

Ks. Krzysztof KOŚCIELNIAK
Papieska Akademia Teologiczna

RELACJA PAŃSTWO – RELIGIA W UJĘCIU ISLAMU I KATOLICYZMU

Studium historyczno-porównawcze na temat sekularyzacji

Sekularyzacja oznacza zakwestionowanie tradycyjnych form religijności oraz deklerykalizację i desakralizację życia społecznego; wypieranie przez wartości świeckie (*profanum*) sakralnych wymiarów życia człowieka (*sacrum*)¹. Dla mieszkańców Zachodu stanowi ona zjawisko uniwersalne połączone z demokracją, ale dla wielu muzułmanów jest to twór obcy². Zatem czy ma sens zestawianie fenomenów tak odmiennych kultur? Wydaje się, że tak. Po pierwsze, niektórzy muzułmanie (np. Hasan Hanafi) wykazują, że aspekty demokracji nie są obce islamowi, a współczesne społeczeństwo wkroczyło w proces odnowy, który może doprowadzić do demokratycznych przemian. Po wtóre, można odwoływać się do pewnych sytuacji pierwotnego islamu,

¹ Na temat natury i znaczenia procesów sekularyzacyjnych zob.: H. Lübre, *Säkularisierung*, Freiburg 1965; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966; A. Keller, *Säkularisierung*, [w:] *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, hrsg. von K. Rahner, A. Darlapp, Bd. 4, Freiburg 1969, s. 360–372; U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg 1980; H. Wandelfels, *Religionen und Christentum und der Säkularisierungs-Prozeß in Asien*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 58:1974, s. 81–112; tenże, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985; G. Ride, *Sekularyzacja*, [w:] *Leksykon religii*, red. F. König, H. Wandelfels, Warszawa 1997, s. 431–432; *Säkularisierung, Säkularisation*, [w:] *Der grosse Brockhaus*, Bd. 10, Wiesbaden 1956, s. 214; D. Olszewski, *Sekularyzacja*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 2, Katowice 1989, s. 236–238; tenże, *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986, s. 184–197; *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 1984; L. Nevhigin, *Une religion pour le monde seculier*, Paris 1967; *Secularism*, [w:] *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 10, Chicago 1988, s. 594; *Islam a demokracja*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1999; S. Ashmawy, *Islam and the Political Order*, Washington 1994.

² Por. J. Wroncka, *Rodzime elementy demokracji w świetle źródeł arabskich. Kryzys czy odnowa współczesnej myśli arabsko-muzułmańskiej*, [w:] *Islam a demokracja...*, s. 47.

który był – przynajmniej pod pewnymi względami – otwarty na nowe idee³. Wreszcie, istnieją ponadreligijne prawidłowości łączące państwo i religię. Od początków historii władza świecka wiązała się ze sferą *sacrum*, aby legitymować się przed ludem. Z drugiej strony, wyznawcy religii potrzebowali przychylności rządzących. Dlatego niejednokrotnie odchylenia polityczne były potępiane w imię religii, a podziały religii postrzegane były jako wystąpienia przeciw autorytetowi władzy świeckiej⁴.

Islam a państwo

Trudno na zaledwie kilku stronicach przedstawić skomplikowany rozwój relacji religia – państwo w islamie na przestrzeni kilkunastu wieków⁵. Można jednak uchwycić najbardziej zasadnicze rysy ewolucji tych zależności począwszy od tekstu Koranu do konstytucji państw muzułmańskich naszych czasów.

³ Por. J. Wroniecka, *Interview avec Hasan Hanafi*, „Hemispheres” 8:1993, s. 21–31.

⁴ Na przykład pierwsi męczennicy chrześcijańscy byli oficjalnie skazywani na śmierć z powodu ignorancji kultu cesarza, a w rzeczywistości wyniszczano ich ze względu na ich poglądy, które godziły w jeden z najważniejszych mechanizmów zachowania jedności cesarstwa, tzn. w politeistyczno-synkretystyczny system religijny. Podobnie pierwsi muzułmanie oficjalnie prześladowani byli przez Mekkańczyków z powodu wyznawanych idei monoteistycznych. W rzeczywistości raczej Mekkańczyków wykraczały poza sferę religii; chodziło o utrzymanie dochodowego monopolu na handel zwierzętami składanymi w ofierze w politeistycznej świątyni *Al-Ka’aba*; por. Groupe de Recherches Islamo-Chrétien, *Etat et religion*, „Islamochristiana” 12:1986, s. 49–72.

⁵ Takie przedsięwzięcie podejmowali bądź w formie syntezy, bądź fragmentarycznych opracowań liczni orientaliści; por. m.in.: T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, Bd. 1–2, München 1981; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge 1968²; W. Montgomery Watt, M. Samura, *Der Islam. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Bd. 2, Stuttgart 1985; I. M. Lepidus, *The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society*, „International Journal of Middle Eastern Studies” 6:1975, s. 363–385; P. Crone, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1980; F. Donner, *The formation of the Islamic state*, „Journal of the American Oriental Society” 106:1986, s. 282–296; S. Goitein, *A Turning-point in the History of the Muslim State*, „Islamic Culture” 23:1949, s. 120–135; A. K. Lambton, *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory*, London 1981 [London Oriental Series 36]; B. Johansen, *Islam und Staat*, Berlin 1982.

Podstawę do formułowania prawa o wolności religijnej znajduje się w surze II 256: „Nie ma przymusu w religii!” i XVIII 29: „Przeto kto chce, niech wierzy, a kto nie chce, niech nie wierzy”. Również w surze X 99 znajduje się pytanie: „Czy ty potrafisz zmusić ludzi do tego, żeby stali się wierzącymi?” Koran formułuje ummę, ale nie zawiera szczegółów organizacyjnych wspólnoty. Występuje tam jedynie rozróżnienie na władzę prawnoreligijną Boga *ḥukm* (VI, 52; XXVIII, 70. 88) i władzę cywilną *ulū l-amr* (IV, 59. 83)⁶.

Mahomet łączył nierozdzielnie dwie funkcje: polityczną i prorocką⁷. Po jego śmierci następca Abū Bakr (632–634) próbował kontynuować tę kumulację funkcji⁸. Szybko jednak okazało się, że urząd następcy Mahometa różni się od posłannictwa Proroka. Pierwsi czterej kalifowie zwani *al-ḥulafā' ar-rāšidūn* („kalifowie sprawiedliwi” 632–661) nie byli prorokami. Dlatego już we wczesnym islamie zaczęto szukać elementu boskiego, uwierzytelniającego ich urząd. Wypracowano definicję kalifa, która akcentowała nie następstwo po Mahomecie, ale zastępstwo Boga na ziemi⁹. Nastąpiło to w czasach panowania kalifa 'Umara ibn al-Ḥaṭṭāba (634–644)¹⁰. Dalsza ewolucja urzędu kalifa w kierunku teokratycznego centralizmu postępowała za panowania Umajjadów (661–750)¹¹. Kalifowie, w imię Boga, mieli dopilnować

⁶ Por. Groupe de Recherches Islamo-Chrétien, *Etat et religion...*, s. 60–61; M. A. Cook, *Early Muslim Dogma. A Source-critical Study*, Cambridge 1981.

⁷ Por.: *The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh*, ed. A. Guillaume, London 1955; *Das Leben des Propheten*. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von G. Rotter, Tübingen 1976; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953.

⁸ Por. F. Buhl, *Abū Bakr*, [w:] *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, s. 6–8; P. Heine, *Abu Bakr*, [w:] *Islam-Lexikon*, edd. A. Th. Houry..., vol. 1, Freiburg 1991, s. 37–38; C. H. Becker, *Islamstudien*, Bd. 1, Leipzig 1928.

⁹ Por. D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do roku 750*, Warszawa 1999, s. 117–151; M. A. Shaban, *Islamic History. A New Interpretation*, vol. 1, Cambridge 1971; M. Muranyi, *Die Prophetengenossen in der frühislamische Geschichte*, Bonn 1973; I. Goldzieher, *Du sens propre des expressions Ombre de Dieu. Khalife de Dieu pour désigner les chefs dans l'islam*, „Revue de l'Histoire des Religions” 35:1897; A. Abel, *Le Khalife, présence sacrée*, „Studia Islamica” 7:1957, s. 29–45; J. Hauziński, *Burzliwe dzieje Kalifatu Bagdadzkiego*, Warszawa 1993, s. 15–23.

¹⁰ Por. G. R. Puin, *Der Diwān von 'Umara ibn al-Ḥaṭṭāba. Ein Beitrag zur frühislamischen Verwaltungsrecht*, Bonn 1969.

¹¹ Por. L. Veccia Valieri, *The Patriarchal and Umayyad Caliphates*, [w:] *The Cambridge History of Islam*, Cambridge 1970, s. 57–103; J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902; C. Werner, *Der Felsdom und die Wallfahrt nach Jerusalem*, Köln 1963; R. Gernot, *Die Umayyaden und der zweite Bür-*

należytego stosowania tradycji (*sunna*), władzy (*ḥukm*), kar koranicznych (*ḥudūd*), nakazów (*farā'id*) i prawa (*ḥuqūq*). Kalif co prawda nie posiadał boskiej władzy tworzenia praw, ale kierował ummą muzułmańską jako najwyższy zwierzchnik duchowy i świecki¹². Według teologów sunnickich kalif w ostatniej instancji odpowiedzialny był tylko przed Bogiem. Panowało przekonanie, że ten, kto wypowie mu posłuszeństwo, poniesie karę w życiu doczesnym i przyszłym¹³. Zatem nastąpiło zrównanie proroków z kalifami; prorocy mieli za zadanie przekazywać polecenia Stwórcy, a kalifowie dopilnować, aby były one należycie stosowane w praktyce. Zatem tymi, kim byli kiedyś prorocy, stali się kalifowie, ponieważ w jednakowym stopniu zostali wykonawcami woli Boga. Zatem kalif nie był „zastępcą proroka Boga” (*ḥalīfa rasūl Allāh*)¹⁴, lecz wprost „zastępcą Boga” (*ḥalīfa Allāh*)¹⁵ i nosił tytuł

gerkrieg (680–692), Wiesbaden 1983; W. Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beirut–Wiesbaden 1977.

¹² W świecie muzułmańskim przyjęła się zasada, że kalif nie musi być bezpośrednio związany z rodziną Mahometa, mimo religijno-dynastycznych aspiracji potomków czwartego kalifa Alego (656–661). Niemniej zawsze istniały grupy muzułmanów przyjmujące specyficzną koncepcję władzy w oparciu o legitymizm islamski (szyici); por. C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, London 1964², s. 68–70; N. A. Faris, *Development in Arab Historiography as Reflected in the Struggle between 'Alī and Mu'āwiya*, [w:] *Historians of the Middle East*, edd. B. Lewis, P. M. Holt, London 1962, s. 435–441; P. Heine, *Ali*, [w:] *Islam-Lexikon...*, Bd. 1, 55–58; tenże, *Umayyaden*, [w:] *Islam-Lexikon...*, Bd. 3, Freiburg 1991, s. 730; W. Ende, *Der schiitische Islam*, [w:] *Der Islam in der Gegenwart*, hrsg. von W. Ende, U. Seibach, München 1984, s. 70–90; J. Friedlander, *Heterodoxies of the Shiites*, New York 1909; H. Halm, *Die Schia*, Darmstadt 1988; H. Lammens, *Études sur le règne du calife omayyade Mo'awia*, Beirut 1908; S. M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London–New York 1979; M. Hodgson, *How Did the Early Shi'a Become Sectarian*, „Journal of the American Oriental Society” 75:1955, s. 1–13; H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris 1965.

¹³ Por. W. Montgomery Watt, *God's Caliph. Qur'anic Interpretation and Umayyad Claims*, [w:] *Iran and Islam*, ed. C. E. Bosworth, Edynburg 1971; T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn 1975.

¹⁴ Umar, następca Abu Bakra, miał na początku podobno tytułować siebie skromnie „zastępcą następcy Bożego Posłańca”, co jednak wydawało się otoczeniu tego kalifa mało zrozumiałe i zbyt długie. Poprzestano więc na samym tytule „zastępcy” – *zalīfa*.

¹⁵ Por. R. Paret, *Halifat Allah – Vicarius Dei*, [w:] *Mélanges d'islamologie*, Leiden 1974, s. 224–232; tenże, *Signification coranique de halīfa et d'autres dérivés de la racine halafa*, „Studia Islamica” 31:1970, s. 211–217; W. Montgomery Watt, M. Samura, *Der islam. Politische Etwicklungen und theologische Konzepte...*, s. 58, 73–75.

„cienia Boga na ziemi”¹⁶. Władcy umajjadzcy (661–750) i abbasydzcy (750–1258) rościli sobie prawo do posiadania najwyższego autorytetu religijno-politycznego związanego z piastowanym urzędem kalifa¹⁷. Z czasem jednak władza polityczna kalifów abbasydzkich stała się iluzoryczna. W miejsce zwartego państwa islamskiego powstał bowiem zróżnicowany świat muzułmański, w którym kalifat cieszył się duchowym autorytetem, a władcy lokalni z różnych rejonów pozwalali się zatwierdzać oficjalnie przez marionetkowych kalifów abbasydzkich¹⁸.

¹⁶ Por. Y. B. Achour, *L'Etat Nouveau...*, s. 74–75. Pojawiły się też zaciekle spory o to, kto powinien sprawować urząd kalifa. W tej kwestii ukształtowały się cztery teorie-odpowiedzi: dowolna osoba, najbardziej zasłużona osoba, najbardziej wpływowa postać, osoba najbliższej spokrewniona z Prorokiem.

¹⁷ Na temat burzliwych dziejów kalifatu abbasydzkiego i powiązania władzy z religią w tym okresie zob. szerzej: J. Hauziński, *Burzliwe dzieje Kalifatu Bagdadzkiego...*; T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, Bonn 1972; G. E. von Grunebaum, *Der Islam in seiner klassischen Epoche (622–1258)*, Zürich 1966; F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich 1965; T. Arnot, *The Caliphate*, Oxford 1924; H. Busse, *Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055)*, Beirut 1969; H. Kennedy, *The early Abbasid caliphate: a political history*, London 1981; J. Lassner, *The Shaping of Abbasid rule*, Princeton 1980; G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, London 1900; A. Mez, *Renesans islamu*, Warszawa 1980; M. A. Shaban, *The Abbasid revolution*, Cambridge 1970.

¹⁸ Już w IX wieku Abbasydzi utracili kontrolę nad Syrią i Egiptem na rzecz Tulunidów (868–905) oraz Północną Afrykę na rzecz niezależnej dynastii Aghlabidów. Niezależnymi pod względem politycznym były również dynastie Almorawidów, Almohadów i Abdalwadyów rządzące na terenach północnej Afryki i Hiszpanii. Na temat ruchów odśrodkowych w państwie Abbasydów i niezależnych emiratów zob. szerzej: H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides, X^e–XII^e siècles*, Paris 1962; M. Talbi, *L'émirat aghlabide 184–296/800–909. Histoire politique*, Paris 1966; J. van Ess, *Chiliasische Erwartung und die Versuchung der Gottheit. Der Kalif Al-Hakim (836–411H.)*, Heidelberg 1977; H. Heinz, *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatymiden*, München 1991; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids. Their empire in Afghanistan and Eastern Iran 944–1040*, Edinburgh 1963; tenże, *The Early Ghaznavids*, [w:] *The Cambridge History of Iran*, vol. 4: *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. R. N. Frye, Cambridge 1975, s. 162–197; tenże, *The Tahirids and the Saffarids*, [w:] *The Cambridge History of Iran*, vol. 4..., s. 90–135; R. N. Frye, *The Sāmānids*, [w:] *The Cambridge History of Iran*, vol. 4..., s. 136–161; W. Madelung, *The minor dynasties of Northern Iran*, [w:] *The Cambridge History of Iran*, vol. 4..., s. 198–249; H. Busse, *Iran under the Buyids*, [w:] *The Cambridge History of Iran*, vol. 4..., s. 250–304; *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. 1: *La conquete et l'émirat hispano-umayyade (710–912)*, Paris 1950; t. 2: *La califat umayyade de Cordoue (912–1031)*, Paris 1950; t. 3: *Le siècle du califat de Cordoue*, Paris 1953; A. Hartmann, *An-Nāsir li-Dīn Allāh (1180–1225). Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbāsidenzeit*, Berlin 1975; J. Bosch Vilá, *Los Almorávides*,

Na politycznej myśli islamu zaważyły wpływy perskie i greckie, nie naruszając jednak powiązania religii i państwa. Perski teolog i prawnik 'Abd Allāh Ibn al-Muqaffa' († 757) w swoim podręczniku dla kalifa abbasydzkiego Abū Ğāfara al-Mansūra pt. *Ar-risāla fī aš-šahāba* (*List o otoczeniu władcy*) stwierdza, że kalifowi należy się absolutne posłuszeństwo poddanych we wszystkich sprawach z wyjątkiem buntu przeciw Bogu. Kalif ma dbać o jedność ummy budowanej w oparciu o islam¹⁹. Dziedzictwo myśli greckiej wprowadzono do teorii politycznej islamu w początkach IX wieku. Tworzono wtedy idealne koncepcje państwa w oparciu o oryginalne powiązania myśli teologii muzułmańskiej z grecką filozofią Platona, Arystotelesa i neoplatonizmu. Do pierwszych dzieł tego nurtu należy *Maqāla fī amārāt al-iqbāl wa ad-dawla* (*Słowo o znakach akceptacji i władzy*) Ar-Rāziego († 923), w którym autor koncentruje się na psychologii władzy, a szczególnie na pytaniu, co sprawia, że niektóre postacie przyciągają ludzi i są chętnie akceptowane jako rządzący. Z kolei prace Al-Fārābiego († 950) *Ārā' ahl al-madīna al-fādila* (*Państwo doskonałe*), *As-Siyāsa al-madaniyya* (*Polityka*) oraz *Fuṣūl al-madani* (*Aforyzmy męża stanu*) starają się pogodzić dziedzictwo greckiej politologii z przepisami islamu. Według Al-Fārābiego, państwem doskonałym winien kierować władca idealny, czyli kalif będący równy prorokom²⁰.

Pogłębiane badania na temat władzy i jej powiązań z religią podjął Al-Māwardī († 1058) w *Al-Aḥkām as-sultāniyya wa al-wilāyāt ad-diniyya* (*Zasady władzy i urzędy religijne*). Autor wiele miejsca poświęcił legitymizmowi władzy przyczyniając się do utrwalenia idei kalifa w teologii muzułmańskiej. Al-Māwardī nie zna chrześcijańskiego rozróżnienia na to, co Boskie i cesarskie. Wszystko, a więc sama władza i prawo pochodzą od Boga. Nie występuje podział na funkcje religijne i polityczne, ponieważ oba te zakresy skupiają się w jednej osobie kalifa²¹. Inne szczegółowe kwestie rozwiązywano po

Tetuán 1956; J. F. Hopkins, *Medieval Muslim Gouvernement in Barbary until the sixth century of the Hijra*, London 1958; A. Hauici-Miranda, *Historia política del imperio almohade*, t. 1–2, Tetuán 1956–1957; R. Le Tourneau, *The Almohad movement in North Africa in the twelfth and thirteenth centuries*, Princeton 1969; G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle*, Constantine 1913.

¹⁹ Na temat centralizmu kalifów zob. szerzej: A. Noth, *Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit: „Sulṭān” – „Anwā” – Traditionen für Ägypten und den Iraq*, „Die Welt des Islams” 14:1973, s. 150–162.

²⁰ Por.: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 1998, s. 244–245; E. I. J. Rosenthal, *The Place of Politics in the Philosophy of Al-Farabi*, [w:] *Studia Semitica*, t. 1: *Islamic Themes*, Cambridge 1971, s. 101.

²¹ Por.: H. A. R. Gibb, *Al-Māwardī's Theory of the Caliphate*, [w:] *Studies on the civilization of Islam*, ed. J. Stanford, London 1962, s. 151–165; H. Laoust, *La*

Al-Māwardī w oparciu o tradycyjne wzorce i do XX wieku dzieła te nie wniosły nowych ustaleń²².

Po upadku kalifatu abbasydzkiego (1258) utrwaliła się idea, że każdy sułtan, który zachowuje prawa religijne, może nosić tytuł kalifa. Jednakże przez długi czas wśród muzułmanów panowała nostalgia za duchowym przewodnictwem haszymickich Abbasydów²³. Wskrzeszenia kalifatu dokonali egipscy Mamelucy, którzy byli twórcami linii szesnastu pseudokalifów. Zadaniem tych figurantów, których określa się kairskimi Abbasydami, było udzielanie inwestytury sułtanom mameluckim. O taką inwestyturę zwracali się do nich również władcy dalekich Indii i sułtanowie osmańscy. Koniec marionetkowego kalifatu w Kairze nastąpił po zdobyciu Egiptu przez sułtana osmańskiego Selima I (1512–1520)²⁴. W tym czasie wśród muzułmanów odżyła idea kalifatu, którą wykorzystała Turcja. Dwieście lat później K. M. d’Ohsson propagował już tezę, że po wkroczeniu Turków do Kairu w 1517 roku ostatni z abbasydzkich kalifów Al-Mutawakkil III († 1543) przekazał Selimowi I uprawnienia kalifackie²⁵. To wyjaśnienie było często kwestionowane, co jednak w świetle ówczesnych re-

pensée et l’action politique d’al-Māwardī 364–450/974–1068, „Revue des Études Islamiques” 36:1968, s. 11–92.

²² Ciekawą kompilacją na temat natury władzy jest XIII-wieczne, eklektyczne dzieło Ibn Abi ar-Rabi’ego, które zamyka klasyczny okres politycznej myśli islamu. Pojawiły się też teorie negujące wartość perskiego i greckiego dziedzictwa politycznego; np. Ibn Taymiyya († 1328) odrzucał wszelkie obce zapożyczenia w islamskiej teorii władzy. Ciekawe rozważania socjologiczno-polityczne Ibn Ḥaldūna († 1406) w jego *Al-Muqaddimah (Prolegomena)* wzmocniły klasyczne powiązania religii i państwa w islamie; por. J. D a n e c k i, *Idee polityczne Ibn Abi ar-Rabi’ego*, „Przegląd Orientalistyczny” 1–4:1992, s. 13–24; Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddimah*, [w:] V. M o n t e i l, *Ibn Ḥal-dūna, Discours sur l’Histoire universelle*, Beyrouth 1968; P. v o n S i v e r s, *Khali-fat, Königtum und Verfall. Die politische Theorie Ibn Khadūns*, München 1968.

²³ Przywiązanie do nominalnej kalifatu abbasydzkiego deklarowali niektórzy władcy muzułmańscy w Indiach umieszczając na monetach imię ostatniego kalifa Bagdadu jeszcze trzydzieści lat po jego śmierci.

²⁴ Szerzej na temat koncepcji władzy i polityki Mameluków w Egipcie i Syrii zob.: D. A y a l o n, *Mamluk military society*, London 1979; tenże, *Studies on the Mamluks of Egypt (1250–1517)*, London 1977; J.-C. G a r c i n, *Espaces, pouvoir et idéologies de l’Égypte médiévale*, London 1987; tenże, *Le système militaire mamluk et le blocage de la société musulmane médiévale*, „Annales islamologiques” 24:1988, s. 93–110; M. G a u d e f r o y - D e m o m b y n e s, *La Syrie à l’époque des Mamelouks d’après les auters arabes. Description géographique, économique et administrative*, Paris 1923; R. I r w i n, *The Middle East in the middle ages. The early Mamluk Sultanat 1250–1382*, London 1986.

²⁵ Por. J. H a u z i Ń s k i, *Burzliwe dzieje Kalifatu Bagdadzkiego...*, s. 542; P. M. H o l t, *Egypt and the Fertile Crescent 1516–1922. A political history*, Ithaca 1967².

aliów nie miało większego znaczenia, ponieważ sułtan turecki był najpotężniejszym władcą muzułmańskim²⁶.

Do ostatecznego zniesienia kalifatu w Turcji przyczyniły się reformy Mustafy Kemala Atatürka. Tureccy republikanie znieśli najpierw sułtanat (1 XI 1922), a następnie kalifat (3 III 1924). Wywołało to wielkie oburzenie wśród wielu muzułmanów. Po raz pierwszy w historii odważono się oddzielić religię od państwa w kraju tradycyjnie muzułmańskim²⁷. W okresie międzywojennym próbowano odtworzyć kalifat kurajczycko-arabski w osobie przywódcy Mekki, co gorąco propagował Muḥammad ‘Abduh Rašīd Riḏā († 1935)²⁸. Na wielu kongresach muzułmańskich w latach 1929–1935 nie brakowało chętnych do objęcia urzędu kalifa. Ostatecznie jednak świat muzułmański zrezygnował z ustanawiania tego urzędu²⁹, a dziś nie widać rzeczywistych sił politycznych, które byłyby zdolne go wskrzesić (wyjątek stanowią Bracia Muzułmanie, kontynuatorzy Ḥasana al-Bannā [1906–1949]³⁰).

²⁶ Dokumenty osmańskie z XVIII wieku określają sułtana tureckiego jako „kalifa, księcia wiernych”. Por. J. Hauziński, *Burzliwe dzieje Kalifatu Bagdadzkiego...*, s. 542–543.

²⁷ Zob. szerzej: H. W. Duda, *Vom Kalifat zur Republik*, Wien 1948; N. Berkes, *The development of secularism in Turkey*, Montreal 1964.

²⁸ Por. M. H. Kerr, *The political and legal theories of Muḥammad ‘Abduh Rašīd Riḏā*, Berkeley 1966.

²⁹ Por. Groupe de Recherches Islamo-Chrétien, *Etat et religion...*, 64.

³⁰ Założyciel Stowarzyszenia Braci Muzułmanów (*Ām’iyyat al-Iḥwān al-Muslimīn*) Ḥasan al-Bannā stwierdza, iż islam obejmuje wszystkie zagadnienia życia w ich całości, determinuje każde z nich i określa jego wewnętrzną strukturę w sposób doskonały i precyzyjny. W swych dążeniach Bracia Muzułmanie nawiązują do odtworzenia obalonego kalifatu i wielkiego państwa arabsko-muzułmańskiego. Z czasem organizacja ta uznała terror za uprawniony środek do walki o realizację swych celów odwołując się do idei „świętej wojny” (*ḡihādu*) w jej najsłabszej formie. Uzasadnienia ekstremalnych form walki za sprawę islamu podjął współczesny myśliciel Sayyid Quṭb (1906–1966), którego idee są nadal inspiracją do działań fundamentalistów muzułmańskich. Niezaprzeczalnie kształtowanie się idei Sayyid Quṭba dokonywało się pod wpływem indyjskiego teoretyka islamu Abu al-Aḷā al-Mawḏūdiego (1903–1979). Myśl tego autora charakteryzuje silne powiązanie uniwersalistycznych roszczeń islamu w aspekcie religijnym i politycznym. Zdaniem Abu al-Aḷā al-Mawḏūdiego najważniejszym zadaniem ludzi i ich organizacji politycznych jest realizacja Boskiego planu na ziemi. Cel ten można osiągnąć za pomocą rewolucji muzułmańskiej, zaś każdy wojownik rewolucji islamskiej należy do społeczności muzułmańskiej i Partii Boga (*Ḥizb Allāh*). Por. i szerzej zob.: J. Zdąnowski, *Bracia muzułmanie i inni*, Szczecin 1986; P. Heine, *Radikale Muslimorganisationen im heutigen Ägypten*, „Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionwissenschaft” 67:1983, s. 110–119; J. Reissner, *Die Militant-islamischen Gruppen*, [w:] W. Ende, U. Steinbach, *Der Islam in Gegenwart*, München 1984, s. 470–486; A. Th. Khoury, *Fundamentalismus*, [w:] *Islam-Lexikon...*, t. 1, s. 266–272; J. Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991; tenże, *Podstawowe wiadomości o islamie...*, t. 2, s. 130–134.

W wyniku upadku kalifatu pojawiły się też nowe ujęcia relacji religia – państwo w islamie. W 1925 roku ‘Alī ‘Abderrāziq wywołał burzę wśród teologów muzułmańskich dziełem *Islam i podstawy władzy*. Autor postawił tezę, że funkcje prorockie i religijne łączył Mahomet, natomiast kalifowie dziedziczą jedynie władzę ziemską³¹. Obecnie wykrystalizowały się trzy grupy poglądów na ten temat. Islamiści propagują odnowienie państwa islamskiego opartego na *šari‘a*. Zwolennicy demokratyzacji postulują różne formy laicyzacji państwa. Wreszcie umiarkowani reformatorzy twierdzą, że laicyzacja, jako fenomen zachodni, nie odpowiada sytuacji państw muzułmańskich. Należy co prawda rozróżnić państwo i religię, ale posiadają one charakter organiczny³².

W konsekwencji sytuacja polityczna w państwach muzułmańskich jest zróżnicowana od fundamentalizmu do ostrożnej demokratyzacji³³ (w świecie muzułmańskim nie istnieje państwo do końca laickie³⁴). Po pierwsze, istnieją republiki islamskie tradycyjnie oparte na *šari‘a*, jak np. Pakistan, Mauretania czy Iran. Ale i tutaj istnieją pewne niuanse; Pakistan nie definiuje islamu jako religii państwa, ale równocześnie podstawą prawa czyni *šari‘a*. Z kolei Mauretania ogłosiła islam jako religię państwową i *šari‘a* jako system prawa. Konstytucja Iranu w art. 1 mówi, że jest republiką islamską, art. 2 wymienia dogmaty wiary, na których winien opierać się ustrój państwa³⁵, a art. 4 stwier-

³¹ Na ten temat zob. szerzej: B. Tibi, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*, Frankfurt 1987; tenże, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt 1985; E. I. Rosenthal, *Islam in the modern national state*, Cambridge 1965; W. C. Smith, *Der Islam in der Gegenwart*, Hamburg 1963; P. J. Vatikiotis, *Islam and the nation-state*, London 1983; B. Lewis, *Die politische Sprache des Islam*, Berlin 1991; J. N. D. Anderson, *Islamic law in the modern world*, New York 1959; J. L. Esposito, J. O. Voll, *Islam and Democracy*, New York 1996.

³² Por. Groupe de Recherches Islamo-Chrétien, *Etat et religion...*, s. 64–65.

³³ Na ten temat zob. szerzej: K. Duran, *Islam und politischer Extremismus. Einführung und Dokumentation*, Hamburg 1985; M. Gilsenan, *Recognizing Islam. An anthropologist's approach*, London 1982; E. Kedourie, *Afghani and ‘Abduh: an essay on religious unbelief and political activism in modern islam*, London 1966; J. N. Landau, *The Politics of Pan-Islam, Ideology and Organization*, Oxford 1990; R. Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga*, Leiden 1990; E. Sivan, *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Hawen 1985; J. Voll, *Islam. Continuity and Change in the Modern World*, Boulder 1982.

³⁴ Por. R. S. Humpreys, *Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria*, „The Middle East Journal” 33:1979, s. 58.

³⁵ Por. *Konstytucja Republiki Islamskiej Iranu*, [w:] M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i religia*, Warszawa 1997, s. 187.

dza, że „system praw cywilnych, karnych, finansowych, ekonomicznych, administracyjnych, kulturalnych, militarnych, politycznych oraz innych przepisów prawnych winien być wzorowany na nakazach islamu”³⁶. Drugą grupę stanowią kraje posiadające system będący mieszaniną zmodyfikowanych form tradycyjnego powiązania religii z państwem i naleciałości demokratycznych. Są to kraje „na rozdrożu”, takie jak np. Egipt, w których konstytucjach art. 1 mówi o islamie jako religii państwowej, a następne paragrafy paradoksalnie głoszą równość i wolność religijną. W tych krajach *šari'a* jest źródłem albo jednym z filarów prawa państwowego³⁷. Wreszcie istnieją kraje islamskie oparte na laickich konstytucjach, co nie oznacza, że państwa te są wolne od ruchów fundamentalistycznych³⁸. Oryginalny system reprezentuje Indonezja; za państwowe uznano pięć religii: islam, buddyzm, hinduizm, katolicyzm i protestantyzm. Turcja, Syria³⁹, Senegal, Mali i Niger definiują siebie jako republiki laickie z tolerancją religijną (choć praktyka niejednokrotnie odbiega od teorii).

* * *

Islam jest powiązany z państwem, ponieważ założyciel tej religii, Mahomet, był zarazem twórcą państwa oraz religii. Utrwalenie przez późniejszy islam tego powiązania powoduje, że dla wielu muzułmanów próby rozerwania związku państwa i religii postrzegane są jako zamach na islam⁴⁰. Z drugiej strony idee demokracji znalazły się w kon-

³⁶ Por. tamże, s. 189.

³⁷ Szerzej na ten temat zob.: S. E. Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy*, Cairo 1996; B. Iwasiów-Pardus, *Swobody demokratyczne w konstytucjach wybranych państw arabskich*, [w:] *Islam a demokracja...*, s. 103–122; *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, ed. G. Salamé, London 1996; *Kształtowanie się nowoczesnej państwowości egipskiej*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1991; A. Mrozek-Dumanowska, *Między ascetyzmem a reformacją. Islam w Libii*, Warszawa 1994; *Rules and Rights in the Middle East. Democracy, Law and Society*, edd. E. Goldberg..., London 1993.

³⁸ Por. A. Amor, *La notion d'Umma dans les constitutions des Etats arabes*, „Arabica” 30:1983, s. 267–290.

³⁹ Syria przyjęła w 1973 roku konstytucję, w której zrezygnowano z zapisu poprzedniej konstytucji z 1950 roku, że islam jest „religią większości Syryjczyków”. Obecnie ustawa podstawowa mówi tylko o islamie jako „religii głowy państwa”; por. Groupe de Recherches Islamo-Chrétien, *Etat et religion...*, s. 53–54.

⁴⁰ Na temat demokratyzacji w krajach islamskich zob.: P. Lewicka, *Demokratyzacja w świecie islamu na przykładzie wyborów parlamentarnych*, [w:] *Islam a demokracja...*, s. 125–178.

stytucjach państw islamskich, które są sygnatariuszami dokumentów ONZ i innych międzynarodowych organizacji. Stąd powstaje problem, jak uzgodnić zapisy konstytucji państw islamskich o obowiązującej mocy *šari'a* z deklaracją o uniwersalnych prawach człowieka⁴¹.

Procesy sekularyzacyjne nie przyniosły w krajach muzułmańskich emancypacji świata spod wpływów islamu. Wynika to z uniwersalistycznych roszczeń islamu, który pragnie uchodzić jednocześnie za „religię, społeczeństwo i państwo” (*dīn wa dunyā wa dawlah*). Islam bowiem reprezentuje totalny system, który dotyczy wszystkich dziedzin życia⁴². Zatem świat islamu nie wypracował konsekwentnego rozdziału na *sacrum* i *profanum*, a świecka czy inna niezależna kultura zdobyła jedynie częściową autonomię i to w niektórych krajach muzułmańskich⁴³. Stan ten wynika również z odmiennego niż na Zachodzie rozumienia demokracji. O ile islam na plan pierwszy wysuwa suwerenność Boga, co ujawnia się np. w preambule Islamskiej Deklaracji Praw Człowieka⁴⁴, o tyle demokracje zachodnie podkreślają suwerenność człowieka. Dla wielu muzułmanów przekonująca jest myśl Sayyida Quṭby, że skoro władza należy do Boga, to rządy laickie nie opierające się na *šari'a* są bezprawne⁴⁵.

⁴¹ Na tym tle pojawiają się największe niekonsekwencje. Chociaż w pewnych aspektach prawa człowieka są teoretycznie obecne w konstytucjach krajów islamskich, to jednak często wykracza się przeciw nim ze względu na niekonsekwencje i dwuznaczność prawa oraz na skutek niedostatecznego rozwoju demokracji. Z punktu wolności sumienia zastrzeżenia budzą np. ciągle obecne zapisy o karze śmierci za odstępowanie od islamu. Chociaż ta surowość prawa straciła już w niektórych krajach muzułmańskich na znaczeniu, to jednak należy pamiętać, że w kilku państwach jest ona nadal respektowana. Czasem też funkcjonuje jako zapis prawny bez pragmatyki. Naczelna zasada chronienia islamu autorytetem państwa i prawa podtrzymuje do dziś zakaz zawierania małżeństwa muzułmanki z niemuzułmaninem. Stoi to w jawnej sprzeczności z przepisem mówiącym, że muzułmanin może poślubić kobietę nie wyznającą islam.

⁴² Wszyscy, np. także chrześcijanie, siłą rzeczy zmuszeni są do uczestniczenia w życiu społeczności muzułmańskiej: w jej systemie prawnym, bankowym, politycznym, rodzinnym. Często islam wkracza nawet w świat spraw osobistych i mody, krótko mówiąc jest nadal wszechobecny w życiu społeczeństwa. Chrześcijanie nigdy nie byli w stanie ani się do końca odizolować, ani wyzwolić z muzułmańskiego układu społecznego. Ten, kto nie akceptował schematu społecznego ummy, automatycznie skazywał się na represje. Do dziś chrześcijanie z niektórych krajów muzułmańskich uskarżają się na tę całkowitą wszechobecność islamu w szkole, w mass mediach, na ulicy, w urzędach, w pracy itd.

⁴³ Por. Groupe de Recherches Islamo-Chrétien, *Etat et religion...*, s. 53–54; tamże, *Etat et islam dans les textes constitutionnels maghrébiens*, Rabat 1984.

⁴⁴ Por. *Die Islamische Deklaration der Menschenrechte*, München 1993, s. 8.

⁴⁵ Niemniej pojawiają się też tacy teoretycy, jak np. Al-Ašmawī, którzy uważają, że przenikanie elementów religijnych do polityki stwarza niebezpieczeństwo legitymi-

Chrześcijaństwo a państwo

Podobnie jak w przypadku islamu napotyka się na olbrzymie trudności przy synteźowaniu relacji religia – państwo w katolicyzmie na przestrzeni blisko dwudziestu wieków. W świecie chrześcijańskim sekularyzacja dokonywała się systematycznie i rozumiana była jako emancypacja spod wpływów Kościoła⁴⁶.

Podstawą stanowiska katolików wobec państwa są wypowiedzi Jezusa. Przyszedł On nie po to, aby panować, ale by służyć (Mt 20, 28), a Jego Królestwo nie jest z tego świata (J 18, 36). Zakazywał też używania przemocy, „bo którzy za miecz chwytają, od miecza giną” (Mt 26, 52). W ciągu swej publicznej działalności Jezus nigdy nie akceptował wysuwania na plan pierwszy elementów doczesnych swego Królestwa. Nie przeciwstawia się ani władzy tetrarchy Heroda (Łk 13, 31–32), ani rozporządzeniom cesarza, któremu należy płacić podatek (Mk 12, 13–17)⁴⁷. Jezus respektuje więc władzę doczesną, ale też potrafi się jej przeciwstawiać, jeśli nadużywa swych kompetencji (J 18, 19–24). Słynne słowa Jezusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” wcale nie kładą akcentu na powinności płatnicze względem władcy, ale na obowiązki wobec Boga.

Apostołowie i pierwsze wspólnoty chrześcijańskie wdrazali w praktykę słowa Jezusa głosząc odważnie słowo Boże narodom (Dz 4, 31; Mt 28, 18–20). Było to przepowiadanie – jak mówi Biblia – z całą mocą Słowa Boga (1 Kor 2, 3–5), bez prowadzenia „walki według ciała” (2 Kor 10, 4; 1 Tes 5, 8–9), ale z gotowością do obrony prawdy wobec każdego, kto domaga się jej uzasadnienia (1 P 3, 15). W rezultacie również świat, cieszący się swą autonomią, poddany jest działaniu zbawczemu Jezusa (1 Kor 3, 22–23)⁴⁸.

W pierwszych wiekach chrześcijanie żyli jako lojalni obywatele cesarstwa, będąc zarazem wiernymi wierze w jednego Boga. Za tę po-

zmu władzy przez siebie samą za pomocą Koranu i *šari'a*. Szerzej na temat poglądów Al-Ašmawiego zob.: J. W r o n e c k a, *Rodzime elementy demokracji...*, s. 53–63.

⁴⁶ Na ten temat powstawały całe dzieła, por.: E. Ch é n o n, *Histoire des rapports de l'Église et l'État du I^{er} au XX^e siècle*, Paris 1913; P. F e i n e, *Kirche und Staat, ihr Verhältnis zueinander im Laufe der Jahrhunderte*, Halle 1914; J. l o G r a s s o, *Ecclesia et status. Fontes selecti*, Roma 1952²; F. S t r a t m a n n, *Die Heiligen und der Staat*, Bd. 1–4, Frankfurt/M., 1949–1958.

⁴⁷ Por. P. G r e l o t, *Król i królowanie*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. L e o n - D u f o u r, Poznań–Warszawa 1985, s. 401.

⁴⁸ Por. O. C u l l m a n n, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1956; H. S c h l i e r, *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament*, [w:] *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956; H.-D. W e n d l a n d, *Zur kritischen Bedeutung der neutestamentlichen Lehre von den beiden Reichen*, „Theologische Literaturzeitung” 79:1954, s. 321 nn.

stawę byli niejednokrotnie krwawo prześladowani, ponieważ w cesarstwie obowiązywała religia politeistyczna i kult cesarza. Na tym tle rodził się pierwszy konflikt chrześcijaństwa z oficjalną władzą⁴⁹. Wraz z edyktem Mediolańskim (313) chrześcijaństwo zyskało tolerancję w Cesarstwie Rzymskim. Kilkadziesiąt lat później, rozporządzeniem cesarza Teodozjusza z 380 roku, chrześcijaństwo stało się oficjalną religią imperium. Fakty te bynajmniej nie zakończyły napięć pomiędzy kontrolującą życie wspólnot chrześcijańskich władzą świecką a Kościołem⁵⁰. Szczególnie po ostatecznym podziale cesarstwa (395), cesarze bizantyjscy bezustannie ingerowali w sprawy organizacyjne Kościoła, a nawet wypowiadali się na tematy teologiczne doktryny chrześcijańskiej⁵¹. Natomiast na Zachodzie biskup Rzymu stał się władcą miasta, a z czasem, po tzw. „darowiźnie” Pepina Małego (754), Państwa Kościelnego⁵², które raz po raz wiązało papieństwo z polityką.

⁴⁹ Na ten temat zob. szerzej: K. Piper, *Urkirche und Staat*, Paderborn 1935; H. Lietzmann, *Die Anfänge des Problems Kirche und Staat*, Berlin 1938; G. Kittel, *Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat*, Stuttgart 1939; O. Eck, *Urgemeinde und Imperium*, Gütersloh 1940; R. L. Sotillo, *La potestad arbitral y juridical de la Iglesia en las causas temporales entre los cristianos de los primeros siglos*, „Micelánea Comillos” 1:1942, s. 154 nn.; W. Barclay, *Church and State in the Apologists*, „The Expository Times” 49:1937/1938, s. 154 nn.; H. F. Hallock, *Church and State in Tertullian*, „Church Quarterly Review” 119:1934/1935, s. 61 nn.; A. Bigelmair, *Die Betätigung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, München 1902; G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in etr preconstantiniana*, Roma 1949.

⁵⁰ Por.: J.-R. Palanque, *S. Ambroise et l'empire romain. Contribution à l'histoire de rapports entre l'état à fin du quatrième siècle*, Paris 1933; H. Eger, *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebus von Cäsarea*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 38:1939, s. 97 nn.; M. Vogelstein, *Kaiseridee – Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Constantin*, Stuttgart 1930; W. Kissling, *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo dem Grossen bis Gelasius I. (440–496)*, Paderborn 1922.

⁵¹ Por.: H. Berkhof, *Kirche und Keiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert*, Freiburg 1947; H. Gelzer, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz*, *Historische Zeitschrift* 86:1901, s. 193 nn.; A. Michel, *Die Keisermacht in der Ostkirche (843–1204)*, „Ostkirchliche Studien” 2:1953; F. Bauer, *Des hl. Johannes Chrysostomus Lehre über den Staat und die Kirche und ihr gegenseitiges Verhältnis*, Wien 1946; K. Rahner, *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum*, Einsiedeln 1943; L. Brechier, *Les institutions de l'empire byzantin*, Paris 1970; W. Nyssen, *Frühchristliches Byzanz*, Leipzig 1973; H. G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, Mainz 1978; S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982.

⁵² Por. K. Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936. K. Jäntere, *Die römische Reichsidee und die Entstehung der weltlichen Macht des Papstes*, Turku 1936; E. Caspar, *Römische*

Wraz z nawróceniem się na chrześcijaństwo nowych narodów powstała swoista symbioza dwóch władz. Ujawniła się ona w IX wieku w podziale rządów: Karol Wielki koronowany na cesarza Zachodu przez papieża Leona III (800) określany jako „przedstawiciel Boga na ziemi” i papież jako głowa Kościoła. Nastąpił okres powiązania Kościoła i państwa⁵³. Sytuacja ta powodowała dominację państwa nad Kościołem, co ujawniło się szczególnie w tzw. inwestyturze świeckiej duchowieństwa. Dawała ona wielkie pole do nadużyć, głównie poprzez symonię. Ruchy zmierzające do odnowy chrześcijaństwa w X i XI wieku musiały zwalczyć inwestyturę jako przejaw świeckiej władzy nad Kościołem. Przerodziło się to w ostry spór pomiędzy papieżem a cesarstwem, który zakończył się pokojem wormackim (1122) neutralizującym pretensje władzy świeckiej do kierowania Kościołem⁵⁴. Reforma gregoriańska dążyła do oddzielenia dziedziny duchowości od władzy świeckiej. Papież miał być ojcem duchowym wszystkich, a cesarz sprawować swą władzę jako siła przyczyniająca się do pomyślności społeczeństwa i mógł być ganiony, a nawet ekskomunikowany, jeśli nie przyczyniał się do wspólnego dobra⁵⁵. Idea ta zdobyła akceptację na polu religijnym i politycznym, skoro w XIII wieku papieżstwo w obronie wolności Kościoła posiadało realną moc usuwania władców

Kirche und Imperium Romanum, Tübingen 1930; R. Castillo Lara, *Cacción eclesiástica y Sacro Romanum Imperio*, Turin 1956; L. Duchesne, *Les premiers temps l'Etat pontifical*, Paris 1911³.

⁵³ Por. P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, Darmstadt 1961; R. Folz, *Le couronnement imperial de Charlemagne*, Paris 1964; H. Beumann [i in.], *Karl der Grosse, Lebenswerk und Nachleben*, Bd. 1–4, Düsseldorf 1965; R. H. Loyn, J. Percival, *The Reign of Charlemagne. Documents on Carolingian Government and Administration*, London 1975; P. Riché, *Les carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, Paris 1983.

⁵⁴ Por. S. Beulertz, *Das Verbot der Laieninvestitur im Investiturstreit*, Han 1991; A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Edinburgh 1922; G. Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart 1936; H. Hoffmann, *Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturstreits*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 15:1959, s. 393–440; R. Sprandel, *Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte*, Stuttgart 1962; E. Werner, *Zwischen Canossa und Worms. Staat und Kirche 1073–1077*, Berlin 1973; H. Zimmermann, *Der Canossagang von 1077. Wirkungen und Wirklichkeit*, Mainz 1975; U. R. Blumenthal, *Der Investiturstreit*, Stuttgart 1982; J. Vogel, *Gregor VII und Heinrich IV nach Canossa. Zeugnisse ihres Selbverständnisses*, Berlin 1983; H. Jakobs, *Kirchenreform und Hochmittelalter 1046–1215*, München 1984.

⁵⁵ Por. A. B. Cavanagh, *Pope Gregory VII and the Theocratic State*, Washington 1934.

(np. Innocenty IV [1243–1254] zdetronizował Fryderyka II). Doktryna o supremacji papieskiej, którą papież Grzegorz VII (1073–1085) i jego następcy wywiedli ze starożytnych kanonów Kościoła, zawdzięczała swą żywotność w średniowieczu przede wszystkim kanonistom⁵⁶. Między innymi ewangeliczny fragment o dwóch mieczach (Łk 22, 38)⁵⁷ służył średniowiecznym prawnikom do łączenia władzy duchowej i świeckiej w rękach papieża⁵⁸. Ale mimo kanonistycznej podbudowy już w XIV wieku nie można było wcielać w życie takiej teorii. Wypowiedź Bonifacego IX (1294–1303) z bulli *Ausculda fili* wyrażała tylko niemożliwe do spełnienia roszczenia: „Bóg nas wyniósł ponad książętami, aby budować, siać, wrywać, niszczyć”. Bulla *Unam Sanctam* Bonifacego IX uchodzi za kulminacyjny punkt roszczeń średniowiecznego papieństwa; stanowczym i klarownym językiem stwierdza, że władza nad światem winna być skupiona w jednych rękach – papieża⁵⁹. Warto podkreślić, że według kryteriów teologicznych definicja Bonifacego IX jest powtórzeniem roszczenia opartego na Ewangelii według świętego Mateusza 16: władza nad Kościołem Chrystusowym należy do papieża, a do tego Kościoła powołani są wszyscy⁶⁰. Sytuacja XIV-wiecznego papieństwa była w rzeczywistości bardzo smutna: sześciu papieży awiniońskich było zależnych od kaprysów króla francuskiego. „Niewola babilońska”, jaką według powiedzenia Dantego określano pobyt papieża w Awinionie (1309–1378), była w rzeczywistości słabością średniowiecznego Kościoła wobec państwa⁶¹.

⁵⁶ Por. W. Ullmann, *Medieval Papalism. The political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949; tenże, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London 1965³; F. Kempf, *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt*, „Miscellanea Historiae Pontificiae” 21:1959, s. 117–169.

⁵⁷ Łk 22, 38: „Oni rzekli: «Panie, tu są dwa miecze». Odpowiedział im [Jezus]: «Wystarczy»”.

⁵⁸ Na temat wartości tego dowodu zob.: J. Lecler, *L'argument des deux glaives (Luk XXII, 38)*, „Recherches de Science Religieuse” 22:1932, s. 151 nn.; L. Knabe, *Die gelasianischen Zweigewaltentheorie bis zum Ende es Investiturstreites*, Berlin 1936; W. Lewison, *Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern*, „Deutsches Archiv der Geschichte des Mittelalters” 9:1951, s. 14 nn.

⁵⁹ Mimo ostrego sporu z materialistycznie nastawionym królem Filipem IV, papież nie umieścił w *Unam sanctam* żadnej bezpośredniej aluzji do tego władcy. Na ten temat zob. szerzej: J. Riviere, *Le problème de l'Église et l'état au temps de Philippe le Bel (1285–1314)*, Leuven 1926.

⁶⁰ Por. M. David Knowles, D. Obolensky, *Teza i antyteza w Kościele i królestwie*, [w:] *Historia Kościoła*, red. J. Daniélou i in., t. 2, Warszawa 1988, s. 258.

⁶¹ Por. L. Gaugusch, *Staat und Kirche nach Dantes Schrift „De monarchia”*, „Theologische Quartalschrift” 1912, s. 30 nn.

Przeciw reformacji, kwestionującej instytucję i autorytet Kościoła, sobór trydencki (1545–1563) zdefiniował hierarchiczny ustrój Kościoła i *Magisterium Ecclesiae*. Katolicyzm nadszarpnięty po wojnie trzydziestoletniej nie miał sił, aby zahamować odradzające się tendencje do podporządkowania Kościoła państwu⁶². Przykładem tego był gallikanizm, który dążył do królewskiej kontroli Kościoła we Francji⁶³. Ruch ten leżał u podstaw XVIII-wiecznego absolutyzmu niechętnego Kościołowi i religii⁶⁴. Państwo stawało się coraz bardziej wszechwładne i uzurpowało sobie wszelką władzę, zgodnie z ideą, którą wyraził minister króla francuskiego F.-M. Louvois (1641–1691). Nieustannie postępował też upadek autorytetu papieża, nad którym pracowały różne dwory europejskie. Na podsycanej fali niechęci do papieża cesarz austriacki Józef II (1765–1790) zastąpił władzę kościelną władzą świecką, zniósł zakony kontemplacyjne, wprowadził kontrolę nad nominacjami kościelnymi i śluby cywilne. Działania te, zwane józefinizmem, zmierzały do skrajnej etatyzacji Kościoła przybierając charakter antychrześcijański i antyklerykalny⁶⁵. Za przykładem Józefa II poszły inne rządy⁶⁶. Rewolucja we Francji z 1789 roku, obok potwornych

⁶² Por.: F. Fau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin 1953; A. Althaus, *Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik*, „Luther-Jahrbuch” 1957, s. 40 nn.; J. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers*, München 1957; R. Nürnberger, *Kirchliche und weltliche Obrigkeit bei Melanchthon*, Freiburg 1937; G. Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Kalvins*, Freiburg 1910; J. Boháček, *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*, Breslau 1937; A. Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*, Tübingen 1930; A. Pfankuche, *Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation*, Leipzig 1915; F. Hoffet, *L'imperialisme protestant*, Paris 1948.

⁶³ Por. Ch. Link, *Christentum und modernen Staats zur Grundlegung eines freiheitlichen Staatskirchenrechts im Aufklärungszeitalter*, [w:] *Christianesimo, secolarizzazione e dritto moderno*, vol. 2, Milano 1981, s. 853–872; J. Rivicre, *Le problème de l'Eglise et de l'état au temps de Philippe le Bel*, Louvain 1926; B. Neveu, *Mabillon et l'historiographie du gallicanisme vers 1700*, [w:] *Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation – Zielsetzung – Ergebnisse*, Bonn 1976, s. 27–81.

⁶⁴ Por. P. Honigsheim, *Le gallicanisme précurseur du XVIII^e siècle*, Paris 1939.

⁶⁵ Por.: D. Beales, *Joseph II*, Cambridge 1987; H. Franz, *Studien zur kirchlichen Reform Josephs II*, Freiburg 1908; E. Winter, *Joseph II. Von den geistigen Quellen und letzten Beweggründen seiner Reformideen*, Wien 1946; F. Maass, *Frühjosephinismus*, Wien 1969; H. Magenschab, *Joseph II. Revolutionär von Gottes Gnaden*, Graz 1979.

⁶⁶ Por. J. Mercier, *Dwadzieścia wieków historii Watykanu*, Warszawa 1986, s. 223.

prześladowań Kościoła, przyniosła skrajny rozdział Kościoła od państwa. Wraz z Napoleonem, który pod pewnymi względami złagodził kurs antychrześcijański, rozpoczęła się era konkordatów. Dawały one co prawda pewne przywileje Kościołowi ze strony państwa, ale też niejednokrotnie poważnie utrudniały mu należyte wypełnianie swej misji. Na przykład pragmatyka wybierania biskupów przez władzę świecką i „przedstawiania” ich do zatwierdzenia papieżowi była kompromisem ze strony Watykanu, który nie był w stanie zapewnić katolicyzmowi pełnej autonomii.

W XIX i XX wieku wzmożyły się tendencje laicyzujące i ateizujące w wielu społeczeństwach Europy. Rozpoczęto też walkę z Kościołem. Nagminnie stosowano rozdział Kościoła od państwa, będący okazją do konfiskaty dóbr kościelnych. Tego rodzaju grabieże pozbawiające Kościół środków do prowadzenia swej misji potępiali papieże. Kościół godził się na rozdział z państwem, jeśli przeprowadzano go w duchu względnej tolerancji. Odcięcie Kościoła od struktur państwa przynosiło czasem też pozytywne skutki: następowała konsolidacja katolików na różnych odcinkach życia, takich jak szkolnictwo, dzieła dobroczynne, organizacje itd.⁶⁷ Kościół zrozumiał, że zdrowy rozdział – na zasadzie prawdziwej autonomii – nie przynosi szkody wierzącym (np. papieżstwo dążyło do rozwiązania tzw. kwestii rzymskiej, tzn. odszkodowania za zajęte Państwo Kościelne przez zjednoczone Włochy⁶⁸). Jednakże wraz z coraz bardziej akceptowanym przez papieżstwo rozdziałem Kościoła od państwa szło w parze przeciwstawianie się władz kościelnych narzucaniu chrześcijanom nowej quasi-religii – ateizmu. Klasyczny już model postawy Kościoła katolickiego wobec państwa obrazują dokumenty soboru watykańskiego II: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* oraz *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*. Po pierwsze, Kościół w pełni akceptuje dwa podstawowe filary: autonomię rzeczy-

⁶⁷ Por. H. Maier, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789–1850*, Freiburg 1919; H. Kremer-Auenrode, *Actenstücke zur Geschichte des Verhältnisse zwischen Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. 1–4, Leipzig 1873–1880; Z. Giacometti, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Kirche und Staat*, Freiburg 1926; C. Eckhardt, *The Papacy and world-affairs as reflected in the secularization of politics*, Chicago 1937; J. Lecler, *L'Église et la souveraineté de l'État*, Paris 1946; K. D. Schmidt, *Die katholische Staatslehre*, Lüneburg 1955; E. Beau de Loménie, *L'Église et l'état. Un problème permanent*, Paris 1957; H. Bronkamm, *Staat und Kirche in der Sicht des neueren Katholizismus*, „Zeitschrift für Kirchenrecht” 7:1960, s. 273 nn.

⁶⁸ Traktat Lateraneński z 1929 roku ustanowił nowe, 44-hektarowe, niezależne Państwo Watykan.

wistości ziemskich⁶⁹ oraz wolność religijną, jako harmonizującą z godnością ludzką i objawieniem Bożym⁷⁰. Po wtóre, Kościół i państwo w swoich dziedzinach stanowią niezależne elementy społeczeństwa. Obydwie jednostki, chociaż z różnego tytułu służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi⁷¹. Po trzecie, Kościół podejmuje się zadania odpowiedzialności za zachowanie wolności religijnej, przyznając każdemu równe prawa w wyznawaniu swej religii⁷². Wreszcie, aby zachować swą autonomię, Kościół z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną⁷³.

Regulacje prawne Kościół – państwo posiadają dziś różne oblicza. Radykalny, zmierzający do ateizacji społeczeństwa, rozdział Kościoła od państwa (na zasadzie izolacji katolicyzmu) ma miejsce we Francji po roku 1905, za wyjątkiem Alzacji i Lotaryngii, w których obowiązuje konkordat napoleoński z roku 1802. Inne, bardziej sprawiedliwe dla Kościoła są konkordaty: włoski z roku 1929 renegocjowany w roku 1984 oraz hiszpański z 1953 przepracowany ostatecznie w roku 1976. Konkordat niemiecki gwarantuje dobrą kondycję finansową Kościoła; państwo odprowadza na rzecz Kościoła 8,5% sum podatkowych. Żaden współczesny konkordat nie zawiera klauzuli o konieczności katolickiego charakteru państwa⁷⁴.

* * *

Sumując rozważania na temat stosunków państwo – Kościół podkreśla się kilka wymiarów tej złożonej problematyki. Po pierwsze, wbrew obiegowym opiniom, Kościół zazwyczaj zmuszony był bronić swej autonomii przed zakusami państwa, szczególnie zaś przed groźbą etatyzacji. Ujawnia się to również w okresie średniowiecza, które zwykle się uważa za okres dominacji Kościoła (np. walka o inwestyturę). Po wtóre, proces sekularyzacji w chrześcijaństwie zarysował się najwcześniej na płaszczyźnie politycznej. Wzmacniał się on coraz bar-

⁶⁹ Por. *Gaudium et spes*, 35, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Paris 1967, s. 571.

⁷⁰ Por. *Dignitatis humanae*, 10–12, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje...*, s. 437–439.

⁷¹ Por. *Gaudium et spes*, 76, [w:] tamże, s. 635.

⁷² Por. *Dignitatis Humanae*, 6, [w:] tamże, s. 409.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Por.: J.-P. G a b u s, *Histoire de la sécularisation en Occident*, Bruxelles 1984; A. B é a t r i x, *Les rapports de l'Église et de l'Etat en Europe*, Paris 1984.

dziej, w miarę jak rozkładała się średniowieczna uniwersalistyczna koncepcja *respublica christiana*, a krystalizował się model państwa scentralizowanego z władzą stojącą ponad prawem i będącą źródłem prawa. Doprowadziło to w konsekwencji do tego, że polityka stała się dziedziną autonomiczną, a państwo instytucją świecką. Sekularyzacja prowadziła najpierw do podkreślania autonomii świata, a następnie do jego absolutyzowania; człowiek i jego kultura – to stało się jedyną rzeczywistością. Nastąpiło wyeliminowanie Boga, radykalna desakralizacja świata, zwana inaczej sekularyzmem. Zatem sekularyzacja kultury europejskiej od walczącego o autonomię XV-wiecznego renesansu przeobraziła się w radykalne formy laicyzacji, rozumiane jako świadomy, ateistyczny program rozwoju kultury i stosunków społecznych poza polem oddziaływania Kościoła i religii. Po trzecie, z punktu widzenia chrześcijańskiego, nie zawsze desakralizacja musi oznaczać ateizację. Desakralizacja oznacza bowiem ograniczenie oddziaływania *sacrum* na rzecz *profanum*, ale nie oznacza zmniejszania się zasięgu uświęcającego działania Bożego, ponieważ Boża ekonomia zbawienia obejmuje zarówno *sacrum* jak i *profanum*. Zresztą samo chrześcijaństwo przyniosło swoistą desakralizację burząc sakralności wyznaczone przez przedchrześcijańskie systemy religijne. Głoszono Boga jedyne i przygodność stworzonego świata, który nie posiadał dla chrześcijan natury Boskiej. Ale w niczym to nie zmienia faktu, że chrześcijaństwo przyniosło uświęcenie całego stworzenia. Wreszcie, omawiane powyżej procesy sekularyzacji przyniosły w rezultacie pełną emancypację świata spod wpływów Kościoła i religii i uświadomienie sobie przez świat i świecką kulturę własnej autonomii. Laicyzacja jako świadomy program budowy kultury i życia społecznego bez religii i Kościoła jest sprzeczna z chrześcijańską wizją świata. Natomiast sekularyzacja rozumiana jako uznanie pełnej autonomii świata i wartości doczesnych mieści się w zbawczym planie Boga i chrześcijańskiej misji uświęcania świata.

Propozycje uniwersalnego rozwiązania relacji państwo – religia dla chrześcijaństwa i islamu

We współczesnym świecie, o którym często mówi się, że jest on „zredukowany do wymiarów małej wioski”, różnorodność etniczna, kulturalna, religijna i ideologiczna stała się czymś normalnym. Zatem podstawowym fundamentem dla relacji państwo – religia jest akcep-

tacja pluralizmu, który gwarantuje wolność każdej jednostki. Choć między muzułmańską i chrześcijańską koncepcją demokracji w świecie współczesnym zachodzi różnica, to jednak posiadają one wiele cech wspólnych⁷⁵. Warto podkreślić, że od czasów słynnego przemówienia papieża Pawła VI do młodych demokratów chrześcijańskich Kościoł katolicki rozpoczął intensywnie dopracowywać pojęcie demokracji chrześcijańskiej nie stojącej bynajmniej w sprzeczności z religią i wolnością człowieka⁷⁶. Ponieważ również islam posiada w sobie rzeczywiste przesłanki do budowania demokracji (np. korańska wypowiedź II 256: „Nie ma przymusu w religii!”), dlatego wypracowywanie koncepcji o cechach uniwersalistycznych dla obu największych monoteistycznych religii świata na temat stosunku religii do państwa z uwzględnieniem prawa wolności każdego człowieka nie należy bynajmniej do sfery utopii.

Teoretyczne propozycje ułożenia relacji państwo – religia dla chrześcijaństwa i islamu napotykać trudności wynikające ze złożoności problemów nękających świat muzułmański, dziedzictwa kulturowego i dysproporcji pomiędzy stronami. Niemniej warto wyznaczać zakres jak najbardziej sprawiedliwych i zgodnych z humanizmem oczekiwań na przyszłość, które niwelować winny to wszystko, co ogranicza wolność i godność człowieka.

1) Priorytet pluralizmu winien być łączony z poprawną laickością państwa. Laicki charakter państwa nie może być rozumiany jako ateistyczny model społeczeństwa (tak było np. w tzw. krajach demokracji ludowej). Również dyskryminowanie wartości religijnych na rzecz ateizującej opcji w państwie jest sprzeczne z demokracją. Można by mówić za É. Bornem o programowym ateizmie jako nowej „religii”, która poprzez swoją agresywność jest bardziej niebezpieczna w swoich założeniach i przyszłości niż wszystkie religie i teizmy⁷⁷.

2) Należy walczyć o autonomię religii i państwa. Religia i państwo posiadają swe zakresy oddziaływania, które nie powinny być przeciwstawiane. Konflikty pomiędzy religią a państwem pojawiały się zazwyczaj wtedy, gdy jedna ze stron próbowała zdominować drugą. Na przykład ingerencja państwa w obsadę hierarchii katolickiej jest przykładem ograniczania autonomii religii.

⁷⁵ Por. A. M r o z e k - D u m a n o w s k a, *Islam a demokracja*, [w:] *Islam a demokracja...*, s. 9–37.

⁷⁶ Zob. Przemówienie do młodych przedstawicieli europejskiej demokracji chrześcijańskiej z dnia 31 I 1964 roku „La documentation Catholique” 61:1964, s. 193–194).

⁷⁷ Por. É. B o r n, *Bóg nie umarł*, tłum. J. R i t t, Paris 1968, s. 59.

3) Neutralność państwa nie oznacza odrzucenia etycznych wartości religijnych. Istnieją wspólne ludzkości wartości, które pojawiają się – z pewnymi odchyleniami – regularnie we wszystkich religiach. Dotyczą one przede wszystkim obrony życia człowieka, jego godności i praw. Przy zachowaniu priorytetu wolności religijnej i neutralności państwa – społeczności religijne słusznie oczekują respektowania tych wartości przez władze.

4) Szacunek dla mniejszości jest barometrem poprawnych relacji religii do nowoczesnego państwa. Pluralistyczne społeczeństwa nie mogą stać się areną dyskryminacji. Mniejszości religijne winny posiadać prawo do organizacji kultu, swobodnego wyznawania religii i publikacji.

5) Tolerancja religii ze strony ateistów jest koniecznym warunkiem sprawiedliwości społecznej laickiego państwa. Obecnie w wielu krajach, takich jak np. Francja czy Holandia, obserwuje się laicyzację połączoną z ateizacją. Sytuacja ta na pozór zgodna z wymogami demokracji sprawia, że dzięki systematycznej izolacji społeczeństwa od treści religijnych w *mass mediach* szczątki kultury religijnej w życiu społeczeństwa zagrożone są zaginięciem⁷⁸.

6) Państwo nie ma podstaw do obaw, że misyjny charakter chrześcijaństwa czy islamu musi prowadzić do konfliktów religijnych. Obydwie te religie pewne są swego dziejowego posłannictwa i tego nie można im odmawiać. Z drugiej strony zarówno chrześcijaństwo jak i islam (przynajmniej w Koranie) podkreślają prawo człowieka do wyboru religii. Zatem należy zabiegać, aby prowadzący misje szanowali prawo do wyboru religii. Państwo nie powinno przeszkadzać misjom, lecz ingerować wtedy, gdy zagrożona jest wolność człowieka. Sens misji zasadza się bowiem na prezentacji człowiekowi chrześcijaństwa czy islamu jako propozycji, z której może on, a nie musi skorzystać. Dlatego sprzeczne z duchem neutralności religii i państwa oraz wolności religijnej są za-

⁷⁸ Mieszana grupa do badań islamu i chrześcijaństwa (Groupe de Recherches Islamo-chrétien) wydała szereg dokumentów rzucających wiele światła na trudne problemy, które niejednokrotnie stoją u podstaw wzajemnych uprzedzeń. Niewątpliwie relacja religia – państwo w świecie islamu jest w wielu przypadkach nie do zaakceptowania przez chrześcijan. Na ten temat zob. szerzej: Groupe de Recherches Islamo-chrétien, *Rapport de Bruxelles. La sécularisation vue à la lumière de la foi; Etat, religion majoritaire et liberté religieuse*, Bruxelles 1984; tamże, *Rapport de Tunis. Sécularisation et réinterprétation des Ecritures*, Tunis 1984; tamże, *Rapport de Tunis. Pluralisme religieux et idéologie*, Tunis 1984; R. C a s p a r, *Le théologiens de la sécularisation*, Tunis 1984; M. M e n s i a, *Les pouvoir en islam*, Tunis 1984.

kazy misji chrześcijańskich w krajach islamu oraz kara śmierci dla muzułmanina za konwersję na chrześcijaństwo. Do dziś pewna liczba konwertytów z islamu na chrześcijaństwo w krajach muzułmańskich potajemnie przyjmuje chrzest z obawy przed represjami, podczas gdy – co jest słuszne – przechodzący z chrześcijaństwa na islam Europejczycy nie spotykają się z chrześcijańskimi akcjami odwetowymi i ograniczaniem wolności wyboru.

* * *

Badania newralgicznej kwestii relacji państwo – religia muszą być podejmowane uczciwie i z całą konsekwencją. Łatwo bowiem jest – zwłaszcza gdy mieszka się w Europie – poprzestać jedynie na powtarzaniu utartych frazesów czy odmienianiu przez przypadki słowa „dialog”, co z wielką wprawą czynią niektórzy tzw. specjaliści od dialogu. Do istoty chrześcijaństwa należy głoszenie Ewangelii w świecie pluralistycznym, co czyni Kościół, tak aby w niczym nie naruszać godności i wolności człowieka. Natomiast po stronie islamu jest bardzo dużo do nadrobienia w tej dziedzinie. Od muzułmanów oczekuje się dziś pełnego wdrożenia w praktykę koranicznego wezwania do respektowania wolności religijnej każdego człowieka bez ograniczeń wynikających z politycznych układów. Dziś pojawia się coraz więcej muzułmanów, którzy zauważają niewystarczalność tradycyjnych modeli politycznych islamu. Na przykład wspomniany już myśliciel egipski Hasan Hanafi stwierdza, że „z historycznego punktu widzenia żyjemy w XX wieku, choć z punktu widzenia naszej świadomości znajdujemy się w wieku XV”⁷⁹. Wypracowanie wspólnego modelu relacji państwo – religia w chrześcijaństwie i islamie staje się jednym z najpilniejszych zadań na przyszłość, elementem sprawiedliwości, która jest warunkiem ogólnoludzkiego humanizmu i pokojowego współistnienia tych religii.

⁷⁹ Cytat za: J. Wroncka, *Interview avec Hasan Hanafi...*, s. 21–31; też, *Rodzime elementy demokracji w świetle źródeł arabskich. Kryzys czy odnowa współczesnej myśli arabsko-muzułmańskiej*, [w:] *Islam a demokracja...*, s. 43.

LA RELATION ÉTAT – RELIGION D'APRES L'ISLAM ET CATHOLICISME

L'étude historique-comparative sur le thème de la sécularisation

R é s u m é

Cet article présente une analyse comparative de la relation l'état – la religion dans l'islam et le christianisme (catholicisme). L'Islam est lié à l'état parce que le fondateur de cette religion, Muhammad était en même temps l'auteur de l'état et de la religion. L'affermissement de cet enchaînement par l'islam ultérieur provoque l'une tentative de rompre l'union de l'état et la religion est considéré par plusieurs musulmans comme un attentat contre l'islam. Les processus de la sécularisation n'ont pas apporté dans les pays musulmans une émancipation du monde, un dégagement de l'influence de l'islam. Cela résulte de prétensions universelles de l'islam, qui veut se faire simultanément une religion, une société et un état (*dîn wa dunyâ wa dawlah*). L'islam présente en effet le système totale, qui concerne tous les aspects de la vie. Le monde d'islam n'a pas alors élaboré encore une séparation conséquente de *sacrum* et *profanum*, et la culture laïque ou d'autres cultures indépendantes ont gagné seulement une autonomie partielle. Cette situation résulte aussi d'une autre compréhension différente de la démocratie que dans Europe l'Ouest. L'islam sur le premier plan expose la souveraineté du Dieu, tandis que les démocraties de l'ouest soulignent la souveraineté de l'homme.

Par contre l'Église catholique était le plus souvent obligée à défendre sa souveraineté contre des tentatives de l'état, il s'opposait spécialement à la menace d'étatisme. Le processus de la sécularisation se faisait d'abord voir au niveau politique. Il se fortifiait systématiquement, à mesure que quand succombait la conception médiévale de l'universalisme *respublica christiana* et se cristallisait un modèle d'état centralisé avec le pouvoir absolu étant au-delà de la loi et créant la loi. Cela a abouti en conséquence à la situation où la politique est devenue une réalité totalement indépendante et l'état une institution laïque. La sécularisation exposait d'abord l'autonomie du monde, et ensuite de la faire absolue; l'homme et sa culture devenait la réalité unique. On a commencé à éliminer le Dieu et désacraliser le monde, ce qui s'appelle d'autrement *secularisme*. Alors, la sécularisation de la culture européenne se transformait du renouveau de XV^{me} siècle, se battant pour l'autonomie en formes radicales de laïcisation, comprises comme un programme athé développement de la culture et des relations sociales au delà de la religion et l'Église. Mais du point de vue du christianisme la désacralisation ne désigne pas toujours l'athéisation. La désacralisation signifie la limitation de l'influence du *sacrum* au profit du *profanum*, mais n'implique pas une diminution de l'influence de l'action sacrée du Dieu, parce que l'économie divine de salut embrasse aussi bien *sacrum* que *profanum*.

Cette étude contient aussi les propositions d'une solution universelle de la relation état – religion pour l'islam et le christianisme:

1) La priorité du pluralisme doit être lié avec une laïcité correcte de l'état. La laïcité de l'état ne peut pas être comprise comme l'athéisation de la société.

2) Il faut toujours lutter pour l'autonomie de la religion et de l'état. La religion et l'état ont ses devoirs, qui ne peuvent pas être opposés réciproquement.

3) La neutralité de l'état ne signifie pas un rejet des valeurs éthiques de la religion.

4) Le respect pour les minorités religieuses est un baromètre des relations correctes de la religion envers l'état moderne.

5) La tolérance de la religion de la part des athées est une condition nécessaire de la justice sociale de l'état moderne.

6) L'état ne doit pas avoir des craintes, que le caractère missionnaire du christianisme ou de l'islam provoque des conflits religieux. Les missions doivent être seulement une proposition pour l'homme libre, qui peut, mais il n'y est pas obligé, de choisir le christianisme ou bien l'islam. Le sens de la mission consiste dans une présentation à l'homme du christianisme ou d'islam comme une proposition de laquelle il peut, mais il ne doit pas profiter.