Онтологичният примат на държавата над религията в съвременна Европа

Нонка Богомилова

Отношенията между религията и политиката имат разнообразни форми и проявления в социогеографското пространство, променят се в историческото време, зависят от фундаменталните особености на обществото и културата, в които се формират. Но що се отнася до отминалия 20-ти век и началото на 21-ви век, повечето автори са категорични, че в тези сложни отношения се е установил "онтологичен примат" на държавата, че политическото все по-агресивно и "безвизово" пресича границите на религията. В отделни общества това става с известна съпротива от нейна страна, в други – с пресметливо гостоприемство.

Впрочем ограничаването на духовното и институционално всевластие на религията и църквата и подчиняването им на волята и потребностите на държавата, въведено като социална практика след Френската революция, първо беше постулирано като философска идея. В разбирането си за човека като разумно, свободно и действащо съобразно принципи същество, философът Кант още в края на 18-ти век го поставя по-високо от Бог в йерархията на ценностите на своята система: човекът е цел сам по себе си и никога не може да бъде използван само като средство от някого, пък било и от Бог (Кант 1974: 183). Моралът като важен елемент на практическия разум и като цел, за която религията се явява само средство, също е разбран като достояние на човека като свободно същество. В Предговора към второто издание на книгата си "Религията в границите на самия разум", Кант заявява отчетливо тази своя позиция: "Моралът, доколкото се основава на понятието за човека като свободно същество, което тъкмо поради това се свързва с безусловните закони чрез своя разум, не се нуждае нито от идеята за някакво друго същество над човека, за да познае дълга си, нито от някакви други мотиви, освен самия закон, за да

съблюдава този дълг.” (Кант 1997: 9). Законът на морала сам по себе си има святост и императивност за човека, който, надарен с разум, е отговорен и длъжен да се съобразява с него. Обектът на религията, Бог, става обект на уважение само в качеството си на признат от моралния закон (Кант 1997:12).

Тази идея се повтаря и развива многократно в творчеството на Кант – че Бог и религията са производни, подчинени на моралния закон – като понятия и като регулативи на човешкото поведение: “По такъв начин моралният закон довежда през понятието за най-висшето благо като обект и крайна цел на чистия практически разум до религията, т.е. до познанието на всички длъжности като божествени заповеди, не като санкции, а като съществени закони на всяка свободна воля сама за себе си...”(Кант 1974: 180).

На основата на това свое разбиране, Кант обосновава възможността и необходимостта Бог и църквата да бъдат използвани като средство от човека и държавата: “Религията, /разглеждана субективно/ е познанието на всички наши задължения като божествени заповеди.” Този инструментален подход към Бог, религията и църквата и подчиняването им на човека, морала и държавата постепенно от идея се превръща в практическа реалност, задава модела на тези отношения и в съвременността.

За “развода” на държавата и църквата

Прието е, че съществуват три основни модела на отношенията между църквата и държавата в развитите Западни демокрации, характерни за епохата на секуларизацията: 1/държавната църква /Финландия, Гърция, Великобритания/, характеризираща една основна доминираща религия; 2/моделът на разделно съществуване и сътрудничество, при който църквата е отделена от държавата, но е част от обществото /Германия, Австрия, Италия, Испания/; 3/строгото отделяне на църквата от държавата /Франция е единствената европейска страна с категорично разделение между църквата и държавата/ (Horvat 2004).

Секуларният характер на европейска държавност (Богомилова 2005: 27-31) ясно личи още при първо приближение към конституциите на

съвременните европейски държави. В техните преамбюли липсва позоваване върху конфесионално определени религиозни тези и идеи; такова позоваване има само в преамбюлите на гръцката и ирландската конституции. Секуларният принцип на отделянето на църквата от държавата се проявява и в новите конституции на страните от Централна и Източна Европа: някои от тях наистина споменават Бог в своите преамбюли /Полша,Украйна/; други отпращат към съответната религиозна традиция /Чехия, Словакия/; при трети тип няма въобще такова отпращане /Румъния, Латвия, Албания, Армения, Азърбайджан/; най-масовият случай е свързан с липсата на каквото и да било позоваване на Бог /Беларус, Босна, България, Естония,Унгария, Литва, Русия, Словения, Сърбия и Черна гора/ (Shmid 2004).

Същевременно това не означава, че държавата и политиката са загубили интерес към религията, напротив, в последните десетилетия те все по-често и активно навлизат в териториите на религията и църквата с различни средства и за различни цели. Въпреки че свободата на религията се приема като ценностно ядро на европейската корпоративна идентичност, тя също има своите граници. Според известния съвременен социолог Жак Зилберберг на публичната сцена през 20-ти век "религиозните актьори са включени в държавното пространство, тяхната подкрепа е предначертана и комуникациите им са филтрирани и паразитирани от държавната регулация."; "Историческите църкви са загубили религиозното си пространство, тяхната сфера на легитимно действие е станала национално и интернационално поле, т.е. поле на конфликт и сътрудничество на държавните актьори." (Zylberberg 1990: 90). Друг известен изследовател, френският социолог Ж. П. Уилям също подкрепя това твърдение: религиите са символни ресурси, които държавата не може да игнорира и обикновено иска да инструментализира, констатира авторът (Willaime 2005: 15).

Начинът, по който държавата и политическото инструментализират религиозното днес, зависи от типа държавна система (Богомилова 2010: 62-101).

Монистичната и плуралистичната държава

Плуралистичната държавна система, според Зилберберг приема плурализма и състезанието между религиозните актьори. Тя сегментира възможностите им с религиозна свобода на изразяване, но им отказва достъп до ресурсите на публичния сектор. Монистичната система ограничава изразяването и конкуренцията на актьорите и ги използва алтернативно като идеологически апарати на държавата "и като вътрешен враг, изключен от националната общност, служещ като негативен полюс за конституирането й." (Zylberberg 1990: 90). Като пример за първия тип той посочва САЩ, където религиозната символика, идваща от деистичните религии прониква политическия живот; религиозната практика е преимущество, а не бариера в изборния процес. За втория тип примерът е бившия СССР, където сталинският период е квалифициран като византийски вариант на цезаропапизма, а постсталинският – като законово и бюрократично рамкиране на религията и църквата, легитимирано от модерната идеология на провиденциалната държава. В задочна дискусия с тезите на Ж. Зилберберг, Р. Фен твърди, че и в САЩ държавата често прониква през границите на религиозните общности; че автономията на религията не е пълна, тъй като държавата има нужда да я използва за свои, за секуларни цели: "Напрежението, според мен, лежи между различните функционални императиви: да поддържа идеята за национална идентичност, да поддържа и автономията, и взаимозависимостта на религията по отношение на другите подсистеми, и да постига секуларни цели."(Fenn 1990: 102). Според Фен държавата тук също води "политическа игра на доминация" , "протекционистки рекет"(Fenn 1990: 104). /Тази задочна дискусия се разгъва на страниците на известното списание "Социален компас"/.

Други автори откриват по-разнообразна картина на отношението на държавата към религията по отношение на свободата на религията и на религиите: Американският автор Фенганг Янг в изследване на 190 страни, представено на световната конференция на Международната асоциация по социология на религията в Сантяго де Компостела, Испания, 2009 г. установява следното: държавата практикува четири типа отношения към

религията и църквата (Yang 2010: 194-205): монополизъм – доминация на една религия; плурализъм – подкрепа на религиозното разнообразие; олигополия – приема се религиозното разнообразие, но с предпочитание към определени конфесии и потискане на други; пълна забрана на всички религии. В съответствие с тези типове отношения между държавата и съществуващите религии беше представена следната картина: в 40 от изследваните страни има установен религиозен плурализъм; в 16 страни съществуват културни и исторически обусловени предпочитания към едни или други религии; в 50 страни има привилегировани религии; в 41 страни една религия е привилегирована; в 43 страни една единствена държавна религия има пълен монопол; в 2 страни /Китай и Албания/ е имало периоди на пълна забрана на религиите.

Изводът е, че думи като мултикултурализъм, толерантност и плурализъм изпълват въздуха, но те все още не са се превърнали в социално-политическа реалност, дори в Европа.

Дали констатациите за онтологически примат /това понятие се въвежда от Ж. Зилберберг/ на държавата и политиката над религията и църквата се отнасят в еднаква степен за всички европейски страни?

Да вземем например скандинавските страни, отнасяни към така нар. "държави на благоденствието", в които има интересен синтез между държавата и църквата – т.нар. държавна църква – с всички позитивни и негативни следствия от този синтез.

Политизация на държавните църкви в "държавите на благоденствието" и религиозният плурализъм

Обръщаме се към текст на един от познавачите на тази материя - изследователят Г. Густафсон, който анализира съвременните тенденции в религиозната сфера на скандинавските страни и по-точно политизацията на държавните църкви в тези страни (Gustafsson 1990). Петте скандинавски северни страни – Дания, Финландия, Исландия, Норвегия и Швеция имат много общи черти, характеризиращи социалнополитическия им живот, включително и религиозната сфера: 1/ Лутеранската държавна църква

доминира религиозния живот; 2/ всички те са “държави на благоденствието”; Швеция служи на повечето от тях като модел в религиозно и политическо отношение.

Кратката историческа справка показва, че след Реформацията Евангелските Лутерански църкви са установени като държавни в съществуващите тогава държавни конфигурации: Дания/Норвегия/Исландия и Швеция/Финландия. Политическото развитие през 19-ти и 20-ти век довежда до освобождение на зависимите страни /Норвегия, Финландия, Исландия/ от чуждо влияние, но не променя държавния монопол на църквите. До 1860 г. отделният индивид задължително принадлежи към държавната църква и не може да излезе от нея - това става възможно едва през 1951 г. И в петте страни повече от 90% от населението запазва членството си и до днес. Останалите 10% принадлежат към три различни групи: на невярващите, членове на други християнски църкви, деноминации и секти, привърженици на нехристиянски световни религии (Gustafsson 1990: 108-109). Този процент нараства в последните години, но причината е в имиграцията от католици и мюсюлмани от Южна Европа и Азия.

В историята църквите в тези страни са патронирали редица сфери на обществото - образование, болнични заведения, грижа за децата и др., имали са силно влияние върху тези сектори на човешко възпроизводство. В периода 1850-1950 г. те загубват почти всички нерелигиозни функции в резултат на структурната диференциация на социума; не заемат вече централна позиция в процесите на човешкото възпроизводство - в Швеция тези функции са интегрирани в държавата на благоденствието (Gustafsson 1990: 108-109).

В съвременността се наблюдава интересна промяна в отношението към религията на управляващите социалдемократически партии в тези страни. Първоначално техният подход е твърде радикален – в партийните си документи те приемат, че религията е частно дело и религиозната свобода е нещо важно и задължително; призовават към премахване на държавната църква и обобществяване на собствеността й. Но когато тези партии идват на власт през 1930 г. в Дания, Норвегия и Швеция, те постепенно изоставят

радикалния подход към църквата. През 60-те години издигат неутралната формулировка - отношението между държавата и църквата следва да се формира според принципите на демокрацията и религиозната свобода. В Дания приемат статуквото дори преди Втората световна война, а също и в Исландия. През 1949 г. финландските социалдемократи приемат програма, в която е потвърдена системата на държавната църква; шведските социалдемократи, които първоначално прокламират "развод" между държавата и църквата, днес подкрепят ситуация, при която държавната църква е дори по-политизирана в сравнение с периода отпреди 30 години (Gustafsson 1990: 110). Изводът е: "Църквата беше интегрирана в държавата на благоденствието като институция със специализирани функции в сферата на разширеното човешко възпроизводство." (Gustafsson 1990: 111).

Като анализира промените на локално и национално равнище, използвайки за пример Швеция, авторът констатира нарастващата роля на изборните процедури и на участието на политическите партии в изборите за епархийски съвети - те номинират свои кандидати и избраните заемат места като представители на политическите партии. В някои епархии по-активни религиозни групи също номинират свои кандидати, но те обикновено не печелят. Когато все пак това се случи, анализите показват, че има по-голямо разделение между непартийните и партийните представители, отколкото между отделните политически партии. Авторът констатира наличието на подобни процеси и във Финландия и Дания (Gustafsson 1990: 112).

Кой има основната власт вътре в скандинавските държавни църкви? – "политическата система" - е отговорът, макар и в различна степен в отделните страни. Тази система включва парламента, правителството и политическите партии. В петте страни религиозната свобода е ценност, декларирана от всички партии. Само левите партии досега са поставяли под съмнение системата на държавната църква, но когато са вземали властта, не са променяли нищо, защото биха изгубили влияние върху този сектор. Социалдемократическите партии в тези случаи или изоставят оригиналните си възгледи, или действат прагматично, та при възможен "развод" на

държавата и църквата, да не загубят влияние върху последната (Gustafsson 1990: 115).

Какви са причините за това желание на държавата да прекосява границите на религията и църквата, да ги инструментализира за своите цели

Според много съвременни изследователи на този въпрос това е желанието и нуждата на държавата да се възползва от символния ресурс на религията и църквата – да създава дух на солидарност, да легитимира държавната власт, да обединява все по-разслояващите се общества на основата на връзката религия – нация, религия – етнос, на основата на общото минало, произход и традиции. Според М. Тхунг легитимационната криза на държавата има по-дълбок характер и един от симптомите за това е психическата дестабилизация на младото поколение - бягство от училище, наркомания, нарастваща престъпност, самоубийства. Авторът твърди, че легитимационните теории подчертават политическата и икономическата роля на държавата, но културната й роля е спорна – според Хабермас в съвременността наблюдаваме увеличаващи се културни изисквания, които държавата не може да посрещне. В ситуация на модерни технологии и призната икономическа роля на държавата, религията продължава да е функционално натоварена, но разбрана в Дюркемиански смисъл – като сакрализирана ценностна система, етичен код, базиран върху култ. Тя запълва нуждата от минимум интегриращи ценности, които да елиминират дезинтеграционния потенциал на икономиката и политиката (Thung 1990: 157). Според този автор има няколко основни проблема, с които съвременните общества следва да се справят: бедността, опазването на околната среда, свръхвъоръжаването, безконтролните технологии. За тази цел е необходим "минимален набор от общоприети сакрални ценности, за да бъде инкорпориран и в политическото действие, и в институционалния ред на обществото." (Thung 1990: 158).

За приемането и успеха на всяка форма на управление, освен сила, е необходима и легитимност – признаване на правото да се управлява.

Легитимността обикновено се приема от предишни, съществували форми на легитимация – наследяване, изборност. При узурпиране на властта или завоюването й е необходимо използване на предишна, традиционна легитимационна рамка, или издигане на нова. Според Д. Кели, който разсъждава по тези въпроси в статията си "Религиозна иновация и властова регулация: зона на непрекъсната турбуленция" обичаен източник на легитимации при тези случаи са системите, въплъщавали или въплъщаващи абсолютен смисъл, обясняващи природата и предназначението на човечеството, т.е. религията (Kelley 1990: 138).

Типове европейски страни: визията на един проект

Интересни идеи и типология на европейските страни според тези признаци са представени в мащабен колективен изследователски проект, в разработването на който вземат участие едни от най-авторитетните европейски изследователи на религията. В уводните думи на издадените в монография разработки по проекта се отбелязва, че в европейската история религиозният фактор е играл важна роля при формирането на нациите-държави. Териториализацията на религиозната принадлежност е формирала конфесионалната география на Европа. Като следствие признаването на религиозния плурализъм става политически въпрос, а упражняването на политически суверенитет се свързва с религиозната хомогенност. Включвайки индивидите в символен универсум, религията осигурява социалнополитическото единство и легитимацията на властта. Политиката става принципен вектор на колективната интеграция, размишлява по въпроса един от основните авторитети в проекта, френският изследовател Ж.-П. Уилям (Willaime 2005: 10). В този голям проект, който Ж. П. Уилям предговаря, европейските страни са разделени на три типа в зависимост от мястото и ролята на религията в контекста на нацията и държавно-политическата сфера, както и от формиралата се вследствие на това ситуация около конфесионалното разнообразие във всяка от изследваните страни.

А. Когато религията прави нацията: Италия, Гърция, Дания

Гърция, Италия и Дания са характерни с това, че все още националните им идентичности са обвързани с доминираща религия. Макар че има формален и юридически подкрепен религиозен плурализъм, една религия е привилегирована – съответно православие, католицизъм, лутеранство. Същото се отнася до голяма степен и за Русия и Турция. В зависимост от конкретната ситуация, държавата се проявява или като националистична институция, или подкрепя културата на плурализма и разнообразието (Willaime 2005: 11-13).

Дори по време на фашизма и Студената война в Италия се говори за и се подкрепя християнската демокрация. – католическата матрица на политическото, твърди Енцо Паче. Съществува силна символна транзакция между социалните, политическите и религиозните актьори: идеята, че италианците са католическа нация е продукт на социално конструиране, на основополагащ мит, създаден по времето на двойната хегемония на католическата политическа партия и на Италианската католическа църква /1948-1972 г./. Целта е била да се въобрази като единно едно твърде диференцирано общество в смисъл на класови конфликти, идеологически различия и социорелигиозни концепти. Всъщност италианците не са католици в силния смисъл на думата – на неделните служби присъстват 27-29% от вярващите, 12% се изповядват веднъж месечно, 27% са убедени, че съществува само една истинна религия, едва 4.6% - че религията трябва да има влияние върху политиката, 39% считат, че католицизмът има силно влияние днес (Pace 2005: 60-61).

В Италия многобройните политически партии, появили се след падането на Берлинската стена - независимо дали са леви, десни или център, правят всичко възможно да се свържат с партията на християнската демокрация и да поддържат добри отношения с йерархията на католическата църква. Когато левите партии се сменят с десни, продължава процесът на непряко и пряко финансиране на католическите училища от държавата и на липсата на шансове за въвеждане на алтернативен предмет, или на предмет, критикуващ религиите в училище (Pace 2005: 64-65).

По подобен начин в Гърция понятието за религия се свежда до православието, а православната религия е синоним на националната идентичност.

Б. Към мултиконфесионални нагласи: Англия, Германия, Швейцария

Поставените в тази група страни се характеризират било с двуконфесионалност - католицизъм и протестантство, било с навлизането на плуралистичен дух в самото християнство, както е във Великобритания, независимо от централното място на Англиканската църква в обществото и образованието.

Политическото поведение по отношение на религиозните и етническите проблеми в Англия генерално се променя през 1997 г. Лейбъристките правителства наблягат на религиозното разнообразие и на ролята на религиозните общности в социалния живот – политически подход, който се опитва да хармонизира религиозното разнообразие, социалната политика и просперитета - в този план религиозната вяра е полезен ресурс за мобилизация на общностите и групите (Beckford 2005: 113).

Новите лейбъристи продължават политиката на консервативното правителство в областта на икономиката, но водят коренно противоположна политика в областта на религията, етничността и социалната кохезия. Правителствата на Тони Блеър демонстрират християнската си принадлежност и влиянието й върху политиката, но това е повече лицемерие, отколкото искреност, отбелязва известният британски изследовател на религията Дж. Бекфорд. В своя реч от 2003 г. Тони Блеър обръща внимание на голямата социокултурна роля на основните религии и на значимата им функция в образователната система (Beckford 2005: 115-116).

В германската история са видими тенденции на взаимодействие между протестантизма и немския национализъм. След падането на нацисткия режим двете основни църкви – протестантската и католическата - се представят за носители на солидни духовни и морални опори и се

обявяват против деконфесионализацията, ратуват за своеобразна рехристиянизация. И юридически религията се приема като морален фундамент на секуларизираната държава, като интегриращ фактор за немската нация. Същевременно като цел на този процес се посочва да се живее заедно в едно мултирелигиозно общество, без насилие и дискриминация (Knauth 2007: 244).

С. Сблъсъкът на религиозната и лаичната традицията: Белгия, Испания, Русия, Турция

Въвеждащата тази група страни част отбелязва, че всяка една от тях се характеризира с две противостоящи си специфики: културноисторическа проникнатост от една религия /католицизма в Белгия и Испания, православието в Русия, исляма в Турция/ и същевременно силна, критична по отношение на религията традиция – белгийското свободомислие, испанския антиклерикализъм, руския атеизъм, републиканизма в Турция.

Заключение

1. "Онтологичният примат" на държавата над религията и църквата през секуларния 20-ти век и днес е определяща тенденция за всички европейски страни, независимо от формата на управление – демокрация, тоталитаризъм, държави на благоденствието и пр. "Проектът" на държавата в това отношение, независимо дали ще се нарече "диалог", "взаимодействие", диктат, "протекционистки рекет", "етническо мениджърство" др., е да контролира социалните позиции на църквата, да я инструментализира за своите цели, или да я маргинализира. При демократичните режими това се реализира с демократични средства – законодателство, консенсус; при тоталитарните – и с насилие и принуда.

2. Идеята и практиката на религиозния плурализъм, като регулирани от държавата, са мотивирани от две основания: демократичната идейно-ценностна традиция за равнопоставеност и недискриминация на религиозна основа, от една страна, и прагматичната нужда от мирно съвместно живеене на различни етнически, културни и религиозни групи в една

институционализирана общност – отделните държави, Европейския съюз като цяло. Тази идея и практика все по-плътно навлиза в законодателствата на отделните страни /понастоящем и в посткомунистическите/, в изявления и препоръки на институции, но същевременно се наблюдава и засилване на ксенофобските настроения, своеобразен "нов расизъм" сред масовите нагласи – особено по отношение на мюсюлманите, евреите и по принцип към имигрантите.

Цитирана литература

Богомилова, Н. 2005. Религия, право и политика на Балканите в края на 20-ти и началото на 21-ви век, София: Изток-Запад /двуезична – български и английски/.

Богомилова, Н. 2010. Религиозното разнообразие в културата на съвременна Европа /дебати, феноменология, социално-антропологичен профил/, София: Пони.

Кант, И. 1974. Критика на практическия разум, София: "БАН".

Кант, И. 1997. Религията в границите на самия разум, София: "Отворено общество".

Beckford, J. 2005. La politique du gouvernement travailliste en matière d'enseignement religieux, In: *Des maîtres et des Dieux. Ecoles et religions en Europe*, Ed. Jean-Paul Willaime avec la collaboration de Séverine Mathieu, Paris: BELIN.

Fenn, R. 1990. Pre-Modern Religion in the Postmodern World: a Response to Professor Zylberberg. - *Social Compass* 37(1), 97-105.

Horvat,V. 2004.Church in Democratic Transition between the State and the Civil Society. - *Religion in Eastern Europe*, XXIV, April 2004.

Gustafsson, G. 1990. Politicization of State Churches – a Welfare State Model. - *Social Compass* 37(1), 107-116.

Kelley, D. 1990. Religious Innovation and Government Regulation: The Zone of Perpetual Turbulence. - *Social Compass* 37(1).

Knauth, Th. 2007.Religious Education in Germany: Contribution to Dialogue or Source of Conflict?, In: Robert Jackson, Siebren Miedema,Wolfram

Weisse, Jean-Paul Willaime /Eds./ *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates,* Waxmann Munster/New York/Munchen/Berlin.

Pace, E. 2005.L'insigne faiblesse de la laïcité italienne, In: *Des maîtres et des Dieux. Ecoles et religions en Europe*. Ed. Jean-Paul Willaime avec la collaboration de Séverine Mathieu. BELIN.

Shmid, K. 2004. In the Name of God? The Problem of Religious and non-Religious Preambles to State Constitutions in Post-atheistic Contexts. - *Religion in Eastern Europe*, vol. XXIV, N1, February 2004.

Thung, M. 1990.Dealing with Problems of Pluralism. - *Social Compass* 37 /1/, 153-160.

Willaime, J- P. 2005. Introduction, In: *Des maîtres et des Dieux. Ecoles et religions en Europe.* Ed. Jean-Paul Willaime avec la collaboration de Séverine Mathieu. BELIN, 2005.

Yang, F. 2010. Oligipoly Dynamics: Consequences of Religion Regulation. – *Social Compass* 57 (2), 194-205.

Zylberberg, J.1990. La régulation étatique de la religion: monisme et pluralisme. - *Social Compass* 37(1), 87-96.

ONTOLOGICAL PRIMACY OF THE STATE OVER THE RELIGION IN CONTEMPORARY EUROPE

Nonka Bogobilova

(Summary)

The paper analyzes some directions of the "ontological primacy" of the state over the religion in contemporary Europe. The focus is on the ways and forms in which the state today exercises its "primacy" over the Church and religion, regulating and controlling the processes and trends stemming from the increasing confessional variety. The monistic and the pluralistic approaches are emphasized. Despite the wide variety of existing forms, the definite general conclusion is that the state plays a predominant role in all these "case studies".

Key words: state, religion, Europe, pluralism, monism