie tej części wywodu przykładem.

Evangelicki badacz Starego Testamentu, Eckart Otto, przestudiował niegdyś pewien szczególnie krwiożerczy fragment z Księgi Powtórzonego Prawa (Pw 13, 2–10), w którym zawarta jest przestroga przed pokusą po-

padnięcia w balwochwalstwo, jak również wezwanie do zgładzenia każdego zwodziciela, który by do tego namawiał, i do własnoręcznego udziału w egzekucji, choćby chodziło o brata, syna, córkę, żonę czy też najlepszego przyjaciela. Otto przedstawił fascynujący dowód, że cały ten fragment to dosłowne powtórzenie przysięgi lojalności, którą musieli składać możni w państwie asyryjskim i ich wasale, w tym król Judy – Manasses (696–642 p.n.e.). Przeniesienie przysięgi lojalności na Boga sprawia jednak, że rola króla Judy ulega reinterpretacji – staje się on „pierwszym czcicielem Tory pośród całego ludu” (zob. Pwt 17, 14–20; por. Otto 2007: 133–141). Bóg, a może jednak wspólnota kultu i uczeni w piśmie stają się tym samym źródłem prawa i zajmują pod tym względem miejsce króla.

Doceniając energię „epoki osiowej” czy też, jeśli nie miałyby to być jakaś szczególna epoka, energię omówionych tu przemian religijnych, niezależnie od tego, kiedy by one zachodziły, nie można jednak traktować tej kwestii tak, jak gdyby trwała desakralizacja władzy politycznej weszła na stale do dziedzictwa kulturowego cywilizacji „epoki osiowej”. Widziany z perspektywy czasu ów rzekomy zwrot w dziejach świata może się wręcz okazać zaledwie epizodem, ponieważ każda prowadząca w tym sensie do desakralizacji siła religijna dawała się natychmiast wykorzystać jako nowe źródło religijnej legitymacji władzy politycznej. Chrześcijaństwo na przykład stało się religią państwową w cesarstwie rzymskim, a w Bizancjum doszło wręcz do „hybrydyzacji” kultów cesarza i Chrystusa (Stark 1974: 13). Także w zachodnim chrześcijaństwie, mimo wszystkich wewnętrznych napięć między Kościołem a władzą polityczną, wyłoniło się mnóstwo powiązań i zintegrowanych form legitymacji religijno-politycznej. Po zakończeniu „epoki osiowej” religie stale wystawione będą na pokusę „upaństwowienia” wiary.

Nie jest to jedyna pokusa. Tam gdzie państwo jest raczej słabe, polityczna samosakralizacja po zakończeniu „epoki osiowej” może się zwrócić ku ludowi jako takiemu, przypisując mu uprzywilejowaną rolę wynikającą z wyboru dokonanego przez Boga. Nie ma potrzeby negatywnego mitologizowania tego procesu, wręcz przeciwnie – to zrozumiałe, że poczucie niesłuchanie wyższego poznania religijnego, które jest udziałem danego ludu, będzie interpretowane w kategoriach wyboru do tegoż „objawienia”. Decydujące znaczenie ma wówczas, czy bycie wybranym uważane jest za stan *with tenure* (O’Brien 1988: 42, cyt. za: Langewiesche 2008: 71), czyli jako absolutnie jednorazowe, niepodlegające wypowiedzeniu i bezwarunkowe uprzywilejowanie tego właśnie jedyne ludu przez Boga, czy też jako akt warunkowy i będący też udziałem innych. Słynne jest miejsce w Księdze

Proroaka Amosa, gdzie kwestionowany jest szczególny status narodu Izraela; Pan mówi tam:

Czyż nie jesteście dla Mnie jak Kuszyci, wy, synowie Izraela? – wyrocznia Pana. Czyż Izraela nie wyprowadziłem z ziemi egipskiej jak Filistynów z Kaftor, a z Kir – Aramejczyków? Oto oczy moje, Pana Boga, zwrócone są na królestwo grzeszne i zgładzę je z powierzchni ziemi. (Am 9, 7–8)¹¹

Etnicyzacja lub kulturalizacja wiary, wyrażające się w wyobrażeniu bezwarunkowego wyboru jednego ludu, są zagrożeniem dla uniwersalizmu moralnego tak samo jak jej „upaństwowienie”.

W historii północnoamerykańskiego samorozumienia napięcia te są powielane w sposób niemal wzorcowy. Państwowość odgrywała tam długo niewielką rolę, co sprawiało, że wyobrażenie samych siebie jako „narodu wybranego” było dla osadników szczególnie przekonujące. W całej historii USA powraca więc, co nieuniknione, relacja napięcia między uniwersalizmem a partykularyzmem oraz dążenie do uniwersalistycznego uwznioślenia partykularystycznych celów w ramach wizji powierzonej Amerykanom misji cywilizowania, pacyfikowania i demokratyzowania świata. Klasyczne ujęcie tego motywu brzmi następująco:

God has not been preparing the English-speaking and Teutonic peoples for a thousand years for nothing but vain and idle self-contemplation and self-admiration. No. He made us master-organizers of the world to establish system where chaos reigned. He has given us the spirit of progress to overwhelm the forces of reaction throughout the earth. He has made us adept in government that we may administer government among savage and senile peoples. Were it not for such a force as this the world would relapse into barbarism and night. And of all our race He has marked the American people as His chosen nation to finally lead in the redemption of the world. (Beveridge 1990, cyt. za: Tuveson 1968: vii)

¹¹ Cytuję tutaj, jak i w reszcie tekstu, *Bibel im heutigen Deutsch*, wydanie poprawione z 1997 roku. Wspomniane miejsce odgrywa ważną rolę w rozróżnieniu, jakiego Michael Walzer (1994) dokonuje pomiędzy dwoma rodzajami uniwersalizmu w judaizmie i chrześcijaństwie. [W oryginale źródło cytatu z Biblii podane jest jako Am 9, 7; w Biblii Tysiąclecia jednakże słowa o zagładzie Izraela należą już do wersetu 8 – przyp. tłum.]

W takim powrocie starotestamentowego motywu dostrzegam oczywiście nie tyle wpływ ukrytej ciągłości motywicznej, ile zawłaszczenie pewnych starych schematów interpretacyjnych na potrzeby artykulacji nowych sytuacji. Także historia religii po zakończeniu „epoki osiowej” to w tym sensie dzieje samosakralizacji.

To jednak nie rozwiązuje problemu. Dzięki innowacjom „epoki osiowej” pojawia się potencjał desakralizacji władzy politycznej, który nigdy już nie ulegnie całkowitemu stłumieniu lub zanikowi. Historia relacji między religią a polityką po tej epoce rysuje się zatem jako dzieje ciągłych napięć. Musimy je zrekonstruować i zbilansować dla wszystkich tych procesów z uwzględnieniem uniwersalistycznego potencjału wszystkich tradycji osiowych, lecz także ich rozmaitych partykularystycznych ograniczeń. Błędem jest abstrakcyjne porównywanie między sobą religijnych nauk religii światowych w izolacji od przeżywanej praktyki. Powszechna jest przy tym skłonność do dostrzegania większego potencjału uniwersalistycznego we własnej tradycji, w innych zaś dopatrywania się raczej partykularystycznych ograniczeń. Tym samym jednak właśnie przekracza się granicę, poza którą uniwersalistyczny patos staje się znów tylko środkiem w walce o osiągnięcie określonych celów. Inaczej niż Charles Taylor w swoim monumentalnym dziele *A Secular Age* (2007)¹² nie widzę możliwości, by okresowe wysiłki reformatorskie w historii łacińskich Kościołów chrześcijańskich faktycznie zsumowały się w jakiś, jak ujmuje to ów badacz, „wektor”, a mianowicie – wektor religijnej desakralizacji władzy politycznej. Zbyt ściśle są na to powiązania między średniowieczną reformą życia zakonnego, duchem wypraw krzyżowych, reformacją i procesem powstawania państw we wczesnej nowożytności, radykalną reformacją i duchem kapitalistycznego gospodarowania oraz jego polityczną instytucjonalizacją.

Zatem ani trwale dziedzictwo kulturowe, ani wektor o określonym zwrocie, ale dowolny, koniunkturalny ruch zwrotny między sakralizacją i desakralizacją władzy politycznej: jak więc powinniśmy dokładniej wyobrazić sobie stosunki uniwersalizmów powstałych w „epoce osiowej” względem kultur, z których wyrosły?

W swojej krytycznej rozprawie z myślą przede wszystkim Ernsta Troeltscha amerykański protestancki teolog Helmut Richard Niebuhr (1951, 1960) wypracował nader użyteczne rozróżnienia pojęciowe i typologie, których celem jest uporządkowanie relacji napięcia, w jakie wchodzi ten uniwersalizm, stosownie do przybieranych przezeń, z konieczności partykularnych, form kulturowych i społecznych. Według Niebuhra w naszych

¹² Moją krytykę rozwijam w Joas 2009a: 293–300.

czasach kluczowe znaczenie oprócz konfliktu między religią a areligijnością ma jeszcze inny konflikt wiary, który określa on jako konflikt między wymagającym wyobrażeniem monoteizmu (w jego rozumieniu) a „innymi formami ludzkiej wiary: politeizmem i henoteizmem w ich współczesnym, niemitologicznym wydaniu” (Niebhur 1960: 7). Mówiąc o niemitologicznym wydaniu politeizmu, amerykański teolog ma na myśli to, że ludzie często „szukają ucieczki w wielości ośrodków wartości i kierują swoje uczucia lojalności ku wielu różnym obiektom” (Niebhur 1960: 22). Historycznie rzecz biorąc, nic w tym nowego; nowością jest tu co najwyżej brak mitologii.

Pojęcie „henoteizmu” natomiast, rozpowszechnione w religioznawstwie od czasu prac indologa Maksa Müllera, odnosi się u Niebuhra do stanu rzeczy o decydującym znaczeniu dla zrozumienia kultur, na które wpływ wywarła „epoka osiowa”. Pierwotne znaczenie tego pojęcia obejmowało – podobnie jak „monolatria” – te praktyki religijne, w których czczony był tylko jeden Bóg, przy czym nie przeczesano istnieniu innych bogów ani nie zabraniano całkowicie oddawania im czci. Niebuhr stosuje jednak to pojęcie do samosakralizacji zbiorowości, w której widzi prawdziwe zagrożenie dla monoteizmu: „Głównym rywalem monoteizmu jest henoteizm: wiara, która czyni obiektem ufności i lojalności wspólnotę kulturową lub religijną o jasno wytyczonych granicach” (Niebhur 1960: 7). Nacjonalizm jest oczywiście charakterystycznym przykładem tego rodzaju henoteizmu, analizy Niebuhra dowodzą jednak, że jednostki subnarodowe, takie jak plemiona czy regiony, mogą także „stanowić ośrodek wartości i obiekt lojalności” (Niebhur 1960: 18), podobnie jak ponadnarodowe, na przykład cywilizacja czy kultura. Interpretuje on marksizm jako nienacjonalistyczną formę henoteizmu, dystansując się także od sekularystycznych uniwersalizmów o tyle, o ile najwyższym punktem odniesienia jest w nich ludzkość (nie zaś całość stworzenia). Przed henoteizmem nie chroni też oficjalne monoteistyczne wyznanie wiary – Bóg może być zaledwie imieniem „nadany zasadzie, na której ufundowana jest grupa religijna jako zamknięta społeczność” (Niebhur 1960: 21). Chodzi tu o samosakralizację, zarówno Kościołów, jak i porządków politycznych, w których monoteistyczne wyznanie wiary jest podstawą roszczenia do prawomocności.

Rozróżnienie między „henoteizmem” a „radykalnym monoteizmem”¹³ jest podstawą typologii napięć między potencjałem osiowym a rzeczywi-

¹³ Wybór terminu „radykalny monoteizm” uważam za nie całkiem fortunny z wielu powodów. Wywodzi się on z podkreślenia wymiaru profetycznego i nawiązuje do założeń Rudolfa Bultmanna, który mówił o „radykalnym posłuszeństwie” Jezusowi. Brzmi jednak, z jednej strony, jak gdyby

stością kulturową. W tym sensie nie ma żadnej czysto osiowej kultury. U Niebuhra mowa jest o relacji między Chrystusem a kulturą. W swojej typologii (zob. Niebuhra 1951)¹⁴, która stanowi rozwinięcie rozważań Ernsta Troeltscha i Maksa Webera na temat społecznych porządków chrześcijaństwa, wyróżnia on pięć możliwości: ucieczkę od świata, paradoksalny dualizm, syntetyzującą harmonię, pełną asymilację, wreszcie zaś – wciąż na nowo dokonywaną transformację kultury. Tylko ten ostatni wariant zakłada, że niemożliwe jest znalezienie definitywnego rozwiązania problemu w ludzkiej historii. Skłania to do zbawiennej powściągliwości wobec wszelkich konkretnych formacji społecznych i kulturalnych oraz do nieustannego wyczulenia uwagi na zachodzącą ukradkiem „henoteistyczną” samosakralizację. Nie przeczy jednak możliwości silniejszej niż dotąd instytucjonalizacji potencjału „epoki osiowej”.

Oczywiście są też historie na temat tego, jak religie się uczą, jak odkrywają własną podatność na pokusy i jak próbują, na płaszczyźnie nauczania, ale też na płaszczyźnie instytucjonalnej, nałożyć samym sobie ograniczenia i zabezpieczyć się przed tymi pokusami. Historia religijnego ugruntowania wolności religijnej – czyli uznania wolności wiary innowierców, które wynika nie tylko z pragmatyzmu czy też z obojętności wobec własnej religii, lecz znajduje wsparcie we własnym rozumieniu wiary – ta historia stanowi dla mnie koronny przykład tego rodzaju procesu uczenia się. To ona odgrywa istotną rolę w prehistorii osiemnastowiecznych deklaracji praw człowieka (zob. Joas 2011: 23–62). Także historia praw człowieka to historia sakralizacji i desakralizacji. Jeśli mam rację, utrzymując, że dokonuje się z nich sakralizacja „osoby”, czyli każdego człowieka niezależnie od jego zasług i występków, ten bezwarunkowy szacunek dla osoby i jej swoistej wartości wymaga stosunkowej desakralizacji państwa, narodu, władcy czy też wspólnoty. Nie wymaga natomiast to, jak często zakładają sekularyści, sekularyzacji, czyli rezygnacji z wyobrażenia świętości Boga, ponieważ właśnie w tym wyobrażeniu może tkwić przeciwwaga dla sakralizacji ziemskiej władzy politycznej. Sakralizacja osoby także nie stanowi przy tym trwałego składnika kultury – historii praw człowieka nie należy opisywać w kategoriach wektora, jednoznacznego zwrotu ku coraz większej sakralizacji.

był wymierzony przeciwko myśleniu trynitarnemu, z drugiej zaś – jakby sugerował negatywną ocenę niemonoteistycznych form „radykalnego” osiowego rozumienia transcendencji. Ani jedno, ani drugie nie odpowiada intencjom Niebuhra.

¹⁴ Zob. też znakomite streszczenie: Crouter 2005: 258–288, zvl. 275 i n.

W historii praw człowieka upatruję drugiego, po przełomie osiowym i powstaniu religii światowych, historycznego skoku radykalnej desakralizacji politycznej władzy i panowania. Podobnie jednak jak przy pierwszym skoku również tutaj pojawiają się niebezpieczeństwa nawrotu partykularyzmu. Naród francuski mógł się sam ogłosić „narodem praw człowieka”, strojąc tym samym swój nacjonalizm w płaszczyk uniwersalizmu. Formy dogłębnie sekularnego mesjanistycznego interwencjonizmu od czasu wojen prowadzonych przez rewolucyjną Francję dowodzą przy tym, że nie chodzi bynajmniej o zagrożenie płynące z religii jako takiej¹⁵. Podalem już przykład amerykańskiego wariantu, mocniej nacechowanego religijnie. W historii niemieckiego nacjonalizmu na gruncie sprzeciwu wobec „zachodniego” uniwersalizmu także udało się ufundować narodową misję, i to zarówno w wariacie bardziej religijnym, jak i bardziej sekularnym. I znowu należy podkreślić, że nie chodzi mi tu o tradycje w historii intelektualnej, lecz o wewnętrzną dynamikę zbiorowej samosakralizacji w warunkach religii osiowej, o jej rozwinięcie w kierunku praw człowieka lub o porzucenie jej na rzecz nacjonalizmu i rasizmu.

Sekularyzacja rozumiana jako osłabienie religii z całą pewnością nie rozwiązała tego problemu. W totalitaryzmach XX wieku, o których mowa była we wprowadzeniu, znajdziemy formy samosakralizacji państwa i przywódców politycznych podobne pod względem rozmachu do państwa archaicznego, ale spotęgowane przez środki techniczne, które dziś mamy do dyspozycji. Te totalitaryzmy przypominają państwo archaiczne, ale nie oznaczają powrotu do niego, i dlatego właśnie mówiono w tym wypadku o sakralizacji polityki w odróżnieniu od sakralizacji władzy (Gentile 2000: 166–182).

Łatwo ostrzegać o zagrożeniach, które występują gdzie indziej, po tępiąc totalitaryzmy i stary niemiecki nacjonalizm, a także dystansować się od teokratycznych tendencji w Iranie albo – czemuż by nie – od misyjnego ducha współczesnej amerykańskiej polityki zagranicznej. Myśli, które tutaj wykładam, mają jednak znaczenie dla diagnozy współczesności tylko wówczas, gdy zastosujemy je do siebie samych. Temu właśnie służą moje uwagi końcowe. Odnoszą się one do tendencji do idealizowania Europy, jej kultury i przeszłości, które jedynie w powierzchownym ujęciu brzmią antynacjonalistycznie, a które w istocie powielają strukturę zbiorowej samosakralizacji na nowej płaszczyźnie postnarodowej. Występują one w wariantach

¹⁵ Wyraziste przykłady francuskich wyobrażeń na temat własnej *mission civilisatrice* z pism Victora Hugo, Jules’a Michelet i Victora Schoelcher można znaleźć w Bogner 2012: 158 i n. Obszernie na ten temat zob. Barth, Osterhammel 2005.

sekularnych i religijnych. Europę ogłasza się w nich kontynentem oświecenia albo też kontynentem chrześcijaństwa, tradycji judeochrześcijańskiej lub uwiecznionej powodzeniem syntezy antyku i chrześcijaństwa. Zdarzają się też próby połączenia obu wariantów – oświeceniowego i „religijnego” – w którym przypisuje się oświeceniu chrześcijański rodowód albo utrzymuje, że „nie bez przyczyny zrodziło się ono właśnie i tylko w obszarze wiary chrześcijańskiej” (Benedykt XVI 2006).

Z całym szacunkiem dla motywów, jakie przyświecają takim wypowiedziom, i przy całej świadomości empirycznych pytań historycznych, do których rzeczywiście prowadzi przezwyciężenie upraszczającej alternatywy „oświecenie kontra chrześcijaństwo”, dostrzegam tu wpływ problematycznej „kulturalizacji” religii. Kulturalizacja taka nie jest stosowna właśnie w wypadku uniwersalistycznych religii odnoszących się do transcendencji. Swoiste właściwości kultury europejskiej i definicyjne rysy chrześcijaństwa przedstawia się tu jako zdecydowanie zbyt sobie bliskie lub wręcz ze sobą tożsame, i to w taki sposób, że nie oddaje się przy tym sprawiedliwości uniwersalistycznemu potencjałowi innych tradycji oraz konstelacji religijnych i kulturowych. Dokonując tego rodzaju kulturalizacji, gramy do jednej bramki ze wszystkimi, którzy powołując się na odmienność swoich tradycji kulturowych, z podziękowaniem zostawiliby prawa człowieka Europie. Trzeba się tu przeciwstawić choćby chińskiej władzy państwowej, która próbuje dziś odmawiać konfucjanizmowi charakteru religii osiowej i zredukować go do przejawu chińskiej kultury, a nie nastąpi to na gruncie chrześcijańsko-europejskiego tryumfalizmu¹⁶.

Właśnie w czasie, gdy chrześcijaństwo dokonuje olbrzymiej globalnej ekspansji na przekór europejskiemu poczuciu zmierzchu i upadku, coraz ważniejsze jest uwrażliwienie na europejskie partykularyzmy kulturowe w tradycji chrześcijańskiej, by nie mylić jakichś swoistych cech kulturowych z uniwersalistycznym przesłaniem. Tego rodzaju próby są oczywiście szczególnie nieprzekonujące, gdy chrześcijańskość Europy używana jest jako argument na rzecz wykluczenia przez tych, którzy niewiele doprawdy mają wspólnego z przesłaniem Ewangelii¹⁷. Ważne jest, że nie trzeba w ogóle pochodzić z kultury chrześcijańskiej lub jakiegokolwiek innej kultury pozostającej pod wpływem religii z czasów po zakończeniu okresu osiowego, by przejąć się ich przesłaniem lub duchem praw człowieka. To właśnie pokazuje ogrom mocy oddziaływania tego przesłania i tego ducha. Nie opowiadam się tu bynajmniej za programem oderwanego od kultu-

¹⁶ Zob. np. Roetz 1992, 2012.

¹⁷ Dobre omówienie tego problemu w Schneider 2004: 426–440.

ry uniwersalizmu, gdyż uważam go za niemożliwy do urzeczywistnienia. Opowiadam się za możliwą tylko na gruncie konkretnego refleksyjnego nad koniecznością desakralizacji każdej władzy politycznej i nad wciąż na nowo powracającą pokusą jej wciąż na nowo dokonywanej sakralizacji.

Przełożyła Marta Bucholtz

Bibliografia:

/// Barth B., Osterhammel J., red. 2005. *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, UVK Verlagsgesellschaft.

/// Bellah R. 2011. *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap Press of Harvard University Press.

/// Bellah R., Joas H., red. 2012. *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press.

/// Benedykt XVI. 2006. *Dialog międzykulturowy i międzyreligijny jest niezbędny. Przemówienie Papieża podczas spotkania z ambasadorami krajów o większości muzułmańskiej*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie), nr 11, s. 39–40.

/// Beveridge A.I. 1900. Przemówienie w Senacie Stanów Zjednoczonych Ameryki w dniu 9 stycznia 1900 roku. <https://china.usc.edu/us-senator-albert-j-beveridge-speaks-philippine-question-us-senate-washington-dc-january-9-1900>; dostęp: 5.10.2021.

/// Bogner D. 2012. *Das Recht des Politischen. Erfahrungszeugnisse zum Algerienkrieg und ein neuer Begriff der Menschenrechte*, Münster, niepublikowana rozprawa habilitacyjna.

/// Burleigh M. 2005. *Earthly Powers: The Conflict between Religion & Politics from the French Revolution to the Great War*, HarperCollins.

/// Burleigh M. 2006. *Sacred Causes: Religion and Politics from the European Dictators to al Qaeda*, HarperCollins.

/// Burrin P. 1997. *Political Religion. The Relevance of a Concept*, „History and Memory” 9, s. 321–349.

/// Crouter R. 2005. *Reinhold Niebuhr (1892–1971) und H. Richard Niebuhr (1894–1962)*, [w:] *Klassiker der Theologie*, red. F.W. Graf, t. 2, Beck, s. 258–288.

/// Durkheim E. 1975. *Introduction à la morale*, [w:] tegoż, *Textes*, t. 2: *Religion, morale, anomie*, Minuit, s. 313–331.

/// Durkheim E. 2010. *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadroznyńska, PWN.

/// Eisenstadt Sh. 2005. *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, [w:] *Die kulturellen Werte Europas*, red. H. Joas, K. Wiegandt, Fischer-Taschenbuch-Verl., s. 11–39.

/// Gentile E. 2000. *Die Sakralisierung der Politik*, [w:] *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, red. H. Maier, Fischer, s. 166–182.

/// Héran F. 1987. *L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà*, „Revue française de sociologie”, nr 28, s. 67–97.

/// James W. 2011. *Odmiany doświadczenia religijnego*, tłum. J. Hempel, Aletheia.

/// Jaspers K. 2006. *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty.

/// Joas H. 2007. *Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen*, [w:] *Säkularisierung und die Weltreligionen*, red. H. Joas, K. Wiegandt, Fischer Taschenbuch Verlag, s. 9–43.

/// Joas H. 2009a. *Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, nr 57, s. 293–300.

/// Joas H. 2009b. *Powstawanie wartości*, tłum. M. Kaczmarczyk, Oficyna Naukowa.

/// Joas H. 2011. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp.

/// Kant I. 1984. *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Galecki, PWN.

/// Langewiesche D. 2008. *Reich, Nation, Föderation. Deutschland und Europa*, Beck.

/// Maier H., red. 2000. *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Fischer 2000.

/// Niebuhr H.R. 1951. *Christ and Culture*, Harper and Row.

/// Niebuhr H.R. 1960. *Radical Monotheism and Western Culture*, Harper and Row.

- /// Nietzsche F. 1905. *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Warszawa 1905.
- /// O'Brien C.C. 1988. *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*, Harvard University Press.
- /// Otto E. 2007. *Auszug und Rückkehr Gottes. Säkularisierung und Theologisierung im Judentum*, [w:] *Säkularisierung und die Weltreligionen* red. H. Joas, K. Wiegandt, Fischer, s. 125–171.
- /// Roberts D.D. 2009. 'Political Religion' and the Totalitarian Departures of Interwar Europe: On the Uses and Disadvantages of an Analytical Category, „Contemporary European History” 18, s. 381–414.
- /// Roetz H. 1992. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Suhrkamp.
- /// Roetz H. 2012. *The Axial Age Theory*, [w:] *The Axial Age and Its Consequences*, red. R. Bellah, H. Joas, Harvard University Press, s. 248–273.
- /// Royce J. 1908. *The Philosophy of Loyalty*, Macmillan.
- /// Royce J. 1913. *The Problem of Christianity*, Catholic University of America Press.
- /// Schieder R. 2008. *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin University Press.
- /// Schneider U. 2004. *Von Juden und Türken. Zum gegenwärtigen Diskurs über Religion, kulturelle Identität und Modernisierung*, „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft” 52, s. 426–440.
- /// Schwartz B. 1975. *The Age of Transcendence*, „Daedalus” 104, nr 2, s. 1–7.
- /// Stanner W.E.H. 1965. *Religion, Totemism, and Symbolism*, [w:] *Aboriginal Man in Australia*, red. R.M. Berndt, C.M. Berndt, Angus and Robertson, s. 207–237.
- /// Stark W. 1974. *Grundriß der Religionssoziologie*, Rombach.
- /// Taylor C. 2007. *A Secular Age*, Harvard University Press.
- /// Tuveson E.L. 1968. *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, University of Chicago Press.
- /// Voegelin E. 2002–2005. *Ordnung und Geschichte (1956)*, 10 tomów, Wilhelm Fink Verlag.

/// Walzer M. 1994. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press.

/// Weber M. 2001. 2 *Religiöse Gemeinschaften*, *Max-Weber-Gesamtausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften*, t. I/22-2, red. H.G. Kippenberg, J. Niemeier, P. Schilm, Mohr Siebeck.

/// Weber M. 2011. *Rozważania między tekstami. Teoria szczegółli i kierunków religijnej negacji świata*, [w:] tegoż, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, s. 96–130.

/// Werner S. 1966. *The Sociology of Religion: A Study of Christendom. Part One: Established Religion*, Taylor & Francis.